

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES
INTERNACIONALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

“EN ALGUNA PARTE, LO QUE PASÓ ANTES EXISTE”

**Patrimonio Cultural Inmaterial, Patrimonialización,
Interculturalidad, Estado**

Por: Luis Andrés Sendoya

Tutor: Franklin Giovanni Púa

Bogotá, junio de 2013

Resumen

Este trabajo analiza la configuración de las epistemes institucionales en torno a la protección y salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, tomando como base para la reflexión las relaciones entre el Estado colombiano, las comunidades y los palabreros Wayúu de la Guajira colombo venezolana. A pesar de que el Estado reconoce la importancia del tema, en la práctica éste pasa a un segundo plano porque, a pesar del contenido de las normas, las lógicas con que se construyen las definiciones no permiten dar cuenta de las condiciones reales del ejercicio del PCI. Propone para el análisis los conceptos de identidades socioculturales, núcleos de organización social y espacios de representación cultural, subordinándolos a la necesidad de ilustrar el devenir de lo social. Finalmente, sugiere que, para la construcción de un marco de trabajo entre el Estado y las comunidades por la protección del PCI, es necesario reabrir ciertas discusiones, de manera que se recoja lo móvil de las condiciones de los pueblos y pueda construirse una relación entre las dos instancias menos determinadora y más legítima.

Palabras claves: Patrimonio cultural inmaterial, palabreros Wayúu, comunidades indígenas, Colombia, Venezuela, epistemes institucionales, identidades socioculturales, exigencia de realidad, políticas públicas de protección cultural.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	i
1. Epistemes institucionales alrededor del Patrimonio Cultural (Inmaterial).....	1
1.1. Introducción.....	1
1.2. Antecedentes sobre Patrimonio Cultural Inmaterial.....	4
1.3. El Estado en segundo plano.....	8
2. Patrimonio Cultural Inmaterial, etnicidades, nacionalidades e identidades socioculturales.....	19
2.1. Introducción.....	19
2.2. Tránsitos desde la etnicidad.....	26
2.3. Tránsitos por las nacionalidades.....	28
2.4. Identidades socioculturales.....	34
3. Lógicas de reconocimiento y lógicas culturales.....	37
3.1. Introducción.....	37
3.2. La lógica estatal del 'reconocimiento'.....	38
3.2.1. La lógica de la representación política.....	40
3.3. Lógicas en las identidades socioculturales.....	42
3.3.1. Anoutia sükuait'pa Wayúu (El sistema normativo de los Wayúus).....	43
3.4. De regreso al Estado: a manera de conclusión.....	51
Bibliografía general.....	56

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un ejercicio de problematización de la acción de los diversos agentes en el marco del reconocimiento y salvaguardia de casos de patrimonio cultural inmaterial. Para dicha problematización, se trata de examinar cuáles son y desde dónde se construyen las lógicas de los conceptos y de las agendas de la acción del Estado y de las comunidades, en un escenario concreto de disputa por el patrimonio cultural inmaterial: Los palabreros Wayúu como agentes históricos comunitarios de las conciliaciones y la realización de la justicia para esta comunidad indígena.

Dicha construcción problemática partió de una preocupación general por la influencia de la hegemonía política sobre el desarrollo legal de las relaciones interculturales. Observaba que, así como la Carta de los Derechos Humanos es un referente construido sobre la visión específica de la modernidad occidental, los elementos legales que la desarrollan en el ámbito de la cultura demarcan unos conceptos y acciones que determinan la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en una dirección restringida. Por ejemplo, en el caso de las expresiones artísticas provenientes del patrimonio cultural inmaterial de culturas ancestrales y las formas de expresión de los ancestros, sólo la industria cultural ha manifestado un interés constante, e incluso ella se concentra apenas en lo que se ha llamado la *World Music* y lo *étnico*. En otras palabras, un segmento inmenso de lo que podría constituir el PCI no es considerado en la dinámica cultural del sistema, a

menos que sea para reproducir las tradicionales relaciones de poder entre los pueblos. La importancia del PCI quedaría así supeditada al aprovechamiento de las culturas dominantes, que además permiten e impulsan el deterioro del contexto que permite su emergencia. Por si fuera poco, reconocer, y patrimonializar las expresiones culturales en su dimensión formal desde un marco restringido de interpretación puede convertirse en una eficaz manera de limitar el sentido cultural, y, por tanto, la razón misma de ser de quienes viven esas culturas, convirtiendo la intención de reconocimiento y patrimonialización en una forma de violencia política.

Pero, ¿cómo hacer un escrutinio crítico de estas posturas para poder ampliar la mirada? ¿Cómo encontrar posibilidades de reflexión que, más allá de estructurar una crítica a los marcos globales, permitieran encontrar limitaciones concretas sobre la protección del PCI que fueran elocuentes para el contexto legal colombiano y, en especial, pertinentes para sujetos y comunidades particulares? Habría que partir de la reflexión sobre los conceptos y acciones a partir de los cuales se ha estructurado la idea de la protección del PCI, y, particularmente, sobre los procesos lógicos que los fundamentan; pero además habría que observar cómo se comportan en contextos y con actores concretos, de manera que pudiera observarse su acción en la realidad.

Si bien se reconoce de manera teórica la dualidad en los conceptos que definen lo que se reconoce como PCI, falta, en la práctica, construir políticas que consagren esa dualidad. Todo patrimonio inmaterial está íntimamente ligado a un

segmento de patrimonio material y viceversa, y son las implicaciones sociopolíticas de ese vínculo lo que hace tan difícil la tarea de valorar el patrimonio inmaterial *en términos de las políticas no sólo de salvaguarda, sino de relacionamiento político intercultural*. En este orden de ideas, encontré significativo para la reflexión el caso del palabrero Wayúu, en donde la labor de componedor y mediador para la reparación del daño que éste ejerce es apenas una pequeña parte de lo que esta acción representa para un orden social que tiene una idea de resolver los problemas que dista muchísimo de las prefiguraciones con que los elementos legales nos hacen formalizar las ideas de justicia, orden y castigo. ¿Cómo se objetiva aquí la idea formalizada de lo inmaterial que hay que preservar? ¿En qué agentes?

Si bien el trabajo de campo realizado para este escrito guarda similitudes con el quehacer etnográfico que extensamente han explorado investigadores desde la década de los ochentas como el trabajo ya clásico de Rosana Gúber, la aproximación en el territorio no fue expresamente etnográfica; la decisión fue dejar de lado la perspectiva etnográfica que creemos tiende a dar más importancia a la voz del investigador que a la del "objeto" de estudio, y siguiendo la perspectiva metodológica que hemos escogido de revisar las lógicas y estructuras de pensamiento que caracterizan a un territorio simbólico de encuentro escogido, creemos que aunque pertinente, tal discusión queda por fuera de las intenciones del presente estudio. Respecto al Patrimonio Inmaterial como tal, la intención es, partiendo de la idea de que la delimitación que le da forma a este trabajo consiste

más que en una caracterización temática, en la escogencia de un punto de vista pertinente guiado por la observación, dejar de lado las perspectivas institucionales respecto al PCI y su gestión desde el Estado, que profusamente han trabajado autores como Richard Kurin en el Smithsonian, o Lurdes Arzipe desde Morelos. Respecto al trabajo de campo que guía la redacción del presente texto, existen Autores que han caracterizado las comunidades a las que nos hemos acercado en el territorio. Si bien los trabajos de Weildler Guerra y Daniel Quintero, entre otros, son no solo pertinentes sino fundamentales para entender a la etnia Wayúu, La caracterización profunda de este pueblo supera la extensión posible de este informe y por lo tanto queda a discreción del lector una mayor exploración acerca de este interesante tema. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, recomendamos lecturas acerca de la construcción histórica del territorio en Colombia, como el trabajo de Margarita Serje, que aunque pertinente en tanto ayuda a la comprensión del contexto temático, merecería un tratamiento más extenso de lo que la estructura de esta investigación permite. Además de los autores referenciados en el cuerpo de este texto, otras lecturas sobre sociología jurídica tampoco entran en el alcance de esta investigación, pero ciertamente fueron importantes para elaborar los temas tratados, principalmente en el primer y tercer capítulos¹.

1 N. de A. A pesar de que los autores mencionados arriba no están referenciados en la bibliografía por no estar citados directamente en el cuerpo del presente texto para acatar las normas APA y AML al respecto, estos autores y sus textos fueron esenciales para la construcción de la estructura de esta investigación. CFR. Arizpe, Lourdes. "Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial." Cuicuilco 13.38 (2006): 13-27. Gúber, Rosana. El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo

Para el desarrollo del trabajo, tan fundamental como el análisis de la normativa y sus lógicas, fue acercarme al discurso de los palabreros, pero en especial a sus interacciones en terreno. Para documentar estos elementos, realicé un recorrido por la zona norte de la Alta Guajira, en compañía de Ramasio Tiller, palabrero, y Otto Vergara, director ejecutivo de la Fundación Cerrejón Guajira Indígena. En dicho recorrido compartí las rutinas de los palabreros, viajé acompañado continuamente por uno de ellos -que además se convirtió en mi traductor- y realicé entrevistas más profundas que alimentaron mis reflexiones. Además, tuve la oportunidad de participar en el encuentro de palabreros, que se realizó en el punto de cruce de las carreteras de la Guajira conocido como Cuatro Vías en la segunda semana de diciembre de 2010. Con base en la documentación obtenida, aspiro reflejar las lógicas que orientan las distintas dinámicas y el ejercicio de los actores en torno al patrimonio cultural inmaterial en la realidad de la Guajira.

Si bien este tipo de mirada no busca específicamente criticar los procesos de patrimonialización, que han sin duda logrado casos exitosos -desde ciertas perspectivas, al menos- al tratar de conservar la forma y el contenido del PCI en

de campo. Buenos Aires: Editorial Piados SAICF, 2004. Kurin, Richard. "Safeguarding intangible cultural heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal." *Museum international* 56.1-2 (2004): 66-77. de la Ossa, Margarita Rosa Serje. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Depto de Antropología, 2005. Curvelo, Weidler Guerra. *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad Wayúu*. Wilder Guerra Curvelo, 2002. Quintero Salazar, Daniel, and María Amarís Macías. "¿La familia guajira?: una aproximación desde la cultura." *Psicología desde el Caribe* 19 (2007): 181-202.

términos de prácticas y procesos, en lo que queremos enfocarnos es en develar los epistemes institucionales que se conforman en el marco de las relaciones interculturales alrededor de los procesos de patrimonialización. El objetivo es alimentar la discusión acerca de los supuestos con los que la institucionalidad del Estado opera en términos de PCI de los pueblos y comunidades del territorio nacional, siempre con la perspectiva de las problemáticas y los actores que se configuran en torno al ejercicio de los palabreros en la Guajira.

En cuanto a lo conceptual, después de recorrer las construcciones de etnicidad y nacionalidad, reflexiono en que estas categorías no son pertinentes para lo que pretendo analizar porque, por su proceso mismo de construcción, son limitadas. Finalmente, propongo el concepto de identidades socioculturales por el énfasis en lo identitario y la construcción de una identidad como algo que no sólo viene de la cultura como herencia inamovible, sino como algo que se construye en el devenir de lo social. En la categoría de identidades socioculturales convergen dos categorías más, que son los núcleos de organización social y los espacios de representación cultural, que son pertinentes para el análisis porque permiten ilustrar la relación entre sociedades y PCI, sean éstas el conjunto social general, las comunidades en particular u otras racionalidades sociales.

Debo añadir, que la reflexión sobre los recorridos de los epistemes institucionales y sobre aquellos que guían las prácticas de los Wayúu me ayudó a configurar un ejercicio metodológico cuya importancia es innegable, pero que tiene un enorme valor también en términos de contenido, de construcción teórica y,

probablemente, como polo a tierra en la construcción y aplicación de las políticas públicas: la consideración de las realidades en movimiento, antes de fijarlas en conceptos o determinarlas en normas.

Finalmente, agradezco el apoyo de mi tutor, el Maestro Franklin Púa, por respaldar las decisiones metodológicas a la hora de redactar el texto final y a la Doctora Marta Cabrera, por el juicio entusiasta de mi postura intelectual; a la Doctora Estela Quintar y al Doctor Hugo Zemelman por su ayuda en dilucidar las categorías que han guiado este trabajo y por permitirme ocupar las instalaciones del IPECAL; y en especial a la profesora Laura García, por la revisión de estilo y sus impecables observaciones durante la construcción y redacción de esta investigación.

1. Epistemes institucionales alrededor del Patrimonio Cultural (Inmaterial)

1.1. Introducción

Como la mayoría de los *corporaes* teóricos del inventario intelectual de Occidente, el concepto de Patrimonio Cultural tiene un origen histórico coyuntural, que nace de su uso en la práctica común de la expresión “bienes culturales”, y cuya primera definición clara aparece en el marco de la *Convención de La Haya para la protección de bienes culturales en caso de conflicto armado*, del 14 de mayo de 1954².

2 El primer texto donde los bienes culturales aparecen definidos con este término en un documento con carácter internacional es el Convenio de La Haya de 1954, que los define de la siguiente manera: “Son Bienes Culturales: **(a)** los bienes, muebles o inmuebles, que tengan gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos, tales como los monumentos de arquitectura, de arte o de historia, religiosos o seculares, los campos arqueológicos, los grupos de construcciones que por su conjunto ofrezcan un gran interés histórico o artístico, las obras de arte, manuscritos, libros y otros objetos de interés histórico, artístico o arqueológico, así como las colecciones científicas y las colecciones importantes de libros, de archivos o de reproducciones de los bienes antes definidos. **(b)** Los edificios cuyo destino principal y efectivo sea conservar o exponer los bienes culturales muebles definidos en el apartado a), tales como los museos, las grandes bibliotecas, los depósitos de archivos, así como los refugios destinados a proteger en caso de conflicto armado los bienes culturales muebles definidos en el apartado a). **(c)** Los centros que comprendan un número considerable de bienes culturales definidos en los apartados a) y b), que se denominarán centros monumentales”. UNESCO (1954). *Convenio para la protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado*. La Haya, pág 1, 2.. [Revisado el 3 de mayo de 2013]. Se puede consultar en formato PDF el documento virtual de este convenio en la página web del Tribunal Constitucional Peruano: http://www.tc.gob.pe/tratados/uni_ddhh/instru_alca_especifici_uni/Otras%20convenciones%20sobre%20Derecho%20Internacional%20Humanitario/Conv_prot_culturales.pdf

Como puede observarse a partir de la lectura del convenio, el concepto citado es construido no a partir de una reflexión teórica sobre el particular, sino a partir de una necesidad de nombrar y abordar un problema específico *de la realidad inmediata*, que en una coyuntura histórica singular necesitaba ser definido y solucionado. La elevación de tal expresión a concepto teórico viene de la instalación de su uso por parte de la comisión Franceschini del gobierno italiano³ y la posterior reflexión acerca de aquel por parte de la comunidad académica internacional, en particular por Massimo Severo Giannini en su estudio *I beni culturali*, de 1976⁴.

El estudio de Giannini es relevante porque en él se define jurídicamente lo que significa un bien cultural, y además se hace una amplia descripción de “los bienes que se refieren a la historia de la civilización”, de enorme pero inaplicable valor jurídico. En contraposición a la amplitud de esta descripción, Giannini adopta una definición jurídicamente concreta y en principio, pertinente para sus fines de protección por parte del Estado: “Los bienes materiales con valor de civilización”.

Lo interesante de que Giannini opte por una definición más restringida del patrimonio es que desde entonces queda planteada la duplicidad entre lo material y lo inmaterial. En la medida en que están asociados a un valor inmaterial, la

3 La comisión Franceschini asumió ese nombre en honor a su Presidente. Fue constituida por disposición de la Ley 310 del 26 de abril de 1964 para la “tutela de las cosas de interés público, arqueológico, artístico y del paisaje”. Vaquer Caballería, M. *La protección jurídica del patrimonio cultural inmaterial*. Disponible en línea en www.dialnet.es.

4 Giannini, M. (1976) "I beni culturali" En: *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, año 26, 1976, págs. 3-38. [Traducción propia]

protección de los bienes materiales es pertinente para el Estado; en particular por su valor *cultural*, que es por definición inmaterial en cuanto “bien de fruición”, y además público en cuanto susceptible del disfrute de la sociedad, lo que legitima la intervención del Estado sobre estos bienes culturales, sean de propiedad pública o privada⁵.

Como se puede apreciar claramente en el ensayo de Gianinni, la dificultad central que recae sobre la definición de “bien cultural” consiste en su aplicabilidad *jurídica*; es decir, en el uso práctico que de esa posible definición se haga en el marco de las interacciones políticas en la sociedad, problema muy claro para Gianinni, como gran iuspublicista que es. Con su manejo de las definiciones, el italiano hace explícitas las ramificaciones del problema y separa las definiciones teóricas de las jurídicas en pos de un uso real de las anteriores.

Más que a las definiciones estrictas, el problema se refiere a los supuestos sobre los que ellas trabajan. Los términos “cultura” y “civilización” serían relativamente intercambiables de no ser por sus acepciones locales en términos de historicidad política.

En cualquier caso, si asumimos la definición del mismo Gianinni: “la definición de los bienes materiales de valor de civilización”, que es en muchos sentidos equiparable a lo que otros autores han definido como “cultura”, tendríamos necesariamente que incluir todo el universo cultural (ahí sí en sus definiciones contemporáneas) que un grupo humano puede albergar en su

5 Gianinni (1976:26) [Traducción propia]

estructura social. Si bien este tipo de definición es susceptible de adoptarse de manera teórica, resulta también imposible de aplicarse como categoría técnico-jurídica y, por lo tanto, irrealizable en su alcance funcional. Este es, en última instancia y todavía hoy, el embrollo central a la hora de volver aplicables las nociones de patrimonio cultural, sea material o inmaterial, y es también el punto de partida necesario a la hora de entender las estructuras de pensamiento que gobiernan la aplicación de estas nociones por parte del Estado en las relaciones políticas interculturales dentro de los territorios nacionales.

Otro asunto adicional, que sólo hace más complejo el problema pero que puede propiciar una apertura que supere las estructuras teóricas que el discurso del poder hegemónico instaura en las instituciones que ejecutan las acciones del Estado en torno al tema, es el escrutinio de la lógica misma de lo que implica construir una definición técnico-jurídica, que tiene implicaciones en la acción del Estado y consecuencias concretas en los destinos de las comunidades a las que estas definiciones afectan naturalmente.

1.2. Antecedentes sobre Patrimonio Cultural Inmaterial

A pesar de la extensa tradición de políticas culturales de países como México al respecto del tema que nos concierne, el patrimonio cultural de los pueblos comenzó a ser una preocupación de la comunidad de naciones desde que Bolivia planteó el asunto a la UNESCO por primera vez en 1973. Sin embargo, sólo hasta el año 2003 se tomaron medidas normativas de carácter internacional para

proteger y salvaguardar el patrimonio cultural en su definición más reciente, que incluye el patrimonio cultural de bienes muebles e inmuebles, y el patrimonio cultural inmaterial (PCI, de ahora en adelante)⁶.

La preocupación de los países latinoamericanos sobre el tema ha sido heterogénea en voluntad, eficacia y organización, aunque se pueden observar de manera preliminar algunas tendencias regionales. Por una parte, la voluntad integradora pareciera ser unánime en Suramérica, pues en general los países han suscrito acuerdos multilaterales de fomento y han mantenido otras iniciativas bilaterales más antiguas. La totalidad de los países de América del sur están suscritos al Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) entidad cuya creación estuvo enmarcada en la XIII

6 “En marzo de 2001 se celebró en Turín (Italia) una Mesa redonda internacional de expertos a fin de elaborar una definición práctica del término “patrimonio cultural inmaterial”. La UNESCO llevó a cabo una serie de encuestas, dirigidas a las Comisiones Nacionales de los Estados Miembros, las organizaciones intergubernamentales y las organizaciones no gubernamentales, en relación con las diferentes terminologías utilizadas y la legislación nacional vigente en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial. Sobre la base de las opiniones expresadas en la época de la Conferencia de Washington y de los resultados de las encuestas, la Mesa redonda preparó una nueva definición del patrimonio cultural inmaterial, a saber, 'los procesos asimilados por los pueblos, junto con los conocimientos, las competencias y la creatividad que los nutren y que ellos desarrollan, los productos que crean y los recursos, espacios y demás aspectos del contexto social y natural necesarios para que perduren; además de dar a las comunidades vivas una sensación de continuidad con respecto a las generaciones anteriores, esos procesos son importantes para la identidad cultural y para la salvaguardia de la diversidad cultural y la creatividad de la humanidad'. UNESCO (2001) *Mesa redonda de expertos sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial - definiciones de trabajo*. Turín (Italia) [Consultado el 20 de junio de 2012]. Disponible en http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?meeting_id=00057.

Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno celebrada en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra en noviembre de 2003, y que se constituye principalmente en una entidad de apoyo y fomento. Sin embargo, a octubre de 2003⁷, sólo cuatro países sudamericanos habían ratificado la Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, durante la 32° Conferencia General de la UNESCO, en donde se instauró este documento que es, de hecho, el primer instrumento internacional de acción concreta sobre el tema del Patrimonio Cultural Inmaterial. Chile, Colombia y Ecuador ratificaron la convención en 2008⁸. En otras palabras, las naciones se han pronunciado políticamente respecto al tema, pero han dilatado el comprometerse con acciones o proyectos formales.

Por una parte, aunque existen grandes diferencias políticas en los países latinoamericanos respecto al interés en la conservación del PCI, también queda claro que la preocupación sobre el tema es mayoritaria, no sólo en el continente, sino en general en los países del tercer mundo. Y sólo en ellos. Cabe anotar que de los 60 países que pertenecen a la convención, ninguno pertenece al subcontinente norteamericano y sólo dos a Europa Central. Del G-8 sólo se han inscrito Japón y Francia.

7 UNESCO (2003). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris, 17 October. [Consultado el 11 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=17116&language=E>.

8 *Ibid.*

Por otra parte, se puede observar que, a pesar de las iniciativas internacionales y de la participación del tercer mundo en la Convención Internacional, Latinoamérica se encuentra claramente atrasada respecto al resto del mundo, lo que constituye el punto central del tema que nos concierne, pues de estos 60 miembros de la Convención sólo 9 pertenecen a Latinoamérica y el Caribe. Parece evidente que hay una relación de tensión entre la economía global y las políticas regionales sobre el PCI. El triángulo de oposición entre relaciones globales de dominación/ emergencia y choque de culturas/legislación y normatividad multilateral se expresa en la práctica a través de los tratados internacionales, las iniciativas legislativas y el desarrollo histórico de las sociedades. Estamos lejos de poder regular justa y eficientemente esta oposición, sin hablar de las dificultades para definir jurídicamente los conceptos que intervienen en esta tensión.

En el informe preliminar de la CRESPIAL del estado del arte del patrimonio inmaterial en Sudamérica (Sandro Venturo, Agosto de 2005), se reconoce claramente que el PCI está también integrado al mercado y las lógicas que este impone a los bienes culturales. Si se reconoce esta relación, se reconoce entonces que las políticas económicas de los países afectan y determinan el desarrollo de las prácticas culturales que constituyen el PCI; asunto que integra toda una nueva dimensión política en el estudio de este tema.

Sin embargo, a pesar de que se reconoce esta influencia de la cultura hegemónica occidental, y su relevancia política en términos de relaciones

interculturales, las definiciones, conceptos y miradas que han definido las políticas sobre salvaguarda del PCI en el marco de la Convención provienen del discurso desarrollado alrededor de la implementación de la carta de los derechos del hombre, que a su vez es construida sobre una mirada propia de la modernidad occidental, que define unas estructuras de pensamiento reconocidas y tratadas por diversos autores a las cuales este informe trata de hacer un escrutinio crítico guiado por el trabajo de campo, con el fin de no perder el contacto con las experiencias reales y contemporáneas sobre el tema de la salvaguarda del PCI.

1.3. El Estado en segundo plano

Nuestra intención en este apartado no es establecer una clasificación de las estructuras del Estado en su función regular, ni reelaborar o confrontar el extenso estudio que sobre el Estado se ha hecho antes. Sobre todo, no es del interés particular de este trabajo examinar al Estado desde su misma lógica, ni referirse a la pertinencia de sus acciones desde los mandatos que su Constitución Política prevé. En cierto sentido estamos, no ignorando, pero poniendo en un lugar secundario el papel del Estado-Nación como estructura política de primer orden del sistema-mundo global, y al mismo tiempo poniendo en el centro del análisis el sistema de organización social y (por lo tanto también sus representaciones culturales) del Estado liberal capitalista latinoamericano, como un conjunto de estructuras simbólicas y materiales, y de epistemes culturales que conforman un modo de vida moderno y periférico, con una cualidad de legitimidad en su carácter de objeto de estudio que se encuentra -para el autor de este texto y para la

perspectiva desde la cual este escrito ha sido construido-, al mismo nivel que los sistemas de organización de las comunidades indígenas y afrodescendientes, que también estudiaremos aquí desde la perspectiva de las relaciones interculturales.

Siguiendo la idea anterior, vamos a analizar la estructura del Estado en cuanto agente político en el dominio de las relaciones interculturales. El ordenamiento jurídico de un Estado-Nación tiene al menos tres dimensiones de acción que alcanzamos a discernir: Los mandatos constitucionales, las políticas públicas y el orden institucional. Estas tres dimensiones, y la manera como se influyen las unas a las otras de manera dinámica, conforman un campo de acción política que calificamos como hegemónico, en la medida en que pertenece a la Nación y que es dentro de los límites de esa nación en donde estas patrimonializaciones suceden.

Los mandatos constitucionales tienen una doble importancia para el campo de acción política hegemónico. Por una parte, obligan de manera directa en tanto leyes supremas del sistema político constitucional, en la promulgación de otras leyes, decretos y demás actos legislativos, y en cuanto que son referencia obligada para las decisiones de la rama judicial. Por otra parte, el peso simbólico de los mandatos constitucionales da cuenta de las políticas de largo aliento de la nación. Puede esto no parecer importante desde la perspectiva de la causalidad; finalmente, todas las leyes presentes en la Constitución son (o deberían ser) de igual cumplimiento mandatorio. Sin embargo, no estamos estudiando la influencia de los simbólico-político en la estructura de acción judicial. De lo que da cuenta lo

simbólico es de la estructura de valores que se construye a partir del énfasis que lo político pone en uno u otro asunto particular. El discurso político responde, finalmente, a valores fundamentales, cualesquiera que estos sean. El discurso político permite entender qué asuntos son importantes en una estructura ideológica, más allá del contenido mismo del discurso.

En relación a la multiculturalidad en el discurso político, la Constitución Política de Colombia, probablemente por una mezcla de razones coyunturales y de estructura, dedica sus primeros artículos a establecer los altos principios que en otros capítulos se desarrollan; así, el artículo 7 establece que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”. El apartado que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dedica al carácter multicultural de la nación se extiende por tres páginas y abarca dos numerales de ocho y nueve índices respectivamente⁹, en las que los mandatos jurídicos al respecto están claramente enunciados. No dispongo de los elementos para intentar una comparación jurídica; pero, además de que tampoco es esa la intención, sí podemos anotar que existe una clara diferencia en la política general sobre la multiculturalidad entre las dos naciones. En el caso de México, una buena parte del discurso simbólico -y jurídico- de la nación entera está construido sobre la defensa de la herencia cultural indígena, y en términos de reglas del juego,

9 Estados Unidos Mexicanos (1857). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. [Consultado el 12 de mayo de 2013]. Disponible en línea en la página web del Cuerpo de Diputados <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>

existieron antecedentes de restitución de tierras a propietarios indígenas, por ejemplo, desde hace aproximadamente cien años¹⁰.

Este hecho no necesariamente indica que México le lleve a Colombia una especial ventaja en materia de reconocimiento de derechos a las poblaciones indígenas, aunque ciertamente hayan existido políticas al respecto, como la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 o el decisivo Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1938¹¹. Lo que México y Colombia, y probablemente la mayoría de países de Latinoamérica tienen en común, es que el asunto de la multiculturalidad ha estado presente, ya sea desde la exclusión o desde las luchas por tierra y derechos, durante la historia republicana de nuestras naciones. Sobre este hecho cabe anotar dos asuntos en los que el PCI aparece presente. El primero es que lo que ahora llamamos PCI ha sido objeto de representaciones sociales que han ejercido un influjo político en las naciones latinoamericanas. Bien sea por imaginarios tradicionales de la colonialidad como la 'naturaleza agresiva' de los indios, o la 'necesidad de reducirlos a la vida civilizada', o más tarde en la historia por las luchas y demandas identitarias, por vía pacífica o por

10 En octubre de 1910, en el Plan de San Luis Potosí, Francisco Madero escribió: "...numerosos pequeños propietarios, en su mayoría indígenas, han sido despojados de sus terrenos...Siendo de toda justicia restituir a sus antiguos poseedores...". Madero, F. (1976) *Plan de San Luis. Documentos Facsimilares. Partido Revolucionario Institucional*, Comisión Nacional Editorial, México, pág. 12. [Consultado el 13 de junio de 2013]. La edición facsimilar se puede consultar en la Internet en <http://www.bibliotecas.tv/zapata/1910/plan6.html>.

11 Irving Reynoso, J. *Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México*. Academia.edu, pág 6.

levantamientos populares, la cuestión indígena ha tenido variadas consecuencias en los ordenamientos jurídicos nacionales.

El segundo asunto es que la dificultad histórica de las naciones (que se mantiene hasta el presente) en armonizar las realidades sociales de los territorios étnicos con la promulgación de leyes y políticas para responder a estas realidades sugiere que, además de un asunto de intereses económicos, racismo, epistemes culturales coloniales, etc, parece existir una desarticulación considerable entre los modos de vida y de producción de las comunidades étnicas, y los modos de vida y producción que las naciones-estado han construido en América Latina, que se expresa en el espacio de lucha/encuentro que el campo de acción política del Estado produce.

Ahora bien, ¿cuál es este campo de acción política? El espacio de encuentro en donde estas identidades de la multiculturalidad se encuentran puede definirse desde varios posibles lugares, como por ejemplo desde el territorio, desde la estructura institucional, o desde el problema disciplinar.

El campo tradicional de acción política de los estados-naciones es la estructura institucional. Si bien la diferencia entre sistema jurídico y orden jurídico permite cierta flexibilidad de la acción política desde la institucionalidad, lo que no puede es cambiar su propia lógica de acción. Ya hemos establecido como estática la lógica de la estructura de acción del Estado, y no queda más acá que decir que un campo de acción política establecido desde la estructura institucional contiene

en sí mismo los límites de su propia estructura, precisamente porque su característica principal es establecer una estructura estática de caracterizaciones de los actores, y de las acciones posibles en el campo de acción dado. Una lógica tal permite sólo un tipo de encuentros limitados en que los actores, o se apropian de la estructura definida por el sistema, o sólo se comunican en los dominios que el sistema permite de acuerdo con sus caracterizaciones. El gran paradigma del sistema jurídico es que el Estado existe bajo el dominio de la norma positiva, y, precisamente por eso, toda lógica que no se adapte a las características de la norma positiva queda fuera del campo de percepción del sistema. Lo que no es norma, no es susceptible de aferrar por las reglas del juego.

Esta es una de las dificultades mayores que el sistema jurídico tiene para afrontar el problema de la multiculturalidad en los estados-nación. Para el caso colombiano, la alternativa que se adoptó en la Constitución de 1991 fue la de la implementación de las jurisdicciones especiales en el artículo 12 de la Ley 270 de 1996¹², donde se incluyen, entre otras, la jurisdicciones especiales indígenas. La otra gran herramienta ha sido el reconocimiento de los derechos colectivos, los cuales han permitido a las comunidades romper la lógica de los derechos individuales a la hora de exigirle al Estado la protección de sus formas de vida y territorios tradicionales, por ejemplo. Si bien en términos de restitución de derechos a las comunidades indígenas y afrodescendientes estos mecanismos

12 Colombia, Senado de la República (1996). *Ley 270 Estatutaria de la Administración de Justicia*, Artículo 12. Diario Oficial No. 42.745, del 15 de marzo de 1996. [Consultado el 14 de mayo de 2013]. Disponible en la página web del Senado de la República: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1996/ley_0270_1996.html

han sido una gran avance para la nación en el ámbito del desarrollo de la gestión territorial, desde la discusión que hemos tratado de hacer en este capítulo nos sirve para ejemplificar la apropiación que muchas comunidades indígenas han hecho de la lógica de la norma positiva para sus propias reivindicaciones políticas y territoriales¹³.

El primer episteme institucional que queremos señalar acá es *la estructura de atención individual del Estado*. En su origen, la carta de derechos está organizada desde una lógica que pone al individuo como eje central y receptor primario de derechos. Así, el sistema jurídico de los estados nación, y la estructura del ordenamiento jurídico también se organizaron históricamente alrededor del individuo como unidad primaria de relación. El Estado se relaciona con el individuo, y después, con las colectividades a las que este pertenece. Así, el individuo es percibido como una unidad completa alrededor de la cual las demás construcciones sociales se organizan. El individuo tiene unas características que son inamovibles; tanto como lo son sus derechos fundamentales: el género, el nombre (en el caso de los hombres, al menos), la ciudad de nacimiento (originalmente), la edad, la nacionalidad, etc. La tradición jurídica de occidente en el derecho privado proviene del individuo, y la lógica de la representación pública, de la que hablaremos más adelante, hereda de aquella su estructura formal¹⁴.

13 Véase Cabildo de Dabeiba (s.f.) *Leyes y derechos indígenas*. [Consultado el 14 de mayo de 2013] Disponible en la página web de la Personería de Dabeiba, http://www.dabeiba.gov.co/Personeria/leyes_y_derechos_indigenas.html

14 Sartori, G. (1999). "En defensa de la representación política". En: *Revista Claves de Razón Práctica* nº 91, Madrid, pág. 2

Vale la pena anotar que, después del marco de respeto por la diversidad étnica y cultural de la Constitución Política de 1991, y de la lucha de las comunidades étnicas por el reconocimiento de lo que se han llamado los 'derechos colectivos', la lógica de lo individual ha ido debilitándose, al menos en el ámbito del sistema legislativo. En los últimos veinte años las leyes, decretos, programas y estrategias estatales alrededor del PCI y otros asuntos étnicos, han ido implementando en su estructura la lógica de lo comunitario, a pesar de que siga existiendo -como Colombia misma lo reconoce-, una “disonancia cognitiva¹⁵”, entre el marco constitucional, y las agendas institucionales y metas programáticas al respecto del tema del PCI.

El otro lugar que hemos mencionado desde donde se puede definir un campo de acción política es desde el territorio, y ciertamente la potencialidad de establecer procesos de gestión de políticas públicas territoriales cabe dentro de la estructura de las jurisdicciones especiales y el marco normativo sobre descentralización en general. En el encuentro entre la institucionalidad (las jurisdicciones especiales) y la gestión pública territorial, es esta última la que puede darle visibilidad a las lógicas locales.

Para el caso de la gestión del territorio, existen dos grandes obstáculos a la hora de establecer una relación efectiva con las comunidades. El primer obstáculo

15 Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina, CRESPIAL, (2008). Estado del Arte del Patrimonio Cultural Inmaterial. Cuzco. Pág 183. [Consultado el 12 de mayo de 2013]. Disponible en la siguiente dirección: http://www.crespial.org/es/Descargas/Descarga/Publicaciones/1282942676.pdf/?keepThis=true&TB_iframe=true&height=400&width=400

es el problema del ordenamiento territorial. Si bien las herramientas como la consulta previa otorgan a las comunidades a nivel local un poder directo de gestión sobre el territorio que habitan, hay amplias dificultades de comunicación entre los niveles locales y municipales, y entre los niveles departamentales y nacionales. Las asignaciones presupuestales para infraestructura, las transferencias de regalías, entre otros, son asuntos de decisión departamental, y los asuntos sobre minería y seguridad, entre otros, son de decisión nacional. En muchas ocasiones, las agendas nacionales sólo logran armonizarse con las agendas locales cuando existe presencia de organismos internacionales como ACNUR, CICR, u otros.

El segundo problema emerge cuando las dificultades en lo institucional y en la gestión territorial se logran resolver. Los agentes institucionales, incluyendo a los miembros de las ONG que acompañan los procesos locales, enfrentan una gran dificultad a la hora de entender lo que sucede en los territorios. Además de enfrentarse a las inmensas diferencias culturales, un obstáculo por sortear consiste en acomodar las lógicas de acción que imponen las agendas institucionales a quienes están encargados de implementarlas. Estas agendas son construidas desde lógicas que hemos descrito antes, y que trataremos de desarrollar más adelante. Por ahora, es suficiente con señalar que el marco de pensamiento desde donde estas agendas son construidas es lo que hemos llamado los *epistemes institucionales*, y es esta categoría la que nos va a permitir dilucidar los problemas relacionales que aparecen en diversos ámbitos de la

acción del Estado en los territorios étnicos. Dichos problemas están presentes desde la ausencia de coordinación entre los niveles locales, municipales, departamentales, nacionales e internacionales, pasando por la dificultad de aplicar los programas de salvaguardia entre las instituciones gubernamentales, las comunidades y las ONG, hasta la dificultad dentro de las mismas comunidades para armonizar las lógicas tradicionales y culturales con las realidades cotidianas en lo económico, en lo institucional y en lo simbólico.

Desde la misma caracterización de la población, el Estado ha tenido dificultades para saber quiénes están en las comunidades. Los procesos de cedulación de la etnia Wayúu, por ejemplo, han enfrentado problemas como la doble cedulación (por compra de votos, entre otros casos), los cambios de nombre por matrimonio (los hombres Wayúu cambian de apellido al casarse), la falsedad en los datos (todos los Wayúu son de Uribia), la fecha de nacimiento (todos “nacieron” el 31 de diciembre) o la práctica de los ceduladores de asignar nombres degradantes a los no hablantes del castellano¹⁶. La causa de estas dificultades radica en la rigidez de los mecanismos institucionales para abordar las características propias de las comunidades.

En el caso del tema específico del PCI, a pesar de que la concepción sobre las dimensiones materiales e inmateriales del patrimonio cultural fue discutida y

16 Rico Torres, A (2011). “Las cédulas de la burla”. Diario *El Espectador*, Bogotá, 12 de septiembre, sección nacional. [Retomado por Benjumea Britto, P. (enero de 2012) *Blog Mundo Wayúu*. “Las cédulas de la burla wayúu”. Consultado el 1 de junio de 2013. Disponible en <http://mundowayuu.blogspot.com/2012/02/las-cedulas-de-la-burla-wayuu.html>].

más o menos aclarada desde los orígenes del término “Patrimonio Cultural”, la idea de lo que podemos llamar el “monumento nacional” ha mantenido en el imaginario de la sociedad en general, y en el ordenamiento jurídico sobre el tema, en particular, una división entre el Patrimonio Cultural Material (PCM) y el PCI; con un desequilibrado énfasis sobre el primero, en términos de programas y conocimientos específicos sobre promoción y salvaguardia, entre otros.

Un 'derivado' de lo que acabamos de comentar, y que es central en el análisis que hacemos acá, es el episteme institucional de la división entre forma y contenido. La división que las instituciones en su afán de establecer una clasificación de la realidad, han definido entre el PCM y el PCI, ha producido una caracterización del PCI que se enfoca de manera exclusiva en la dimensión formal de estas “prácticas, representaciones y expresiones, conocimientos y técnicas”¹⁷. Volviendo a Gianinni, la idea del Patrimonio Cultural como poseedor de una duplicidad entre lo material, con valor de fruición social, y lo inmaterial, con valor simbólico, queda anulada en esta división entre PCM y PCI. Así, el PCI queda disminuido a una expresión de valor simbólico, como si su contraparte material, su valor social, fuese, en primer lugar, una entidad separada y, en segundo lugar, un asunto derivado de esta dimensión formal que es la que define a la caracterización de lo que es para la nación el PCI.

17 Colombia, Ministerio de Cultura, Dirección de Patrimonio (s.f.) *Descripción del Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial*, Bogotá. Consultado el 22 de enero de 2013 en <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=1285>

2. Patrimonio Cultural Inmaterial, etnicidades, nacionalidades e identidades socioculturales

2.1. Introducción

Retomando algunas nociones del capítulo anterior, en las que el Patrimonio Cultural estaría ligado ya no a la historia como una colección de ficciones fundacionales, sino al desarrollo de una cultura, en el sentido de su construcción histórica *en un presente continuo*, vamos a indagar la pertinencia de esas nociones en nuestro presente continuo. Esto es, en el marco de la complejidad étnica y cultural de Latinoamérica, con miras a usar más adelante algunos estudios de caso particulares para extraer lecciones prácticas.

Para el caso de la aplicación jurídica del término de Patrimonio Cultural Inmaterial dentro de un Estado pluriétnico y multicultural declarado como lo es el estado colombiano¹⁸, una categoría central es la *etnicidad*, en la medida en la que esa etnicidad esté también claramente definida en el ámbito jurídico. En términos de acciones afirmativas, sin embargo, la aplicación de la etnicidad se torna más compleja a medida que la identidad étnica se desdibuja por razones históricas,

18 “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”. Colombia (1991), Constitución Política, Artículo 7. Texto recuperado el 21 de marzo de 2012 de la página web del Senado de la República. El texto integral puede consultarse en: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/cp/constitucion_politica_1991.html#7.

políticas, o incluso coyunturales. Y no sólo no es fácil intentar trazar una línea entre la pertinencia específica en un caso particular, sino que podría ser también objetable la abstracción de un límite sobre el cuál se deba considerar a una comunidad poseedora de una etnicidad propia o no.

Esta dificultad se puede observar en la estructura de la acción del Estado. En el caso colombiano, el Ministerio del Interior divide sus esfuerzos en dos entidades institucionales constituidas desde la etnicidad: la Dirección de asuntos indígenas, Rom y minorías, por un lado, y la Dirección de asuntos para las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, por el otro. A pesar de que esta división tiene cierto sentido abstracto -aunque discutible-, de acuerdo tal vez a ciertas diferencias históricas en la naturaleza de las reivindicaciones de estos grupos, la verdad es que la división en la estructura institucional responde más bien a un asunto pragmático que tiene que ver con la respuesta del Estado a las demandas específicas de las comunidades, *desde una lógica interna del ordenamiento jurídico del mismo Estado*, más que a una definición desde las identidades étnicas de estos grupos, o de sus legítimas demandas políticas: se podría argumentar que mientras que las reivindicaciones indígenas suelen estar asociadas al problema del autogobierno en sus territorios (resguardos), la otras identidades étnicas plantean un reto para la institucionalidad en cuanto que sus identidades culturales no siempre son claramente separables de las identidades nacionales (¿cómo aplicar una jurisdicción especial, entonces?) y/o sus modos de vida identitarios presentan dificultades para 'empatar' con las lógicas sociales del

Estado-Nación de la modernidad (¿qué significa vivir como un “gitano”, en el marco del ordenamiento territorial, por ejemplo?).

Esta estructura evidencia dos asuntos centrales para entender la manera en la que el Estado actúa respecto a la realidad social. Un primer asunto nombrado arriba es el problema de la pertinencia de la categoría de etnicidad para un grupo o comunidad en particular. En el ordenamiento jurídico este problema se ha tratado de resolver aludiendo a la “tradición”: los pueblos que quieran entrar, por ejemplo, dentro de la cobertura de la ley 70 de 1993¹⁹, deben demostrar al Estado que tienen tradición afrodescendiente²⁰. Así, la costumbre de muchas comunidades de vivir en asentamientos dispersos debe cambiar a una de vivir en asentamientos definidos para ser reconocida como una comunidad étnica y con un nombre de relevancia histórica dentro del canon de los nombres “afrodescendientes” que demuestre la trayectoria histórica del asentamiento, pues la definición de lo que es una comunidad negra y su correspondiente ocupación colectiva dejan por fuera otras posibilidades de ocupación del territorio²¹. De hecho, la ley 70 presenta complejas dificultades de aplicabilidad textual de sus

19 Colombia, Congreso de la República (1993). *Ley 70 del 27 de agosto de 1993. Por la cual se reconocen los derechos colectivos sobre tierras y conocimientos ancestrales, y se señalan los mecanismos de consulta previa, libre e informada con las comunidades étnicas*. Consultada el 9 de febrero de 2013 en la página web del Senado de la República. Disponible en: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1993/ley_0070_1993.html.

20 N. del A.: si bien el uso de la palabra aquí se refiere a todas las identidades que se denominan a sí mismas como pertenecientes a una herencia africana, el término no trata de establecer ningún concepto o caracterización. Para entender con mayor claridad el uso correcto de los diferentes términos desde la caracterización que el Estado colombiano hace, véase: <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=38618>

disposiciones para varias comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales, por dificultades de orden geográfico (diferencias en el lugar definitivo o provisional de residencia), de caracterización étnica o poblacional, o una combinación de varios de estos elementos²². El caso ejemplar es el fallo del consejo de estado a partir del auto 004 del 4 de diciembre de 2012 y la sentencia T-823/12 de la Corte Constitucional, que deja sin piso a las consultivas departamentales y de alto nivel en relación a la consulta previa a los consejos comunitarios de las comunidades negras, que será tema central del Primer Congreso Nacional de Consejos Comunitarios y Organizaciones AFRO²³.

El segundo asunto al respecto es la relación entre el objetivo de la ley y la estructura institucional que encarna la aplicación de dicho objetivo. Un leve

21 “Comunidad negra: Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbre dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos. Ocupación colectiva: Es el asentamiento histórico y ancestral de comunidades negras en tierras para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y sobre los cuales desarrollan en la actualidad sus prácticas tradicionales de producción”. Artículo 2, numerales 5 y 6, Ley 70 (1993) En: Diario Oficial No. 41.013, del 31 de agosto.

22 N. del A.: Las comunidades desplazadas, o las comunidades dispersas -como suele suceder en los territorios insulares, por ejemplo- son un ejemplo de estas dificultades.

23 La noticia sobre el Congreso y los antecedentes del tema citado pueden leerse en la página web del Observatorio Pacífico Colombia: <http://www.pacificocolombia.org/novedades/primer-congreso-nacional-consejos-comunitarios-organizaciones-afro/857>. El Auto de la sala novena de la Corte Constitucional, que en el momento de la consulta no se encontraba en la página web de la entidad, se puede encontrar, a la fecha (23/06/2013) en la siguiente dirección: <http://www.convergenciagnoa.org/files/Autodesuspensi%C3%B3n.pdf>. La Sentencia con registro número: T-823/12 de la Corte Constitucional de Colombia se puede consultar en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2012/T-823-12.htm>

escrutinio a la estructura de la institucionalidad que se encarga de estos asuntos, -el organigrama del Ministerio del Interior-, revela dos puntos de manera clara: los asuntos de las “comunidades negras” son tratados aparte de las otras clasificaciones étnicas, y la entidad encargada de todas las consultas previas también constituye una Dirección separada²⁴. Estos dos puntos son también precisamente los dos grandes objetivos de la Ley 70. Normalmente, la estructura de la acción del Estado, y las medidas que este toma para organizar dicha acción, (en este caso la estructura institucional) responde en primer orden al ordenamiento jurídico del mismo Estado y en segundo orden, a las necesidades pragmáticas que este ordenamiento se impone a sí mismo, en una lógica que es, a al vez, autoreferente, y estática en la medida en que se inscriben en el marco de un paradigma de institucionalismo que equipara la acción política a la estructura institucional.

En medio de estas tensiones entre lo Jurídico normativo y lo histórico-real, emergen al menos dos problemas de relevancia institucional:

Un primer problema que podemos observar, es el del alcance de las jurisdicciones especiales. Es decir, que dentro de la estructura de libertades, derechos y deberes individuales sobre la cuál las constituciones de los estados modernos se organizan, y que debe regir para todos, se reconoce que existen grupos o nacionalidades que por su historia y tradiciones, son susceptibles de

24 Colombia, Ministerio del Interior (s.f.). Organigrama del Ministerio del Interior. Consultado el 10 de junio de 2013 en: <http://www.mininterior.gov.co/la-institucion/el-ministerio/organigrama-del-ministerio-del-interior>.

entrar dentro de una categoría especial en la que se permiten diversas formas de organización según cada cultura, a pesar de pertenecer al ordenamiento general del Estado liberal. Pero en el momento de sobreponer tal marco teórico a la realidad, emergen dificultades desde la complejidad de las realidades locales. El ordenamiento jurídico supone una clasificación de la realidad, es decir, un intento de conocimiento objetivo de esta, en donde se supone a la realidad como dada y no *dándose*, como sucede con las identidades culturales, que son dinámicas y mutables, retomando la expresión de Arturo Escobar de *sociedades en movimiento*²⁵. En términos prácticos, esto implica una diferencia de miradas que afectan la dinámica de los procesos de patrimonialización y que, en términos del ideal de salvaguardia, tiene consecuencias que esperamos poder dilucidar en alguna extensión en el presente texto.

Un segundo problema que emerge es el de la validación de las jurisdicciones especiales. Ante el marco que proyecta la corte constitucional en el acto 004 de 2009²⁶, que obliga al Estado a salvaguardar las comunidades indígenas del territorio colombiano, la validación de una comunidad como legítimamente étnica,

25 Escobar Ohmstede, A (2007). "Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX" . En: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, Universidad de Buenos Aires, v.21 fasc.21. Buenos Aires, pág. 1, *Passim*.

26 Colombia, Corte Constitucional (2009). *Acto 004 de 2009: Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, después de la sesión pública de información técnica realizada el 21 de septiembre de 2007 ante la Sala Segunda de Revisión*. Consultado el 1 de junio de 2013 en la página web de la Corte Constitucional: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>.

adquiere no solo una importancia en términos de discriminación positiva hacia las comunidades (beneficios concretos), sino también un valor político tangible para ambas partes (la comunidad y el Estado). Así, en la dinámica práctica de la agenda estatal de protección a las comunidades indígenas a partir de este acto, y en el caso de las comunidades negras (afrocolombianas) a partir de la ley 70 de 1993 y sus decretos reglamentarios, los procesos de consulta previa y conformación de consejos comunitarios, entre otros procesos de interacción que son pertinentes para las comunidades y sus PCI, se ven afectados por la lógica de la estructura de reconocimiento desde la categoría de etnicidad que el estado construye bajo sus propias lógicas clasificatorias. Desde la perspectiva de la interacción política, no es nuestra preocupación central si la clasificación del estado corresponde con las realidades sociales desde la perspectiva de lo étnico. No es tampoco pertinente evaluar la influencia que esta dinámica pueda tener en la construcción simbólica de la identidad étnica de las comunidades (otra vez, desde la etnicidad), o si finalmente el Estado termina cumpliendo lo que su propio marco legislativo y normativo prevé que se debe cumplir. Lo que interesa en este caso es dilucidar si las estructuras de intervención del Estado, siendo un conjunto de leyes, conceptualizaciones, dinámicas y procedimientos, afectan en la interacción las estructuras de pensamiento que rigen y constituyen a las cosmogonías de las comunidades en su acontecer histórico, y cómo podemos dar cuenta de esas interacciones desde un marco de respeto por la historicidad de esas comunidades. Si bien en el presente capítulo la intención es la de definir el marco de observación desde donde vamos a examinar a estas comunidades -el

punto de vista de mirada, o *colocación*-, cabe de todas maneras anotar que en el siguiente capítulo analizaremos más a fondo las lógicas desde donde actúan el estado y las comunidades en el dominio de la interacción política, que sucede en el marco de los procesos de reconocimiento y salvaguardia (patrimonialización) del PCI.

Una posibilidad de respuesta a estos interrogantes son los estudios identitarios, como dispositivo de construcción de procesos de relacionamiento multicultural. Más que encontrar una solución fija al asunto en discusión en este capítulo, lo que se propone es poner sobre la mesa las posibilidades de acercamiento al problema de la concepción de las identidades culturales por parte del Estado y sus agencias, en el contexto de la planificación de políticas públicas sobre multiculturalidad en el dominio de los Estados-Nación en Latinoamérica.

2.2. Tránsitos desde la etnicidad

Al hablar de relaciones interculturales en el estado colombiano, la referencia a la etnicidad es obligada. Sin embargo, al incorporar esta discusión al dominio de los procesos de patrimonialización del PCI, la categoría de etnicidad comienza a presentar dificultades. Tomemos, por ejemplo, el caso del Carnaval de Barranquilla, que fue incorporado a la lista representativa del patrimonio de la humanidad en 2008²⁷. El carnaval, si bien representa la herencia de diversas comunidades negras y su acerbo cultural, es principalmente una tradición

27 Unesco (2008). *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. Carnival of Barranquilla*. Consultado el 9 de junio de 2013 en la página web de Naciones Unidas: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00051#identification>.

barranquillera. Esto es, una tradición fuertemente popular, pero expresada en un contexto urbano. Aunque es evidente que la región tiene una marcada herencia étnica afrodescendiente (entre otras), no podemos decir que Barranquilla sea una comunidad negra. Así, el carnaval, aunque representativo de tradiciones orales ancestrales, se configura en realidad en lo que María Cristina Rojas ha llamado un “régimen de representación²⁸”, en el que lo político, lo económico y lo cultural se encuentran en este espacio de resignificación simbólica de las identidades culturales en donde, para el caso que nos concierne, el interés institucional en salvaguardar el carnaval de Barranquilla como PCI de la humanidad, no corresponde -al menos no únicamente- al objetivo consagrado en la Convención, sino que obedece también a intereses políticos y de refuerzo del imaginario nacional de la república²⁹. Hay que recordar que el imaginario de la nación étnica

28 "Un 'régimen de representación' es el espacio de encuentro entre el pasado, el presente y el futuro; es un espacio de encuentro entre el yo y el otro, y entre lenguajes del sí mismo y el mundo externo. El régimen de representación es un espacio de presencias y ausencias, e incluye las cosas que emergen, que son visibles, así como aquellas que han sido suprimidas, condenadas a permanecer entre bastidores". Rojas de Ferro, M.C. (1993). *A Political Economy of Violence*, Carleton University, pág. 74. [Traducción propia]

29 “Los dirigentes del carnaval de Barranquilla aprovechan el interés que despiertan los elementos tradicionales para crear una imagen positiva de sociedad colombiana, armoniosa, a la vez que sacan provecho económico de ese Otro, diferente, tradicional. el Estado y los sectores privados que patrocinan el carnaval explotan la filiación con el nacionalismo que despiertan las festividades de este tipo y proyectan una construcción nacional simbólico-armónica que simplifica las diferencias entre el sector dominante y el subalterno. Al Estado el interesa exaltar las tradiciones como un capital cultural nacional y explotarlo ideológicamente con el propósito de aliviar la tendencia hacia la fragmentación nacional y política del país causada por su debilidad y disfuncionalidad, sin dejar atrás la también importante explotación económica de la festividad”. De Oro, C. (2009). “Tradición y modernidad: el carnaval de Barranquilla y la pugna entre lo cultural, lo económico y lo político”. En; González Cueto, D. y

ha servido históricamente como una herramienta de institución de la cohesión social, tanto para el beneficio de las agendas nacionales como bien lo describe Daniele Conversi³⁰, como para la promoción de las agendas políticas regionales y locales.

2.3. Tránsitos por las nacionalidades

Si bien es posible asumir una acepción amplia de etnicidad que permita incluir las diferentes culturas híbridas³¹ de la modernidad, el término igual remite a alguna de dos posibles ideas sobre las cuales el concepto se ha instituido en el marco de la construcción de los imaginarios nacionales de las repúblicas modernas.

Lizcano Angarita, M. (Comps),(2009). *Leyendo el Carnaval: Miradas Desde Barranquilla, Bahía y Barcelona*. Ediciones Uninorte, Barranquilla, pág. 42.

30 "En una era nacionalista, la "democracia", como el gobierno del "demos", a menudo se entiende como 'etnocracia', o el gobierno del "etnos" (o nación). La afirmación de que el demos y el etnos suelen coincidir, hace, sin duda, más difícil para los partidarios del "nacionalismo cívico" defender su argumento en contra de los partidarios del "nacionalismo étnico". Por lo menos hasta el año 1945, la experiencia europea ha sido una de supremacía indiscutible de la etnia dominante, actuando en nombre y en representación del demos o pueblo. Una vez que este último se había apoderado del Estado, el objetivo era por lo general de inculcar un sentido de ciudadanía étnica por asimilación, a través de agentes controlados por el Estado como el ejército, la escolarización obligatoria y, sobre todo, los medios de comunicación". Conversi, D. (2008). "Democracy, nationalism and culture: a social critique of liberal monoculturalism". En: *Sociology Compass*, Volumen II, número 1. University of Lincoln, pp.156-182 pág. 177. [Traducción propia].

31 García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. *Passim*.

Una primera categoría nace de la idea de la *unidad étnica*, que si bien tiene una clara correspondencia con la realidad, en términos históricos ha sido más bien una apropiación de las élites burguesas para erigir, sobre esta supuesta unidad, los imaginarios fundacionales como herramientas de homogenización de las nuevas naciones-Estado. Pero la unidad étnica, como tal, no resultó suficiente para mantener los imaginarios nacionales. La prueba de que esta idea de la unidad étnica no resulta viable en sí misma para la construcción de un imaginario de Nación, es que durante el siglo XIX, donde el esfuerzo de los Estados consistió principalmente en consolidar la homogeneidad de esas supuestas unidades étnicas, los dispositivos identitarios sobre los que se quisieron erigir estas “Naciones” necesitaron de otras características diferentes a la etnicidad, o mejor, constituyentes de esa etnicidad imaginada. En otras palabras, la unidad étnica no significó mucho en sí misma a menos que fuese construida sobre la unidad religiosa, como lo fue en un primer momento, y después, sobre la unidad lingüística³², ambas implantadas por procesos violentos hasta bien entrado el siglo XX, como notoriamente lo ejemplifica la implementación en los territorios étnicos de la península ibérica del castellano como idioma “español” durante la dictadura de Franco.

32 "En los territorios católicos, el protestantismo estaba proscrito, y en los territorios protestantes era ilegal el catolicismo, y estas leyes se aplicaban estrictamente. (La lengua era un asunto de elección y conveniencia personales) Sólo después de 1848, en la resaca de los disturbios revolucionarios por toda Europa y la difusión general de los movimientos nacionales vernáculos, la lengua tomó el lugar de la religión, y el país se dividió en zonas lingüísticas claramente demarcadas (La religión se convertía ahora en una cuestión de elección personal)." Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México, pág 195.

Como una construcción posterior a las repúblicas, la categoría de Nación como *nación étnica*, en la que lo que funge como elemento cohesionador es ya no la pretensión de realidad de una unidad étnica, sino la herencia de esa unidad étnica encarnada en las herencias raciales, religiosas y lingüísticas, es lo que aún hoy configura para muchos el corazón de lo que define a una herencia cultural. Esta idea de Nación no plantea una correlación directa con la herencia étnica como tal, sino con la supuesta cultura heredada de esa comunidad (étnica, lingüística y religiosa) primordial, que se constituye en el referente central en la estructura de las *ficciones fundacionales*³³ de las repúblicas latinoamericanas.

Antes de seguir, hay que hacer la anotación de que la otra acepción tradicional del concepto, en la que los derechos políticos igualitarios y la adhesión a los mismos métodos políticos son los que definirían la Nación (Locke³⁴), no nos es pertinente aquí, en primer lugar porque estamos haciendo una pregunta por la identidad cultural y no por la 'nacionalidad'; y en segundo lugar porque nuestro interés no es definir o construir un concepto de Nación particular, sino encontrar una categoría que pueda dar cuenta de los fenómenos sociales y culturales que tratamos de examinar en el presente texto.

33 Sommer, D. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. University of California Press, 1993. *Passim*.

34 Locke, J (1689). *Two Treatises of Government*, Book II, sect 106, London. Edición facsimilar consultada el 10 de junio de 2013 en <http://www.johnlocke.net/john-locke-works/two-treatises-of-government-book-ii/>

Lo que podemos ver, más allá de si alguna de las dos ideas discutidas (unidad étnica y Nación étnica) representa de manera genuina a las comunidades que son susceptibles de ser etiquetadas por aquellas, es lo que implica para las relaciones que se dan en estos regímenes de representación de los que hemos hablado (en el marco de procesos de patrimonialización del PCI) el hecho de mirar las comunidades y sus identidades culturales desde el lente de estas categorías, a partir de examinar la lógica con la que estas categorías se han construido. Incluso en el caso de una comunidad étnica definida, como es el caso de muchas comunidades indígenas como los Arhuacos de la sierra nevada de Santamarta o los Chamulas en el estado de Chiapas, lo pertinente es ir más allá de las lógicas clasificatorias y esencialistas (Qué hace que un Chamula sea Chamula, por ejemplo) hacia una lógica dinamista, que nos permita recoger no solo las características culturales de las comunidades, sino sus representaciones identitarias en el presente continuo de la acción política en el marco de las relaciones interculturales en el dominio de los estados latinoamericanos.

La primera categoría (la unidad étnica), puede dar cuenta de una herencia particular que se puede trazar en la historia de una comunidad. Sin embargo, lo que necesitamos es una categoría que de cuenta de la movilidad de la identidad cultural en el tiempo, que nos permita entender el devenir de las identidades culturales de una comunidad como una característica que está dándose en el dominio de la Historia, en vez de estar dada desde un pasado fundacional, o determinada por un pasado fijo; en este caso, una herencia genética común.

Para la segunda categoría (Nación étnica) vale la pena examinar al menos dos aspectos centrales de su construcción histórica:

1. La idea de una nación construida sobre una cultura común logra recoger la idea de la herencia cultural, pero sigue tendiendo a la construcción de una identidad que es, en último término, exclusivista. ¿qué entendemos por 'exclusivista'? La construcción de un imaginario que define sus límites de acuerdo a lo que supuestamente se encuentra por fuera de este. No vamos a repetir aquí la genealogía de la construcción de la identidad hegemónica de la modernidad, pero sí nos interesa señalar que esta idea de nación nace de una lógica de construcción de unos límites identitarios que definen las características propias como un campo cultural que *excluye todo lo que no se es*. Más allá del “pensamiento único” de *Die Welt als Wille und Vorstellung*³⁵, y reconociendo la crítica política de Ramonet a partir del mismo término, lo que queremos señalar es que la representación de un recorte de realidad construido a partir de lo que está por fuera de este, es básicamente una operación unaria de negación lógica; en los términos más simples, una identidad construida a partir de la negación de lo que está en el horizonte de la percepción, es en sí misma una identidad que niega cualquier movimiento posible de ella misma. A esto es a lo que hemos escogido llamar una *lógica estática*. Retomando a Hugo Zemelman, lo que buscamos es una categoría que nos permita superar lo que está dado en la

35 Schopenhauer, A. (1819). *El mundo como voluntad y representación*. Brockhaus, Leipzig.

construcción del presente, porque es en ese presente en donde se erigen las representaciones de lo cultural identitario, que es lo que queremos examinar aquí³⁶.

2. La construcción de estas identidades fundamentales heredadas tienen su origen en la explicación histórica del presente. Los valores fundamentales que se le atribuyen a una nación étnica son deducidos a partir de los relatos de cómo estos valores se formaron para ser lo que son en la actualidad. La forma en la que se explican de manera positiva o negativa estos valores culturales consiste en justificarlos desde la mirada del presente, como se puede observar en la argumentación que fabrica Huntington en el caso del papel del protestantismo en lo que se ha llamado la cultura “WASP” (White, AngloSaxon, Protestant)³⁷. En esta lógica, la forma justifica al pasado desde

36 “[El razonamiento anterior] implica construir el pensamiento desde las necesidades históricas, no restringido a premisas teóricas cerradas, lo que plantea tener que enfrentar la tensión entre lo dado como actualidad y sus potenciaciones posibles. Pero ello supone saber leer, en cualquier determinación sociohistórica, el margen de indeterminación que se contiene como base de la misma potenciación. De lo anterior resulta claro que es preciso subordinar la lógica de los objetos teóricos formales al reconocimiento de lo potencial. Todo lo cual toma sentido en la medida que siempre tengamos presente al sujeto en disposición de actuación o de construcción”. Zelman, H (2012). *Potenciación...* Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, IPECAL, México, pág. 15.

37 “El énfasis del protestantismo en la conciencia individual y la responsabilidad de las personas para aprender las verdades de Dios directamente de la Biblia promovió el compromiso americano [estadounidense] con el individualismo, la igualdad, y los derechos a la libertad de religión y de opinión. El protestantismo también promueve la ética del trabajo y la responsabilidad del individuo en su propio éxito o fracaso en la vida” ... “Con sus formas congregacionales de organización de la iglesia, el protestantismo fomentó la oposición a la jerarquía y la idea de que formas democráticas similares deben ser empleadas para

las cualidades del presente. En términos científicos, la idea de la nación étnica es, en últimas, una iteración del principio antrópico (débil, en el mejor de los casos): el pasado fue como fue porque somos como somos en el presente. Esto es lo que hemos llamado en el presente texto, una *lógica autoreferente*.

Aclaro acá que la idea del ejercicio de pensamiento categorial que hemos intentado en este capítulo, más allá de establecer un juicio de valor sobre las categorías que hemos recorrido, intenta determinar la pertinencia de estas para un propósito concreto. Las categorías mencionadas fueron construidas en el marco de necesidades históricas, desde unos intereses y con unos propósitos que no son necesariamente útiles para la construcción de este texto, ya sea por el momento histórico, por el lugar de mirada escogido, o por el derrotero académico que guía este trabajo.

2.4. Identidades socioculturales

El uso del término 'identidades socioculturales' en este texto es debido a la sugerencia de la doctora Estela Quintar³⁸. Sin embargo, la construcción de su gobernar". Huntington, S. (2004). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. Simon & Schuster (Nov. 29, 2005) pág.68 . [Traducción propia].

38 Estela Quintar es Doctora en Antropología del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS de México. Actualmente es la Secretaria General del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, IPECAL. Ha dedicado su trayectoria al planteamiento de la "didáctica no parametral", entendida como el ejercicio de la enseñanza desde una perspectiva política centrada en el sujeto en relación, cuyos desarrollos metodológicos incluyen los principios de circulación de ideas, resonancia didáctica y trabajo biográfico.

pertinencia como categoría para pensar las comunidades complejas que hemos traído al análisis en este trabajo y sus interacciones políticas en el presente que delimitamos como punto de vista, o colocación epistémica, si queremos llamarla así, tratará de ser construida en los párrafos siguientes.

Lo que parece ser necesario aquí es dar cuenta no del contenido de una identidad, o del significado de la Identidad en general, sino de la *cualidad de identidad*, por una parte, y de la *característica de identidad*, en su sentido inmanente, por otra. Ya Darcy Ribeiro caracterizó los grupos sociales diferenciados como “formaciones socioculturales” al analizar lo que él llamó los procesos civilizatorios desde una perspectiva de universalidad³⁹. Estas unidades sociales como comunidades que son definidas por el devenir histórico, en el caso de Ribeiro específicamente por las revoluciones tecnológicas, evidencian una lógica de análisis basada en lo utilitario funcional de los modos de producción. Tomando la característica histórica de aquel término, y desde una perspectiva más rica para las ciencias sociales, Víctor Córdova habla de los “Modos de Vida”, como una caracterización de los aspectos económicos, culturales y políticos de estas formaciones socioculturales, en un esfuerzo metodológico por captar las particularidades de las comunidades locales, trayendo no solo lo histórico, sino también lo vivo a la mirada de los grupos sociales complejos⁴⁰.

39 Ribeiro, D. (1976) El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural. Editorial Extemporaneos, México.

40 Córdova, V. (1986) El modo de vida: Problemática teórica y metodológica. Imprenta Universitaria. UCV Caracas.

Ahora bien, si en contraposición a una idea trascendental de identidad lo que queremos es dar cuenta de una idea inmanente de esas identidades que podemos observar en la realidad, tendríamos que dar cuenta de cómo es una identidad aquí y ahora, sin caer en la tentación de llenar de significado el término, convirtiéndolo en un concepto. Desde nuestra mirada, es decir, desde la postura de que la identidad es una construcción social histórica, y de que el resultado de esa construcción es un campo de representaciones que responden al devenir histórico de lo cultural, la dimensión política de lo sociocultural viene representada en la construcción de lo identitario. Una *identidad sociocultural* sería entonces una construcción política del presente, que da cuenta de su devenir histórico en tanto se reconoce como una unidad sociocultural gracias al carácter historizado de ese presente. Las identidades socioculturales son dinámicas porque pertenecen al dominio del devenir histórico, y son profundamente políticas porque emergen en el encuentro de la tradición y la identidad con el mundo, a modo de un viajero del tiempo que camina hacia atrás, como el ángel de la historia de Benjamin, porque lo que tiene al frente de su ojos es la herencia que lo ha llevado hasta allí⁴¹.

41 Benjamin, W. (1969) Theses on the Philosophy of History. Vol. 255. New York: Illuminations.

3. Lógicas de reconocimiento y lógicas culturales

3.1. Introducción

Suponiendo que toda construcción teórico-jurídica tiene en su origen una pretensión de respeto por los conceptos teóricos en tanto intenta encontrar una aplicabilidad que se reconoce diferente de la imagen de realidad como punto de partida para la concepción de la *res iuridica* (el cuerpo de la ley en sí), podemos decir que tal supuesto incluye el conocimiento de la dificultad de la aplicabilidad. Esto es, que una cosa es el contenido de una estructura de pensamiento, y otra el conjunto que compone a esta misma junto con las dinámicas que emergen de su propia aplicación a la realidad social. Tales “unidades” dinámicas caben dentro de lo que Hugo Zemelman ha llamado *epistemes institucionales*⁴². Estas estructuras de pensamiento, imbuidas en las formas de accionar de las instituciones y los sujetos que actúan como agentes de estas, definen dinámicas en las ontologías relacionales entre las instituciones estatales y las comunidades; en el caso que nos incumbe, que se relacionan con el Estado alrededor del reconocimiento y salvaguardia de algún PCI por parte de este. Estamos asumiendo que tales dinámicas pueden ser trazadas, y en el proceso, evidenciar los sentidos y lógicas culturales que están en juego dentro de estos procesos que son, desde la perspectiva de este escrito, de orden político.

42 Zemelman, H. (1992). *Horizontes de la razón 2*. Anthropos-El Colegio de México. Barcelona-México, 1992. *Passim*.

Si bien no se pretende aquí hacer un estudio riguroso de los casos de estudio presentes en este texto, sí se asume que es posible extraer ciertas lógicas que nos permitirán extrapolar las lecciones aprendidas al dominio, de alguna manera superior, de las relaciones políticas interculturales.

El objetivo principal de este capítulo será traer las categorías de lo político al patrimonio cultural inmaterial en relación al ordenamiento político y social de las comunidades, y explorar la aplicación de la categoría de *identidades socio culturales* que hemos explorado en el capítulo anterior; no sólo a partir de su potencialidad política en las relaciones multiculturales, sino en la misma estructura de lo que se ha llamado, por una parte, epistemes institucionales, y por otra, núcleos de organización social, desde dos perspectivas de acercamiento diferentes, pero que se encuentran en el tema que aquí tratamos.

3.2. La lógica estatal del 'reconocimiento'

Asumiendo que el Estado funciona como un agente político, en la medida en que no es una entidad monolítica o neutral, se puede decir que aunque la institucionalidad define sin duda estructuras de acción sobre los asuntos sociales a los que esa institucionalidad responde, también existen agendas de acción que no son institucionales, o que no responden a la agenda institucional, no solo por los intereses múltiples de los actores o por las diferentes lógicas de los niveles nacionales, regionales y locales, sino por *otras lógicas* que corresponden no al ordenamiento legal -que es en últimas la columna vertebral de la acción del

Estado-, sino a las lógicas a partir de las cuales estas estructuras están creadas, por una parte, y a las lógicas que emergen en el campo de los agenciamientos -si queremos traer a Deleuze- que *incluyen a la unidad “Estado” en algún punto de la enunciación*. Estaríamos hablando, entonces, de lógicas emergentes en la relación entre el Estado, entendido como agente político en su multiplicidad, y las identidades socioculturales a través de las estructuras de pensamiento de sus sujetos colectivos.

En el caso del reconocimiento de ejemplos de PCI candidatizados para ser incluidos en las listas representativas definidas por la comisión intergubernamental de la Unesco en la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, estamos hablando de casos de PCI que deben haber sido antes reconocidos por los Estados en sus listas nacionales. Esta condición implica que los casos reconocidos en las listas nacionales tienen, por una parte, algún nivel de interés político a priori para la nación, y por otra parte, tienen también para las comunidades interés político y de acceso a recursos de la nación.

El “reconocimiento” implica también, como en cualquier caso de intervención del Estado en el territorio, una evaluación de las condiciones sociales en ese territorio, a la luz de la carta de derechos que deben ser respetados. ¿Qué implica esto en términos de las lógicas de intervención?

3.2.1. La lógica de la representación política

La identidad del Estado moderno está ligada a la noción de representación política. No hace falta aquí recuperar en toda su extensión la genealogía de la construcción de esta noción, pero sí podemos señalar qué significa aquella en términos de los temas que aquí tratamos. Sartori señala que la democracia liberal trabaja con tres diferentes versiones de la representación política: la primera encarnaría la visión jurídica de la “delegación”; la segunda, la sociológica, que estaría relacionada con la “representatividad” o similitud, y la tercera, que implicaría una visión “de responsabilidad”⁴³.

Para el caso que nos concierne -el de analizar la lógica desde la cual el Estado construye sus agendas de acción política-, no es pertinente elegir una particular visión de la representación política. Al contrario, lo que nos sirve es señalar que es desde esa visión de la representación desde la que el Estado ve el ejercicio práctico de lo político. La primera acepción que describe Sartori (delegación), trabaja en el corazón mismo de lo que el Estado considera es una

43 “El primer significado se deriva del derecho privativo y caracteriza a la doctrina más estrictamente jurídica de la representación, mientras que el segundo significado se deriva de un enfoque sociológico según el cual la representación es esencialmente un hecho existencial de semejanza, que trasciende toda elección voluntaria y por consiguiente a la propia conciencia. En el significado jurídico, hablamos con frecuencia del representante como un delegado o de un mandatario que sigue instrucciones. En el significado sociológico, por el contrario, decimos que alguien es representativo de, para decir que éste personifica algunas características esenciales del grupo, de la clase o de la profesión de la cual proviene o pertenece. En cuando al tercer significado –que nos lleva a entender el gobierno representativo como un “gobierno responsable” constituirá el objetivo principal de nuestro análisis”. Sartori, G. (1992) *Elementos de teoría política*. Madrid, Ed. Alianza.

institución política. Para una población numerosa, una institución política representativa implica que quienes actúen como delegados efectivamente sean recipientes del poder de decisión de esa población que no está presente en el escenario político. Es decir, que se asume que quienes representan, en cierta manera, deciden por los demás. Este poder de representación heredado hasta cierta extensión del derecho privado, permite que la noción de *interlocutor* sobreviva más o menos intacta al tránsito del derecho privado al público. En otras palabras: como no puedo hablar con la comunidad, hablo con el interlocutor que la representa.

Por otra parte, los delegados idealmente representan a quienes no están presentes, en la medida en que tengan legitimidad, es decir, en la medida en que quien represente tenga una relación de identificación con lo que define a los representados (representatividad)⁴⁴.

Finalmente, es la acepción de “responsabilidad”, la que define las cualidades o el perfil de quienes el Estado y sus agentes perciben como un legítimo

44 “Cuando decimos que alguien o algo es “representativo de algo” estamos expresando una idea de similitud, de identificación, de *características compartidas*. La exigencia de que el Parlamento sea un reflejo del país y, en sentido contrario, las quejas por su falta de “representatividad” se basan en este significado del término “representación”. La representatividad es también el punto de referencia para definir la sobrerrepresentación y la infrarrepresentación. Y el voto a “alguien como yo” (un trabajador para los trabajadores, un negro para los negros) es la base del voto de clase, étnico, religioso y, en general, del voto por categorías. Por tanto, aunque representación y representatividad aluden a cuestiones diferentes y son conceptos distintos, la comprensión de la política representativa depende de ambos.” Sartori, G. (1999). *En defensa de la representación política*, en: *Revista Claves de razón práctica* nº 91. pag. 2

representante. Sartori argumenta que quien representa ejerce efectivamente algún tipo de poder *sobre* quienes representa. La interacción política con aquel *interlocutor* al que nos hemos referido antes me permite, como actor político en una relación intercultural, tener injerencia en los destinos de aquellos a los que ese interlocutor representa, porque se asume que este ejerce un poder sobre aquellos; se asume que los *gobierna*, de la misma manera en la que los representantes del Estado gobiernan a quienes representan.⁴⁵

En resumen, el Estado actúa bajo tres supuestos: (i) que para hablar con una comunidad, es necesario hablar con un interlocutor que la represente; (ii) que este interlocutor debe ser legítimo en la medida en que sea representativo. Y finalmente, asume que (iii) el diálogo político es posible en la medida en que el interlocutor legítimo tiene un poder de gobierno sobre la comunidad que representa. Estos supuestos conforman en sí mismos un *episteme institucional* que tiene consecuencias concretas en el ejercicio de la interlocución política entre el Estado y las comunidades que representan las identidades socioculturales que hemos agrupado desde la etnicidad y otras categorías trabajadas anteriormente.

3.3. Lógicas en las identidades socioculturales

Si bien no es acá deseable -y se puede argüir fácilmente que tampoco es posible- definir una lógica de las identidades socioculturales en oposición a una

45 “En resumen, la representación es incuestionable y ha de configurarse normativamente, ha de encontrar un equilibrio delicado entre receptividad y responsabilidad, entre rendición de cuentas y comportamiento responsable, entre gobierno *de* y gobierno *sobre* los ciudadanos”.
Ibid., pag. 5

lógica del Estado, sí podemos señalar el marco coyuntural en el que esas lógicas se presentan y, preferiblemente, extraer algunas categorías que nos permitan analizar de manera dinámica e historizada el encuentro entre el Estado y las comunidades que habitan en su dominio.

Después de afinar las categorías que nos permiten acercarnos al problema de las relaciones multiculturales en el campo de los procesos de patrimonialización del PCI, la siguiente pregunta que habría que hacerse sería: ¿cómo se expresan estas categorías en los problemas concretos de las realidades sociales en nuestros territorios locales y época? Si bien la construcción de categorías nos da una perspectiva manejable de la realidad social, son las experiencias concretas las que permiten usar las categorías.

3.3.1. Anoutia sükuait'pa Wayúu (El sistema normativo de los Wayúus)

Pero hacer este ejercicio sobre identidades socioculturales implica necesariamente mirar la realidad de estas identidades; en primer lugar, porque queremos evitar el riesgo de levantar una construcción teórica que no corresponda con el recorte de realidad sobre el que estamos pensando y *por* el que estamos pensando (las comunidades étnicas, y sobre todo, la gente que las conforma), y también porque las categorías que hemos construido tienen la pretensión de captar en alguna extensión las dinámicas de la realidad de estas comunidades. Por esta razón, vamos a ejercitar nuestras categorías con un caso de estudio, que

reside en el límite de la periferia del orden nacional como territorio geográfico pero también como territorio simbólico.

Durante la quinta reunión del comité Intergubernamental (5.COM) de la Convención para la salvaguardia del Patrimonio cultural Inmaterial que se realizó en Nairobi, Kenia, del 15 al 19 de noviembre de 2010, se aprobó la entrada a la lista representativa del PCI de la humanidad “del sistema normativo de los Wayúus, aplicado por el *pütchipü'üi* ('palabrero')”⁴⁶. Como es requisito dentro de la legislación colombiana, todo PCI que sea incluido en una lista representativa debe tener un Plan Especial de Salvaguardia (PES), que es definido como “un acuerdo social y administrativo mediante el cual se establecen directrices, recomendaciones y acciones encaminadas a garantizar la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de las comunidades y de la Nación”⁴⁷. Este PES implica un acuerdo con la comunidad étnica de donde proviene el PCI a inscribir en la lista. Para el caso del *Anoutia sükuait'pa Wayúu*, el proceso de inscripción y la elaboración del PES ha estado a cargo del Consejo Independiente de Palabrer⁴⁸. Esta institución fue creada *ad hoc*, no solo para el propósito de la

46 <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00272>

47 <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=26664>

48 “Desde diciembre de 2008, los palabrer⁴⁸ wayúu han tomado en sus manos el proceso de salvaguardar el caso con el apoyo del Ministerio de Cultura de Colombia. Para ello, han co-fundado el OUUTKAJAWAA MULOUSÜKALÜ NATUMA ÜTCHIPÜ'ÜIRUA (Consejo General Independiente de Palabrer⁴⁸), con el objetivo de fortalecer la institución del palabrero Wayúu, para desarrollar un plan para salvaguardar y obtener la inclusión del caso en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. El palabrero Wayúu fue incluido en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural de la Nación de Colombia en 2007”.

candidatura del *Anoutia sükuait'pa Wayúu* a la UNESCO, sino también para afrontar los problemas emergentes entre los Wayúus y los Alíjunas (extranjeros). La caracterización que se presentó a la candidatura en la UNESCO describe al palabrero como el que “tiene el arte de interpretar y aplicar los conceptos de orden social, los paradigmas morales, pertenencia y el valor simbólico de los elementos de la cultura Wayúu. La presencia del palabrero en el centro de la dinámica social del mundo Wayúu representa la equidad y utiliza el diálogo como una herramienta eficaz para la paz”⁴⁹. Esta caracterización da cuenta no solo de la importancia de la figura del palabrero en la sociedad Wayúu, sino que también nos permite ver una característica básica de la lógica del pensamiento Wayúu. Al igual que otras figuras de importancia ritual en muchas cosmologías indígenas, el palabrero representa un tipo de poder no institucionalizado que no es fácil de entender desde la perspectiva de la modernidad hegemónica. Los palabrerros, a pesar de ser ampliamente reconocidos dentro de la cultura Wayúu, no tienen realmente ningún poder decisivo institucionalizado. El poder del palabrero radica en la posibilidad de influencia sobre otras figuras independientes de poder, casi exclusivamente a través de su prestigio.

Unesco. Nomination file no. 00435 for inscription on the representative list of the intangible cultural heritage in 2010. Pag 7. [Traducción propia]. Disponible en línea (23/06/2013) en: http://www.laguajira.gov.co/web/attachments/1085_Proyecto%20Fortalecimiento%20del%20plan%20especial%20de%20salvaguardia%20del%20sistema%20normativo%20wayuu%20aplicado%20por%20el%20palabrero%20Todo%20El.pdf

49 Ibíd, Pag. 3 [Traducción propia].

Por otra parte, el prestigio del palabrero corresponde a la trayectoria de su función como intermediario en la resolución de conflictos. Un palabrero no toma decisiones ni representa exclusivamente a ninguna de las partes en conflicto. El pago que recibe por sus funciones puede venir de todas las partes involucradas en la mediación, y depende de factores como la dificultad de la situación, el tiempo que toma solucionarla, el prestigio del palabrero o el tipo de pago que está involucrado en la negociación⁵⁰. La función primordial y exclusiva del palabrero a la hora de intervenir (en una ofensa, por ejemplo), consiste en mediar en la comunicación entre los bandos: normalmente, entre las familias y clanes que conforman la estructura social de la etnia Wayúu.

Hay que anotar que el palabrero no limita su función a la resolución de conflictos. Para el Wayúu, no hay un estado de normalidad que se ve perturbado por el conflicto, sino que el conflicto forma parte de la dinámica de la vida. Es por eso que el palabrero media también en matrimonios, negocios, y proyectos conjuntos entre familias y clanes, como la realización de fiestas y la construcción de cementerios y rancherías.

Sin embargo, a pesar de la presencia ubicua del palabrero en la sociedad Wayúu, el poder de palabrero no es equiparable al poder occidental, que tiene una estrecha relación con la dominación. No estamos diciendo que el poder-dominación no existe entre los Wayúus, sino que ese poder-dominación no forma

50 “En los bienes. Hay libertad del palabrero: Yo me quedo con esto, voy a tomar esto, estos collares apártame esas dos reses, yo me voy a quedar con eso. Así de esa manera funciona y viene funcionando”. Entrevista a Germán Aguilar Epieyú, pag 25 anexos.

parte de los mecanismos de cohesión social entre familias y clanes a escala social. Los Wayúus no tienen una estructura de dominación a escala social a la manera de un gobierno. Los diferentes clanes son autónomos, y las figuras de poder (*Alaülayuu*) se encuentran en las familias, y las agendas de los clanes se construyen por acuerdo (no necesariamente mediados por algún palabrero) y la influencia de cada *Alaülayuu* depende tanto o más del respeto y la tradición que de las condiciones materiales o la riqueza.

Podemos comenzar a adelantar algunas conclusiones. A diferencia de otras etnias -y notoriamente, del Estado-nación-, en donde existen instituciones que reúnen poderes simbólicos y de gobierno (consejos de chamanes, por ejemplo), la etnia Wayúu carece de autoridades políticas centrales, y delega la función de gobierno a gran escala a otro tipo de figuras sociales. Este es el punto en donde podríamos vernos tentados a darle ese lugar al palabrero, pero la verdad es que estaríamos realmente tratando de atribuirle al palabrero una función sin la cual nosotros no podemos imaginarnos un gobierno a escala social. La etnia Wayúu no tiene autoridades de gobierno social porque no ha necesitado históricamente una institución de gobierno social. En cambio, el gobierno Wayúu, a escala social, es efectuado por un núcleo de organización social que encuentra su materialidad en la herencia cultural de la sociedad Wayúu, y que se expresa en lo cotidiano en un episteme institucional de la etnia Wayúu, y que es el *llevar la palabra*⁵¹.

51 N. del A.: El “intercambio de la palabra” es la frase que los Wayúu usan cuando se refieren a la actividad concreta que un palabrero hace cuando ejerce su función como tal.

El *llevar la palabra* es una manera de registrar y apropiarse del presente continuo. El palabrero, al mediar en una ofensa o en un matrimonio, no está aplicando una ley, como tampoco está aplicando un procedimiento. Más importante que el equilibrio que los pagos (por una ofensa o por una mujer, por ejemplo) representan en el imaginario social, es la mediación entre las partes para encontrar el punto en el que los valores que representan el ideal del orden social Wayúu se alcancen en la situación. Esta mediación está encarnada en el lenguaje del palabrero. Él se encarga de que lo que se logre en el proceso de llevar la palabra se logre desde las partes involucradas, y desde las particularidades que la coyuntura presenta⁵². Así, no es posible establecer un código de procedimiento para una mediación de un palabrero, porque él no está intentando normalizar un estado social, como tampoco está intentando gobernar sobre o por quienes lo han convocado. La voluntad “popular” es la que convoca al palabrero, y es esa misma voluntad la que finalmente resuelve los acuerdos. El palabrero actúa, entonces, como un catalizador del sistema normativo.

Parte de la efectividad del palabrero se basa en que la responsabilidad en los conflictos y otros asuntos de competencia de los palabreritos recae en el tío materno mayor del clan. En asuntos de negocios, matrimonios y ofensas, la

52 “[Aguilar] Porque es que el método es casi lo mismo la ley es la misma, los elementos que siempre se proponen como el reparo [la reparación] son los mismos; **el problema es el lenguaje del palabrero**. Por eso yo decía que no es lo mismo que el código de procedimiento porque [en] eso está establecido la cuestión de interpretación no más. [Ramasio] Lo que estaban hablando ahorita: Bueno, sí, listo; se pagan los trescientos pero son vecinos y qué hacemos... No estamos garantizando nada”. ”Aguilar, entrevista, pag 29 anexos. énfasis añadido.

responsabilidad es asumida -y se espera y exige así-, por el tío materno del individuo, que funge como actor principal de una transacción social o de un conflicto⁵³. Así, como figura de autoridad, el tío materno encarna la responsabilidad comunitaria del clan, trasladando la responsabilidad de las acciones individuales a lo comunitario.

El aspecto más interesante, y probablemente más difícil de entender, es el hecho de que a escala social, la institución del palabrero actúa como una herramienta de gobernabilidad del sistema social en su totalidad, sin que exista una institución administrativa que ejerza tal función. El conjunto de las autoridades tradicionales (el tío materno mayor del clan), el palabrero y las autoridades espirituales (*Ouutsü*⁵⁴), conforman el sistema de gobierno a escala social, que sólo involucra la dominación a la escala de los clanes.

En otras palabras, la lógica de intervención del sistema normativo Wayúu es autoorganizativa, dinámica y de carácter emergente; constituye un sistema autorregulado, a partir de figuras de gobernabilidad no dominantes.

53 “Lo que hablamos tenemos que contárselos a ellos [a nuestros tíos]. Tenemos nuestros tíos en nuestros territorios; lo que hacemos o todo lo que hacemos. No somos responsables solos, sino que involucramos la familia completa; si yo cometo una falta, responde toda la familia. No es como ellos creen [los *alijunas*], que buscan únicamente al responsable”. Aguilar, entrevista, pág. 12 anexos

54 N. del A.: La importancia de las mujeres *Ouutsü*, que cumplen una función espiritual así como medicinal, ha venido disminuyendo recientemente, en parte gracias a la ineffectividad percibida en el campo medicinal, y también gracias a la caída en desuso del mundo onírico y espiritual en la cotidianidad Wayúu.

¿Qué sucede cuando estas dos lógicas se encuentran? Una de las tensiones que emergen allí es, precisamente, la creación misma del consejo de palabreros. Normalmente, como ya hemos visto, el palabrero no posee ninguna capacidad de decidir por los demás; en términos políticos, no los representa. Sin embargo el consejo, al enfrentarse a la tarea de mediar en las relaciones entre la etnia Wayúu en su totalidad y el Estado colombiano, comienza a adquirir precisamente un poder representativo, al menos desde la mirada del Estado. Los palabreros, que normalmente no tienen más influencia que la que su función social les provee y la que su trayectoria personal les permite, comienzan a cambiar, si no en su acción política como tal, sí en términos de la representación social que tradicionalmente han tenido. El palabrero del consejo comienza a verse con sospecha, porque las posiciones que repercuten en los destinos de toda la etnia ya no nacen directamente de esta. El espacio de la representatividad, que nunca había existido en la cultura Wayúu, irrumpe de manera intempestiva, gracias a la exigencia del Estado de encontrar un interlocutor legítimo con quién establecer las agendas políticas que él mismo se ha impuesto.

Otro conflicto importante sucede con las casas de justicia. La idea de establecer estos centros en territorio Wayúu ha producido conflictos internos entre las comunidades. La idea original fue llevar a los palabreros a las casas de justicia y ofrecerles, defendiendo el derecho al trabajo, un sueldo por el cumplimiento de sus labores. Si bien el consejo estuvo en desacuerdo con la idea, o al menos con la implementación que originalmente se propuso, algunos palabreros han hecho

eco de la idea. En términos de lo que hemos venido analizando, el peligro consiste en cambiar el carácter emergente y autoorganizativo de la institución del palabrero, lo que podría acabar con su función social, eventualmente.

En este momento podemos decir que estos epistemes institucionales del Estado, en el marco del campo de acción política de la patrimonialización del PCI pueden considerarse como un tipo de violencia política, pero lo que preferimos decir es que la lógica autoreferente de estos epistemes institucionales impide que el Estado pueda ponerse en relación con otras culturas (en este caso con la etnia Wayúu), desde la postura de respeto hacia la diversidad étnica y cultural que su propia Constitución consagra.

3.4. De regreso al Estado: a manera de conclusión

Ahora bien, leyendo el ejercicio hecho en este capítulo desde las claves que hemos construido (epistemes institucionales, lógicas de acción, etc), y asumiendo el mandato constitucional del artículo 7, ¿qué implicaría para el Estado la voluntad de ponerse en relación con estas identidades socioculturales que lo conforman y que habitan en su territorio?

En este punto habría que retomar tres debates que hemos tratado anteriormente en mayor o menor profundidad. Lo que nos proponemos no es enumerar las posibles soluciones a los problemas que surgen de las discusiones que en el dominio de este trabajo hemos desarrollado. Si algo queda claro de este ejercicio de pensamiento categorial es que las lógicas esencialistas gestan en sí

mismas las semillas de su propio fracaso. A pesar de la incertidumbre, o más bien, gracias a su presencia como un ingrediente ineludible del devenir histórico. Nuestra intención es contribuir a la apertura del campo de visión de quienes se ocupan de los temas que hemos intentado discernir durante esta reflexión. En otras palabras, no esperamos ayudar a encontrar respuestas, sino a imaginar preguntas de mayor pertinencia.

El primer asunto que es ineludible es el problema de la construcción social del territorio. El ordenamiento territorial de nivel departamental se ha convertido en un obstáculo para el desarrollo institucional que los principios de la constitución prevén. No es factible, y hay quienes pueden argumentar que no es deseable, prescindir de un nivel de organización institucional de magnitud media como son las gobernaciones de los departamentos. Lo que sí es posible, y podríamos decir que necesario, es cambiar la función administrativa que desempeñan en este momento. Una unidad territorial de nivel medio, en un estado descentralizado no debe desempeñar el papel de un órgano decisorio. A una gobernación le corresponde un papel de coordinación y comunicación al servicio de las unidades territoriales locales y regionales, que son las que realmente representan las fronteras sociales que conforman el territorio nacional. Los territorios étnicos, los distritos productivos, los parques nacionales y demás unidades funcionales necesitan ser fortalecidas en sus capacidades administrativas y de gobernanza para responder a los retos que el 'desarrollo'⁵⁵ sustentable impone a la

55 N. del A.: Si bien no exploramos aquí los debates existentes alrededor de la pertinencia del término 'desarrollo', y las consecuencias que este episteme institucional tiene en los procesos

complejidad de las fuerzas en tensión que atraviesan y moldean las comunidades humanas que son, en última instancia, la unidad primordial de construcción de Nación.

Un segundo asunto que hemos tratado con algo más de cuidado es la prevalencia de la lógica de la estructura en todos los dominios de la institucionalidad estatal. La característica ubicua de todos los epistemes institucionales que hemos develado en nuestro recorrido epistémico por las construcciones sociales de nuestras modernidades periféricas, es la pretensión de establecer estructuras definitivas, imitando la semilla de la norma positiva como *imperius* del orden social. Las estructuras son construcciones lógicas estáticas, que, como ya hemos dicho en otra parte de este texto, impiden el movimiento más allá de sus propios límites, lo que es una exigencia ineludible en esta etapa del sistema-mundo capitalista y, podríamos decir también, en este lugar no solo del planeta, sino del mapa cultural de la humanidad. Si alguna lección útil podemos extraer de nuestro viaje por el territorio Wayúu, es que lo que nos permite apropiarnos del presente es la conciencia de los procesos que transitamos. No es necesario hacer un cambio radical para convertir las agendas técnicas, jurídicas y políticas a una lógica de procesos que ya es compatible con el sistema jurídico que la Constitución Política de 1991 estableció. Los procesos institucionales son

evolutivos de la producción humana, vale de todas maneras anotar la inconformidad que tal término le produce al autor. Espero tener la ocasión de desarrollar (ahí sí) el debate al respecto en una futura investigación.

una realidad, lo único que hace falta es que la institucionalidad sea consciente de su propio tránsito por esos procesos.

Finalmente, y aunque queda más allá de la intención y extensión de este trabajo, y merecería en sí mismo una reflexión aparte, el punto más radical que emerge acerca de la naturaleza del PCI es que en la intrincada red de relaciones entre lo simbólico y lo material alrededor de la creatividad/producción humana, desde la perspectiva de una lógica sistémica de los procesos sociales, el PCI parece ser la parte visible, y en cierto sentido, la parte material- en tanto susceptible de definir- de los núcleos de organización vital de estas identidades socioculturales, tanto como lo es el sistema jurídico y la Carta de Derechos como elemento visible de la organización social de la modernidad hegemónica encarnada en el Estado Moderno. El llamado es -y confieso que este sí resulta bastante radical- a repensar la pertinencia de la lógica universalista de este Estado Moderno -que aparece con el advenimiento del “Tercer Estado” de Sieyes-, tal vez en beneficio de una concepción más relativista del orden social, en donde no exista la totalidad en la concepción estructural del orden jurídico, y por ende, otras formas de relacionamiento intercultural desde la construcción social del territorio sean posibles y realizables, tanto en lo simbólico-cultural como en lo político-territorial.

Termino el presente texto confesando que después de recorrer el proceso que culmina con estas líneas, me he dado cuenta de la riqueza inexplorada de la información que recolecté en mis visitas a las comunidades, y que aunque creo

que quedó mucho por aprovechar en el presente trabajo, espero que el lector alcance a vislumbrar las potencialidades de esa información y lo que de esa riqueza haya quedado en este viaje por el Patrimonio (sin apellidos) de nuestro territorio vital.

Luis Andrés Sendoya

Bibliografía general

- Anderson, Benedict. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London; New York: Impreso.
- Arocha, Jaime. (2007) ¿Encocados con papa? Otro Etnoboom Usurpador? *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 43, Enero-diciembre, 2007, Pp. 91-117 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia. Bogotá: 91–117. Impreso.
- Bárcenas, Francisco López, and Gámiz Menéndez, M. (2007). *Legislación Para El Desarrollo Rural: Una Visión de Conjunto*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.
- Barié, Cletus Gregor. (2003). *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Editorial Abya Yala, Quito.
- Benjamin, Walter. (1969) *Theses on the Philosophy of History*. Vol. 255. New York: Illuminations.
- Cabildo de Dabeiba (s.f.) *Leyes y derechos indígenas*. Disponible en la página web de la Personería de Dabeiba, consultado el 21 de marzo de 2013.
http://www.dabeiba.gov.co/Personeria/leyes_y_derechos_indigenas.html
- Captain, David & Captain, Linda (2005) “Diccionario Básico Ilustrado; Wayuunaiki-Español- Español-Wayuunaiki”. Editorial Buena Semilla, Bogotá, D.C. Consultado el 23 de junio de 2013, disponible en: http://www-01.sil.org/americas/colombia/pubs/WayuuDict_45801.pdf
- Colombia (1991), *Constitución Política*. Texto recuperado el 21 de marzo de 2012 de la página web del Senado de la República. El texto integral puede consultarse en:
http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/cp/constitucion_politica_1991.html#7.
- Colombia, Congreso de la República (1993). *Ley 70 del 27 de agosto de 1993. Por la cual se reconocen los derechos colectivos sobre tierras y conocimientos ancestrales, y se señalan los mecanismos de consulta previa, libre e informada con las comunidades étnicas*. Consultada el 9 de febrero de 2013 en la página

web del Senado de la República, disponible en la siguiente dirección:
http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1993/ley_0070_1993.html

- Colombia, Corte Constitucional. *Sentencia T-823/12: Acción de Tutela instaurada por Hoover Eladio Carabali Playonero, representante legal del Consejo Comunitario de las Comunidades Negras de la Plata Bahía Málaga, contra la Gobernación del Valle del Cauca*. Magistrado ponente: Jorge Ignacio Pretelt. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2012/T-823-12.htm>
- Colombia, Ministerio del Interior (s.f.). Organigrama del Ministerio del Interior. Consultado el 10 de junio de 2013 en <http://www.mininterior.gov.co/la-institucion/el-ministerio/organigrama-del-ministerio-del-interior>.
- Colombia, Observatorio Pacífico Colombia (s.f.):
<http://www.pacificocolombia.org/novedades/primer-congreso-nacional-consejos-comunitarios-organizaciones-afro/857>.
- Colombia, Senado de la República (1996). *Ley 270 Estatutaria de la Administración de Justicia*, Artículo 12. Diario Oficial No. 42.745, del 15 de marzo de 1996. Disponible en la página web del Senado de la República de Colombia: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1996/ley_0270_1996.html
- Conversi, Daniele. (2008). "Democracy, Nationalism and Culture: A Social Critique of Liberal Monoculturalism." *Sociology Compass* 2.1. p.p. 156–182. CrossRef. Consultado el 2 de junio de 2013.
- Córdova, Víctor. (1986) "El modo de vida: Problemática teórica y metodológica." Imprenta Universitaria. UCV Caracas .
- CRESPIAL (2008). Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina. *Estado del Arte del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Cuzco. Disponible en la página web del CRESPIAL, en la siguiente dirección: http://www.crespial.org/es/Descargas/Descarga/Publicaciones/1282942676.pdf/?keepThis=true&TB_iframe=true&height=400&width=400.
- De Oro, Carlos. (2009). "Tradición y modernidad: el carnaval de Barranquilla y la pugna entre lo cultural, lo económico y lo político". En; González Cueto, D. y Lizcano Angarita, M. (Comps), *Leyendo el Carnaval: Miradas Desde Barranquilla, Bahía y Barcelona*. Ediciones Uninorte, Barranquilla.

- Escobar Ohmstede, A. Pedrosa, A. (1996a.). *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. CEREC & Ecofondo. Bogotá.
- --- (1996b.). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Grupo editorial Norma. Bogotá.
- ---. (2003). "Mundos y Conocimientos de Otro Modo" *Tabula rasa* 1: 51–86. Impreso.
- ---. (2005a). "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En. Daniel Mato [ed]. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. 17–31. Impreso.
- --- (2005b). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.
- --- (2007). "Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX" . En: Argentina Anuario Del Instituto De Estudios Histórico Sociales ed: Universidad Buenos Aires v.21 fasc. 21.
- ---. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Bogota: Envió Editores, 2010. Impreso.
- --- "(2013). Antropología y Desarrollo [documento electrónico] Consultado el 1 de junio de 2013 en: www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.1997.AntroDeso.pdf
- Estados Unidos Mexicanos (1857). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Disponible en línea en la página web del Cuerpo de Diputados <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>
- Follér, Maj-Lis, Rolando Vázquez, and Åsa Stenman (2007). "Etnicidad En América Latina: Relatos de Colonialismo, Identidad, Resistencia y Agencia: Introducción". *Anales Nueva Época* 9/10 Göteborg University, pp. 5-11.
- García Canclini, Nestor. (1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo
- Giannini, Massimo. (1976) "I beni culturali", *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, 4, año 26:3-38.
- Gil Restrepo, Dayana. (2012). "Análisis sociojurídico del impacto del TLC entre

Colombia y Estados Unidos frente a los derechos laborales de las comunidades indígenas” [Trabajo de grado], Bogotá, Universidad Libre, Carrera de Derecho.

- Huntington, Samuel (2004). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity.*, Simon & Schuster.
- Irving Reynoso, Jaime. *Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México.* Academia.edu.
- Lizcano, Martha & González, Danny (2010). “The Carnival of the via 40, a View in a Counter Way.” *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* No. 13: 202–225. Impreso.
- Lizcano, Martha. (2009). *Leyendo el Carnaval: Miradas Desde Barranquilla, Bahía y Barcelona.* Universidad del Norte, Barranquilla. Impreso.
- Locke, John (1689). *Two Treatises of Government*, Book II, sect 106, London. Edición facsimilar consultada el 10 de junio de 2013 en la siguiente dirección: <http://www.johnlocke.net/john-locke-works/two-treatises-of-government-book-ii/>.
- Madero, Francisco, 1910 (1976 ed.) *Plan de San Luis. Documentos Facsimilares. Partido Revolucionario Institucional*, Comisión Nacional Editorial, México, pág. 12. La edición facsimilar se puede consultar en la Internet en la siguiente dirección: <http://www.bibliotecas.tv/zapata/1910/plan6.html>.
- Ochoa, Ana María. (2003). *Músicas locales en tiempos de globalización.* Grupo editorial Norma. Bogotá.
- Ribeiro, Darcy. (1976) *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural.* Editorial Extemporaneos, México.
- Rico Torres, Alfonso. (2011). “Las cédulas de la burla”. *Diario El Espectador*, Bogotá, 12 de septiembre, sección nacional. [Retomado por Benjumea Britto, P. (enero de 2012) *Blog Mundo Wayúu*. “Las cédulas de la burla wayúu”. Disponible en <http://mundowayuu.blogspot.com/2012/02/las-cedulas-de-la-burla-wayuu.html>].
- Rojas de Ferro, Maria Cristina. (1993). *A Political Economy of Violence.* Edited by Carleton University. [Dissertation in Political Science] Carleton University.
- Said, Edward W. (2007). *Elaboraciones musicales.* Random House Mondadori. Barcelona.

- Sartori, Giovanni. (1999). "En defensa de la representación política". En *Revista Claves de Razón Práctica*, Madrid., n. 91. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. (1819). *El mundo como voluntad y representación*. Brockhaus, Leipzig.
- Sommer, Doris. (1993). *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Los Angeles, University of California Press.
- UNESCO (1954). *Convenio para la protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado*. La Haya. Tribunal Constitucional Peruano: http://www.tc.gob.pe/tratados/uni_ddhh/instru_alca_especifi_uni/Otras%20convenciones%20sobre%20Derecho%20Internacional%20Humanitario/Conv_prot_culturales.pdf
- Vaquer, Marcos. (2005) "La protección jurídica del patrimonio cultural inmaterial." *Museos. es: Revista de la Subdirección General de Museos Estatales* 1, 88-99.
- Zemelman, Hugo (2012). *Potenciación*. Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina IPECAL, México.
- Zemelman, Hugo. (1992). *Horizontes de la razón* (vol 1). Anthropos. El Colegio de México. Barcelona.

ANEXOS

Para recoger la información que se presenta en seguida, en diciembre de 2010 realizamos un recorrido de aproximadamente 20 días de duración por los territorios del norte de la Alta Guajira, comenzando por Cuatro Vías. En el recorrido me acompañaron el palabrero Ramasio Tiller Ipuana, quien fue fundamental para entablar el contacto con los demás palabrerros, y Otto Vergara, que facilitó las condiciones de transporte para realizar el viaje. Vergara es el director ejecutivo de la Fundación Cerrejón Guajira Indígena.

Mi mirada hacia esta situación, más que al tema de los palabrerros, buscaba elementos para entender qué es lo que pasa cuando los diferentes agentes se encuentran en el espacio simbólico del encuentro entre las comunidades, cuál es el papel del Estado y cuáles los intereses de actores privados. En este orden de ideas, Vergara es una de las personas con mayor conocimiento de los agentes, y que maneja la posibilidad de aproximación a aquellos que están presentes en el escenario de ese encuentro. Es por ello que lo incluyo en el contexto de la obtención de esta información.

Debo aclarar que la orientación de mi ejercicio -ver a los palabrerros en acción- en ocasiones me impuso decisiones que no se corresponden con lo que se suele entender con una recolección juiciosa de la información que conduzca a una sistematización y a una caracterización ordenadas de la experiencia investigativa. Me refiero, por ejemplo, a no haber recogido los nombres de algunas personas que me lo solicitaron así, o a haber optado por no grabar la discusión entre tres palabrerros que dirimían un problema entre castas que había cobrado ya la vida, entre otras personas, de dos mujeres, un asunto muy serio en la justicia wayúu. No obstante, gracias a este tipo de decisiones pude acercarme a la vida y a las

dinámicas de interacción entre los palabreros, y entre ellos y otros actores de los conflictos.

Los materiales que expongo a continuación consisten en la transcripción de las intervenciones de cinco palabreros en el encuentro de palabreros realizado en Epitsüu, (Cuatro Vías). En los anexos 2 y 3, transcribo las entrevistas que me concedieron los palabreros Sarrakana Pushaina y Germán Aguilar, siempre con el valioso apoyo y la traducción del wayúunaiki al español del palabrero Ramasio Tiller Ipuana.

En resumen, en los anexos se encuentra lo siguiente:

Anexo 1: Encuentro de palabreros wayúu, 10 de diciembre de 2010

Intervenciones de: Sergio Cohen

Jorge Enríquez Apushana

Edicto Barroso

Sarrakana Pushaina

Germán Aguilar Epiayú

Anexo 2: Entrevista a Sarrakana Pushaina, 11 de diciembre de 2010

Anexo 3: Entrevista a Germán Aguilar Epiayú, 16 de diciembre de 2010

Con aportes y complementos de Ramasio Tiller Ipuana

ANEXO 1: Encuentro De Palabrerros Wayúu

Fecha de realización: 10 de diciembre de 2010

Traducción en campo: Ramasio Tiller Ipuana, palabrero que trabaja con la Fundación Indígenas del Cerrejón.

Digitación de grabaciones y traducción del wayúunaiki: Eliana Palacios

Lugar de recolección de la información: Cuatro Vías (Epitsüu), Alta Guajira

Formato de recolección: Grabación en audiotape – Transcripción directa wayúunaiki-español

Criterios aplicados en esta transcripción

. En lo posible, se identifica al hablante con su nombre y apellido. En algunas ocasiones esto no se logra, especialmente cuando se trata de las alocuciones en el encuentro de palabrerros.

. La gran mayoría del texto transcrito fue hablado en wayúunaiki. Cuando se habla en español, se hace la aclaración en el texto, entre paréntesis.

. Eliana Palacios, indígena wayúu egresada de Trabajo Social, hizo la traducción directa wayúunaiki-español al transcribir las grabaciones.

. Para la elaboración de este documento, se ajustan la ortografía y la puntuación

del texto de Eliana Palacios; además, se respeta la sintaxis y las aclaraciones hechas por ella (comportamiento del público, notas geográficas y sobre los hablantes, fragmentos no audibles o diferenciables), las cuales se indican entre paréntesis. Las aclaraciones o complementos del autor se ponen entre paréntesis cuadrados.

* * *

[Intervención de Sergio Cohen]

Bueno, escuchen ahora. Les digo a ustedes que las vías están muy descuidadas, y se los digo ya que al transitar por ellas las ramas nos rasguñan... Los caminos requieren de un cuidado permanentemente; se deben limpiar y se debe hacer de inmediato para que se pueda hacer uso de ellos. Díganme si es verdad o no...

- Sí, claro (responden quienes escuchan)

Ahora, ¿a qué se deben los múltiples casos de muertes de personas wayúu que transitan en bicicleta en la vía? ¿A qué se debe eso? A que no hay una ruta adecuada para el paso, ya que los alrededores de la carretera están enmontados. Esto se los digo para que estén atentos en el mantenimiento y limpieza de los alrededores de las carreteras; así mismo, se requiere de la adecuación de una vía alterna a los lados de las carreteras de los vehículos, para que no se vean obligados aquellos que andan en bicicleta a hacer uso de las carreteras. Así mismo, cuando transitan en burro y cuando estamos en estado de embriaguez no pasemos por la vía sino por el camino alterno. ¿Cierto que así debe ser?

- Sí, tiene razón (responden quienes escuchan).

Así es como debería ser. Esa es la manera adecuada de hacer las cosas y está en manos de ellos hacerlas de esta manera; en manos de quienes están explotando la riqueza de nuestra tierra, la empresa llamada El Cerrejón, cuyos representantes

están hoy entre nosotros para escucharnos y para que todos escuchemos ¿De acuerdo?

Y nosotros le delegamos esta tarea a nuestros mayores , a aquellos que nos representan, que son quienes deciden y autorizan en nuestros territorios. Sabemos que identificarán la manera adecuada para no permitir que sigamos sufriendo lo que hasta la fecha, ya que han sido muchas las lágrimas de nuestras mujeres por sus animales y muchas las lágrimas de los abuelos por la pérdida de sus nietos, por la desaparición de su linaje y el derramamiento de su sangre y sus carnes, regados en estas vías debido a la falta de quién solucione estos inconvenientes... No hay un respeto; no somos valorados ni respetados. Sería bueno que se nos brindaran garantías, que se nos respetara y valorara por parte de la empresa y que entre todas las partes afectadas busquemos mecanismos que nos permitan mejorar nuestras condiciones. Agradecemos que por primera vez nos dan un valor y un respeto por aquellas personas (víctimas).

Afirma Sergio que en todas las comunidades asentadas a orilla de la carretera sabemos que existen múltiples necesidades; que también sabemos que algunas acciones del no indígena no son a propósito, pero que con la presencia de las multinacionales en el territorio desde estas empresas podemos solucionar los problemas que suceden en las comunidades, todo este tipo de necesidades podemos prevenir, acordar con las multinacionales nuestras dificultades y prevenir que sucedan hechos violentos dentro del territorio.

¿Qué les parece a ustedes, mis amigos? Les pregunto a ustedes que se encuentran aquí acerca de los sucesos que acontecieron el año pasado ¿Verdad que sí? (voces que contestan, pero no se distingue lo que dicen)

Ahora, también sucede que hay muchos ociosos. ¿Cómo pasa esto? Son muchas las personas tontas que llegan con malas intenciones, son muchos los wayúu que

llegan de lejos y realizan acciones perjudiciales que atentan contra su buen nombre, el de sus madres y el de sus tíos, y contra el buen nombre de todos nosotros los wayúu. Estos jóvenes son jóvenes desorientados, son jóvenes en edad de trabajar, sobrinos, hermanos, hijos, es bueno buscar trabajar y son muchas las oportunidades de trabajo que hay. Sería bueno que hablen con sus hijos sobre no hacer tonterías; aconsejen, amigos; aconsejen a sus hijos para que no dañen su buen nombre; hablen con sus hijos, con sus sobrinos sobre los beneficios de tener animales, de ser pastores, en lugar de estar en cosas inconvenientes.

Porque ahora se me ocurre que esos jóvenes podrían buscar trabajo apoyando a las autoridades en la vigilancia, para evitar lo que tanto abunda y que ellos saben. Estas cosas van pasando. Se debe acondicionar un lugar para trabajar cuidando las rutas por turnos en moto o en carro sería muy conveniente que cuiden de manera adecuada las rutas, la de paraguachon la del sur, para que esto mejore también considero que es bueno concertar sobre la manera más adecuada de resguardar las rutas, para que no se diga que no hay la voluntad de nuestra parte de apoyar en la labor de cuidado de la vía, me parece que es la forma más adecuada de mejorar las cosas ¿Está de acuerdo amigo?

Afirmaba Sergio que en común acuerdo con las autoridades militares, debemos acordar puntos de encuentros de concertación con autoridades tradicionales en los caminos para ejercer un control, un control de los actos violentos en los caminos, es promover espacios o punto de encuentro de autoridades tradicionales y autoridades militares, anteriormente Sergio afirmaba algo que se me había escapado, y específicamente se refería a que el impuesto común con el gobernador con alcaldes es acordar que haya un mantenimiento de la limpieza del camino, nosotros vemos que la mayoría de actos violentos que se cometen se hacen en puntos donde la vegetación es espesa y el atropello de animales también se produce porque no hay un control que pueda evitar todos esos

atropellos y que con las autoridades departamentales como el gobernador alcaldes se puede generar empleo en la vía con los propios wayúu para que puedan tener un control y proteger los propios caminos y evitar actos violentos.

Eso es así, y lo reiteramos lo que nosotros queremos es que se nos adecue la vía, de manera que podamos pasar en nuestras bicicletas en nuestros burros si esto da no tendremos la necesidad de transitar por allá arriba ya que sabemos que nos exponemos a morir. Nos mantendremos lejos de la vía aun cuando estemos en estado de embriaguez.

Sergio reitera una propuesta: Dice [que hay que] articular con las autoridades departamentales; podemos construir unos caminos junto a la vía pavimentada, unos caminos exclusivos para transitar los miembros de la etnia wayúu junto con sus animales, rebaños... Pueden trasladarse en caminos construidos específicamente para transitar, a un lado de la vía pavimentada.

¿Qué les parece a ustedes, como se sienten con ello?

Bueno eso era lo que queríamos alcanzar; un dialogo para que ustedes pudieran escucharnos y tener de primera mano nuestra opinión y posición frente a lo que nos acontece. Y eso es todo lo que teníamos por decirles, les agradecemos.

[Intervención de Jorge Enríquez Apushana]

Bueno, estamos reunidos hoy en este territorio llamado Epitsü. Mi nombres es Jorge Enríquez, soy wayúu del clan Apushana; hemos llegado a reunirnos hoy bajo el kiosco de nuestro pariente que es mi nieto, en este su territorio que también es el nuestro, a fin de lograr un bienestar. Eso es lo que pretendemos reuniéndonos con estas personas no wayúu que se encuentran hoy entre nosotros para contarles lo que aquí sucede entre los wayúu. Se hace de esta forma para dar ejemplo, para corregir a tiempo y aconsejar a nuestros hijos, a nuestros

sobrinos porque no es bueno que se piense que aquí se apoyan las cosas indebidas, y que cuando estas se dan es por iniciativa propia *de los estos*.

Nosotros no les apoyamos ni les incitamos a hacerlas, pero a veces, por mucho que se diga y aconseje, no se es escuchado y nos avergüenza al punto de que no tenemos palabras para decir a los no wayúu que justifiquen estos comportamientos y este tipo de actos en las vías. Pero se debe insistir a través del dialogo en buscar acuerdos que lleven a mejorar todo este tipo de cosas. Y cabe resaltar que estamos en la disposición de encontrar la mejor salida a todo esto.

Y esas son mis palabras para que otros tengan la oportunidad de intervenir.

[Otro interlocutor, que no se identifica]

Afirma Jorge Enríquez Apushana que estamos aquí es en procura de que aquí salgan unas conclusiones, un pequeño acuerdo de ellos como palabreros con las autoridades militares, con un compromiso para solucionar todos esos problemas que precisan nuestros hermanos wayúu dentro de la vía del tren como son los atracos, los robos, que son actos violentos que son ajenos a la voluntad de todos porque son unos cuantos los que preparan estos actos. Y aquí es un compromiso de todos [que] podamos darle solución a esto porque nos avergüenza a todos.

[Intervención Edicto Barroso]

Bueno, buenos días a todos los presentes, a los mayores a las hermanas que son de aquí de abajo (baja Guajira), aunque no los conozca ni me conozcan. Estoy aquí hoy mi nombre es Edicto Barroso; vengo de muy lejos, de allá donde se termina la tierra. Trataré de usar las palabras más adecuadas para que se me entienda, especialmente al referirme al coronel [se refiere al representante de la policía de la zona, *alijuna*, que viene a ser el representante del Estado en la

zona]; él tendrá cosas que decir también. Porque somos nosotros los mayores quienes debemos tomar las riendas de este problema y aplicar nuestras propias leyes, y quiero aclarar que yo aquí no vine a regañar a nadie; no tomen mis palabras como si estuviera regañando.

El caso al que me refiero y del tengo conocimiento es que con frecuencia se escucha decir sobre carros robados o que hirieron a un wayúu, que la policía hirió a un wayúu, y no es que les disparen sin motivo; si les disparan es porque algo han hecho. Ustedes los viejos pertenecientes a esta zona deben saber que los problemas hay que llegarles al fondo; en este caso a lo más alto y acabarlo; [estoy] haciendo alusión al animal (*poloj*) que está en todas partes y para matarlo no hay que matarlo en el suelo sino desde arriba porque allí es donde se reproduce y tiene sus huevos. Esto que les pasa aquí a ustedes no pasa en mi comunidad; cuando algo sucede, o [cuando] pasa alguien que uno no conoce se pregunta; nosotros por naturaleza somos o tenemos siempre malicia en algo o en alguien.

En mi comunidad acostumbramos siempre a que los caminos pasen por las casas, para así saber quien pasa, todo esto es para decirles que ustedes no están pendiente de quién pasa por los caminos o por las vías cercanas de donde viven.

Por eso todo lo que está haciendo el coronel está muy bien y él está muy feliz por nuestra presencia, porque ellos no alcanzan a comprender nuestras costumbres. Ustedes, compañeros, son gente de aquí, tienen relación y conocen esta zona; son [ustedes] quienes deben resolver y dar ejemplo, no los que venimos de lejos. Alguna vez la señora Mimí Barros me dijo: “Tío, ayúdeme”. Apenas voy a llevar la palabra, pues ella no sabe resolver conflictos. Aun así, yo siempre he sido regañado por mujeres; hoy en día todos los conflictos se deben resolver y limpiarlos para que no haya rencillas en el futuro. Así mismo, tenemos que enseñar a nuestros nietos y llevarlos como observadores cuando vayamos a

resolver un conflicto, para que aprendan a valorar y a respetar a los demás.

[Intervención de Sarrakana Pushaina]

(Señor Sarrakana Pushaina, de Uribia, del clan Pushaina)

Nosotros aquí estamos reunidos con estos *alijunas* porque es nuestro deber resolver problemas tanto a nivel interno como externo fuera de nuestro entorno con respecto a nosotros los wayúu, porque la función del palabrero no es de ahora; es un don que adquirimos desde niños. Y a través de nuestra experiencia tratamos de buscar las vías del dialogo, pero aun así en la actualidad se está perdiendo el respeto por los mayores, tratándose ya de resolver las cosas por la vía sucia. Y quiero que lo sepa el coronel, que nosotros no apoyamos eso, para que no digan “mira, ahí está el cabecilla de la banda; él es el peor”. No quiero que eso sea de esa forma.

Y con respecto a lo que dijo Sergio sobre la vía exclusiva para el wayúu, estoy de acuerdo; pero para eso debemos estar todos en unión y de acuerdo con ese objetivo. Gracias.

[Intervención de Germán Aguilar Epieyú]

(Señor German Aguilar Epieyú, comunidad de Ceura)

Me alegra que estemos reunidos hoy los wayúu y no wayúu porque de eso se trata la diversidad étnica, de interactuar. Hay otros wayúu aquí presentes que ni siquiera entienden nuestra lengua; es triste, pero es la realidad. Aquí les digo esto, hermanos wayúu, los que me entienden, en nuestra lengua: En nuestro territorio todo lo sabemos; lo malo que pasa también lo resolvemos, sabemos cómo resolverlo, cuándo resolverlo y con qué método lo resolvemos llevando los lineamientos de nuestros usos y costumbres. Por ejemplo, aquí resolvemos hasta los líos por un muerto: se le manda la palabra a los agresores y se paga por la

ofensa.

A nosotros no nos hace falta nada, nosotros tenemos todos los medios para resolver todo lo que los *alijunas* dicen en los papeles “derechos de los pueblos indígenas”; nosotros deberíamos sentirnos orgullosos porque todavía tenemos nuestros mayores, pero uno mismo es el que se encarga de desmeritar[lo] y no lo valoramos. Tenemos que miramos a nosotros mismos para luego mirar a los demás; no mostramos nuestras costumbres, sólo nos conformamos con decir que somos wayúu sin aplicar todo lo que amerita para nosotros, y que todavía tenemos grabado en nuestra mente toda esa sabiduría.

“Me veo bonita en manta”, hoy día dicen las *alijunas*. ¿Por qué? Porque nosotros mismos permitimos que eso suceda; no nos ponemos bravos, así se burlen y jueguen con nuestras costumbres. He visto el *warrarrat* (bastón del palabrero) y el sombrero al *alijuna*; lo vestimos y lo ponemos bonito, le damos el mejor chinchorro; los collares los vemos hoy en día en joyerías de *alijunas*, nosotros mismos somos culpables de eso.

Lo que hablamos tenemos que contárselos a ellos [a nuestros tíos]. Tenemos nuestros tíos en nuestros territorios; lo que hacemos o todo lo que hacemos. No somos responsables solos, sino que involucramos la familia completa; si yo cometo una falta, responde toda la familia. No es como ellos creen [los *alijunas*], que buscan únicamente al responsable; todavía estamos aquí para resolver este tipo de problemas. Y eso es lo que se quiere. El día que vayamos a morir también van a morir nuestras leyes, nuestras costumbres, porque ya no los van a tener en cuenta. Porque eso es lo que yo les digo a los alcaldes, que es la autoridad tradicional, el viejo de cabello blanco, es el que resuelve. No, eso no es así; el que resuelve es el tío materno, el doliente es el que se reconoce por naturaleza como autoridad. ¿Qué quiero decir con esto? Que tenemos la solución en nuestras manos para nuestros problemas.

Hubo una vez un caso que sucedió allí donde mi abuelo, el Mono Flores. Los *alijunas* dijeron que tenían que pagarles sus vehículos que fueron robados, [pero] nosotros también valemos y nuestro territorio también vale. Más bien deberían pagarnos a nosotros por el simple hecho de que pasen por nuestro territorio. Si muere un animal atropellado, tienen que pagarlo; tenemos que cobrarlo porque están en sus propios comederos. Lo digo porque he visto wayúu que les atropellan sus animales y por miedo no los cobran, lo dejan así pero eso les duele, les duele el sufrimiento de sus animales. Y por el miedo que tenemos no nos tienen en cuenta. Todo eso vale: el paso del tren [también] tiene un precio. “Ah”, ellos dicen, “pero los mismos wayúu colocan a los ya fallecidos para hacer creer que les atropelló el tren”. Y eso es verdad. Entonces la culpa es de nosotros mismos como wayúu, y estas actitudes nos hacen perder credibilidad y respeto.

Otra cuestión también se evidencia, y es que cualquiera de nosotros se cree jefe, y creemos mandar por los wayúu. Cada wayúu tiene su mayor, su tío quien responde por él, y nosotros debemos guiar a los *alijunas*, los directamente afectados. De igual forma, nuestras autoridades representantes, en [el] caso del gobernador, deben estar presentes para que se nos resuelva esta situación de inmediato. Él [debe resolver], como la cabeza visible y nuestra mayor autoridad en el departamento de la Guajira. Así mismo los alcaldes de Maicao, Uribía, Manaure, y Albania [deben estar] para tratar estos asuntos.

Hoy en día ya no buscamos a nuestros tíos para resolver esto, sino que corremos enseguida a casa indígena [la casa de justicia], pasando por encima de ellos, siendo a nuestros tíos a quienes les debemos encargarnos nuestros asuntos. A mí eso me da mucho temor, el que nuestros valores se vayan muriendo poco a poco, y en este momento no todos los que aquí estamos presentes tenemos conciencia de esto; algunos la tomarán, otros dirán "creíamos que era otra cosa", porque esto no les importa; pero si vienen los *alijunas* a decir “aquí hay comida”, ellos estarán

presentes, sin que eso signifique que estén interesados, o [que] les importe este tipo de conversaciones que son de vital importancia.

* * *

ANEXO 2: ENTREVISTA AL PALABRERO WAYÚU SARRAKANA PUSHAINA, DE URIBIA

Fecha de realización: 11 de diciembre de 2010

Traducción en campo: Ramasio Tiller Ipuana, quien en ocasiones también interviene en la discusión

Digitación de grabaciones y transcripción directa: Eliana Palacios

Lugar de recolección de la información: Norte de la Alta Guajira

Entrevistador: Luis Andrés Sendoya Zamudio

Formato de recolección: Grabación en audiotape

Criterios aplicados en esta transcripción

. Para las entrevistas, el autor formulaba las preguntas en español y Ramasio hacía la traducción al wayúunaiki. El palabrero respondía en lengua y, de nuevo, Ramasio traducía al español. Ramasio, en su calidad de palabrero, también intervenía respondiendo preguntas o haciendo comentarios, cuando lo consideraba conveniente. Toda la conversación completa fue grabada en audio.

.Eliana Palacios, indígena wayúu egresada de Trabajo Social, hizo la traducción directa wayúunaiki-español al transcribir las grabaciones. Al elaborar el texto, omitió los apartes de la grabación en español.

Para la elaboración de este documento, se ajustan la ortografía y la puntuación del texto transcrito por Eliana Palacios; además, se respeta la sintaxis y las aclaraciones hechas por ella, las cuales se indican entre paréntesis. También se incluyen entre paréntesis cuadrados las palabras faltantes en el discurso de Eliana, éstas agregadas por el autor.

Las palabras en wayúunaiki que Eliana decidió mantener en su lengua al hacer la transcripción se ponen en itálicas. En seguida, se indica su significado en español entre paréntesis cuadrados.

* * *

[Sarrakana Pushaina] Mi inicio como palabrero se dio cuando a mí me mandaban la palabra a través del tiempo sobre algunos problemas que suceden -muerte, loqueras-. Así fue que fui adquiriendo conocimiento; tú sabes que hablar no es para todo el mundo... Es como para los alijunas; también hablar y hablar bien les es difícil, les da pena, y eso yo ya lo comprendí a través de varias experiencias. Yo ya he llevado la palabra varias veces; uno tiene que entregar la razón tal y como se la dicen a uno, y (decir) cuánto es lo que piden.

Entrevistador: ¿Cuál es la importancia y la influencia de la vestimenta y el bastón cuando se va a llevar la palabra?

Es muy importante la vestimenta y el bastón; son “mañas” de los palabrerros. Cada quien es original en su comportamiento y también en su forma de vestir; esas prendas de vestir de alguna forma llevan su razón de ser a través de creencias o para que la persona a la cual se le manda la palabra lo reciba[a uno] de buena manera y no haya algo de respuesta negativa de su parte. Por ejemplo, el señor Chay Gómez se pone una especie de *kíaraja* [diadema] cuando se va a sentar a hablar; o cuando va a llevar la palabra se la pone, se la amarra en la

cabeza, y [lleva] un palo de bastón que es muy resistente. Con estos ornamentos se presenta mayor autoridad y se sobresale entre los demás presentes.

¿Cuánto tiempo le dedica a su labor de palabrero y cuanto dedica a sus otras labores?

Un palabrero solo va una vez ya depende de cuánto le den de plazo para volver otra vez y siempre va cuando se requiere de sus servicios por algunas familias. Y eso no es constante.

Aparte del palabrero, ¿qué otra persona goza del respeto en la comunidad Wayúu?

El palabrero es el personaje más respetado, porque resuelve y trae los productos de su arreglo, como los collares, entre otros bienes. Los *piaches* [médicas wayúu], -algunos- no gozan de gran credibilidad porque unos son mentirosos, no saben nada; lo que hacen es pedir y pedir y nunca hay mejoría, el enfermo sigue igual. [Es] diferente [el caso] del palabrero que es serio, y [hasta] la gente que lo acompaña -que oscilan entre tres y cuatro-, cuando se hace efectivo el pago, reciben algún regalo de agradecimiento cada uno, tanto animales [como] otros [regalos]. Y el [valor del] wayúu rico (*washir*) es la acaudalada: [el] que tenga más chivos, más caballos, más vacas es el otro respetado en la sociedad Wayúu.

¿En qué momento puede decidir un palabrero?

Un palabrero no decide ni tampoco opina. Porque es el que tiene el don de persuadir por medio de su palabra, y [de] que la otra parte acepte lo exigido. A veces exigir muy exagerado es una ofensa para la parte que ofendió: Una vez me pasó un caso donde la parte ofendida pidió por la falta mil chivos, cien vacas, mulas, tumas... Y al que recibió la palabra no le gustó y dijo: "Aquí estoy, al fin y al cabo a mí es a quien me corresponde responder; si quieres matarme, márame y

problema resuelto”. Así dijo. Y para la familia del ofensor eso fue una ofensa, y el palabrero fue y se lo dijo a la parte ofendida y nunca pudieron llegar a un acuerdo, se quedó así. En esos casos, el palabrero desiste de ir por la mala respuesta y decide dar un paso al costado; pero pierde credibilidad porque no pudo solucionar un conflicto; le queda muy grande la cantidad, [o] piden mucho por un delito, [o una] cantidad que es casi imposible pagar.

¿Qué ha cambiado en los conflictos a través de los años?

Yo tengo cincuenta años de estar ejerciendo mi labor de palabrero. Lo más caro que se cobra es un problema de muerto; ya los otros son menos, no son tan caros. Aún sigue siendo igual, no ha cambiado mucho desde tiempo atrás. La función u objetivo de un palabrero es llevar a feliz término un conflicto, solucionar; todo depende de su experiencia a través de los años. Que pueda citar a través de los años qué problemas le han sucedido y que haya llevado a feliz término. Se citan casos sobre personas conocidas que les ha sucedido el mismo caso. Y, además de ello, [está] el criterio que [el palabrero] tiene de la situación. Se reúne todo esto y ello le va a servir de argumento para convencer a la persona de que el pago que va a dar es justo.

Precisamente por esos motivos el trabajo del palabrero es convencer; si la otra parte está ofreciendo menos, el palabrero tiene que justificarle que ese no es el valor con argumentos. Cuando se llega a una aproximación -por ejemplo, pidieron diez y ofrecieron nueve- ahora él es el que tiene que convencer para que acepten lo que ofrecen, dado que se hizo un sacrificio para pagar; es decir, convencerlos para que acepten eso. [En] los casos graves, casos de muerte o de tierra, eso es lo que la persona pida y punto; no se negocia nada. En cuanto a los conflictos pequeños sí se puede negociar.

¿Cuáles de los casos más difíciles han llegado a buen término?

Yo he resuelto muchos casos difíciles, hasta los problemas en los que no quieren negociar o que no aceptan ninguna clase de arreglo. Tú sabes que [a] los que son culpables nunca los buscan para matarlos sino a sus tíos, son los primeros que buscan. No importa si el que lo hizo da una mala respuesta, el que trata de buscar un arreglo es su tío materno a su padre, y en ese caso se resuelve y lo paga; tratan de explicar que ellos no lo hicieron, que lo que recojan, lo agarren, y la persona ofendida, si no quiere problema y es una persona consciente de la situación, acepta el pago. Tú sabes que hay personas que no quieren llegar a un acuerdo si no se les da lo que piden.

Si se quiere que una falta sea bien pagada, hay que argumentar que era una persona rica; cobrar la sangre aparte. En cambio, si es cuestión de borrachera, se le da lo que se consigue, argumentando que no hay, y entonces la otra parte recibe, argumentando que tampoco quiere problemas por algo que no vale la pena.

¿Hay algunos casos que haya visto que no ha habido solución, donde se ha dicho “aquí no hay solución”? Se matan... Y después de la guerra, ¿que?

He visto esos casos; eso es malo, no ha conducido a nada bueno, casos en que se quedan sin pagar lo que piden. No hay solución entonces los ofendidos, [entonces] van y hacen lo mismo que ellos hicieron, lo pagan con la misma falta que ellos cometieron. Por ejemplo, si fue por derramamiento de sangre, buscan la manera; se investigan los lugares que frecuentan esas personas, les hacen una especie de seguimiento, hasta que hacen lo mismo. Y no precisamente a la persona que lo hizo sino a un familiar que se descuide. Y así sucesivamente, hasta que haya muerto hay guerra. Cuando la situación es incontrolable, impagable, no llegan a un acuerdo.

¿Qué posición ha tenido el palabrero después de que pasa una guerra y ya ha

habido muchos muertos? '¿Cuál es su posición?

En algunos casos, cuando algunos de los fuertes quiere arreglar, se recuerda al otro bando que ellos no quisieron arreglar: “Y ahora, ¿por qué sí?” Pero si ambos están de acuerdo, se resuelve. Pero, en cambio, [si] en un principio respondieron, mal se mataron siempre; quedaran así por generaciones.

Debido a las necesidades que ha tenido el wayúu de progreso intelectual -le ha tocado venir a las ciudades y se ha formado académicamente- el nivel de agresividad ha bajado. En ese sentido, el pago de guerra, aunque todavía existe, ya es en un nivel más bajo. El final de una guerra siempre ha sido que ambas familias se respetan, se resguardan mucho; por ejemplo, si les dicen “fulano está”, se guardan las distancias; igual, no le hacen daño, porque si quisiera va hasta donde está la otra persona, le dice cosas indirectas; es como si dijera “voy a llegar allá para ver qué me hace....”

¿Qué caso raro ha visto en el arreglo de un problema?

Se han visto casos en que, como hay un número igual de muertos en una familia y la otra, dejan de producir tantas muertes y hasta se vuelven a relacionar. Y cómo hay otros que siguen haciendo lo mismo y no se cansan. Y siguen en lo mismo siempre.

Al paisano le da mucho miedo la muerte y que digan “usted se va a morir”. Eso, mejor dicho, eso es mortal. Entonces, si ha habido gente con conciencia propia, como saben que si siguen en ese mismo problema les va a llegar la muerte, entonces ha llegado el caso en que dejan a un lado los problemas y lo ven normal, se saludan. Ese caso se ha visto, pero es un caso raro, porque donde hay problema es a matarse eternamente, porque sale el hijo del muerto y le dicen “lo mató fulano de tal”, y el niño crece con esa mentalidad [de] que cuando sea grande va a matar al que mató a su papá. Por eso es raro que alguien decida

darle la mano a su otro enemigo; dice “esto ya está bueno; ¿por qué vamos a seguir matándonos tras de nada?”. [Pero ahí] ya es por consciencia propia, y busca a la persona y se cansan de matarse, y sólo así se cierra el problema.

Hay otro caso que sucede a veces. Es que los viejos enemigos se unen con un solo propósito, un velorio, pero para poder entrar tienen que llevar unos requisitos, tienen que llegar con alguien, con una persona de alto valor y respeto en aquella familia. Entonces también es bien recibido, se le atiende de manera formal, se le regala chivo y después se conversa con calma sobre los problemas que existen en las dos familias.

¿Cuál ha sido el pago más alto que haya cobrado?

Así como problemas que quedan sin resolver, también ha habido casos donde han pagado ciento cincuenta chivos, tres collares, y así sucesivamente.

“[Agradecimientos e intercambio de regalos. El palabrero me regaló un hilo de cáñamo]

ANEXO 3: ENTREVISTA AL PALABRERO GERMÁN AGUILAR EPIEYÚ

Fecha de realización: 16 de diciembre de 2010

Traducción en campo: Ramasio Tiller Ipuana

Digitación de grabaciones y traducción del wayúunaiki: Eliana Palacios

Lugar de recolección de la información: Cuatro Vías (Epitsüu), Alta Guajira

Formato de recolección: Grabación en audiotape – Transcripción directa wayúunaiki-español

Criterios aplicados en esta transcripción

. La gran mayoría del texto transcrito fue hablado en wayúunaiki. Cuando se habla en español, se hace la aclaración en el texto, entre paréntesis.

. Eliana Palacios, indígena wayúu egresada de Trabajo Social, hizo la traducción directa wayúunaiki-español al transcribir las grabaciones.

. Para la elaboración de este documento, se ajustan la ortografía y la puntuación del texto de Eliana Palacios; además, se respeta la sintaxis y las aclaraciones hechas por ella, las cuales se indican entre paréntesis. Las aclaraciones o complementos del autor se ponen entre paréntesis cuadrados.

[Entrevistador] ¿De quién fue la iniciativa de apoyar a los palabreros?

[Palabrero] Siempre hemos criticado [que] no importa quién tenga la iniciativa. Si la iniciativa fuera propia de nosotros los indígenas, sería maravilloso que estuviéramos debatiendo sobre la forma de cómo queremos que nos fortalezcan, que nos apoyen como grupo, como institución. Sí, porque yo creo que debemos darle la particularidad propia cultural de nosotros, de cómo queremos las cosas, y no que esperemos una imposición de la forma como debemos ser organizados.

¿Cuál fue el rechazo? ¿Quién lo rechazó?

Nosotros, los palabreros en consenso -más que todo, personas, como el caso mío, [que estamos] liderando-, tenemos el entendimiento y la noción de las dos culturas, y podemos entender las pretensiones o el acompañamiento que puede dar el Estado en esto para fortalecer estos proyectos que vayan en aras de fortalecer nuestra institucionalidad como autoridades indígenas.

¿Cuál fue el rechazo?

Porque nosotros, yo en particular (Germán Aguilar), estuve participando en la casa de justicia de Riohacha; estuve ahí como coordinador de asuntos indígenas, y la propuesta era que [la casa] se pusiera en funcionamiento acompañada de las demás instituciones del Estado, como Fiscalía y todas las demás instituciones que administran la justicia, y que se incorporara la figura del palabrero en esa casa de justicia porque sería una diversidad. Pero, ¿qué pasa? [Me dicen] “No, porque acá ha de ser más problemas entre wayúu”. Entonces son dos formas distintas. Entonces yo, desde mi perspectiva, yo lo rechazo. ¿Sabe por qué? Porque

nosotros debemos mantener la independencia. Al incluirnos, al incorporarnos en las casas, estamos subordinados a una administración que va a estar al frente de la casa de justicia. Aquí está funcionando eso; aquí hay una oficina que se llama coordinación, es la que coordina con la interinstitucionalidad.

¿Por qué el rechazo?

Porque nosotros no vamos a subordinarnos al Estado; nosotros queremos mantener nuestra autonomía. Si nos quieren apoyar desde una infraestructura para que opere nuestra institucionalidad a administrar justicia, con mucho gusto lo aceptamos. [Que] se sienten con nosotros, [que nos digan] “nosotros financiamos la infraestructura que ustedes quieren, al diseño que ustedes quieren acorde a su cultura, donde se sientan bien en su hábitat”, ¿verdad ?, y no depender de una oficina. Una cosa es acompañar y otra cosa...

¿Cómo opera la justicia wayúu?

Operamos en forma de cooperación con la justicia ordinaria y la justicia propia de los wayúu. Esa cooperación consiste en que cada vez que haya involucrado un miembro de la etnia wayúu se nos dé la competencia a nosotros de juzgarlo acorde a nuestras normas internas, porque ya existen nuestras normas. La cárcel no es aquí las cuatro paredes; aquí es colectiva la penalización y se da representada en bienes -collares, animales- o su equivalencia económica. Esa es la penalización, que es muy distinta a la que se daría en una casa de justicia a través de una Fiscalía, Defensoría o justicia ordinaria; no queremos eso.

[El rechazo es a la justicia que opera administrativamente]. No estamos para funcionar, operar de esa manera porque nos quita nuestras (fragmento inaudible)

No funciona...

No funciona; lo que puede haber es una cooperación, listo. Pero si nos quieren apoyar.... Que [nuestra justicia] esté adscrita o lo que sea, pero independiente, sola. Donde nosotros atendamos a nuestros indígenas, donde nosotros no vamos a estar en la casa de justicia bajo el trato de la discriminación, porque el indígena viene en estado de embriaguez el indígena se queja y no tiene [respuesta], entonces usted lo está obligando a que formalice su querrela pero acorde a los procedimientos de la justicia ordinaria, a su manera: "A ver, diga a ver". No, no, no; esa es una cuestión que ni siquiera se trata con la persona implicada sino que se busca a sus mayores. Ese es el método de nosotros, no la penalización; por eso es que este control es más efectivo: porque tu familia se ve obligada a convocar. Es comunal, no individual.

Es comunal, no individual

Claro, comunal y no individual. Mira que operamos diferente a ellos. ¡Qué tal nosotros imponiendo eso? [de] "ah, no, no; eso atenta contra el procedimiento penal el código tal"... No, nosotros no queremos esto; por eso yo hablo de separación total.

¿Cómo sería una casa de justicia wayúu?

[Digamos que] nos quieren colaborar. [Pero] no de cualquier forma; ¡que nos consulten! [Que nos pregunten] "¿Cómo lo quieren ustedes?" - Independiente. -Ah, bueno. "¿En qué material?" ... "Yo creo que debe haber una casa obviamente típica, un sitio donde se pueda charlar..."

[Pero] no, eso no se puede porque nosotros no somos ajenos, inclusive los wayúu. Imagínese que usted puede hacer esa casa, ¿no? que para la dignidad como persona [del]anciano, y resulta que el anciano busca el ranchito, ¡Claro!, está cómodo. Ante una cama, ante una camilla; no, no, que en el hospital con todo, no,

no; se muere más rápido. Pero acuéstelo en un chinchorro como en Nazaret... ¡relájese! " Porque eso atenta contra la integridad. Cuando usted obliga a un indígena a acomodarse a lo suyo y no a lo de él está violando a la integridad cultural porque lo está obligando a salir de su hábitat.

¿Hay alguien wayúu, palabrero o no palabrero que apoye esa iniciativa de entrar a la casa de justicia con un sueldo o algo así ? ¿Hay wayúus que apoyan eso?

Sí, claro; dada la necesidad. Mire, analicemos los antecedentes; cómo viene operando la justicia wayúu, los reparos y esas cosas, y la forma de penalización colectiva. Usted habla [para compensar la ofensa] ¿Quién le paga los honorarios al señor palabrero? La parte interesada, cualquiera de las partes o ambas.

¿En que se le reconoce?

En los bienes. Hay libertad del palabrero: Yo me quedo con esto, voy a tomar esto, estos collares apártame esas dos reses, yo me voy a quedar con eso. Así de esa manera funciona y viene funcionando. Entonces, al pasar de este lado, ya en una formalidad, ya acogiéndonos a lo que establece nuestra Constitución Política Colombiana, acogiéndonos a la rama jurisdiccional, vemos que sí, dentro de la pirámide del poder del Estado están incluidas las autoridades indígenas como administradoras de justicia. Por lo tanto, si nosotros hacemos un proyecto bien planteado de cómo debe funcionar la operatividad de la institucionalidad del palabrero, obviamente que el Estado reserva el rubro para que esta funcione; [él] está en la obligación de darnos esa operatividad, claro, desde nuestros planteamientos, obviamente, como debe funcionar la estructura organizativa administrativa, porque debe haber unos elementos, unas herramientas, natural como son la tecnología.

¿Por qué?

Ya entramos a partir la historia de nuestra etnia.

¿Cómo se parte?

Porque ya hay que escribir, comenzamos a guardar memoria porque lo que nos dan como antecedentes históricos, es que cada anciano muere, y muere con el conocimiento, la memoria, y nunca fue transmitida, y si fue transmitida fue desconocida; nunca fue puesta en práctica. Esa es la crisis que nosotros vemos en este momento; vemos el peligro, el peligro de extinguirse el conocimiento; [vemos] que se va llegar el momento. Como siempre el punto de referencia de un palabrero es que hace referencia a sus mayores, y como adquirió el conocimiento para que haya una credibilidad en este conocimiento, porque no todos los wayúu tiene la capacidad de persuadir de entender esto... ¿Sí me entiende? Entonces eso es lo que nosotros vemos como peligro; entonces hay que escribirlo, inclusive yo estoy en ese plan de yo coger antes que se muera Ángel Amaya, Chay Gómez, todos los ancianos que están ahí de palabrerros, si, porque ya que no tienen la misma que yo tengo ya yo tengo otra forma de visionar porque yo ya entre al occidentalismo ¿si me entiende? Entonces tengo esa particularidad que yo siempre he dicho yo estoy más avanzado pero no en lo propio, porque ustedes están mejores que yo ¿cierto? Yo estoy ya dividido, pero sin embargo yo respeto y me preocupo por mantener y mejorar ese conocimiento, lo que ustedes tienen. Y lo dividido también está bien porque también son condiciones distintas, otros tiempos.

[Ramasio] Porque es que hay una necesidad tremenda.

¿Cuál es la necesidad?

Que convivimos con personas que no son indígenas. Entonces viene el choque. Pero como yo entiendo las partes, yo trato de de persuadir y hacer entender por

qué se hace necesaria la aplicación de la justicia wayúu y por qué se hace necesario, inclusive, hacerte inclinar a que se someta, a que se sujete a esta norma y no a la ley general, a la cual también estoy obligado como indígena. Pero lo someto así porque... porque da mayor credibilidad de juzgamiento a través de la norma propia que [a través de] lo ordinario... [Pero] que yo le diga “No, no se preocupe que lo encarcelarán por cuarenta años”... ¡Jum! ¡Para nosotros no ha sido juzgado! ¡No nos interesa! [Lo que] nos interesa es que se haga el reparo por encima de esos cuarenta años, porqué estando encerrado no nos va a producir, pero si trabaja aquí él se puede comprometer que durante tantos años haga el reparo.

Me estaban contando que era casi que al revés; que si se hace primero esta [la justicia wayúu] de pronto la otra [la justicia ordinaria occidental] ya no es ni siquiera necesario...

No, no es que se exime, eso es [visto como] una ventaja por la persona que no sea indígena; [no] te acoges a ella pero la respetas. Siempre coloco dentro de los acuerdos eso que dice que a pesar de no estar sujeto a la normatividad, pero en aras de convivir pacíficamente y por el respeto a la cultura, pues me acojo a ella ¿Por qué? Porque no se puede decir eh, usted por qué ... No, yo me acogí por respeto mas no por mí; pueda que ni siquiera la comparta, pero como yo convivo... Como yo siempre he puesto el ejemplo de que usted, ni Dios lo permita, sufre un daño mecánico un carro suyo tras... [haber hecho usted un daño] frente a la ranchería, y enseguida [viene alguien] y [dice]“¿Ese no es el cliente aquel? ¡Ese mismo! Vamos a... [vengarnos]” Porque el indígena bajo el efectos del alcohol, ¡olvídese!

[Ramasio] No, y no solo el indígena; todo el mundo...

Entonces [viene] la sed de venganza porque no hubo reparo, pero si usted hizo la

conciliación con cuidado, el hombre inclusive a partir de ahí se hace hasta amigo suyo. Eso es lo bonito de esto, hay que ser convincentes. Y también cuando ellos se comprometen conjuntamente se comprometen en forma colectiva, porque tienen que respetar la decisión de la mayoría, entonces hay que [fragmento inaudible]. Eso es lo que nosotros buscamos, que queremos separarlo [al palabrero] de la casa de justicia, por la coordinación.

Ustedes dijeron que no. ¿Y qué ha pasado? Les han dicho que qué o qué... ¿Han presionado o han seguido? ¿Cómo ha sido?

Pues yo no sé, lo que pasa... No, no... Lo que pasa... Hay es una cosa: Nosotros siempre le dijimos a los muchachos que fueron allá -que son contratistas- nosotros siempre dijimos -aplicando nuestras normas-: “Yo no hablo con ustedes sino con sus mayores”. Nosotros le sugerimos que viniera la firma que quiere financiar esto [la integración de los palabreritos a las casas de justicia] para que nos entienda. De pronto esas personas que estaban, estaban contratadas para conocer las consultas.

[Ramasio] Claro, a ellos les dijeron haga esto y ellos lo hicieron...

Por eso les dijimos a ustedes: “No, dígame a aquellos que vengan y les planteamos” Y de verdad que en cualquier momento, ¿no? Aquí estamos. Yo convoco a los palabreritos, cómo no, y les explicamos: “Es que lo que queremos es esto”. Es más, si tú tenías destinada equis cantidad de dinero, tú puedes fraccionarla y hasta nos haces un gran favor y nos fortaleces y nos permites elegir dónde queremos que se haga*, dónde hay mayor acceso de indígenas... Porque es que para venir aquí hay que tener primero horario, y el indígena no sabe de

* N. del A. Es importante mencionar que para los entrevistados el problema principal es que los palabreritos puedan seguir haciendo su trabajo fuera de las casas de justicia, pero que no tienen ninguna objeción con que estas instituciones se encuentren dentro de su zona.

eso.

[Ramasio] No, y además no se puede. ¿Y [si] yo tengo un problema que fue allá arriba en Manaure? Pues se me dificulta [venir] y mientras voy allá...

Exactamente. Entonces, ¿cual es la idea? Que nosotros estemos repartidos por todo el territorio; yo vengo de Nazaret y allá me reuní con los cuatro que hay allá, miembros del Consejo Mundial de Palabrerros, y la idea mía es esa: que permanezcan allá y [que] cuando se sientan apuraos, que requieren la presencia mía o de los demás compañeros, pues nos convoquen.

Pero mientras tanto las cosas fundamentales elementales aquí, [las] de fácil manejo, las manejan todos, y para eso es el equipo, la institucionalidad precisa. Porque es que el método es casi lo mismo la ley es la misma, los elementos que siempre se proponen como el reparo [la reparación] son los mismos; el problema es el lenguaje del palabrero. Por eso yo decía que no es lo mismo que el código de procedimiento porque [en] eso está establecido la cuestión de interpretación no más.

[Ramasio] Lo que estaban hablando ahorita: Bueno, sí, listo; se pagan los trescientos pero son vecinos y qué hacemos... No estamos garantizando nada"

... Y un código de procedimiento no es un modelo

Claro. Entonces, en ese sentido, esa fue la razón por la cual. Y le dijimos: "Nos gustaría entendernos con sus mayores, no con ustedes, porque ustedes simplemente vienen a hacer un mandado. Oye, pregúntales... Y ustedes cómo les van a sustentar allá... Porque no quieren; no, ustedes seguramente, con tal de ganar su platica, no, no quisieron. Pero digan un argumento ,porque debe haber una razón; seguramente no porque van a estar sujetos a una subordinación... Y

ellos tienen razón ustedes como wayúu deben de justificar eso inclusive ¿no? Y eso es lo que nos exige nuestra cultura, esa es la verdadera; lo que están diciendo no es porque lo digamos y lo convalidamos como wayúu, pero no puede estar sujeto de pronto a mi criterio porque son unos intereses particulares en el producto. Pero eso es lo que nos sucede muchas veces porque la mayoría de las personas, los Balbuena, los otros y los otros manejan la parte académica, la formalidad técnica allá, pero nunca hacen la consulta; si hicieran la consulta llevarían la verdadera iniciativa. Y, como le digo, y siempre va a ser de ustedes pero llevan una cosa bien sustentada, sujeto a la cultura, ¿sí? Y están respaldados por nosotros que cualquier verificación de la información no que diga alguien allá en Bogotá reunamos todos estos palabreros que dicen, para que charlen, y vamos allá. Qué tal que digan eso.

Una de las falencias que encuentro sería que los que están proponiendo eso no hablen la lengua. ¿Miguel Balbuena? ¡Qué va a saber! ¡No habla su wayúunaiki! ¿Cómo sustenta, si la fuente esencial la tienen son los viejos? ¿Dónde ellos se sientan con él y tratan de asimilar?

No es que sea exactamente los términos que establece una iniciativa; lo que quieren [es] sacarle la información donde trate de asimilar, pero dentro de un lenguaje netamente wayúu... Para que veas que eso sí lo captan: “Ah, para esos casos debemos de hacer así; así no dice en nuestros antepasados, nunca se dio esto, es algo nuevo, lo que usted me está planteando es totalmente nuevo... Y entonces ya sería [de] acuerdo a mi criterio, no como lo decía nuestro antepasado porque ellos no dejaron plasmado eso aquí, porque no [lo] tuvieron”. Es algo que vamos descubriendo; entonces estamos obligados a darle la interpretación a medida que se van involucrando en nuestra cultura, nuestro conocimiento.

Es nuestro deber también de darle la explicación para las siguientes generaciones; darles la explicación, la esencia... Viene, aquí se le van dando estos insumos

porque son nuevos descubrimientos que trae el entorno, la necesidad de evolucionar, avanzar. Nosotros no somos ajenos a eso, a la evolución como seres humanos; tenemos que dinamizar eso.

Una vez... Mira que estamos hablando, que muchas veces dicen "ah, Germán, pero cómo va a decir usted ahora que escrito si todo el tiempo ha sido oral". Pero yo pongo el ejemplo de Aristóteles y Moisés, de estos grandes, porque si no hubieran escrito nada [de] esto estuviéramos hablando; nadie hubiera mencionado un Simón Bolívar si no lo leemos en un libro. Igual sucede con esto; es muy difícil que la nueva generación mantenga los nombres de mis antepasados, difícil, por mucho que yo le inculque. ¿Sabes qué pueden hacer ellos? Escribir como es que es, y eso lo dejan por ahí...

[Ramasio] Otra cosa es que tampoco se puede llevar la palabra por escrito, eso tampoco...

El método es exacto pero si está bien documentado. Se hace necesario documentar porque uno no sabe... Cualquiera -esta quinta, sexta generación- le dé por investigar; "oye, ¿qué pasó?" Aquí dice que para conservar la identidad hay que tener territorio, lengua, cultura, uso y costumbre, autonomía y gobierno propio. ¿Por qué de esos clanes la cultura wayúu?"... Y entonces comienzan a analizar: "Cómo estoy de territorio para saber de dónde era mi abuelo y donde están los restos? ¿Cómo estamos de lengua?" Jum... ¡Ni lo habla! Entonces ¿para qué vas a decir que tú eres indígena? Porque bonito que ustedes llegaran "mi abuela tal, tal..."; [aunque] no sepan hablar la lengua pero [que] conservaran las costumbres... Conozcan sus familiares, sus orígenes, eso es muy bonito; tienes territorio y te reconocen... ¿O qué? Tu lengua extranjera, que no es lo tuyo... [Mejor que] hables de tu cultura, te concientes de ella.

Muchos me han criticado que la oralidad... La oralidad, sí, sí, sí, y resulta que la oralidad la tengo hasta que yo me muera; pero al que sigue no lo garantizo, y al

que sigue menos... Y cada día nos acercamos más a las ciudades... Y olvídese; cada día más lejos ...

Y ustedes, ¿cómo dijeron que no? ¿Cuántos fueron los que dijeron que no?

La mayoría; todos los que estábamos allá. Éramos trece.

¿Les hicieron una reunión?

Sí, estábamos en una concentración, en un congreso... Es que también no fue una cosa consultada sino que aprovecharon que estábamos reunidos; por eso le dije, así siempre cuando es...

¿Cuál es el temor tuyo?

Aprende a ser convincente en lo que tú planteas. ¿Tú quieres algún proyecto? Convóquenos, o simplemente háganos la consulta de frente, y verás que tienes el mayor respaldo. Pero el problema es la comunicación. [A Ramasio] Tú sabes lo triste... Tú eres wayúu... Porque esa fue la regla que pusimos, allá todo el que quiera hablarnos directamente [puede], y ya muchos se disculparon y han dicho "yo... lástima; perdí mi lengua, pero quiero a mi cultura" Y eso es una cosa diferente a que a usted le dé pena. Y eso fue lo que pasó con eso.

¡Y allá esta la casa! Yo escucho por ahí que ha continuado como si nada, como quien dice "quieran o no, allá los obligamos que se metan". No; nosotros somos dignos de nuestra autonomía .

¿Y nadie se ha metido? ¿Ninguno de ustedes [los palabreros] se ha metido?

No, no. O sea, mejor dicho, bien.

[Ramasio] Grave sería que no hubiera consenso entre los palabreros...

Lo que sucede es que muchos de ellos no tienen ni la menor idea de qué es eso, o de cómo funciona... De pronto muchos de nosotros somos dados a la subordinación porque así nos enseñaron los primero *alijunas* que entraron; fuimos discriminados o considerados menores de edad que no piensan por sí mismos, [que] no tenemos nuestra propia cosmovisión. Y eso no lo tienen en cuenta. Por eso es que dicen muchas veces “como es regalado...” [Pero] tú hablas con un viejito y dice: “noo, regalado de tal. ¿Regalado de los *alijunas*?” Si a mí me dicen que si quieres panela yo digo que sí, como eso es regalado... Y uno les pregunta: “Viejo, ¿y que quién trajo eso?” “Jum... No sé; alguien que quiso regalar eso”. Pero en el papel dice que eso [las casas de justicia] fue concertado, [que] la comunidad tiene conocimiento; ellos mismos [lo] plantearon [ahí] porque para hacer un trabajo de esos no requiere de una, dos o tres reuniones, sino hasta que se mastique bien... Para que vean, el primer día pregúntale al viejo qué piensa él y que piensa otra cosa... Y ya usted [cree que] le machucó el tema... [Pero] así como hoy: Apenas es el acercamiento, y dentro de lo posible que sean compatibles. A menos que sea una cosa de imposición o intimidar: “Si no te acoges, te meto preso”... [Así] se abren paso. Se han visto casos así; la influencia de los politiqueros: “Compadre, esta es tu oportunidad; cógete tal cosa.. [sic].” Pero ese compadre no es consciente de lo que le están proponiendo; es un interés; [es] para que digan algunos “a través del compadre fue que se convenció”. Pero resulta que usted no ha sido convencido desde su perspectiva cultural; que con lo que usted está planteando está violando la integridad porque lo pone a enfrentar a los demás familiares porque él es que debe acatar. Pero [usted] no ha sido convincente [con] las demás personas y quiere imponer su voluntad, y eso no es legítimo.

Es muy bueno una infraestructura concertada con otros, “tal ONG, tal fundación

quiere fortalecer la tradición, la administración de justicia propia de los wayúu”. Para facilitarle su escenario, para que pueda desenvolverse y operar magníficamente y donde lo quieran, le ayudamos; diseñamos ahí la necesidad de poner lo propio, lo cultural. Ahí es a donde vamos a tener que interactuar y entonces requerimos de lo mínimo para un servicio básico -un baño- y vamos a tener huéspedes que no son wayúu, y vamos a tener reuniones ,acercamiento.

¿Y no han vuelto a preguntar?

No, no, no insistimos. Por eso le digo.

[Ramasio, en español]

Bueno, esa es la historia. Es la pura verdad. Nosotros no queremos defender a ninguna iniciativa; como wayúu, tenemos que ser independientes del municipio y del departamento. Y mucho menos ligamos con los puestos políticos. Nosotros no estamos para eso. El objetivo de esto es que la casa de justicia esté cerca de las instituciones para buscar alternativas, para solucionar rápido las situaciones que se presenten y no estar estancados en una mientras sale... Se solucionan mecanismos más rápido y en consenso con todas las instituciones.

Y la idea de pronto [es que] no, esto es para los indígenas para que también lleguen aquí, pero resulta que eso administrativamente va a operar es bajo la subordinación o la coordinación de la administración, y entonces no vamos a tener autonomía ni la libertad. Nos dan una hora para hablar... porque, oye, “oigan, ya despachen a esos indios porque ya vamos a cerrar”... Y eso no, no porque nosotros primero empezamos a conversar de la familia; hay mucho protocolo y el protocolo wayúu es demorado máxime cuando se trata de conflicto. Uno llega, yo

lo digo por experiencia, donde está previamente convocada la familia. Siempre hay una predisposición y te miran desde el comienzo como que con rechazo; por eso el protocolo: para buscar el ambiente adecuado. [Y luego] ahora sí, a lo que vinimos; bueno, fulano, fulano, ya nos identificamos; venimos es a tal, tal, tal, y lo que necesitamos es la pacificación de este conflicto. Primero, escuchemos a qué se debe la ofensa; hablemos de la parte agresora que es la que inicia, siempre que hay voluntad de hacer reparo sale de allá de la parte agresora para tratar de resolver. Ese es un protocolo y, como es colectivo, eso lo pienso yo no sé que dice el otro que esta allá, se da chance de por lo menos de una semana mientras se busca. Para eso existe el protocolo, no es como “y que conclusión” Imagínese usted [eso en] una oficina de estas...

A veces encontramos mayor entendimiento, mayor comprensión ante la diversidad a nivel central que a nivel regional. Uno habla con el gobernador; usted de entrevista, por ejemplo, usted le pregunta ¿Cuál es tu plan de gobierno en un departamento que de la población total tiene un 44 [por ciento] indígena? ¿Que tiene una forma propia de desarrollo en los diferentes aspectos, salud, educación, con toda la normatividad que constituye el fuero indígena en cada una de las áreas definidas -en educación, por ejemplo, tiene su propia normatividad, que es la etnoeducación-? Para hacer ese tejido en el departamento y se pueda garantizar esa educación a ese grupo en particular hablemos con el gobernador... No tiene la más mínima idea; él sabe que ahí hay un mayor número de indígenas ,el cual tiene una mayor forma de desarrollo en los diferentes aspectos, con toda la normatividad que constituye el fuero indígena en cada una de las áreas definidas.

En los municipios de Uribia y Manaure, netamente [son el]100 [por ciento] indígena. Hablamos sólo de dos municipios. En Uribia, nada mas la familia la familia de la alcaldesa no es indígena; los demás son indígenas y los que no son indígenas son mestizos. Mira cómo deben tener el plan de desarrollo en

comparación con Neiva o Armenia, [pero] es el mismo porque se rige por el régimen municipal, atentando contra nuestra integridad. A nosotros nos entienden mejor allá que acá.

El tema aquí con los palabreros es apenas un taller que estamos haciendo a través de Otto [Vergara], él consigue el apoyo. Apenas dictándole a los indígenas, dirigido a ellos: “Su cultura, conózcanla; la institucionalidad del palabrero existe, funciona”. Usted no le quiere dar aplicación o uso, antes de ello prefiere ir a la casa de justicia o a la inspección de policía antes de recurrir a su sistema de resolución de conflicto, que es más efectivo porque allá se va a mirar la cuestión de forma individual; aquí es colectivo. [Pero] este es de mayor respeto porque el compromiso de respeto mutuo es más efectivo, porque si uno le hace referencia a un wayúu, no, que se arregló por allá, pero [con] nosotros no... Es que cuando hay un muerto no dicen “Germán lo mató”, sino que dicen “ustedes son unos asesinos”. Cuando a uno lo señalan así es vergonzoso, inclusive pagamos pero no quitan ese señalamiento, inclusive se acepta la penalización parcial que si de diez hermanos que somos cinco estamos de acuerdo y cinco no ¿podemos salirnos los cinco? Pagando, pero nos respetan a nosotros y a ellos no. Y si lo matan la primera advertencia aceptamos a Germán en forma parcial, si nos tropezamos con tu hermano lo matamos, pero usted no se mete. Si se compromete así, lo aceptamos. Hay que hacerlo y eso se respeta, la cuestión parcial, a pesar que es colectivo; pero como hay diferencia, no está de acuerdo; entre nosotros no es consenso la decisión, pero si hay mayor hacia una opción los demás debemos sujetarnos. “Tú eres cobarde, claro como usted tiene con qué pagar, yo no...” De eso no se trata, no es darles el 100 por ciento de lo que pretenden; lo importante aquí es la humildad, y dar la palabra, no es la mera cantidad sino la calidad de palabra. Eso es lo que más vale y prevalece por encima de todo. La mayor riqueza es la palabra antes que la cantidad.

Esas actas que se están escribiendo, ¿esas quien las guarda?

Bueno, yo siempre reporto lo que hace Germán Aguilar como palabrero y voy archivando como antecedente, y allí es donde se está demostrando que sí se viene aplicando esto. Y, sobre todo, yo he arreglado situaciones donde implican las dos culturas, wayúu y *alijuna* o *alijuna* y wayúu, [con] occidente. Muchos preguntan qué pasa si es al revés: También es la misma cosa. Lo que pasa es que muchas veces no hay una concertación para explicarle a las partes, decirles “Usted no está sujeto a la ley wayúu en aras de la convivencia; es tu propia voluntad si te acoges a ella o no, porque te hago la salvedad, porque en el acuerdo hay que colocar que usted se va eximir de responsabilidad civil penal por este hecho en particular por haberse acogido a este juzgamiento, esa es la garantía”. [Para que luego] no vaya a decir “ay, qué tal que yo pague y después me demande”. No. Y además me parece positivo, por ejemplo, para lo que estaba pasando antes: “¡Ay! Yo no sabía que esto había pasado antes, no, qué tal, que nadie sepa”.

Ah, bueno... En alguna parte lo que pasó antes existe...

Bueno, entonces estamos prestos...

Bien, nosotros siempre hemos dicho a los que traen la iniciativa “bueno, traigan [a] los dueños del balón, de pronto ellos nos entienden mejor que ustedes, porque ustedes tampoco tienen la última palabra tampoco; ustedes simplemente cumplen con una misión para la cual los contrataron, aunque ustedes también tienen el deber de informar allá: oiga, encontramos esto y es válido, porque según esta cultura es correcto, es compatible, no es una idea descabellada; es correcto”. Eso es lo que [usted] debe corroborar si es indígena de conciencia.