



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

Interetnicidad y comunicación:

oportunidades políticas y devenires comunes

Estudiantes:

Rafael Esteban Gutiérrez Lopera

Angie Lizeth Alvarado González

Tutores:

Sarai Andrea Gómez Cáceres

Pablo Felipe Gómez-Montañez

Universidad Santo Tomás

Facultad de Comunicación Social

Bogotá, 2017



Contenido

1. Introducción.....	2
1.1.Pregunta problema.....	5
1.2.Objetivo general.....	5
1.3.Objetivos específicos.....	5
2. Estado del arte.....	6
3. Marco teórico y delimitación conceptual.....	7
4. Resultados.....	14
5. Conclusiones.....	19
6. Referencias bibliográficas.....	28



1. Introducción

El proyecto de investigación se propone explorar, analizar y explicar los procesos discursivos, conceptuales y pragmáticos que surgen alrededor del concepto de *interetnicidad* en el marco de la transición de las dimensiones del conflicto bélico que atraviesa actualmente Colombia. El proceso investigativo es llevado a cabo durante los períodos 2017/1 y 2017/2 y auspiciado por el vínculo establecido entre, por un lado, un conjunto de docentes-investigadores y estudiantes de pregrado en el programa de Comunicación Social para la Paz de la Universidad Santo Tomás y, por el otro, la Coordinación Nacional de Pueblos, Organizaciones y Líderes Indígenas (CONPI). La pregunta por la interetnicidad, inicialmente formulada para ser respondida sobre la base del estudio de las prácticas cotidianas que se gestan en el territorio, cobra una nueva ruta de proyección más amplia, que insta a los investigadores a considerar nuevos escenarios de análisis además del territorio, en aras de ofrecer reflexiones y discusiones más “completas” al respecto de lo que la interetnicidad implica en el contexto nacional. En ese sentido, resulta importante entender que el ejercicio metodológico de la etnografía no opera, en el caso de la investigación en cuestión, sobre la base del estudio de una comunidad étnica concreta, sino sobre el sector delegado para representar los intereses políticos de dicha comunidad. El concepto de la interetnicidad que asume el proyecto no se agota en el análisis de la interetnicidad a nivel territorial, sino, en consideración del tipo de unidad de análisis –que no es una comunidad territorial sino una organización de autoridad y representación política–, se extiende hacia el análisis de las relaciones interétnicas al interior de las organizaciones cuya actividad propende ser fundamentalmente política. Rápidamente, la CONPI deviene como unidad de análisis, abarcando, además del escenario que conjuga interetnicidad y territorio, otros marcos de análisis, entre los cuales conviene destacar los siguientes: interetnicidad y organización, interetnicidad y movilización, interetnicidad y legalidad-legitimidad, interetnicidad y representación, interetnicidad y política.

Por otra parte, la importancia que cobra el contexto histórico en el cual se desarrolla tanto la reflexión como el proceso respecto del cual se reflexiona, exige que se enuncie, en



virtud de situar el proyecto de investigación en las condiciones sociales e históricas que lo hacen posible, a saber: con la firma del Acuerdo de Paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las que anteriormente fueran llamadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), y el reto político y social que constituye la implementación de lo acordado, la sociedad civil colombiana atraviesa un proceso de transformación del sentido de sus esferas públicas y privadas. Este marco histórico, donde el conjunto de la sociedad colombiana ha sido llamada a interpelarse con los valores engendrados a lo largo de poco más de medio siglo de guerra, es especialmente sensible e interesante para las organizaciones que hacen parte de los movimientos étnicos a nivel nacional, pues constituye la oportunidad más clara en mucho tiempo para ser tenidos en cuenta en el reclamo de sus derechos a nivel institucional. En últimas, es un escenario ideal para que los sectores que representan a las comunidades de base se posicionen como interlocutores del proceso de transición. La gestión que han adelantado los miembros de la CONPI, en asociación con otras organizaciones provenientes de sectores campesinos, afrocolombianos e indígenas, ha consistido en la producción de un conjunto de propuestas y demandas al respecto de lo que comúnmente insisten en llamar *el capítulo étnico* del Acuerdo de Paz. Propuestas que van encaminadas hacia la consolidación de garantías en un marco legislativo que ampare a las comunidades de estos sectores, procurando que no se vean afectadas –particularmente afectadas, como se ha documentado en la historia de la guerra– por los intereses de poderes a los cuales ni ellos, ni la sociedad civil, han elegido. Dichas propuestas han sido redactadas y publicadas para ser difundidas en formato de cartilla, pieza de lectura que lleva por nombre *Propuestas Interétnicas de Diálogos de Paz* –producto discursivo muy diciente al respecto de las relaciones interétnicas en la actividad política–. Por otra parte, el proyecto de investigación asume el análisis del caso del Alto Naya, como uno de los escenarios del territorio nacional que destaca en lo que respecta al reclamo de una figura legislativa inexistente en la jurisdicción colombiana, que resulta necesaria analizar y contemplar de cara al pacto que sustenta el fin del conflicto armado. En el presente proyecto se comprende a la *interétnicidad* como el concepto que mejor se acomoda a las características y condiciones que cumple un territorio como el que en la práctica es el Alto Naya, pero jurídicamente no existe. La



necesidad de estudiar la inclusión de la figura del *territorio interétnico* en un marco reglamentario se apoya en la importancia de construir un concepto de proyecto nacional que no excluya formas de organización étnicas y culturales distintas a las que comprende las representaciones sociales de la sociedad mayoritaria.

1.1.Pregunta Problema:

¿De qué manera analizar las dimensiones conceptuales y pragmáticas de la interetnicidad derivadas de la situación que afrontan los sectores de la movilización indígena en Colombia en el marco de la transición política, social y cultural que atraviesa el país?

1.2.Objetivo general:

Analizar las dimensiones conceptuales y pragmáticas de la interetnicidad derivadas de la situación que afrontan los sectores de la movilización indígena en Colombia en el marco de la transición política, social y cultural que atraviesa el país

1.3.Objetivos específicos:

- Enunciar cómo la construcción de *identidad* y de *interetnicidad* son procesos que no se dan sino en la medida en que la producción comunicativa de campos sociales lo hace posible.
- Situar un concepto *político* de *interetnicidad* que sirva para explicar las relaciones entre las organizaciones del movimiento indígena, las comunidades territoriales de base y el Estado colombiano.
- Describir de qué manera la región del Alto Naya constituye el arquetipo de la figura de *interetnicidad territorial* en el marco de la transición de las dimensiones del conflicto armado en Colombia.

2. Estado del arte

Dentro de los antecedentes a considerar se debe tomar en cuenta, en primer lugar, la investigación que dio paso a este proyecto. *Memoria, territorio e identidad: el caso de la*



masacre del Alto Naya, Colombia, es el nombre de la tesis doctoral del docente investigador Fredy Leonardo Reyes. Esta investigación se centró en analizar las representaciones respecto a la masacre desde los pobladores que retornaron a la región, el desarrollo de las audiencias procesales de los acusados enmarcadas tanto en la Justicia Penal Ordinaria, como en la ley de Justicia y Paz; y finalmente, en los discursos de los medios de comunicación que narraron los hechos. En el texto, el autor reconoce el valor de la interétnicidad en el reclamo por la titulación colectiva como parte de la reparación por la masacre, y relata parte de la experiencia de organización y formación política de los líderes de las comunidades. No obstante, ya que su interés investigativo residía en los procesos de memoria alrededor de los trágicos hechos de abril de 2001, el autor no se detiene a examinar las maneras en que se dan los procesos de construcción de estas identidades, pero tampoco pasa por alto la importancia de dedicarles un análisis.

Otro antecedente a considerar es el proyecto del Colectivo de Trabajo Jenzera, una organización sin ánimo de lucro formada en 1995, compuesta por un equipo interétnico y de diferentes áreas del conocimiento. Su accionar ha estado ubicado principalmente en el Pacífico colombiano. La Escuela Interétnica, una propuesta del Colectivo, nació con el objetivo de apoyar a las comunidades indígenas, afro y campesinas en las diversas disputas por la apropiación de sus territorios. La estrategia principal de la Escuela consiste en organizar a las comunidades, generando espacios de diálogo y de encuentro en los que puedan discutir sus problemáticas. Igualmente, la Escuela se ha encargado de formar líderes en temas como historia del Pacífico, desigualdad en Colombia, la Constitución de 1991, el Acuerdo de Paz y en general, herramientas políticas y jurídicas para apoyar sus demandas ante el Estado.

Además, como se detalla más adelante en este documento, el Colectivo Jenzera jugó un papel muy importante en la organización y creación de la Unión Territorial Interétnica del Naya (UTINAYA), en la que participaron indígenas del pueblo Nasa, el pueblo Eperara Siapidaara, comunidades afrodescendientes y comunidades campesinas. UTINAYA sostuvo

cuatro reuniones importantes en las que se debatieron las problemáticas que más afectaban a la región, así como las maneras de proceder frente a la titulación colectiva del territorio.

Finalmente, otra iniciativa que vale la pena mencionar, para efectos de esta investigación, es la cartilla *Propuesta Interétnica de Diálogos de Paz* creada como esfuerzo colectivo entre las organizaciones sociales CONPI, CONAFRO, MASEAQ, FEDEMICHOCO, CONPAZ y Poder Ciudadano -algunas de éstas, plataformas del Movimiento Social y Político Colombiano Marcha Patriótica-, que contiene las propuestas que éste sector presentó para la construcción del *capítulo étnico* de los Acuerdos de Paz. Así, una de estas propuestas expresa la necesidad de crear una Comisión Interétnica que contribuya a la resolución de conflictos entre los distintos pueblos étnicos. Igualmente, plantea la necesidad de proteger los territorios en donde se den condiciones de interculturalidad, mediante la titulación colectiva de los mismos.

3. Marco teórico y delimitación conceptual

Lo que entienden los autores por *comunicación* –y lo que se entenderá a lo largo del análisis– es: el campo productor de campos. La influencia de la sociología en la definición es indiscutible, pero no definitiva, y nominalmente prescindible, pues concebir conceptualmente un “campo” social, no es posible sino en la medida en que se entiende que la comunicación es la dimensión de producción y fabricación de campos sociales. Por otro lado, teniendo en cuenta que la disciplina de la comunicación recibe el mismo nombre del fenómeno que pretende estudiar, es preciso evitar confusiones al señalar cuándo la comunicación es oficio académico y cuándo es un fenómeno social, es decir, discernir entre la comunicación que es un campo y la comunicación que produce campos. En esta definición se integran ambas. Por un lado, hacer referencia al “campo de la comunicación” es remitirse a su condición académica inscrita en la línea de las ciencias sociales, donde se integran y articulan un conjunto de saberes comprendidos como el resultado de la actividad reflexiva, investigativa y científica. Y, por otro lado –he aquí la comunicación como “objeto” de



estudio—, la comunicación es también producción de campos sociales, en la medida en que posibilita procesos de producción, reproducción y circulación de los sentidos y significados que ponen en común nuestros lenguajes con nuestras realidades, configurando valores de representación que dan origen, sentido y valor a la dimensión simbólica del ser social que es el ser humano. Si prescindiésemos del carácter académico de la comunicación, en aras de hallar una definición esencial y substancial de lo que es el fenómeno de la comunicación, habríamos de hacer a un lado la comunicación como campo y nuestra preocupación recaería sobre cómo es que la comunicación produce campos. La definición resultante de comunicación sería: competencia social de producción de campos. Y es sobre la base de ese marco conceptual que trabaja el análisis de la producción de identidad cultural.

A lo largo de la historia reciente, el abordaje de la identidad se ha dado desde distintas perspectivas. Los primeros planteamientos acerca del tema, que se dieron gracias a la influencia del psicoanálisis en las ciencias sociales, se enfocaron en el proceso de autorreflexión, de la búsqueda íntima por el *yo*, en donde el individuo trata de ser consciente de sus potencialidades. No obstante, de la mano de sociólogos y antropólogos, el problema de la identidad se abordaría desde su dimensión colectiva. El individuo no es y no se constituye sino sólo en relación e interacción con otro, es decir, las identidades son esencialmente sociales. Este proceso se da en interacción directa con el otro; primero como reconocimiento de pertenencia a un grupo con el que se comparten características de cualquier índole, y luego, en una dinámica de comparación, de comprobación de la diferencia respecto a individuos que son reconocidos y se auto reconocen como parte de otro grupo: *el otro es*, por lo tanto, *yo soy*.

El proceso de construcción de identidad cultural está basado en un régimen de *inclusión* y de *exclusión* entre miembros que pertenecen a distintas comunidades. El señalamiento de la pertenencia o impertinencia de la figura del *otro* es promovido por el reconocimiento de las características culturales que, denotativa o connotativamente, pueden ser comunes entre individuos o, por el contrario, ponen de manifiesto las diferencias entre los mismos. El referente sociológico de la *distinción*, proporcionado por Pierre Bourdieu,



recoge en su análisis la proposición de que los sujetos se definen socialmente –es decir, como parte de un escenario compartido con otros sujetos– en relación con las impresiones que reflejan sobre los *otros*. “(...) existir socialmente consiste en ser percibido como distinto” (Bourdieu, 1980).

Por otra parte, el sujeto de identidad lo es sólo en la medida en que está -valga la redundancia- sujeto a un escenario histórico que lo determina, en esa medida, la impronta de su identidad, reflejada en su pensamiento y comportamiento, es correspondiente de la situación en la que se encuentre y los intereses que le embarguen en dicha situación. La construcción social de la identidad no se aísla del contexto, por el contrario, se hace bajo el marco de un entramado social particular en el que el individuo ya se encuentra inmerso. En dicho entramado se debaten constantemente valores otorgados dentro del sistema de significaciones y sentidos, pues estos valores no son inmutables, sino que están sujetos a la permanente contingencia. Ello nos hace pensar en la identidad como un proceso de transformación y renovación constante; un proceso sin principio y sin cierre, pero no sin historia. En este sentido, la identidad no se contagia de un carácter puro, por el contrario, se (re) construyen en la interacción cotidiana con el otro, tanto con encaja en el modelo de un “nosotros”, como aquel que es reflejo de lo distinto. En el barrio, en la escuela, en el hogar, en el trabajo, los sujetos son tanto como sus representaciones colectivas y sus capitales culturales les permitan ser en un régimen comunicativo concreto. La construcción estructural de la identidad es un proceso indicativo en la medida en que nos contempla como parte de una estructura y nos señala cuál es el lugar que ocupamos, qué tipo de prácticas y conductas nos son propias y cómo debemos relacionarnos en correspondencia a dicha estructura, todo ello en función de nuestra propia distinción social. Así pues, por ejemplo, contar con un alto capital intelectual se puede traducir de distintas formas; dependiendo del contexto en el que se juega el orden comunicativo, el alto capital intelectual de un sujeto puede representarle prestigio social y adulación o puede representarle rechazo y desaprobación colectiva. ¿De qué depende la traducción de capitales a identidades? Depende de los valores que comunicativamente hayan sido contruidos alrededor de dichos capitales. La “inteligencia”,



en este caso, no adquiere el mismo significado en la universidad que en el ejército, no significa lo mismo para los niños que para los adultos, no merece los mismos tratos en la ciudad que en el campo, y es allí, en la disputa por el sentido de nuestro lenguaje, que es también el sentido de nuestra realidad, donde el régimen de sentidos y significados articulados comunicativamente define la identidad de los sujetos en la estructura.

De igual manera funciona con los capitales que definen las identidades étnicas. La etimología griega de la palabra etnicidad da cuenta de la manera en que se leyó este fenómeno en algunas épocas. *Ethnos*, en este caso, hace referencia a aquellos grupos sociales o pueblos que no se encontraban dentro de las lógicas de las ciudades-estado, en otras palabras, que tenían formas distintas de organización social y política. Como principio fundamental, y en palabras del profesor Daniel Gutiérrez Martínez (2008), la etnicidad está marcada por la conciencia de ser parte de un grupo de pertenencia diferenciado. Esta conciencia puede estar sustentada en múltiples factores, como la habitabilidad en un territorio específico, el compartimiento de rasgos físicos o culturales, o, como suele ser el caso, el reconocimiento de un mito de origen que configura la idea de un pasado común entre miembros de una comunidad.

La dualidad que comúnmente se establece entre el *mito* y el *rito*, como articuladores de diversas matrices culturales, corresponde a un proceso de “exhibición” a través del cual se *narra* la identidad y la etnicidad. No se trata aquí de reducir al *otro* en el exhibicionismo de su carácter “exótico”, ridiculizando su diferencia y entrampándolo en los límites de su otredad; se trata, más bien, de un proceso de exhibición que permanentemente busca ser una demostración de desigualdad –entendida como sinónimo de semejanza, no de injusticia– que se despierta por la voluntad de *pertenecer*. *Narrar* la identidad, exhibir los capitales étnicos, es una declaración de lo disímil, que expresa las medidas en la que buscamos ser distintos de *otros*, pero nunca ser distintos de *todos*, pues declarar lo disímil es también una búsqueda por lo semejante en función de pertenecer, de ser *incluido* y tener el derecho de *excluir*. La voluntad de pertenecer es lo que moviliza las expresiones de exhibición de la etnicidad, declarándonos diferentes de unos y buscando ser similares a otros, y, en todo caso, narrando



nuestra identidad. Lo que se expresa aquí es un paralelismo que indica y explica cómo se excluye y se incluye de forma simultánea cuando se trata de *crear* identidad e identificación; de hallar el lugar que nos corresponde en la estructura y en el orden simbólico que ha sido construido desde la comunicación como el cimiento de las condiciones de posibilidad de cualquier escenario social. Es en este escenario de intercambio de valores de orden simbólico, en donde se “(...) comunican significados, que son recibidos, reprocesados o recodificados.” (García, 2014, p. 35).

En un orden de lo que “acontece”, cuando se trata de reconocer el valor que adquiere la comunicación al respecto de la construcción de la identidad, se establecen tres procesos que definen a la comunicación como competencia social de producción de campos sociales –ya no como acción, ya no como espacio, ya no como esquema, ya no como modelo, ya no como producto, sino como *producción de lo social*–:

1. Proposición de *lenguajes*; sistemas de representación del *mundo* que articulan un orden simbólico concreto. No existe, bajo esta idea, una relación “pura” entre los sujetos y el mundo, esta relación es siempre socialmente mediada. El lenguaje, en este caso, es una mediación de representación del mundo.

2. Fabricación de explicaciones del mundo; regímenes de sentidos y significados que construyen una *realidad*, mediando entre los *sujetos* y sus lenguajes. La realidad y el mundo dejan de ser sinónimos que expresan un objeto exterior al sujeto, pues mientras el mundo se define como todo aquello que “acontece”, la realidad es mundo *explicado*, es decir, no es solamente el mundo representado, es también el mundo codificado y decodificado. La realidad aparece cuando el mundo cobra sentido.

3. Producción de identidades e identificaciones; señalamiento y justificación de los lugares y los roles que ocupamos en la realidad construida. En la medida en que se reconoce la imposibilidad de una identidad pura y contenedora de todas las identidades, habrá que reconocer también la existencia de múltiples realidades.



Es en el marco de esa producción de identidades e identificaciones, a partir del cual se entiende la identidad como la adopción de una *explicación* sobre cuál es la forma particular de existencia que nos corresponde en el mundo, que se pone en juego el valor de lo *interétnico* y lo *intercultural* como posibilidad y alternativa a lo que nos referiremos más adelante como “luchas culturales de exclusión”.

De lo que hemos entendido como un acto de declaración de la diferencia en nombre de la similitud, han existido diversas desembocaduras a nivel histórico; encuentros entre etnias y/o culturas los ha habido de todos los tipos y con resultados distintos cada vez. Sin embargo, las condiciones en las que se han llevado a cabo choques entre culturas, no son siempre –casi nunca lo han sido– condiciones que permitan encuentros armónicos, dialógicos y pacíficos entre grupos y comunidades diferentes. Muy por el contrario, la historia –cuando menos la historia de occidente– nos ha enseñado que, consecuencia de la colisión entre dos o más matrices culturales, se han detonado confrontaciones y luchas violentas, guiadas por voluntades de extinción y/o dominación, que se legitiman en virtud de la exaltación y la defensa de un conjunto de bienes culturales (la comunidad, la nación, la bandera, la raza, la patria, la religión, etcétera) que se ven amenazados por otro tipo de valores que están representados en la figura del *otro*, como un otro distinto, enigmático, opuesto y antagónico. Es así como, en diálogo con el historiador Tzvetan Todorov (1982), la relación con el *otro* se torna conflictiva cuando el eje de dicha relación es la mutua repulsión de capitales. Siguiendo el análisis del historiador francés, es importante para el presente estudio reconocer que las lecturas valorativas que se hacen sobre el *otro* están ancladas a un sistema referencial de valores propios, un sistema al cual ese otro no pertenece y, por tal, no encaja más que como representación de lo anormal, lo inverosímil, lo inferior y lo opuesto, fortaleciendo marcos de dualidad entre lo bueno y lo malo, lo superior y lo inferior, lo normal y lo anormal, lo verdadero y lo falso, lo natural y lo contra natura, entre otros muchos esquemas. El modelo de las luchas culturales de exclusión mutua, que se traduce en encuentros de carácter bélico orientados por las dualidades engendradas, es el que más comúnmente ha operado a lo largo de los momentos históricos que contienen encuentros y choques entre culturas distintas. Sin



embargo, por otro lado, –he aquí las condiciones de emergencia de la interetnicidad– la historia también contiene experiencias donde la pugna entre capitales simbólicos ha logrado ser mediada de tal forma que se ahogan las voluntades de supresión de lo que resulta diferente en el otro. Empero de las formas en que se han dado los choques de sociedades a través de la historia, la *alteridad* también representa una oportunidad de realización, de expansión de lo ya conocido, de un intercambio que tiene la potencialidad de ser armónico. La interetnicidad, como construcción *política* de la identidad cultural, despliega un repertorio de posibilidades para potenciar competencias y herramientas de organización política en torno a devenires colectivos y formas de existencia comunes, sin que ello implique que desaparezca la heterogeneidad cultural.

La *interetnicidad* es un escenario de disenso cultural, en donde las relaciones entre los miembros de una y otra comunidad no les limitan a declararse refractarios, repeliendo cualquier oportunidad de consenso. Contrario al tradicional modelo de repulsión cultural, la interetnicidad abre un escenario común de existencia, donde las relaciones étnicas se mimetizan mutuamente, haciendo posible la negociación de los lineamientos que definen la filiación étnica de los individuos que participan del diálogo en el campo étnico. La aparición de otro diferente significa repensar las formas de agenciar y relacionarse con el entorno en aras de corresponder a un devenir que ahora es compartido. El territorio, precisamente, es un ejemplo de ese devenir colectivo que genera las condiciones de emergencia de la interetnicidad; los sentidos de pertenencia diferenciados que se crean en grupos étnicos específicos nacen a partir de la relación con el territorio. Ésta obedece a la necesidad de que éste supla las necesidades primarias del grupo, y desde la organización las relaciones de distribución de trabajo que se dan respecto a la tierra, se generan entramados sociales que configuran sistemas de significado y sentido. Puede pasar, por el contrario, que el territorio pierde su sentido simbólico inicial, para convertirse en el centro de las luchas y las reivindicaciones sociales, tal como afirma el antropólogo Efraín Jaramillo (2011) respecto al caso de los pueblo indígenas colombianos, para quienes la noción del territorio más allá de ser meramente simbólico o de relación con el pasado, significa la posibilidad de



autodeterminación, cumplimiento de los derechos, la preservación de la cultura y garantía de buen vivir. Por consecuencia, el territorio representa una forma de existencia común, donde los límites trazados por la cultura, cuyo rango de acción comunicativa es indeleble e inmutable en función de dichos límites, dejan de serlo y se transforman en *fronteras culturales*, escenario político en el cual ese rango de acción comunicativa puede ser negociado y colectivamente agenciado, sin perder el carácter de identidad que define los lugares y posturas de los sujetos.

4. Resultados

Sobre la marcha de la transición nacional de la que somos objeto los colombianos, el valor de estudiar las relaciones interétnicas en los movimientos étnicos de un país que se quiere definir como pluriétnico y multicultural, está en contribuir a la búsqueda de nuevos marcos de referencia para hacer política en Colombia. En ese sentido, el proyecto de investigación se ofrece como parte de un ejercicio reflexivo para repensar los axiomas que orientan el ejercicio de la esfera política nacional y el papel de las organizaciones étnicas frente a la figura del Estado colombiano, que se encuentra en una permanente lucha por ponerse al corriente con el proyecto de la modernidad. Aquí, la interétnicidad aparece como parte de la propuesta de los autores y, en ese sentido, nos hallamos en la búsqueda de nuevos relatos que nos permitan pensar la política como la actividad a través de la cual creamos nuestras condiciones materiales de existencia y posibilidad.

Correspondiendo a lo anterior, reconocemos que ya desde la Asamblea Constituyente con la que Colombia inaugura la década de los noventa, se conviene que la situación de cohabitación de diferentes grupos étnicos y culturales en un mismo territorio es una condición de existencia territorial *multicultural*, además de reconocerse, a nivel institucional, que el territorio nacional cumple efectivamente con estas condiciones que lo definen como territorio multicultural. No obstante, las narrativas mediáticas producidas por nuestras propias industrias culturales (radio, prensa, televisión, cine) ya nos revelaban los síntomas de una sociedad sin consensos en materia de identidad cultural mucho antes de que la aristocracia nacional fuese llamada a debatir y decidir sobre la posibilidad de que en Colombia habitasen



genuinamente individuos y comunidades con modelos raciales y culturales distintos al modelo *mestizo* que nos parecía tan apropiado y tan unívoco. Y una vez reconocidos y auto-reconocidos como un país multicultural, pretendimos haber resuelto las problemáticas que nos embargaban al respecto de nuestras herencias culturales, pues, con la nueva Constitución Política de 1991, no solamente se celebraba el reconocimiento jurídico y normativo de los grupos étnicos que coexisten en el territorio, también se fortalecía un marco legal para legislar al país en medio de las circunstancias de diferencia. Sin embargo, la cadena de acontecimientos que se desata en dos frentes concretos: por un lado, la guerra interna entre la violencia legítima del Estado y los grupos armados al margen de la ley, y por el otro, el proyecto neoliberal que potencia la libertad de mercado -y, por retórica, también la libertad de explotación humana y de recursos-, nos ha demostrado que la *multiculturalidad* ha resultado ser insuficiente como “intención política” para evitar la extinción de las comunidades étnicas a las que con tanta ilusión reconocimos en 1991.

Apoyados en la anterior explicación, tomemos como punto de referencia que el reconocimiento de nuestra situación multicultural no es, como parece presentársenos en toda su grandilocuencia constitucional, la solución categórica a los conflictos engendrados en las relaciones entre comunidades étnicas diversas y el Estado colombiano -disputa a la cual habría que agregarle el agenciamiento neoliberal-. El anuncio político de la *multiculturalidad* no es el episodio final que da cierre a un ciclo de luchas violentas, es, por el contrario, el señalamiento del problema, a saber, nuestra condición multicultural es en sí misma la situación problemática. Se trata más bien del nudo de esta historia, no de su desenlace.

Para efectos de claridad, es importante decir que la intención no es determinar si la multiculturalidad es “buena” o es “mala”, se explica desde ahora que esa no es la ruta argumental. Saliendo del terreno de los juicios morales, lo que se pretende expresar es que la multiculturalidad es una situación conflictiva, una particularidad que demanda especial atención en las dinámicas de un proyecto nacional. Partiendo de la premisa de que las tensiones del conflicto, en este caso el conflicto de la multiculturalidad, resultan ser el motor que impulsa el cambio y la transformación social. Es en esa medida que la multiculturalidad



constituye un problema, un gran reto, para el conjunto de la sociedad colombiana, tanto en el plano de *la* política en la institucionalidad, como en el plano de *lo* político en la cotidianidad.

Aclarada la proposición de que la multiculturalidad nos sirve más como caracterización cualitativa de una situación conflictiva que como consigna política, interesa preguntarse cómo rescatar el valor político que se contiene en el elemento de la “identidad cultural”. Es aquí donde el caso del Alto Naya cobra importancia como arquetipo la cuestión *interétnica*.

¿Qué es lo que sucede con la región del Alto Naya que, a pesar de no haber un común denominador en las raíces culturales de sus habitantes, sus relaciones éticas resultan ser tanto o más dialógicas que las de cualquier comunidad con una única matriz étnica y cultural? ¿Qué quiere decir que en el Alto Naya los negros se reconozcan como campesinos; que los niños indígenas manifiesten ser negros; que campesinos sean padres, hermanos, primos y nietos de indígenas?

Ciertamente, el Alto Naya es una región en circunstancias de multiculturalidad. Con una población de no más de 5.000 habitantes, en esta zona del departamento del Cauca se reconoce la existencia de tres tipos de afiliaciones a grupos étnicos: población indígena Nasa (Paez), población afrocolombiana y población campesina. Estos tres grupos étnicos, en conjunto, han tenido que enfrentarse históricamente a la injusticia, el abandono del Estado, el desplazamiento forzado, la violencia y la desigualdad. Justamente, en un intento por huir a todas estas penurias y con el sueño de empezar una vida nueva, fue que llegaron a la hoya hidrográfica del río Naya. Las comunidades afrocolombianas se distribuyeron por la zona luego de la abolición de la esclavitud, los pueblos indígenas y campesinos llegaron huyendo de La Violencia¹ y la desigualdad en la distribución de la tierra. No obstante, aún en sus territorios deben enfrentarse a todas las problemáticas de las que trataron de huir. Y es justamente eso, la tragedia de ser víctimas de las mismas injusticias una y otra vez, lo que los

¹ Periodo de la historia de Colombia comprendido a mediados del siglo XX, caracterizado por la confrontación violenta entre miembros afiliados al Partido Conservador Colombiano y el Partido Liberal.



convoca en un mismo escenario de lucha. Finalmente, las adversidades, las demandas insatisfechas y las desigualdades sistemáticas que constituyen una misma realidad para el conjunto de comunidades del territorio, son la oportunidad -por no decir el reclamo- para articular voluntades comunes, donde la interetnicidad aparece como el lugar desde el cual asumir el territorio y agenciar alternativas a las problemáticas. La *interetnicidad* es, como ya se ha enunciado, el concepto que mejor se acomoda a las características y condiciones que cumple un territorio como el que en la práctica es el Alto Naya: un escenario multicultural -ya definido- en donde las relaciones entre los miembros de una y otra comunidad se mimetizan mutuamente, haciendo cada vez más relativos y transparentes los lineamientos de los capitales culturales que hacen posible distinguir la filiación étnica de los individuos que participan del juego en el campo interétnico, sino más bien se produce un diálogo entre dichos capitales, en donde, más allá del reconocimiento, lo que resulta es una apropiación de la identidad cultural que define y diferencia al *otro*.

A la luz del panorama que se ha descrito, interesa imprimir esfuerzos en rescatar el valor *político* que se halla inmerso en cuestiones como la interetnicidad o la interculturalidad, a propósito del proceso de implementación de los acuerdos políticos pactados entre el Estado Colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Veremos que, en un contexto multicultural, donde las comunidades involucradas adoptan una postura intercultural, los capitales simbólicos y culturales que están en juego NO acaban por excluirse y repelerse entre sí, engendrando prácticas y relaciones que resulten destructivas. Por el contrario, en la interculturalidad se establecen relaciones dialógicas entre estos capitales, que no deriva en la homogeneidad inauténtica entre los mismos, pero que tampoco se conforma con la voluntad de dominar en una lucha de fuerzas en el juego del poder. La interculturalidad comprende que, en medio del disenso, es posible establecer condiciones de posibilidad que den lugar a relaciones basadas en lo que Baruch Spinoza llamó el arte de los buenos encuentros, esto es, la política.

En el caso del Alto Naya, la interetnicidad es un escenario de negociación dialógica que se establece entre los valores culturales en disputa, un catalizador político que hace de



los miembros de una comunidad individuos preparados para la construcción de tejidos colectivos por fuera de las directrices culturales de violencia que históricamente han caracterizado a la Nación. Aquí la idea que concierne enunciar no es que en un contexto de interétnicidad desaparezca el conflicto, es decir, no es que se niegue mecánicamente la multiculturalidad. Lo que hay por decir es que la interétnicidad, como intención política, nos permite lidiar con el conflicto en formas alternativas a las que tradicionalmente hemos acudido y con las que asiduamente hemos desangrado al país y a su población.

Teniendo en cuenta el escenario coyuntural y de transición de las dimensiones del conflicto que atraviesa actualmente el país, el caso del Alto Naya, en donde sus pobladores establecen relaciones de apropiación territorial y gestión colectiva indistintamente de su identidad étnica medular, constituye un importante modelo de construcción de tejidos comunes en contextos de disenso, conflicto y contradicción, pues los procesos organizativos del Alto Naya son una apuesta intercultural en medio de la multiculturalidad. Por otro lado, resulta que el actual proceso de transición que enfrenta el conjunto de la sociedad civil colombiana, al consensuar términos políticos para dar fin al conflicto armado interno, se nos presenta como un escenario ideal y oportuno para trazar los lineamientos prescriptivos a un concepto de identidad nacional que esgrima el valor de la *alteridad*. Nos encontramos en medio de un escenario que tiene el mayor grado de sensibilidad; un proceso experimental que hará de Colombia un “laboratorio de paz”, cuyos experimentos se ocupen de arrojarnos pistas sobre cómo construir condiciones de existencia inscritas por fuera de la lógica de la guerra, esto es, enseñar a la sociedad civil colombiana cómo es que se vive en aquello que tanto nos gusta llamar *paz*. Y es allí, en la trama de esta sensibilidad coyuntural, donde surge la necesidad de reconocer de forma reglamentaria figuras como la de los *territorios interétnicos*, resaltando la importancia de moldear el carácter de un proyecto nacional, capacitado para no excluir ni desvirtuar otras formas de organización étnicas y culturales distintas a las que se comprenden en las representaciones sociales más comunes de la mal llamada sociedad mayoritaria. Atendiendo a una lección histórica y es que la negación de la *alteridad* ha sido siempre un movilizador de luchas de orden violento con cuotas de sangre



como su resultado más inmediato. La premura por integrar la perspectiva interétnica en un marco legal, radica en la responsabilidad estatal de amparar a las comunidades más vulneradas, el Alto Naya entre ellas, frente a las problemáticas más comunes que han surgido tradicionalmente en torno a la tierra, a su tenencia y a sus usos. Se trata entonces del reclamo a un conjunto de derechos de pertenencia que, si no son atendidos oportunamente, podrían entrar a formar parte de un nuevo repertorio de confrontaciones que darían origen a nuevas expresiones de violencia y secuelas próximas del conflicto armado. Evidentemente, somos un país multicultural, pero allí no hay una conclusión definitiva, cuando de lo que se trata es de alcanzar la interculturalidad en su dimensión política.

5. Conclusiones

En medio de la coyuntura nacional, donde todos los sectores progresistas y de izquierda se encuentran aportando a los esfuerzos por proteger la implementación de lo acordado en La Habana, “un gobierno de transición” es el nombre que comúnmente ha recibido la síntesis de los reclamos que le hacen dichos sectores al Estado colombiano. Lo cierto es que este gobierno de transición sólo puede levantarse y sostenerse sobre la base de un cambio en el *sentido común* del conjunto de la sociedad civil, y dicho sentido común sólo se transforma en la medida en la que estos sectores progresistas, y el movimiento indígena y étnico como parte de dichos sectores, reconocen que la *autonomía* de sus pueblos sólo es posible en la medida en que se recoge a la totalidad de la población civil que comparte ese sentido común –dejando a un lado el principio de cohesión étnica y poniendo de manifiesto un principio de cohesión política– y se le concilia en una relación directa con el poder de un mismo Estado. Sin embargo, la separación del discurso del movimiento –que es, quíerese que no, un reflejo de la fragmentación que ha sufrido el discurso de la izquierda latinoamericana– entre un sector que considera que todo aquel que llega al poder estatal lo ha hecho a costa de traicionar una causa primordial y su mirada hacia el Estado es de sistemática desconfianza, en virtud de lo cual refugia su actividad en los movimientos sociales –aquí podríamos ubicar a la CONPI y a CONAFRO– y otro sector que reconoce la importancia de entrar a disputar el sentido de la institucionalidad en la esfera estatal, y es en

el Estado donde ve reconocida su labor, pero que es incapaz de producir una crítica sana frente a quienes se oponen a concebir al Estado como vehículo válido para la realización de sus reclamos –donde podríamos ubicar a organizaciones como la ONIC, PCN y el CRIC–, es una separación del discurso que empieza a ser cada vez más obsoleta a la hora de generar transformaciones políticas concretas. Y esto es particularmente peligroso cuando de la transformación política que estamos hablando es de la construcción de un blindaje político que permita que la implementación de los acuerdos se concluya con éxito.

Parte de la mirada reflexiva que pretenden sostener los autores está en interpretar la situación que atraviesa el movimiento étnico, y sus demandas de autonomía, desde el lugar de la sospecha. Lo cierto es que la voluntad que tiene el movimiento indígena, desde su aparición, por emanciparse del orden que proporciona el Estado, no sin su propia complicidad, expone una posición poco estratégica y potencialmente contraproducente –mal que nos pese–, pues amenaza la supervivencia de los miembros de las comunidades indígenas que sufren las consecuencias de la desinstitucionalización estatal allí, en el territorio, y no tanto la de los sectores que los representan políticamente y cuyos domicilios se encuentran regularmente en las ciudades más centralizadas del país y con la mayor presencia del Estado. La historia del país nos ha demostrado que la ausencia del Estado es el caldo de cultivo perfecto para la emergencia de todo tipo de conflictos violentos en el territorio, y que, en últimas, los más afectados por este desamparo institucional serán las comunidades de base.

Podríamos enunciar sólo algunos ejemplos de las condiciones que experimentan las comunidades territoriales ante la carencia de un orden estatal, empezando por el Naya, donde el abandono de la institucionalidad del Estado sobre esta apartada región del Pacífico le ha convertido en una zona de alta influencia guerrillera, donde las FARC constituían la figura más clara a la cual las comunidades del Naya pudiesen aspirar a reconocer como autoridad en el territorio. Por otro lado, a falta de un mejor modelo económico que sustente la vida y supervivencia de las comunidades en el territorio (campesinas, indígenas y afrocolombianas), la mayor parte de la economía de los nayeros está basada en el cultivo de hoja de coca, circunstancia que, teniendo en cuenta el marco de las normas jurídicas del Estado



colombiano, amenaza el modelo de vida que se vieron acorralados a adoptar gran parte de los pobladores del Naya. También está el caso de La Guajira, la comunidad Wayúu que se ubica del lado colombiano ha tenido que lidiar históricamente con la muerte de sus niños, la escasez del recurso del agua y la falta de alimentos para la población, situaciones que caracterizan la insuficiencia del modelo económico que el Estado colombiano ha desplegado en la Guajira. También está el caso de las comunidades territoriales (indígenas, afrodescendientes y campesinas) que habitan el Chocó –un referente común a la hora de hablar de desigualdades sociales y abandono estatal–. El departamento del Chocó, que también se extiende a lo largo del Pacífico colombiano, asume no solamente ser la región más masacrada del territorio nacional, sino que también registra unos niveles de desigualdad traducidos en cifras que sólo pueden ser descritas como absurdas: El 81% de la población no tiene sus necesidades básicas satisfechas. Ciento diez niños de cada 1.000 mueren por estas causas. El analfabetismo llega a cuatro de cada 10. En términos reales y, para resumir, la cosa es que los indicadores que desfavorecen a Colombia entera como nación moderna se multiplican por cuatro en el Chocó en casi todas las mediciones que existen sobre el bienestar social (El Espectador, 2014, párr. 3).

La idea que parece emerger entre este conjunto de experiencias es que el Estado – más aún el Estado colombiano– parece ser un paquete completo, cuya presencia es evidente, pero su ausencia –como lo hemos evidenciado– lo es aún más. En ese sentido, retomando la situación de fragmentación del movimiento indígena, por lo que debería abogarse es por la reconciliación entre la sociedad civil, incluyéndose, en toda su diferencia, a las comunidades étnicas y territoriales –pues la *sociedad civil* no es una comunidad cultural, sino política–, y el Estado de Colombia, quienes han sostenido históricamente una relación de divorcio, dando cabida a las crisis de legitimidad que ya hemos mencionado y a la proliferación de expresiones de violencia que se despliegan ante la ausencia de una autoridad estatal clara. Y aquí, para pensar en los valores que guían –o que podrían guiar– las luchas políticas del movimiento, la concepción gramsciana de lo que es y lo que implica la *hegemonía* está más viva y es más válida que nunca; la conquista por los aparatos del Estado y por la hegemonía,



como el conjunto de ideas que configuran el sentido común de las sociedades civiles, son conquistas que deben encontrarse en función de no convertirse en despropósitos. Esto se tramita bajo dos premisas simples, pero que, las más de las veces, se pierden y absolutizan en su simpleza: Primera; si para llevar a cabo la tarea de revertir un orden establecido concreto, que se reproduce en el ejercicio de las instituciones estatales, fuese suficiente el control de la maquinaria estatal, bastaría con consolidar una fuerza material superior a la del Estado para cambiar el orden de las cosas. Tal y como nos lo demostraron las experiencias revolucionarias que se extendieron en Latinoamérica a lo largo de la última parte del siglo XX (Ecuador, Venezuela, Bolivia) –lo que comúnmente se conoce bajo el nombre de “la década ganada”–, tomarse el Estado no parece ser suficiente para transformar nuestra situación de dominación, entonces parece existir otro terreno de disputa sobre el cual se reproduce el orden: el sentido común de la sociedad sobre la cual recae el gobierno del Estado. Segunda; no obstante, si la conquista por los mecanismos y dispositivos del Estado no fuese necesaria para desmontar ese orden, no existirían actores políticos y económicos del peso que los hay, procurando tan celosamente aferrarse al entramado de instituciones que componen el Estado, empeñados en no perder el escenario institucional que les permite reproducir su voluntad en el Estado. Entonces, podríamos sugerir que parece haber algo muy importante en el Estado, pero ese algo no deviene ser suficiente y concluyente por sí solo.

En un escenario donde la política empieza a ser concebida como la oportunidad para disputar la hegemonía y el sentido común de la sociedad civil en su conjunto, y se reconoce que dicha disputa solamente pasa por la conquista de los aparatos ideológicos del Estado, la izquierda latinoamericana y los movimientos étnicos y progresistas, quienes se han convertido en verdaderos expertos y laureados en ser opositores de quienes tradicionalmente han gobernado, ahora más que nunca están llamados a la tarea de aprender a gobernar. Ya no solamente para consolidar un “gobierno propio”, cuya determinación actúe exclusivamente en ciertas comunidades muy particulares, sino emprender la labor de sustentar un gobierno válido para todos, y esa es una perspectiva que desborda el reclamo de *autonomía* del movimiento indígena. La realización de una idea como el “poder propio” no se recreará como



un poder paralelo al Estado e igual de capaz a él, la realización del poder propio se resuelve al interior del Estado per se, no simplemente exigiendo la aparición de un “gobierno de transición”, sino ocupando el aparato estatal para crear las condiciones materiales e ideológicas que lo hagan posible y siendo parte de dicho proceso de gobierno. Lo que se sugiere es que la calidad de los valores que orientan la realización de un gobierno indígena para algunos, sea la misma calidad de valores que se esgriman ahora en la lucha por recrear un gobierno que nos integre a todos. Y de allí emerge el valor de la interetnicidad e interculturalidad; que logre construir una voluntad común donde se vean reconocidas las luchas de todos los sectores sociales. Es en este escenario donde la interetnicidad e interculturalidad importan más como valores políticos, pues las luchas étnicas del país, que en casos concretos como el del Alto Naya se han reconocido como luchas parte de la misma cadena, están llamadas a hacer lo propio con las luchas de los trabajadores, de los homosexuales, de los pobres, de las mujeres, de los estudiantes, pues estas son también sus luchas.

De nueva cuenta, el caso de la región del Naya es ilustrativo de las relaciones políticas que se configuran en torno al territorio, en donde los diferentes grupos étnicos que habitan la cuenca del Río Naya se reconocen como víctimas de las mismas desigualdades e injusticias históricas, tomando así la iniciativa de organizarse para exigir la titulación de sus territorios ancestrales, amenazados constantemente por el accionar de los diferentes grupos armados al margen de la ley y el proyecto de desarrollo neoliberal:

Lo más importante del momento es unirnos todas las comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas para defender nuestra vida y nuestro territorio. (...) Nosotros estamos convencidos de que este territorio es de todos los naceros y hay que defenderlo a como dé lugar, pues este es nuestro espacio de vida y de trabajo. (...) Las comunidades creemos que lo primero y fundamental de esta unión de nuestras organizaciones es el aseguramiento legal del territorio, para que podamos con más propiedad formular planes de desarrollo sostenibles para todo el territorio y para todas las comunidades. (UTINAYA, 2003, p. 7).



La construcción de una identidad interétnica e intercultural, en ese sentido, no se resuelve en la simpleza de una amalgama compuesta por identidades sin rostro, cuyas expresiones organizativas apuntan en dirección a un relativismo cultural de la política, donde las movilizaciones que combaten unas condiciones de dominación específicas, resultan ser contradictorias y perjudiciales para quienes luchan bajo otras condiciones de dominación distintas, y abogar por la pulverización de dicha contradicción resulta ser improcedente y “políticamente incorrecto”, pues ambas se nos presentan como experiencias culturalmente válidas -y lo son- pero también como políticamente legítimas, es allí donde aparece la discrepancia, pues un orden de legitimidad sustentado en la cultura es reaccionario frente a la legitimidad que se construye políticamente. Ello puede conducir a lo que ciertas corrientes de pensamiento traducen como un vicio político y organizativo, donde las luchas por la reivindicación de derechos que se dan en distintas cadenas de dominación, es decir, distintas cadenas de identificación (etnia, raza, sexualidad, religión, género, clase, etcétera), pueden tender a negarse entre sí, engendrando, en la generalidad, casos tal que así: líderes indígenas que son machistas, obreros sindicados que son homofóbicos o activistas LGBTI que son racistas; y, en la particularidad del contexto, casos donde las comunidades negras, campesinas e indígenas se reconocen como ajenas a las luchas de las otras comunidades. Sin embargo, las experiencias interétnicas que han surgido a lo largo del territorio colombiano, las más de las veces lo han hecho en contestación al repertorio de conflictos de orden violento y problemáticas territoriales que han caracterizado el ambiente social, cultural y político de Colombia, y que afligen particularmente a todos los grupos étnicos contenidos en el territorio nacional, indistintamente de su filiación étnica. Las luchas de carácter interétnico que se han movilizadas allí en las regiones menos centralizadas y más desinstitucionalizadas del país, han logrado cobijar otro tipo de luchas en el territorio y verse reconocidas en condiciones de dominación diferentes a la que socialmente les “corresponden”.

La experiencia de la interétnicidad es un desafío a los procesos tradicionales de construcción de identidad que se caracterizan por relegar la diferencia al lugar que ocupa como referente antagónico para la construcción de pertenencia. Por lo anterior, la



construcción de una identidad colectiva interétnica e intercultural obedece a la necesidad de organizar voluntades comunes en torno a la acción, constituyendo una forma de lucha por la reivindicación de derechos. La interetnicidad ha sido un escenario en donde las comunidades campesinas, indígenas y negras se han organizado colectiva y políticamente en torno a intereses y valores comunes demandados por las condiciones y necesidades de su contexto.

Regresando al plano del análisis conceptual desde el campo de la comunicación, la interetnicidad, junto con cualquier otro tipo de procesos que involucre en su haber la construcción de identidades, habría de ser concebida como posibilidad de *producción* de lo *social*, es decir, como el resultado de una trama de condiciones simbólicas y materiales cuyo sentido y significado se articula desde la producción comunicativa. Y es en ese marco donde “(...) los análisis antropológicos necesitan converger con los estudios sobre comunicación, porque estamos hablando de circulación de bienes y mensajes, cambios de significado, del pasaje de una instancia a otra, de un grupo a varios.” (García, 2014, p. 35) idea a la cual los autores del presente texto le sumarían otro tipo de campos de análisis, además del antropológico, que demandan converger con los estudios en comunicación para efectos de ofrecer herramientas que desplieguen el entendimiento de nuestras realidades.

Finalmente, un apartado conclusivo sólo podría ser un apartado propositivo, y los autores están interesados en aportar a la construcción de un marco conceptual de la actividad política que sirva como referente regulativo dispuesto para su apropiación por parte de los sectores organizados del movimiento indígena de Colombia y de otros sectores comprometidos con la causa política por dignificar sus condiciones de vida. De tal modo, entendemos por *política* la actividad mediante la cual los sujetos construimos nuestras condiciones sociales e históricas de posibilidad. Inmersa en el escenario de la modernidad, la política nos permite mediar en las relaciones de poder que envuelven nuestra cotidianidad, para abogar por que estas relaciones de poder no se conviertan en relaciones de dominación.

Teniendo en cuenta la incursión respecto de la concepción que tienen ciertos sectores políticos del movimiento indígena sobre la figura del Estado, interesa rescatar la idea de que



el Estado resulta ser, no la única fuerza, sino la más capaz para hacer frente, cuando menos a condición de un frente defensivo, al que ya hemos identificado como el verdadero enemigo de las comunidades territoriales de base, aun considerando que en la mayoría de los casos en el continente –por no decir en el globo– el Estado se encuentra supeditado a su voluntad: a falta de un nombre mejor, hemos optado en llamarle *neoliberalismo* a este enemigo que eleva el *poder* a una instancia incluso mayor que la que ocupa el Estado y que convierte a las instancias democráticas en las maquinarias que le legitiman socialmente.

Por otra parte, frente a la fragmentación que sufre actualmente el movimiento indígena, volver sobre la idea de que se trata de una polarización que no ha sabido contribuir –como se esperaría de un conflicto dialéctico– a la evolución política de las organizaciones que conforman al movimiento y representan los intereses de las comunidades territoriales. No se ha encontrado aún, en la cúpula política del movimiento, la forma para hacer de la polarización un escenario funcional para el surgimiento de, en palabras de José Pascué, “una política diferente que unifique”, esto es, la movilización política en torno una voluntad común, capaz de abanderarse en las luchas, las inconformidades y los intereses de las mayorías y recoger en su seno la confianza política del *otro*, ese *otro* que, a pesar de no ser indígena, también se encuentra asido del lado equivocado de un sistema de desigualdades, lo que nos lleva a pensar en la siguiente consideración; la disposición para entrar en el juego por la construcción de mayorías. La construcción de mayorías se resuelve en la capacidad que han de tener los sectores políticos de la sociedad para ofrecer a las poblaciones un relato explicativo de la realidad social que se sienta tan cercano, incluyente y compatible con la cotidianidad como para lograr el encuentro entre diversos sectores de la sociedad, incluso aquellos cuyos intereses primordiales puedan parecer irreconciliables, y, al mismo tiempo, tan legítimo, aceptado y fortalecido como para desvirtuar la existencia otros relatos posibles, a condición, incluso, de engullir en su propia explicación, otras explicaciones, es decir, de obligar al antagonista a readaptar su juego en virtud de sobrevivir en el terreno ideológico que se ha construido. Cabría preguntarnos quién ha construido el terreno ideológico al cual nos vemos instados a adaptar nuestro juego; cuál es el relato más “sólido”, cercano y legítimo

que estructura nuestra realidad. Esto no es otra cosa que la descripción de cómo opera la disputa por la hegemonía, donde la política es el terreno de lucha más significativo –pero, nuevamente, no el único terreno–.

Por último, y más que como conclusión, lo que se enuncia debe servir como incentivo –o como provocación–, reconocer que las condiciones de posibilidad de quienes se han conformado con ser opositores frecuentes de los gobiernos más tradicionales, están siendo construidas desde el Estado por ese mismo conjunto de minorías a las que se oponen, pero que, no obstante, han sabido reconocer cuál es el valor que se contiene en el ejercicio de *gobernar*. Y es que si algo ha de reconocérseles a aquellos a quienes hemos dado por llamar *élites*, es que han asumido, con todas las contraindicaciones que puedan ser sugeridas, la tarea de gobernarnos. Y bajo la urgente necesidad de que los sectores progresistas de Latinoamérica aprendan a *ser* gobierno, y remitan a las élites a convertirse en la oposición, se tramitan conceptos como el de la institucionalidad indígena o el poder propio, que adquieren valor, ya no como la apuesta por el surgimiento de un Estado paralelo al ya existente, sino como la apuesta *por y en* el Estado para construir un relato capaz de incluirnos a todos y de desvirtuar otros relatos, reconciliando la relación entre el Estado y la sociedad civil.

6. Referencias bibliográficas

- Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. <http://www.urnadecristal.gov.co/sites/default/files/acuerdo-final-habana.pdf>
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Ediciones Santillana, S. A. Madrid. Taurus Humanidades. Recuperado de: http://www.academia.edu/7384950/Pierre_Bourdieu._La_distinci%C3%B3n._Criterio_y_bases_sociales_del_gusto



- Bourdieu, P. (1980/2006). La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. *Ecuador Debate*, (67). 165-184. Recuperado de: <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/4269/1/RFLACSO-ED67-12-Bourdieu.pdf>
- Castro, G. (2015) – Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica al historicismo posmoderno. Editorial Akal.
- CONPI (s.f.). *Quiénes somos*. Recuperado de <http://www.conpicolombia.org/p/quienes-somos.html>
- CONPI, Poder Ciudadano, MASEAQCH, FEDEMICHICÓ, CONPAZ y CONAFRO. (2017). *Propuesta Interétnica de Diálogos de Paz*. [Folleto].
- “Chocó y el abandono”. (15 de julio de 2014). *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/opinion/editorial/choco-y-el-abandono-articulo-504635>
- García, N. (1989). Culturas Híbridas. Poderes oblicuos. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial GRIJALBO, S. A. Recuperado de: https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf
- García, N. (2004). Diferentes, desiguales y desconectados. *Mapas de la interculturalidad*. Recuperado de: <https://teoriasantropologicasucr.files.wordpress.com/2011/05/garcia-canclini-nestor-diferentes-desiguales-y-desconectados-mapas-de-la-interculturalidad.pdf>
- Gutiérrez, D. (2008). Revisitando el concepto de etnicidad: a manera de introducción. En D. Gutiérrez y C. Balslev (Ed.), *Revisitando la etnicidad. Miradas cruzadas entorno a la diversidad* (pp. 13-40). México: Siglo XXI: El Colegio Mexiquense: El Colegio de Sonora.
- Habermas, J. (1981). Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción, y racionalización social. Ediciones Santillana, S. A. Madrid. Taurus Humanidades. Recuperado de: <http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umnh/libros/7006894-Habermas-Jurgen-Teoria-de-La-Accion-Comunicativa-I.pdf>
- Jaramillo, E. (2011). Los indígenas colombianos y el Estado: Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad. (Colombia), IWGIA. Recuperado de:



http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0558_libro_los_indigenas_y_el_estado_2011_COMPLETO.pdf

- Marín, J. (1987). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Editorial Gustavo Gili, S. A. Barcelona. Recuperado de:
http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/de_los_medios_a_las_mediaciones.pdf
- Martín, M. (2008). *La mediación social*. Akal, Madrid. (Edición conmemorativa del 30° aniversario).
- Mercado, A. & Hernández, A. (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia*, 17(53), 229-251. Recuperado de
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&tlng=es
- Mouffe, C. (2007). En torno a lo político. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Tattay, P. (2012). Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca. En Centro de Memoria Histórica (Ed.), *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: Resistencia y Memoria en el Cauca indígena* (pp. 51-84). Recuperado de
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2012/cauca.pdf>
- Todorov, T. (1987). La conquista de América: el problema del otro. Siglo veintiuno editores, Madrid, España. Recuperado de: https://gsant.files.wordpress.com/2008/01/la-conquista-de-america_todorov.pdf
- UTINAYA. (2003). *UNIÓN TERRITORIAL INTERÉTNICA DEL NAYA*. Recuperado de
<http://jenzera.org/wordpress-content/uploads/2010/01/Cuarto-encuentro-Naya.pdf>
- Vázquez, A. (2014). Tres conceptos de alteridad: una lectura actitudinal. *Revista Internacional de Filosofía*, (61), 75-91. Recuperado de:
<http://revistas.um.es/daimon/article/view/132141/157811>
- Wiewiorka, M. (2007). La mutación del racismo. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/pdf/421/42120002.pdf>
- Žižek, S. (1992). ¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood. Nueva Visión, Buenos Aires.

Žižek, S. (2008). Arte, ideología y capitalismo. Círculo de Bellas Artes. Área de Edición del CBA.