

**PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA: SUS VÍNCULOS CON LA DEMOCRATIZACIÓN DEL
CONOCIMIENTO, LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y UNA MEJOR CALIDAD DE VIDA**

**INVESTIGADOR PRINCIPAL
EDUARDO MANCIPE**

**COINVESTIGADORES
JEANNETTE PLAZA ZÚÑIGA**

**COMPONENTE DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA
PUEBLOS ORIGINARIOS**

**REALIZADO POR
JEANNETTE PLAZA ZÚÑIGA
CATALINA CAMPUZANO R.¹**

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE
II-2010**

¹ Participante en este proyecto gracias a la beca de joven investigadora, otorgada por Colciencias en Febrero de 2010.

Resumen

Este informe presenta el resultado final del componente de *Participación ciudadana de pueblos originarios*, en el marco del proyecto *Participación democrática: sus vínculos con la democratización del conocimiento, la participación ciudadana y una mejor calidad de vida*, dirigido por el profesor Eduardo Mancipe, cuyo interés fue describir y comprender las justificaciones de las acciones justas, solidarias y de reconocimiento de la diversidad y la diferencia, en dos pueblos originarios de Colombia.

El método utilizado en este componente, tal como se planteó en el proyecto, fue la etnografía, empleando como herramienta el taller pedagógico y analizando las narrativas aportadas al estudio con el ACD – Análisis crítico del discurso. Los resultados están referidos a tres categorías: la justicia, el reconocimiento y la solidaridad, articuladas a la participación ciudadana.

El documento contiene: antecedentes investigativos, marco teórico, metodología y análisis; así como un numeral de resultados, con 3 numerales correspondientes a las categorías de análisis.

Palabras Clave: ciudadanía, participación, pueblos originarios, justicia y reconocimiento.

TABLA DE CONTENIDO

ANTECEDENTES INVESTIGATIVOS.....	4
Relaciones Estado - Organizaciones indígenas.....	4
Relación Justicia – Territorio.....	5
Acciones solidarias y vínculos comunitarios.....	7
Reconocimiento como inclusión y simbolismo.....	8
MARCO TEÓRICO.....	10
¿La justicia como posibilidad consensuada?	10
Una propuesta inclusiva de justicia.....	12
La solidaridad como duda.....	14
El Reconocimiento de la diversidad y la diferencia: una tendencia más allá del debate redistributivo.....	16
METODOLOGÍA.....	17
La población.....	19
Técnicas e Instrumentos de recolección de información.....	23
Análisis.....	24
Procedimiento metodológico.....	26
RESULTADOS.....	27
Justicia.....	27
Reconocimiento.....	43
Solidaridad.....	50
CONCLUSIONES.....	55
BIBLIOGRAFÍA	
ANEXOS	

ANTECEDENTES INVESTIGATIVOS

En la revisión de antecedentes se realizó la búsqueda de artículos investigativos que dieran cuenta de las categorías correspondientes a justificaciones de acciones justas, acciones de reconocimiento de la diversidad y la diferencia, y de acciones solidarias en poblaciones originarias.

Relaciones Estado-Organizaciones indígenas

En cuanto a la primera categoría, se encuentra la relación Estado-Organización indígena. Aquí, los límites de las jurisdicciones de unos y de otros, y la aplicaciones de las leyes, por una parte las occidentales y por otra las tradicionales, encuentran vacíos insubsanables, pues la intervención del estado en algunos casos, limita la autonomía otorgada a los resguardos, entrando a jugar el elemento del poder, en este caso ejercido por el Estado, frente a la legalidad, representada en la normatividad vigente para pueblos indígenas.

En esta primera categoría, encontramos los estudios de Blanco (2007) quien afirma que existe una contradicción entre lo que promulga la Constitución política colombiana, en términos de garantía de autonomía jurídica, y la aplicación que se ha dado en este tema desde la asamblea constituyente, puesto que no hay control sobre cómo se hace justicia al interior de los grupos étnicos, y cómo se evidencia allí el rol del Estado. En este sentido, el autor pone en evidencia diversos casos en los que los grupos indígenas pierden su autonomía relativa a la justicia, por la intervención del Estado y de otras organizaciones, puesto que su sentido de la justicia define el juzgar y castigar a los miembros de acuerdo con elementos propios de su cultura y sus creencias.

Por su parte, Sierra (2004), recomienda un estudio comparativo donde se desarrollen nuevos discursos sobre derecho para fomentar la acción de nuevos agentes de mediación entre las prácticas legales y la confrontación de la justicia propia con el Estado. Este autor, insiste en la creación de un marco legal que permita la interlegalidad de los usos del derecho en contextos interétnicos, lo que generaría una dinámica de reconocimiento y autonomía entre los alcances de la justicia indígena y la intervención del Estado.

Igualmente, Stavenhagen (1992) hace un análisis de la relación entre el derecho propio y el derecho internacional, que argumenta desde la concepción de que la base de derechos de género, raza, etc. deben estar basados en la idea de los derechos humanos, pues son primordiales y universales. En este sentido, el autor propone una mirada histórica al surgimiento y actualización espacio-temporal de los derechos humanos, y a partir de allí concluye la imposibilidad de los Estados actuales para regular los derechos económicos, sociales y culturales tanto de grupos minoritarios, como de individuos pertenecientes a dichos grupos.

Mora (2001) evidencia las luchas de los pueblos originarios de América, en los procesos de construcción de las constituciones de diversos países, y afirma que tales luchas muestran el compromiso de los pueblos para trabajar en conjunto con las sociedades occidentales, con el fin de obtener el equilibrio entre la cultura propia y la cultura occidental. Así, los nativos mantienen una relación de interculturalidad, que se ve amenazada por los procesos de globalización y neoliberalismo, pues al permitir la entrada de los estados en la justicia propia, los pueblos están obligados a participar al Estado de todas las decisiones que se dan al interior de las comunidades, situación que no sólo limita la autonomía popular, sino que pone en riesgo de mayor colonización a los conocimientos ancestrales.

Por último, Ilaquiche (2001) afirma la existencia de un derecho originario que trasciende los límites impuestos en las constituciones nacionales, al ser heredado al interior de las comunidades por medio de la palabra. Este derecho llamado Costumbre jurídica, ha logrado el auto-sostenimiento de diversas comunidades, al ejercer un control justo sobre sus integrantes. Sin embargo, con la inclusión de los términos de justicia indígena, se ha visto negada la autonomía originaria para practicar el derecho tradicional especialmente en las ciudades; por ello, el autor sostiene la necesidad de definir cuál es la competencia que tienen las autoridades indígenas en dicha forma de administrar la justicia, en términos de territorialidad y extraterritorialidad.

Relación Justicia-Territorio

La segunda categoría, se remite a la relación entre justicia y territorio, está dada en el encuentro de la norma occidental y la autonomía, ligada a la reconstrucción étnica y a la

afirmación histórica de la identidad colectiva, donde el territorio no es sólo el espacio donde tienen lugar los actos justos, sino que incluye a todos aquellos que allí habitan; así la consecución de territorios propios desde las nuevas constituciones en los países de América Latina, constituye por un lado una construcción del derecho propio como nueva defensa de los pueblos contra la asimilación de otras culturas, y plantea una hibridación de los elementos de la justicia, que muestra claramente el modo en que los sistemas jurídicos coexisten en un mismo espacio social, tal y como lo plantean las múltiples denuncias de los pueblos frente a organismos mundiales de derecho.

En esta categoría se encuentran los estudios de Berdeja (2006) que caracteriza la diferencia entre la justicia estatal y la justicia propia. A partir de allí, el autor sostiene que la concepción de justicia de los pueblos nativos se construye teniendo como referente paradigmas distantes a los propios de la justicia estatal, constituyéndose como gran distinción la dinámica y flexibilidad de la justicia propia y la rigidez de la justicia estatal, la primera basada en el respeto, y la segunda distorsionada por los canales de participación clientelar.

Carlsen (1999), desde la situación de los pueblos aborígenes mexicanos, plantea un estudio del sistema jurídico mixto, que se sustenta en un sistema de cargos y diversos sistemas normativos indígenas. La autora afirma que estos últimos son la expresión de resistencia y defensa indígena frente a la asimilación cultural desde la conquista, y que les han permitido sobrevivir como culturas. En esta misma vía, Hoyos & Lopera (2008), sostienen que la colonización trajo consigo una anulación a las cosmovisiones ancestrales, que perdura en el tiempo hasta que se da reconocimiento jurídico especial para estos pueblos. Según los autores, el sentirse reconocidos, permite procesos de reidentificación de las pueblos originarios sobrevivientes, pues aseguran que el “derecho propio” se constituye entre el ir y venir de la asimilación cultural y los recientes procesos de reindigenización.

Por su parte, García (2006) sugiere en su estudio, diversos rasgos de la justicia propia, definida como un conjunto de costumbres comunitarias reconocidas, que determinan el comportamiento social de un sujeto perteneciente a un pueblo originario. Afirma que las normas propias, se sustentan en elementos de la cosmovisión y la cosmología ancestral, y que son aplicadas por las autoridades políticas de cada pueblo, generalmente por medio de cabildos o asambleas, y conlleva a procesos que trascienden los límites de la individualidad,

haciendo que la repercusión de los actos tenga articulación con las redes familiares.

Por último en esta categoría, se encuentran los estudios de Aragón (2007), quien enuncia que la norma jurídica propia, no está determinada únicamente por la razón, sino que en ella intervienen fuerzas cosmogónicas que dan sentido a la conducta de los miembros. El autor sostiene que los derechos indígenas están dados por tres características: la oralidad, su sustento cosmológico y su naturaleza colectiva; características que les proporcionan diversas posibilidades de transformación de relaciones culturales y de poder dentro de los estados actuales, al concebir la comunidad como una forma de vida más justa y democrática.

Acciones solidarias y vínculos comunitarios

En la segunda categoría, la solidaridad, se encontró una fuerte inclinación hacia la creación de nuevos vínculos comunitarios y redes de solidaridad entre los pueblos originarios, que se asocian a la posibilidad de encontrar lazos en las diferentes cosmovisiones, logrando una reinterpretación y actualización de la historia desde la interculturalidad y la participación.

En primer lugar, encontramos los estudios de Torres (2002) quien argumenta que los procesos de democratización política y ciudadanización, se constituyen a partir de acciones educativas que forman sujetos interesados en participar de proyectos comunes. De esta manera, el autor propone la necesidad de construir una educación que tenga como objetivo primero la formación de actores de base y de los líderes de la participación comunitaria, para hacer posible los proyectos sociales, culturales y educativos reivindicatorios dentro de las acciones populares.

En segundo lugar, los estudios de Mendieta (2009) proponen una mirada a las festividades tradicionales de los pueblos originarios, que según la autora, dan sentido a la conformación de cada pueblo, incluyendo sus construcciones comunitarias. Dice Mendieta que estos eventos comunitarios, enriquecen la cultura popular y permiten crear lazos de participación solidaria, actualizando y reinterpretando su propia historia.

Como último estudio en esta categoría encontramos uno histórico, llevado a cabo por Gutiérrez (2007), que identifica algunas formas de solidaridad durante el periodo de la

colonia en Colombia. Ese autor asegura que los procesos de recuperación territorial e identitaria del pueblo Pasto recurrió no sólo a la política judicial como elemento de defensa popular, sino que entabló también la unión de muchas comunidades indígenas de una misma región, en actos políticos solidarios, desencadenados en hechos de autonomía social y política, actualización de la memoria y corporativismo de la resistencia.

Reconocimiento como inclusión y simbolismo

Finalmente, la categoría reconocimiento, arrojó resultados en dos sentidos: el reconocimiento como inclusión y el reconocimiento simbólico. El primero relacionado con la creación de movimientos políticos indígenas durante la retoma de la democracia en América Latina, lo que ha dado espacio en las decisiones locales y globales a las diversas comunidades; y, en el campo de lo simbólico, el análisis está dado por las nuevas construcciones étnicas, entendidas como fenómenos sociales contemporáneos, que dejan de lado la búsqueda de derechos individuales y colectivos, para pasar al reconocimiento social por medio de la significación, la responsabilidad “con”, y las representaciones del “otro”.

En el primer grupo, resaltan los análisis de Gómez (2002), quien sostiene que los actuales movimientos políticos indígenas en América Latina están determinados por procesos de democratización característicos de la región, lo que ha permitido que los pueblos originarios tengan voz en las decisiones políticas y transiten de ser sujetos marginados a sujetos protagonistas de los cambios sociales, particularmente al ver reflejadas en las normativas el reconocimiento social y político de sus derechos colectivos en los diferentes Estados.

Ilaquiche (2001), argumenta que el desarrollo teórico de la ciudadanía moderna, está ligada a la conceptualización liberal de la política. Por ello, el autor manifiesta que el ejercicio de los derechos indígenas está dado, no sólo por una igualdad de derechos y obligaciones ante los Estados nacionales, tal como si fuera cualquier ciudadano, sino que presenta la necesidad de que exista una diferenciación de derechos con ciudadanos pertenecientes a otro tipo de comunidades.

Por último en este grupo, Trincherro (2009) afirma que si bien el reconocimiento de los derechos indígenas es un hecho que se manifiesta en las cartas magnas de los países de

Latinoamérica, el proceso capitalista por el que atraviesa la región, limita los asentamientos rurales de los pueblos originarios y logra en muchos casos la expulsión o desplazamiento de comunidades enteras. Por ello el autor presenta la necesidad de visibilizar las problemáticas de reconocimiento de derechos que tienen los indígenas, para lograr la generación de políticas públicas pertinentes.

En el segundo grupo, Motta (2006) hace un estudio que se sustenta en la concepción de la etnicidad, como el carácter étnico proveniente de prácticas sociales, culturales y simbólicas, que dotan de colectividad a un pueblo originario. En los estudios actuales, sostiene la autora, es indispensable ver la identidad originaria como una identidad diferenciadora desde los aspectos territoriales e híbridos, que dan lugar a características individuales y colectivas, que luchan en la cotidianidad por conquistar el reconocimiento de espacios sociales.

Por su parte, Navarro (2002) hace un acercamiento a los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta, del cual concluye que la entrada de la sociedad occidental ha traído consigo la contaminación sociopolítica, pues la Sierra representa un gran espacio de desarrollo económico y por ende allí se están desarrollando macroproyectos empresariales que violan los derechos de los pueblos originarios que la habitan. Por ello, el autor plantea que las representaciones ideológicas actuales de estos pueblos, tienen su constitución en la invasión de sus territorios y la falta de reconocimiento de sus culturas.

Por último, Navarro (2007) documenta desde el caso mexicano la discriminación de que son víctimas los pueblos originarios, pues la concepción histórica del indígena ha estado determinada por la continua colocación de las comunidades en sitios de minoría y desfavorecimiento económico, social y cultural, por lo que las relaciones de explotación permanecen en tiempos actuales. Sin embargo, la resistencia de los pueblos se evidencia en acciones novedosas como la redacción de documentos que se expanden por medios alternativos de comunicación, y que en algunos casos, apoyados por ONGS, llegan a instancias ministeriales o estatales, con el fin de ser tenidos en cuenta para los procesos de construcción de la política pública.

MARCO TEÓRICO

El presente esquema de fundamentos, muestra una aproximación conceptual a los desarrollos teóricos de las tres categorías objeto de este estudio: la justicia, la solidaridad y el reconocimiento de la diversidad y la diferencia. Para ello, en primer lugar, se propone el abordaje de la justicia liberal documentada por Jhon Rawls (1993; 2001 a-b), complementada por un enfoque de justicia inclusiva desde los planteamientos de Iris Young (2000). En segundo lugar, se presenta un análisis de los planteamientos de Richard Rorty (1991) sobre solidaridad. Y por último, una descripción de la categoría de reconocimiento de la diversidad y la diferencia, a partir de los postulados de Nancy Fraser (1997).

La justicia liberal

La primera perspectiva teórica que da luces para la comprensión de la justicia está dada por los aportes del teórico norteamericano John Rawls, quien propone una visión de la justicia desde la corriente del liberalismo igualitarista, partiendo de la equidad social.

Este autor insiste en varias de sus obras (1993/2001 a-b) en el deber que tiene el Estado de velar por el bienestar de los individuos, en aras de la justicia social. Según Rawls (1993), el éxito de la democracia está fijado por el planteamiento de la *justicia como equidad* entre los ciudadanos, por ello, en su teoría de la justicia, parte de la idea de justicia social, como mediadora de las ideas contractualistas de Rousseau y Locke, las cuales define así:

Podemos entender ese desacuerdo como un conflicto interno de la tradición del pensamiento democrático mismo un conflicto entre la tradición vinculada a Locke, que concede mayor peso a lo que Constan llamó la <<libertades de los modernos>> (libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad, y el imperio de la ley), y la tradición vinculada a Rousseau, que da más importancia a lo que Constan llamó las <<libertades de los antiguos>> (la igualdad de libertades políticas y los valores de la vida pública)... (1993:34).

Basado en estos planteamientos, Rawls añade dos *principios de justicia* para que se logre la justicia como equidad: *el valor equitativo de la libertad política*, consistente en que los

derechos y las libertades básicas se den en condiciones igualitarias para todos, y el *principio de la diferencia*, que permite una desigualdad social, siempre y cuando exista igualdad en las oportunidades.

Rawls (1993) para desarrollar su teoría de la *justicia como equidad* parte del concepto de *posición original*, el cual usa como un mecanismo de representación para llegar a acuerdos hipotéticos, no históricos y por la vía de un consenso traslapados, pretendiendo así eliminar las desventajas que podrían tener los grupos que participan en un acuerdo político, dadas las situaciones o tendencias históricas, sociales o naturales. Este mecanismo encamina la negociación de los acuerdos normativos, partiendo del desconocimiento de la posición social y las doctrinas (religiosas, filosóficas, morales, etc.) de los grupos (cfr. Rawls, 1993: p 52-59).

Rawls considera que dos aspectos centrales de su teoría son el de sociedad y el de sujeto. El primero lo plantea como un sistema equitativo de cooperación que configura una sociedad *bien ordenada* y donde todos los ciudadanos aceptan los mismos principios de justicia incorporados en las instituciones y, que según el autor, postulan una estructura básica que contribuye a satisfacerlo de un modo público. En palabras propias de Rawls:

Para decir que una sociedad es bien ordenada convergen tres cosas: primero (...), es una sociedad en la que todos aceptan, y saben que todos aceptan, los mismos principios de justicia; segundo (...) es una estructura básica –esto es, que sus instituciones políticas y sociales, y su articulación como sistema de cooperación–, son conocidas públicamente; y tercero, sus ciudadanos tienen un sentido de justicia comúnmente efectivo, y por eso generalmente acceden a las instituciones básicas de la sociedad. En este tipo de sociedad la concepción de justicia reconocida públicamente establece un punto de vista común de cuáles son las peticiones sociales que pueden ser adjudicadas... (Rawls, 2001a:8-9)²

Cabe anotar aquí, que para Rawls la teoría de la *justicia como equidad* está pensada, al menos en su primer momento, para sociedades cerradas, a las que el sujeto ha de pertenecer desde su nacimiento hasta su muerte. Esto se convierte en otro punto coyuntural de la teoría rawlsiana, pues pretende una sociedad perpetua que se produce y reproduce

²Traducción de los autores.

incesantemente, lo que hace difícil su aplicación en las sociedades actuales.

Sin embargo, en su posterior obra *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública* (2001b), afirma que es una teoría aplicable a cualquier sociedad, advierte que tienen que ser sociedades bien ordenadas y razonables:

El derecho de gentes (...) simplemente extiende estas mismas ideas a la sociedad política de los pueblos bien ordenados. Pues este derecho, que se ocupa de resolver las cuestiones políticas fundamentales que se plantean a la sociedad de los pueblos, también se debe basar en una concepción política pública de la justicia. (Rawls, 2001b: 144)

En este sentido, es importante decir que esta condición rawlsiana, está determinada por el interés del autor en pensar una democracia que no entre en conflicto con las doctrinas generales, sean o no de carácter religioso; afirma entonces, que no tendría que existir compromiso de las concepciones de las doctrinas generales, en tanto no afecten la razón pública, es decir no limiten las condiciones políticas del modelo de democracia constitucional. Sin embargo, surge en este planteamiento la posible aparición de choques, que plantea Rawls en tres puntos divergentes: En primer lugar, las dinámicas de las doctrinas generales irreconciliables, y por ello irrazonables, (tal como es el caso de las religiones fundamentalistas); en segundo, las que nacen en las diferencias de posición, clase, género, etnia; y, por último, las referidas a la servidumbre de juicios, al que se adhieren las diferencias entre ciudadanos razonables.

Frente a ello, Rawls sostiene que la justicia liberal, al estar basada en razones públicas, permite la resolución de estos conflictos, siempre y cuando sea producto de concepciones política, es decir, que debe estar planteada en términos de cooperación social entre sujetos iguales, y debe cumplir con los principios de tolerancia razonable y pluralismo razonable .

Una propuesta inclusiva de la justicia

Desde las corrientes liberales, frecuentemente la justicia se basa en la distribución de bienes y servicios, de manera igualitaria entre todos los sujetos. Sin embargo, algunos autores como Young (2000) afirman que esta distribución tiende a ignorar el contexto que determina la

acción distributiva material, pues supone que las necesidades de todos los sujetos son las mismas. En palabras propias de la autora: “Las teorías filosóficas de la justicia tienden (...) a restringir el significado de la justicia social a la distribución moralmente correcta de los beneficios y las cargas entre los miembros de la sociedad.” (Young 2000:32)

Esta crítica a la visión liberal, mencionada en el apartado anterior, determina que la concepción de una sociedad estática no beneficia al posicionamiento de una alternativa equitativa, que incluya a quienes han sido dominados. Por ello, sustenta Young (2000) un replanteamiento de las teorías de la justicia debe establecerse en la lógica de la dominación histórica, que incluya la evaluación y propuesta de una redistribución que trascienda lo material hacia los derechos, las oportunidades y el autoestima.

Esta visión de Young (2000) se remite a los análisis del poder, para sustentar los obstáculos existentes en el ejercicio participativo y consciente de la justicia social. El ejercicio del poder, según esta autora, ha estado vinculado a que los sujetos que poseen algunas características como conocimiento o mayor estrato social, han sido considerados seres humanos superiores, por lo que tienen privilegios en la toma de decisiones que afectan a un grupo social particular. Por otra parte, están aquellos, que por la carencia de dichas características, se encuentran en un nivel social menor, y consecuentemente concebidos como seres humanos inferiores.

Esta relación, entre superioridad e inferioridad humana, genera unas dinámicas de opresión que, según Young (2000), llevan a grandes y profundas injusticias, donde priman la ventaja presupuestal, las influencias mediáticas y los prejuicios culturales; y que es aún más evidente en las reproducciones institucionalizadas de tipo económico y político.

El alcance de la justicia (...) no se limita a la distribución, sino que incluye todos los procesos sociales que sustentan o socavan la opresión, incluyendo la cultura. La conducta, comportamientos, imágenes y estereotipos que contribuyen a la opresión de los grupos marcados corporalmente están generalizados, son sistemáticos y se generan y refuerzan mutuamente. Tales actitudes son elementos de las prácticas culturales dominantes que se presentan como el trasfondo normal de nuestra sociedad democrática liberal. (Young, 2000: 255)

Ante este panorama, Young (2000) propone, como forma de contrarrestar los efectos de dominación y opresión en la justicia social, una democratización de las instituciones corporativas de bienestar, con el fin de dar a los oprimidos control sobre sus acciones y sobre la organización de reglas autónomas para la toma de decisiones colectivas, que impacten el tema de la justicia común.

Esta propuesta, bastante coherente con los contextos cercanos, provee a los grupos marginados facultades que les han sido negadas, tales como la participación en la toma de decisiones, la oportunidad de expresión y la influencia en la construcción de una sociedad donde se ejerza la ciudadanía de una manera más participativa y inclusiva.

SOLIDARIDAD COMO DUDA

Rorty (1991) sostiene que la solidaridad humana, como categoría de lo público, ha sido tratada desde líneas filosóficas que la alejan de los postulados del desarrollo individual y que la caracterizan como una concepción moral y ética “buena”, pero que es inconmensurable con la esfera de lo privado. Por ello, su teoría en este campo, pretende proponer una teoría reconciliadora entre lo público y lo privado, entre la creación del sí mismo y la solidaridad humana.

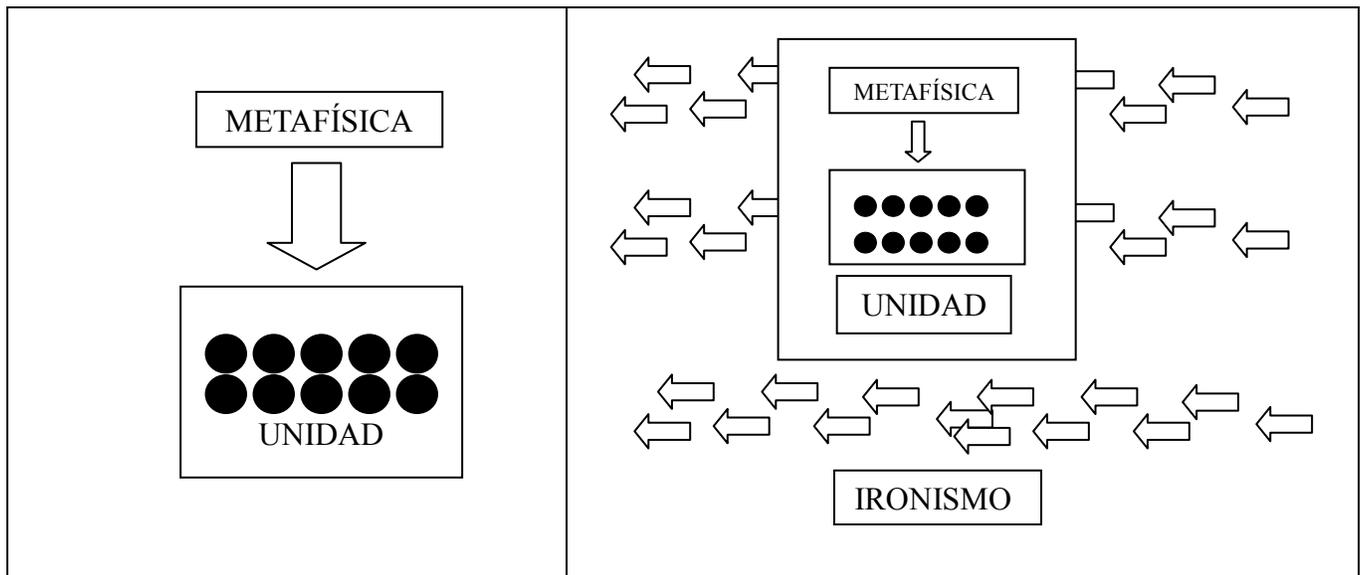
En su esfuerzo por “crear” la solidaridad, sus reflexiones transitan entre los sentimientos de dolor y humillación propios, y aquellos que son sufridos por otros, ajenos, lejanos y desconocidos; en el afán que manifiesta de “... llegar a concebir a los demás seres humanos como –uno de *nosotros*-, y no como –uno de *ellos*-”, basándose en un redescubrir, reconstruir, pero sobre todo renombrar, juzgar y narrar quiénes somos nosotros, quiénes son ellos y, porque no, quiénes son/somos todos(1991:18).

Plantea pues, la razón humana, como el elemento fundante de la solidaridad, sustentando un giro epistemológico desde lo que llama la verdad de la creencia. Este planteamiento, tiene que ver con concebir la solidaridad como un intento humano de detener la crueldad y el sufrimiento de *todos* los miembros de la especie, mediante la narración histórica de las instituciones y las costumbres, es decir, el desentrañamiento de las condiciones políticas,

sociales, culturales, económicas, morales, etc. Que le han dado a la verdad su nombre y sus atribuciones en relación con la realidad.

Rorty () se inmersa en un análisis de la categoría solidaridad, desde lo que llama una postura irónica, consistente en la re-narración de las posturas metafísicas tradicionales. Sostiene el autor, que la metafísica se basa en hacer una mirada en sentido vertical a las diferencias, y pretende encontrar en ellas la unidad, la realidad; mientras la mirada ironista se centra en encontrar la unidad en las multiplicidades de los metafísicos, es decir que propone una mirada horizontal, historicista y retrospectiva de la solidaridad humana.

Esto podría ser más claro en el siguiente gráfico:



Ahora bien, teniendo clara esta mirada ironista, para este autor la solidaridad humana ha sido definida por la búsqueda de la unidad metafísica, y por lo tanto responde a un interés individual, heredado y provocado por el liberalismo político, y que responde a afirmaciones del tipo: -Pobre de aquel que sufre, ojala yo nunca esté en esa situación- o -esas personas son inhumanas, porque no ayudan a aquellos que sufren-. Podemos notar que esta clase de proposiciones lleva a la reflexión de ponerse en el lugar del otro, lo que ratifica la solidaridad como una categoría que toma de referencia la dualidad entre lo humano y lo inhumano como substancia o esencia. La propuesta del ironismo, es más bien, negar la existencia de tal naturaleza, y conjugar la solidaridad con la duda histórica frente al dolor y a la humillación del

otro/yo, que debe ser afrontada por las instituciones humanas (Rorty, 1991)

Reconocimiento, Diversidad y Diferencia

Como respuesta a un fenómeno de rápido desarrollo especialmente a finales del siglo XX- la “lucha por el reconocimiento”, la socióloga Estadounidense Nancy Fraser (1997) pretende, a través de una teoría crítica de la democracia, fusionar la lucha por el reconocimiento con la lucha por la redistribución, en tanto, un abordaje de la consecución del mero reconocimiento, dejaría por fuera a los intereses de clase de un marco que busca la igualdad socioeconómica y cultural de todos los sujetos que conforman una sociedad, siendo estos eje fundamental para la movilización política. Dentro de este orden de ideas, se puede condensar la problemática anteriormente expuesta en palabras de Fraser:

...Lejos de ocupar dos esferas herméticas separadas, la injusticia económica y la cultural se encuentran, por consiguiente, usualmente entrelazadas de modo que se refuerzan mutuamente de manera dialéctica. Las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria. A menudo, el resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica... (Fraser, 1997:23).

Ahora bien, el reconocimiento, para Fraser (1997) es la valorización de la diferencia de las identidades culturales, que se contrapone al estado de invisibilidad de los sujetos o grupos en las relaciones socio-culturales. La consecución del reconocimiento ha requerido históricamente innumerables procesos de movilización política, que han tenido como característica principal la participación de sujetos sociales víctimas de la dominación cultural, que buscan la reivindicación de diversas maneras de ver, entender y habitar el mundo.

Al igual que en la teoría de la justicia social de Young (2000), el elemento de la dominación es clave en la teoría del reconocimiento de Fraser (1997), en cuanto a la imposibilidad de participación equitativa en los procesos de deliberación y toma de decisiones políticas.

Según Fraser (1997) la esfera pública no cobija a *todos* los ciudadanos, pues es en este lugar que se legitima el dominio de clases y razas a través del uso del lenguaje y del

protocolo político, que es ejercido por las clases dominantes. De esta situación resulta el silenciamiento implícito de quienes no poseen las “capacidades” para desenvolverse dentro de tal esfera empleando un lenguaje determinado y siguiendo un protocolo establecido.

La propuesta de Fraser (1997), busca presentar una alternativa al orden socio-cultural y político actual en el tema del reconocimiento de la diferencia, que se basa en la insuficiencia de la redistribución para crear espacios inclusivos. Si bien la redistribución, afirma Fraser es necesaria ante las múltiples injusticias, la violación simbólica y discursiva que hacen los grupos dominantes no será disminuida con políticas redistributivas materiales, es también, y en la misma medida, necesaria la creación de esferas públicas que permitan la negociación cultural e ideológica entre una pluralidad de públicos para alcanzar paridad en la participación. En palabras de la autora:

...Una perspectiva semejante combinaría efectivamente una política de la redistribución con una política del reconocimiento, pero no como problemas separados. Más bien, tendría que integrar exigencias sociales con exigencias culturales, buscando combinar la cultura y la economía política a la vez (Fraser, 1997:235).

Ante tal propuesta se puede afirmar que, para avistar una sociedad igualitaria y multicultural, deben existir, y coexistir, una multiplicidad de públicos alternos, los cuales estén en plena capacidad de expresar ideas y maneras de concebir el mundo, además de deliberar acerca de estas diversas posturas y concepciones, entendidos éstos no simplemente como meros actos deliberativos en espacios públicos, sino más bien como acciones políticas conscientes que propendan por el ejercicio de la libertad, la redistribución del poder y la reconfiguración cultural de las relaciones sujeto-institución.

METODOLOGÍA

Tal y como se propuso en el macro-proyecto, teniendo en cuenta que el estudio tiene enfoque cualitativo, y particularmente etnográfico, se llevaron a cabo talleres pedagógicos y entrevistas a profundidad que permitieron la recolección de un gran volumen de discursos, producidos por jóvenes originarios de los pueblos Muisca y Kankuamo. En total, se realizaron 9 observaciones y 22 encuentros, de los cuales 3 se realizaron con 7 originarios estudiantes de las universidades Distrital, Nacional y Salle, 2 en el Resguardo Muisca de Cota, y 17 en el Resguardo Kankuamo.

Para la recolección de información se diseñó el caso “La copia”, que planteaba una situación cotidiana de plagios en los ambientes universitarios y cuestionaba la posición de cada uno de los participantes en la discusión. Las temáticas estaban encaminadas a aportar información sobre las categorías del proyecto de investigación en marcha, así:

- **Justicia:** relativa a la norma-acción y “repetir lo que otros dicen”
- **Reconocimiento:** de lo acostumbrado. Identidad originaria en situación de reconocimiento de la acción propia y la acción del otro.
- **Solidaridad:** tipificación de la categoría desde el discurso de los jóvenes.

La perspectiva histórica-hermenéutica, entendida como marco metodológico de naturaleza epistemológica, enraizada en la lógica de las ciencias sociales (Habermas, 1988), centra su propósito en la comprensión holística de las situaciones en investigación. Así pues, la perspectiva histórico-hermenéutica, tiene como finalidad dilucidar por medio de la investigación, la riqueza de elementos que componen la existencia humana y sus múltiples interrelaciones, asumiendo que están dinámicamente marcadas y resignificadas por los tiempos y espacios particulares que viven sus protagonistas.

Responder las preguntas por las justificaciones de las acciones de justicia, de solidaridad y de reconocimiento de los jóvenes originarios, de acuerdo con los objetivos de este estudio, nos sitúa en develar sentidos y acciones en la interacción humana, lo que corresponde a una intencionalidad de construcción de conocimiento de tipo comprensivo, es decir hermenéutico.

Según Habermas (1988), esta intencionalidad representa una actitud reflexiva que pone ante la conciencia las experiencias que hacemos con el lenguaje y proporciona diversos niveles de entendimiento, comprensión y persuasión. De ahí que todo acto hermenéutico esté al servicio de una meditación filosófica acerca de las estructuras de comunicación del lenguaje ordinario; refiera según el contenido semántico y su comunicación manifiesta un uso en contexto; y realice una referencia importante al contexto en el que el sujeto pretende entender una situación o producir un tipo de interacción.

Esta intencionalidad, según Flick (2007), condensa la problemática que aparece en el camino de investigadores sociales "...el rápido cambio social y la diversificación resultante de los mundos vitales están enfrentando cada vez más a los investigadores sociales con nuevos contextos y perspectivas sociales" (p.16); cuestión que resulta en que la investigación opte por asumir lógicas inductivas para la interpretación de esas realidades tan diversas presentes en el entramado de las relaciones humanas. Por lo que, la exigencia investigativa de cara a la población originaria del presente proyecto exigió tener en cuenta, entre otros, que día a día tanto a nivel nacional como internacional se presentan cambios normativos y reflexiones sociales relativos a la inclusión, así como también aparición de un sin número de nuevas dinámicas provocadas por las situaciones de desplazamiento forzado y nuevas maneras de vulneración de los derechos de estos individuos, sus comunidades y sus territorios.

De acuerdo con la anterior ubicación, y por cuanto la población originaria como centro de atención principal del estudio y la temática de justificaciones de las acciones de justicia, reconocimiento y solidaridad así lo exigía, es necesario explicitar que a sabiendas de los atropellos sufridos por los pueblos originarios desde la llegada de los españoles a América, que incluyó el desconocimiento de los saberes locales y dejar por sentada la naturaleza de sus culturas desde las ópticas europeas de la época, se consideró necesario empezar por comprender holísticamente las justificaciones de los jóvenes participantes y de sus pueblos y de las interrelaciones entre ellos y con los otros.

La población

Basado en los presupuestos referenciados de Tezanos (2001), en la presente investigación se precisó el contexto de ocurrencia constituido por dos ámbitos: el primer ámbito

corresponde al universitario, compuesto por las Universidades Nacional y Distrital, de naturaleza oficial y la Universidad de la Salle de naturaleza privada; las tres ubicadas en la ciudad de Bogotá, Distrito Capital de la República de Colombia.

La Universidad Nacional de Colombia tuvo sus orígenes desde el Gobierno de Santander en la naciente república, denominada Universidad Central con sedes en Bogotá, Caracas y Quito; luego se incorporaron algunos profesores y estudiantes que quisieron continuar con el trabajo de la Expedición Botánica. Fue en 1887 que finalmente se constituyó con la incorporación de la Biblioteca nacional, el Centro Gaitán y el Claustro de San Agustín (Universidad Nacional, 2010). Actualmente cuenta con sedes en Medellín, Manizales, Palmira, Arauca, Tumaco y Leticia (Amazonas), además de la de Bogotá. El campus académico principal está ubicado en el centro occidente de la ciudad, aunque sus instituciones aledañas se distribuyen en otros lugares. Tiene autonomía al igual que todas las universidades oficiales del país para elegir por voto a sus directivas y tiene entre sus funciones asesorar al presidente de la república.

La Universidad Nacional, cuenta con 94 programas de pregrado, La matrícula de maestría y doctorado concentra el 26% de la matrícula de maestría y el 40% de la matrícula de doctorado del Sistema de Educación Superior Colombiano (MEN, 2009) así: 114 especializaciones, 38 especialidades médicas u odontológicas, 131 maestrías, 46 doctorados. Su población estudiantil actual asciende a los 43.341 alumnos, de los cuales 39.382 pertenecen a pregrado y 3.959 a posgrado repartidos en sus ocho sedes ubicadas en distintas regiones del país. Cuenta con un total de 2975 docentes de planta, de los cuales el 30% tienen doctorado, el 43% maestría, el 8.7% con especialidad médica, el 9% con especialización y 9.3% con pregrado. Ofrece el 2% de los cupos de todos los programas educativos a miembros de los pueblos originarios colombianos, a manera de créditos condonables que se redimen en cuatro años de permanencia en las comunidades de origen. (U. Nacional, 2010)

La Universidad Distrital Francisco José de Caldas, fue fundada en 1948, depende del Gobierno del Distrito Capital y cuenta con dos sedes ubicadas una en el centro oriente y otra en el sur oriente de Bogotá. Cuenta con 41 programas de pregrado[□] y 27 de posgrado. Su población estudiantil actual asciende a los 26.115 alumnos, de los cuales 24.800 pertenecen

a pregrado y 1.315 a posgrado. (Universidad Distrital, 2010)

La Universidad de la Salle, pertenece a la Comunidad de Hermanos Cristianos de San Juan Bautista de la Salle, fue fundada en 1965 cuenta con tres sedes una en el centro, otra en el nororiente y la otra en el extremo nororiental de la ciudad. Ofrece 23 programas académicos de pregrado y 21 de postgrado; 13.950 estudiantes matriculados en programas de Pregrado y 700 estudiantes en Postgrado, una planta de 245 profesores de tiempo completo, 91 de medio tiempo y 2 de tres cuartos de tiempo, de los cuales 209 tienen vinculación a término indefinido, 29 son doctores, 194 magister y 112 especialistas. A la fecha, la universidad cuenta con cerca de 40.000 egresados.

El segundo ámbito de la investigación estuvo constituido por los resguardos de los pueblos Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Martha, y Muisca aledaño al Municipio de Cota (Ver mapas 1 y 2). Los dos resguardos se encuentran legalmente reconocidos por el gobierno nacional, aunque no en su extensión total como se puede observar en los mapas 3 y 4. La recuperación oficial del territorio se dio gracias a la Constitución Nacional colombiana, de 1991 y a las acciones de reclamo de los pueblos que los habitan.

El resguardo, es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio. (Art. 21, Decreto 2164/95)

De acuerdo con el Censo Nacional del DANE de 2005, de los 42'090.502 colombianos, 1'378.884 pertenecen a diversas comunidades indígenas (3.28% del total de la población) que tienen presencia en 27 departamentos y 228 municipios del país, en 710 resguardos titulados, que ocupan una extensión de aproximadamente 34 millones de hectáreas, el 29,8% de territorio nacional. Estas cifras evidencian un incremento significativo del 127% en el número de resguardos y del 7% en el territorio por ellos ocupados. (DANE 2006). El resguardo Kankuamo solo fue reconocido en 2003.



Mapa 1. Ubicación del Resguardo del pueblo Kankuamo

El resguardo de la comunidad, de la que hacen parte los jóvenes muisca, se encuentra ubicado en el municipio de Cola, enclavado en el centro del área geográfica que ocupa el altiplano de la Sabana de Bogotá, en el departamento de Cundinamarca, sobre un tramo montañoso del cerro de “Manjuy” que se desplaza, con direción sur-oeste, norte-este, a dos kilómetros de distancia de la cabecera municipal. Cota se localiza en los 4° 49’ latitud norte y 74° 06’ longitud oeste del meridiano de Greenwich. El resguardo tiene una extensión global de 500 hectáreas; su altura sobre el nivel del mar varía entre 2.600 metros la parte más baja, y 3.050 metros, la parte más alta.

La localización del resguardo actual no es el sitio original del asentamiento de la población muisca de Cota, aunque el área si es parte de su territorio sagrado dedicado a rituales y base de sustentación de su espacio mítico. Por otra parte, esta zona se hallaba comprendida dentro del resguardo fundado en la colonia por los españoles; algunos "derechos" de tierra vendidos después de su división hacia 1850 se localizaban allí.



Mapa 3. Imperio Muisca



Mapa 2. Resguardo Muisca actual

Técnicas e Instrumentos de recolección de información

Con el fin de desarrollar los objetivos de este estudio, se propuso el taller pedagógico y la entrevista semiestructurada, como técnicas de recolección de información.

El primero, dada la naturaleza de las preguntas de investigación, se sustenta en el desarrollo de diversas actividades que configuran eventos comunicativos. Esta manera de recolección de información ha sido implementada por Alvarado & Ospina, 1999; Ospina, Echavarría, Alvarado & Arenas 2002; y por Echavarría & Vasco, 2006. Estos investigadores afirman que el taller pedagógico permite crear variadas condiciones metodológicas que facilitan la indagación a profundidad de un evento, una situación o un objeto de estudio particular (Citados por: Echavarría, 2008).

Para (Echavarría, 2008) los talleres pedagógicos como técnicas de indagación investigativa permiten llevar a cabo actividades de tres tipos: producción de narrativas, descripción de ejemplos y situaciones, análisis de casos desde criterios ético-estéticos y políticos. En este sentido Plaza, Campuzano et al. (2009), sostienen que recrea las situaciones desde tres dimensiones Arendtianas (2005): lo íntimo, lo privado y lo público. Lo íntimo, entendido como

respuesta al ¿Quién soy yo?; lo privado, referido a ¿Quiénes somos como grupo?; y lo público, como ¿Quiénes y cómo actuamos?

Por su parte Noreña, Bautista et al. (2009), consideran los talleres pedagógicos como un escenario que se construye con el fin de favorecer reflexiones en torno a procesos que convoquen a un grupo determinado en situaciones puntuales. En este sentido, los talleres convocan a los sujetos a reflexionar sobre sus prácticas, elemento que favorece la construcción de un conocimiento en torno a las preguntas centrales de los estudios donde se aplique. La relación que se da en estos talleres es de orden heterárquica, de confianza y respeto por los diferentes saberes que allí se convocan. Según estos autores, los talleres posibilitan actividades que conducen a explorar trayectorias personales y colectivas, al permitir la realización de entrevistas y observaciones participantes.

En segundo lugar, la entrevista semiestructurada se constituye, según Valles (1999), como elemento fundamental para escudriñar en la experiencia cotidiana de los sujetos, en tanto el lenguaje y la conversación sitúan al ser humano como miembro activo de una sociedad. Con base en lo expuesto, se puede afirmar que la conversación en la vida cotidiana es, además de un primer acercamiento, un referente de la entrevista como técnica de recolección de información, puesto que, en el momento en que el investigador se sumerge en situaciones comunicativas naturales con los sujetos de estudio, podrá ir dando cuenta de la manera cómo ellos se posicionan frente a la realidad que los envuelve.

En diversos textos referidos a las técnicas cualitativas empleadas en la investigación social, se percibe cómo la conversación proveniente de la cotidianidad es la base para definir la entrevista. Erlandson y otros (en Valles: 1999) respaldan este enunciado cuando afirman que:

... en la investigación naturalista, las entrevistas adoptan más la forma de un diálogo o una interacción (...). Permiten al investigador y al entrevistado moverse hacia atrás y hacia adelante en el tiempo (...). Las entrevistas pueden adoptar una variedad de formas (...). La más común, sin embargo es la entrevista semiestructurada que es guiada por un conjunto de preguntas y cuestiones básicas a explorar, pero ni la redacción exacta, ni el orden de las preguntas está

predeterminado (p. 178).

Análisis de la información

Siguiendo la propuesta de Van Dijk (2003) se estructuró una matriz de topicalización y análisis crítico del discurso, donde aparece la ubicación de los textos, las intencionalidades, las evidencias y las posibles relaciones con otras narrativas y con referencias bibliográficas relativas a las categorías del proyecto. De allí, han surgido polarizaciones entre las tecnologías de la comunicación y la comunicación directa que conlleven a percibir al otro integralmente, reconociendo la diversidad de actores que intervienen en los procesos deliberativos, no sólo dentro de la comunidad, sino también fuera de ella. En esta misma categoría, el discurso de los jóvenes muestra resignación ante el trato de los occidentales, que aparece como costumbre a sentirse marcadamente distintos; sin embargo, aparece el compromiso con la construcción de interculturalidad, haciendo que esos *otros* comprendan el pensamiento de su pueblo, a manera de intercambio digno de sabidurías, que atiende a su vez unas miradas cada vez más crecientes de la academia y el mundo político por los originarios. Por último, se extrajeron insumos para construir la categoría *solidaridad*, a partir de las concepciones de necesitar al otro (cercano y lejano), para el recorrido del camino propio y para conservar el equilibrio cósmico.

Teniendo en cuenta que la información reportada por los originarios fue de naturaleza discursiva, para efectos de la descripción, tipificación, comprensión y relación de las prácticas, se tomaron como referentes algunos de los conceptos que el modelo de Análisis Crítico del Discurso (Van Dijk, 2003) formula; apuntando a rescatar los temas, las tendencias y subtendencias presentes en el uso del lenguaje de los participantes del estudio, lo que abre espacios de comprensión acerca de cuáles son dichos sentidos y acciones específicos. Consecuentemente, el estudio asume algunos criterios que Van Dijk propone para el análisis discursivo, y que se retoman de los estudios de Echavarría (2008):

- Macro-estructuras semánticas: temas y macro-proposiciones.
- Significados locales: contrastes (traducciones), ambigüedades (dudas, información implícita) y omisiones.
- Estructuras formales: énfasis, coherencia, estructuras proposicionales.

- Formas y formatos del discurso: narrativo, descriptivo, explicativo, argumentativo.
- Análisis del contexto: escenarios, actores, vinculaciones identitarias.

Procedimiento metodológico

La investigación desarrolló diversos tipos de actividades, las cuales estuvieron articuladas alrededor de tres fases: la primera, referida a la constitución y delimitación del grupo de originarios de acuerdo con los criterios anteriormente descritos y la identificación de las temáticas por profundizar durante las otras fases (primeros cuatro talleres).

La segunda fase del estudio estuvo orientada a la profundización, complementación y comprensión de la información, mediante la realización de los otros talleres pedagógicos y entrevistas, explorando las justificaciones de las acciones de justicia, reconocimiento y solidaridad.

La tercera fase estuvo centrada en el análisis de la información, mediante la cual se llegó a la descripción, tipificación y constitución de sentido de dichas justificaciones. Esta fase se fue dando mezclada con la recolección de información, pero se concretó al finalizar los talleres.

La cuarta fase se focalizó en la escritura del informe final y la escritura de dos ponencias, presentadas en las universidades nacionales de Corrientes y Rosario-Argentina, en diciembre de 2009.

RESULTADOS - JUSTIFICACIONES DE LAS ACCIONES DE JUSTICIA RECONOCIMIENTO Y SOLIDARIDAD

JUSTICIA

Para descifrar las justificaciones de las acciones justas de los jóvenes originarios universitarios, es necesario comprender las concepciones de las que parten tanto las bases teóricas de occidente, como las propias de pueblos originarios.

La cultura occidental, clasifica las organizaciones sociales en comunitarias, republicanas y liberales, para el tema de esta investigación interesa la derivación, en la denominada justicia comunitaria. Esta clasificación incluye todos los grupos humanos, así sus concepciones y acciones ameriten otras categorías. En la información recolectada en la investigación, los jóvenes informan que *“...su concepción de justicia es más que pertenecer a su grupo, que el grupo influya al individuo; es más que el vínculo de los individuos con el grupo de la concepción occidental de justicia comunitaria. “...eso da a entender que nosotros pertenecemos, “nos”, o sea: nos relacionan o nos hacen..., esas concepciones que ellos tienen sobre eso no son las mismas que nosotros tenemos allá...”* (p12, Li)³ entienden que lo “comunitario” es solo un componente de su cultura.

Hay en la información proporcionada a la investigación, una denuncia por la equivocación de occidente al mezclarlos con otros grupos, al nombrar su justicia como comunitaria, dadas sus diferencias: *“...el indígena no podrían meterlo en el mismo de grupo de comunitario...”* (p31, lu). En el entendido de que la justicia comunitaria hace referencia al derecho consuetudinario (Quisbert, 2008:4), en la que los miembros de un grupo se dan sus propias leyes (como que son juez y parte) y las decisiones se toman en consenso, en lugar de basarse en el principio de las mayorías, esto es, democráticamente, además de que las normas no se encuentran escritas. En estas aseveraciones, hay una manera peyorativa de clasificar la justicia propia, además de excluir elementos fundamentales, como se demuestra en los hallazgos de la presente investigación y presentados a continuación. Como apuntara Solano (2010) la justicia comunitaria ha sido cuestionada en tanto se la utiliza para hibridaciones con prácticas

³ La codificación de los testimonios, se realizó de la siguiente manera: (página, taller, informante)

de la época colonial, que se heredaron y aparecen actualmente en países como Bolivia.

Para estudiar entonces la justicia de los pueblos originarios es importante descifrar las diferencias que tienen con la justicia occidental, por lo cual es necesario hacer por lo menos dos precisiones: la primera es de carácter histórico y corresponde al llamado descubrimiento de América o como dijera el historiador: “La Invención de América” (O’ Gorman, 2006), en la que se marca a los nativos de América como comunidades tribales, y la segunda en que se los mezcla actualmente con otros grupos considerados minoritarios o vulnerados como comunidad gay, tribus urbanas, discapacitados, desplazados, etc.

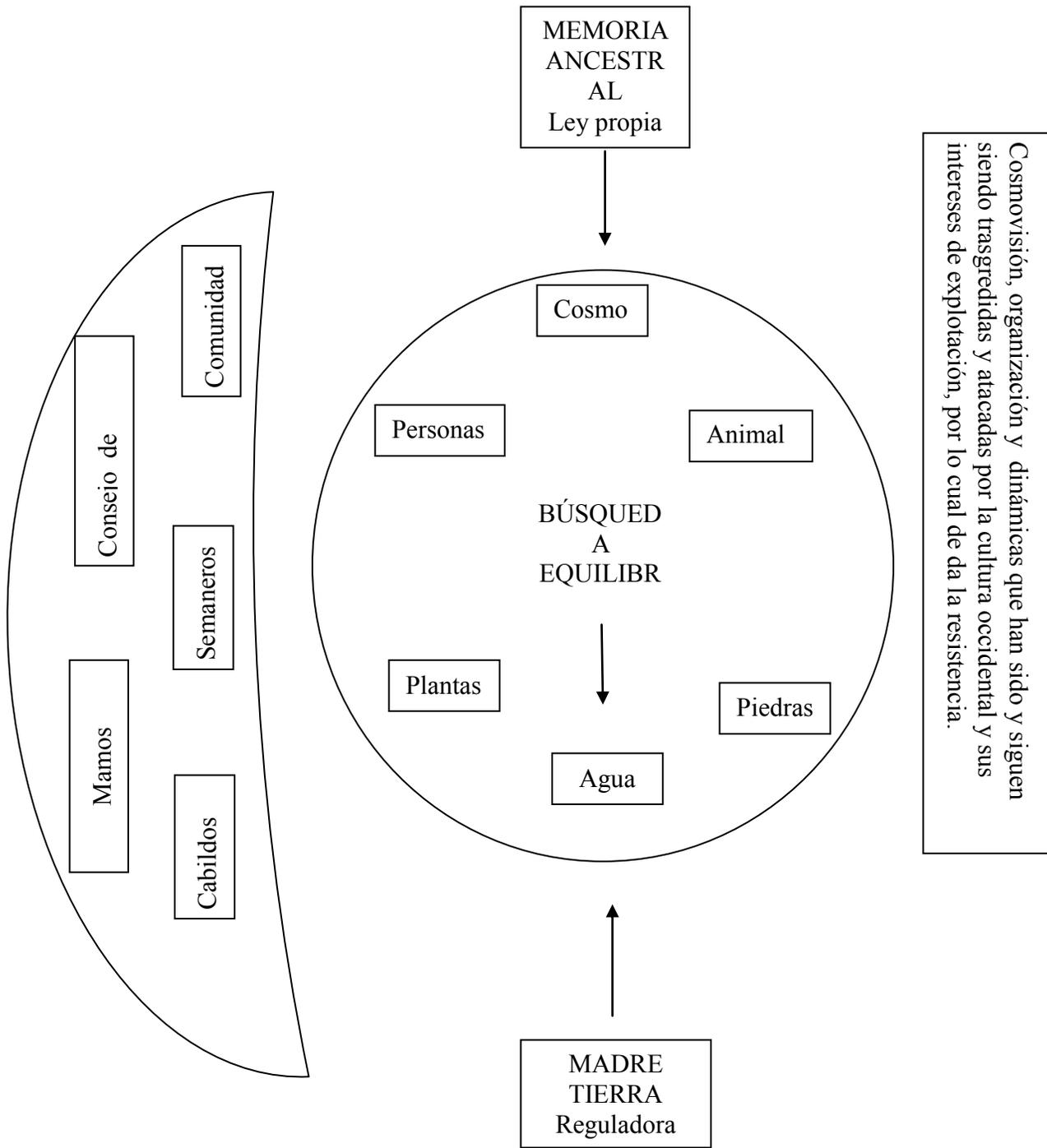
En relación con la marca histórica, la justicia de los originarios fue anulada como se evidencia en los escritos de Vitoria (1765), cuando afirma: “...*los indios americanos tienen derechos en virtud de su esencial naturaleza humana pero “pueden perder sus derechos como resultado de la conquista posterior a una guerra ‘justa’”, en el entendido de que era precisamente el sistema de valores europeo el que determinaba los criterios de definición de la ‘justicia’ de toda guerra...*”. (Vitoria, 1765/en Anaya 1975:p.46). El análisis crítico del discurso (Van Dijk, 2003) permite resaltar el “pero” de Vitoria en el sentido de que invalida toda la información anterior; esto es, por una parte se afirmaba que se les reconocían los derechos a los nativos, pero por otra se argumentaba que se les podían quitar, con el supuesto de que había “guerras justas” claro está con los criterios de justicia de los mismos ganadores.

En relación con la mezcla actual, se encontró en la investigación la siguiente evidencia: “*el integrarnos a un solo grupo daría a pensar al resto de personas que estas personas que tienen una comunidad acá y que tienen su propia justicia y que ellos hacen su justicia, pero de una manera diferente, es la misma con la que nosotros de pronto hacemos justicia allá y no es así, hace que de pronto se confundan las bases... no a nosotros..., a quienes no nos conocen...*” (p32. Lu), a pesar de que la constitución de 1991 (arts. 246 y 330), establece aplicar la jurisdicción especial indígena. Tal situación puede estar asociada con las nuevas políticas públicas en su búsqueda por la inclusión.

Ahora bien, la comprensión de la justicia originaria, como marco de las justificaciones de las acciones justas de los pueblos originarios, según los testimonios de los jóvenes participantes

en la presente investigación, se diferencia y aparece tal diferenciación en las subcategorías: cosmovisión, carácter trascendental, interacciones, maneras de tomar las decisiones y lugares de la dinámica individual y de pueblo, que les son propias. Tal interpretación se visualiza en el Gráfico 1. y se desarrolla en el presente apartado en el entendido de que justicia equivale a equilibrio o sincronía:

Gráfico 1. Justicia Originaria



Cosmovisión

La cosmovisión de los pueblos originarios tiene como base fundamental la memoria ancestral, con la que cada uno es dotado desde antes de nacer, lo cual habla de herencia, lo traen puesto, la familia solo les ayuda a recordarlo (Plaza y Campuzano, 2009). En alguna medida, tal memoria se expresa a través de las leyes propias, éstas no cambian con las coyunturas espacio-temporales, su planteamiento es vigente en todos los tiempos; más que plasmar intereses o poderes de unas personas u otras, expresan entre sus principios la búsqueda del equilibrio del hombre consigo mismo y de él con el todo. Tal equilibrio se busca como sincronía con el cosmos y con todos los seres existentes: la naturaleza vegetal, las piedras, el sol, la tierra e incluye a los animales y a los humanos.

Así, la justicia o búsqueda de sincronía o equilibrio tiene carácter trascendental, se expresa en el estrecho vínculo que tienen con el todo, todo lo que toman del mundo lo devuelven, una piedra puede ser tomada mientras hacen un viaje, pero la devuelven en un sitio de pago cuando el viaje concluye, una piedra se puede tomar del camino, pero se reemplaza por otra; tal como se puede apreciar en los siguientes testimonios: *“Víctor nos hizo recoger una piedra antes de comenzar a andar, cuando llegamos a un sitio de pago, tuvimos que dejar la piedra, ya habíamos llegado.”* (D.C. J, 2008). *Chiche, nos mostraba las piedras que lleva en una de sus mochilas y nos decía que él las llevaba porque cuando iba a otro lugar y veía otra piedra que le gustaba, en lugar de coger la piedra y llevársela -como hacemos en occidente-, él la cambiaba por una de las que llevaba, y eso es búsqueda de equilibrio, decía...y en otro momento:...el mamo me había dicho no te preocupes a ti no te va a pasar nada, alguien te va a buscar, pero no te va a pasar nada...las piedras estaban rotas, regadas por el piso, después de uno de los atentados.* (D.C.J, 2008)

Por su parte, el equilibrio en la relación con la tierra, tiene carácter de respeto, ella es la madre, la que ama y enseña a amar. Su relación con la tierra, se puede deducir de sus prácticas con la siembra y la construcción, en sus palabras: *“...eso es lo que pasa como cuando uno va a sembrar que uno primero tiene que hacer (...) un trabajo tradicional, un permiso...si se va a construir una casa o si se va a sembrar y quiero que me salga bien, lo mas verídico es hacer un trabajo con los Mamos,* (S.li). Para tomar una planta o parte de ella, le piden permiso: *“...y Víctor II en su clase de plantas medicinales les pregunto a los niños*

qué había que hacer antes de tomar las plantas, los niños dijeron: pedirle permiso a la madre, así lo hicieron y luego sembraron unas en la escuela” (DC, J jul/10). Así pues, en la cultura kankuama, la relación con la tierra conlleva respeto, permisos, algunas veces participación del mamo y todo ello forma parte de la Ley propia, que tiene la connotación de la búsqueda permanente del equilibrio.

Justicia Propia y Castigo

La tradición occidental, heredada de las marcas judeocristianas, alrededor de lo aceptado y lo no aceptado, han llevado a una fuerte polarización de los juicios frente al actuar humano cargándolo de veneración o de culpa, que derivó en premio o castigo.

Los kankuamo entienden que si no se hace el trabajo tradicional, para pedir permiso a la tierra, van a tener consecuencias negativas para ellos y los que están detrás: *“...si yo construyo algo sin permiso es como tirarme la soga al cuello, entonces más adelante van a venir consecuencias negativas para mí y por ende para los que están detrás de mí”*. (P, Li). Se puede pensar en un actuar por temor a las consecuencias, pero que no es a reacciones humanas, ni se puede llamar castigo sobrenatural, porque temen por la reacción de la tierra como tal.

Es del caso recordar, que actualmente en la cultura occidental, la emergencia ambiental también es manejada con trascendencia en tanto se evidencian catástrofes climáticas, telúricas y de contaminación, como consecuencia de la intervención humana; pero a los llamados de los ambientalistas solo se ven escasas medidas o acciones que no alcanzan a revertir la avanzada depredación. Además, cuando el testimonio habla de afectación a los que vienen detrás parece referirse a las siguientes generaciones. Dicho equilibrio enlaza todo lo existente, por ello la vida de los originarios conlleva un actuar y ser individual vinculado con la tradición y el futuro, lo que se puede interpretar como de carácter ontológico, se perciben como parte de la historia que heredan de sus ancestros y también como responsables del mundo que le dejan a las nuevas generaciones.

Coinciden en este momento la cultura originaria y la occidental, por lo menos en legislación (para empresas contaminantes), en prácticas escolares y en teorías como la ciudadanía

ambiental (Mayer, 2002) en que la tierra se debe cuidar, pero ¿cuáles son las justificaciones de las acciones justas de los originarios consultados?

El respeto y profundo amor de los originarios por la tierra y el agua es parte de lo que hace posible mantener el equilibrio, pero es justamente la intromisión del blanco con su ambición económica y de bienestar a corto plazo, la que rompe tal equilibrio, un joven muisca lo denuncia: “...es difícil en todo sentido, vienen a acabar con lo de uno, en cuatro años ya no va a haber tierra para sembrar (...). ...Las diferencias están muy marcadas tu puedes distinguir entre las personas de Bogotá y las de Cota porque de un lado está el campesino y los pertenecientes a la comunidad embarrados, cansados, sudando; del otro lado el señor con corbata y de paño.” (Fr,2) La situación sigue siendo desequilibrada a pesar de que se encuentren razones para acoger la manera originaria de relacionarse con respeto con el ambiente.

También aparece en las evidencias aportadas por los jóvenes una metáfora mostrando la desproporcionada magnitud del poder que se utiliza en contra de sus comunidades: “de un lado estamos nosotros tratando de conservar lo que tenemos y del otro lado están ellos que son como una montaña contra uno.” son como una montaña. Y entonces tenemos que volver a Young (2000), para aceptar que no basta con tener unas leyes así sea como las cambiantes occidentales que pretenden sustentar la justicia, es imprescindible para que ella exista redistribuir el poder de los grupos históricamente dominantes, pero no a la manera de Rawls (2001) en el sentido de hacer tabla rasa de la historia, es la historia el saber ancestral profundo y trascendente aplicado por los originarios lo que podría plantear unos fundamentos de justicia de beneficio para todos.

Así pues, dada la situación actual en Colombia, se puede afirmar que no son las leyes de corto plazo las que garantizan equilibrio o justicia, ni para los originarios ni para el planeta ni para los habitantes no originarios; puesto que la situación generalizada en los resguardos de depredación contradice la justicia nacional regida por la carta magna: “Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. (Constitución Nacional, Art. 329.)

Así lo deja ver una joven originaria kankuama: “...sí, es que eso únicamente no pasa con solo un resguardo específico sino con muchos a nivel Nacional, la expropiación de la tierra es

lo más claro que tiene este gobierno, no solo con los Muisca, en Cota, en Cundinamarca, en la zona del Cauca eso es terrible, (...) en la Sierra el proyecto ese que tiene el agua Brisas en los Besotes que es un sitio tradicional, que hace parte de la gente de la Sierra Nevada y de los Wayuu... van a instalar allí una represa y esa es una pelea que se tiene con el mismo gobierno y es una pelea constante y así pasa con todas las comunidades. Ellos dicen aquí vamos a hacer tal cosa, y así haya un pago o un sitio tradicional, pase un caño, pase quien sea, aquí no más con transmilenio, dijeron que iban a sembrar árboles y pasa el tiempo ¿y qué?” (Li, 2) También lo denuncian los jóvenes muisca: “Lo mismo pasó en Cota, dijeron que iban a hacer reforestación y efectivamente lo hicieron pero sembraron pinos y eucaliptos que son plantas que absorben toda el agua de la tierra y debido a eso se propagó más rápidamente el incendio que acabó con una parte del Majui⁴, cuando le echaron candela al monte.” (Fr,2) ¿Cómo se puede llamar esta situación reiterada por más de 500 años sino como injusticia?

Justicia y Resistencia

Los jóvenes consultados pasan de la descripción y denuncia de la grave situación de desequilibrio ambiental, a sostener y reconocer la resistencia, que durante muchos años han llevado a cabo las comunidades originarias en sus relaciones con la cultura occidental: “... lo que se puede hacer es resistir, lo más que uno pueda, igual los Mamos de la Sierra dicen que la Sierra es el corazón del mundo y por ser el corazón del mundo, es de todos y para todos, que hay que cuidarla y si allá nacen siete lagunas que bañan diversos ríos, es prácticamente la que baña toda Colombia; sin embargo el agua no es tan abundante como antes(...)” (p2, li) “....me voy con una satisfacción tremenda, de aprender un poco más de las cosas, y ver de que no soy el único que quiere resistirse a lo que está pasando.” (T2, Fr)

Puede asumirse a partir de los testimonios presentados alrededor de las justificaciones de las acciones de justicia, la resistencia con una importancia especial; sin embargo, hay tristeza en las voces de los jóvenes, la misma tristeza que transmiten las flautas de la música andina... siglos de depredación y resistencia. “... todo lo que hacemos lo destruyen....” (T2,

⁴ El Majui es una montaña sagrada para el pueblo Muisca, ubicado en la Cordillera de los Andes y forma parte del Resguardo de Cota.

Li) *“...Esto da tristeza porque de un lado estamos nosotros tratando de conservar lo que tenemos y del otro lado están ellos (...).” (T2, Fr).* Ante las acciones del blanco ellos resisten en el sentido de continuar con una relación de respeto y amor con la tierra.

¿Qué los hace resistir, a pesar de todo? Consideramos que es el tipo de vínculo que mantienen con la tierra, la madre, es un vínculo sagrado y amoroso, logrado desde el pensamiento, como lo afirman los jóvenes: *(...) si se ha tenido esa resistencia, ha sido gracias al pensamiento de todos y gracias a la consulta que se hace con los Mamos, (...) porque para eso hay una ley, o sea la ley nuestra, la ley de origen, lo debemos consultar si?”* Y *“siempre que se ha hecho esa consulta los resultados son buenos”.* (T2, Li) *“...ese pensamiento se encuentra ahí en la kankurúa, y ahí entre todos sucede una cosa muy bonita y es que lo que yo estoy pensando y como está alrededor de todos en la kankuruba, ese pensamiento se vuelve fuerte y se llega a uno solo...”*

Pero además se considera fundamental el valor ancestral de retribuir con alegría, una manifestación de retribución a su pueblo se puede observar en relación con los saberes adquiridos (occidentales) la opción de salir a estudiar y así suplir una necesidad que el pueblo tiene: *“Cuando a uno lo avalan como estudiante la idea es devolverle algo a la comunidad, que le nazca. No es que le toca.”*(T1, Li)

¿Y cuál es el mensaje? Cual el aprendizaje que nos deja el saber ancestral de los pueblos originarios sobre sus justificaciones de las acciones justas? A pesar de todo el desequilibrio y las injusticias provocadas por la cultura occidental ellos siguen resistiendo, con la tristeza puesta, con el dolor de sus muertos, ellos siguen resistiendo. Freire, (2006) propuso la pedagogía de la esperanza, tendremos que acogernos a ella, pensar que otro mundo mejor es posible, como se insistiera en el Foro Social Mundial de éste año.

La Toma de Decisiones

La Kankurúa es un lugar sagrado, en el que entre otros, se toman las decisiones sobre justicia, *“...se toman las decisiones dentro de la Kankuruba, siempre, porque ese es el sitio sagrado, el que nos conecta con este mundo y el otro...”* (Li1) La conexión con la Madre tierra es parte de ese carácter trascendental, en ella se establece la conexión para compartir

la palabra, es el lugar y la manera como se toman las decisiones, con la participación de toda la comunidad inclusive la de los mamos como se aprecia en sus voces: *“Entonces cada vez que se va a hacer algo, sea una asamblea, un encuentro, una reunión, se hace primero con permiso de los Mamos. Y si la decisión está tomada con toda una comunidad, o sea todo el resguardo indígena, se consulta con los Mamos. Y ellos le dicen a uno no meta esto, esto por ahora no, pero si peleen por esto, si, esto lleva una cadena.”* (T2, Li)

Las faltas son de menor calado: robo de unos huevos, de gallinas o de una comida, por parte de jóvenes y ya saben quien fue., lo cual se devuelve si se lo piden, o también se presentan agresiones a consecuencia del consumo de alcohol.

La protagonista de las decisiones sobre casos graves es toda la comunidad. Las jerarquías están dadas por los mamos, quienes asesoran espiritualmente las reflexiones, los cabildos: el gobernador (con funciones de representación legal) y los menores articuladores de las 11 poblaciones del resguardo y los mayores, quienes finalmente toman las decisiones, después de escuchar a todos los que quieran participar.

En occidente los protagonistas son: Juez, jurado, fiscal y defensa. Las leyes cambian continuamente, inclusive las constituciones que reglamentan los estados-nación.

La figura de los semaneros, consiste en los jóvenes de los colegios que son elegidos para que se encarguen de los casos menores de desorden, ellos no tienen armas ni fuerza física para detener los disturbios, son llamados para detener los conflictos, ellos llevan a quienes están en disputa ante el Consejo de Mayores, tal como se puede apreciar en esta expresión de un joven *“se meten inmediatamente los semaneros porque se supone que esa es la labor de ellos, como una guardia... se llegará a un acuerdo de qué hacer con esa persona, pero ya dentro del Consejo de Mayores, en la Kankurúa se toma la decisión”* (p5, Lu)

Cuentan con un sistema parecido al de la extradición entre las cuatro comunidades (Koguis, Aruhacos, Wiwas y Kankuamos), si alguien de otra comunidad comete una falta lo recluyen hasta que la comunidad lo reclame.

Las cárceles para los infractores son construcciones de 1m² en Nabusimake y en

Chemesquemena, lo cual se puede interpretar como un espacio muy reducido para pasar día y noche, cuando su costumbre es estar al campo abierto; la de Chemesquemena es muy fría. Efectivamente hay un castigo, pero son tan pocos los infractores, que usualmente está vacía, por otro lado las faltas se refieren a robo de huevos o gallinas, o pequeñas agresiones cuando están borrachos.

Siguen siendo una gente pacífica y poco ávida de posesiones, tal como los describía Cristóbal Colón:

“...ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese. Ellos de cosa que tengan, pidiéndosela, jamás dicen que no, antes convidan a la persona con ello, y muestran tanto amor que darían los corazones, y quier sea cosa de valor, quier sea de poco precio, luego por cualquiera cosica de cualquiera manera que sea que se le dé por ello sean contentos. Yo defendí que no se les diesen cosas tan siviles como pedazos de escudillas rotas y pedazos de vidrio roto y cabos de agujetas; aunque cuando ellos esto podían llegar, los parecía haver la mejor joya del mundo....” (Boorstin, 2000:602)

Es posible que la combinación entre el escaso interés de los originarios por posesiones, combinado con su vínculo trascendental con el cosmos, los haga seres más justos, más equilibrados. Parece que el desmedido y permanente interés occidental por mayores posesiones es lo que ha llevado a todo tipo de desequilibrio ambiental y de gran cantidad de poblaciones en situación de pobreza, cuando no de miseria; mientras que proporciones minoritarias de empresarios, banqueros, futbolistas, actores, obtienen exorbitantes ingresos; sin ninguna posibilidad de freno, inclusive con transgresión de principios éticos.

El orden nativo ha sido interrumpido por la presencia militar en la Sierra. Lo cual ha acarreado problemas también con las jovencitas, que han quedado embarazadas y al traslado del militar no hay posibilidad de integrar la familia (T5, V). Están presentes también los conflictos con el paramilitarismo y la guerrilla, de tal manera que desbordan las medidas propias para contrarrestarlas. Se podría afirmar que en todos los campos son como montañas agresivas frente a hombres.

La presencia militar obedece a la problemática territorial: por un lado el resguardo se convirtió es un paso desde y hacia la frontera marítima, primero para la guerrilla que causó

cerca de 10 muertes en un periodo aproximado de 20 años y luego el paramilitarismo y el ejercito que causaron más de 150 muertos entre el 2003 y el 2006; además de 800 familias desplazadas especialmente a Valledupar, Bogotá, Medellín y Venezuela. (Plaza, Campuzano y Espinel 2009).

La situación ameritó una medida cautelar “En el 2003, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos otorgó medidas cautelares y provisionales a favor del pueblo Kankuamo, lo cual no fue atendido suficientemente por el gobierno, y provocó un nuevo pronunciamiento internacional, esta vez de la Corte Interamericana (2005), para ratificar dichas medidas. Se llevaron a cabo dos misiones de acompañamiento al pueblo Kankuamo” (Plaza, Campuzano y Espinel 2009)

La experta Jennifer Guachalla, funcionaria del Programa Ciudadanos Trabajando por la Justicia, recuerda que el artículo 33 de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas dice que la justicia de los pueblos originarios es un ‘sistema jurídico’, compuesto de normas, valores, autoridades, instituciones y procedimientos que sirven para regular la vida social, resolver conflictos y organizar la convivencia en una comunidad indígena.⁵

¿Podría llamarse a tales concepciones de justicia, la correspondiente a la ciudadanía comunitaria por cuanto se acogen a lo que occidente llama tradición?

“...el modelo antiguo considerará la condición política del hombre como de una gran importancia para tener una vida buena, y, el modelo medieval desarrollará, por su parte, la condición económica del ciudadano que, como sabemos, es predominante en nuestras democracias. En definitiva, el homo politicus y el homo economicus que estudia Max Weber en sus trabajos.”(Benítez, 2005:140)

⁵ La Alta Comisionada de Naciones Unidas para los Derechos Humanos recibe con agrado la adopción de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas efectuada por la Asamblea General el 13 de Septiembre de 2007, como un triunfo de la justicia y la dignidad humana resultado de más de dos décadas de negociaciones entre los gobiernos y los/las representantes de los pueblos indígenas. La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue adoptada por una mayoría 143 Estados a favor, 4 votos en contra (Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos de América) y 11 abstenciones(Azerbaijón, Bangladesh, Bután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, La Federación Rusa, Samoa y Ucrania)

Educación y Castigo

El tema del plagio utilizado en el proceso de recolección de información de la presente investigación, como pretexto, para abordar las justificaciones de las acciones justas de los jóvenes originarios consultados, permitió descubrir una importante interpretación de una joven consultada, sobre el plagio de unos compañeros, como salida a una tarea que ellos no podían hacer: “...y no tuvieron otra opción que copiarse”. Puede colegirse, de tal afirmación, que la salida de las copias en las diversas modalidades de copia en los exámenes de otros compañeros o de los autores para los trabajos escritos, está estrechamente relacionada con la escasa apropiación de lo que la escuela propicia.

Tiene así, la idea de la copia, un nexo importante con la crítica de los originarios, que se había detectado en una investigación anterior: “*En la cultura occidental el Aprendizaje se da por repetición de lo que los otros hacen, lo peor es que entonces se forma la Identidad copiada de otros*” (Plaza y Campuzano, 2009); lo cual indica la escasa creatividad para recrear la cultura y producir nuevo conocimiento desde la escuela occidental y el papel que ésta asume de guardia de conocimientos que no logra ni siquiera transmitir, cuando provoca acciones de trampas para superar las pruebas evaluativas.

Esta idea es confirmada en la presente investigación cuando en una situación hipotética de plagio, al preguntarse como profesora una de las jóvenes consultadas, reacciona primero al modo occidental: “*le hubiera castigado con nota 0*”, pero luego duda: “...yo no sé...” y concluye “*yo le enseñaría primero*” (p23, lu). Vuelve al estilo originario. No es la reacción de castigar de tipo conductista y de uso del poder que da la autoridad de ser profesor lo que guía su conducta, sino que detrás está lo fundamental; lograr que el estudiante aprenda. La justicia evaluativa está puesta en la función del profesor como educador.

Otra reacción hipotética es ponerle otro trabajo peor, más trabajo, más esfuerzo corresponde con la idea de que todo se gana con esfuerzo, como en el estilo de educación Kankuamo. Incluye el que haga el trabajo con base en los libros, para “que tuviera al menos la gentileza de leer” (ironía) que digitar. Así, rechaza la falta de trabajo por parte del estudiante, pero enfatiza que el profesor debe orientar con trabajos que no están en internet, como ocurre en su universidad.

Las opciones del profesor entonces, para no llevar al corte y pegue serían: primero enseñar cómo se hacen los trabajos, luego descubrir temas no trabajados anteriormente exactamente igual, quiere decir no poner a repetir lo ya encontrado, ponerse en la tónica de construir nuevo conocimiento. Opciones más instrumentales como trabajos a mano y consultas a libros, serían derivaciones.

Por otra parte, se presenta en la información recolectada la oposición: reacción defensiva al castigo institucional “*yo no iba a sacrificar mi nota*” prefiriendo que la compañera “*me cogiera rabia*” castigo emocional (p24, lu). De todas maneras actúa en reacción al castigo, no necesariamente por convicción de que la norma, establece una relación respetuosa con el autor. El actuar por no ser castigada, es claro cuando afirma “*mis profesores son como muy expertos en preguntar eso...*” (p28, lu) Las narraciones de los estudiantes permiten afirmar también que en las universidades donde estudian, los profesores tienen muy controlado el plagio de autores. Por un lado denota que los profesores leen los trabajos de los estudiantes y por otro que tienen mecanismos para evitar que ello ocurra, como pedir que presenten los trabajos a mano y mantener una línea de rechazo a tales accionares. Tienen claro que el profesor se da cuenta del plagio, que no es posible. La opción para no hacer plagio es volver a su cultura, desarrollar los temas desde lo que conoce

No solo, no hace plagio la joven originara, sino que se exalta por el reclamo de su compañera y le explica el significado de los derechos de autor y asume el trabajo del grupo “*no importa que yo haga todo*” (p25, lu) o que “*lo haga prácticamente sola*” insiste (p26, lu)

Ahora bien, se puede analizar la justicia propia desde las tres características planteadas en occidente: las leyes no están escritas, toman decisiones por consenso y se dictan sus propias normas (Quisbert, 2008:4), pero para ello es necesario profundizar en las dinámicas de los originarios, frente a cada una de éstas características.

En relación con la primera característica, el hecho de que su Leyes de Origen no se encuentren escritas obedece a una situación histórica para algunos pueblos originarios de América, que no se incluye en esta clasificación, como ocurre con los dos pueblos participantes en el presente estudio, ambos perdieron su lengua en el proceso de

aculturación, no está claro si sus leyes estaban escritas, bien fuera en lo que despectivamente se llama petroglifos. Los petroglifos tienen dos características que occidente sitúa en la prehistoria en tanto sus referentes son la cueva de Altamira y otros, elaborados en piedras y dibujos que copian la realidad o rituales premonitorios de éxito en la caza por ejemplo; sin embargo una escritura como la china o la japonesa, que en lugar de letras, tiene dibujos con ideas, consideramos que podría asimilarse por lo menos a las lenguas kankuamo y muisca.

Está claro que los chinos empezaron a hacer impresos en el siglo III, pero su imprenta se vio limitada con los tipos móviles, dada la complejidad y las intensiones de imprimir diferente de oriente y occidente de las representaciones gráficas, tal como se puede apreciar en las afirmaciones de Boorstin (2000: 480): “A principios del siglo III, si no antes, los chinos habían inventado una tinta con la cual se podían hacer impresiones claras y duraderas si se aplicaba a los bloques de madera”. El comportamiento de los dos pueblos difiere. Los kankuamos iniciaron su recuperación a la manera occidental, haciendo arqueología encontraron palabras y significados, trabajo que en un momento dado fue detenido por los mamos al entender que tal recuperación era mecánica y no permitía apropiarse la globalidad que tiene implícita la lengua.

Ahora bien, en el caso del pueblo kankuamo en particular, ya las están escribiendo al modo occidental, en 2007 y con propósitos educativos la comunidad elaboró el texto *Maku joguki* que presenta los elementos principales de la Ley de Sé o ley propia, como parte de su proceso de recuperación; sin embargo es del caso aclarar que no es de su preferencia el escribirlas, pues entienden que tal vez como analizara Deleuze (2006:49) “El original, dice Melville, no sufre la influencia de su medio, sino al contrario, arroja sobre el entorno una blanca luz lívida, semejante a aquella que `acompaña en el génesis el comienzo de las cosas”’.

Es así como en la Sierra cada persona que se interesa en la Ley de Sé, debe trabajar para encontrarla y cuando la va encontrando hace un ejercicio paralelo de comprensión desde sus propias vivencias; tal vez, aporte luces para esta comprensión el análisis de Deleuze sobre la gracia principal de la literatura, en la que, la propuesta principal es la invención, pero no cualquiera sino aquella que surge como la completud que hace falta al mundo que vive el

escritor para tener su salud, y cita al mismo Nietzsche, no como enfermo, "...sino más bien como médico, médico de sí mismo y del mundo"(Deleuze, 2006:16-17) así pues la ley propia trata de mandatos espirituales, para buscar y conseguir el equilibrio de cada uno con todo lo que lo rodea.

Por otra parte y dadas éstas características sagradas de la Ley propia, asumen que pierde su raíz cosmológica, como lo apuntara Derrida (1989) en la traducción de lo hablado a lo escrito, no tanto para el que lo escribe aunque también aquí podemos entender la idea con Foucault (2005) acerca de lo difícil que es lograr que las palabras representen las cosas; la principal dificultad radica en lo distante que esta el lector de comprender La Ley propia, sin transitar la vivencia que exige su comprensión.

El proceso de escritura del pueblo Muisca, de la Ley propia, en particular en del Cota, es un tanto distinto, aunque éste y el Kankuamo comparten la recuperación actual de la lengua. Un estudio al modo occidental realizado por (Escribano, 2009) presenta la lengua Muisca como la primera lengua existente en el mundo. En tal trabajo se compila vocabulario, que junto con otro recordado por pobladores antiguos es parte de un proceso de enseñanza de la lengua Muisca en el Resguardo, en cabeza del mismo Cabildo Gobernador.

De todas maneras, los estudios realizados sobre astronomía, sobre el pueblo Muisca en general presentan hallazgos arqueológicos que muestran sus conocimientos sobre los solsticios y equinoccios de invierno y de verano, que hasta donde nos fue posible comprender tienen vínculos de mandato con los momentos de festejo, de siembra, de recolección. (Bonilla, 2010)

Pareciera que en algunos elementos el mestizaje es mayor, sin embargo en sus prácticas presentan un combinado interesante. Durante la elección del Cabildo Gobernador, realizada en mayo de 2010, hubo elección democrática, esto es por votación, pero fue un voto levantando la mano y con participación de todos los comuneros, niños, adolescentes y adultos que aunque los primeros no votaban estaban allí presentes, era una combinación entre discusión y voto; la discusión enfatizaba quien tenía más méritos, porque había trabajado más previamente por la comunidad, en lugar de prometer lo que iba a hacer (como pasa en occidente) para ser elegido.

También es cierto que prefieren el consenso a la elección de una decisión por votación de las mayorías, pero ¿Qué asegura que las elecciones democráticas sean las más acertadas? y ¿la tercera característica que sostiene que se dictan sus propias leyes... acaso no lo hace así occidente? Tal clasificación parece más una forma de excluir la justicia propia por lo que los jóvenes aunque sin profundizar en las razones teóricas se resisten a cambiar la justicia propia por la occidental, parece que fundamentalmente por los hechos y maneras en que las leyes occidentales se han producido históricamente en desmedro de su cultura y de sus posesiones.

RECONOCIMIENTO

Parece que el pensamiento sobre reconocimiento, surge en las discusiones de filosofía política de la cultura occidental (con aportes explícitos desde Hegel, 1993), a partir de la identificación del estereotipo cultural en el que quienes tuvieron “voz y voto” en las decisiones de lo público y de manera exclusiva desde la Grecia clásica, fueron los hombres nacidos en el lugar donde se dictaban las leyes, *adultos* y que estuvieran *entre los grupos de poder*, bien fuera por la posesión de tierras o dominio de los medios de producción (que se extendían a las regiones donde lograban tener su poderío militar).

El concepto reconocimiento, se materializa al encontrar que tales maneras de relaciones, dejaron históricamente fuera de las decisiones de lo público a mujeres, artesanos, esclavos, siervos, obreros o personal de apoyo (según la época), jóvenes, ancianos, niños, desplazados (incluidos perdedores de guerras, exiliados), personas en situación de discapacidad física o mental, personas del llamado LGBT, etc. figuran como sujetos de atención pública, solo desde la segunda mitad del siglo XX.

Los originarios de América, en particular, quedan excluidos de la posibilidad de ser escuchados en lo público desde el mismo momento que se impone en su territorio la cultura europea, además de sufrir todo tipo de violaciones a nivel físico, mental, afectivo, social y espiritual. Actualmente se refieren en los textos de los colegios como culturas extintas.

La discusión planteada por Fraser y Honnet (2006), frente a la necesidad filosófica y política

de debatir sobre qué debe primar para los tiempos actuales: si la redistribución (de recursos) o el reconocimiento (desde las representaciones simbólicas), nos ubica en la necesidad de trascender y profundizar el grave problema de la pobreza material en tanto una y otro son elementos fundamentales para la comprensión de las justificaciones de los jóvenes universitarios originarios de las acciones de reconocimiento.

El grupo de jóvenes Kankuamos, no son desplazados por la violencia, como ha ocurrido con más de 500 familias, sino bachilleres elegidos por su comunidad para beneficiarse con becas otorgadas por universidades oficiales para adelantar su formación profesional, pero conservan su naturaleza y cultura, hasta donde les es posible. En tal sentido, se presenta una diferencia con el grupo muisca, dado que estos últimos, adelantan sus estudios en una universidad privada, trabajan uno como docente y otro en labores de agricultura y distribución de los productos cultivados en el resguardo. Estos últimos no se presentan como originarios, sino en ocasiones esporádicas.

Como se puede colegir de la información recolectada, en relación con el reconocimiento, los jóvenes Kankuamos son buscados por otros estudiantes de la misma universidad, por su naturaleza originaria, lo cual se puede apreciar en el relato de una participante en la investigación: *“lo miran a uno más como indígena que como estudiante”* (P3, Lu) *“...eso es muy bonito que a ti te pregunten ven y eso como viven allá, como así y tal, y llega un momento en que llega la intriga de saber más, de saber más y más o llega un momento en que no les interesa más el tema y ya...”* (P3, Li).

También son abordados para conseguir información vinculada con procesos de investigación académica, por estudiantes de otras universidades *“...muchos están haciendo trabajos en materias con culturas indígenas...y si hay muchas universidades como la del Rosario, la del Externado y bueno la Central y la de los Andes que han mandado...”* (P4, Li) los jóvenes originarios por su parte, como apunta el siguiente relato, están atentos a conversar sobre su cultura: *“Por ejemplo yo hice parte de una monografía con una muchacha de la del rosario (universidad) y ella sí, llego allá se plasmó ahí en la plazoleta a esperar, no que a esperar que una muchacha de blanco pasa por ahí todos los días y ella se plasmó y claro y apenas me vio salir me paro, no ay, mira disculpa, que pena que pena. ¿Qué paso? ¿Sí? yo toda asustada ¿qué paso? que pena, que yo soy de la universidad tal, y es que yo estoy haciendo*

investigación sobre esto y mira yo, yo pero bueno pero ya cálmate bueno hablemos y bueno luego vamos a la cafetería ay no mira que tal y que tal bueno y ahí colaboramos” (P5, Li). También son tratados de manera respetuosa con su cultura de parte de los profesores: “...y así muchos profesores están pendientes y en lo que pueda les colaboro algo que ellos requieran” (P6, Li).

Se puede afirmar, a partir de las anteriores evidencias, relativas a acercamientos de jóvenes universitarios con originarios de la mismas edades y condiciones similares (de todas maneras las universidades mencionadas, de donde provienen los que los buscan, son privadas) que tanto la búsqueda de parte de los unos, como la disposición al encuentro de los otros muestra posturas que superan la *curiosidad por lo exótico* y dejan ver un auténtico interés en tanto estudios de investigación.

Habría que preguntarse, en términos de Fraser y Honnet (2006) si estos acercamientos corresponderían a la redistribución o al reconocimiento, para lo cual se precisa complementar la información acerca de las becas en Colombia y su uso para estudiantes originarios universitarios, condición necesaria para que los Kankuamos consultados estén cursando sus estudios.

Las becas, a manera de créditos condonables, de las dos universidades oficiales, de donde provienen los participantes Kankuamos de la investigación, están asociadas en principio a la redistribución, asociado al Estado de Bienestar, en tanto poblaciones como la de ellos, se encuentran situadas a grandes distancias de las universidades y sus ingresos económicos familiares no son suficientes para cubrir los traslados, matrículas y manutenciones necesarias.

Efectivamente, según Benito (2009) desde 1986, con los acuerdos 22 y el 018 de 1999, la Universidad Nacional de Colombia, otorga el 2% de los cupos por programa académico para miembros de las poblaciones originarias, consiguiendo con ello un total de 380 graduados entre 2002-2008-I. Tales cupos guardan la figura de créditos condonables que se zanján en cuatro años, 25% por cada año devuelto en servicios a su propia comunidad.

Además, de que en el caso colombiano se ve también la participación del sector privado en

cabeza de algunas pocas universidades como la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, que otorga tres becas por año y condonación del 70% , con el compromiso de retorno a la comunidad y trabajo de 64 horas semestrales en la universidad. La oferta de becas se combina en algunos casos con apoyos adicionales para los estudiantes originarios. Así, según Benito (2009) para la acogida de los originarios en términos de calidad educativa diferenciada se encuentran universidades del primer tipo como la Nacional (oficial) y el Externado (privada) las cuales, además de otorgar las becas, organizan programas de apoyo o las tipo 2 como la Distrital (oficial) y el Rosario (privada), que otorgan los créditos condonables, en los que no reciben apoyos particulares de orden académico y adaptativo, provocando en algunos casos la deserción.

Visto hasta aquí el reconocimiento de los originarios consultados en la presente investigación, por parte de sus pares estudiantes y de algunas universidades en el sentido incluyente desde sus diferencias, se puede apreciar que algo se ha avanzado; Aunque si de redistribución se trata, resulta insuficiente teniendo en cuenta que el país contaba con, 1.563.670 matriculados para 2009 a nivel nacional, en educación superior y graduados en el mismo año de 186.538 (MEN 2010), cifra que muestra las limitaciones de cobertura y la alta deserción que tiene el sistema para todo el país, ya que según las estadísticas la matrícula solo cubre entre el 11% y el 13% de los bachilleres graduados por año.

La situación es más grave si se profundiza en el reconocimiento social desde algunos sectores de los mismos originarios que no consideran importante la recuperación de su cultura desde la educación, veamos de qué se trata.

Existe la preocupación de algunos padres de familia expresada en reclamos presentados en los primeros meses de 2010, porque con el propósito de recuperar la cultura, las autoridades del resguardo como resultado de importante trabajo de aproximadamente dos décadas hicieron la definición de su Proyecto Educativo Kankuamo incluyendo su cultura en los contenidos y estrategias educativas. La preocupación se da en el sentido de considerar que con tal formación los estudiantes no pueden competir en igualdad de capacidades para ingresar y mantenerse en las universidades pues, según ellos, llegan en desventaja al no tener la misma formación que los otros colombianos. Por lo cual, si de inclusión equitativa más allá de los números se tratara, el sistema también tendría que incluir manejos

diferenciados.

Es necesario también en esta exploración por las acciones de reconocimiento analizar la postura propia de quienes han sido invisibilizados, pero que en las nuevas generaciones presentan posturas importantes. Los jóvenes Kankuamos consultados gustan, disfrutan y aman sus características identitarias: el pensamiento tradicional, el territorio, las costumbres, sus prácticas curativas; como se puede apreciar en la afirmación de una joven refiriéndose a su territorio, La Sierra Nevada: “...sí, eso es un paraíso, igual nada comparado con una ciudad.” (p¹17li).

También se evidencia en relación con la cosmovisión de su pueblo en la siguiente frase, refiriéndose al trabajo que emprenderían en la investigación: “...Kankuamo, pensamiento tradicional, vida solitaria, los sacrificios, siempre el Mamo habla de preguntarse acerca de ¿Quién soy? ¿Qué vengo a hacer? ¿A dónde voy? Eso siempre se habla dentro de la Kunkurúa, siempre se hacen los Mamos preguntas para ir avanzando...esto está chévere.” (p118li) “...yo me senté y me dijo “en unos cinco minutos vas a dejar de toser” y yo me senté y seguíamos hablando era la una de la mañana y yo... al día siguiente, todo el mundo “ven acá ¿y no disque tenias gripa, que te estabas muriendo?” y yo “no, yo estoy bien”.

Por otra parte, ya en el aula la flexibilidad mostrada en la elección de temas, les permite trabajar sobre su cultura como se puede apreciar en la siguiente evidencia: “siempre ponen una temática y yo en lo posible trato de que el tema sea respecto al indígena, entonces yo, como siempre... la profe como no “pongamos algunos temas ” y yo “profe el tema indígena”” (P19, Li).

Los autos 03 y 04 de la corte constitucional exigen a todas las instituciones y funcionarios oficiales atención especial a los desplazados en materia de salud, educación y demás servicios. Sin embargo, tales servicios tienen dificultades graves, como se percibió en el siguiente diálogo⁶:

⁶ Tomado de reunión efectuada en la Organización nacional indígena colombiana – ONIC, en marzo de 2011, con representantes de los desplazados en Bogotá de 9 pueblos nativos.

- *Coordinadora (C): “Ustedes tienen que mandar a los niños a estudiar y no llevarlos a pedir limosna”*
- *Representante Embera (RE): Los papas no quieren, porque no quieren que a sus hijos les pase igual que a la niña que se accidentó pasando la avenida. Nosotros no sabemos usar los símbolos de la ciudad, no conocemos del semáforo.*
- *C: No se les puede prestar el servicio de transporte por que viven a menos de 15 cuadras que es lo establecido.*

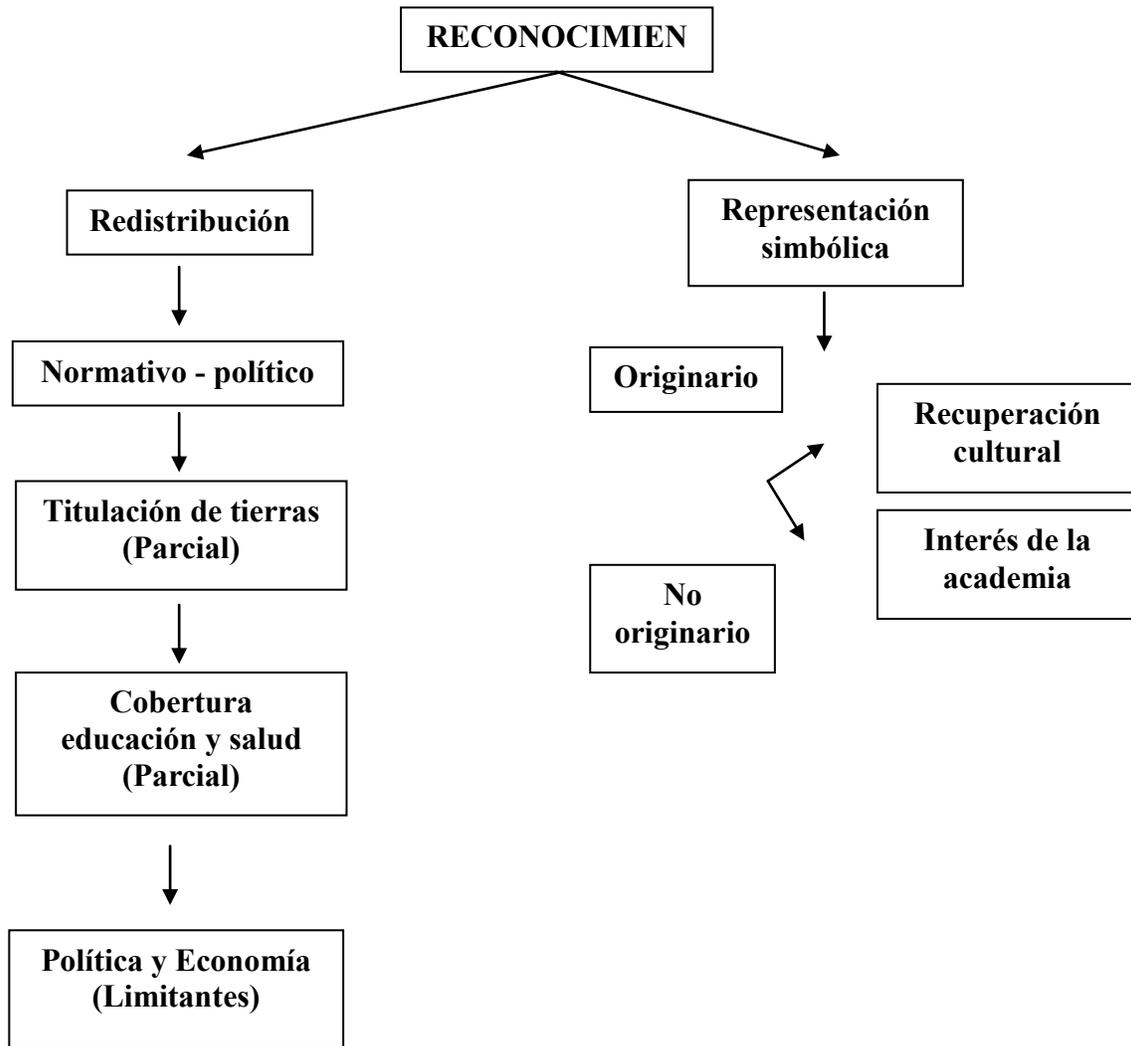
El equipo les recomendó hacer brigadas escolares en que los chicos mayores asumieran el cuidado de los más pequeños, pero la sensación era de impotencia, dadas expresiones como *“y no tenemos mercado, ni cómo conseguirlo”, “no tenemos carnet de salud para la EPS de Bogotá, entonces no nos atienden cuando lo necesitamos.”*

Las dinámicas políticas siguen marcadas por los atropellos de la fuerza pública, en aras de combatir el narcotráfico como ocurrió en febrero y marzo de 2011 con el Pueblo Wayuu y continúa la presencia militar en los resguardos a pesar de la solicitud permanente de los pueblos de retirarla (Clavero, 2011). También continúan los desplazamientos forzados y lo que es peor la entrada de compañías extractoras de minerales -nordeste antioqueño, montaje de represas -Sierra Nevada o, con intereses de proyectos económicos de todo orden -macro proyecto de turismo en la Sierra Nevada y palma de cera en el Chocó, en los territorios titulados a las comunidades afro y nativas.

La disposición propia para reconocerse originario no está generalizada, sino más bien concentrada en los mayores, los jóvenes y en grupos que trabajan por la recuperación cultural. Sin embargo, a nivel de las organizaciones de las comunidades, se ven procesos importantes de recuperación cultural como es el caso del pueblo Kankuamo desde la década de los años 90.

De parte de los no originarios el reconocimiento se puede observar en los acercamientos de la academia, aunque queda la duda si todos superan la curiosidad por lo “exótico” como se acostumbraba en las investigaciones antropológicas antiguas o lo que sería más grave que se les considerando como atrasados por que no están interés principal no está ni en el consumismo ni en la superproducción y sobreexplotación de la tierra.

A manera de síntesis, se presenta el siguiente gráfico, que muestra las justificaciones y las acciones de reconocimiento, relacionadas con el grupo poblacional.



Grafica 2. Reconocimiento

SOLIDARIDAD

Preguntarse por las acciones solidarias de los jóvenes originarios y su contexto cultural es inmiscuirse en vínculos comunicativos holísticos, se es solidario en un encuentro total con el otro, no solo con los intereses conscientes, el encuentro no está determinado por lo económico, lo físico, lo afectivo o la razón en particular. El preferir la comunicación personal del mamo, se puede interpretar como esa comunicación total que se da en los encuentros, con lo que se tiene mayor percepción del estado de la persona que requiere ayuda, tal como lo relata una joven kankuama: *“...Él dice “a mí no me gusta el celular, ni esas vainas que cargan ustedes, a mí me gusta es que me digan...”*.”

Al asociar comunicación con solidaridad, se está visualizando las maneras en que establecen, estrechan lazos e interactúan en general con los miembros de sus comunidades y con los otros, como se evidencia en los temas de encargos, disposición de ayudar al otro y hablar de su cultura: se acostumbran las encomiendas para quienes viajan entre el resguardo y las ciudades, aprovechan estas oportunidades para comunicarse otros temas, es muy acostumbrada la oralidad, inclusive cuando se encuentran distantes en el espacio: *“...me mandaron una encomienda a la casa de ella y fue cuando conversamos, fue cuando me comento y le dije “pues llámame entre semana y yo saco un tiempo y les colaboro”* (se refiere a participar en la investigación) (p113li). Los mamos están dispuestos a atender los pedidos de quien los necesita *“...que me digan a mí por qué me quieren, que se comuniquen conmigo diciéndome venga mamo yo lo necesito pa’ esto y esto”*. (p1, 1li). Es notoria también la disposición de hablar sobre su cultura: *“...estamos aquí para colaborarles en las inquietudes que tengan y responderles a todos”*.(p13li).

Solidaridad y Curación

Es común encontrar entre los miembros de la comunidad prácticas de curación y sanación tradicional *“... me la sirvió, santo remedio...”* (p114li). En las curas tradicionales están presentes los Mamos, la guía espiritual incluye el equilibrio, cuerpo, mente, espíritu. Así, dice una joven, a propósito de una toma proporcionada por otro miembro del pueblo *“ésta, la acabó de preparar el Mamo”*

Enseñar de alguna manera a voltear los ojos hacia dentro: pensar, reflexionar en lo que hago, para qué lo hago, cómo lo hago, para volver a hacer el camino, es lo que recomiendan en coherencia con su estilo de educación. *“...yo los hubiera puesto a hacer el mismo trabajo, que ellos se preguntaran por qué se los puse a hacer.”* (P¹15li)

Solidaridad y Participación Colectiva

La solidaridad es parte de la tradición, sentido de colaboración y participación en las festividades. Los jóvenes y los niños tienen parte importante en la organización de actividades y en la conservación del orden en la figura de semaneros. Organización y orden está mezclado con las tradiciones y la participación de toda la comunidad.

La solidaridad identifica a la gente del pueblo de Chemesquemena, invitan a todo el que quiera ir y asisten al Festival de la Panela muchos habitantes del resguardo, de las cuatro comunidades, *“...porque allá si es cosa sabrosa, a parranda, la comida porque allá cualquier persona puede quedarse, cualquier persona te brinda un desayuno, un almuerzo una cena o sea todo...”* (p¹33li). Se puede interpretar también que con el hospedaje y la comida ya lo tienen “todo” y se lo brindan al visitante. La solidaridad tendría por tanto un estrecho vínculo con la Ley de Sé, no hay variedad de sitios para la fiesta, se baila en la calle o en la caseta, que tiene una extensión de unos 50 m por 70 m.

Con respecto a la educación, los programas de ciudad aula impulsados en las últimas dos décadas en algunas ciudades y la idea que aparece desde los 80, de que la academia interactúe con el entorno y rompa los muros en los que se ha encerrado para volverse más pertinente, es un hecho en la Sierra que podemos asociar a interacción solidaria.

Es así como, en una observación de aula en la Sierra⁷, el paso del salón a una vivienda y al conversar sobre el tema con los transeúntes y luego volver a la escuela a cerrar la actividad de sembrar una planta muestra un ciclo completo en el que se presenta una solidaridad compartida en el empeño de enseñar a los niños.

⁷ Trabajo de campo realizado en junio de 2010

Por un lado la disposición del profesor con estar atento a que la falta de atención exigía un cambio de espacio, expresado en sus palabras: *“yo note que estaban cansados de estar en el salón”*, también se encuentra una acción de solidaridad con la tierra cuando luego los niños piden permiso a la Madre tierra para tomar una planta, de aquellas medicinales que trataba el tema de la clase y en sus palabras le contestan al profesor: *“le pedimos permiso a la madre”*.

También está presente la solidaridad en los transeúntes que contestan a las preguntas del profesor *“...niños esa matica sirve para...”* o cuando ya de regreso Chavita conversa con los niños durante unos 10 minutos de las aplicaciones de diversas plantas, para que finalmente niños y profesor siembren la planta en la escuela.

Solidaridad y Desplazamiento

Los pueblos originarios tienen la solidaridad como principio de la Ley de Origen, así afirma un joven: *“Uno de los principios de la ley de origen es la solidaridad, y tu sabes que eso aquí no se puede vivir, porque no hay... como esa reciprocidad, acá es cada uno por su lado...”*. Así, también entienden que el otro hace parte de un conjunto, del cual cada uno también forma parte y cuando alguien hace daño, daña a todos, como afirma un joven: *“...y nadie piensa hacerle daño a nadie, porque que tal que aquellos, un fogón de madera, alguno dice: no, yo quiero llegar allá arriba y si no me dejan, me voy, se aparta ¿qué pasa? la casa se desequilibra y se cae...”*, por lo cual también se encuentra articulada la justicia-equilibrio con la solidaridad.

Otra asociación se encuentra en la polarización del competir con el otro, al estilo occidental, como se puede deducir de la siguiente frase: *“...que por mas años que yo haya durado en una universidad no soy más que nadie, de que todos somos iguales. Es por eso que los Mamos dicen de que uno no es más que nadie...”* Las dos solidaridad e igualdad, se aprenden en la Kankurúa *“...es ahí (Kankurúa) donde uno tiene que aprender a que por más años que yo haya durado en una universidad, no soy más que nadie, de que todos somos iguales...”*; lo cual nos lleva a un vínculo sagrado.

En este (otro) mundo los Kankuamos ven la imposibilidad de vivir según la Ley de Sé, ley de

origen, propia, ancestral e irremplazable, que define la identidad y es la única opción para recuperar la memoria del pueblo. Un claro ejemplo de dicha imposibilidad es la dificultad de acercarse a la tierra y por ende su espiritualidad se ve afectada *“pero aquí, yo si me he alejado de esa parte... espiritual, porque no la aplico... (Los Mamos) me pegaron una vaciada, porque yo estaba muy alejada de la madre, y si yo no me acerco a ella, pues se pone molesta”* (E:T10) Así como el conocimiento de la medicina tradicional, en cuanto a las plantas nativas *“...pues aquí se pierde, porque uno no las ve”* (E:T10) De igual modo, la dificultad para realizar objetos kankuis, que son fundamento cultural, como la mochila *“...si quieres tejer los materiales acá son mucho más costosos...”* (E:T10) o para hacer prácticas culturales, como el chicote, como afirma una joven: *“(En Bogotá) Es muy difícil (tener un grupo de danza) porque cada quien quiere sus cosas, y cada quien está ocupado”* (S:T10) como el principio de solidaridad *“tú sabes que eso aquí no se puede vivir, porque no hay... como esa reciprocidad, acá es cada uno por su lado...”* (E:T10)

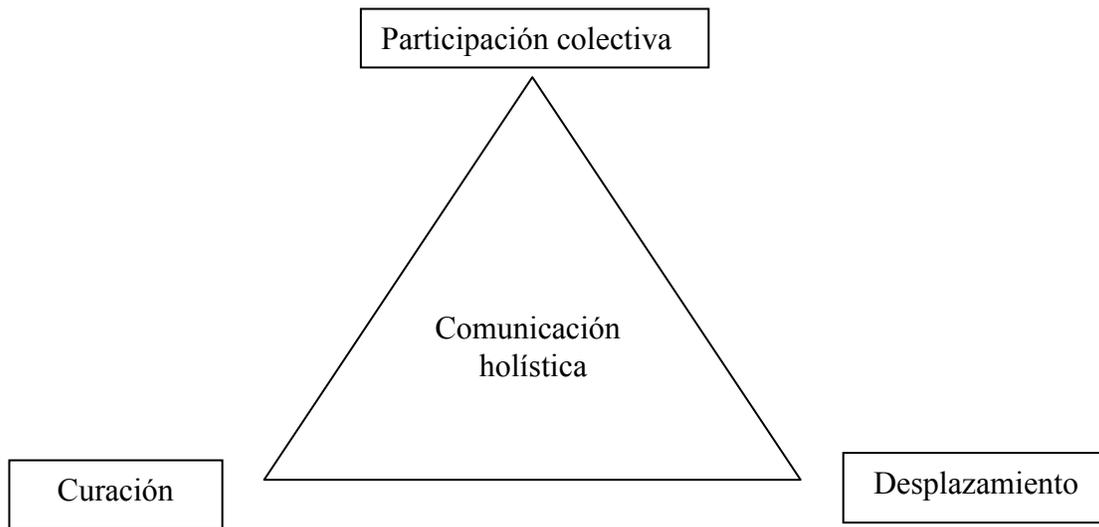
“...aquí se llega mucho a eso, a perder muchas cosas entonces lo más importante no desfallar, o sea no como que no que esa solidaridad que nos caracteriza a nosotros los kanku no la perdamos, si, nosotros somos muy solidarios mira fulanito está enfermo y vamos a llevarle una toma de algo, de hiervas, que hoy fui al mercado y no encontré carne y yo encontré, la otra le da un pedacito, sí, eso pero aquí estamos cogiendo unos rumbos muy individualista, que eso es para los blancos no nos queda bien a nosotros y te digo que los blancos son más solidarios con nosotras las mujeres que nuestros propios familiares, nuestros propios kankuis, entonces más que todo me sostengo como a eso”. (S:T3)

Interpretar la información disponible sobre las acciones solidarias de los jóvenes considerando la distinción propuesta por Durkheim entre "solidaridad mecánica", por oposición al de "solidaridad orgánica" como se entiende característico de las sociedades modernas, es insuficiente. Puesto que al ser la solidaridad un principio de la Ley de Origen, aprendida en la Kankurúa y entendidos los encuentros como comunicaciones holísticas con el otro, la tierra, el sujeto y la comunidad asociada a todos, nos sitúa en la *solidaridad mecánica*, dado que según su teoría influenciada por el pensamiento antropológico de la época consideraba que el vínculo principal figuraba alrededor de la religión y no entre las personas como ocurría en las sociedades modernas más avanzadas, con *solidaridad mecánica*, donde lo que articulaba era lo político y lo económico al presentarse la división del

trabajo, como un vínculo más productivo en el naciente capitalismo. (Durkheim, citado por Portantiero, 2010).

Hoy en día nos resulta insuficiente tal distinción para interpretar las culturas originarias, en tanto el vínculo sagrado que deriva en solidaridad también se da con la tierra, convocando a su cuidado y respeto, lo cual no se contemplaba en aquella época en que la depredación causada por el vínculo primordial desde lo económico y lo político era lo que empezaba a primar con la solidaridad orgánica, considerada una evolución, dado el pensamiento de Durkheim (citado por Portantiero, 2010), de enfoque funcionalista derivado entre otros de la teoría evolucionista como de mejor nivel.

Parece por tanto más conveniente acudir a Rorty (1991) en su propuesta de reconfigurar el concepto de solidaridad desde el recuento de la historia, para lograr una postura ironista que permita, mediante análisis crítico, concebir la solidaridad como un intento humano de detener la crueldad y el sufrimiento de todos los miembros de la especie.



Grafica 3. Solidaridad

CONCLUSIONES

- Las justificaciones de las acciones justas expresadas por los originarios participantes en el estudio, transitan desde las mismas circunstancias mestizas en las que realizan sus estudios universitarios, hasta el recuerdo de la memoria ancestral, en proceso de recuperación de la cultura, de sus pueblos de origen. Pasan por tristezas y reclamos por lo que les ha sido arrebatado y siguen perdiendo, como la tierra, en la comunidad Muisca y la aún no recuperada completamente de los pueblos de la Sierra.
- El equilibrio, equivalente a la justicia se busca como sincronía con el cosmos y con todos los seres existentes: la naturaleza vegetal, las piedras, el sol, la tierra e incluye a los animales y a los humanos. El castigo por acciones desequilibrantes no está dado por los hombres, es más una reacción de la Madre Tierra.
- El ejercicio actual de la justicia frente a las faltas, está contaminado por las relaciones de poder con los gobiernos central y municipal, las organizaciones armadas legales e ilegales y los intereses económicos de emporios multinacionales y de intermediarios en el mercadeo, por los recursos: uranio, agua (en la sierra nacen 97 ríos del país, se están construyendo 4 represas), paisajes (mega proyecto turístico) y de producción agrícola.
- El reconocimiento de los pueblos originarios en Colombia, visto desde lo económico y desde lo cultural ha tenido cambios a partir de la constitución de 1991, como está ocurriendo de manera generalizada en los países de América Latina. En relación con el reconocimiento económico se encuentra que fueron titulados parte de los territorios ancestrales y en las políticas públicas se empiezan a hacer esfuerzos por la inclusión, como ampliación de la cobertura educativa en la educación superior. Sin embargo las normativas no se operacionalizan suficientemente en el momento en que las diferencias no son manejadas como tales. También es cierto que en el país la gran mayoría de la población vive en situación de pobreza (73%) y no cuenta con servicios de salud y educación equitativos.

- La situación política y de cumplimiento del respeto a la vida de los pueblos originarios y la prevención del genocidio, recomendada al gobierno nacional, por la Corte Interamericana, por los planteamientos de los derechos indígenas de las Naciones Unidas y las disposiciones de la Constitución de 1991, en estos aspectos no se cumplen.
- La solidaridad originaria, consagrada en la comunicación holística, tiene sus raíces en tres elementos: la participación colectiva, la curación y la situación de desplazamiento. La comunicación, como eje articulador, muestra cómo las formas de interacción social de los pueblos nativos, coincide con formas irónicas de duda ante las situaciones que trae la modernidad. Estas situaciones de mestizaje comunicativo-interaccional, suscitan cambios en las formas tradicionales de participación colectiva que impiden mantener el equilibrio, y que si bien han ido marcando naturalizaciones en el devenir actual, estos grupos sociales logran mantener concepciones y acciones de ver y sentir al otro como hermano, aun en situación de sufrimiento, dolor y humillación.
- Como suele ocurrir en estudios etnográficos, la gran cantidad de información conseguida, no siempre se procesa en su totalidad. Así pues, particularmente en este estudio queda por profundizar la tipificación del concepto de solidaridad originaria, pues si bien los avances alcanzados en este estudio dan cuenta de la relación con la participación, la curación y el desplazamiento, no logran desentrañar suficientemente las connotaciones ancestrales sobre el tema, por lo cual se recomienda retomar las concepciones, sentidos y justificaciones de la categoría en estudios posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

- Anaya, J.** (2005) Los pueblos indígenas en el derecho internacional. Madrid: Editorial Trotta – Universidad Internacional de Andalucía.
- Aragón, O.** (2007). Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México: Una defensa del pluralismo jurídico. Boletín Mexicano de Derecho Comparado. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Nueva Serie. Año XL. Número 118. Pp. 9–26. [En línea] Recuperado 5 septiembre 2009. Disponible en internet: <http://revistas.unam.mx/index.php/bmd/article/view/10681/10009>
- Berdeja, S.** (2006). Práctica de la justicia como política de desencuentros: identidad y jurisdicción en la administración de la "otra justicia". La Paz, PIEB. Pp. 17. [En línea] Recuperado 8 julio 2009. Disponible en internet: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12442.pdf>
- Blanco, J.** (2007). Administración de justicia en la jurisdicción especial indígena. Revista Diálogos de saberes. Num. 2, Pp. 11-44. [En línea] Recuperado 3 Marzo 2010. Disponible en internet: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=2693609>
- Bonilla, J** (2010) Conferencia: Arqueoastronomía y observatorios solares. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Borstin, D.** (2000). Los descubridores. Editorial Crítica: Barcelona.
- Benítez, L.** (2005). Ecuador: drama y paradoja. Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- Benito, D.** (2009). Programas Universitarios para Estudiantes Indígenas. Universidades en Bogotá. Monografía de Grado. Escuela de Ciencias Humanas - Programa de Sociología. Director Mauricio Pardo Rojas
- Carlsen, L.** (1999). Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición. Chiapas 7, México ERA-IIEc. [En línea] Recuperado 4 septiembre 2009. Disponible en internet: <http://membres.multimania.fr/revistachiapas/No7/ch7carlsen.html>
- Clavero, B.** (2011). Informe al Foro permanente sobre cuestiones indígenas. Organización de las Naciones Unidas–ONU. [En línea] Recuperado 18 enero 2010. Disponible en internet <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=8768>
- DANE,** (2006). Colombia: Una Nación Multicultural – Su diversidad Étnica– Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas.
- Deleuze, G** (2006). La literatura y la vida. Córdoba (Argentina): Alción Editora.
- Echavarría, C. V.** (2008) concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano de jóvenes escolarizados y no escolarizados del distrito capital. Investigación financiada por la universidad de La Salle y realizada entre enero de 2008 y mayo de 2009. Bogotá, Colombia: universidad de La Salle, facultad de educación.
- DNP,** (2006). Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Lumbral del Nuevo Milenio. Departamento Nacional de Planeación.
- Derrida, J.** (1989). La escritura y la diferencia. Barcelona: Antropos
- Escribano,** (1990). Investigaciones semiológicas sobre la lengua chibcha o muisca. Paris: Universidad de Paris.

- Flick, U.** (2007) Introducción a la investigación cualitativa. Madrid: Morata
- Fraser, N. y Honnet, A.** (2006). ¿redistribución o reconocimiento? Ediciones Morata: Madrid.
- Fraser, N.** (1997). Justitia Interrupta. Bogotá: Siglo del hombre editores
- Freire, P.** (2006). Pedagogía de la esperanza. México. Editorial: SIGLO XXI
- Foucault, M.** (2005). Las palabras y las cosas. Buenos Aires: Siglo XXI
- García, L.** (2006) Pluralismo Legal y Derecho Indígena. Frónesis: Revista de filosofía jurídica, social y política, Vol. 13, N°. 1, pags. 70-80. [En línea] Recuperado 17 Marzo 2010. Disponible en internet: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-62682006000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=es
- Gómez, A.** (2002). Estructura de oportunidad política de los movimientos indígenas latinoamericanos. Alteridades, enero-junio, 12, número 023. pp. 109-123. [En línea] Recuperado 24 enero 2010. Disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74702309.pdf>
- Gutiérrez, J.** (2007). Acción política y redes de solidaridad étnica entre los indios de Pasto en tiempos de la Independencia. Historia crítica, N°. 33, pags. 10-37. [En línea] Recuperado 30 abril 2009. Disponible en internet: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2345362>
- Habermas, J** (1988). La lógica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos.
- Hegel, F.G.** (1993). Fenomenología del espíritu. Traduc. Wenceslao Roces Suárez y Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ilaquiche, R.** (2001). Administracion de justicia indigena en la ciudad: estudio de un caso. Revista Yachaikuna, 1. [En línea] Recuperado 8 julio 2009. Disponible en internet: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/illaquiche.pdf>
- Lopera, G., & Hoyos, E.** (2008). Fronteras Difusas. Apuntes sobre el surgimiento de la jurisdicción especial indígena en Colombia y sus relaciones con el derecho estatal. Coherencia, Pp. 143-168. [En línea] Recuperado 26 octubre 2010. Disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/html/774/77411536007/77411536007.htm>
- Mayer, M.** (2002) Ciudadanos del barrio y del planeta. En: Cinco Ciudadanías para una nueva educación. Barcelona: GRAÓ.
- MEN** (2010). Estadísticas sector educativo. Bogotá.
- Mendieta, M.** (2009). Una reminiscencia persistente. Reseña de la memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios. Argumentos v.22 n.59 México ene./abr. [En línea] Recuperado 25 junio 2009. Disponible en internet: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000100010&lng=es&nrm=iso
- Mora, E.** (2001). Derechos de los pueblos indígenas. ¿Utopías constitucionales frente a la globalización? Espacio Abierto, 10 (julio-septiembre). [En línea] Recuperado 13 diciembre 2009. Disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=12210305>
- Motta, N.** (2006). Territorios e Identidades. Revista Historia y Espacio. Nro 26. Departamento de Historia. Facultad de Humanidades. Universidad del valle. Cali. Pp 91-107. [En línea] Recuperado 18 mayo 2010. Disponible en internet:

<http://historiayespacio.univalle.edu.co/TEXTOS/26/Territorio%20e%20Identidades.PDF>

Navarro, O. (2002). Representaciones sociales de la cultura adaptativa en un pueblo indígena de la sierra nevada de santa marta. *Investigación y Desarrollo* 10. [En línea] Recuperado 18 mayo 2010. Disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=26812206>

Navarro, A. (2007). Los indígenas no hablan "bien" Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México. *Culturales*, Enero-Junio, 105-134. [En línea] Recuperado 18 mayo 2010. Disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=69430505&iCveNum=6679#>

Noreña, N., Bautista, Z. & Ángel, L. (2008) Proyecto Concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano en jóvenes escolarizados y no escolarizados del Distrito Capital-Caso jóvenes agrópolis). En: Echavarría, C. V. (2008) *Concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano de jóvenes escolarizados y no escolarizados del distrito capital*. Investigación financiada por la Universidad de la Salle y realizada entre enero de 2008 y mayo de 2009. Bogotá, Colombia: Universidad de la Salle, Facultad de Educación.

O' Gorman, E (2006). *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

ONU, (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígena Resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre.

Plaza, J., Campuzano, C. & Espinel, C. (2008) Proyecto (Concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano en jóvenes escolarizados y no escolarizados del Distrito Capital-Casos jóvenes kankuamos). En: Echavarría, C. V. (2008) *Concepciones de ciudadanía y ejercicio ciudadano de jóvenes escolarizados y no escolarizados del distrito capital*. Investigación financiada por la Universidad de la Salle y realizada entre enero de 2008 y mayo de 2009. Bogotá: Universidad de la Salle, Facultad de Educación.

Portantiero, J. (2010). *Sociología Clásica (Durkheim y Weber)*. Editorial Centro Editor de América Latina. Disponible en www.catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/.../aport.html

Quisbert, E. (2008). *Justicia comunitaria*. La Paz: Centro de Estudios de Derecho.

Rawls, J. (1993) *El liberalismo político*, trad. cast. De Antoni Domenech, Barcelona: Crítica.

_____ (2001) *Justice as Fairness. A Restatement*. Ed. Erin Kelly. Harvard College.

_____ (2001). *El derecho de gentes. "una revisión de la idea de razón pública"* Barcelona: Paidós.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós

Sierra, M. (2004) *Haciendo justicia, interlegalidad derecho y genero en regiones indígenas*. Madrid: Porrua

Solano, E. (2010). *La jurisdicción especial indígena ante la Corte Constitucional Colombiana*. Universidad Externado de Colombia. Disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/11.pdf>.

Stavenhagen, R. (1992) Los derechos de los indígenas algunos problemas conceptuales. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* N°. 43, pags. 83-99. [En línea] Recuperado 7 junio 2009. Disponible en internet: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2167054&orden=93584&info=link>

Tezanos, A. (2001) Una etnografía de la etnografía: Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social. Barcelona: Editorial Antropos.

Torres, A. (2002). Vínculos comunitarios y reconstrucción social. Revista colombiana de educación N° 43,UPN. Pp.. 43-49. [En línea] Recuperado 23 junio 2009. Disponible en internet: www.accionjuvenil.convivamos.org/index.php?option=com

Trincherro, H. (2009). Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina. Centro de estudios interdisciplinarios UNR, n.18. [En línea] Recuperado 30 abril 2009. Disponible en internet: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082009000200003&lng=es&nrm=iso&tlng=es

Van Dijk, T. (2003). Ideología y discurso. Barcelona: Ariel.

Valles, M. (1999) técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid: Síntesis s.a.

Weisner, L. (1987) Supervivencia de las instituciones Muisca: el Resguardo de Cota. En Maguaré, Vol. 5, Bogotá, Universidad Nacional.

Wiesner, L. (1996). Etnografía Muisca: el resguardo de Cota. Geografía humana de Colombia. Región andina central. Tomo IV volumen II. Ed. Instituto colombiano de cultura hispánica

Young, I. (2000). La justicia y la política de la diferencia. Madrid: Cátedra