

## La incesante lucha indígena por el reconocimiento y la autoidentificación

**Por:**  
**María Camila Cardozo Prieto**

### **Resumen**

El artículo propone un abordaje de la cuestión indígena desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento, planteando una aproximación del modo en que se justifican las maneras en que las comunidades presentan sus experiencias de vida social, en el marco de las complejidades del conflicto intercultural que caracteriza la política del tiempo presente. En este escenario, los grupos reclaman visibilidad y vigencia, atributos presentes en las demandas inherentes de la tensión entre los indígenas y el Estado.

**Palabras clave:** reconocimiento, autodefinición, indígenas, conflicto, interculturalidad.

### **Introducción**

El ser indígena supone un ejercicio de reconocimiento y determinación de la identidad cultural, en el cual la auto-identificación asegura la pertenencia a una comunidad indígena. Por lo tanto, la construcción de la identidad colectiva, comprende una serie de

valores e ideas que responden a un contexto y una historia concreta, guardando relaciones con las prácticas culturales y experiencias tradicionales, que muchas veces se ven afectadas por la carencia de políticas públicas. Por ello, es necesario fortalecer y reivindicar lo indígena en sociedades altamente globalizadas, que han invisibilizado y aislado socioculturalmente a los grupos indígenas.

Honneth (1997) ha explicado que las luchas sociales deben ser comprendidas como luchas por el reconocimiento, planteando que el reconocimiento debe ser la categoría clave para una Teoría Crítica, cuya tarea sea el diagnóstico del presente. Para Honneth, la Teoría Crítica debe adherir los términos de la *filosofía social* (tradicción que incluye a Rousseau, Nietzsche y los fundadores de la sociología), para estudiar las *patologías sociales*, o los inconvenientes del presente, indagando los fenómenos sociales que indican problemas en el proceso evolutivo de la razón; es decir, *patologías*. "Señalar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo debería significar rescatar en esa idea de una patología social de la razón la carga explosiva que todavía contiene para el pensamiento actual" (Honneth, 2009, p. 29).

La ruptura con la tradición puramente filosófico-política de carácter normativo, para centrar el diagnóstico en la noción honnetheana de *patología social*, nos servirá de base para analizar la *patología social*. Esta corresponde a la invisibilidad y a la falta de reconocimiento de grupos indígenas por parte del Estado, para darle valor a las luchas indígenas por la exigencia de unos derechos que han sido ignorados.

En este sentido, propongo en un primer momento, el abordaje de los distintos sistemas de pensamiento que han configurado formas de vida para la conservación de grupos indígenas, pese a la falta de reconocimiento y a los altos niveles de pobreza y de marginación en los que se han visto inmersos. En un segundo lugar, estudiaré el reconocimiento como categoría necesaria para hacer justicia a las culturas y grupos subordinados. Y por último, ofreceré una reflexión filosófica frente a las principales conflictividades que han emergido de la falta de visibilidad y de reconocimiento por parte del Estado a los grupos indígenas.

## **La conservación de lo indígena**

Los pueblos indígenas se han visto afectados por la carencia de reconocimiento ante las diferencias culturales. Sin embargo, pese a las complejas condiciones socioeconómicas poco sostenibles y a los contextos altamente marginados, como podrían ser en los casos etnográficos de las comunidades indígenas que habitan en Jasimaná y el Gran Chaco, Argentina; estas culturas han prescrito una serie de prácticas que configuran la lógica colectiva necesaria para la aseguración de la supervivencia y la conservación de estos

grupos con el tiempo. Aquí, es preciso señalar la importancia que tiene el concepto de *parentalidad* para la conservación de pueblos indígenas.

El antropólogo psicosocial Esther Goody, ha planteado que la *parentalidad* tiene que ver con el cumplimiento de unas funciones específicas que corresponden al estatus de los padres; es decir, al conjunto de relaciones en las que procrear y criar permiten construir unas prácticas, que con el tiempo constituirán relaciones de parentesco. Para Goody (según Valdés y Piella, 2016), la relación que tienen los niños con su criador, les permitirá asumir más adelante una vida adulta en el marco de un entramado cultural.

El dominio de la Antropología del Parentesco está constituido por los fenómenos socioculturales en tanto, y sólo mientras, los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida. (Valdés y Piella, 2016, p.6).

Es de recordar que la parentalidad está suscrita en el marco del parentesco, y el concepto de parentesco que nos presenta el texto *Parentesco y parentalidad. Introducción al monográfico Escenarios de parentalidad* (2019) el cual alude a las diversas maneras de vinculación entre los individuos de un mismo grupo familiar. Entendiendo por «familia» a la construcción simbólica que, como instancia civilizatoria, propone una serie de normas relacionadas con el respeto y unos principios morales, como la prohibición del incesto. Es así como algunas comunidades indígenas que surgen a partir de contextos marginados y de situaciones de mucha pobreza, han podido establecerse en unos espacios sociales bien estructurados, y se han conservado debido al intercambio de unos roles y unas funciones pautadas en el marco de lo familiar.

En el caso de los habitantes de Jasimaná, el dinamismo en las familias, que supone el moverse con los animales, garantiza una experiencia familiar que responde a un entramado cultural distinto al de otros grupos y otras culturas, ya que son en su mayoría pastores de ovejas, llamas y cabras; así como también son artesanos y comerciantes, desplazados por los Incas al sur del territorio de cusco, dedicándose a buscar pastos fértiles en las llanuras para la construcción de la Hacienda o del rebaño. Para esta comunidad, la parentalidad será comprendida desde la crianza, en la cual confluye lo humano y lo animal, mientras que la Hacienda corresponderá a la relación de la familia con los animales que se mueven junto con ella bajo unas relaciones productivas, que también garantizan la construcción

simbólica de lo familiar y la preservación de este grupo en el tiempo. Así pues, la idea de ser familia para los Jasimaná, significaba de cierta manera, compartir la Hacienda<sup>1</sup>.

Para el caso de las comunidades que habitan en el Gran Chaco, rodeando los territorios de Argentina, Bolivia y Paraguay, algunas conocidas con el nombre de *Wichis y Toba*; conservan unas prácticas matrimoniales endogámicas y exogámicas<sup>2</sup> que determinan la experiencia de lo familiar, así como lo plantea Levi-Strauss (1976). Para Piella Vila y Uribe (2019), estas prácticas suponen una experiencia social, en la medida en que los individuos que nacen dentro de estas comunidades indígenas, preservan dichas prácticas y continúan con esta experiencia social que resulta lícita entre hombres y mujeres.

La idea de parentalidad en esta construcción simbólica de lo indígena, no necesariamente se determina por los lazos sanguíneos, sino más bien por un proceso o conjunto de relaciones, que parten de la procreación y la crianza para crear con el tiempo el parentesco. Es decir, que los vínculos parentales están contruidos bidireccionalmente con personas a quienes se les reconoce como parientes, que por lo general son el resultado de relaciones por apego y de procesos evolutivos y psico-afectivos, que conciernen los lazos parentales socioculturalmente. Esto, por ejemplo, desatiende a las ideologías prescritas desde la colonización europea en el continente americano, que comprendía la *parentalidad* desde el vínculo consanguíneo o genético.

(...) desde una perspectiva antropológica, la parentalidad concentra diferentes aspectos de la maternidad y la paternidad, considerando además que las funciones parentales, los cuidados físicos, la alimentación y nutrición, los procesos de socialización y el marco de seguridad psíquica que ofrecen, en un sentido amplio, pueden ser ejercidos simultánea o sucesivamente por varias personas que tienen, o no, vinculación biológica con los niños y las niñas. (Piella Vila y Uribe, 2019, p. 378).

Ahora bien, pese a las complejas situaciones de pobreza y de salubridad que suponen un problema de bienestar social, por la escasez de agua, alimento e higiene; estas comunidades indígenas han logrado establecer unas experiencias normativas con las que se han organizado de la mejor manera, y en este sentido, poder preservar su identidad en el tiempo. Pero, lo que podría suponer un riesgo en la supervivencia de estas comunidades, sería que los miembros más jóvenes no quisieran suscribirse en las prácticas preestablecidas como las que comprenden el intercambio de funciones.

<sup>1</sup> Reconocerse como parientes no implica, en lo absoluto, un lazo sanguíneo como tal; sino una experiencia de lo familiar, en la que es fundamental la relación de los adultos con los niños y la adscripción a un entramado cultural.

<sup>2</sup> La *endogamia* es entendida como la unión o reproducción entre individuos de una misma familia, mientras la *exogamia* entre grupos ajenos. Esta última rechaza la relación matrimonial entre individuos de un mismo grupo.

Un posible ejemplo de estos riesgos, se pueden comprender desde el caso etnográfico de los Tzotziles y Tzetzales del Alto Chiapas, México, en el que el papel de las palabras ha sido fundamental para la preservación de esta comunidad en el tiempo, en cuanto condiciona el ser indígena y construye una subjetividad e identidad. Para los Tzetziles y Tzetzales, las palabras no son señal de “humanidad”, sino de “verdadera humanidad”. Neila Boyer (2015), ha planteado en su artículo *Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo*, que las palabras emitidas por los Tzetzales brotan del corazón, y antes de pronunciarse recorren el cuerpo, pasando primero por la cabeza para poder ser elaboradas en la boca y moduladas en los labios. De esta manera, el saber del corazón se trasforma por la *voluntad de la cabeza*, y se construye la forma apropiada del habla.

Así, las “palabras verdaderas” configuran el ideal social por excelencia de mujeres y hombres verdaderos. En este sentido, el proceso de maduración para los Tzotziles y Tzetzales, tiene que ver con el tiempo que tarda un individuo para “hablar de verdad”, lo que no supone únicamente hacer un uso apropiado de su lengua en tzotzil o tzetzal, sino de hacerlo con razón y de un modo ajustado a lo que se entiende por “habla correcta”. De esta manera, se comprende el habla como el indicador moral más importante e identitario de la persona.

Para los Tzotzales y Tzetziles, es alrededor de los 40 o 50 años que se alcanza una maduración tal, que su habla es competente<sup>3</sup>. No obstante, uno de los problemas que amenaza la conservación de estas comunidades son las nuevas convivencias de los jóvenes, colocando en tensión a las antiguas convivencias para construir distintas subjetividades e identidades indígenas, al margen de la idea de mestizaje en las sociedades indígenas contemporáneas.

En este sentido, alguien socializado en la *costumbre* y conformado por un considerable volumen de «palabras antiguas» hablará de forma cabal, como un hombre o mujer verdarero/a, como un indígena. Por otro lado, el habla de la persona socializada mediante otras retóricas y discursos globalizados, e instruida en una apertura comunicativa y mayor expresividad emocional, reflejará —en base a ello y en consideración de los mayores— cierta ladinización. De este modo es posible argumentar que ahora que la juventud se socializa en un medio atiborrado de discursos más o menos novedosos emergidos por efecto de la ‘modernidad’ se está produciendo un proceso de construcción de nuevas subjetividades indígenas a la par que un cuestionamiento de sus identidades étnicas. (Neila Boyer, 2015, p. 85).

Las conversaciones informales y espontáneas, presuponen un riesgo para la integridad y el bienestar personal, poniendo en juego la confidencialidad. Para estos pueblos indígenas, la información se toma como peligrosa, y la experiencia social como el diálogo cotidiano

---

<sup>3</sup> El término *tzetzal* alude a lo «terminado» «completo», refiriéndose al proceso de maduración de un individuo de la comunidad Tzetzal, para alcanzar un habla verdadera.

debe permanecer en un análisis o circunspección continua; por tal razón se cuidan de la expresión corporal y de las palabras que utilizan. Se considera que las emociones y sentimientos, no deben compartirse sino guardarse para sí, para ser transformados por la “voluntad de la cabeza”; de manera que los diálogos de amor se toman por irrespetuosos e incompetentes, llevando a los jóvenes tzotziles a hacer uso del castellano, con el fin de expresar “palabras bonitas”, como palabras de amor y afectividad.

La construcción de nuevas maneras de relacionarse distintas a las tradicionales, como las propuestas por la juventud tzotzil, quienes no solamente optaron por hacer uso del castellano en diversos contextos (como en los diálogos de amor), sino que además emplean de manera incorrecta su lengua natal; ha llevado a expresarse desde la “voluntad del corazón” para actuar desde el sentir, logrando que se distinga mejor entre el “ser” y el “aparentar”. Esto ha generado cambios a partir de la construcción y la elaboración de nuevas subjetividades, pero ha puesto en cuestión a la cosmovisión y la tradición de su comunidad.

Estas nuevas miradas de los jóvenes que han puesto en tensión a las antiguas convivencias y tradiciones, también han sucedido con la comunidad de Wasiruma, en el municipio de Vijes, en lo que respecta a los medios de comunicación. Cuando se configuró el resguardo Wasiruma, este fue ocupado de manera pacífica por indígenas con aproximadamente 12 y 30 años de edad, que a través de la ocupación lograron acceder al territorio; antes de esta ocupación eran gregarios de fincas, sembrando y recogiendo café. No obstante, las nuevas generaciones dentro del resguardo Wasiruma, que no les tocó vivir la lucha por el territorio, han considerado los medios de comunicación como medios que posibilitan la participación de flujos culturales transnacionales, para continuar siendo indígenas a su manera. Esta nueva visión no ha sido apoyada por los habitantes mayores del resguardo Wasiruma, ya que para ellos los medios de comunicación suponen un problema, al no adscribir a las personas en una cosmovisión o identidad indígena.

El discurso de los mayores sustenta la “pérdida de la cultura”, porque los medios de comunicación limitan las formas de expresión, tergiversando la información. Para los habitantes mayores, los medios de comunicación no suelen resaltar aspectos positivos de la comunidad; por el contrario, presentan una perspectiva desde el desprecio y la estigmatización de las luchas indígenas, que da cuenta de los mecanismos de control social y justificación de la violencia. Esto último, relaciona el acceso desigual y limitado de los medios y tecnologías con las inequidades sociales, simbólicas, jurídicas, económicas, ambientales y políticas que han marcado la historia de este grupo; de modo que la relación de la comunidad Wasiruma con los medios y las tecnologías, puede entenderse como un indicador del grado de invisibilidad que tienen los grupos indígenas respecto de los grupos

hegemónicos, que son los propietarios y productores de los medios que ellos consumen. Esto se percibe como una amenaza, porque se les arrebató el discurso espiritual y político del ser indígena.

Por otra parte, al igual que sucede con las comunidades indígenas que habitan en Jasimaná y el Gran Chaco, Argentina; la falta de reconocimiento por parte del Estado ha hecho: por un lado, que comunidades como la del resguardo Wasiruma se vean limitadas a rescatar aspectos positivos de su cultura mediante los medios y las tecnologías; y por el otro, que los Tzotziles sufran, en gran medida, la enajenación de sus tierras y sobreexplotación de su mano de obra dentro de los nuevos sistemas de plantación, conduciéndolos a acentuar su marginación y fortalecer más los lazos internos (Obregón, 2003).

Algo importante a señalar, es que el aislamiento sociocultural le ha limitado en gran medida a estos grupos étnicos el acceso a las necesidades básicas, como la salud, la educación y la vida humanamente digna; libre de explotación, como en el caso de los Tzotziles y Tzotzales. Por ello, es necesario hacer un llamado a los defensores de los derechos humanos y a los gobiernos para que se implementen políticas públicas que tengan como fin velar por el bienestar social de estos grupos étnicos, bajo el reconocimiento de una identidad cultural y el aseguramiento de unas condiciones humanamente dignas.

Es de resaltar que dadas las condiciones en las que viven algunos pueblos indígenas, como en los casos etnográficos de las comunidades que habitan en Jasimaná y el Gran Chaco, sus prácticas desde la lógica colectiva han sido las que han permitido su supervivencia. En este sentido, aunque el Estado no haya brindado un soporte necesario para la supervivencia de estas comunidades, la cultura indígena, como en el caso de los *Wichís*, ha dedicado su vida a suplir sus necesidades alimentarias y económicas con prácticas relacionadas con la cosecha, la caza, la pesca, la recolección y el cultivo; o como en el caso de los *Tobas*, desde la elaboración de artesanías en cerámica y tejidos, como desde la caza y la recolección de frutos y vegetales.

Además, el acceso a la educación se ve restringida por el Estado o, como en el caso de las comunidades en Jasimaná, por la circulación de niños para el libre cambio, viéndose aún más limitadas las posibilidades de educación. No hay que desestimar que en algunas comunidades indígenas, como en el Gran Chaco, las abuelas educan a sus nietas y nietos cuando están pequeños, enseñándoles rituales y actividades productivas de los habitantes en Jasimaná y el Gran Chaco, para brindarles conocimientos empíricos que serán útiles para atender las necesidades de la comunidad y continuar auto-identificándose dentro de la cultura indígena a la que pertenecen. Esto será necesario para la conservación del grupo.

Así mismo, la concepción de una lógica igualitaria que concierne a estos casos etnográficos, por la falta de riquezas y de poder, así como por los complejos problemas de pobreza y salubridad que atraviesan; permite justamente que, desde edades muy tempranas, en lo que respecta a la división del trabajo, tanto niños como niñas comprendan una repartición de intercambios y funciones recíprocas entre sí para el sostenimiento de la cultura.

Podríamos entonces decir que, pese a que las tradiciones han permitido la conservación de los grupos indígenas, estos grupos también atraviesan la amenaza de desaparecer por ser pueblos excluidos de las decisiones del Estado. Sin embargo, hemos visto en los dos casos etnográficos de las comunidades que habitan en Jasimaná y el Gran Chaco, que se han adaptado de la mejor forma para preservar su legado ancestral y sus costumbres, sin hacer a un lado el problema de la pérdida de tierras, territorios y recursos naturales debido a la falta de reconocimiento y de procesos normativos por parte del Estado. Esto es lo que sucede con los Tzotziles y los Tzetzales, y es por ello que urge reivindicar estas luchas por el reconocimiento.

## El reconocimiento como categoría

Para algunos autores de la Teoría Crítica, como Axel Honneth y Nancy Fraser (2006), el reconocimiento es la base para exigir derechos, y esta exigencia no solo concierne el ámbito individual, sino al social y cultural, exigiendo el reconocimiento de las identidades colectivas. Honneth, quien ha recuperado del joven Hegel en *El sistema de la vida ética* (Jena, 1802; 1803), nos habla de una teoría de las relaciones humanas que comprende el completo desarrollo humano bajo unas relaciones éticas bien establecidas, movidas por las demandas del reconocimiento. Estas inspiraron la formulación de un modelo teórico honnethiano con tres modos básicos de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad<sup>4</sup>, que muestran el modo de operar del reconocimiento al interior del desarrollo ético de los seres humanos, y que surgen como una necesidad y una forma de hacer justicia a las culturas y grupos subordinados. Con precisión, la intuición de Hegel sobre el reconocimiento es que:

(...) la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa que sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales. (Honneth, 2011, p. 114).

<sup>4</sup> Los tres patrones intersubjetivos del reconocimiento en Honneth son: el estadio del amor, que surge en el seno de las relaciones familiares y se refiere al reconocimiento de todo ser humano como una criatura necesitada de cuidado, ya que es en familia donde satisfacemos gran parte de nuestras necesidades y nos hacemos sujetos amados. El estadio del derecho, que se refiere al reconocimiento como seres iguales para ser tratados en igualdad de derechos y lograr una autonomía formal. Y el estadio de la solidaridad, que se refiere al reconocimiento de las diferencias y particularidades de todo ser humano.

Según Aguirre (2013), la representatividad política es una condición necesaria para la democracia; sin embargo, es problematizada cuando la falta de reconocimiento de las capacidades deliberativas, decisorias y de la exigencia de los derechos de unas minorías oprimidas, impide el establecimiento de una política de la identidad, traducida en derechos diferenciados<sup>5</sup>.

Esta exigencia de los derechos tiene que ver con la exigencia de proteger a unas minorías, en este caso a los grupos indígenas que no han sido reconocidos y han sido afectados por la carencia de políticas públicas. Esto lo evidenciamos en los dos casos etnográficos estudiados anteriormente, pues pertenecen a unas identidades de la opresión y la dominación para garantizar su protección y bienestar. Al respecto, Aguirre (2013) plantea que “las caras de la opresión” propuestas por Iris M. Young, permiten analizar cómo muchas de estas caras de la opresión se ven implicadas en los diferentes grupos indígenas.

A saber, el abordaje de la opresión se presenta en cinco dimensiones: 1) la explotación, que consiste en ejercer las capacidades, bajo la dominación y el control de una segunda persona, como un aprovechamiento para su beneficio; 2) la marginación, que excluye a las personas de sus derechos como ciudadanos, bajo la restricción de oportunidades para el desarrollo y la obtención de reconocimiento social, cultural, afectivo y jurídico general; 3) la falta de poder o carencia de autonomía, también denominada “indefensión”, en donde el individuo está bajo un poder ajeno, sin poder utilizar el propio de manera recíproca o mutualista; 4) la estereotipación basada en prejuicios culturales sobre individuos o grupos con ciertas características, como gays, indígenas y afros; y por último, 5) la violencia y el hostigamiento que pueden verse en diversos contextos, y cuya idea de violencia no se restringe únicamente a la física, sino que incluye la exhibición pública de un aspecto íntimo, haciendo del sujeto vulnerable objeto de un maltrato común.

Para Honneth (2011), el reconocimiento se le debe aplicar a cualquier individuo, independientemente de sus diferencias, mientras que, la feminista estadounidense Young “(...) centra su interés en el derecho diferenciado para quienes constituyen una identidad bajo opresión” (Aguirre, 2013, p. 137). Pese a las diversas posturas, se está a favor de la defensa de las luchas por el reconocimiento para la protección y el bienestar social de grupos marginados y aislados de las decisiones del Estado.

---

<sup>5</sup> El derecho categorial es particular y permanente, y busca el reconocimiento de unos derechos exclusivos para las personas dentro de un grupo; el derecho contingente, es temporal y público, y aunque atiende a los individuos, no lo hacen como miembros *esencializados* de un grupo, según lo indica el autor. En el derecho categorial, es responsabilidad del Estado, proteger y reforzar los recursos públicos, mientras que, en el derecho contingente, también conocido como derecho de “cuotas”, su aplicación es independiente y se ejerce ante la opresión. Este último atiende a la opresión históricamente, sin la necesidad de remitirse solo a la opresión actual y amenazante, como sí lo hace el derecho categorial y el derecho diferencial. Aunque el derecho categorial parece tener algunas similitudes con el derecho diferencial, el primero se aplica para los miembros de un grupo determinado y el segundo se aplica para todos los individuos, incluyendo a todo el grupo.

La matriz que presenta Honneth para el estudio del reconocimiento, ha sido para muchos pensadores bastante psicosocial, lo que presupone dejar de lado muchos aspectos de la política y de la economía que tienen que ver con las posibilidades que tiene un sujeto o un colectivo para considerarse reconocido. No obstante, nuestro interés se centra en comprender algunos agravios morales causados por la falta de reconocimiento, tales como: 1) el maltrato físico o psicológico; 2) la privación de los derechos, excluyendo a las personas de su condición jurídica; 3) la degradación como la carencia de dignidad del individuo, cuando se le desvaloriza su modo de vida (individualmente o en conjunto); y por último, 4) la indiferencia, que corresponderá al cuarto tipo de reconocimiento (política de identidad) para reivindicar la importancia que tienen las luchas por el reconocimiento en cuanto a la conservación y al bienestar de las comunidades indígenas.

Honneth (2011) cuestiona los criterios de identidad grupal, estableciendo que la primera condición debe ser la afinidad con los miembros del grupo al que se pertenece y su recíproca identificación; pero, además, se le atañe un mismo sentido de la historia:

Porque la política de la identidad selecciona en el presente los aspectos significativos del pasado para decidir un futuro proyecto identitario a desarrollar. Un mismo sentido de la historia puede ser compartido y es más fuerte si se concibe como emancipatorio. (Aguirre, 2013 p. 137).

Por su parte, Young (2002) presenta cinco beneficios con el reconocimiento de derechos diferenciados: 1) el reconocimiento inclusivo de posiciones diferenciadas; 2) experimentos y comunicación democrática; 3) respeto igualitario y aseguramiento de interés legítimo; 4) transformación de reclamaciones particulares en peticiones de justicia; y 5) maximización del conocimiento social disponible. No obstante, es más habitual el desprecio para los seres humanos que el reconocimiento, ya que parece ser un horizonte que difícilmente se alcanza. Así, la falta de reconocimiento puede ser nociva o peligrosa, en cuanto se apruebe en muchas culturas indígenas la violencia y el maltrato, o la opresión y dominación, como lo plantea Young. Un ejemplo de esto es el caso de las mujeres *Mapuches Williches* de la norpatagonia chilena, que han luchado principalmente por la identidad, la autonomía y la igualdad, al haber estado expuestas durante muchos años a la violencia por parte de los hombres, sin que estas conductas fuesen mal vistas dentro de su cultura.

Algunas mujeres mapuches narraron sus experiencias en torno a la desigualdad, la violencia de género y la violencia sexual, física y psicológica que han sufrido a causa del machismo, siendo estas conductas aprobadas y justificadas dentro de su tradición. Este es el caso de Yenny Hernández, una mujer mapuche, víctima de maltrato por parte de su pareja, que

ha generado conciencia frente a la necesidad de exigir justicia desde el fundamento de la igualdad, la diversidad, la participación y la sustentabilidad.

Bueno... he tenido una pareja que me humillaba y me pegaba. Me insultaba. Venía borracho y me golpeaba porque no quería acostarme con él. Un día me golpeo tan fuerte que pensé desmayarme... (Se para, emocionada, llora. Relanza). Ya no quería eso. (Silencio). Fui a ver el juez y nos convocó a los dos. Lo escuchó a él primero. Luego a mí. Cada uno su versión pero sobre mi cuerpo tenía yo las marcas de las pateadas. Tenía un papel de un médico. Tenía mucho miedo porque el juez era un hombre. No sabía si me iba a creer. El otro empezó a gritarme frente al juez, que mala persona, que huevona y así (...). (Duquesnoy, 2019, p. 4).

Otro caso, fue el de una madre de 35 años, a la que se le respetó su deseo de anonimato, narrando igualmente un maltrato por parte de su pareja, quien era pastor de una asamblea evangélica. Cuenta que estudió una carrera profesional en algo de gestión y es madre de dos varones, uno de ellos con una malformación en el cerebro y el corazón, y una hija. Su matrimonio siempre estuvo permeado de mucha violencia, y después de lidiar varios años con ello, pidió el divorcio y comenzó a hacer planes para construir una casa propia, lo que para ella significa *resiliencia*.

Bueno mi matrimonio fue con un pastor de una asamblea evangélica. Pero era violento. (Silencio). Empezó a gritarme sin que sepa por qué y luego vinieron los golpes. Ves aquí mi boca (enseña a todos los participantes la parte superior de la mandíbula donde dos incisivos están cortados). Una vez puso una papa en su calceta y me pegó la cara así no más. (Se dé ene. Silencio entre todos... Con una larga sonrisa y con una voz triunfadora, relanza). Lo dejé. Me dije hasta aquí no más. (Pausa). Pedí el divorcio. Mis hijos viven conmigo en la casa de mis padres. Pero estoy haciendo ahora los planes para construir mi casa. Soy presidenta de la comunidad indígena que formé hace poco. Tengo mis invernaderos. Postulo a fondos para mí y para mis lamien. Voy a capacitaciones. Hasta me buscan los par dos [políticos] para que vaya con ellos... Estoy eso es resiliencia (Anónimo, alrededor de 35 años, entrevista personal, may. 2017). (Duquesnoy, 2029, p. 4).

Muchos de estos relatos lograron consolidar un discurso feminista desde el colectivo de mujeres mapuches, quienes no necesariamente sufrieron violencia o maltrato para emprender una lucha en contra de la desigualdad en el marco de lo patriarcal y recrear otros modelos de vida. En efecto, esta lucha permitió un empoderamiento político-cultural frente al impedimento de una construcción y unos compromisos molares y políticos para una sana convivencia entre hombres y mujeres de la comunidad mapuche. El feminismo que aquí se defiende “va más allá del dicotómico y sexualizado marco hombres *versus* mujeres, es decir, dentro de un indeterminado margen singularizado por la opresión (...)” (Duquesnoy, 2019 p. 8); porque las mujeres mapuche no se reconocen dentro de las vertientes del feminismo como el que se entiende en nuestra cultura occidentalizada, el

cual tiene la premisa de que todas las mujeres se encuentran bajo los mismos problemas de dominación del género opuesto, lo que las llevó a participar de una lucha de varios años en contra del patriarcado y la opresión.

Este feminismo peculiar —al igual que tantas creaciones singulares de los pueblos originarios—no se elabora en los círculos académicos. Tampoco se escribe en los textos científicos. Sino que se procesa en el día a día, en los momentos vividos y considerados en y desde las experiencias que la cosmovisión ancestral sostiene y alimenta. En estas cunas de la vida sondeada, se construye el pensamiento indígena femenino y ahí evoluciona posiblemente una gesta feminista original (...). Expresión no eurocentrada de una ola feminista de la emergencia, nacida desde un rincón del sur global. (Duquesnoy, 2019, p. 9).

Es importante resaltar la lucha y la resistencia de estas mujeres mapuches *williches*, que por ser indígenas y mujeres fueron sometidas a la violencia y las múltiples formas de opresión. Hasta el momento, la carencia de unos compromisos morales y políticos en la comunidad mapuche, les impidió movilizarse para exigir o reclamar de una manera explícita un cambio por su trato desde la subjetividad y colectividad. En este sentido, se aplaude el empoderamiento que han tenido las mujeres mapuches, para generar resiliencia y optar por una convivencia más sana y una vida con menos violencia de género.

(...) la subordinación no genera pasividad y morbilidad sobre todo entre los colectivos que han sido derrotados o sometidos a estrategias y políticas de humillación y dominación. Una mujer mapuche lo expresó orgullosa y claramente durante una presentación pública de los resultados de investigación que hicimos en Osorno, en el año 2013. «Nosotros los mapuche somos un pueblo derrotado porque el Estado chileno nos redujo a lo que somos hoy día. Somos derrotados pero no sometidos. ¡No somos un pueblo sometido! Aquí estamos y ¡resistimos!». Si entendimos bien la aportación de nuestra *lamuen*, tenemos que considerar la subordinación como una vía potencial de interpretación de la derrota que puede desembocar sobre estrategias de resistencia y oposición a la discriminación y a la explotación, según los casos, racial, sexista, económicas, etc. (Duquesnoy, 2019, p. 12).

Podemos afirmar entonces que las luchas sociales en la configuración de experiencias comunitarias han permitido el reconocimiento y el respeto de las identidades indígenas, como de la dignidad y los derechos humanos, movilizandoo nuevas dinámicas de reconocimiento como el que exigen las mujeres mapuches, víctimas de innumerables injusticias. En otras palabras, las luchas sociales han permitido visibilizar las problemáticas que muchas veces se desconocen en estos grupos indígenas, que han sido estigmatizados y minimizados por la poca protección e intervención del Estado en ellos.

Otro caso etnográfico en donde se presenta la violencia, es el de los Shuar, en la Amazonía ecuatoriana, considerado como uno de los pueblos con menos derechos y más propensos

a la violencia, ya que gozan de cierto salvajismo (de ahí proviene su nombre). Al respecto, Márquez et al. (2018), plantean que en el Ecuador existen muy pocos estudios acerca de los sistemas de justicia de sus pueblos y nacionalidades, pero específicamente de los Shuar no se encuentra nada.

Los Shuar, llamados también *jíbaros* por los conquistadores españoles, carecen de un sistema de justicia bien estructurado, ajustándose a un tipo de justicia vindicatoria que no ha sido muy comprendida, dado que sus castigos se pagan de formas muy violentas. Por ejemplo, si se cometía incesto entre hermanos, otro hermano les cortaba la cabellera y podía expulsarlos de la vecindad; si no había otro hermano, lo hacía un padre o un primo cruzado. También, si se había embrujado a algún familiar, la muerte se hacía por hechicería o por violencia física si era reincidente. No obstante, para los Shuar, había una gran distinción entre la venganza y la guerra: la venganza era la retaliación ante alguna ofensa dentro de la comunidad; mientras que la guerra era contra tribus enemigas, incluyendo expediciones de toma de cabezas.

Retomando los estudios anteriores, en el curso de Filosofía no Occidental hemos analizado que las transformaciones de los Shuar se dieron gracias a la aplicación de prácticas jurídicas contemporáneas que dieron lugar a nuevos liderazgos con la figura del síndico. Por lo general, eran jóvenes que lideraban y representaban una comunidad, cumpliendo las funciones de un juez o mediador para una mejor convivencia. Sin embargo, no siempre había responsabilidad para acatar nuevas formas de convivencias; sus infracciones eran multadas y, por lo general, tenían que ver con abusos sexuales y abandono de responsabilidades conyugales. Estas cuestiones no eran llevadas a la justicia estatal, porque además de que eran mal vistas, se intentaban resolver dentro de la comunidad, aunque no siempre se lograba de una manera satisfactoria.

Hasta este momento hemos estudiado las categorías de violencia y hostigamiento, como las que han sufrido las mujeres mapuches, y cómo han sido justificadas y aprobadas en muchas de las prácticas de los Shuar. Esto se evidencia en las expediciones de toma de cabezas, desde donde es posible analizar los riesgos que supone una falta de poder para la protección de los grupos indígenas ante estas conductas de maltrato y vulneración. Así mismo, hemos mencionado (en la primera parte de este ensayo) las condiciones de marginación y de pobreza en las que viven la gran mayoría de los grupos indígenas latinoamericanos, como el caso de las comunidades que habitan en Jasimaná y el Gran Chaco, Argentina, que han prescrito unas prácticas para asegurar la convivencia y han organizado espacios sociales bien estructurados, pese a la situación miserable que los permea.

Otra de las categorías que ha planteado Young es la esterotipación, basada en los prejuicios culturales, en las que podemos inscribir la crítica de los habitantes mayores de la comunidad de Wasiruma respecto a los medios de comunicación. Esto, puesto que el proceso de esterotipación que produce el consumo de los medios de comunicación conlleva a la activación de unas creencias individuales hacia un colectivo, en este caso a los grupos indígenas, con unos estereotipos específicos. Esto genera la divulgación de una información susceptible a juicios de valor sobre los miembros de un grupo.

En efecto, los medios de comunicación se han encargado de imprimir una imagen generalizada de todos los pueblos indígenas, centrando una sola perspectiva que corresponde a las situaciones de vulnerabilidad y marginación en la que se vive, para el entendimiento inmediato de quienes consumen estos medios. Dicha esterotipación ha sido provocada por la dominación y manipulación que tienen los medios, buscando exaltar el sistema capitalista e invisibilizar a otros sistemas adscritos a modos de vida diferentes, por intereses particulares y por la intolerancia a la diversidad social y cultural.

Por último, la explotación también ha estado presente en muchos grupos indígenas, como podría ser el caso de los indígenas de Marmato Caldas, municipio ubicado al oriente del país, en el que la minería ha generado grandes problemáticas que aquejan a los indígenas, ya que ha estado ligada con la explotación laboral e inequidad social. A saber, la extracción del oro ha sido un proceso perjudicial para el medio ambiente, que no solamente afecta a las condiciones de vida, como el acceso agua, la calidad del aire y el acceso a otros recursos naturales; sino que va en contra de la integridad y de los principios de la comunidad indígena de Marmato, en cuanto que su desarrollo económico y social gira en torno a la naturaleza y a lo que ella provee.

En ese sentido, la lucha de los indígenas de Marmato con el Estado colombiano ha sido principalmente porque Gran Colombia Gold<sup>6</sup> ha asegurado tener la libertad de acción sobre las minas, obteniendo legalmente la autorización del Estado para la explotación minera. Los indígenas de la comunidad han establecido que estas acciones han ultrajado su cultura y han pasado por encima de sus derechos, manipulando la ley a su gusto para vulnerar sus derechos (Roldán, 2014). Los indígenas de Marmato consideran el territorio como un lugar sagrado, en el que se encierra la cultura, la cosmovisión y el pensamiento; pero esta identidad que se construye desde el territorio ha sido atropellada por el desarrollo.

---

<sup>6</sup> Gran Colombia Gold se le llama a la compañía canadiense que cotiza en la bolsa de Toronto, dedicada a la exploración, el desarrollo y la producción de oro y plata, desde su principal operación en Colombia. Esta empresa es considerada el mayor productor subterráneo de oro y plata en Colombia.

Al respecto, González Colonia (2017) comenta que en 2010 una organización indígena produjo camisetas que llevaban la fotografía del cerro con la leyenda *Kumpanam*, la madre de las nubes, del viento, del agua, del trueno, etc.; reconfigurando una versión etnoecologista. Según Salazar-Soler, citado por González Colonia (2017), los campesinos del departamento de Cajamarca, en el norte de Perú, luchan igualmente aliados con los tesoros del inca y la madre naturaleza, contra instalaciones mineras en su territorio indígena.

Ya sea que la relación entre los humanos y los espíritus de la naturaleza se interprete como correlatos simbólicos de los cambios económicos sufridos por sociedades indígenas en su tránsito histórico de economías étnicas al mercantilismo colonial, el capitalismo industrial y ahora el capitalismo transnacional, o como alianzas con los ancestros para impedir que esas transformaciones sucedan, esas interpretaciones no se hacen cargo de explicar la lógica de una teoría tan generalizada entre diferentes pueblos latinoamericanos, que concibe que del mundo en que habitan los espíritus de la naturaleza y los ancestros proviene una fuerza (enemiga o aliada) capaz de dañar a quienes practiquen el individualismo capitalista. Y se contentan con describir las creencias con este tipo de relaciones entre humanos y espíritus, ya que sea como signos de transformación de las prácticas económicas locales o como formas de acción política simbólica de resistencia al cambio social". (González Colonia, 2017, p. 49).

Por lo anterior, hemos podido dar cuenta de cómo la falta de reconocimiento ha perjudicado a los grupos indígenas, siendo evidente la manipulación y el dominio que ha ejercido el Estado. Esto se evidenció en el caso de la comunidad de Marmato en Caldas, que ha sufrido el aprovechamiento de los beneficios y los recursos naturales de sus tierras por unos intereses particulares impulsados por la economía capitalista.

### **La falta de visibilidad y de reconocimiento indígena**

Si bien no todas las minorías deben ser comprendidas como grupos oprimidos, sí parece importante reivindicar las luchas por el reconocimiento y velar por el bienestar de estos grupos cuando se encuentran inmersos en alguno de los agravios morales expuestos por Honneth (2009): maltrato físico o psicológico, privación de los derechos, degradación e indiferencia. En este sentido, es necesario atender a ciertas normas de respeto dadas las diferencias raciales, sexuales, étnicas, culturales, entre otras; que pretendan la universalidad bajo la comprensión de unos derechos comunes. Conuerdo con Honneth al plantear que el reconocimiento debe ser aplicable a todas las personas, en igualdad de derechos pese a sus diferencias.

Respecto al estudio de los grupos indígenas que se encuentran en situaciones de vulneración, pobreza y marginación, las principales conflictividades que suponen la falta

de visibilización y de reconocimiento, han sido la privación de muchos de sus derechos para llevar a cabo una vida humanamente digna. Aunque el derecho corresponda al vínculo entre el individuo y el Estado, es claro que el Estado no ha enfocado su atención en los derechos colectivos para respetar y promocionar la diferencia y la diversidad cultural, porque la experiencia de la globalización ha terminado por arrebatar la experiencia política de la identidad.

*Esta patología social*, en términos honnethianos, que responde a la invisibilidad y la falta de reconocimiento que han padecido los pueblos indígenas por ser excluidos de las decisiones del Estado, los ha puesto en el lugar de la “indefensión” y de la vulneración, gracias al sometimiento de un poder ajeno. Un ejemplo claro ha sido el de la comunidad de Marmato, por la autorización que da el Estado para dar paso a la explotación minera sin escuchar las quejas de los habitantes, los cuales se vieron afectados por la falta de sustento alimenticio, así como por la pérdida de tierras y recursos naturales. También, la situación producida por los desplazamientos forzados, como ha sucedido con los indígenas Tzotziles recientemente, al ser atacados por grupos armados de corte paramilitar, provenientes del municipio de Chenalhó; o como sucedió con las comunidades que habitaban en Jasimaná, desplazados por los Incas, al sur del territorio de Cuzco.

Otra de las mayores conflictividades que han emergido por la falta de reconocimiento ha sido la violencia física y psicológica, no solamente explicitada dentro de un mismo grupo, como es el caso de las mujeres mapuches; sino desde los desplazamientos, los saqueos, e incluso la violencia entre grupos indígenas, como es el caso de los Shuar.

Por todo lo anterior, creo que aún queda mucho por hacer, en materia de derechos humanos, para superar la discriminación étnica y construir acuerdos que permitan la implementación de políticas públicas para actuar de una manera justa y equitativa. En este sentido, considero importante poder reflexionar en torno a las capacidades humanas, desarrolladas por Nussbaum (1998), considerando a todos los individuos como criaturas que, si reciben un buen apoyo educativo y se les provee el material adecuado, pueden llegar a ser capaces de las más importantes cuestiones humanas. Desarrollar las capacidades humanas, permitirá un acceso al reconocimiento propio y al reconocimiento común, y por tanto al establecimiento de reglas comunes que garanticen esa exigencia de derechos.

Al respecto, Nussbaum ha sustentado que las principales aproximaciones de aquello que parte de cualquier vida considerada humana son las siguientes:

1. Mortalidad: si encontramos un ser inmortal y antropomórfico o mortal que no mostrase aversión a la muerte ni una tendencia a la supervivencia, parecería una vida diferente a la humana.
2. El cuerpo humano: la experiencia del cuerpo se configura culturalmente, pero este cuerpo requiere de necesidades nutricionales y otras relaciones que ponen límites a nuestras experiencias (en este punto se han abierto discusiones metafísicas y religiosas). En la sociedad humana, estos cuerpos son mucho más similares que disímiles.
3. Hambre y sed: la necesidad de comida y bebida. Los seres humanos, más que desear estas cosas, las necesitan.
4. La necesidad de alojamiento: es decir, la necesidad de refugiarnos del frío, del calor, del sol, de la lluvia, etc.
5. Apetito sexual: este es un rasgo propio de toda vida humana y que permite una base importante para reconocer al otro como distinto a nosotros en nuestra individualidad.
6. Movilidad: tiene la capacidad de desplazarse.
7. Capacidad de placer y dolor: lo más “normal” sería que, humanamente, se rechace el dolor y se acoja el placer.
8. Facultad cognitiva: percepción, imaginación y pensamiento. Estas facultades nos permiten hacer distinciones y “llegar a comprender”.
9. Desarrollo infantil temprano: los seres humanos desde que son bebés hambrientos, son conscientes de su desamparo, experimentando coincidentes centrales en la formación humana, ligadas a los deseos y emociones como el dolor, el miedo y el amor.
10. Razón práctica: los seres humanos dirigen su propia vida, determinando lo que es bueno, y así mismo evaluando y escogiendo cómo quieren llevar la vida a cabo. Esto se conecta con capacidades emocionales, imaginativas e intelectuales.
11. Sociabilidad con otros seres humanos: vivimos para y con otros, y nos preocupamos por los demás. Tenemos relaciones íntimas de familia, sociales, cívicas, etc.
12. Relación con otras especies y con la naturaleza: el reconocimiento de que habitamos con otras especies vivientes y dependemos de ese orden de infinitos modos, por lo que les debemos respeto y preocupación.
13. Humor y sentido lúdico: una vida plenamente humana deja espacio para el recreo y la risa; quien no lo haga presenta profundos trastornos.
14. Separación: cada uno es individual, es “uno”, desde que nace hasta que muere. Esto implica que sienta únicamente su dolor y solo experimente cosas por sí mismo, tanto sus límites como sus capacidades.

Adicionalmente, las capacidades funcionales básicas son las siguientes (Nussbaum, 1998):

1. Tener una vida completa hasta el final, procurando que sea bien vivida.
2. Poder tener una buena salud.
3. Evitar el dolor innecesario y que perjudica (como experiencias placenteras).
4. Poder usar los cinco sentidos, imaginar, pensar y razonar.
5. Ligarse a personas y cosas fuera de nosotros mismos (por ejemplo, amar y padecer).
6. Formar una concepción del bien y hacer una reflexión crítica sobre cómo queremos llevar la vida.
7. Vivir para nosotros y para otros. Reconocer y mostrar preocupación por los demás.
8. Preocuparse por animales, plantas y el mundo de la naturaleza y la relación que tenemos con ellos.
9. Reír y recrearnos.
10. Vivir la propia vida y la de nadie más, en el propio entorno y contexto.

En conclusión, re-pensar la propuesta de Nussbaum es re-pensar las ideas éticas y políticas asociadas a la idea del *bien* y de la *vida buena* para el ser humano; pues, aunque la autora no haya tratado el enfoque de las capacidades a partir del análisis de unas minorías (como es nuestro caso), sí nos ha permitido reflexionar acerca de las cuestiones básicas que necesitan los individuos para vivir una vida humanamente digna.

En efecto, las complejas condiciones en las que se han visto inmersos la gran mayoría de grupos indígenas, como los que hemos estudiado en este ensayo, los ha restringido a gozar de muchas de estas capacidades funcionales básicas que garantizan el buen vivir. Su falta de reconocimiento y de visibilidad por parte del Estado, ha hecho que estos grupos no puedan tener acceso a cosas tan importantes como a la educación, la salud y a la necesidades básicas; además, el hecho de que estas comunidades indígenas se adscriban a otras formas de vida, como las que conciernen la sostenibilidad económica, demuestra no solamente el interés que tiene el Estado para ejercer poderes de dominación y aprovecharse de los recursos naturales y de los territorios indígenas, sino también una indiferencia a los derechos humanos y a los derechos colectivos, multiculturalistas e interculturalistas, que componen el conjunto de la sociedad.

## Referencias

- Aguirre Sala, J. F. (2013). El derecho a exigir derechos: la lucha por los derechos diferenciados. *Eikasia, Revista de Filosofía*, (48), 139-148. <https://www.revistadefilosofia.org/48-09.pdf>
- Duquesnoy, M. (2019). ¿Subordinadas las mujeres mapuches williches de la Norpatagonia chilena? De la violencia de género al empoderamiento político-cultural. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(1), e010. <http://dx.doi.org/10.3989/dra.2019.01.010>
- González Colonia, C. (2017). *Brujería, minería tradicional y capitalismo transnacional en los Andes colombianos: el caso del pueblo minero de Marmato*. Instituto colombiano de Antropología e Historia.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Edición Crítica.
- Márquez Porras, R., Luzuriaga Muñoz, E. y Puchaicela Huaca, C. (2018). Afirmando su justicia. El sistema vindicatorio shuar y el desarrollo de la justicia indígena. *Disparidades. Revista de Antropología*, 73(1), 177-195. <http://dx.doi.org/10.3989/rdtp.2018.01.007>
- Neila Boyer, I. (2015). Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo. *Disparidades. Revista de Antropología*, 70(1), 77-100. <http://dx.doi.org/10.3989/rdtp.2015.01.004>
- Nussbaum, M. (1998). Capacidades humanas y justicia social. En J. Riechmann (Coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad* (pp. 43-104). La Catarata.
- Piella Vila, A. y Uribe, J. M. (2019). Parentesco y parentalidad. Introducción al monográfico Escenarios de parentalidad. AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(3), 375-388. <https://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1403/140302.pdf>
- Roldán, N. (2014, 19 de noviembre). Marmato, el drama de un pueblo que vive sobre la montaña de oro. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/cromos/actualidad-cronicas/marmato-el-drama-de-un-pueblo-que-vive-sobre-una-montana-de-oro-16018>
- Valdés, M. y Piella Vila, A. (2016). La parentalidad desde el parentesco. Un concepto antropológico e interdisciplinar. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 21(2), 4-20. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernselCA/article/view/320534>
- Young, I (2002) [1990]. *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Ann Arbor, Michigan: UMI Books on Demand.