

Mercantilización de las comunidades indígenas: una aproximación al orden de la globalización

Por:

Laura Avril Muñoz Alarcón

Resumen

El artículo ofrece una aproximación a las intersecciones entre derecho, cultura y sociedad, indagando por el papel del derecho en el esclarecimiento de las expectativas de reconocimiento que tienen las comunidades indígenas y los modos en que se ensanchan las comprensiones jurídicas, a partir de las lecturas entre las necesidades sociales y las posibilidades jurídico-políticas del tiempo presente en el mundo globalizado.

Palabras clave: derechos, indígenas, globalización, conflicto social, mercantilización.

Estudiante del programa de Derecho de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.
Correo: lauravril95@javerianacali.edu.co

Nuestros abuelos-estrellas, nuestro padre-Sol, nuestra madre Tierra, Gitoma y el Creador Zira, están presentes en este momento entre nosotros, han estado presentes en las luchas de resistencia de los últimos cinco siglos. Ellos nuestros Dioses y nuestros antepasados, han querido que el tiempo y la historia se burlen del conquistador. Los invasores, los riowá nos arrinconaron en las laderas y en los peladeros donde apenas se pueden cultivar los alimentos de pancoger; dejaron para ellos los valles y las llanuras productivos. Pero la locura del dinero ha vuelto las cosas al revés. Ahora producir los alimentos no enriquece a nadie, y ahí están los campesinos para mostrar que su estado en esta sociedad es la pobreza. Ahora la riqueza está en los territorios áridos, en las sabanas que van camino a convertirse en desierto, en la selva que se tumba... Ahora la riqueza para el riowá está en estas tierras que hace unos años no les importaban para nada. Ahora, en nuestro aire no ven el vuelo de las tijeretas, en nuestras montañas no ven lapas ni armadillos, y bajo nuestra tierra no ven los gusanos que abonan, ni ven vida. Ahora, ellos ven dinero... Petróleo, carbón, oro, uranio, dinero... Dinero que no sirve para comer ni para ser felices, dinero para que haya más pobreza, como la que viven nuestros compañeros sikuanis de Arauca. De la noche a la mañana, los indios llenos de pobreza nos convertimos en indios llenos de riqueza. Riqueza para ellos, porque para los pueblos indígenas el petróleo es la muerte

Declaración de la ONIC en la Asamblea por la Paz, agosto 28 de 1996

La indianidad y el reconocimiento jurídico

La declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas dada a conocer el 13 de septiembre de 2007, precisa los derechos colectivos e individuales de estas comunidades, especialmente sus derechos a los territorios, bienes, recursos vitales, a su cultura, identidad y lengua, empleo, salud, educación y a determinar libremente su condición política y su desarrollo económico. Esta declaración fue aceptada por una

amplia mayoría: de 144 estados miembros, solo hubo cuatro votos en contra y algunas abstenciones. Esto se logra después de más de 20 años de negociaciones, primero en el seno del Consejo de Derechos Humanos de la ONU y luego en la asamblea misma; negociaciones en las que han participado los estados miembros y representantes de las organizaciones y pueblos indígenas del mundo, quienes han luchado durante mucho tiempo por este reconocimiento jurídico como pueblos con derechos.

Esta declaración es una gran victoria para los pueblos indígenas dado que es el primer reconocimiento de sus derechos, tanto individuales como colectivos, teniendo en cuenta que al no reconocer sus derechos como pueblos se vulneran los derechos individuales. Sin embargo, no por esto se suprimen o descartan los derechos individuales, sino que hay que encontrar la forma de compaginar ambos derechos. Lo anterior puede causar tensiones, dado que en ocasiones la comunidad puede tomar decisiones benéficas para la comunidad en general, pero que algunos miembros puedan considerar lesivos para su individualidad. Ejemplo de ello son las decisiones personales de sus miembros que han decantado en las últimas generaciones unos intereses por hacer parte de la sociedad mercantil y globalizada.

A saber, los derechos son inherentes a los seres humanos; la primera condición para su existencia es que exista un titular. A partir de 1982, se empieza a discutir en las Naciones Unidas, bajo las exigencias de los mismos pueblos, la necesidad de reconocer derechos a los pueblos indígenas; entonces, se empieza a hablar de los derechos colectivos, e incluso se enuncian algunos. Cabe señalar que existía un antecedente, cuando en 1989 se aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en donde se habla sobre derechos a las tierras, y el derecho a que los indígenas que fueran encarcelados, de manera individual, pudieran apelar a sus costumbres y a sus formas de sanción de los delitos; es decir, saltándose la regla de control universal ejercida por un cuerpo externo de poder coercitivo, siendo este el Estado.

Es sabido que el propio modelo estatal es monocultural; a este no le importa que haya ningún tipo de diversidad cultural o jurídica. En ese sentido, la nación no es multicultural a partir de un reconocimiento constitucional, sino gracias a su composición social. Ahí es donde se debe poner su acento, sabiendo que siempre ha sido una nación multicultural; los pueblos siempre estuvieron ahí, pero nunca fueron reconocidos. Ahora se reconoce su existencia y se dice que la nación multicultural radica en la existencia y presencia de los pueblos indígenas, pero no se reconocen sus derechos. Entonces, sigue habiendo un problema, pues se reconoce la existencia de las comunidades, pero este reconocimiento es solo de hecho, dado que la parte material del enjambre jurídico no sustenta la diversidad

cultural. No obstante, cabe señalar que el derecho a la diferencia está consagrado en la legislación internacional, formado como un derecho humano; por tanto, los pueblos indígenas pertenecen a la igualdad en su diferencia. Encontramos así que, en las grandes gestas históricas, los pueblos nunca fueron reconocidos a pesar de haber jugado un papel muy importante.

Por otro lado, la mayor parte de las lenguas indígenas tienen problemas con el tema del yo. Por ello, es una preocupación grande la de plantear los derechos desde una perspectiva individual, pues es una reticencia modernista de la libertad, entendida como libertad individual de la solidaridad entre individuos. Las comunidades indígenas conciben al individuo y generan condiciones para el desarrollo de los derechos humanos, pero las desarrollan bajo condiciones de dificultad. Estos pueblos tienen una visión de los derechos humanos, y del derecho en general, de una forma más colectiva; pero los derechos siempre se han planteado de una forma más individual, aunque su fundamentación está en la colectividad como resistencia y sobrevivencia. A saber, los derechos humanos se fundamentan en Francia, a partir de la Revolución Francesa; es un concepto occidental, y en ese momento no se pensaba más allá de la visión occidental hacia los otros pueblos. Por ello, en la era moderna se tendría que trabajar lo sucedido con la individualidad, pero desde la colectividad, involucrando otras visiones o percepciones del mundo.

Teniendo en cuenta lo anterior, al presentarse un enfrentamiento, una persona del común podría amenazar con elevar acciones jurídicas contra la comunidad indígena, dado que, al estar en sus territorios o jurisdicciones, es deber cumplir con sus reglas, por lo que puede apelar a que sus derechos individuales son vulnerados. No obstante, la comunidad diría: ¿quién defiende nuestros derechos colectivos?, dado que desde el individuo mismo hay una transgresión del derecho colectivo. Sabemos cómo funciona el mundo del plano jurídico, siendo este un mecanismo indirecto de control. Cuando se trata de una lucha por los derechos, entonces, sí hay reconocimiento de las voluntades, pero se sabe que de las buenas voluntades no se construye el mundo. Por ende, la gran lucha que se ha conllevado en el plano estructural decanta el derecho a la libre determinación reconocido en la Declaración de las Naciones Unidas en su artículo 3, que indica que los pueblos tienen derecho a elegir un desarrollo cultural, económico, político de acuerdo con sus intereses y necesidades.

En la actualidad existen alrededor de 370.000.000 de indígenas pertenecientes a 5.000 pueblos en 70 países de los cinco continentes; se trata solo del 5 % de la población mundial, pero suponen cerca del 15 % de la población marginal empobrecida. Ante esa situación, cabe preguntarse, ¿por qué se dan estas cifras?; ¿por qué los pueblos indígenas se ven

obligados a vivir en la pobreza? En este punto, hay que señalar la gran riqueza cultural que poseen, pues gran parte de las lenguas habladas en el mundo son patrimonio de los pueblos indígenas; sin embargo, muchas están en riesgo de desaparecer, al igual que sus tradiciones y sistemas culturales, como lo son sus saberes ancestrales. Además, son pueblos que mantienen un vínculo muy grande con la tierra, considerada su principal benefactora; por ello son especialmente vulnerables a las agresiones medioambientales.

Muchos de estos grupos han visto cómo, durante los últimos años, el mundo que conocían ha cambiado con la intromisión del hombre blanco en sus territorios, sumado a las nuevas tecnologías y a la industrialización de la explotación de los recursos que ellos utilizaban de forma tradicional y sostenible.

Adicionalmente, en la mayoría de los pueblos encontramos problemas recurrentes como abandono institucional, actitud invasora de determinados agentes externos y destrucción imparable de su medio natural y principal fuente de vida. Este espolio se traduce en un empobrecimiento generalizado de la población obligada a sobrevivir sin infraestructura y sin los más mínimos servicios básicos; por ejemplo, los estados del pacífico siempre vieron en la costa Caribe un motín y la posibilidad de saquear sus recursos, por lo que fueron deforestando y acabando con los recursos acuáticos. Además, siempre hay una denuncia sobre la falta de intervención institucional, ya que solo se interviene para la población no indígena. Esta falta de universalidad en las acciones gubernamentales, se traduce en la actitud de la población, dado que se mira a los indígenas como involutivos y ciudadanos de segunda clase.

Cabe añadir que la población indígena ha ido en decremento, lo cual habla de las dificultades que presenta para su desenvolvimiento. Esto ocurre porque hay persistencia en la idea de conformar una nación con una sola cultura y una sola lengua, pero frente a esta concepción los indígenas mantienen su empeño por sobrevivir y proteger sus costumbres, valores y cultura. No obstante, se ha logrado que las comunidades, en principio por necesidad y luego por acceder a la forma social popularizada, se mezclen en la globalización; esta entendida como un proceso económico, tecnológico, político y cultural a nivel mundial que consiste en la creciente comunicación e interdependencia entre los distintos países del mundo, uniendo sus mercados, sociedades y culturas.

Ahora bien, aunque desgraciadamente los gobiernos visualizan a los pueblos indígenas como un riesgo para su estabilidad, les resulta conveniente buscar la integración de dichos grupos; esto implica compartir símbolos, valores y prácticas culturales. Sin embargo, los pueblos indígenas luchan contra la globalización, con el fin de no perder su cultura, a pesar

de no estar libres de su influencia. Este roce se evidencia, por ejemplo, al ubicar empresas en tierras indígenas con el fin de crecer como Estado, generando que la salida de los pueblos indígenas se vea afectada al no tener posibilidades en la extracción de materiales para sus medicinas naturales. Al igual que en el ejemplo, muchos otros indígenas del continente americano comenzaron a padecer la imposición de modelos culturales extraños a ellos; se les impusieron modelos socioeconómicos en contra de su cosmovisión y se les confinó en selvas, desiertos y sierras.

Así las cosas, la etnología actual imprime la ausencia de reflexión de la violencia con la desaparición empírica de la guerra que siguió a la pérdida de la libertad, creando un pacifismo forzado, que termina en un discurso sociológico acerca de la exclusión de la guerra en las comunidades primitivas (Clastres, 2009 [1977]), con una aproximación siempre a los sistemas de justicia estatales, abandonando los propios. Esto ocurre en la esquematización jurídico-política de las sociedades primitivas actuales, en tanto que hoy todo territorio nacional abarca también estas comunidades y trata de darles la mayor autonomía posible, precisando mandatos constitucionales acordes tanto a las costumbres, como a que las mismas sociedades hagan un correlato en sus prácticas con el sistema constitucional y de derechos humanos (Márquez et al., 2018).

Sin embargo, comunidades vindicatorias, como los Shuar del Ecuador, tienen problemas en la interrelación de justicia, dado que, pese a que su sistema vindicatorio busca la sanación y pago de daños (con la opción de compensación), ejerce castigos físicos que no corresponden con el ordenamiento jurídico de su nacionalidad. Vemos entonces cómo su identidad se ve afectada por un tránsito al sistema nacional, el cual es muy difícil de implementar dado que pertenecen a un sistema jurídico primitivo, que diferenciaba la venganza de la guerra, pues esta se implementaba contra enemigos, a diferencia de la retaliación.

El Estado y el otro

Sabemos que la noción del contrato social es la base filosófica de nuestras democracias actuales. Empezamos con el pensamiento de John Locke (1991); en su tratado sobre los principios y fundamentos falsos de Sir Robert Filmer, inicia citando al mismo Filmer, siendo el mayor defensor en aquellos tiempos del derecho divino, planteando que los reyes actuales son los sucesores de Adán. Ellos son nombrados por Dios para mandar sobre el pueblo cristiano y por tanto su mando es incuestionable gracias a la fuerza social que ejerce la iglesia (Locke, 1991). Este argumento se decanta en la apreciación de la obra de Miguel Ángel, pues hay un ser llamado Dios que da el dedazo a un tipo llamado Adán, convirtiéndolo en el primer rey del mundo. A lo anterior, el filósofo inglés anuncia

que dichas cuestiones monárquicas no son tratadas bíblicamente y que la genealogía y descendencia de Adán es imposible de rastrear.

Pasando a su segundo tratado *Sobre el alcance y el fin originales y verdaderos del gobierno civil*, se pregunta por aquello que puede justificar el mandato de un gobierno; dado que no es un regalo de Dios, ¿en qué puede consistir la base legítima de un gobierno? Locke diría: en el consentimiento de los gobernados.

Los teóricos del contrato social inician su análisis político con el concepto del estado de naturaleza y derivan de ello un concepto de Estado civil. La naturaleza del estado civil y el gobierno que lo rige va en función de las condiciones que se dan en el estado de naturaleza. Locke habla de la vivencia de Adán y Eva en el paraíso, y pasando al mundo real, la supervivencia implicaba el trabajo, el sudor y el dolor. Dado que Dios los echó, concluye Locke, el hombre tiene un Derecho Natural a trabajar la tierra y a aprovechar los frutos de su trabajo; esto hace que su teoría derive en tres derechos específicos: el derecho de la vida, de la libertad, y de la propiedad.

La teoría manejada por Locke advierte que los demás tienen los mismos derechos, por lo que tenemos la obligación de respetar los derechos de los demás. Para Locke, todo derecho viene acompañado de una obligación correspondiente, pues de no ser así, sería un privilegio. Estos derechos son “naturales”, lo cual hace que sean universales. En ese sentido, el reconocimiento racional de las obligaciones que acompañan a los derechos y su universalidad, hace que el estado de naturaleza sea social, en lugar de un caos bélico; es decir, al reconocer esto, los hombres pueden relacionarse entre sí sin la necesidad de un gobierno, agregando dos derechos más: el de juzgar y el de castigar para evitar una guerra. Sin embargo, se asume que el estado de naturaleza ya es un estado social en el que las relaciones pueden darse sin la necesidad de leyes y autoridades, por tanto, no es necesario tolerar un gobierno con tal de que se “mantenga la paz”. Ante esto, es necesario aclarar que las sociedades son naturales y surgen de forma espontánea, mientras que los Estados no; pues son mecanismos que el hombre crea para facilitar la vida social y, como cualquier mecanismo, puede mejorarse o desecharse para hacer uno nuevo.

Teniendo en cuenta lo anterior, parecería que el liberalismo es la única respuesta viable al pluralismo de las sociedades modernas. Así, las comunidades indígenas que aún conservamos y están en riesgo de desaparecer junto con sus costumbres, están asentadas en territorios antes de la colonización, es decir, antes de que la Corona llegase a invadir sus tierras; por tanto, podemos asemejar la teoría de Locke sobre las sociedades naturales a estas comunidades. Hasta ahora, la concepción del indígena en occidente ha sido protagonizada

por una vista eurocéntrica, iniciando con las invasiones europeas, bajo la mira de que la visión europea del mundo sería considerada como el paradigma del verdadero humano, imponiendo de esta forma sus costumbres por sobre las ya existentes, por mandato divino cristiano.

Al respecto, Clastres (2009 [1977]) tiene como eje una visión anarquista liberal, en la que una sociedad alternativa no se dividía entre señores y subordinados, renegando de manera absoluta la presencia del Estado. La tesis se presenta bajo la formulación con base en observaciones de tribus indígenas que vivían sin liderazgos jerárquicos, bajo un modelo de sociedad sin la figura coercitiva del Estado. A partir de esto, refuta aquella perspectiva negativa que se había relacionado con una sociedad “salvaje”, impensable para el eurocentrismo, dado que, para ellos, “esos hombres en estado de naturaleza todavía no habían tenido siquiera acceso al estado de sociedad” (p. 45).

No obstante, el humanismo etnocentrista levantó miras jurídicas en conjunción eclesiástica para proclamar nociones individuales como la libertad, la propiedad privada y la igualdad; y nociones que en sus costumbres pasaron a visualizarse como lealtad patriótica, como la democracia, el mercado o la unidad nacional, siendo concebidos como valores de toda la humanidad. Es así como fueron impuestas las Repúblicas como forma de organización social. En este sentido, es destacable que las comunidades indígenas, como naturales y antecesoras de un derecho positivo, tenían una organización sociopolítica dada, allegada por tradiciones ancestrales y en donde prima el interés colectivo sobre el individual; de este modo, la legitimidad de un gobierno político –en estas comunidades- se ha dado por coacción.

Por su parte, Hobbes, según Clastres (2009 [1977]), señala que el ejercicio de nuestros derechos en el estado de naturaleza es lo que propicia la guerra de todos contra todos, de modo que cuestionar o derribar el gobierno existente es impensable, pues implica volver al estado de guerra de todos contra todos. Esta visión nos permite entender lo que la sociedad monocultural ha absorbido en sus fundamentos de organización; se trata de la unificación de derechos y saberes.

A Hobbes le importa el conocimiento filosófico, un conocimiento de consecuencias, de relaciones de causa y efecto, siendo estas de dos formas: sintética o analítica. La forma sintética implica razonar a partir de una causa hacia sus posibles efectos; mientras que la analítica parte de un efecto y rastrea sus posibles causas. Esta metodología esclarece la razón por la que empieza hablando de la sensación y la imaginación y no de la parte política. Hobbes va a situar al hombre y su situación política dentro de una cosmovisión general

del mundo. Dado que es materialista, el mundo no es más que cuerpos en movimiento; el hombre percibe estos cuerpos y deriva las consecuencias de su interacción. Ante esto, los cuerpos y los hombres son naturales, y el Estado es artificial, algo creado por el hombre. El Estado es un efecto que requiere de una causa; procediendo de forma analítica, partió del efecto y buscó posibles causas. Para Hobbes, la causa última de todo son los cuerpos en movimiento.

La causa próxima del Estado es sin duda la conducta humana. Al respecto, Hobbes (1981) señala que la psicología humana se rige, no tanto por ideales razonables, sino por una mecanicista dinámica de las pasiones, donde hay ciertas condiciones previas a su existencia que posibilitan su creación. Estas están en el estado de naturaleza, donde los seres humanos se encuentran en condiciones de igualdad con respecto a la competencia entre sí. Ciertamente hay diferencias: unos son más grandes y fuertes, pero otros son más listos y hábiles. La fuerza de uno es cancelada por el ingenio del otro, por lo tanto, la consideración en conjunto hace que las diferencias no sean tan cruciales. Dicha igualdad general es importante en el estado de naturaleza y en el estado civil proporcionado por Hobbes, pues si el físicamente más fuerte siempre ganara, existiría una simple relación de dominación del más fuerte sobre los débiles (esto es solo natural).

Sin embargo, no es extraño que esta igualdad general conduzca a pleitos y conflictos. Si dos personas desean la misma cosa se vuelven enemigos y tratan de dañarse el uno al otro (como se da en los casos en que las industrias reciben concesiones de los Estados para explotar los territorios indígenas). Así, durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición que se denomina guerra.

Siguiendo a Hobbes, la guerra no tiene que consistir en una batalla actual, sino en una intención manifiesta, generando así inseguridad y miedo. Dadas las condiciones de miedo e incertidumbre no hay industria, ni construcción, ni cultura; por lo tanto, los frutos de la sociedad mercantilizada desaparecen y existe un continuo temor y peligro de muerte violenta. Lo anterior permite asumir que la falta de un Estado regulatorio que ejerza poder sobre el pueblo decantaría en caos; no obstante, su descripción del estado de naturaleza es una deducción a priori a partir de un análisis de las pasiones del hombre, resaltando que en ausencia de control estatal, solo habría desorden y caos en lo que hoy conoceríamos como mercado.

En Locke, la eliminación y cambio del gobierno no puede ser apresurada ni caprichosa. No obstante, si el gobierno llegase a violar nuestros derechos naturales, el contrato social ya no valdría la pena y habría que ejercer una defensa. Nuevamente, el Estado es como un

mecanismo regulador para la sociedad; el gobierno no es la pieza más importante de la sociedad, dado que sin sociedad el gobierno no tiene función. En este sentido, la eliminación del gobierno no implica la muerte de la sociedad, pues el Estado es reemplazable y mejorable; en palabras de Locke (1991), simplemente sería menos eficiente.

Es importante recalcar que en Hobbes el soberano no es uno de los contratantes, siendo solo los gobernados quienes ejercen la contratación. Esto se debe a que es el poder coercitivo en común el que los hace obligar. Hobbes, dice que el soberano puede cometer iniquidad, pero no injusticia, siendo su función la de obligar el cumplimiento del convenio y pudiendo hacer todo lo que desee, siempre que cumpla su función. Sin embargo, también destaca que el incumplimiento en el estado civil podría hacer que sea factible un merecido cambio.

Entrando en materia, las políticas públicas para el derecho de los indígenas empezaron a emerger en cuanto las sociedades indígenas se vieron conformadas en los mismos poderes que las sociedades mercantiles; es decir, cuando fueron absorbidas por el poder político. Por lo tanto, aquellas que fueron en principio comunidades naturales, fueron allegadas a nuestro sistema para ser tratadas en un sistema monocultural que buscaba la unificación de la cultura, dado que se preveía el deseo de progreso y globalización de una comunidad internacional mercantil. Este punto es de gran importancia, dado que el pensamiento de los ilustres del contrato social decanta una idea en la que la sociedad era compuesta por unos individuos, y pese que el derecho cobijaba un rango individual y no colectivo, cualquier afectación individual llevaba a una afectación de la sociedad en su totalidad. Por ende, la visión de estos pensadores se circunscribía a una monocultura que abducía a la totalidad de individuos.

De esta forma, las comunidades indígenas que no fueron vistas como un cuerpo colectivo, sino como comunidades de individuos que debían regirse bajo una normativa general, se vieron inmersas en el estado civil del que hablan los ilustres del contrato social; siendo partícipes de los derechos liberales pronunciados por Locke y que trajeron cambios en la economía, como veremos más adelante.

Planteémonos ahora que todo pensamiento es histórico y tal como aparece va a borrarse; que todo lo que hay en nuestra sociedad es construido y, por ende, puede ser destruido. Es así como se han transformado los márgenes y sistemas políticos, discurso con el que emergería Foucault (1976). El discurso de la razón ha sido adoptado en occidente y ha criticado otras formas del conocimiento, abordando el tema de la locura en tres épocas distintas: el Renacimiento, la Edad Clásica y la Edad Moderna. En la Edad Clásica, siendo los siglos de La Ilustración, la rareza se distribuyó en patologías, de tal forma que los

pobres, mendigos, herejes, brujas (y básicamente todo comportamiento marginado y no instrumentado en occidente como normal), fueron reunidos en una sola categoría: el loco. En la Edad Moderna la locura fue reconocida como una enfermedad del alma, y con Freud como una enfermedad mental, acuñándose así un discurso médico de poder: la psiquiatría apoyada por el derecho (como discurso y poder político) y la medicina.

Cuando Foucault discursa sobre el poder, nos invita a pensar: ¿qué es la verdad?, ¿cómo se construye la verdad? Entonces, el concepto de verdad también es construido y esa construcción no es ajena al poder, pues tiene una construcción de un adentro (verdad interior) y un afuera (verdad exterior).—En ese sentido, se pensó en el funcionamiento del poder, la resistencia y las insurrecciones.

Así, la definición clásica de poder media en el ejercicio del uso de la fuerza, básicamente legítima. El Estado ejerce el poder mediante el uso de leyes coactivas que restringen, limitan y encasillan el accionar de los súbditos y ciudadanos; esas leyes y el Estado son herramientas de clase para el beneficio de unos particulares. Esta definición supone que el poder se detenta o lo posee el Estado o una clase, que es jerárquico y siempre va en dirección de arriba hacia abajo (cuando el poder estaba concentrado en la figura del rey), de una clase sobre otra.

Para Foucault (2017), el poder se ejerce y se manifiesta de diversas formas. Una de ellas, especialmente potente, tiene que ver con prácticas sociales relacionadas con cuestiones de ideas, de conocimiento y la búsqueda de la verdad. Primero, para Foucault el poder es múltiple y se ejerce en todas las direcciones: de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba; es inestable, en tanto que es una lucha o disputa constante; y se ejercen alianzas, estrategias y demás para garantizar cierto grado de estabilidad, pero no dura mucho. Esto ocurre porque el poder no se posee, no se transmite y no se hereda; solo se ejerce. Además, es asimétrico: ahí donde hay desigualdad y asimetría, hay poder, y como ninguna relación es en paridad o igualdad total, el poder siempre será omnipresente en los campos sociales.

De esta forma, el poder es intencional y busca determinados fines u objetivos a complementar; por ello, siempre donde haya poder, habrá resistencia, siendo su contracara y otra forma de ejercer el poder. En este punto es donde radica la novedad de la teoría del poder, pues es un poder microfísico; no se encuentra centralizado, no basta con darle muerte al rey, dado que está representado por todas partes, ilocalizable en muchas instituciones, mecanismos y dispositivos. Además, está basado en una relación de fuerza que no se posee sino que se ejerce, por tanto, el poder solo puede darse en acto y no en potencia. Así mismo, el poder no prohíbe, sino que posibilita prácticas, saberes, subjetividades y placeres.

Entonces, la formación del poder puede ser discursiva, a través de marcos legales; y no discursiva, a través de cárceles, ejércitos, panópticos o cámaras de seguridad, es decir, a través de cuerpos institucionalizados (Foucault, 1975). El poder produce verdad donde las formas de vigilancia y castigo, mediadas por determinadas ciencias y saberes del hombre y de la subjetividad, producen cierto discurso de verdad sobre lo que es normal o anormal, estableciéndose las formas de reinserción y rehabilitación, o encausamiento de las subjetividades y, evidentemente, la forma de prevención mediante la constante vigilancia. Es decir, el poder produce sujetos, prácticas, y habilita determinadas formas relacionales; por tanto, produce determinadas verdades que le avalan o sostienen. Podríamos dar cabida en un ejemplo, como la marginalidad a la que han sido destinadas las comunidades indígenas, siendo que su cosmovisión no encaja con las formas globales de progreso; o retomando la primera parte del párrafo: pensemos que, para ejercer control, las personas deben estar en ciertos ámbitos, como los alumnos dentro de las aulas y en un escritorio; no obstante, los indígenas han sido removidos a jurisdicciones territoriales diferentes.

¿Cómo funciona ese poder en la escala de las comunidades?

En este punto, hay que tener en cuenta lo que Foucault (1976) habría llamado cuerpos dóciles. En primera instancia, el poder se aplica al cuerpo no como una simple totalidad, sino como un compuesto de partes, las cuales tienen que ser separadas y tratadas individualmente. Cada unidad está sometida a un entrenamiento muy preciso, cuya meta es control y eficiencia en su operación, así como en la operación de la totalidad de la que es parte. Por ejemplo, para que cientos o miles de soldados funcionen de manera unida, el cuerpo de cada uno tiene que funcionar de una forma precisa. Vemos entonces que el control de grandes poblaciones tiene su base, no en un poder espectacular y destructivo; sino en un poder muy pequeño, un micropoder ejercido sobre las diversas partes.

En segundo lugar, la dimensión representativa o significativa debe ser eliminada, por tanto, el sujeto pasa a ser un objeto para ser moldeado. Esta concepción se da por el valor que se aprecia de un sujeto, el funcionamiento del cuerpo; lo cual permite formalizar las operaciones que relacionan estas partes. Aunque esto es difuso en la consecución de la vida particular de los indígenas, sabemos que sus prácticas ancestrales han disminuido y sus habitantes están adoptando prácticas y costumbres de la cultura occidental; por lo tanto, la disciplina uniformada puede ser difusa pero no errante. Entonces, vemos comportamientos adquiridos de forma unánime, como códigos de vestimenta y de coordinación.

Otro aspecto importante para la creación de cuerpos dóciles es el uso del espacio y el tiempo. Para que el poder actúe de manera disciplinaria, los cuerpos deben estar encerrados

dentro de un lugar específico, ubicados en algún punto de una red. Ejemplo de ello son los cabildos indígenas, donde se permite un prolífero control esquemático y estructural proveniente del Estado. Diría Foucault (1976), que el éxito del poder está en la inspección jerárquica, la sanción normalizadora (consistente en juzgar, evaluar y clasificar personas, creando así distinciones y de esta manera individualizando los que se observan).

Así, Foucault (1976) nos invita a realizar un manual automático e inmediato de la vida cotidiana contra todas las humillaciones diarias, sobre cómo ejercer el papel de la resistencia contra el poder y decir no, pese al castigo y la escasa posibilidad de éxito; sobre la posibilidad de sublevación. Si las sociedades se mantienen y viven, es decir, si los poderes no son absolutos, es que detrás de todas las aceptaciones y coerciones, más allá de las amenazas y persuasiones, existe la posibilidad de ese momento en el que la vida no se canjea más; en el que los poderes ya no pueden, y en el que, ante las amenazas, los hombres y mujeres se sublevarán. Pero, incluso dentro de esa resistencia, se encuentra una práctica derivada de lo intolerable, y es evitar el fascismo cotidiano que habita en cada uno, que nos hace amar el poder y creer que nuestras razones son mejores y más válidas que las de los otros.

A la base del juicio, es una distinción entre lo normal y lo anormal. Lo poderoso de la norma es que no es algo simplemente impuesto, sino un valor que la gente llega a interiorizar en sí misma. Foucault (1975) lo caracteriza de forma sucinta al decir que es la penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, normaliza.

En la sociedad disciplinaria moderna, hay jueces de la normalidad en todas partes: el trabajador social, el maestro, el médico, el psicólogo, etc. Estos evalúan y diagnostican a cada individuo de acuerdo con un conjunto de normas que no solo controlan su conducta, sino que de antemano lo crea como especie o caso de la propia conducta que se pretende controlar, o sea, el otro. Esto es lo que Foucault quiere decir cuando habla del poder disciplinario como positivo, creando almas o sujetos. La idea básica es la exclusión, separar y tachar a un grupo, lo cual deja por el otro lado de la división una comunidad pura, nosotros. A lo largo de los siglos desde la Edad Media, el grupo separado y tachado ha cambiado: locos, pobres, negros, etc.; pero la función social ha permanecido. En ese sentido, la división de la sociedad en dos grupos: homogéneos y diferenciados, se conduce a una forma de control que consiste en tomar toda la sociedad, segmentándola, calificándola en jerarquías y entrenando sus partes de forma disciplinada.

En la Antigüedad, Sócrates dijo que el cuerpo era la prisión del alma; que la vida no era más que el proceso de morir, el alma liberándose del cuerpo en el momento de la

muerte. Foucault (1975), invierte esta idea al afirmar: “El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo”. Por alma, quiere decir un sujeto cuyas propias creencias sobre sí mismo y el mundo, creencias producidas en la intersección de la observación, la normalización y el examen; tienen efectos muy concretos en cuanto al control de su cuerpo y su experiencia de vida.

En cuanto a la Edad Contemporánea, el dominio del poder gubernamental superpuesto en los campesinados y comunidades indígenas, llevó a la emergencia del biopoder. Se habla de un control total sobre los cuerpos vivos, es decir, todas las políticas económicas, geográficas y demográficas que establece el poder para el control social. Entendamos primero que el biopoder tiene como objeto poblaciones enteras, viendo el cuerpo como un organismo que obedece leyes a nivel de poblaciones, a nivel de la propia especie; pues el poder se encuentra difuso y deslocalizado e impregna todas las relaciones sociales (Foucault, 1976). Así, verdad y poder van unidos, pues la verdad es una forma de poder que por lo general oculta las relaciones de poder subyacentes en el origen de cualquier discurso de verdad; es decir, la forma en que se producen enunciados válidos o veraces.

En conclusión, el estado monárquico con sus invasiones proclama una visión eurocéntrica humanista de constituir una armonía institucional de regímenes propios impuestos a unos adversos, sin decantar lo que es el otro. En este sentido, decimos que el Estado como cuerpo de control externo a los gobernados y, posteriormente, el gobierno como forma liberal del control monárquico, ejerce un poder de preferencia superpuesto a sus gobernados. En la teoría liberal de Locke, se proclama que una comunidad teniendo sus habientes, ya tiene una constitución y, por tanto, las autoridades y leyes no son necesarias, pero sería más eficaz la sociedad con la mediación de un Estado que proteja sus derechos individuales. Por otro lado, Hobbes dice que el Estado natural concibe la existencia de una guerra próxima y es necesaria la existencia de un Estado que haga cumplir los intereses mediáticos de los gobernados. Ante esto, involucramos la teoría foucaultiana sobre el poder y las formas en las que se presenta ante el individuo y la biopolítica, siendo colectiva, con motivo del miedo a la distinción y diferenciación del otro, reconocido por Rousseau como desigualdad en el campo moral.

En efecto, el Estado ha sido implantado coercitivamente en las sociedades indígenas y así han ejercido control y poder por sobre ellas, decantando lo que hemos conceptualizado como *uniformidad*, quedando en duda la veracidad de la tan proclamada sociedad pluricultural.

Justicia social

La ética kantiana se desarrolla en torno a la voluntad del hombre con relación a su libertad y autonomía, se trata de ser su propio legislador. Si su acto de legislar no se origina en la voluntad, el acto moral sería heterónomo, esto involucra la capacidad del ser humano de actuar conforme a un criterio que mide su acción como universalizable; es decir, que pueda considerarse una máxima en la que, si todos actuaren de la misma forma, no habría un choque ni flagelo de libertades, un acto universalmente legislador. No obstante, se tiene en cuenta que Kant (2012) concibe que esta capacidad dimana de la libertad del ser humano, siendo esta posible gracias a la razón y no a la naturaleza. Por lo tanto, si las máximas son acordes con el principio de seres racionales auto legisladores, entonces, esos seres obrarán por deber; esto, a su vez, involucra la necesidad de circunscribir el deber en el actuar bajo la buena voluntad.

En este sentido, Kant considera que el fin en sí mismo justifica tener una dignidad en su auto legislación, por tanto, un valor no equivalente a otro; de tal manera, el obrar de forma correcta prevé el respeto y la apreciación que un ser racional pueda darle a una ley autoimpuesta, medible por su razón y que no desfigure la voluntad de otro, por lo cual la autonomía se convierte en fundamento de la dignidad y de la racionalidad. Cuando aplicamos estos principios en la realidad de las vivencias de los indígenas, vemos consecuencias en el entramado de la justicia social relativas a la otredad cultural y el respectivo reconocimiento que han perdido en cuanto a su cosmovisión como sociedad, ahora insurrecta en nuestra legislación.

El Estado colombiano se reconoció como pluralista y multiétnico en la Constitución de 1991, consideración que admite que las comunidades indígenas puedan tener una jurisdicción propia, elevando sus prácticas a concepciones legales que sean acordes y armónicas con la constitución y normas del Derecho Internacional Humanitario. De esta forma, vemos testimonios en los que delegados de comunidades indígenas mencionan claramente que su otredad se vio desvanecida con el solo elemento de la prescripción, por cuanto les fue impuesta una normativa general por sobre sus creencias, debiendo abandonar la figura del cacique y adoptar la de un gobernador. Además, teniendo que dejar atrás creencias ancestrales para que el gobierno les reconozca parte del heraldo público para su subsistencia. Así mismo, desconociendo las formas de enseñanza en las que las lenguas se van perdiendo; al respecto, los Wasiruma dicen que el Estado aprueba a maestros para que vayan a educar a sus hijos y, por tanto, sus hijos ya no hablan el idioma, añadiendo también como consecuencia el ámbito de la globalización.

El proceso se corresponde al tiempo de la instrumentalización de la indianidad; esto se concibe en la identidad como un rasgo relevante en la integración de una sociedad pluralista (Laurent, 1996). Cabe mencionar que los acontecimientos del grueso de la centralización de los grupos indígenas y su pronto desconocimiento como sector autónomo y con necesidades provenientes de su cosmovisión ancestral, motivó a la creación de guerrillas como el Quintín Lame (Sánchez, 2010).

Este pronto aspecto nos lleva a hacer un análisis de lo que representa la justicia social en la cosmovisión indígena en Colombia. En un primer momento, cuando hablamos de la ética kantiana, un presupuesto para obrar correctamente está en la efectiva cuestión de la voluntad, esto es la libertad; por ende, todo obrar se conecta con lo que la propia voluntad dicte como legislación, esto cuando Kant hacía referencia al ser su propio legislador. No obstante, esto se concibe de forma diferencial en cuanto a una figura de persona colectiva, como lo es un Estado; sin embargo, se trata de una persona jurídica colectiva, así como lo concibe el código civil colombiano. Así mismo, decantamos que hay un actuar unilateral del Estado en cuanto al trato de la población indígena, y entonces consideramos nuevamente los principios de la ética kantiana al aplicar el imperativo categórico, y dice su máxima: “obra siempre de tal forma que tu norma de acción pueda servir a la vez como ley universal” (Kant, 2012).

Esta máxima nos indica que el análisis de nuestros actos debe ser abarcado de tal forma en que realizar cualquier acción implique que otro pueda hacerla también contra nosotros. Por tanto, la máxima trae como consecuencia la confrontación de las voluntades y libertades; de esta forma, cuando hay una confrontación, el obrar es claramente inmoral. Así mismo, debo preguntar, si los indígenas guardaran la armonización relacional de los grupos hegemónicos políticos que han decidido por su estructura interna e hicieran lo mismo con nosotros, como habitantes de una zona urbana y no indígena, ¿estaríamos de acuerdo?, ¿veríamos frustrada nuestra libertad?

No obstante, el Estado colombiano ha tratado de referir a la indianidad, en su arco de instrumentalización, un ofrecimiento ante los incipientes conflictos culturales, ensanchando las oportunidades en torno a la participación política y valoraciones culturales para el establecimiento de criterios de justicia, en los que se busca establecer condiciones normativas para su inclusión dentro de la esfera político-democrática en la que se circunscriben sus derechos y libertades. Pero no solo tenemos que el Estado ha tratado de unificar una legislación (convirtiendo la voluntad en heteronomía), sino que no cumple con los requerimientos necesarios de la otredad indígena que se vincula con su esfera de creencias e identidad cultural, institucionalizando la participación social. De esta forma,

presenciamos la lucha social indígena con motivo de un derecho propio y su acción ante un campo de consensos en torno a la estabilidad de la diversidad cultural, concretada en la Constitución Política de 1991 (Ruíz Morato, 2016).

Las convergencias de sistemas jurídicos se intensifican en medio de encuentros interculturales cuando estos grupos presentan concepciones de legalidad particulares. Estos desencuentros han sido estudiados bajo el carácter adaptativo que ha debido empezar a manejar la identidad indígena con respecto a las experiencias de los conflictos sociales. De esta forma, notamos cómo en un sistema hegemónico de derecho positivo, se deviene necesario el esquema del uso de la *acción de tutela* como medio de protección a los cuerpos colectivos culturales, como lo son los grupos indígenas, para conseguir los respectivos derechos y participaciones políticas; siendo este un medio para establecer relaciones interestatales y extra jurisdiccionales, es decir, herramientas de comunicación entre el Estado y los pueblos indígenas.

Nuevamente entramos en el análisis respectivo de la ética kantiana. Dice Kant (2012) “el hombre es un fin en sí mismo”, siendo la segunda máxima del imperativo categórico, que hace mención de la propia capacidad del hombre para determinarse, es decir, para concebir su propia libertad, por ende, su voluntad. Al entrar en este punto, tocamos el respectivo enfoque de la dignidad humana; de esta forma, entendemos que Kant concibe la dignidad como un valor intrínseco de cada persona, que no se aprecia bajo concepciones monetarias o utilitaristas, por tanto, no tiene precio. Esta dignidad recibe fundamento en la autonomía moral de las personas dotadas de racionalidad que influye en su libertad, por lo cual les hace merecedoras de un trato en condiciones de igualdad y equidad. De esta forma, calculamos lo que el imperativo categórico refiere al obrar como no universalizable, dado que cuando el Estado colombiano inflige en los derechos de los pueblos indígenas, no solo se ve superpuesta la hegemonía política y capitalista por encima de los mismos acuerdos políticos, sino dentro de su percepción cosmológica, la de los pueblos indígenas.

En conclusión, bajo la moral kantiana hacemos un análisis del obrar del Estado colombiano en cuanto al trato brindado a los pueblos indígenas, resaltando que, en un intento por unificar la legislación positiva, infligen en la autonomía de los pueblos, robando su identidad ancestral y desvalorando su carácter de autónomo. Por ello, adhieren a los pueblos a una legislación que no contempla sus necesidades y pretenden formar acuerdos que no solo son insuficientes en cuanto a la participación política, sino que no son cumplidos, formando altercados y conflictos con la otredad indígena. Así, determinamos que el obrar del Estado colombiano en sus pretensiones por ser pluralista y multicultural, no es moral, es inmediato, presenta intereses contrapuestos y no se concibe bajo la indianidad.

Globalización de la indianidad

Rousseau (2017) describe el hombre decadente de su época; no es ni naturalmente bueno ni moralmente virtuoso, sino algo que podríamos llamar, quizá, burgués. Decíamos que usaba máscaras para aparentar lo que no era, y eso porque vive constantemente en la mirada del otro, juzgado por criterios de cuestionable valor. Su cultura está conformada, en parte, por campos de saber nacidos de nuestros vicios y que aportan muy poco a la integridad moral del hombre (contrario a principios indígenas).

La desigualdad es entonces un concepto plenamente humano. Hay desigualdades físicas entre las personas, pero son diferencias naturales. Ahora, hay otras que son políticas, circunscritas en diferentes privilegios que gozan unos en perjuicio de otros, como el de ser más ricos o más poderosos. Al respecto, es importante hablar de la diferencia establecida entre animales y humanos. La Madre Naturaleza determina el desarrollo de los animales, en tanto que los humanos son una combinación de los deseos y la razón, explicando así que no razonamos en el éter sino en torno a deseos. Razonamos porque queremos gozar los deseos, por lo que se ve la razón como meramente instrumental. Pero, ¿qué llevó a los indígenas a concebir necesidades sencillas de la naturaleza al consumismo hedonista y egoísta de hoy en día que nos esclaviza?

Bueno, podría decirse que el ser humano se ha concebido en unos rangos no de cooperación sino de competencia; concepto instrumentalizado por la economía de mercado, donde el bienestar del hombre civilizado va en función de la mirada del otro. Esta medición se determina en términos relativos a los demás para poder posicionarse por encima de estos. No se trata de la satisfacción de necesidades, sino por algo que Marx llamaría, en las sociedades de consumo o mercantiles, como *valor de cambio*. Por ejemplo, el rico viendo necesaria la defensa de quienes le atacaban, empleó en su favor esas mismas fuerzas, haciendo de sus adversarios sus defensores. Dijo el rico que debían unirse para garantizar contra la opresión a los débiles, asegurando a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Hoy en día, esto es similar al Tratado de Libre Comercio, pues aunque nadie estaría en contra de la libertad que promete desarrollo y prosperidad, en mayor parte solo endeuda y esclaviza a pueblos pobres.

El nosotros y las comunidades indígenas tienen unos intereses contrapuestos, por tanto, uno en visión del otro va a actuar de forma egoísta, pensando en su bien. Rousseau (2017), diría que este es un problema engendrado por la instrumentalización racional de la vida social. Inicialmente, los lazos sociales se formaban con hábitos de sentimiento, pero poco a poco llegaron a corromperse por la razón, que se fija solo en cálculos de interés privado.

Para la indianidad, cuyo actuar se enfoca en proveer conocimientos para la construcción del bien de la comunidad, abarcaba un pensamiento sistémico medido en el sentimiento social. No obstante, como nos indica la argumentación rousseauiana, la mentalidad del ser humano es mediática en tanto que participa la razón en el deseo, y nuestras sociedades mercantiles han desprovisto su esencia en un deseo capitalista de consumo.

Por esta misma línea, Locke (1991) habla del dinero, específicamente del oro. Para Hobbes, es imprescindible que en el estado de naturaleza los hombres tengan una igualdad en cuanto a sus capacidades naturales de combate. Habrá ligeras desigualdades, o sea, algunos pueden ser más fuertes que otros, pero esos otros serán más listos, y así ninguno dominará completamente al otro, no obstante, este es un plano netamente físico o natural. (*) Para Locke, esta ligera desigualdad es importante ya que lo que le interesa a él es la fortuna. Así, habrá aquellos que son más trabajadores que otros y adquirirán más oro, situación que conducirá a importantes desigualdades.

Además, Locke (1991) limita la cantidad de tierra que uno puede poseer a aquella que efectivamente puede trabajar. No obstante, el acuerdo de poner un valor en el oro alteró el estado de naturaleza al eliminar las restricciones naturales a la acumulación de propiedad. Se da el ejemplo en el que, si se acumulan tierras y unas de ellas no se trabajan, el excedente sería violatorio, pues las tierras se echarían a perder. El oro cambia esta situación, ya que se pueden vender las tierras que no se trabajan y acumular oro, que no es perecedero, no hay límite natural a su acumulación y la desigualdad de propiedad se introduce en el estado de naturaleza, haciendo para Locke imprevisible y factible la entrada de regulación del positivismo gubernamental.

El liberalismo es un planteamiento político y económico, la insistencia en el derecho a la propiedad se presenta como una justificación ideológica de la prevalencia del capitalismo. La libertad del individuo es un bien que no se quisiera cuestionar; sin embargo, puede verse como un encausamiento hacia la búsqueda por el auto-interés en el mercado. Así, el liberalismo puede prestarse a una dinámica en la que los ciudadanos se convierten en consumidores y entonces el absolutismo vuelve en las manos de banqueros y empresarios. Podría decirse que este modelo transformó el individuo de ser una persona arraigada en una comunidad con lazos étnicos a encontrarse en una sociedad basada en la competencia, agregando una posible dependencia y arraigo al materialismo histórico.

Hoy en día oímos las palabras “liberal” y “neoliberal”. La primera, en general, se refiere a una posición de izquierda; y la segunda, a una posición derechista que favorece la desregulación de los mercados y la disminución del estado de bienestar. Al respecto, Marx

(1975) explica cómo operan las leyes económicas en el modo capitalista de producción. El valor básico de una sociedad capitalista es la mercancía, que es todo aquello dado para la venta; es decir, un objeto puede existir sin ser una mercancía, hasta que se le pone un precio. Esta determinación se da por lo que él llamaría *valor de uso* y *valor de cambio*; sin embargo, estos valores emergen de un concepto económico: la teoría del valor del trabajo. En esta, un objeto es provisto de un valor por el trabajo socialmente necesario impuesto en él; aquí hablaría de plusvalía, plustrabajo y plusproducto, conceptos de los cuales solo necesitamos su resultado en la crítica del capital.

Entramos aquí en el fenómeno del intercambio, valorado bajo el criterio del tiempo del trabajo; este tiempo es abstracto y, bajo términos económicos, el tiempo necesario es encontrado bajo la estructura de la competencia económica. Los conceptos anteriormente nombrados hacen que haya producción en masa, por ende, devaluación del tiempo de trabajo y, finalmente, devaluación del producto. Como bien sabemos, las comunidades indígenas reciben sustento de las labores agrícolas y artesanales, por ende, ¿en cuánto se ha devaluado el trabajo artesanal y ancestral indígena gracias al plustrabajo? De esta forma, determinamos que, por situaciones de necesidad, la sociedad indígena ha debido entrar en las competencias mercantiles para generar un sustento básico que anteriormente no era menguante.

Por otro lado, es la misma industrialización de la economía capitalista la que permite el ingreso de empresas e industrias que ejercen el valor dual del trabajo, explotando los recursos naturales y materias primas (que los indígenas reclaman como cuidadores de la Madre Tierra, dado que su territorialidad y ancestralidad lo conciben de esa forma), transformándolos en mercancía útil, es decir, con valor de cambio¹. Esto, diría Marx, es producto de la dominación capitalista en donde el Estado figura leyes estimadas para los empresarios. Estas normas tienen el papel de derechos, más enfáticamente la propiedad privada, en donde los medios de producción y recursos son centralizados, corrompiendo las leyes y logrando así una acumulación del capital. En efecto, las formas del poder van en función de muchos factores, como el económico. Por ello, el desarrollo del capitalismo y de la globalización condujo a la necesidad de un nuevo arte de gobierno: la biopolítica, administrando la vida de las poblaciones.

Hay un último fenómeno que me gustaría focalizar: el llamado *fetichismo de la mercancía en Marx*; esto es gran parte de lo que determina que nuestra realidad sea definida por las relaciones de producción dadas en las sociedades mercantiles. De este modo, la mercancía se nos presenta como un fantasma, donde las relaciones humanas no son realmente

¹ El capitalismo ha criticado el sistema de trueque anteriormente utilizado, dado que es difícil establecer un valor de cambio.

humanas, sino que se dan entre las cosas, no entre las personas; esto es producto del intercambio, puesto que un producto no es hecho por el productor por su voluntad, sino por una necesidad de oferta que ya depende y se correlaciona con la demanda. A saber, Hobbes (1981) en el capítulo 14 del *Leviatán*, hace visualización de que el hombre hace uso de su libertad para la conservación de su vida y mejorarla; ciertamente, su teoría dice que esto llevaría al estado de guerra, y no se ha equivocado.

La fuerte correlación del fenómeno socioeconómico con el equilibrio de mercado, en donde la oferta y la demanda son producto del consumo social, está fuertemente arraigada en las comunidades en general a través de la globalización, y a través de la era no solo del consumo, sino de la tecnología, en donde todos queremos estar conectados y consumir todas las variantes que el neuromarketing nos ha provisto. De este medio no se han visto exentas las indianidades y, por ello, están en vía de desaparecer, dado que la mercancía se presenta como una necesidad a priori, sumado a lo fácil que es acceder al mercado hoy en día.

Notar esto, es notar la verdad: “sobre las flojas fibras del cerebro se asienta la base inquebrantable de los Imperios más sólidos” (Foucault, 1975, p. 57); esto se trata sobre introyectar normas, y con ello, el grado de control se expande exponencialmente. Además, con la revolución digital, vivimos cada vez más en un mundo cuyo motor son los datos; por ende, se facilita gobernar una población entera tomando medidas con base en la colección y análisis de datos. En efecto, los últimos tiempos decantan que los intereses occidentales se enmarcan por el desarrollo económico, la productividad, la ganancia, el tan acreditado “progreso” y la competencia. Esta periferia de sociedades mercantiles ha dado un paso legislativo en la toma de decisiones, de tal manera que no han renunciado a considerarse el centro político social, imponiendo sus valores y, por tanto, sus intereses.

Referencias

- Clastres, P. (2009 [1977]). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la Sexualidad. La voluntad del Saber*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2017). *La Verdad y las Formas Jurídicas* (5° edición). Editores Gedisa. Grajales,
- M. (2015). *Atención diferencial, Resguardo Wasiruma*. Youtube <https://youtu.be/AmPXqU0qCVo>
- Hobbes, T. (1981). *El Leviatán*. Ediciones Cruz O S.A.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial
El libro de bolsillo.
- Laurent, V. (1996). Población indígena y participación política en Colombia. *Análisis Político*, (31), 63-81. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/76751>
- Locke, J (1991). *Tratados sobre el gobierno civil*. Cambridge University Press.
- 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>
- Marx, K. (1975). *El Capital. Crítica de la Economía Política. El Proceso de Producción del Capital* (Tomo 1/Volumen 1). Siglo XXI editores.
- Rousseau, J. (2017). *El Contrato Social*. Ediciones Akal.
- Ruiz Morato, N. (2016). La resistencia y la sobrevivencia de la justicia indígena en Colombia. *Revista Científica General José María Córdova* 14(17),347-375. <http://www.scielo.org.co/pdf/recig/v14n17/v14n17a13.pdf>
- Sánchez Botero, E. (2010). *Los pueblos indígenas en Colombia*. Unicef.