

REPARACIONES INDÍGENAS Y EL GIRO DEL “GIRO MULTICULTURAL”

en La Guajira, Colombia

PABLO JARAMILLO

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, UNIVERSIDAD DE MANCHESTER

PROFESOR ASISTENTE, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

p.jaramillo23@uniandes.edu.co

Resumen

Aunque la victimización de los pueblos indígenas en Colombia ha durado siglos, nunca antes las condiciones de *víctimas* y *vulnerables* habían tenido tanta importancia institucional como en los últimos diez años. Este artículo analiza de qué manera los discursos de la victimización y la vulnerabilidad han afectado las formas de concebir la ciudadanía y la subjetividad étnica. Aunque el multiculturalismo sigue jugando un papel fundamental, la autodeterminación se transforma, en el proceso de *visibilización e inclusión* en la política social de las víctimas indígenas del conflicto armado, en formas de sumisión al Estado. Este artículo se sustenta en el trabajo de campo etnográfico realizado con una organización de mujeres indígenas wayuus en el norte de Colombia, entre los años 2007 y 2008.

PALABRAS CLAVE: multiculturalismo, reparaciones, política social, etnicidad, wayuus.

INDIGENOUS REPARATIONS AND THE TURN OF THE “MULTICULTURAL TURN” AT LA GUAJIRA, COLOMBIA

Abstract

Although violent victimizations of indigenous peoples in Colombia have remained constant over centuries, never before have the conditions of being “victims” and “vulnerable” had such an institutional place as in the last ten years. This paper analyzes the ways in which discourses on victimhood and vulnerability resulting from the armed conflict in La Guajira have affected the shaping of citizenship and ethnic subjectivities. Although multiculturalism retains a preeminent role, self-determination turns into forms of submission to the State in the process of *visibilization and inclusion* within the social policies aimed at the indigenous victims of the armed conflict. The paper is based on ethnographic fieldwork carried out with an organization of Wayúu women in Northern Colombia, between 2007 and 2008.

KEY WORDS: multiculturalism, reparations, social policy, ethnicity, Wayuu.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, pp. 151-171

INTRODUCCIÓN

Si hay algo común que atraviese la muy heterogénea literatura que apunta a comprender las transformaciones de las identificaciones étnicas y raciales durante las últimas dos décadas en América Latina, sería la idea de que estas son parte esencial de proyectos hegemónicos y relaciones de poder local, nacional y transnacional (Sieder 2002)¹. Más allá de este acuerdo general,

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en la Society for Latin American Studies 2009 Conference, en Leeds, Reino Unido. Agradezco especialmente a Peter Wade, John Gledhill y Doreen Gordon por su aguda y útil retroalimentación. El apoyo, las iniciativas y los comentarios de Diana Bocarejo fueron centrales en el proceso de escritura y edición de este artículo. También agradezco a la Dra. Lucy Taylor por sus interesantes comentarios durante la presentación pública del documento y a los árbitros anónimos de la *Revista Colombiana de Antropología*, cuyos desafiantes comentarios me llevaron a nuevas preguntas. La investigación que hizo posible este análisis fue apoyada por el Programa Alβan, el Programa de la Unión Europea de Becas de Estudio de Alto Nivel para América Latina.

la diversidad de los análisis es intimidante. Una tendencia de análisis se ha ocupado de la tensión entre identidades indígenas y nacionales, mediadas por la implementación de políticas dirigidas a la autodeterminación (Cojti Cuxili 1997; Stephen 1997; Warren 1998). El papel protagónico de la autodeterminación, resultante de políticas multiculturales (y de su contexto global), ha politizado en extremo la indigenidad y ha catalizado el siempre problemá-

tico asunto de la *autenticidad* (Warren, 2001) y la legitimidad de determinadas identificaciones (Hale 2004; Padilla 1996). Adicionalmente, las pertenencias y afiliaciones problemáticas que se articulan en torno a la *tradición* y la importancia de la presentación pública han generado una línea de análisis —casi una industria— interesada en el *performance* y los medios de comunicación (Conklin 1997; Goldstein 1998, 2004; Gow y Rappaport 2002; Graham 2002; Guss 2000, 2006; Turner 2002).

Un aspecto que generalmente aqueja los análisis es la tendencia a adoptar el lenguaje mismo del multiculturalismo (e. g., *políticas de la identidad o autodeterminación*) o, peor aún, a asumir como dada su principal bandera: que su implementación implicó, en efecto, un "reinicio en frío" de las relaciones entre poblaciones indígenas y poderes hegemónicos. La distinción realizada por Donna Lee van Cott (2000) entre coyuntura constitucional (las condiciones que llevaron al constitucionalismo como solución a una crisis de representación política), una fase creativa (en la que se hicieron las reformas en formato de Constitución) y

una fase de implementación (en la cual se realizan las acciones ejecutivas, administrativas, legislativas y judiciales encaminadas a convertir el texto en políticas, leyes estatutarias e instituciones) resulta clave. De hecho, en su análisis sobre las políticas de la identidad en la Constitución de 1991 en Colombia resulta evidente que el Estado tuvo el monopolio de la coordinación de esta última fase, y lo que se argumenta en este artículo es que la tendencia se ha radicalizado aún más en la última década, en parte, por los momentos de crisis de los movimientos indígenas durante los noventa (Padilla 1996) y, en parte, por la consolidación de la *paraestatalidad* durante la última década (Gill 2009). Parece que nos “perdimos la revolución” una vez más (cf. Starn 1991) y ahora tenemos que buscar nuevos términos, esquemas y explicaciones para un contexto donde la política ha sido reducida al derecho y a programas que tienden a transformar lo que significa ser indígena en América Latina después de una hegemonía del discurso multicultural (French 2009; Postero 2007). Este artículo busca explorar empíricamente estas transformaciones a través de la cristalización de la victimización y la vulnerabilidad como formas de agencia del sujeto étnico en la coyuntura de violencia de la última década. El multiculturalismo no aparece en este argumento como *una* política coherente, y el análisis se limita a las *prácticas administrativas* (Navaro-Yashin 2007) usadas en su nombre para marcar y organizar poblaciones etnicizadas y racializadas.

En este artículo analizo de qué manera la victimización producida por el conflicto armado en Colombia y la reparación de las víctimas, propuesta por el Estado y otros actores, han emergido como *tropo* central para comprender formas contemporáneas de indigenidad en el país. A la vez, muestro cómo las prácticas administrativas que emergieron en torno a las reparaciones (en las que incluyo el accionar tanto de organizaciones gubernamentales como no gubernamentales [ONG]) refiguraron elementos constitutivos de la implementación de políticas multiculturales. La victimización tiene una doble importancia en el análisis que se encuentra a continuación: en primer término, ayuda a entender las naturalezas de las relaciones emergentes entre pueblos indígenas y otros poderes, establecidas en movilizaciones sociales motivadas por violaciones de los derechos humanos; y, en segundo término, hace particularmente visible de qué forma la indigenidad es (re)articulada en el proceso. Como argumentaré

a continuación, aunque el proceso de refiguración de la indigenidad referido ocurre en varias escalas de manera simultánea, se manifiesta con particular intensidad en las demandas de protección y cuidado enunciadas por las "víctimas indígenas". Aunque existen autores que argumentan que el multiculturalismo es victimizante *tout court* (cf. Brown 1995), busco explorar la naturaleza de esta conexión (en principio contingente).

El contexto inmediato de mi análisis es el proceso de paz entre organizaciones paramilitares y el Estado iniciado en el año 2005 en virtud de la Ley 975 de 2005 (Colombia, Congreso de la República, *Diario Oficial* n.º 45980), que dio lugar a la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) y que paulatinamente se interconectó con formas de inclusión de poblaciones vulnerables durante la última década. En el caso de La Guajira, la región situada al extremo norte de Colombia a la cual haré referencia, la victimización de poblaciones indígenas fue perpetrada por escuadrones de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), con la cercana colaboración de agentes del Estado. Aunque el Bloque Norte de las AUC, que operaba en la zona, se desmovilizó oficialmente, la estructura armada que directamente causó la mayor parte de la violencia (Frente Contrainsurgencia Wayuu) continuó operando (Grupo de Memoria Histórica 2010). Aun así, el proceso de reparación de víctimas tomó el formato más popular para el propósito: comisiones de la verdad y reconciliación que, aunque tienden a reconocer el papel del Estado en el conflicto, lo naturalizan como legítimo impartidor de reparación y cuidado (cf. Hayner 2001; Wilson 2001, 2003).

Con base en datos derivados del trabajo de campo etnográfico realizado, entre los años 2007 y 2008, con una organización de mujeres indígenas wayuus cuyo principal interés era (y sigue siendo) representar a sus comunidades en el clamor por justicia posterior a su victimización, llevo a cabo un análisis en el que la agencia no se concentra en una sola organización, institución, persona u objeto físico; por el contrario, su localización se encuentra en constante disputa. Los discursos sobre la agencia indígena no solo son enunciados desde múltiples instancias (Rowse 2008) y se encuentran diferencialmente distribuidos en diversas escalas (Merlan 2009), sino que se valen de redes institucionales e intermediarios materiales que determinan su naturaleza. Este tipo de análisis permite aproximarse a uno de los rasgos más interesantes de la refiguración de la indigenidad a través de la

victimización, a saber: que en última instancia los objetos y sujetos se vuelven indiferenciables como agentes de la ciudadanía indígena (cf. Latour 1993/2007). Mi análisis toma como punto de partida los mecanismos y estrategias de visibilización centrales en la mencionada organización indígena, conocida en wayuunaiki (literalmente, la *lengua de la gente*) como *Sütsüin Jieyuu Wayuu*, o, en español, Fuerza de Mujeres Wayuu (en adelante FMW o la Fuerza). Me concentraré particularmente en una misión de verificación en la cual confluyeron múltiples actores. En segunda instancia, analizaré las sucesivas articulaciones de los discursos de la victimización indígena a nuevas formas de política social orientadas a indígenas de La Guajira.

LLEGAR A SER UNA “VÍCTIMA INDÍGENA”

El uso de metáforas e ideas relacionadas con la victimización no es nuevo con respecto a la negociación de la inclusión política y social de pueblos indígenas en Colombia. El reconocimiento del sujeto indígena por parte de Bartolomé de las Casas (1552/2006) ya estaba empapado del lenguaje de la victimización. Esta victimización debe ser vista, al menos, en dos instancias: por un lado, como el proceso de violencia que deja tras de sí muerte, heridas y vulnerabilidad; por otro, como el proceso de apropiación o atribución de la categoría de *víctima*. No existe un fin predeterminado para lo segundo, pero puede incluir la legitimación por parte del Estado como administrador de cuidado; la demanda, por parte de personas que han padecido la violencia, de derechos especiales; o la configuración de un espacio humanitario donde organizaciones no gubernamentales y agencias multilaterales maniobran (cf. Redfield 2008), entre otros. Por supuesto, estos posibles usos no se excluyen mutuamente.

Así, por ejemplo, en su estudio sobre el activismo indígena en el siglo XIX, Sanders (2003) muestra que la representación de poblaciones enteras como víctimas, por parte de los mismos indígenas o de sus emisarios, fue un mecanismo poderoso para pedir protección del Estado, y, así, llegó a ser central en el pleno reconocimiento de su ciudadanía, sin que dejaran de ser representados como indígenas. En sus comunicaciones con el Gobierno, los indígenas (o sus abogados) emplearon a menudo el lenguaje

de la autodenigración y enfatizaron estereotipos que les dieron una posición especial frente a los mestizos². De manera aún más significativa, al declararse como víctimas, las peticiones ayu-

² El *mestizaje*, en Colombia, alude a la mezcla en términos raciales y culturales.

daron a sedimentar importantes distinciones y contrastes: como *indígenas civilizados*, merecían

prelación sobre los esclavos, los *indios salvajes* y, por supuesto, *sus propias* mujeres (Sanders 2003 64-65).

Más recientemente, el despliegue de discursos sobre la victimización indígena ha jugado un papel significativo en la constitución de la causa indígena contemporánea. En una crítica del énfasis en *agencias autoconstructivas* en los análisis sobre la constitución de la categoría *indígena*, Rowse da particular importancia al proceso como “un efecto de acciones llevadas a cabo por diversos actores diferenciados” (2008, 408), mediados por discursos sobre la *vulnerabilidad* —que, aunque distintos de los que versan sobre la *victimización*, son políticamente indiferenciables, como se mostrará más adelante—. Con el fin de perfilar a una persona o población indígena como sujeto de derechos, estos últimos deben ser concebidos como un conjunto de vulnerabilidades, que los hace objetos susceptibles de políticas de cuidado estatal y de desarrollo.

En el caso de La Guajira, personas que se reconocen a sí mismas como wayuus consideran inequívocamente la península como su *territorio tradicional* —aunque el registro arqueológico y la evidencia lingüística los conectan con la cuenca amazónica (Ardila 1996, 2010)—. Este territorio fue uno de los últimos lugares penetrados por las AUC en el país. El interés de esta organización se concentró en el despojo del negocio del contrabando, que estaba en manos de los wayuus desde, al menos, el siglo xvii (Guerra Curvelo 2007), representado en rutas y puertos de salida. El contrabando había garantizado una autonomía territorial y política considerable, y esto produjo que en La Guajira, a diferencia de otros lugares de Colombia, la incursión de grupos paramilitares encontrara resistencia armada. El resultado final, sin embargo, no fue diferente: masacres, asesinatos selectivos y desplazamientos forzados. Aunque el espacio es insuficiente para consignar detalles, es importante notar que la violencia se concentró en familias cuya indigenidad era materia de controversia (por ser consideradas mestizas) para algunas instituciones del Estado y personas no familiarizadas con la génesis de las élites

locales —que surgieron de matrimonios entre mujeres wayuus y *alijunas* (extranjeros), como formas de alianza, sin que esto necesariamente implicara mestizaje³—. Para la población local, por el contrario, las familias que fueron blanco inicial de la violencia paramilitar, aunque estaban marcadas por la mezcla racial, tenían vínculos parentales y rituales que no los segregaban étnicamente de los que se consideraban *más paisanos*, es decir, más tradicionales a sus ojos.

La Fuerza de Mujeres Wayuu emergió como resultado de las *denuncias* políticas y legales llevadas a cabo por algunos líderes de La Guajira, después de 2004, cuando se llegó al pico de la violencia paramilitar. En parte a causa de conceptos locales sobre posiciones de género y autoridad, y en parte porque el proceso de paz y los consensos internacionales que lo sostuvieron enfatizaban la figura de la mujer como más representativa y, por ende, representante legítima de las víctimas (Bouris 2007; Dal Secco 2008; Walsh 2008), la organización se encuentra compuesta mayoritariamente por mujeres. Esto no excluye la participación activa de hombres en su estructura, y las mujeres no ven la organización como centrada en el género ni, menos aún, en los derechos de la mujer.

Visibilizar la victimización fue una labor principal de la organización desde su origen. En este sentido, sus líderes sitúan la fundación de la organización en una misión de verificación internacional, realizada en 2006, en la cual diversas ONG, agencias multilaterales y otras organizaciones indígenas participaron para verificar el cumplimiento de las recomendaciones del Relator Especial para Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (Stavenhagen 2004). Esto se debe, en cierta medida, a que la misión reunió una multiplicidad de actores que reconocieron a la organización públicamente. Entre estos actores se encontraba una asociación de izquierda italiana, brazo del partido Rifondazione Comunista, y la Misión de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia de la Organización de Estados Americanos (MAPP-OEA).

El apoyo emanado de la misión de 2006 fue resultado directo de la manera en que los líderes de la FMW habían usado otro tipo de visibilidad: la de los números y las estadísticas (cf. Fermé 1998).

³ Debido a ciertas nociones matrilineales sobre la descendencia, los hijos de uniones entre hombres wayuus y mujeres *alijuna* eran (y son todavía) más comúnmente categorizados como mestizos (véase Wade 2005, para un análisis de nociones alternas de mestizaje).

Como la mayoría de los líderes de la organización participaron en denuncias de los crímenes de los paramilitares, habían tenido la oportunidad de recolectar información sobre el número y las características de la victimización de comunidades enteras, en forma de hojas de cálculo y declaraciones que circulaban entre distintos actores, por medio del correo electrónico y de presentaciones públicas. Esta fue una circunstancia fundamental para enfatizar la indigenidad de las víctimas. A este respecto, es importante anotar que las víctimas fueron contadas y presentadas como wayuus en un contexto donde los motivos involucrados en las acciones violentas estaban menos relacionados con la etnicidad que con la actividad económica de familias específicas. En cualquier caso, la identificación de un individuo en La Guajira se encuentra ligada a su familia (*apushi*).

La organización de izquierda italiana mostró un particular entusiasmo al proveer apoyo financiero y logístico a la Fuerza. En uno de los numerosos viajes de los líderes a Europa para hacer contactos y *lobby*, la organización italiana concretó su apoyo en tres formas: darían el dinero para construir una sede de la organización (concretamente, una casa); publicarían un libro compilatorio sobre las denuncias, que reproduciría la lista de víctimas recolectada por los líderes; y, finalmente, realizarían una *misión de verificación* para crear más *visibilidad* en el contexto nacional e internacional a través de medios diversos: documentales, comunicados de prensa, declaraciones.

La misión propuesta adquirió una importancia enorme en el proyecto de consolidar la organización. En primer lugar, fue la oportunidad de crear nuevas formas de hacer tangibles y volver objeto de intervención a las víctimas en el trabajo práctico de construir alianzas. Un ejemplo de esto fue la negociación de la participación de una agencia de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en la misión. En una reunión previa a la misión, que tuvo lugar en Bogotá, entre el representante de la ONU y algunos líderes, estos últimos le preguntaron de qué forma el organismo "daría apoyo y visibilidad a la crisis humanitaria que el *pueblo wayuu* sufre". La pregunta es interesante no solo porque implicaba una crisis humanitaria que legitimaba intervenciones subsecuentes, sino también porque daba a entender que se trataba de *un* pueblo indígena, lo cual, al menos para el caso de "los wayuu", es materia de muchas disputas. Lo que me interesa en este punto es en qué formas la preparación de la

misión se convirtió en un espacio para establecer supuestos y condiciones implícitas respecto del sujeto de la victimización, y la relación con otros actores para hacerlo visible. Este proceso implica una objetivización que remueve la agencia del declarado sujeto y, por tanto, lo reduce a un potencial objeto de cuidado.

El proceso en La Guajira fue similar. Los líderes prepararon a sus familias para expresar sus experiencias con la violencia y dar cuenta de la respuesta de las instituciones en forma adecuada. Tal como lo percibí, la gente de las comunidades no fue instruida para actuar como *vulnerable*, sino, de una forma más sutil, para enmarcar su presentación durante la misión en un lenguaje instrumentalista propio de las agencias y organizaciones en apoyo a la Fuerza de Mujeres Wayuu. En otras palabras, la vulnerabilidad juega el papel de iniciar y catalizar relaciones de demanda.

La misión, llevada a cabo en septiembre de 2007, duró cinco días y consistió en reuniones con “comunidades” a lo largo y ancho de La Guajira, en las cuales las gentes aportaron “testimonios” que darían lugar a la verificación. Los observadores permanentes de la misión eran cinco personas de la organización donante de los recursos: una senadora italiana, el presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), un par de periodistas y tres líderes de la Fuerza. Yo fui parte de la misión, no como observador, sino como colaborador de la FMW, y por ello tuve una participación cercana, del lado de la organización, en las discusiones cerradas, mas no en los actos públicos.

Como lo recuerda Beverley (2004), los testimonios no son simplemente una versión de la realidad, sino una forma de agencia del subalterno. Para este autor, el testimonio implica una interpelación para que se haga algo, en los términos de la denuncia o la narración. En casos como los que narro es, sin embargo, una forma de agencia paradójicamente subalternizante. Mi argumento es que no se puede dar cuenta de la agencia del testimonio sin analizar el contexto de enunciación. En la misión, el testimonio estaba asociado a algo así como una *oportunidad de hablar*, aunque la FMW hubiera realizado la propuesta inicial y hubiera trabajado intensamente para hacerla realidad. En otras palabras, la misión funcionó, en la práctica, menos como la enunciación de una denuncia valiente que como una demanda de cuidado y protección. En este sentido, la mayoría de los testimonios fueron articulados por mujeres, quienes llegaron a

constituirse como las principales constructoras de verdad en relación con la experiencia de ser víctimas. Además de llegar a ser representantes legítimas de las víctimas (doble o triplemente victimizadas, como son representadas con frecuencia dentro y fuera de la academia), las mujeres son también consideradas, en eventos similares a la misión, como peticionarias desinteresadas y prepolíticas, encarnación misma del “bien común”. Los hombres, que en su mayoría motivaron a las mujeres a hablar frente a instituciones en representación de sus familias, prefirieron mantener una posición (espacial y verbalmente) marginal, y aparecieron como espectadores pasivos de los testimonios de las mujeres.

La misión constituyó un espacio en el cual la indignidad de las víctimas fue motivo de preocupación central y se cristalizó y valoró a través de dos interrogantes implícitos: primero, ¿hasta qué punto son “los wayuus” objetos-sujetos de *protección, atención, ayuda y cuidado* (para tomar prestados los términos institucionales)? Y, segundo, ¿quién hace el trabajo de representar el mejor interés de un sujeto-objeto nebuloso como lo son “los wayuus”? Definir los contornos del objeto-sujeto en cuestión y las relaciones potenciales que puede establecer con otras instancias, es fundamental para permitir o prohibir, promover o desalentar nociones de agencia e identificaciones específicas —en este caso, la de un sujeto étnico cuya agencia se limita a demandar cuidado—.

Quiero dejar en claro en este punto que mi argumento no es que los discursos sobre lo indígena surgieron de la nada en la misión; por el contrario, se actualizaron de tal forma que se convirtieron en el eje de relaciones potenciales entre la población etnicizada/racializada y otros actores. En últimas, las identificaciones étnico-raciales y políticas dependen de la forma en que demandas reales crean potenciales relaciones —en este caso, de *cuidado, atención y ayuda*—.

Así, además de algunos testimonios que narraron las circunstancias de la victimización, la mayoría sirvieron para enfatizar aspectos más generales acerca de la inclusión y la protección y, en últimas, sobre las identidades étnicas y la agencia de las víctimas. Por ejemplo, el testimonio de una mujer interpelaba a los observadores: “¿Saben por qué les digo esto? [...] porque el presidente [de Colombia, Álvaro Uribe, en su momento] dice que aquí no hay muertos de bala, no hay masacres [...]; porque

dicen que los paisanos [personas reconocidas como indígenas por su fenotipo] les gusta pelear entre ellos. Que un paisano viene con la flecha y el otro con la brasa. Esto lo dicen porque no nos quieren ayudar”. Por eso, la mujer continuaba, ellos “nos han obligado a pedir ayuda, porque somos pobres, somos humildes pobrecitos y tenemos que mendigar”.

Las alusiones de la mujer son interesantes. *Paisano* es un término utilizado para referirse a wayuus pobres. Lleva consigo connotaciones raciales: cuando alguien luce fenotípicamente indígena, es referido como *paisano-paisano*. Si a esto se le suma el lenguaje autodenigratorio usado hacia el final, el testimonio termina por ser un claro intento de cuestionar el estereotipo de los indígenas de La Guajira como gente violenta e indómita, como eran descritos por los capuchinos a principios del siglo xx (Barranquilla 1953). Este es un estereotipo que la población ha disfrutado y sufrido en partes iguales (cf. Orsini Aaron 2007), y que la mujer busca objetar recurriendo a la imagen del indígena bueno y vulnerable que merece ser cuidado, imagen no muy diferente a la identificada por Hale (2004) en Guatemala. Esto es incluso más significativo si se trae a la luz que el reconocimiento como víctimas que recibieron las familias incluidas en la FMW, fue inicialmente discutido por instancias como la CNRR, con el argumento de la violencia legendaria de los habitantes de La Guajira. Lo mismo sucedió allí en otros casos de violencia paramilitar (Grupo de Memoria Histórica 2010).

Un patrón común en la emergencia de ideas concretas sobre la indigenidad wayuu en la misión fue que las nociones de victimización actuaron como articuladores de un conjunto de estereotipos sobre lo wayuu. Así, por ejemplo, se atrajo constantemente la atención sobre el liderazgo de las mujeres, asociado con la *triple discriminación*; esto implica una necesaria exclusión en el pasado, y además no se hicieron las preguntas que ameritaba el caso. La práctica masculina de alternar varias residencias y trabajos se caracterizó como desplazamiento en los testimonios, y, más significativamente, la autonomía territorial se reescribió en términos de “abandono del Estado”.

Estas declaraciones dieron lugar a manifestaciones, por parte de los observadores, sobre su voluntad de cuidar de las víctimas. Pero las cosas no son sencillas al proclamar la representación y propiedad sobre las víctimas indígenas. La misma misión daría

evidencia de esto. Una reunión interinstitucional fue programada como clausura de la misión, con el fin de socializar los resultados. Esta fue la oportunidad para que miembros de distintas instituciones fueran sermoneados y amenazados con denuncias internacionales por los miembros de la asociación italiana. Con distintos grados de agresividad en sus respuestas, los cuerpos gubernamentales argumentaron que en realidad ya estaban *atendiendo* a las víctimas, aunque de una manera ligeramente distinta a la planteada por los miembros de la misión. La opción que ofrecían era la de brindar programas a determinadas familias en áreas tradicionales de las políticas sociales. Así, a las víctimas de la violencia que habían sido desplazadas de su territorio se las había reubicado en resguardos, desde los que emprendían el proceso para convertirse en beneficiarias del programa de transferencia condicionada de dinero en efectivo llamado Familias en Acción, administrado por Acción Social, el cuerpo gubernamental de bienestar social para los más pobres. Volveré a referirme a este programa en la siguiente sección.

En suma, la objetivización de las víctimas es un proceso que opera simultáneamente en diversas escalas, y en el que se realiza una permanente actualización de ideas sobre el sujeto indígena como inevitable objeto de cuidado. Estas ideas comprenden desde sutiles pretensiones de representar a las víctimas indígenas hasta abiertas declaraciones de propiedad y cuidado de ellas como constituyente automático de algunos cuerpos estatales. Hasta aquí, he puesto en evidencia cómo los discursos de la victimización perfilan la indigenidad a través de formas ambivalentes de agencia (el indígena se convierte en agente solamente en la medida de su potencial solicitud del cuidado de otros). La pregunta siguiente es cómo estos discursos han llevado a refigurar las estrategias multiculturales, basadas en la retórica de la auto-determinación y la pluralidad.

CONEXIONES IMPROBABLES: INDIGENIDAD EN ACCIÓN

Una vez autodeclaradas víctimas, las familias pasaron por un proceso notablemente tecnocrático de inclusión, liderado por el Estado. Dos años después de la misión, y transcurrido un

interminable periodo de espera por las reparaciones monetarias propuestas para las víctimas en el marco del proceso de desmovilización de los paramilitares (que no han sido entregadas a la fecha de escritura de este artículo), se empezó a implementar en toda La Guajira el programa Familias en Acción, que incluía a las familias de los líderes más activos de la FMW. Este programa realiza transferencias de dinero en efectivo condicionado a escala nacional (Colombia, Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional [Acción Social] 2008).

Es importante no perder de vista que el despliegue de discursos sobre la victimización indígena está en permanente tensión y dependencia con el riesgo real de perder la vida misma, sea a través de las balas o del crónico y progresivo debilitamiento de la subsistencia. Este juego entre desplegar la victimización discursivamente y el hambre y el desarraigo producidos por la violencia son determinantes para comprender cómo se refigura el multiculturalismo como estrategia de articulación política de los pueblos indígenas y, más ampliamente, como nodo central en la transformación de toda identificación (Butler 2004, 2009). En esta transformación confluyen dos procesos: el primero implica el uso programático de la vulnerabilidad producida por la violencia en la operación de herramientas multiculturales; y el segundo implica la articulación de la ciudadanía como elemento constitutivo de la indigenidad. En otras palabras, la vulnerabilidad producida por la violencia arrastra a las personas a hacerse parte de estrategias de inclusión altamente reguladas por el Estado, cuyo criterio inicial es la etnicidad de los beneficiarios. Ciudadanía, indigenidad y vulnerabilidad terminan por ser indivisibles en la práctica.

En realidad, la vulnerabilización de la población indígena de La Guajira es el último en una serie de movimientos que han erosionado la autonomía local. Las políticas comerciales neoliberales y las reformas multiculturales fueron importantes antecedentes en el proceso de establecimiento del Estado en la región. En particular, las políticas multiculturales fueron implementadas a través de organizaciones semioficiales llamadas Asociaciones de Autoridades Tradicionales (Colombia, Presidencia de la Republica, Decreto 1088 de 1993, *Diario Oficial* n.º 40914), que iniciaron una pugna entre comunidades y familias por la adquisición de recursos públicos. En apariencia, esas asociaciones fueron desplazadas por

estrategias como Familias en Acción y por las mismas promesas de reparación. Sin embargo, las asociaciones se invistieron de una nueva importancia y, en mi opinión, es imposible entender aisladamente estos tres tipos de articulaciones políticas de la indigenidad. Mi argumento último es que la confluencia de las tres sirve para caracterizar regímenes emergentes diferenciables del multiculturalismo tal como se ha entendido hasta el presente.

La primera conexión, cuya exploración es fundamental, es la que existe entre las reparaciones y las formas emergentes de política social orientadas a poblaciones indígenas. De forma paralela a la CNRR, el Gobierno colombiano implementó un inmenso programa de transferencia de dinero efectivo condicionado (TEC) desde 2005. Las TEC, generalmente (cf. Inter-American Development Bank [IDB] 2007), consisten en subsidios monetarios que se entregan a madres para que los empleen en la educación y la alimentación de sus hijos. En el año 2005, Familias en Acción se constituyó en el primer ejemplo de TEC en Colombia. Acción Social, el cuerpo estatal del cual depende, emergió de la fusión de dos agencias: la primera, la Agencia Colombiana de Cooperación Internacional (ACCI), gestionaba y administraba recursos de cooperación internacional; la segunda, conocida como Red de Solidaridad Social (RSS), estaba a cargo de la atención humanitaria a víctimas del conflicto antes del proceso de paz iniciado por la Ley 795 del 2005. Aunque la CNRR asumió algunas de las responsabilidades de la RSS, Acción Social fue la directa heredera del marco legal para atender a las víctimas del conflicto (concretamente, la Ley de Atención a las Víctimas de 1999). Estas conexiones han hecho cada vez más borrosas las fronteras entre Acción Social y *la reparación de víctimas*, pues es con esta agencia estatal, y no con la CNRR, con la que directamente tienen contacto las personas que han sido violentadas o que están en riesgo de serlo.

Familias en Acción es un programa nacional, pero su componente específicamente indígena estaba siendo probado en La Guajira en el momento de mi trabajo de campo. Aquello que se suponía hacía *indígena* a este programa no era una aproximación étnica al complejo problema del bienestar; era sencillamente que funcionaba a través de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales, las organizaciones semioficiales, multiculturales por excelencia, anteriormente mencionadas.

Quiero subrayar que aquí es que se impone un triple condicionamiento a la inclusión ciudadana: personas y comunidades

enteras deben declararse, a través de prácticas administrativas, simultáneamente como víctimas, vulnerables e indígenas. El condicionamiento práctico de las reparaciones y de otro tipo de “ayudas” se inicia en el conteo de los potenciales beneficiarios de provisiones estatales (que pueden ir desde mercados que valen unos pocos pesos, hasta proyectos de cientos de millones). En la medida en que comunidades, familias y líderes son permanentemente interpelados para que demuestren *responsabilidad* en la propia mejoría de sus condiciones de vida (que en todo caso solo puede ser ejercida como solicitud de ayuda, con lo que se vuelve en círculo sobre los argumentos de la sección anterior), el oficial de Familias en Acción Indígena entrega a los líderes un formato para llevar a cabo los censos de las comunidades respectivas. La encuesta requiere información sobre edad, sexo, escolaridad, dominio del wayuunaiki y, de manera significativa, el número del documento de identidad (cédula o registro civil de nacimiento) de cada uno de los miembros de la unidad doméstica de referencia. Ahora, si bien las cédulas son normalmente expedidas por la Registraduría Nacional del Estado Civil (en adelante, Registraduría), debido a la difícil movilización por el territorio las Asociaciones de Autoridades Tradicionales actúan como intermediarios para adquirir estos documentos. Para la mayoría de la población resulta entonces imposible obtener una cédula sin pertenecer antes a una asociación indígena, y esto representa en la práctica un filtro etnicizante del reconocimiento ciudadano. Existe algo fundamentalmente paradójico, si no abiertamente circular, en el acceso a las provisiones estatales que las cédulas objetivizan: con el fin de llegar a ser ciudadano en pleno sentido, un individuo debe ser inicialmente marcado en la práctica como indígena, de acuerdo con formas oficialmente reguladas de afiliación étnica.

Lo último no es, por supuesto, totalmente nuevo. Lo que emerge aquí es indudablemente una estrategia individualizada, cualitativamente distinta de la que ha aplicado el Estado a comunidades o resguardos. Para completar la imagen, es importante notar que la lógica se replica en términos del acceso que tienen los ciudadanos indígenas a servicios orientados a indígenas por medio del mismo objeto: la cédula. Las Asociaciones de Autoridades Tradicionales progresivamente dependen de tecnologías de identificación personal para sostener su poder; así, requieren de listas con números de cédulas y huellas dactilares como prueba de su base social al

momento de ser constituidas legalmente. Además, dependen de recursos girados por el Gobierno nacional o local para subsistir, pero estos dineros están condicionados a la entrega de listas de beneficiarios acompañadas de sus respectivos números de cédula. Nótese, de paso, que la dependencia de los recursos estatales ha hecho de estas asociaciones unos bastiones electorales para algunos sectores de la derecha que detentan el poder, tanto a nivel local y nacional, y que precisamente han sido negligentes con el paramilitarismo. Finalmente, tener una cédula y pertenecer a una asociación son requisitos indispensables para adquirir un certificado expedido por las oficinas locales de asuntos indígenas, que declaran la indigenidad de una persona ante distintos cuerpos del Estado, como las universidades públicas y el Ejército.

El círculo se puede entender, más esquemáticamente, de la siguiente manera: 1) las personas vulneradas por la violencia acuden a estrategias en las que la inclusión y la reparación aparecen como indistintas; 2) dichas estrategias requieren testificar la ciudadanía, que, en la práctica, no puede adquirirse sino con la intermediación de organizaciones oficiales étnicamente específicas; y 3) las organizaciones necesitan, para funcionar, producir ciudadanos indígenas que respalden sus acciones. De esta forma, el acceso a las cédulas y su correlativo condicionamiento a la membresía en una Asociación de Autoridades Tradicionales ilustran muy bien la paradójica configuración de la *ciudadanía indígena*, sujeta a formas altamente normativas de etnicidad —vulnerables y victimizadas por defecto—.

CONCLUSIONES

Las formas contemporáneas de articular la *ciudadanía indígena* en La Guajira pueden ser interpretadas a través de dos vectores complementarios. Primero, las reparaciones funcionan como un espacio para articular nuevas políticas sociales y para radicalizar los discursos sobre la ciudadanía como elemento constitutivo de la experiencia indígena. En este último sentido, brindan la oportunidad de consolidar formas de agencia contradictorias, que solo pueden ser desplegadas en forma de demandas de protección y ayuda. En segundo lugar, la radicalización de los discursos sobre la ciudadanía, que se manifiesta en las solicitudes de protección,

depende de organizaciones surgidas del marco multicultural, como las Asociaciones de Autoridades Tradicionales. Así, la inclusión se manifiesta en un triple y simultáneo condicionamiento a *ser* vulnerable, víctima e indígena. Estos dos vectores sirven de marco para (re)imaginar las nociones de la indigenidad, y como arena donde se disputa la inscripción de una agencia paradójica en comunidades, familias e individuos.

El punto no es si existe o no algo cualitativamente distinto al multiculturalismo en la articulación de sus organizaciones, sus estrategias nuevas de política social y su despliegue de nociones de vulnerabilidad y victimización desde los indígenas y hacia ellos. La retórica multicultural tiene la misma fuerza que hace una década, pero las relaciones sociales a las que da pie están sufriendo un cambio de naturaleza que apenas se empieza a perfilar. En estas condiciones, resulta más valioso analizar de qué manera dicha retórica se transforma en objetos, formas de agencia y subjetividades a través de las relaciones sociales. Mi propio análisis es que existe un proceso de identificación progresiva entre la condición de *víctima indígena* y las prácticas administrativas que dictan lo pensable y lo impensable en las formas de ser indígena en la Colombia contemporánea. Esta conexión, en principio contingente, termina siendo ineludible en la práctica de la inclusión indígena, que se configura, de esta manera, como un aparato de producción de dependencia.

REFERENCIAS

- ARDILA, GERARDO. 1996. *Los tiempos de las conchas: investigaciones arqueológicas en la costa de la península de La Guajira*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ARDILA, GERARDO. 2010. "Cambio y permanencia en el Caribe colombiano tras el contacto con Europa: una mirada desde La Guajira". En *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, 41-71. Cartagena: Banco de la República.
- BARRANQUILLA, JOSÉ AGUSTÍN DE. 1953. *Así es La Guajira*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- BEVERLEY, JOHN. 2004. *Testimonio: On the Politics of Truth*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- BOURIS, ERICA. 2007. *Complex Political Victims*. Bloomfield, Connecticut: Kumarian Press.

- BROWN, WENDY. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- BUTLER, JUDITH. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso.
- BUTLER, JUDITH. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Londres: Verso.
- COJTI CUXILI, DEMETRIO. 1997. "Unidad del estado mestizo y regiones autónomas mayas". En *Guatemala: ¿oprimida, pobre o princesa embrujada?*, editado por Fridolin Birk, 175-189. Ciudad de Guatemala: Magna Terra.
- COLOMBIA, AGENCIA PRESIDENCIAL PARA LA ACCIÓN SOCIAL Y LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL (ACCIÓN SOCIAL). 2008. *Plan de Pueblos Indígenas*. Bogotá: Acción Social.
- CONKLIN, BETH. 1997. "Body Paint, Feathers and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism". *American Ethnologist* 24 (4): 711-737.
- DAL SECCO, ALESSANDRA. 2008. "Truth and Reconciliation Comissions and Gender Justice". En *Gendered Peace. Women's Struggles for Post-War Justice and Reconciliation*, editado por Donna Pankhurst, 65-106. Nueva York: Routledge.
- DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ. 1552/2006. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alicante: Universidad de Alicante.
- FERMÉ, MARIANE. 1998. "The Violence of Numbers: Competition, and the Negotiation of Disputes in Sierra Leone". *Cahiers d'Etudes Africaines* 38 (150/152): 555-580.
- FRENCH, JAN HOFFMAN. 2009. "Ethnoracial Identity in a Neoliberal Age: Government Recognition of Difference in Northeast Brazil". En *Beyond Neoliberalism in Latin America*, editado por John Burdick, Philip Oxhorn y Kenneth M. Roberts, 101-113. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- GILL, LESLEY. 2009. "The Parastate in Colombia: Political Violence and the Restructuring in Barrancabermeja". *Anthropologica* 51: 313-325.
- GOLDSTEIN, DANIEL M. 1998. "Performing National Culture in a Bolivian Migrant Community". *Ethnology* 37 (2): 117-132.
- GOLDSTEIN, DANIEL M. 2004. *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- GOW, DAVID D. Y JOANNE RAPPAPORT. 2002. "The Indigenous Public Voice. The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca". En *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*,

- editado por Kay B. Warren y Jean Jackson, 47-80. Austin: University of Texas Press.
- GRAHAM, LAURA R. 2002. "How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere". En *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, editado por K. B. Warren y J. Jackson, 181-228. Austin: University of Texas Press.
- GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. 2010. *La masacre de Bahía Portete. Mujeres wayuu en la mira*. Bogotá: Taurus, Semana y Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.
- GUERRA CURVELO, WEILDER. 2007. *El poblamiento del territorio*. Bogotá: DMG.
- GUSS, DAVID M. 2000. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley y Londres: University of California Press.
- GUSS, DAVID M. 2006. "The Gran Poder and the Reconquest of La Paz". *Journal of Latin American Anthropology* 11 (2): 294-328.
- HALE, CHARLES. 2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *Nacla Report on the Americas* 38 (2): 16-22.
- HAYNER, PRISCILLA. 2001. *Unspeakable Truth. Confronting State Terror and Atrocity*. Nueva York y Londres: Routledge.
- INTER-AMERICAN DEVELOPMENT BANK (IDB). 2007. 2008 *Report. Outsiders? The Changing Patterns of Exclusion in Latin America and the Caribbean*. Washington: Inter-American Development Bank.
- LATOUR, BRUNO. 1993/2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MERLAN, FRANCESCA. 2009. "Indigeneity. Local and Global". *Current Anthropology* 50 (3): 303-333.
- NAVARO-YASHIN, YAEL. 2007. "Make-believe Papers, Legal Forms and the Counterfeit: Affective Interactions between Documents and People in Britain and Cyprus". *Anthropological Theory* 7 (1): 79-98.
- ORSINI AARON, GIANGINA. 2007. *Poligamia y contrabando: nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira*. Bogotá: Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Universidad de los Andes.
- PADILLA, GUILLERMO. 1996. "La Ley y los pueblos indígenas en Colombia". *Journal of Latin American Anthropology* 1 (2): 78-97.
- POSTERO, NANCY GREY. 2007. *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.

- REDFIELD, PETER. 2008. "Doctors Without Borders and the Moral Economy of Pharmaceuticals". En *Human Rights in Crisis*, editado por Alice Bullard, 129-144. Hampshire, Inglaterra: Ashgate.
- ROWSE, TIM. 2008. "Indigenous Culture: The Politics of Vulnerability and Survival". En *The SAGE Handbook of Cultural Analysis*, editado por Tony Bennett y John Frow, 406-426. Los Ángeles: Sage.
- SANDERS, JAMES. 2003. "'Belonging to the Great Granadan Family': Partisan Struggle and the Construction of Indigenous Identity and Politics in Southwestern Colombia, 1849-1890". En *Race and Nation in Modern Latin America*, editado por Nancy Appelbaum, Anne S. MacPherson y Karin Alejandra Rosemblatt, 56-86. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SIEDER, RACHEL. 2002. "Introduction". En *Multiculturalism in Latin America*, editado por R. Sieder, 1-23. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- STARN, ORIN. 1991. "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". *Cultural Anthropology* 6 (1): 63-91.
- STAVENHAGEN, RODOLFO. 2004. "Human Rights and Indigenous Issues: Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous Peoples". Addendum, Mission to Colombia, E/CN.4/2005/88/Add.2 C.F.R., United Nations.
- STEPHEN, LYNN. 1997. "Redefined Nationalism in Building a Movement for Indigenous Autonomy in Southern Mexico". *Journal of Latin American Anthropology* 3 (1): 72-101.
- TURNER, TERENCE. 2002. "Representation, Polyphony, and the Construction of Power in a Kayapo Video". En *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, editado por Kay Barbara Warren y Jean Jackson, 229-250. Austin: University of Texas Press.
- VAN COTT, DONNA LEE. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- WADE, PETER. 2005. "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience". *Journal of Latin American Studies* 37: 239-257.
- WALSH, MARTHA. 2008. "Gendering International Justice: Progress and Pitfalls at International Criminal Tribunals". En *Gendered Peace. Women's Struggles for Post-War Justice and Reconciliation*, editado por D. Pankhurst, 31-64. Nueva York: Routledge.
- WARREN, JONATHAN. 2001. *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*. Durham y Londres: Duke University Press.
- WARREN, KAY BARBARA. 1998. *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

WILSON, RICHARD A. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa. Legitimizing the Post-Apartheid State*. Cambridge: Cambridge University Press.

WILSON, RICHARD A. 2003. "Anthropological Studies of National Reconciliation Processes". *Anthropological Theory* 3 (3): 367-387.

Recibido: 18 de enero de 2011

Aprobado: 14 de julio de 2011
