

REVISTA PÚBLICA

ESCUELA DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS

No. 12 Agosto de 2019, ISSN 2346 - 397X



Corporación Unificada Nacional
de Educación Superior

VIGILADA MINEDUCACIÓN

Pero ¿qué podía significar la paz en esos años? Era la época en que la guerra casi no merecía llamarse tal, porque los muertos no alcanzaban para tanto, y los ejércitos parecían más preocupados por huir del enemigo que por enfrentarlo. Qué sabíamos, qué podíamos saber de guerra nosotros que no habíamos visto lo que era una masacre, que no sentíamos escalofríos cuando pasaba una moto con parrillero, que no reconocíamos el sonido de una bomba de lejos, no lo distinguíamos de la pólvora festiva, de sus fuegos. Menos aún conocíamos cómo se oye de cerca una explosión, cómo se siente la onda resonante en las tripas, el tintineo inaudito de cientos de ventanas que se desmoronan, y el llanto histérico de las alarmas de todos los carros al mismo tiempo. No alejábamos aún las camas de los niños de las ventanas por temor a los vidrios que estallaban; no sabíamos buscar refugio bajo ellas.

El derecho como conjuro

JULIETA LEMAITRE RIPOLL

המכון ללימודי הממשל המדינה הממשל המדינה

ESCUELA DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS

פּוֹלִיטִיקָה

EDICIÓN 12



Liliana Margarita Rodríguez Rodríguez

Rectora

Corporación Unificada Nacional de Educación Superior - CUN

Rodrigo Fernando Acosta Trujillo

Vicerrector Académico y de Investigaciones

Tomás Durán Becerra

Director Nacional de Investigaciones

Sebastián Rodríguez Luna

Editor en jefe

Rocío Olarte Dussán

Coordinadora de Publicaciones

OPINIÓN PÚBLICA

Edición 12

© Agosto, 2019. Corporación Unificada Nacional de Educación Superior - CUN
Bogotá, Colombia.

Corrección de estilo:

Guillermo Andrés Castillo Quintana
Daniela Lorena Rojas Galván

Composición de carátula y diagramación: Lina Guevara Buitrago

Imagen de carátula: Miroslav Trinko en Unsplash

Primera edición: febrero de 2013

ISSN 2346 - 397X

Reservados todos los derechos.

Se prohíbe el uso comercial y sin autorización del material intelectual contenido en esta obra. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

Comité científico

Gerardo Machucha Téllez

Becario del Doctorado de la Universidad
Federal de Uberlandia - MG, Brasil
Magíster en Educación

Tomás Durán Becerra

Universidad Autónoma de Barcelona
Doctor en Comunicación y Periodismo

Liliana Mancilla Bautista

Corporación Unificada Nacional de Educación
Superior - CUN
Profesional en Relaciones Económicas
Internacionales

Alexander Montealegre Saavedra

Corporación Unificada Nacional de Educación
Superior - CUN
Politólogo
Magíster en Investigación en Problemas
Sociales Contemporáneos

Comité editorial

Rocío Olarte Dussán

Corporación Unificada Nacional de Educación
Superior - CUN
Magíster en Literatura

Carlos Gómez Cano

Universidad de la Amazonia
Especialista en Gestión Pública

Sebastián Rodríguez Luna

Corporación Unificada Nacional de Educación
Superior - CUN
Magíster en Ciencia Política

William Rojas Velásquez

Corporación Unificada Nacional de Educación
Superior - CUN
Filósofo

Contenido

1. Acción colectiva: un análisis sobre la posibilidad de la participación de las multitudes

Daniela Rojas Galván

Pág. **11**

2. La autorrealización espinosista como alternativa a la educación antropoplástica

Germán Bula Caraballo y Sebastián González

Pág. **21**

3. ¿Decolonialidad o persistencia del colonialismo? Pueblos indígenas de frontera y participación en escenarios internacionales

Andrea Moreno Zamora

Pág. **31**

4. Reflexiones alrededor de la educación, el café y el territorio en Colombia

Gerardo Machuca

Pág. **55**

5. Turismo rural: alternativa de desarrollo agroalimentario en países emergentes. Casos de estudio

Aura Luz Rodríguez

Pág. **69**



Editorial

La revista *Opinión Pública* alcanza su duodécima edición. Este logro es producto del compromiso de un equipo editorial cada vez más fortalecido, tanto en su número como en su formación multidisciplinar. Esas características han permitido abarcar más áreas disciplinares, fortalecer los procesos editoriales y ampliar las redes de conocimiento en las que se inscribe la revista. Así, la publicación continúa avanzando con rigurosidad hacia la meta de la indexación.

Los artículos que componen esta edición se organizan en tres bloques temáticos: uno filosófico, con reflexiones sobre la participación política y la educación, desde los postulados de Aristóteles y Spinoza, respectivamente; otro de relaciones internacionales, relacionado con los avances que se han dado en materia de decolonialidad por causa de las movilizaciones indígenas; y, finalmente, uno sobre la ruralidad y sus vasos comunicantes con la educación, el turismo y el desarrollo.

El primer artículo se denomina “Acción colectiva: un análisis sobre la posibilidad de la participación de las multitudes” y fue escrito por Daniela Rojas Galván. El texto se pregunta sobre la participación de las multitudes en la democracia, a partir del marco teórico aristotélico y particularmente desde los postulados de *Política*. Rojas constata la existencia de un impedimento para esa participación, pues las multitudes carecen de deseos -que son la condición necesaria para que exista un principio interno de movimiento y, por tanto, una acción-. Además, encuentra que la pretensión de constituir un “querer” por parte de la multitud, esto es, una unificada voluntad popular, resultaría en una injusticia, porque desconocería el disenso y la pluralidad. Así, Rojas propone que el rol de las multitudes en la democracia sea de deliberación y consulta.

El siguiente artículo, “La autorrealización espinosista como alternativa a la educación antropoplástica”, de Germán Bula Caraballo y Sebastián González, presenta una reflexión sobre la educación y el modelo que debería orientarla -aunque, como señalan los autores, la existencia de un modelo puede ser indeseable-. Bula y González exploran la concepción *antropoplástica* de la educación de la antigua Grecia, esto es, aquella que se organiza alrededor de un modelo de ser humano que se espera emular. Tal modelo es criticado por los autores, quienes proponen un acercamiento espinosista: la llamada autorrealización, en el que cada individuo tiene su propia esencia, se alienta la transformación en medio de circunstancias cambiantes y hay alegría en el poder de obrar.

En materia de relaciones internacionales, Andrea Moreno presenta “¿Decolonialidad o persistencia del colonialismo? Pueblos indígenas de frontera y participación en escenarios

internacionales”. Moreno explora las instituciones internacionales, tradicionalmente dominadas por Estados, y encuentra que, más recientemente, las organizaciones indígenas han logrado ocupar ciertos espacios en dichas instituciones. El artículo analiza qué tanto esa participación, sumada a la puesta en marcha de políticas de inclusión binacional, como la doble nacionalidad para indígenas de frontera y la “canasta familiar transfronteriza”, aportan a los propósitos de decolonialidad; o si, al contrario, funcionan como reproductores del colonialismo por medio del multiculturalismo neoliberal.

Por otra parte, para dar paso a los asuntos agrarios, el artículo “Reflexiones alrededor de la educación, el café y el territorio en Colombia”, de Gerardo Machuca, se ocupa de relacionar la educación y el desarrollo territorial. En efecto, Machuca revisa la producción cafetera en Colombia a través de los lentes del desarrollo territorial, el capital social y la institucionalidad. A partir de esa revisión, encuentra que estos son de capital importancia para pensar en un desarrollo que también incluya la cohesión, el relevo generacional y el empoderamiento cultural.

Finalmente, en “Turismo rural, alternativa de desarrollo agroalimentario en países emergentes: casos de estudio”, Aura Luz Rodríguez ofrece un análisis del turismo como elemento importante de la economía y el desarrollo. Así, se enfoca en el agroturismo y el eco-agroturismo en países en vías de desarrollo, en los que esta última modalidad puede constituirse como una alternativa de desarrollo sostenible que vincula el quehacer agrícola con el ambiente.

Opinión Pública agradece a los autores y autoras por sus contribuciones, e invita a los lectores a que consideren esta revista como la plataforma para publicar los resultados de sus investigaciones.

Sebastián Rodríguez Luna
Editor en jefe

Acción colectiva: un análisis sobre la posibilidad de la participación de las multitudes

Daniela Rojas Galván*

Resumen

Parece necesario, como lo menciona Aristóteles en el Libro III de *Política*, que las multitudes, dentro del sistema de gobierno democrático, tengan alguna participación en los asuntos de la ciudad. No obstante, surge la pregunta de en qué términos se daría esa participación. Como una primera opción, se presenta la acción colectiva; pero, desde el marco teórico aristotélico, una acción, en particular una acción voluntaria, tiene un principio de acción interno, es decir, depende del (*eph' hemin*) agente (por oposición a una acción por coacción). Sin embargo, en el caso de las multitudes, es al menos sospechoso adjudicar un único principio interno de acción, pues estas carecen de deseos (apetitos o deseos deliberados). En ese sentido, queda preguntarse cuál sería la manera en que podría darse la participación de las multitudes. Este asunto es crucial porque, de no permitirse la participación de las multitudes, se daría lugar al surgimiento de facciones dentro de la *polis* e incluso a su posible destrucción. Este escrito busca explicar en dónde reside la complejidad de adjudicarle acciones a las multitudes y mostrar un posible camino de participación de estas en los asuntos de la ciudad.

Abstract

It seems to be necessary, as Aristotle says in Book III of *Politics*, that multitudes, within a democratic system, have some participation in the city's issues. Nonetheless, the question for how such participation would take place raises. As a first path, we can consider the collective action, but, from an Aristotelian framework, an action, especially a voluntary action, has an inner principle of movement, this is, it depends on the agent (*eph' hemin*) – contrasting with actions performed under coercion–. However, in the case of the multitudes, it is at least suspicious to assign only one inner principle of action, because multitudes lack of desires (appetites or deliberated wish). In that way, it remains unsolved the question for in what fashion would multitudes participate in the polis issues. This is a crucial matter because, if they do not have such participation, this could rise factions inside the polis and even provoke its destruction. This article seeks to explain where does reside the complexity of attributing actions as such to the multitudes, and also to show a possible way in which multitudes could participate in the *polis*.

Cómo citar este artículo

(APA): Rojas, D. (2019).

Acción colectiva: un análisis sobre la posibilidad de la participación de las multitudes. *Opinión Pública*, 12, 11-20.

> **Palabras clave:** Aristóteles, acción colectiva, acción voluntaria, deliberación, política

> **Keywords:** Aristotle, Collective Action, Deliberation, Politics, Voluntary Action

* Filósofa y magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Líneas de investigación: filosofía antigua, ética y filosofía política. Contacto: darojasga@unal.edu.co

Introducción

Una acción propiamente dicha, y con esto nos referimos a las acciones voluntarias –por oposición a las que se dan con algún tipo de coacción, acciones en ignorancia, o acciones mixtas–, se da si el principio que la genera viene desde el agente mismo. Respecto de un individuo, podemos hablar de actos voluntarios y, con ello, también podemos hablar de un principio interno de la acción: “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento” (Arendt, 2009, p. 201). Sólo es posible desplegar la capacidad humana para la acción si existe el espacio de lo público. En el estar en conjunto podemos realizar plenamente nuestra especificidad como humanos.

Dicha esfera se entiende como el espacio en el que se discuten los asuntos comunes: el de la política. Cabe entonces mencionar que esa esfera de lo público, la de los asuntos de todos, es propiamente el de la *polis*¹, y que, desde el análisis aristotélico, ella también puede ser entendida en términos de su forma y finalidad; para el caso de la *polis*, dicha forma y función estarán dadas por las leyes que la conformen. Como forma y finalidad, las leyes de la ciudad estructuran ese espacio en el que se pueden desplegar las capacidades del ser humano. En ese contexto, se puede afirmar que existe una relación íntima entre la posibilidad de la acción, que es como se da la actualización de la especificidad humana, y las leyes, pues estas dan lugar al espacio en donde

se dará dicha actualización y, con ella, la vida plenamente humana.

Hemos de mencionar que esto se cumple siempre y cuando hablemos a nivel del individuo, es decir, del ciudadano que puede participar de los asuntos de la ciudad. Ahora bien, parece necesario, como lo dice Aristóteles en el libro III de *Política*, que la multitud asimismo participe en los asuntos de la ciudad. En este punto surge la duda de si es posible que, análogamente a como lo hace el ciudadano, las multitudes participen del espacio de lo público en términos de una acción conjunta. Si bien es posible adjudicarle un cierto tipo de virtud a la multitud, ¿se deriva de esto que la multitud lleve a cabo *acciones*?

Mi objetivo en este escrito es analizar la posibilidad de acción de las multitudes. Esa búsqueda de la función de las multitudes en la *polis* está fundamentada en la misma preocupación que parece tener Aristóteles en varios pasajes de *Política*: si no se quiere dar lugar a facciones, debemos garantizar la participación de las multitudes en los asuntos de la ciudad. Así las cosas, debemos ver si es posible que se dé o no esa acción de las multitudes y en qué sentido podría entenderse.

1 ἡ πολις, *he polis*, la ciudad-estado de la antigua Grecia. Uso la transliteración de la palabra, pues nuestro concepto contemporáneo de *ciudad* no captura varias de las características político-administrativas de las ciudades-estado.

Acciones voluntarias: ¿qué implica que algo sea una acción?

A diferencia de los movimientos en general, solo los agentes pueden producir acciones, que son un tipo de movimiento² con características particulares. Las acciones, entendidas desde el marco de la *Ética Nicomáquea* y de la *Ética Eudemia*³, son un tipo de movimiento específico de los seres humanos. Una de las características de las acciones, en particular las voluntarias, es que el principio de acción es interno; este bien puede ser un apetito, bien un deseo deliberado, pero siempre se encuentra en conexión con la parte apetitiva (o sensitiva-desiderativa) del alma. Por el contrario, las multitudes no cuentan, *strictu sensu*, con una parte desiderativa. Es por ello que surge la pregunta de cuál sería el principio interno de acción para considerar que las multitudes, en efecto, producen acciones. Si podemos identificar ese principio interno de las “acciones de las multitudes”, estaremos más cerca de definir cómo es que estas se constituyen como agentes. Empecemos entonces por indagar cómo se producen las acciones, desde las doctrinas aristotélicas, para luego poder encontrar cómo es que –o si es tan siquiera posible que– las multitudes produzcan acciones y sean agentes. En el Libro III de la *Ética Nicomáquea* (EN), Aristóteles se ocupa de las acciones voluntarias y cómo estas se relacionan con la virtud, pues las [acciones] voluntarias producen elogios y censuras; y las involuntarias compasión o indulgencia (EN, lib. II, 1009b20-30).

Para saber en qué consiste una acción voluntaria, primero expongamos, a través de un ejemplo, de qué se trata el principio interno de movimiento,

pues es este –en últimas– el criterio por el cual se les identifica. Imagínese flotando en una playa en el Caribe. En esa situación, usted es mecido por la fuerza del oleaje. Usted no opone resistencia al libre curso del agua. Usted no “decide” que el agua lo lleve hacia la orilla. No viene de usted el ser llevado en determinada dirección por la corriente; el cambio –de posición en este caso– depende del oleaje. En esa situación, usted no se mueve voluntariamente: el principio de movimiento es externo, a saber, la marea. Piense ahora este segundo caso: usted se ha registrado en una competencia de nado a mar abierto. Usted debe salir desde la orilla, nadar (por sus propios medios) hasta una boya a un kilómetro de distancia y volver en el menor tiempo posible. En este segundo caso, dirigirse hacia la boya, correr desde la orilla hacia el agua o perseguir a uno de sus competidores son todos movimientos cuya causa (*arché*) es usted, es decir, depende de usted el ir o no, moverse en una u otra dirección: el principio de movimiento es interno y, además, está en su poder tanto el hacer como el no hacer. Así las cosas, los movimientos del *primer usted* –flotando en el mar– contarían como un movimiento involuntario; pero, en el segundo caso, todos esos eventos contarían no solo como movimiento, sino también como una *acción voluntaria*. Podemos resumir que una de las características de las acciones, y de las acciones voluntarias, es que son un tipo de movimiento cuyo principio y causa es interno al agente, por oposición a un principio externo.

2 Entre otros tipos de eventos que difieren de las acciones, encontramos, por ejemplo, los procesos, que implican cambio a lo largo del tiempo, etapas y continuidad (sabemos cuándo empieza, pero no precisamente cuando acaba); los estados, en los que no hay cambio, pero sí paso del tiempo (aspecto continuo); los resultados, las situaciones, etc. Estas distinciones, aunque inspiradas en Aristóteles, fueron desarrolladas con más detalle por de Zeno Vendler (1967).

3 Para el análisis aristotélico de las causas y producción de acciones, ver *Ética Nicomáquea* (2014, 1109b30-1115a5) y *Ética Eudemia* (2009, 1223a y ss.).

¿Cómo podemos saber cuál es ese principio motor de las acciones voluntarias? En el *Tratado del Alma (DA)*, Aristóteles propone dos motivos por las cuales se da el movimiento local:

[É]stos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto –con tal de que en este caso se considera a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación–. Así pues, uno y otro –es decir intelecto y deseo– son principio del movimiento local [...]. (DA, 433 a 8-14)

Según este esquema, para que se dé un deseo, debe estar presente la facultad sensitiva. A partir de ella se producen los principios de movimiento –que pueden derivar en acciones– en los seres humanos. Pero las multitudes carecen de esta facultad, de lo que se sigue que su principio interno de acción no sea, *strictu sensu*, el deseo (no hay facultad sensitiva) y, por lo tanto, no cuente con este como principio interno de acción. Así, podemos concluir que las multitudes carecen de al menos la primera fuente de movimiento interno, a saber, el deseo. Pero, ¿y qué hay del segundo principio de movimiento, es decir, el intelecto? Por ahora, podemos afirmar que la presencia de facultades superiores implica la presencia de facultades inferiores⁴. Es decir, si la facultad intelectual se da, se supone también la presencia la facultad sensitiva. Si la multitud carece de sensación, no puede tampoco tener intelecto.

Hay un punto que resulta controversial sobre lo que acabo de proponer. El hecho de que la multitud no tenga deseos –en sentido propio– implica que es menos corruptible que un individuo. Al no disponer de una facultad sensitiva, no puede tener deseos o apetitos, por lo tanto, no hay manera de que se deje llevar por ellos⁵. No obstante, si esto representa una ventaja de la multitud sobre el individuo, también resulta en un problema para adjudicarle acción.

Una vez agotado el primer camino, pasemos a analizar un tipo específico de acción voluntaria que, al menos de manera terminológica, es cercano a uno de los procesos que tienen lugar al momento de actuar en los individuos: la elección o *prohairesis*. Las acciones elegidas son ciertamente acciones voluntarias. Si podemos asegurar que las multitudes participan de un proceso prohairético, entonces podríamos decir que este es el vehículo por el cual se dan las acciones colectivas.

Quisiera que reconsideráramos lo expuesto anteriormente sobre la virtud. Hemos dicho que en las acciones voluntarias es posible reconocer la virtud. Pero las multitudes no tienen un principio interno de acción –puesto que no tienen pasiones–, por lo tanto, no podemos decir que produzcan acciones voluntarias. Si esto es así, ¿cómo es posible que hablemos de acciones virtuosas de la multitud? Para ahondar sobre este punto, tocaremos ahora el tema de la ciudadanía.

4 Recordemos que, al menos desde el marco de referencia aristotélico, las funciones anímicas responden a una jerarquía en la que la función nutritiva está en la base, seguida de la función sensitiva y, en la cúspide, el intelecto. En este sentido se deben entender las funciones superiores, a saber, por la jerarquía que el mismo Aristóteles les ha otorgado; no porque –a mi juicio– la función sensitiva tenga menos poder o importancia que el intelecto.

5 Entre los defensores de esta lectura, es decir, la que atribuye un cierto tipo de virtud a la multitud –por el hecho de ser menos corruptible que un solo individuo–, se encuentran, por ejemplo, Reeve (1998), Waldron (1995).

Forma y finalidad de la polis: las leyes

En las primeras líneas del Libro III de *Política*, se puede entrever un claro objetivo: identificar qué (o más bien, quién) es el ciudadano. Si lo que se quiere es analizar las constituciones, es preciso empezar a tratar el asunto desde las partes más elementales –muy a la manera de Aristóteles–. Puesto que el ciudadano es la unidad mínima de la ciudad, y para entender la unidad compleja que puede ser el régimen, se debe empezar por las partes elementales: lograr entender el concepto de ciudadano será entender los diferentes tipos de regímenes que se pueden dar.

Tengamos en cuenta los siguientes pasajes que me resultan importantes para poder postular un concepto de ciudadanía, extraído de los primeros capítulos del Libro III:

[Pasaje 1 (P₁)] El ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado [...], ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para poder ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; en efecto, éstos lo tienen, pero en muchos lugares ni siquiera los metecos gozan de él plenamente [...]).(1275 a 6–12) (1275 a 6-12)

[Pasaje 2 (P₂)] El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y el gobierno. (1275 a 22–23) (1275 a 22-23)

[Pasaje 3 (P₃)] La seguridad de la navegación es obra de todos [los marinos], pues cada uno de los marinos lo desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. (1276 b 26–31) (1276 b 26-31)

De P₁ podemos deducir que, a partir de un pequeño proceso de dialéctica negativa, Aristóteles afirma que una característica de los ciudadanos es que poseen derechos, pero que en ese hecho no se agota todo lo que implica ser ciudadano. De P₂ se puede inferir que el ciudadano participa en los asuntos que le competen a la ciudad, es decir, puede participar de las funciones que le son propias a ella. Y de P₃ encontramos, a partir de esa bonita analogía de la navegación, que el ciudadano tiene que conocer y participar de la “obra común”, que puede ser entendida también como aquello para lo cual se establece la ciudad. Y qué más puede significar aquello, sino que el ciudadano debe propender por cumplir con la función de la polis. Solo que el cumplimiento de esa función no puede hacerse de cualquier manera: debe estar acompañada de virtud.

Esto puede representar un problema para pensar en la acción colectiva, pues ¿qué podemos hacer con un ‘agente’ que no posee el elemento que causa las acciones virtuosas? La consecuencia obvia es que las multitudes no pueden realizar dichas acciones. Pero, como vimos arriba, participar en los asuntos de la ciudad –característica tácita del concepto de ciudadano– implica el ejercicio de la virtud, pues es de esa manera en que se puede cumplir con la función de la ciudad.

¿Qué hacemos con una multitud que no quiere –en sentido propio–, que no puede tener virtud ciudadana, y que, por tanto, no puede tener una participación en los asuntos de la ciudad? ¿Cómo evitar el fatídico destino que le espera a la polis que ose no darle participación a una mayoría que no puede cumplir la función de la ciudad, puesto que no posee virtud?

Leyes, ciudadanía y construcción del espacio común

La *polis* constituye el espacio en donde los hombres pueden llevar a cabo su plena realización. Al momento de debatir, tomar decisiones y ocuparse de los asuntos de la ciudad, el hombre ya no está preso de las necesidades inherentes a la vida, puesto que estas ya están satisfechas desde el hogar (*oikos*). Las leyes de una *polis*, independientemente del tipo de régimen, deben asegurar a sus ciudadanos el ejercicio de la actividad que permite el despliegue de todas sus capacidades. Así las cosas, las leyes desempeñan un papel importantísimo en la consecución del objetivo anteriormente planteado. Las leyes son la forma y la finalidad de la *polis*: la ciudad *es* lo que sus leyes reglamentan, de modo que estas aseguran ese espacio de plena realización humana.

Las leyes también definen el tipo de ciudadanos de una determinada *polis*. No es lo mismo un ciudadano en una democracia que en una oligarquía –como lo señala Aristóteles– y esto en virtud de los diferentes tipos de constituciones que tienen los regímenes (*Política*, 1275a 3-5). Si los regímenes tienen diferentes finalidades, entonces lo necesario para poder cumplir con dicho fin debe ser diferente. Luego, las acciones –y con ello la virtud de un ciudadano de uno y otro régimen– serán también distintas.

Con todo, las leyes no son propiamente ese espacio en donde se lleve a cabo la función humana. Hannah Arendt explica de manera clara cómo es dicho espacio:

La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del «quien» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. (Arendt, 2009, p. 207)

Esta aproximación a lo que son los asuntos humanos tiene en cuenta varios elementos orquestados de manera precisa en esta pequeña descripción. La esfera de los asuntos humanos despliega la especificidad del hombre –su capacidad de palabra y acción– y, de ese modo, también su función. Además, el ser capaces de vivir juntos –y no solamente cohabitar o ponernos unos por encima de otros, o contra los otros– nos lleva a pensar en la igualdad; estar entre pares. Así las cosas, este espacio de los asuntos humanos permite el consenso sobre los temas que, a falta de un criterio uno que resuelva su dificultad, requieren de deliberación. Me explico. Ya que no podemos tener un criterio único por el cual fundamentar conceptos tan importantes como la justicia, es necesario que se dé un espacio en donde se puedan tomar decisiones que, si bien no son la justicia misma, implican la aplicación de ella. Y dado que la mayoría de las veces lograr este objetivo no es empresa fácil, debemos ser capaces de desplegar nuestra específica facultad de lenguaje, de modo que entre los ciudadanos sea posible tomar la mejor decisión posible.

Ahora bien, ¿cómo conectar la esfera de los asuntos humanos con la posibilidad de acción de las multitudes? Si en la ciudad se toman decisiones que afectan el curso de esta y que influyen en la consecución de su fin, y se necesita más que un solo hombre para dirimir esas disputas, entonces podemos pensar que es aquí en donde cobra relevancia la participación de las multitudes en los asuntos de la ciudad, eso sí, teniendo en cuenta la restricción de que estas no producen acciones del mismo modo en que los individuos lo hacen. Es más, permitir acciones de las multitudes constituidas a partir de un acto desiderativo o del querer puede incluso representar una amenaza para la ciudad. Veamos esto con más detalle en la siguiente sección.

Acciones desde el deseo y acciones desde la deliberación

En “El pueblo no quiere”, Étienne Tassin (2007) posa una aguda crítica sobre los prejuicios que nublan el pensamiento occidental y que le impiden ver correctamente qué es la política. Estos prejuicios se pueden resumir en: instrumentalidad, dominación y violencia. Tassin hace su análisis partiendo desde la idea de soberanía, pues según el autor, de ese concepto, fundamentado en la creación de un sujeto político a partir de un acto del querer, derivan los prejuicios arriba mencionados. Para Tassin, el que un pueblo se constituya en el querer implica la imposibilidad para pensar “un pueblo-plural que actúa y nace de sus acciones” (p. 108). La preocupación por la pluralidad –original de Hannah Arendt– está fundamentada en que es a partir de esta que podemos concebir no solo la esfera pública, sino también la posibilidad misma de la política.

Se concederá a Tassin –y con ello también a Arendt– que el pueblo no quiere, y que por esto no puede constituirse como sujeto político a partir de ese acto. Como mencionamos arriba, al menos desde el esquema aristotélico, solo en un sentido metafórico, mas no propio, podríamos hacer referencia a los *deseos* o *quereres* del pueblo. Sin embargo, siguiendo la preocupación por darle participación en los asuntos de la ciudad a las multitudes, resulta ahora más acuciante la pregunta de cómo entender un pueblo que *nace de sus acciones* si este –como mostramos arriba– no cumple con las condiciones para producirlas.

Tomemos en consideración el siguiente ejemplo para entender, con más claridad, el punto central del riesgo que implica hablar de participación colectiva en términos del querer. En Colombia se profirió en el 2015 una sentencia según la cual la adopción igualitaria (es decir, que las parejas del mismo sexo puedan adoptar a menores de edad) es acorde con la legislación del país. Sin

embargo, un sector ultraconservador de la población quiso hacer que el fallo fuera declarado nulo, argumentando que la *opinión de la nación colombiana* –como si fuera posible adjudicarle unidad similar a la de un individuo– no acepta que ese hecho se dé, con base en que todos los ciudadanos colombianos son nominalmente católicos, y que, por lo tanto, *el pueblo colombiano* debe hacer valer su predominio. La tesis que se defiende es que, al ser un país de mayoría cristiana, en Colombia no se debe permitir la adopción igualitaria, pues esto va en contra de *los deseos de la nación*.

Este hecho resulta interesante puesto que, por una parte, se busca que una multitud, la nación colombiana, ejerza las funciones que –siguiendo a Aristóteles– les competen a los individuos; por otra, porque lo que constituye a ese *ciudadano* es un elemento que bien cumple la característica de un deseo, motivado por convicciones religiosas. En este caso, lo que se busca no es la construcción de ese espacio plural que permite el ejercicio de la especificidad humana, sino, más bien, la imposición de una visión del mundo que busca restringir el acceso de otros ciudadanos a sus derechos.

Ahora bien, contrastemos esa acción con la Constituyente de 1991 en el mismo país, en la que se derivó, puesto que el ordenamiento legal (la forma y finalidad de un sistema de gobierno) no era acorde con las necesidades de los ciudadanos. Las condiciones económicas y sociales de la Colombia del año 1991 eran diferentes a las de la Colombia de 1886, por lo que las leyes de esta última resultaban insuficientes e incluso obsoletas. La decisión implicó la participación de diferentes sectores de la población, con el fin de tomar las mejores decisiones. La función de las mayorías aquí fue consultiva y deliberativa.

En el primer ejemplo, la pretensión de constituir un *sujeto político* a partir de un acto del querer deriva no solo en incongruencias teóricas, sino, de frente, en injusticias; mientras que, en el segundo caso, se constituye ese *sujeto*, a partir de la deliberación, la consulta y la participación de sectores que representan la diversidad de ese conjunto de ciudadanos y que toman decisiones en conjunto, con miras hacia una mejor comunidad política. Aunque ambos casos pueden resultar problemáticos, el primero es alarmante. El constituirse como sujeto a partir del querer representa la imposición de un pensamiento único por encima de los demás. El acto del querer es un acto uno: no puede haber un desdoblamiento o una comunicación de partes. En ese sentido, una acción política de las multitudes que se lleve a cabo así implica una paulatina eliminación de la diferencia, condición básica de la política. Admitir acciones multitudinarias sustentadas en el querer, o en la voluntad general, es la base de lo que Tassin advierte sobre los prejuicios

–instrumentalidad, violencia y dominación– que impiden entender la política.

Los partidarios de la democracia llaman justo a la opinión de la mayoría, sea cual fuere, y los oligarcas a la opinión de la mayor riqueza, porque afirman que se debe decidir de acuerdo con la magnitud de la fortuna. [...] En efecto, si la justicia consiste en el parecer de los pocos, esto es tiranía (ya que posee él solo más que todos los demás ricos, según la justicia oligárquica, será justo que mande él solo), y si consiste en el parecer de la mayoría numérica, ésta confiscará injustamente los bienes de la minoría rica, como se ha dicho antes. (*Política*, 1318a 17-26)

Así que las acciones de las mayorías son un asunto que despierta las suspicacias, bien que vengan de los ricos, bien que provengan de los pobres; de los ateos, o de los creyentes. No porque alguna de estas posturas sea correcta o incorrecta, sino por la dificultad que representan para el ejercicio de la política.

Función deliberativa: cómo podrían participar las multitudes en los asuntos de la ciudad

Como hemos visto hasta el momento, los actos fundamentados en el querer pueden derivar en injusticias, por lo que este no puede ser el camino para que se dé la participación en los asuntos de la ciudad. No obstante, parece ser no solo una preocupación de Aristóteles, sino también una alerta de sentido común para las *politeias* democráticas que las multitudes (el pueblo, *oi polói*) participe de los asuntos comunes. En ese sentido, debemos analizar el segundo camino propuesto arriba mediante el cual, en el esquema teórico de referencia, pueden producirse acciones.

Esa alternativa consiste en entender la producción de acciones a partir de la *elección*⁶ (*prohaíresis*). Si bien sigue siendo una manera *analógica* de referirse a la constitución de este tipo de agentes, los procesos que implican una elección son cercanos al tipo de participación que pueden tener las multitudes. Por ejemplo, los procesos deliberativos se apartan de los constituyentes del deseo (*EN*, 1111b13 y ss.): no deliberamos acerca de la inmortalidad o sobre si queremos estar sanos o no. La deliberación tiene que ver con los medios, que están a nuestro alcance, para alcanzar un fin. En ese orden de ideas, las *acciones*

6 El concepto de *elección* está propiamente unido a los desarrollos presentados en *EN*, por lo que las referencias de esta sección estarán ligadas a la explicación que de ellos se presentan en *EN* y no en la *Política*. Para ahondar más acerca de cómo entender el proceso de la elección en Aristóteles, ver Chamberlain (1984).

colectivas podrían consistir en la participación de las multitudes en la forma de la deliberación, pues si de ellas se derivan *prohairesis*, entonces encontraríamos una manera análoga de producir *acciones*. No sería un actuar al modo de la realización humana, sino que en la deliberación y posterior elección se pone en movimiento algo que permite cumplir con la función de la ciudad.

Pero eso de que la masa deba ser soberana más bien que los mejores, que [son] pocos, podría aceptarse, y aunque [contiene] alguna dificultad, no deja de encerrar cierta verdad. En efecto, los más, de los cuales cada miembro no es [un individuo] virtuoso, es posible que reunidos sean mejores que los demás, no individual sino colectivamente: como los banquetes por contribución común [son mejores] que los aparejados [a expensas] de uno solo. Cuando son muchos cada cual aporta su parte de virtud y prudencia, y unidos viene a ser la multitud como un solo hombre, de muchos pies y manos y sentidos, lo mismo respecto al carácter y a la inteligencia. Por eso el público juzga mejor de las obras de los músicos y de los poetas: unos una parte y todo el conjunto. (*Política*, 1281b1-15)

A partir de estos pasajes, autores como Wilson (2011), Waldron (1995) y Cammack (2013) sostienen que las analogías que presenta Aristóteles respecto de los banquetes, y en especial la de las multitudes como jueces de los coros, son una muestra de que el Estagirita ve en la participación de las multitudes la riqueza de una

comunidad plural, que, en tanto diversa, puede considerar mejor los destinos de la ciudad.

Por otra parte, Melissa Lane (2013) propone que las analogías de los banquetes sugieren una lectura agregativa, es decir, la ganancia está en que haya más platillos, puesto que hay más gente que los trae, mas no por la diversidad que esto pueda representar. Esta autora se centra, entre otros, en los pasajes mencionados arriba para mostrar su punto. Esta lectura iría en contra de muchas de las lecturas tradicionales de la analogía del banquete, puesto que en estas últimas justamente se usan esos pasajes para mostrar cómo la pluralidad de individuos contribuye a una toma de decisiones mucho más diversa y contempla la variedad⁷.

De este modo podemos encontrar un camino para dar participación a las mayorías, de constituir acciones, si bien, en un estricto sentido, no es propiamente una acción. Ese espacio que permite la discusión que se da en lo referente a la justicia o la igualdad no puede ser resuelto taxativamente. No hay un criterio absoluto para establecer esos conceptos. Pero esa condición de encuentro de opiniones contrarias, y así también la decisión conjunta, permite un camino para la participación de las multitudes en los asuntos de la ciudad. Y es solo en ese respecto que se debe dar la participación de las multitudes, si bien no es un sentido propio de lo que es el actuar.

Conclusiones

Como mostramos, hay un impedimento teórico para constituir acciones colectivas, pues las multitudes carecen de facultad sensitiva, es decir, no tienen deseos en sentido propio, por lo que no se les podría adjudicar un principio interno de

movimiento y mucho menos podríamos hablar de acciones.

Mostramos también que, en términos de lo que es justo o injusto, y en el terreno de los asuntos

⁷ Esta lectura parece encontrar eco en los planteamientos de Madrid (2018), en cuanto a la reticencia de Aristóteles a formular algo como *la virtud de las multitudes*.

comunes, el que las multitudes se constituyan a partir de actos análogos al querer o al deseo puede derivar en injusticias, pues acabaría con el espacio de lo plural y daría lugar al autoritarismo. Los actos políticos, entendidos en un sentido arendtiano –fiel lectora de Aristóteles–, implican la pluralidad y la diversidad, lo que no concuerda con los actos del querer, que es uno e indivisible.

La función que se sugiere que cumplan las mayorías es una deliberativa y consultiva, aunque no es claro qué lectura, agregativa o plural, debe tomarse al respecto. El proceso de deliberación, es decir, de seleccionar fines para alcanzar medios, es análogo a uno de los constituyentes de las acciones humanas, a saber, la elección o *proáresis*. Este camino se muestra como posible para la realización de acciones colectivas por parte de las multitudes.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma* (T. Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Política* (Marías y Araújo, Trads.). Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Aristóteles. (2009). *Ética Eudemia* (C. Megino Rodríguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (J. Martínez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Cammack, D. (2013). Aristotle on the Virtue of the Multitude. *Political Theory*, 41(2), 175-202. <https://doi.org/10.1177/0090591712470423>
- Chamberlain, C. (1984). The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics. *Transactions of the American Philological Association*, 114, 147-157.
- Lane, M. (2013). Claims to Rule: The Case of the Multitude. En M. Deslauriers y P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (pp. 247-274). Cambridge University Press.
- Madrid, N. (2018). Democracia, concordia y deliberación pública en la *Política* de Aristóteles. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 35-56. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61642>
- Reeve, C. (1998). Politics. En *Aristotle*. Hackett.
- Tassin, É. (2007). El pueblo no quiere. *Al Margen*, 21-22.
- Vendler, Z. (1967). *Linguistics in Philosophy*. Cornell University Press.
- Waldron, J. (1995). The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3 Chapter II of Aristotle's Politics. *Political Theory*, 23, 563-584.
- Wilson, J. (2011). Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle's Politics. *American Political Science Review*, 105(2), 259-274. <https://doi.org/10.1017/S0003055411000086>

La autorrealización espinosista como alternativa a la educación antropoplástica*

Germán Bula Caraballo**, Sebastián González***

Resumen

En *Paideia*, Werner Jaeger describe la educación de la antigua Grecia como *antropoplástica*: las personas deben formarse de acuerdo a un ideal normativo, en un proceso análogo al de un alfarero formando un jarrón según un modelo. En general, podemos llamar antropoplástica a cualquier tipo de educación que se organice alrededor de un ideal preexistente del tipo de humano que quiere crear. El problema con este tipo de educación es que es reproductiva: en la medida en que es exitosa, reproduce los errores de una comunidad: si se dan cambios fundamentales, lo hacen a pesar de la educación antropoplástica. La concepción spinozista del florecimiento humano, lo que Naess ha llamado *autorealización*, proporciona una concepción alternativa de la educación, sin un modelo de hombre que se debe alcanzar. Hay tres rasgos del sistema de Spinoza que serían cruciales en esta concepción alternativa de la educación. 1) Su concepción de la esencia: a diferencia del esquema platónico (que subyace a la concepción antropoplástica de la educación), en que una única esencia corresponde a muchos individuos, en Spinoza cada individuo tiene su propia esencia. 2) La idea del *conatus*: siguiendo a Naess y Matheron, se puede mostrar que el *conatus* no es propiamente un impulso a la autorrepetición tautológica, sino, más bien, un esfuerzo creativo por perseverar transformándose bajo circunstancias cambiantes. 3) La distinción entre *laetitia* y *titillatio*: esto es, entre la alegría que acompaña el incremento en el poder de obrar de una parte de un cuerpo (y que puede ser dañina), y la que acompaña a un medrar del cuerpo como totalidad. Como cuerpo social, el énfasis antropoplástico en cierto tipo humano puede producir una suerte de *titillatio* social, por ejemplo, una sociedad carente de críticos y llena de “empresarios de sí mismos”.

Cómo citar este artículo (APA): Bulla, G. y González, S. (2019). La autorrealización espinosista como alternativa a la educación antropoplástica. *Opinión Pública*, 12, 21-30.

> Palabras clave: cambio social, conatus, educación, esencia, Spinoza

* Este texto es resultado parcial del proyecto de investigación “Fundamentalismo y racionalidad autoritaria: sobre la derecha extrema en América Latina”, apoyada por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de La Salle.

** Doctor en Educación. Profesor e investigador del Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle. Contacto: gbulalo@unisalle.edu.co

*** Doctor en Filosofía. Profesor e investigador del Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle. Contacto: sgonzalez@unisalle.edu.co

Abstract

In *Paideia*, Werner Jaeger describes the education of ancient Greece as *anthropoplastic*: persons must be shaped according to a normative ideal, in a process analogous to that of a potter shaping a jar according to a model. In general, we may call anthropoplastic any type of education that is organized around a pre-existing ideal of the kind of human it wishes to create. In general, we may call anthropoplastic any kind of education organized around a pre-existing ideal of humanity that it wishes to reproduce. The problem with this type of education is that it is reproductive: in as much as it is successful, it will reproduce the errors of a community. Fundamental change can only happen in spite of anthropoplastic education. The spinozistic conception of human flourishing, what Naess has called *self-realization*, can be used to formulate an alternative idea of education, without a normative model. There are three aspects of Spinoza's system that are crucial to this alternative view of education: 1. His view on essence: unlike a platonic view (which undergirds an anthropoplastic view of education) in which a single essence corresponds to many individuals, in Spinoza there are individual essences. 2. The concept of *conatus*: following Naess and Matheron, we can show that *conatus* is not, properly understood, an impulse towards tautological self-repetition, but rather a creative effort to persevere through change under changing circumstances. 3. The distinction between *laetitia* and *titillation*, between the joy that comes from increasing the power of acting of a part of the body (which may be harmful), and that which accompanies an increase in the power of acting of the whole body. As a social body, anthropoplastic emphasis in a certain human type may cause a kind of social *titillatio*, for example a society emptied of critics and full of entrepreneurs.

> **Keywords:** Conatus, Education, Social Change, Spinoza, Substance

Educación antropoplástica

Pensar profundamente en el ideal humano (pensar en cuáles son las excelencias del hombre, y según qué prioridades se deben perseguir); hacer del resultado de ese pensamiento un modelo, una forma; finalmente, mediante la acción educativa, hacer que los individuos concretos (Agamenón o Alcibíades) lleguen a parecerse a esa forma ideal, como un alfarero da forma a la cruda greda para hacerla asemejarse a cierta vasija o alforja, que ya existe idealmente y hay que realizar en una instancia concreta. En esto, según Jaeger (1992), consiste la formación de los antiguos griegos (y, en general, toda

formación, toda *Bildung* digna del nombre): una especie de forma de arte que tiene como objeto a los hombres, una *antropoplástica*. Nuestra educación, si bien se aleja de los bellos ideales de Atenas y Esparta, opera esencialmente de la misma manera: nos proponemos hacer de nuestros educandos personas rentables, empresarios de sí mismos, con tales y tales características –ante todo: emprendimiento–, y los moldeamos según especificaciones (Martínez, 2010; López, 2010): su evaluación (y la de la eficacia de las instituciones educativas) consiste en verificar qué tanto se parece el producto final al modelo prescrito;

qué tanto la greda se ha convertido en vasija. Ahora bien, la metáfora cambia con las épocas; en tiempos cartesianos y mecanicistas, quedaría mejor hablar del cuerpo que se ha convertido en máquina, enlazada funcionalmente con otras máquinas:

La disciplina define cada una de las relaciones que el cuerpo debe mantener con el objeto que manipula. Entre uno y otro, dibuja aquélla un engranaje cuidadoso. Aquí tenemos un ejemplo de lo que podría llamarse el cifrado instrumental del cuerpo. Consiste en una descomposición del gesto global en dos series paralelas: la de los elementos del cuerpo que hay que poner en juego (mano derecha, mano izquierda, diferentes dedos de la mano, rodilla, ojo, codo, etcétera), y la de los elementos del objeto que se manipula (cañón, muesca, gatillo, tornillo, etcétera); después pone en correlación a los unos con los otros según cierto número de gestos simples (apoyar, doblar); finalmente, fija la serie canónica en la que cada una de estas correlaciones ocupa un lugar determinado. A esta sintaxis obligada es a lo que los teóricos militares del siglo XVIII llamaban la “maniobra”. La receta tradicional se sustituye por prescripciones explícitas y coactivas. El poder viene a deslizarse sobre toda la superficie de contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro. Constituye un complejo cuerpo-arma, cuerpo-instrumento, cuerpo-máquina. (Foucault, 2002, p. 157)

Existen proyectos emancipatorios que critican el modelo de educación neoliberal al proponer alguna alternativa igualmente antropoplástica: al *homo oeconomicus* se le opone el hombre revolucionario (Guevara, 1977). Estas propuestas no tienen problema con la educación

Spinoza: una alternativa

Apostar por una forma de educación no antropoplástica implica nadar contra la corriente, oponerse a una idea de formación que ha

antropoplástica, solo con el modelo que la rige: quisieran que de los hornos de la educación salieran vasijas comunistas, no capitalistas. Por su parte, a quien critica a la educación antropoplástica *en general* (no a su vertiente capitalista, comunista o griega), le preocupa el éxito de la educación antropoplástica mucho más que su fracaso. En efecto, la educación antropoplástica es reproductiva: los hombres formados según el ideal formarán, a su vez, según el mismo ideal. ¿Qué pasa si este ideal está errado? Entre 1845 y 1849, Irlanda perdió cerca del 25 % de su población debido al “tizón tardío”, un hongo que ataca las plantas de papa. A la sazón, un 40 % de la población de ese país dependía de forma exclusiva del cultivo de la papa. Sospecho que el monocultivo de humanos es aún más peligroso que el monocultivo de alimentos, y que una sociedad compuesta solamente de empresarios de sí mismos, que crían empresarios de sí mismos, coquetea peligrosamente con el precipicio.

Nada puede provenir de la nada: solo la diferencia puede producir diferencia (Bateson, 1993); esto quiere decir que todo cambio de fondo en una sociedad se produce *a pesar* de la educación antropoplástica. Si bien es cierto que en el presente son necesarios muchos cambios específicos en nuestra sociedad, lo es más que debemos convertirnos, en general, en una sociedad capaz de cambiar. Por ello, existen propuestas emancipadoras (Freire, 1977) que rechazan la educación antropoplástica en cuanto tal, y abogan por una idea de educación que empodere a los educandos para que realicen su propio camino.

influenciado a la cultura occidental por cerca de 2500 años, y alrededor de la cual han crecido discursos, ontologías, prácticas e instituciones.

Además, no hay un concepto claro de lo que sería una formación no antropoplástica (nótese que me veo obligado a usar una designación negativa) ni de lo que sería la evaluación en ella, como sí las hay en la alternativa. Para comenzar en este camino, acudimos a la filosofía de Baruch Spinoza, cuya ontología e idea de lo que sería la autorrealización humana proporcionan valiosas herramientas para pensar una idea de formación alternativa¹.

La idea de formar a los hombres según un ideal va muy bien con la ontología platónica, que postula esencias universales perfectas, de la que las copias terrenas no son sino imperfectas y corporales copias: cada círculo concreto (el tronco de un árbol, el hoyo de una rosquilla) no es sino copia imperfecta de la *idea del círculo*, cuya proporción entre longitud y circunferencia es exactamente π (π); anterior a cada joven emprendedor, a quien se le han quitado horas de humanidades para enseñarle contabilidad y emprendimiento, está la *forma platónica del emprendedor de sí mismo*, perfectamente enfocado en conseguir dinero, perfectamente ignorante de todo lo demás. Spinoza, en su tiempo un innovador en el campo de la ontología, un emprendedor de la metafísica, sacó al mercado un nuevo producto, que a los ojos de sus contemporáneos, entrenados en las artes escolásticas, sonaba como una contradicción en los términos: las esencias singulares.

En un esquema platónico, para entender a Pedro, hay que remitirse a la esencia del *hombre abstracto y universal*. En Spinoza, para entender a Pedro, hay que remitirse a la esencia de Pedro: aquello que Pedro es (o más bien, se esfuerza por ser), que hay que distinguir de aquello que a Pedro *le pasa* (Deleuze, 2006). La esencia singular es el esfuerzo estratégico permanente y cambiante por perseverar en el ser que lleva a cabo cada ente singular (entendido como proceso), que se

va transformando a medida que se acopla al entorno (Bove, 1996); la esencia singular es la estructura del proceso causal mediante el que una cosa se repite, se causa a sí misma, siendo la cosa concreta en cada momento una instanciación de dicha esencia (Matheron, 1988).

¿Qué quiere decir esto? Para florecer, Pedro no debe esforzarse por ser más parecido al ideal de hombre, debe esforzarse por ser más Pedro. La autorrealización humana no consiste en acercarse a un ideal externo, sino en profundizar e intensificar la propia forma de ser. Frente a filosofías como la de Platón, Spinoza insiste de esta forma en la primacía del territorio por sobre el mapa. Esta tensión entre mapa y territorio se puede ilustrar con una de las “ciudades invisibles” de Ítalo Calvino:

En Eudoxia, que se extiende hacia arriba y hacia abajo, con callejas tortuosas, escaleras, callejones sin salida, chabolas, se conserva un tapiz en el que puedes contemplar la verdadera forma de la ciudad [...] si te detienes a observarlo con atención, te convences de que a cada lugar del tapiz corresponde un lugar de la ciudad y que todas las cosas contenidas en la ciudad están comprendidas en el dibujo, dispuestas según sus verdaderas relaciones que escapan a tu ojo distraído por el trajín [...].

Perdersé en Eudoxia es fácil, pero cuando te concentras en mirar el tapiz, reconoces la calle que buscabas en un hilo carmesí o índigo [...] que dando una larga vuelta te hace entrar en un recinto de color púrpura que es tu verdadero punto de llegada. Todo habitante de Eudoxia compara con el orden inmóvil del tapiz una imagen de la ciudad [...] y cada uno puede encontrar escondida entre los arabescos unas respuestas, el relato de su vida, las vueltas del destino.

Sobre la relación misteriosa de dos objetos tan diferentes como el tapiz y la ciudad se interrogó a un

1 Esta idea se desarrolla en extenso en Bula (2017).

oráculo. Uno de los dos objetos –fue la respuesta– tiene la forma que los dioses dieron al cielo estrellado y a las órbitas en que giran los mundos; el otro no es más que su reflejo aproximado, como toda obra humana.

Los augures estaban seguros desde hacía tiempo de que el armónico diseño del tapiz era de factura divina: en este sentido se interpretó el oráculo [...] Pero tu puedes del mismo modo extraer la conclusión opuesta: que el verdadero mapa del universo es la ciudad de Eudoxia tal como es, una mancha que se extiende sin forma, con las calles todas en zigzag, casas que se derrumban una sobre otra en una nube de polvo, incendios, gritos en la oscuridad. (2011, pp. 109-110)

En Spinoza, la esencia de un ser no es una idea platónica e inmóvil, sino, simplemente, el correlato eidético del devenir de cada cosa. Esta idea se completa con el concepto espinosista de *conatus*, “el esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser” (Spinoza, 2011). La clave es entender que los seres humanos no somos cosas, sino procesos (Ravven, (1989): nos parecemos más al torbellino (cuya propia actividad lo alimenta y mantiene en actividad) que a una silla, que sigue siendo la misma por seguir estando hecha de la misma materia. Con cada bocado de alimento y cada respiración nos recreamos materialmente, restauramos tejidos y energía para movernos; con cada palabra nos (re)creamos socialmente, renovamos una persona social, una personalidad estable ante los otros, que nos permite interactuar en sociedad. Inclusive cuando cambiamos, y por fin nos vamos de la casa paterna, nos casamos o nos divorciamos, o nos pintamos el pelo de verde, lo hacemos para perseverar en el ser, para tratar de ser lo que somos: en un entorno cambiante, ser lo que uno es implica transformación constante para ajustarse al cambio; quien lo dude pregúnteselo a los sauces, que oscilan con el viento para no quebrarse. Todo lo que hacemos es, en último término, un esfuerzo por seguir siendo lo que somos, por perseverar en el

ser. Y perseverar en el ser no es otra cosa que actualizar nuestra esencia singular, ser lo que somos.

Ahora bien, “perseverar en el ser” podría entenderse como una repetición tautológica de lo mismo. Aclaremos, con Bateson (1993), que el perseverar en el ser de lo vivo implica distinguir entre “tipos lógicos” o niveles de observación: los cambios locales que sufre un ser vivo son *justamente* la forma en que preserva su organización global. Por ejemplo, cuando una planta crece ladeada para alcanzar una fuente de luz, está transformando la orientación de su crecimiento para poder seguir existiendo como planta. Lo mismo ocurre cuando un zorro comienza a cazar ranas porque los conejos están escaseando, o cuando un cirujano que ha perdido capacidades motoras en su mano por un accidente comienza a entrenarse para ser *chef*.

Por lo tanto, el *conatus* tiene dos dimensiones: una dimensión reiterativa, de repetición de lo mismo, y una dimensión creativa, en la exploración que lleva a cabo lo vivo para encontrar nuevas maneras de repetirse (Bulla, 2017). Esta dimensión creativa del *conatus* coincide con la autorrealización (Naess, 1975). La autorrealización es la producción creativa de múltiples maneras de ser, que redundan en un campo de experiencia ampliada: en efecto, mientras más maneras tengo de ser, más formas tengo de acercarme al mundo, de ser afectado (Deleuze, 2006): piénsese, por ejemplo, en un recalcitrante amante de la música *rock* que, tarde en la vida, aprende a bailar salsa y comienza a reconocer ritmos, estilos, pasos y oportunidades para bailar.

¿Qué es la educación no antropoplástica? Es la educación que, olvidándose de modelos prefijados, de esencias universales, promueve la dimensión creativa del *conatus*; la construcción creativa, por parte de los educandos, de múltiples maneras de ser, de múltiples habilidades,

formas de ser ellos mismos, de experiencias de mundo ricas y variadas.

Aquí, sin duda, asaltarán a quien me lee muchas dudas acerca de las reales posibilidades administrativas, políticas y aún pedagógicas de realizar tal tipo de educación. Las dudas son válidas, y haremos lo que se pueda por responderlas, pero no son, en sí mismas, una objeción al

proyecto de una educación creativa que, antes de vérselas con currículos, políticas de estado y rectores de colegio, tiene que poder pensarse. Antes de explicar cómo puede este tipo de educación hacerse operativa en la sociedad, quisiera dar algunos argumentos mostrando por qué es deseable que esto ocurra.

Sociedades diversas

Hoy en día, son muchas las llamadas a promover o tolerar la diversidad en una sociedad: en tiempos en que la extrema derecha busca concentrar el poder en una docena de manos, el centrismo liberal clama por que, entre esos doce plutócratas, haya mujeres y personas de color. El problema con estos llamados a la diversidad es que parten de premisas axiológicas, en lugar de partir de un conocimiento de lo que *hace* la diversidad en sistemas sociales y cognitivos: se trata a la diversidad como un valor sin más, no como una variable que afecta procesos dinámicos.

La tarea de permanecer en el ser implica la conservación de una identidad, de un cierto proceso definido por cierto vínculo entre partes operantes. Si este vínculo se interrumpe (si todos los sacerdotes y comerciantes se han ido de Tenochtitlán, o ya no se hacen certámenes teatrales para las Dionisias Urbanas en Atenas), ya no hay más ser que pertenezca, por mucho que sus partes persistan en otras configuraciones, por mucho que los nietos de los aztecas caminen por Ciudad de México, o queden todavía en Atenas las piedras de lo que una vez fue un *theátron* (hoy una atracción turística). Dicho de otro modo, la diversidad es importante para perseverar en el ser, pero la cohesión es indispensable. Diversidad y cohesión son variables en tensión, pero, como espero mostrar, no son necesariamente antagónicas (Bula, 2010).

Ahora bien, existe un peligro para todo cuerpo (social o biológico) cuando enfatiza demasiado en un aspecto de sí mismo: Spinoza llama *laetitia* a la felicidad que viene de aumentar el poder de obrar del cuerpo total, y *titillatio* (placer) a la que viene del énfasis de una sola parte. Mientras la primera siempre es beneficiosa, la segunda puede ser dañina; esto, cuando el poder de una parte de un cuerpo se consigue a expensas del poder de obrar del cuerpo considerado como totalidad: piénsese, por ejemplo, en los cuerpos humanos que ponen excesivo énfasis en el placer de la nutrición y tienen problemas cardíacos; o en los cuerpos sociales que enfatizan en su parte empresarial en exceso, y con todos los medios económicos y tecnológicos para llegar a cualquier parte no saben a dónde ir.

Un argumento no moralista a favor de la diversidad lo proporciona Mill (1997) en *Sobre la libertad*: nadie, hasta ahora, ha hallado la mejor manera de vivir; la gente rara, la que vive por fuera de la norma, opera como un experimento, como una puesta a prueba de una nueva forma de ser humano. Como en todo experimento, los resultados tanto positivos como negativos resultan útiles a la sociedad. La idea de Mill podría replantearse de la siguiente forma: un cuerpo social diverso es un cuerpo social inteligente, que explora muchas posibilidades. Scott Page (2007) ha mostrado que los grupos diversos pueden ser

más inteligentes para solucionar problemas que los grupos compuestos de expertos: las variadas heurísticas que tiene el grupo diverso se alimentan entre sí y producen resultados superaditivos. Esto solo ocurre en determinadas condiciones: el problema con los grupos diversos es justamente que pueden tener una cohesión muy baja: buscar fines diferentes, no tener confianza mutua, o no ser capaces de entenderse.

Existen prácticas sociales (como el entrenamiento militar) dedicadas a garantizar la cohesión de un grupo social, pero esto se consigue a expensas de la diversidad. Por su parte, la autorrealización spinozista, si se lleva a cabo cabalmente y en un grupo suficientemente diverso, garantiza la cohesión *a través del aumento de la diversidad*. ¿De qué manera? Se busca que cada quien encuentre más y más maneras de ser; no solo se busca que la sociedad como un todo sea diversa, sino que cada quien, internamente, sea más diverso. Esto aumenta las posibilidades de

Educación para la diversidad

A pesar de la altísima sofisticación teórica en el campo de la educación (a pesar del discurso en torno a competencias: básicas, transversales, ciudadanas, digitales), su práctica sigue siendo regida por el mismo modelo bancario que ha imperado desde siempre (Freire, 1977): el aparato educativo posee y otorga un saber al estudiante; el primero es sujeto de poder, y el segundo objeto. Cualquier innovación que se haga se elimina en un cuello de botella: las pruebas estandarizadas que determinan el destino de estudiantes e instituciones y que, por su propia naturaleza, solo pueden medir el ajuste de los estudiantes a parámetros prefijados, y encarnan una relación de poder: quien decide qué se mide, decide hacia dónde se encaminan los esfuerzos.

simbiosis que un miembro de un grupo tiene con los demás: así como un músico que toca muchos estilos e instrumentos consigue “toques” con muchas bandas diferentes y en muchos escenarios, así una persona internamente diversa tiene más posibilidades de encontrar posibilidades de colaboración mutuamente beneficiosa con muchos individuos, y de formas diversas. Una sociedad que se dedique a producir individuos diversos lograría una red cercana a la saturación: cada individuo tendría tantas conexiones simbióticas con otros (con Laura, porque hacemos música juntos, con Juan porque le compro tortillas a domicilio, etc.) que, aunque no haya conexiones directas entre todos los individuos, la totalidad constituye una red simbiótica solidaria. En términos de Antonio Negri (2000), no se trataría de una *masa* homogenizada, cohesionada por fuerzas externas, sino de una *multitud* poderosa e internamente diferenciada. ¿Cómo se consigue?

Ahora bien, recordemos que un sistema viable necesita tanto diversidad como cohesión: el sistema educativo debe garantizar la cohesión del sistema social, por lo que tiene que ejercer cierta medida de poder. Hay un espacio legítimo para las pruebas estandarizadas, los contenidos básicos y las formas de coacción que se emplean en educación: la salvedad es que no deben ser tan prominentes que la sociedad atrofie su propio aparato de adaptación al cambio.

Esto quiere decir que, al tiempo que deben garantizarse mínimos requeridos socialmente mediante la heteroevaluación (de suyo coactiva), todo lo que vaya más allá, todo lo que podríamos adscribir al campo de la excelencia, debe ser provincia de la autoevaluación genuina. ¿Por

qué genuina? Existe en el campo educativo actual una práctica llamada autoevaluación, que se describiría mejor como heteroevaluación tercerizada al evaluado (lo cual le ahorra trabajo al evaluador, pero no por ello es autoevaluación). En mi propia autoevaluación como docente universitario, por ejemplo, debo calificar qué tantos usos nuevos medios de comunicación en mi clase: resulta que a mi juicio éstos no contribuyen a la calidad de lo que enseñó. Es claro que solo me evalúo a mí mismo en un sentido trivial: no hay autoevaluación a menos que yo elija los criterios según los cuáles me evalúo (Bula, 2017).

Este cambio en el sistema de evaluación tendría que venir acompañado de un cambio en

la concepción de las instituciones educativas: profesores, computadores, bibliotecas tendrían que dejar de verse como maneras de disciplinar a los estudiantes y pasar a ser *recursos* para su desarrollo autónomo. La relación con la institución educativa no debe estar mediada por el miedo (Espinosa, 2007), sino por la curiosidad (Naess, 2008); se debe ver como un facilitador en la exploración de mis posibilidades de ser. La autorrealización, el crecimiento de la dimensión creativa del *conatus*, requiere de un entorno variado, complejo, que proporcione retos diversos a los educandos. Al proporcionar dicho entorno, la educación fomenta la diversidad.

El sueño del panoptismo

La formación de hombres según un modelo se asocia, en la Modernidad, con el sueño institucional de lograr una vigilancia completa, el panoptismo (Foucault, 2002). Este sueño, por su propia naturaleza, no se puede cumplir: no basta con poner cámaras por doquier, tendría que haber ojos mirando cada una de las cámaras... En el límite, tendría que haber un policía por cada ciudadano y policías para vigilar a los policías – en cibernética, este límite se deriva de la llamada Ley de Ashby: un sistema que quiera vigilar a otro debe tener igual o mayor variedad que el sistema vigilado (Beer, 1993)–. Pero el sueño imposible del pleno panoptismo persiste en nuestras instituciones, en las que cada vez hay más cámaras y más formatos de cumplimiento; y cuando se señalan las fallas del sistema, se intentan remediar con formatos adicionales, cámaras adicionales...

Cuando a la educación liberadora se objeta que no podríamos controlar el resultado, cuando a la propuesta de que cada quien se haga cargo de la dirección y el sentido de su propia formación se

objeta que no hay garantía de que el educando se haga criminal o anormal; de fondo se encuentra el viejo sueño del panoptismo. La respuesta es muy sencilla: hoy en día, que la educación tiene una orientación coactiva, reproductiva y normalizadora, *tampoco* hay garantía de que el educando se haga criminal o anormal. Más o menos como pasa con el ídolo de una economía puramente de mercado (otro sueño imposible), a cuyo altar se sacrifican buenas políticas públicas, se rechaza la educación liberadora porque no es consistente con un ideal que (aún al margen de si es en efecto deseable), en todo caso no es posible alcanzar. Es necesario cambiar de actitud, *confiar* en los educandos en lugar de temerles. A este cambio de actitud en lo emocional le corresponde un cambio de actitud en lo epistemológico: el orden no tiene por qué venir de un centro organizador. Así hablan el Marco Polo y el Kublai Khan de Calvino, cuando el primero le describe al segundo las ciudades de su imperio:

Marco Polo describe un puente, piedra por piedra.

– ¿Pero cuál es la piedra que sostiene el puente?
– pregunta Kublai Kan.

– El puente no está sostenido por esta piedra o aquella – Responde Marco – sino por la línea del arco que ellas forman.

Kublai permanece silencioso, reflexionando. Después añade:

– ¿Por qué me hablas de las piedras? Lo único que me importa es el arco.

Polo responde:

– Sin piedras no hay arco. (Calvino, 2010, p. 96)

¿Resulta incongruente concluir un texto sobre Spinoza con un poema de Khalil Gibran? Quizás no, quizás Gibran (2003) habla del *conatus* cuando habla de la “vida deseosa de sí misma”:

Tus hijos no son tus hijos
son hijos e hijas de la vida
deseosa de sí misma.

No vienen de ti, sino a través de ti

y aunque estén contigo
no te pertenecen.

Puedes darles tu amor,
pero no tus pensamientos, pues
ellos tienen sus propios pensamientos.

Puedes abrigar sus cuerpos,
pero no sus almas, porque ellas
viven en la casa del mañana
que no puedes visitar
ni siquiera en sueños.

Puedes esforzarte en ser como ellos,
pero no procures hacerlos semejantes a ti
porque la vida no retrocede,
ni se detiene en el ayer.

Tú eres el arco del cual tus hijos
como flechas vivas son lanzados.

Deja que la inclinación
en tu mano de arquero
sea para la felicidad. (2003, pp. 7-8)

Referencias

- Bateson, G. (1993). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beer, S. (1993). *Designing Freedom*. Toronto: House of Anansi.
- Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus*. París: Vrin.
- Bulla, G. (2010). Diversidad y cohesión. *Polisemia*, 6(10), 53-61.
- Bulla, G. (2017). *Spinoza: educación para el cambio*. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Calvino, I. (2011). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- Deleuze, G. (2006). *Las cartas del mal: correspondencia Spinoza-Blyjenbergh*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Deleuze, G. (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Espinosa, L. (2007) *Contra el miedo: Spinoza y Fromm*. *Themata*, 38, 47-60.

- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1977). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gibran, K. (2003). *El profeta* [recurso en línea]. Recuperado de <https://biblioteca.org.ar/libros/11402.pdf>
- Guevara, E. (1977). *El socialismo y el hombre nuevo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Jaeger, W. (1992). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- López, P. (2010). Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault. En S. Arribas, G. Cano y J. Ugarte (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo* (pp. 39-61). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Martínez, J. (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. París: Minuit.
- Mill, J. (1997). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Naess, A. (1975). *Freedom, Emotion and Self-Subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Naess, A. (2008). *The Ecology of Wisdom*. Berkeley: Counterpoint.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- Page, S. (2007). *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools and Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Ravven, H. (1989). Notes on Spinoza's Critique of Aristotle's Ethics: From Teleology to Process Theory. *Philosophy and Theology*, 4(1),3-32.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Madrid: Alianza.

.....

¿Decolonialidad o persistencia del colonialismo? Pueblos indígenas de frontera y participación en escenarios internacionales

Andrea Moreno Zamora*

Resumen

Los pueblos indígenas han logrado un reconocimiento de sus derechos y un posicionamiento de sus agendas para discusión en diversos escenarios a nivel internacional. En este artículo se estudia la implementación de políticas inclusivas, asociadas al multiculturalismo en espacios internacionales tradicionalmente liderados por Estados, que ahora cuentan con la participación de organizaciones de base. Se busca identificar en qué medida éstas logran propósitos de descolonización/decolonialidad, o por el contrario se mantienen procesos de colonización a través de un multiculturalismo neoliberal visto desde la teoría de las Relaciones Internacionales. Para ello, se revisará como estudio de caso la doble nacionalidad para indígenas y la “canasta familiar transfronteriza” en el escenario bilateral Colombia-Ecuador.

Abstract

Indigenous people have achieved recognition of their rights and positioned their agendas for discussion in various settings at the international level. This paper studies the implementation of inclusive policies associated with multiculturalism in international scenarios, which traditionally have been led by states, but now with direct participation of grassroots organizations. Identifying to what extent they achieve decolonization / decoloniality or, if on the contrary, colonization processes have been maintained from a neoliberal multiculturalism seen from the theory of International Relations. To accomplish this, dual nationality for indigenous people and the “cross-border basic market basket” in the bilateral Colombia-Ecuador scenario will be reviewed as case study.

Cómo citar este artículo

(APA): Moreno, A. (2019).

“¿Decolonialidad o persistencia del colonialismo?

Pueblos indígenas de frontera y participación en escenarios internacionales.

Opinión Pública, 12, 31-53.

> **Palabras clave:** descolonización, decolonialidad, frontera, nación, neoliberalismo, multiculturalismo, pueblos indígenas, relaciones internacionales

> **Keywords:**

Border, Decoloniality, Decolonization, Indigenous Peoples, International Relations, Multiculturalism, Nation, Neoliberalism

* Magíster en Estudios Internacionales, Abogada y Administradora Pública. Contacto: ga.morenoz@uniandes.edu.co

Introducción

Los pueblos indígenas¹ de América Latina han permanecido en estos territorios desde mucho antes de la llegada de los españoles al continente. No obstante, su autoridad sobre el territorio ha sido desconocida desde el “Descubrimiento de América”; no sólo fueron despojados de sus tierras, sino que, adicionalmente, fueron víctimas de una división racial del trabajo², que asignó un valor de acuerdo con el color de piel, desapareció sus culturas y reescribieron sus historias, sumado a un genocidio sin precedentes (Pageau, 2010). Desde entonces vienen presentándose diversas luchas por la legitimidad de estos pueblos, por el reconocimiento de sus derechos y el respeto por sus usos, costumbres, creencias, cosmovisiones y formas de vida propia, lo cual se ha dado no sólo frente a los Estados, sino también en el ámbito internacional (Naciones Unidas, 2003).

Este artículo propone analizar en qué medida la participación de los pueblos indígenas en escenarios internacionales de frontera constituye un éxito de sus organizaciones en el reconocimiento de derechos como un proceso de descolonización/decolonialidad³ del poder, y qué tanto consolida la nueva institucionalidad de América Latina que se vanagloria de un multiculturalismo, que podría permitirles su participación

como forma de control a los alcances de sus luchas.

Siguiendo esta idea, a continuación, se presenta un contexto de los pueblos indígenas en América y sus luchas por el reconocimiento de sus derechos. No obstante, para acercarse a este tema, es necesario ahondar en una serie de conceptos que tienen relevancia en las relaciones interétnicas y en el desarrollo de agendas con los llamados grupos tribales, y que resultan fundamentales para el desarrollo de esta investigación, aunque no se limitan exclusivamente a ella. Tal es el caso de categorías como *indigenidad*, *multiculturalismo*, *(de)colonialidad*, *nacionalidad*, *frontera*, entre otros. Posteriormente, se realiza un análisis desde las Relaciones Internacionales, especialmente desde el postcolonialismo, la decolonialidad, el neoliberalismo y la interdependencia, para evidenciar el proceso que han llevado los pueblos indígenas en el escenario internacional y que explican su participación en algunos espacios concretos.

Para facilitar la reflexión propuesta, se abordarán dos aspectos centrales: la doble nacionalidad para miembros de pueblos indígenas y la *canasta familiar transfronteriza* con enfoque diferencial⁴, para este caso concreto de la frontera entre Colombia y Ecuador. Se seleccionaron estos

1 En este artículo, los términos pueblos indígenas, tribales o grupos étnicos se tratan como sinónimos, sin desconocer las diferencias que desde el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, diversos escenarios de Naciones Unidas y los mismos grupos han establecido. Al respecto, ver De Sousa Santos (2012), De la Cadena (2009), Bonfil (1977).

2 Ver entre otros Quijano 2000; Pageau 2010.

3 La descolonización se entiende como proceso de ruptura de una dependencia directa de occidente, que en su gran mayoría se desencadena en América Latina para el Siglo XIX con las luchas independentistas; por su parte, la decolonialidad va más allá de este proceso, para referirse a luchas orientadas a eliminar prácticas neocoloniales que se mantienen incluso después del proceso de descolonización (Quijano, 2000) (Quijano, 2009) (Mignolo, 2009). Paralelamente, es importante subrayar que, para Mignolo (2007), “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad, esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad”.

4 El enfoque diferencial es un concepto que puede ser asumido desde dos perspectivas, la primera hace referencia a un método de análisis y una guía de acción. En el caso de ser abordado como herramienta para análisis, lo que se busca es resaltar las diversas formas de discriminación a las cuales ha sido sometido un grupo poblacional determinado. Ahora bien, visto como guía de acción, es aquella que debe ser implementada para lograr una atención y protección a estas personas.

ejemplos porque permiten observar procesos de negociaciones llevadas a cabo entre los pueblos indígenas y la institucionalidad de los dos Estados⁵. Estos temas han sido trabajados desde el Comité Técnico Binacional de Asuntos Indígenas y Comunidades Negras⁶, para desarrollar asuntos de importancia en la cotidianidad de los grupos étnicos. Los acuerdos logrados en este

escenario han servido para resolver asuntos específicos que afectan el desarrollo normal de la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas (Grisales, 2000), por lo que resulta de interés para esta investigación la participación de estos pueblos en los Comités binacionales y los resultados concretos que hayan obtenido para la promoción y protección de sus derechos.

Los pueblos Indígenas de América Latina y las luchas por el reconocimiento de sus derechos

Como lo señala Quijano (2009), América Latina es, desde hace más de quinientos años, el espacio propicio para un nuevo patrón de poder. Este espacio tiene una configuración históricamente específica, con una característica fundamental, fundacional e inherente: la colonialización. Esta corresponde a un período de tiempo en el cual la explotación y la conquista de territorios fueron la base de la dominación de un pueblo sobre otro. Por otra parte, la colonialidad es una ideología que surge dentro del colonialismo y genera un conocimiento propio, con relaciones de poder específicas y roles definidos para cada individuo.

En principio, la colonización desde Europa buscaba la concentración del poder y el control bajo su hegemonía, que incluyó la cultura, el conocimiento y la producción del conocimiento (Amin, 1995). También determinaba, desde sus lógicas, lo que se consideraba correcto, apropiado o pertinente (Quijano, 2000). Este colonialismo, acompañado de una perspectiva de colonialidad, entre otras consecuencias, facilitó

el establecimiento de categorías asociadas a Europa, como la creación de los Estados-nación, que anularon las realidades americanas existentes hasta entonces. Con el uso de esta categoría, los pueblos indígenas fueron expropiados de su cultura, de la libertad para vivirla y desarrollarla (Quijano, 2014). Paralelamente, este tipo de dominación afectó la identidad de los dominados, pues conduce a la pérdida de culturas; es un exterminio sesgado y silencioso de pueblos completos que ven desaparecer con impotencia su historia, realidades, cultura, lengua, prácticas, etc. (Crain, 2001).

Un ejemplo de ello es que la universalización de la historia a través de una mirada eurocéntrica ha contribuido a perpetuar la idea de una inferioridad de las culturas, historia, creencias, valores, costumbres y categorías que no se desprenden del pensamiento de Occidente (Chakrabarty, 1999; Clavero, 2011). De hecho, es claro que la historia ha sido reproducida desde las lógicas occidentales (Mignolo, 2002).

5 Esta frontera permite analizar las siguientes condiciones: pueblos indígenas que comparten territorio fronterizo; flujo cotidiano de población y bienes; relaciones binacionales fluidas con escenarios que atienden a distintos sectores, organizaciones indígenas fortalecidas para lograr la participación.

6 El Comité Técnico Binacional de Asuntos Indígenas y Comunidades Negras es una instancia institucional creada por las cancillerías de Colombia y Ecuador en 2012, con representación de los líderes de las comunidades indígenas y negras en la frontera que comparten Colombia y Ecuador. Cuenta también con participación de las instituciones públicas de los dos países que puedan responder a las necesidades planteadas por las comunidades.

De acuerdo con Pageau (2010), la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones principales. La primera va a la par con la ubicación de los pueblos indígenas alrededor de una identidad individual y colectiva negativa, racial y colonial, es decir, la pérdida de su singularidad histórica; la otra corresponde a la pérdida de su lugar en la historia de la producción de la cultura.

Sobre este asunto, Quijano (2000) expone tres etapas en las cuales se enmarca el proceso de dominación. En primer lugar, lo que se presentó fue una expropiación de las poblaciones colonizadas, es decir, una forma de colonización del espacio que desconoció la ancestralidad de las comunidades sobre sus territorios. En segundo lugar, se llevó a cabo una violenta represión a cualquier forma asociada con la producción de conocimiento, sus modos de expresión de su universo simbólico y sus modos de expresar la subjetividad, a lo que Quijano llama una colonización del ser humano, etapa en la cual se reconfigura su cultura y se le reemplaza por formas occidentales. En tercer lugar, se lleva a cabo un proceso de aculturación, en los campos de la actividad material, tecnológica y religiosa, lo que Quijano se refiere como una colonización del saber, que reconfigura los procesos de conocimiento y los aproxima a lógicas occidentales que rompen con su ancestralidad y sus tradiciones.

En América Latina, se consolidó así una sociedad, al interior de la cual sus miembros tienen lugares desiguales en el marco de las relaciones de poder (De Sousa Santos, 2007). Estas se evidencian en el control de recursos de producción, de instituciones y mecanismos de poder político (Quijano, 2014). No obstante, en las últimas décadas, como consecuencia de las luchas que los pueblos indígenas han adelantado para el reconocimiento de sus derechos, se ha logrado un reconocimiento de la diversidad organizativa (Laurent, 2005), étnica y pluricultural (Fernández y Argüello, 2011), lo que da lugar

a una incursión en lo político-electoral (Laurent, 2016). Con ello se deja atrás el paradigma de la homogeneidad cultural (Wade, 2007), que primó desde el nacimiento de estos Estados (De la Rosa, 2011; Durand, 2008), para asumir una posición desde lo decolonial, como consecuencia de la diversidad (Mignolo, 2009).

Paralelamente, a finales del siglo xx, se produjeron cambios en las constituciones políticas de los países de América Latina (Carbonell, 2004) y legislaciones relacionadas con el manejo de los recursos, la biodiversidad y los territorios indígenas (Fernández y Argüello, 2011), así como también se dio el fortalecimiento de la sociedad civil global, a través de acciones ambientales que trascienden el ámbito local y generan acciones globales (Ulloa, 2007). Como consecuencia de estos cambios constitucionales, América Latina ha realizado una apertura al multiculturalismo (Laurent, 2016). Dicho giro puede verse como nueva base para una descolonización del poder como la propuesta por Quijano (2009), mediante la cual se propicie paulatinamente una disolución de las estructuras de poder y dominación promovidas desde el colonialismo.

En ese sentido, las luchas locales por el reconocimiento y la reivindicación identitaria tienen ahora efectos más allá del territorio en el cual se iniciaron. En el caso colombiano, la autonomía de los pueblos indígenas se reconoció a nivel nacional en derechos y libertades, pero también con temas asociados a salud, educación, justicia propia, entre otros, que cobijan a todas las comunidades indígenas. En parte, estos avances son el fruto de luchas no solo locales y nacionales, sino también regionales y globales. Esto, fuera de una aparente favorabilidad de los Estados en relación con las formas territoriales y de organización política indígenas, puede mostrar dos consecuencias. Por una parte, la inclusión nacional de las comunidades indígenas va a la par con su adecuación al modelo occidental de

“civilización” y “progreso”, aunque sea desde sus propias lógicas e intereses. Pero, de otra parte, refuerza la idea de un colonialismo euroamericano en plena expansión capitalista, que ha generado afectaciones negativas para algunas comunidades (De la Cadena y Orin Starn, 2009), como es el caso de la explotación de recursos naturales, la disposición de algunos lugares sagrados por prevalecer el interés general, que se han sumado a las políticas de reconocimiento de las últimas décadas.

Lo anterior ha llevado a que, en las últimas décadas, los líderes de movimientos y organizaciones indígenas hayan logrado posicionarse como referentes importantes y poderosos, como interlocutores no solo a nivel nacional sino también en el sistema internacional. Esto ha permitido ubicar nuevas categorías en la esfera política y económica, por ejemplo, en relación con los conceptos de nación, ciudadanía, democracia, desarrollo, medio ambiente (Ulloa, 2007), en los que se respeta su autoridad, autonomía, conocimientos, experiencias y derechos.

Así las cosas, una serie de luchas viene dándose en diversos escenarios nacionales, regionales y

globales, en los que los pueblos indígenas han posicionado su agenda y en algunos puntos han logrado resultados concretos (Rey-Maqueira, 2006). Con ello, se busca desarrollar un proceso de descolonialidad del poder de forma gradual, en la cual influyen en gran medida las organizaciones indígenas (Quijano, 2009).

En la actualidad, como lo menciona Ulloa (2007), se están transformando las ideas sobre identidades, no sólo al interior del Estado-nación, sino también en los escenarios transnacionales no indígenas. Por ello, es fundamental entender que las acciones e identidades indígenas, sus prácticas e interrelaciones con diferentes actores sociales, plantean implicaciones socioeconómicas y políticas que transforman el continente (De Sousa Santos, 2007).

Antes de ver cómo dichos aspectos se desarrollan concretamente, a partir de las consideraciones sobre la doble nacionalidad y de la *canasta familiar transfronteriza*, a continuación, se hace una aproximación a los conceptos fundamentales que permitirán entender las transiciones expuestas anteriormente y su impacto en las relaciones internacionales.

Indigenidad, multiculturalismo, nacionalidad y fronteras: cuatro conceptos clave para aclarar

Las categorías terminológicas y analíticas que se exponen a continuación, además de marcar la diferencia que existe en materia racial entre los pueblos indígenas y los demás, especialmente con relación a los pueblos europeos, también plasman una idea que perpetúa la dominación de estos últimos o sus descendientes en los

actuales sistemas que rigen en los territorios de América Latina. De hecho, los pueblos indígenas, a pesar de contar con un reconocimiento, se expresan desde un contexto en el que siguen siendo “minoría”, como si los diferentes en este continente fueran los indígenas y no los que llegaron de otras partes del mundo.

Indigenidad

El concepto de *indígena* claramente señala una relación entre la diferencia con los otros, los “no europeos”, como lo exponen Marisol de la Cadena y Davis Orin Starn:

[...] El primer uso [de la palabra indígena] en inglés viene en un informe de 1598 sobre el descubrimiento de América entre “indígenas” (definida como “personas criadas en ese mismo suelo”) y las personas que los españoles y los portugueses trajeron de África como esclavos. No es de extrañar que estas formas de relacionalidad expresaran la superioridad europea en la medida que “indígena” era sinónimo de “pagano”, almas idólatras que debían ser salvadas por el cristianismo. Más tarde, cuando la razón desplazó la fe como fundamento de la autoridad, “lo pagano” recibió el nuevo nombre de “lo primitivo” (en oposición a “civilizado”) incluyendo lo que se clasificaba como “tribal”, “nativo” y “aborigen” en los lexicones administrativos coloniales. (De la Cadena y Orin Starn, 2009, p. 196)

De hecho, la indigenidad es una categoría que se ha construido, *inventado*, desde la diferencia (Bonfil, 1977), desde lo que “no es”. Tal como subraya Marisol de la Cadena (2009) “las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas se hacen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen” (De la Cadena y Orin Starn, 2009). Lo indígena ha sido considerado así desde varios siglos atrás como una categoría asumida en nociones eurocéntricas, basado en una escuela positivista. Como lo señala Rodríguez-Piñero (2007), se desarrolló una versión inicial en el derecho internacional que promovía una clara división de la humanidad

en pueblos civilizados, bárbaros y salvajes, que trajo como consecuencia una exclusión a los pueblos no europeos de los atributos de la soberanía internacional.

Para Naciones Unidas, los pueblos indígenas están compuestos por descendientes actuales de los pueblos que habitaron el territorio actual de un Estado, ya fuera total o parcialmente, previo al momento de la conquista, en el cual personas de culturas y orígenes étnicos diferentes llegaron de otros lugares del mundo, los sometieron mediante diversas prácticas y los redujeron a un rol de dominados o colonizados (Naciones Unidas, 1986). De acuerdo con este pronunciamiento, refiere también Naciones Unidas, estas personas actualmente tienen formas de vidas acordes con sus usos y costumbres, propias de su cultura y su cosmovisión; más que con las del Estado que ocupa este territorio y del cual hacen parte (Morales y Apel, 2001). No obstante, en las mesas de trabajo más recientes en este organismo, se ha trabajado sobre una nueva definición:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales. (Naciones Unidas, 2004)

Multiculturalismo

Autores como Kymlicka (1996) han desarrollado el multiculturalismo desde un enfoque liberal de los derechos que tienen las culturas minoritarias. Esta categoría se determina por la comprensión de las diferencias al interior del Estado, que permiten dinamizar y regular las identidades colectivas e individuales, que conforman la nación (Viveros y Lesmes, 2016). Ello da un lugar a las minorías, al marginado, para que su conocimiento, su cultura, su saber y su historia sean considerados dentro de una variedad que contiene el Estado, lo que muestra que pueden desarrollar y vivir sus culturas y que, adicionalmente, pueden tener una representación de sus intereses como pueblo (Kymlicka, 1996).

En el mismo orden de ideas, es importante recalcar que, más allá de la multiculturalidad, entendida como la convivencia de diferentes culturas dentro de una sociedad, el multiculturalismo se orienta por su parte a “la proyección de la diversidad étnica y cultural en la esfera pública, con la implementación de medidas estatales destinadas a velar por su respeto” (Laurent, 2016). Para el desarrollo de las garantías que promueve esta categoría, es necesario que las políticas públicas cuenten con un enfoque diferencial, a saber, un trato específico para grupos considerados desde su particularidad étnico-cultural.

(Pluri)nacionalidad

Según lo subraya Wade (2007), los Estados-nación⁷ fueron la fórmula ideal para unificar, generalizar y obviar la diferencia. A través de diversas formas de violencia física, institucional y simbólica, permitieron crear y consolidar “regímenes de verdad”⁸ (Chakrabarty, 1999). En estos países se determinaban claramente las formas mayoritariamente aceptadas en cada ámbito que serían adoptadas al interior del Estado (Quijano, 2014) y en muchos países se desconoció la ancestralidad de los pueblos indígenas. No fue sino hasta finalizando el siglo xx que se evidenciaron en el ordenamiento jurídico las reivindicaciones a favor de estas comunidades, como se mostró anteriormente.

Al respecto, el concepto de nación es trabajado por Argüello y Fernández (2011), a través de una exposición de cómo realidades con múltiples “nacionalidades” son reconocidas al interior de un Estado, como es el caso de Ecuador o Bolivia, países en los cuales se reconoce la pertenencia a las naciones indígenas de un ciudadano, sin que ello afecte su nacionalidad como atributo de la personalidad. Con una idea similar Lell (2014) propone que la vinculación nación-territorio no es automática; y que la nación puede ser vista desde dos perspectivas: cívica o política y cultural, “[c]uando ambas coexisten en un mismo territorio estatal se generan inconvenientes si la nación política es definida por una nación

7 Precisamente este concepto de Estado-nación moderno se fue constituyendo en Europa en el mismo cauce, en el mismo movimiento histórico del mundo del capitalismo y como parte del patrón eurocéntrico de poder (Quijano, 2014). Los Estados-nación controlan el proceso poblacional en un territorio dado para presentar ‘al pueblo’ como entidad política y étnica (es decir, una entidad que comparte el origen, la historia y la cultura) (Wade, 2007). Es decir, desde el nombre mismo del Estado-nación evoca el supuesto hecho de que una “nación” se organiza políticamente en un “Estado” (Quijano, 2014). Por lo que por muchos años, los pueblos indígenas fueron obviados por la cultura occidental y adheridos de forma abrupta a las lógicas impuestas desde Europa para los territorios americanos, dejando de lado un asunto fundamental y es que en América Latina, los territorios ancestrales tienen lo que Quijano (2000) expone como una múltiple ciudadanía, pero esta ciudadanía no se define por “la pertenencia al espíritu nacional común, lo cual colisiona con los esquemas del pensamiento moderno fundados en una suerte de ‘etnicidad ficticia’” (Lell, 2014: 61).

8 Como lo señala Chakrabarty, la historia se presenta de una forma disciplinada desde la institucionalidad con imaginarios de lo verdadero, fijados como memoria colectiva.

cultural con exclusión de otras” (Lell, 2014). La discusión sobre el conflicto que se da entre ciudadanía y nacionalidad, como lo señala Lell, ha derivado de una lucha por el poder a causa de las pretensiones por tratar de imponer una forma de gobierno que se piensa desde lo occidental.

No obstante, la discusión en términos de nacionalidad también se da para los pueblos indígenas en una lucha por el reconocimiento, tanto de la ‘nacionalidad civil’, como de una nación que se desprende de lo etnocultural (De Sousa Santos, 2012), asociada a identidades culturales, ancestrales y territoriales, que definen a los pueblos indígenas. Desde esta última perspectiva, no se pone en riesgo la unidad y cohesión social que busca la ideología liberal, pues si bien se mantiene la relación entre el Estado y la persona, esta coexiste con la que tiene la persona indígena

con sus ancestros, que son una parte fundamental de su identidad.

En este sentido, siguiendo las palabras de Fernández y Argüello (2011), “a cada Estado no le corresponde necesariamente una nación y tampoco a cada nación un Estado” (p. X). Adicionalmente, en espacios geográficos como las fronteras que dividen a los países y a los pueblos indígenas con un pasado común, el derecho a la nacionalidad cobra importancia (Grisales, 2000).

Es precisamente partiendo de estas reflexiones que, en este escrito, se revisarán las implicaciones del derecho a acceder a la doble nacionalidad para miembros de comunidades indígenas que comparten territorio fronterizo y luchan por su participación activa en la toma de decisiones sobre estos corredores. Lo anterior debe ser visto como una forma de avanzar en negociaciones en el sistema internacional (Mignolo, 2009).

Fronteras como pretexto para reivindicar la identidad y los lazos comunitarios en medio de la diferencia

Otro concepto clave para abordar este documento es el de *frontera*. Tal como desarrolla Zapata-Barrero “si existe frontera es porque existe una diferencia qué señalar [...] la constitución misma de la identidad personal o grupal, está muy relacionada con una noción de frontera que marca la diferencia respecto a otras identidades” (Zapata-Barrero, 2012, p. 45). Pero no sólo están las fronteras que marcan diferencias en relación con los sujetos propiamente, sino especialmente en el territorio, por la división político administrativa que han realizado los Estados (Bilbao, 2012).

Al respecto, Hays (1996) plantea la necesidad de desterritorializar las fronteras, basándose en los actuales flujos migratorios. Estos últimos no deben seguir siendo pensados desde el control de las fronteras territoriales, sino, más bien, desde

la gestión de la movilidad (Alfonso, 2015), de recursos y personas. Debe pensarse como una práctica cotidiana que no se vea entorpecida por las políticas migratorias, pues estas buscan hacer más rígido el cruce de fronteras estatales con discrecionalidades que resultan discriminatorias (Briones y Del Cairo, 2015).

Paralelamente, las fronteras han sido asumidas desde la categoría de ‘no lugares’ del Estado, que generan “excepcionalidades políticas, económicas, sociales y culturales en la gestión del gobierno en los territorios globales y locales de las naciones en la era de la globalización” (Castillo, 2013). Además, en el caso de los pueblos indígenas, las fronteras que “comparten” territorio fronterizo se ven como obstáculo (y motivo) para la reivindicación de la ancestralidad de su territorio (Grisales, 2000), para restituir

sus derechos vulnerados al ser separados y divididos territorialmente por configuraciones impuestas a través de la figura del Estado-nación.

De hecho, puede percibirse claramente una ilustración de estas transformaciones en el caso de las comunidades indígenas de frontera. Aunque se han dividido pueblos enteros, lo que se observa desde su cotidianidad es un flujo de personas y productos, muchas veces desde lo informal, pero que cada vez más busca concretarse a través de sus representantes organizados y de su reconocimiento efectivo a través de la ley (López y Tuesta, 2015), para que se preserven sus usos y costumbres, así como los lazos familiares y sociales que definen su identidad (Grisales, 2000). Esto es precisamente lo que las

comunidades indígenas de Colombia y Ecuador han solicitado a los Estados y han buscado trabajar desde el Comité Técnico Binacional.

Teniendo en cuenta estos elementos de reflexión sobre el carácter artificial y estratégico de las fronteras, y su poca adecuación con las realidades de las vivencias de algunas poblaciones, a continuación, se muestra cómo ha sido el camino para lograr que los pueblos indígenas tengan una voz en los escenarios internacionales. Ello les ha permitido formar parte de procesos de decisión en los que se ve, en la práctica, cómo se vive la lucha por proponer una decolonialidad en medio de un sistema neoliberal que se convierte en inclusivo y participativo a conveniencia (Assies, 2005).

Pueblos indígenas en escenarios internacionales: entre la decolonialidad y el neoliberalismo

Como se ha señalado en páginas anteriores, a partir del siglo xx, las luchas de los pueblos indígenas por la reivindicación de sus derechos empezaron a ser mucho más visible para los Estados y para otras instancias. Su representación en escenarios nacionales, regionales o internacionales fue el ambiente propicio para manifestar las inconformidades de estos pueblos frente a la dominación y discriminación de la cual eran sujetos (Laurent, 2016). Siguiendo esta idea, este aparte se propone analizar la importancia que tiene la participación de los indígenas en la esfera internacional y mostrar cómo, por un lado, son justificadas como necesarias desde las luchas post/decoloniales; pero también cómo, por otro lado, van a la par con la adopción de políticas neoliberales, que pueden tener consecuencias poco favorables para las comunidades indígenas, más allá de las políticas de reconocimiento identitario y apertura de los Estados al multiculturalismo.

Especialmente en el ámbito internacional, la lucha de los pueblos indígenas empieza a ser evidente en 1923, cuando el jefe Cayuga Deskaheh acudió a la Sociedad de las Naciones en representación de 6 Naciones de los Iroqueses. Pero, luego de poco más de un año buscando un reconocimiento, no logró la atención en pleno de este organismo (Toensing, 2007). Aunado a lo anterior, en 1924, W. T. Ratana, quien fuera un dirigente religioso de origen maorí, pidió ayuda al Rey Jorge en Londres, para manifestarle el incumplimiento del Tratado de Waitangi (Nueva Zelanda, 1840), en el cual se garantizaba a este pueblo indígena la propiedad de sus tierras. Pero, al no tener éxito en su pedido, se dirigió a la Sociedad de las Naciones; no obstante, el resultado no fue diferente (Figueroa, 2010). Simultáneamente, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) inició una serie de investigaciones relacionadas con los trabajos forzados a los que eran sometidas las poblaciones nativas (Naciones Unidas, 2003).

En 1957 la OIT aprueba el primer instrumento jurídico internacional (Convenio 107) acerca de los derechos de los pueblos indígenas que generaba obligatoriedad para los Estados que lo ratificaban. Luego este fue reemplazado por el Convenio 169 de este mismo organismo (Rodríguez-Piñero, 2007). A medida que pasa el tiempo, los pueblos indígenas logran un mayor posicionamiento en diversos escenarios para abordar las temáticas que les afectan y que, como se señaló anteriormente, van desde la definición para este grupo poblacional, hasta sus agendas y límites territoriales, como es el caso de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).

Una mirada desde el postcolonialismo

No obstante estos avances en materia de reconocimientos, el mayor obstáculo que se plantea para los pueblos y movimientos indígenas es la descolonización del saber y del ser, por cuanto ello perpetúa y reproduce subjetividades y conocimientos mantenidos por un tipo de economía capitalista que alimenta las instituciones, los argumentos y los consumidores (Mignolo, 2009). Sin embargo, lo indígena como categoría surge en razón a que no se trata únicamente de defenderse, de recuperar la identidad perdida o arrebatada, de descolonizarse de occidente; se trata de algo superior a ello, a saber, que para los pueblos indígenas, o al menos para muchos de ellos, esto se deriva en una cuestión de supervivencia física y cultural de sus comunidades (Quijano, 2009); (Amin, 1989).

Como consecuencia de ello, los movimientos indígenas se han centrado en asuntos relacionados con el territorio y la soberanía, que aún en la actualidad siguen siendo un tema prioritario para sus organizaciones en muchos lugares del mundo. Estas comunidades tienen “un sentido

La creciente visibilidad del activismo de estos movimientos sociales, sumado a la aceptación de la base de un multiculturalismo que es adoptado desde el discurso político global, ha llevado a que incluso organizaciones como las Naciones Unidas declararan a 1993, como el “Año de los Pueblos Indígenas del Mundo”. Una mujer maya, Rigoberta Menchú, ganó además el Premio Nobel de la Paz, y aunque pueda no ser significativo –en la medida que cada vez es más frecuente que se declare el día internacional de cualquier cosa–, este concretamente ha sido el resultado de varias décadas de lucha de los pueblos indígenas por un espacio en el sistema que les permitiera exponer sus necesidades y participar en procesos de negociación orientados a la búsqueda de soluciones.

de arraigo a la tierra, de ocupación anterior a los invasores extranjeros, caracterizada por percepciones modeladas histórica y culturalmente y por conexiones con un paisaje que se conoce íntimamente” (Kirsch, 2001). Es por ello que la defensa o la recuperación del territorio está relacionada con algo más que una simple cuestión de supervivencia económica, está ligada además “al sueño de la revitalización, la tierra natal y el recobrar la dignidad” (De la Cadena y Orin Starn, 2009).

Para lograr lo anterior, los movimientos indígenas han alcanzado una representación desde los gobiernos nacionales y han pasado a los espacios internacionales proponiendo nuevas agendas con temas relacionados con la reivindicación de sus derechos, para lo cual han establecido relaciones con comunidades étnicas alrededor del mundo, que trascienden las fronteras nacionales y reafirman una identidad indígena (Ulloa, 2007). Sobre este punto se puede decir que las representaciones occidentales y de los indígenas están en un encuentro permanente, de las que los

indígenas se han apropiado, repensado y revertido. La representación en diversos escenarios ha sido asumida como una herramienta política que localiza a los indígenas en una posición diferente dentro de la relación poder-conocimiento. Sin embargo, los pueblos indígenas demandan el derecho de autorepresentarse en contra de las representaciones que sobre ellos hay como “primitivos” (Ulloa, 2007).

Los pueblos indígenas se han convertido en una fuerza activa en el mundo contemporáneo, aun cuando hace unas décadas se daba por sentado que estas culturas desaparecerían y serían absorbidas por occidente (Acharya, 2014). Y si bien

es cierto que muchos de los pueblos tribales han desaparecido por cuenta de guerras, enfermedades, exterminios físicos y culturales, no puede desconocerse que muchas de las comunidades nativas han incrementado su población, sobre todo en aspectos como la economía, la cultura y la política, tanto en sus países de origen como a nivel global (De la Cadena y Orin Starn, 2009). Por ello, las acciones de los movimientos indígenas tienen que ser vistas en relación con la sociedad civil que permite la cooperación a través de fronteras, así como la construcción de identidades transnacionales, como parte de un proyecto de decolonialidad (Ulloa, 2007).

Neoliberalismo ¿apertura por convicción o por oportunidad?

Como ya se ha señalado, el periodo que ve la expansión del neoliberalismo en América Latina se caracteriza por generar aperturas y promover inclusiones. En este aparte se quiere exponer, que, aunque desde el neoliberalismo se hace un reconocimiento a instituciones diferentes a las estatales y otros sujetos, entre los que se cuentan los pueblos indígenas, existen intereses más allá del reconocimiento de derechos y libertades (Mignolo, 2009), puesto que, en el fondo, el neoliberalismo busca la implementación de políticas incluyentes que son inherentes al propio sistema y son una forma de control (Assies, 2005). Para ello, se vuelve primero sobre algunos de los ejes fundamentales de las teorías de las Relaciones Internacionales, que permiten acercarse a una reflexión sobre cómo ubicar a la acción de los pueblos indígenas dentro de estas.

El neoliberalismo señala que las instituciones son significativas en el escenario internacional, por oposición a la visión realista, según la cual sólo los Estados pueden ejercer el poder (Wendt, 2005). Con respecto a la influencia que pueden tener las instituciones sobre los Estados, Keohane y Martin (1995) aducen que las instituciones sí

producen efectos sobre los Estados. Para ello recurren a una serie de ejercicios en los que los efectos de las instituciones fueron sometidos a comprobación empírica, de lo que encontraron que el comportamiento estatal sí se vio influenciado por el quehacer institucional.

Anne-Marie Burley y Walter Mattli (1993) concluyen que la Corte Europea de Justicia ha tenido efectos significativos sobre la política de integración en Europa. En este mismo sentido, puede verse cómo los pueblos indígenas han logrado que la Organización Internacional del Trabajo, a través del Convenio 169, o las Naciones Unidas en múltiples declaraciones, reivindiquen sus derechos y produzcan cambios en las legislaciones internas de los Estados, para lograr una mayor inclusión del multiculturalismo, respetando la diversidad étnica de los territorios.

Por otro lado, existe otro argumento que refuerza la idea de que las instituciones internacionales no estatales pueden funcionar aun cuando se enfrentan al poder de los Estados o provienen de él. Efectivamente, como se mencionó antes, la cooperación es una de las condiciones esenciales

para que el neoliberalismo funcione (Merke, 2008). En el campo de la efectividad de las instituciones, la cooperación se convierte en una de las razones principales que la sustentan, pues dadas sus funciones, los Estados las verán como incentivos (Keohane, 1984).

Ahora bien, si las instituciones existen para fortalecer la cooperación entre los Estados, es de suponer que la forma en que se diseñan debería evitar que los intereses de uno de los actores se debiliten. Así, entonces, los neoliberales han identificado tres dificultades principales relacionadas con el diseño institucional: la negociación⁹, la deserción¹⁰ y la autonomía¹¹ (Sterling-Folker, 2013).

Desde el neoliberalismo se busca fortalecer las instituciones y otros actores diferentes al Estado que participen en el sistema internacional y que

por lo mismo logran incidir en los aquellos. En el caso de los movimientos de pueblos indígenas alrededor del mundo, se trata de moverse dentro de las lógicas existentes sin perder su identidad y desde allí buscar la inclusión. Para los Estados se trata de promover políticas de reconocimiento y redistribución a conveniencia, para controlar, a través de la satisfacción, a ciertas minorías (Assies, 2005).

En esta medida tiene sentido interesarse en esquemas como el de la *canasta familiar transfronteriza* o la doble nacionalidad de miembros de pueblos indígenas, teniendo en cuenta que dichas herramientas pretenden dar respuesta a las necesidades de los pueblos indígenas, al abordar el tema de la libre movilidad y flujo de personas y mercancías a los que da lugar la apertura económica propuesta por el neoliberalismo.

Aplicando la teoría de la interdependencia

Paralelo a dichas apuestas, resulta pertinente referirse a la teoría de la interdependencia. De hecho, las condiciones actuales del sistema internacional se tornan en lógicas de interdependencia, como lo han planteado Keohane y Nye (1989), puesto que se reconoce la existencia de diversos actores más allá de los Estados, tales como los movimientos sociales transnacionales, organizaciones internacionales y corporaciones multinacionales, que han logrado posicionarse con un rol fundamental en la negociación de determinados asuntos de la agenda.

Los Estados en general no son independientes, sino que mantienen entre ellos relaciones de interdependencia. De acuerdo con lo expuesto por Keohane y Nye (1989), la interdependencia

de los Estados puede ser de varios tipos. Esta puede ser 'compleja', que implica la existencia de una variedad de actores y canales de comunicación entre sí, que van desde el Estado, hasta las corporaciones financieras, organizaciones por diversas causas, etc. En este tipo de interdependencia la agenda no se establece necesariamente atendiendo a prioridades estatales y no se emplea la fuerza, especialmente en términos militares, para lograr acuerdos o el cumplimiento de estos.

Por otra parte, está la interdependencia 'simple', de acuerdo con la cual los Estados no tienen la capacidad para obtener resultados óptimos a través de acciones unilaterales (Kasner, 1990), por lo que se deben buscar alianzas que mediante

9 Hace referencia a un proceso de toma de decisiones.

10 Se refiere a la posibilidad de que los Estados decidan incumplir los acuerdos o normas que hayan establecido.

11 Determina el grado de libertad de acción que tienen las instituciones.

cooperación permita que otros Estados obtengan un beneficio (Keohane, 1990). En este tipo de interdependencia se parte de la base de actores “iguales”, al menos en cuanto a su capacidad jurídica se refiere, aún cuando es evidente que no todos tienen condiciones similares que permitan una negociación equilibrada.

En relación con la interdependencia compleja, se ha permitido la representación de actores distintos al Estado (Keohane y Nye, 1989), dentro de los que se cuentan los movimientos sociales organizados, como los pueblos indígenas, en el marco del sistema internacional. Esa representación les ha permitido proponer agendas relacionadas con sus temas de interés y temáticas para adelantar en procesos de cooperación con otros países, o vinculando distintas organizaciones en pro de sus asuntos. Especialmente en el caso de las comunidades que comparten territorios fronterizos, se ve la necesidad de buscar, a través de la cooperación, escenarios alternativos promotores de alianzas que fortalezcan sus lazos y recuperen sus vinculaciones culturales, considerando que ellos se identifican como un solo pueblo más allá de las fronteras (De la Cadena y Orin Starn, 2009).

La razón para que los Estados inicien la cooperación unos con otros es porque de alguna manera se busca mejorar la posición relativa frente a los otros Estados, lo que se traduce en ganancias respecto al posicionamiento en el sistema, para obtener una ‘superioridad’ (Mearsheimer, 2013). Sin embargo, esta situación genera temor con respecto a que otros Estados puedan obtener mejores ganancias en el proceso de cooperación, es decir, que se lleven más ganancias relativas, lo cual implica que a largo plazo la cooperación no se dé (Powell, 1994).

Los pueblos indígenas, en consideración a que estos han establecido sus lazos políticos de forma transnacional, han ayudado a formar una sociedad civil global que está impactando, al ampliar sus derechos (Brysk, 1993), mediar en las relaciones entre lo local y el Estado, empoderar los movimientos sociales locales y acumular una autoridad no estatal (Wapner, 1995). Es por ello que en la actualidad las instituciones privadas nacionales y transnacionales negocian directamente con los pueblos indígenas, sin intervención estatal (Ulloa, 2007).

Paralelamente, el concepto de los derechos indígenas viajó a nuevas partes del mundo con resultados variables (Brysk, 2000), pero con un punto fundamental: el posicionamiento de los principales temas de interés en las agendas internacionales (Ortiz, 2013). En un caso concreto, pero no único, Colombia y Ecuador establecieron una mesa de trabajo binacional que trata temas específicos de grupos étnicos en zonas de frontera. En este escenario, los líderes de estos grupos tienen participación y exponen sus necesidades. Lo anterior es una muestra del alcance que ha tenido el posicionamiento de los temas prioritarios de los pueblos indígenas en los escenarios internacionales, lo que da prueba de la búsqueda de acuerdos o convenios internacionales que reconozca sus derechos sobre un tema específico.

Es precisamente para aportar elementos de conocimiento y de análisis sobre la forma como resultan este tipo de espacios de negociaciones desde casos concretos, que en las siguientes páginas se presentan dos experiencias específicas: primero, la de la doble nacionalidad; luego, la de la canasta familiar transfronteriza con enfoque diferencial, que han sido trabajadas desde este Comité Binacional.

Acciones concretas con enfoque diferencial étnico como mecanismo de reconocimiento y reivindicación de derechos

Con los estudios de caso que se desarrollan a continuación, puede verse cómo los pueblos indígenas, especialmente sus organizaciones de base asentadas en el territorio fronterizo entre Colombia y Ecuador, han logrado una participación directa en este escenario binacional. No obstante, aunque tanto la canasta familiar transfronteriza como la doble nacionalidad benefician a los miembros de estas comunidades,

también los inserta en lógicas institucionales que delimitan, por una parte, la posibilidad de acceder o no a una nacionalidad, y por lo tanto del goce de unos derechos y deberes; por otra, de una regulación con respecto a los bienes considerados parte de una canasta familiar desde lógicas occidentales que pretenden la aplicación de un enfoque diferencial y que pueden incluso reforzar los imaginarios del colonialismo.

Doble nacionalidad, un reconocimiento a la ancestralidad

Desde el campo jurídico (Lozano, 2003) se ha dado un seguimiento extenso al desarrollo del derecho a la doble nacionalidad (Benítez Nieto, 2006). Sin embargo, no se han superpuesto para asumir el tema de una forma transversal, en la que no sólo los ciudadanos del común puedan beneficiarse con el goce efectivo de este derecho, sino especialmente de los miembros de pueblos indígenas (Grisales Jiménez, 2000), con el propósito de hacer un reconocimiento a la ancestralidad de su territorio. La investigación planteada pretende apuntar a este aspecto, ya que da claves para acercarse a la relación colonialidad (occidente-fronteras/decolonialidad), más allá de las fronteras/pueblos anteriores a la colonización.

Actualmente se han logrado acuerdos que dan derecho a la doble nacionalidad con relación a los demás literales del artículo 96 de la Constitución Política de Colombia (Lozano, 2003). Es el caso de aquellos ciudadanos que tienen padres colombianos o domiciliados en Colombia en el momento del nacimiento; los latinoamericanos o del Caribe en general que se han domiciliado en Colombia y han solicitado expresamente la doble nacionalidad y los demás extranjeros que así lo soliciten, previo cumplimiento de los requisitos establecidos en la ley.

No obstante, en el caso de los miembros de pueblos indígenas que comparten territorio fronterizo, lo que se busca la mayoría de las veces no es la residencia con ánimo de permanencia (Grisales Jiménez, 2000), sino un tránsito permanente que les permita la comunicación y trato diario con sus familiares y demás miembros de sus comunidades, la prestación de servicios, la protección y preservación de sus culturas y el reconocimiento de su territorio ancestral, que lo diferencia de otros ciudadanos que solicitan la doble nacionalidad.

Este reconocimiento constitucional del Estado al derecho a la doble nacionalidad de los miembros de pueblos indígenas que comparten territorio fronterizo evidencia la necesidad de lograr acuerdos con los países vecinos, a fin de superar las barreras político-administrativas que separan a los Estados, más aun cuando se tiene en cuenta que estas medidas fueron posteriores a la existencia de los pueblos indígenas. Con ellas se buscó conservar sus formas de vida particulares y se crearon basadas en el respeto por las culturas, conocimientos y saberes ancestrales de estas comunidades, con la consciencia de que, para permitir un libre desarrollo como comunidad

por parte de los indígenas, es necesario pensar más allá de las fronteras.

Como se ha señalado en los párrafos anteriores, con el camino hacia el reconocimiento de sus derechos, los grupos indígenas se han organizado para posicionar en las agendas nacionales, regionales y globales las principales temáticas que reflejan sus intereses. Estas están relacionadas con el territorio, control de su patrimonio cultural, educación bilingüe (para la preservación de sus lenguas), la inclusión, la seguridad alimentaria y la conmemoración de las historias indígenas en los imaginarios nacionales y los derechos de los pueblos indígenas a hablar por sí mismos (De la Cadena y Orin Starn, 2009). Especialmente en temas como la doble nacionalidad, se busca un reconocimiento de la ancestralidad de su territorio, atendiendo a sus particularidades culturales, para preservar formas culturales, políticas, educativas y sociales, propias de su formas de vida mas allá del proceso de colonización.

Lo anterior es una consecuencia lógica de la necesidad que plantea desarrollar herramientas jurídicas particulares, que atiendan a las condiciones específicas de los pueblos indígenas (Fernández y Argüello, 2011). Respecto al caso de Colombia, el Gobierno nacional, en el Anexo 4 del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, "Prosperidad para Todos", a través del Ministerio de Relaciones Exteriores, generó el compromiso de promover acuerdos bilaterales y multilaterales que garanticen la pervivencia de los pueblos indígenas (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2013). En consecuencia, se promovieron acuerdos con Ecuador, Brasil y Venezuela, relacionados con asuntos de libre movilidad de productos, la canasta familiar transfronteriza con enfoque diferencial (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2012), la creación de espacios binacionales para la discusión de asuntos

específicos para grupos étnicos asentados en las zonas de frontera (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2014), entre otros.

No obstante, aún cuando han pasado varios años desde la promulgación de las Constituciones, no se ha hecho efectivo el goce de este derecho, lo que desconoce las afectaciones causadas por su omisión. Actualmente hay algunos estudios generales en el país sobre el desarrollo normativo del artículo 96 de la Constitución Política. Sin embargo, no se revisan las afectaciones que se presentan con ocasión de la ausencia de un mecanismo que garantice la reciprocidad entre países vecinos, para el goce efectivo de este derecho (Benítez, 2006).

En América Latina se han generado una serie de movimientos indígenas que han logrado la reivindicación de derechos para sus pueblos (Fernández y Argüello, 2011), dentro de los cuales se aborda en este documento el derecho a la doble nacionalidad de este grupo poblacional en territorio fronterizo. No obstante, en la práctica, muchos de los miembros de estos pueblos tienen, no doble nacionalidad, sino doble identidad, pues son registrados como nacidos en los dos países e incluso con distintos nombres.

Finalmente, es válido subrayar que en la región se han realizado estudios sobre las implicaciones derivadas de la separación de pueblos indígenas por la conformación de los Estados (Osburn, 1999). Pero aún se conoce poco acerca de las consecuencias de esta situación y las responsabilidades de los Estados y de las organizaciones indígenas al respecto. Tampoco se sabe cómo pueden estos dos contribuir al el goce efectivo de este derecho, al facilitar el desarrollo de las formas de vida de los pueblos indígenas que ancestralmente han ocupado este territorio, que posteriormente fue objeto de una división político administrativa de los Estados.

Canasta familiar transfronteriza, la formalización de una práctica cotidiana

En desarrollo de lo que se expuso en los párrafos anteriores, los pueblos indígenas que comparten territorio fronterizo entre Colombia y Ecuador participaron en una metodología para la formulación del Conpes de frontera, para el cual se desarrollaron escenarios participativos y así las comunidades tuvieron espacios para exponer sus necesidades relacionadas con la frontera (López y Tuesta, 2015). Dentro de sus solicitudes, además de los ya mencionados temas, como doble nacionalidad para sus pueblos, fortalecimiento cultural para cada pueblo indígena en los dos países como una sola comunidad, libre movilidad de sus miembros, se hace también énfasis en la circulación de los productos de la canasta familiar en su territorio ancestral (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2014).

Estos dos países han reconocido dentro de su legislación la diversidad étnica y cultural de sus pueblos, no sólo desde sus respectivas Constituciones, sino también a través de la puesta en práctica de acciones, de políticas públicas, programas y proyectos que buscan aplicar un enfoque diferencial étnico para el goce efectivo de los derechos reconocidos a los grupos tribales (Grisales, 2000). Estos países, adicionalmente, han realizado alianzas tanto en términos de cooperación, como en esfuerzos comunes en ámbitos técnicos, que han permitido desarrollar acciones conjuntas en las zonas de frontera, para responder a necesidades de los grupos étnicos en ese espacio, como es el caso concreto, pero no único, de la creación de un Comité Técnico Binacional para abordar temas específicos relacionados con pueblos indígenas y comunidades negras (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2014).

Con este tipo de espacios binacionales, se busca, entre otros objetivos, dar respuesta a las peticiones de las comunidades, atendiendo una política diferenciada en el contexto de frontera. Desde Colombia se tienen en cuenta tres áreas desde del plan de desarrollo, entendidas en los siguientes términos. Primero, *seguridad y soberanía*, línea en la que se formula la necesidad de establecer instituciones, una vez los territorios sean consolidados por las fuerzas militares, con el ánimo de consolidar presencia del Estado en las zonas de frontera (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2014). Segundo, *desarrollo territorial*, en términos de caracterización de focos de intervención, para garantizar más empleo y bienestar en todas las zonas, pero desde una perspectiva de desarrollo orientada a fortalecer las comunidades y medios de producción. Tercero, la *integración fronteriza*, encaminada como estrategia para eliminar el aislamiento y fortalecer los procesos de integración e interacción económica, social, cultural y de acciones conjuntas institucionales con los países vecinos, algunos de los cuales se han trabajado en el marco de Comisiones de Vecindad, en las que se abordan temas específicos de interés para estos grupos tribales.

En desarrollo del asunto de la canasta familiar transfronteriza (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2012), los Gobiernos de Colombia y Ecuador, a través del Convenio de Esmeraldas, determinaron que no se utilizaría una lista específica de productos, sino que, desde su suscripción, ésta se mide por salarios mínimos de cada país y se acordaron 4 para cada uno de los casos¹². De esta manera, una unidad familiar puede transitar con alimentos y bienes de procedencia ecuatoriana que no superen este valor. De estos bienes, el 10%, no se puede superar en el paso

12 Este acuerdo fue realizado en el año 2012, momento en el cual el salario mínimo en los dos países era similar. Sin embargo, en la actualidad, con la devaluación de la moneda colombiana con respecto al dólar, la diferencia es de cerca del 60% a favor de los ecuatorianos.

del mismo alimento, o sea, no se puede superar esta cantidad de dinero en arroz, plátano o cualquier otro alimento al mes; y tampoco se puede superar el 20% en el mismo bien, es decir, no más de esta cantidad para los bienes no alimenticios que se incluyen en la canasta familiar de la misma referencia y condiciones particulares.

El enfoque diferencial se está aplicando a partir de diálogos entre miembros de los pueblos indígenas que participan en el Comité Técnico Binacional, con las entidades de control fito y zoonosanitario, para explicar qué bienes pueden o no transitar en la frontera, considerando las leyes de los dos países y las condiciones particulares que podrían poner en riesgo la salud pública (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2013).

A través de este ejercicio de establecimiento de un mecanismo normativo entre los dos países que facilite el flujo cotidiano de bienes, se alcanzó, por parte de las comunidades, una reivindicación y un reconocimiento a su territorio ancestral. Paralelamente, como logro de los gobiernos, también puede verse la inserción de estas comunidades en prácticas reguladas para controlar que el flujo de estos bienes no afecte temas como el paso de animales vivos que incumplan la reglamentación sobre vacunas, o situaciones asociadas al contrabando, que perjudican el comercio local.

Los dos casos expuestos anteriormente permiten mostrar las dificultades que se tienen en la

Conclusión

Más que la regulación inicial de la canasta familiar transfronteriza o la doble nacionalidad, el reto del reconocimiento de derechos especiales para los pueblos indígenas en general, y los de frontera en particular, está en la implementación de mecanismos que protejan los elementos

implementación de políticas inclusivas en el marco de un sistema neoliberal, con fundamentos occidentales. No sólo por las afectaciones que tiene el hecho de no dar solución a estas situaciones, como podrían ser, para el caso de los Estados, problemas de seguridad, trashumancia electoral, atención de mayor población, entre otros; sino porque aplicar la teoría a realidades en negociaciones con Pueblos Indígenas hace que los funcionarios, que ven los temas desde un escritorio, tengan que enfrentarse a desafíos para lograr acuerdos y, más importante aún, para lograr canales efectivos de comunicación.

Sin embargo, es importante resaltar que las organizaciones indígenas que representan a sus pueblos en la zona de frontera entre Colombia y Ecuador han logrado efectivamente posicionar temas en la agenda que les competen y en los que pueden lograr una participación directa con voz y voto para la toma de decisiones. Además, se ve un resultado conjunto entre los Estados y las organizaciones por formalizar acciones cotidianas como el flujo de personas y bienes por las fronteras, que benefician a las dos partes: al Estado, en cuanto permite establecer controles acordados con las comunidades; y a las comunidades indígenas, en cuanto se logra no sólo un reconocimiento efectivo de derechos a partir de su ancestralidad, sino la posibilidad de influir directamente en decisiones que recaen sobre el territorio.

esenciales de las culturas y pueblos indígenas y no que se conviertan en una burocratización de la realidad de estos grupos (Grisales Jiménez, 2000). Lo que sí debe llamar la atención en estos mecanismos es si se está logrando un proceso de descolonización de escenarios internacionales,

al contar con participación de delegados indígenas; o si lo que se está consolidando es una institucionalidad occidental que, con la bandera del multiculturalismo y la inclusión, perpetúa prácticas o normas que restringen o ponen en riesgo la pervivencia cultural de los indígenas.

Con el análisis realizado en este trabajo puede verse cómo la participación de los pueblos indígenas en escenarios internacionales de frontera puede considerarse un éxito de las organizaciones en el reconocimiento de derechos y en un proceso de descolonización/decolonialidad del poder, en la medida en que se logra una implementación efectiva de derechos fundamentados en la ancestralidad de sus territorios y preserva prácticas cotidianas, que determinan su identidad, usos y costumbres.

Es interesante ver cómo ahora estas organizaciones influyen en la adopción de medidas en un espacio que sobrepone territorios nacionales y ancestrales. Con estas prácticas se consolida una nueva institucionalidad de América Latina, especialmente en países que hacen un reconocimiento efectivo de la multiculturalidad, con un enfoque diferencial en la implementación de políticas que tengan un trato particular hacia ciertos grupos poblacionales, atendiendo a la diferencia, a partir de una discriminación positiva.

Es un desafío para diversas disciplinas pensar en esquemas que tengan aplicaciones reales, que permitan, como en el caso de la canasta familiar transfronteriza, diseñar un sistema para una comunidad minoritaria en una zona de frontera, con monedas diferentes y realidades nacionales que corresponden a contextos distintos, pero que buscan desarrollar prácticas cotidianas dentro de un marco de legalidad en el sistema y no marginarse aún más por preservar tradiciones o costumbres.

Aunque estos casos son una muestra clara de cómo los Estados tratan de mitigar los efectos de la división de pueblos indígenas, como consecuencia de la configuración de Estados y fronteras territoriales impuestas desde el colonialismo, el reto está en superar obstáculos para una implementación efectiva de los acuerdos logrados en estas mesas binacionales. Porque, a la fecha, los avances respecto de la doble nacionalidad está suspendido por cuestiones económicas que los Estados no han analizado a profundidad y que implican una mayor cobertura para la prestación de servicios esenciales a esta población indígena que se mueve en el corredor de frontera y que requiere atención en salud, educación, acceso a agua potable y otras necesidades no resueltas para la población existente y que, por lo mismo, no puede generar el compromiso de atenderlas en el caso de una nacionalización masiva de ciudadanos.

Otro de los retos para los Estados es lograr un acuerdo entre ellos sobre la forma de abordar la agenda propuesta por los pueblos indígenas, las limitaciones que se tienen por la normatividad interna y los alcances de estas decisiones para no generar falsas expectativas que reduzcan la credibilidad frente a la comunidad.

Para los pueblos indígenas también existen desafíos, como por ejemplo mantener su participación en estos espacios, proponer agendas que resuelvan situaciones cotidianas, que se desarrollen de forma constante; facilitar procesos de concertación, especialmente porque el derecho a la consulta previa funciona de formas distintas en los dos países y es necesario lograr puntos comunes; fortalecer los lazos con las organizaciones indígenas del otro lado de la frontera para lograr un acuerdo previo a las negociaciones con los Estados y, especialmente, orientar estos esfuerzos a su pervivencia física y cultural más allá de las fronteras.

Referencias

- Acharya, A. (2014). Global International Relations and Regional Worlds. *International Studies Quarterly*, 58(4), 647-659.
- Alfonso, D. (2015). Los complejos urbanos transfronterizos en América Latina. *Estudios Fronterizos*, 16(31), 15-38.
- Amin, S. (1989). *El Eurocentrismo*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Amin, S. (1995). Conclusión: El Debate sobre la Mundialización. En P. González y S. Amin, *La Nueva Organización Capitalista Mundial vista desde el Sur*, 367-393. Barcelona: Anthropos.
- Assies, W. (27 y 28 de abril). El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI. Ponencia presentada al evento Pueblos indígenas de América Latina, Panel 3, Estados multiétnicos y multiculturales, Programa de cooperación internacional de obra social-fundación 'La Caixa'. Barcelona, España.
- Benítez, C. (2006). *Conflictos de nacionalidad y doble nacionalidad en la frontera colombo venezolana a partir de la promulgación de las cartas constitucionales de la república de Colombia de 1991 y de la república bolivariana de Venezuela de 1999*. (trabajo de grado) Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga.
- Bilbao, A. (2012). Creación, identidad y frontera en el contexto de la globalización: inconciliables y cultura mundial. *Praxis Filosófica*, 34, 77-102.
- Bonfil, G. (1977). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, (39), 17-32.
- Briones, C. y Del Cairo, C. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *Universitas Humanística*, (80), 13-52.
- Brysk, A. (1993). Social Movements, the International System, and Human Rights in Argentina. *Comparative Political Studies*, 3(26), 259-285.
- Brysk, A. (2000). *From Local Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Burley, A.-M. y Mattli, W. (1993). Europe before the Court: A Political Theory of Legal Integration. *International Organization*, 47(1), 41-76.
- Carbonell, M. (2004). Constitucionalismo y multiculturalismo. *Derecho y Cultura*, (13), 21-80.
- Castillo, R. (2013). Conflictos centrales y marginales en las fronteras y los no lugares urbanos y rurales del Estado colombiano. *Saber, Ciencia y Libertad*, (8), 129-137.

- Chakrabarty, D. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados “indios”? En G. Toriz (Author) y S. Dube (ed.), *Pasados poscoloniales: Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (pp. 623-658). México, D.F.: El Colegio de Mexico. DOI:10.2307/j.ctv3f8nh8.21
- Clavero, B. (2011). Nación y naciones en Colombia entre constitución, concordato y un convenio (1810-2010). *Revista De Historia Del Derecho*, (41), 79-197.
- Crain, M. (2001). La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito. *Antología Género*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador/Junta de Andalucía, 353-381.
- De la Cadena, M. y Orin Starn, D. (2009). Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, (10), 191-223.
- De la Rosa, Y. (2011). Derecho, diferencias y minorías étnicas en la constitución política de 1991. *Saber, Ciencia y Libertad*, 1(6), 39-47.
- De Sousa Santos, B. (2007). *La reinvencción del Estado y el Estado Plurinacional*. Cochabamba: Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB..
- De Sousa Santos, B. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala.
- Departamento Nacional de Planeación; Ministerio de Relaciones Exteriores. (2014). Documento Conpes para la implementación de Política Pública en las Fronteras. Bogotá.
- Durand, C. H. (2008). Un acercamiento a los derechos indígenas en América Latina en el siglo XXI. *Revista Jurídica De La Universidad Autónoma Metropolitana*, (68), 21-36.
- Fernández, J., y Argüello Lemus, J. (2011). Aspectos constitucionales del multiculturalismo en América Latina: el caso de los pueblos indígenas. *Pensamiento Constitucional*, 16, 117-140.
- Figuerola, U. (2010). *Organismos Internacionales*. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Grisales, G. (2000). *Nada queda, todo es desafío: globalización, soberanía, fronteras, derechos indígenas e integración en Amazonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Hays, R. (1996). Cross-border Indigenous Nations: A History. *Race, Poverty & the Environment*, 6/7, 40-42.
- Kasner, S. (1990). Interdependencia simple y Obstáculos para la cooperación entre México y Estados Unidos. En B. Torres, Interdependencia. México: Colegio de México. Krasner, S. (1990). Interdependencia simple y obstáculos para la cooperación entre México y Estados Unidos.

- En B. Torres *Interdependencia: ¿Un enfoque útil para análisis de las relaciones México - ¿Estados Unidos, 45-63?* México: Colegio de México
- Keohane, R. (1984). *After hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Keohane, R. (1990). El Concepto de Interdependencia y el análisis de relaciones asimétricas. En B. Torres, *Interdependencia..* Keohane, R. (1990). El concepto de interdependencia y el análisis de las relaciones asimétricas. En B. Torres *Interdependencia: ¿Un enfoque útil para análisis de las relaciones México-Estados Unidos, 63-87*. México: Colegio de México
- Keohane, R. (1984). *After hegemony: cooperation and discord in the world political economy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Keohane, R. y Martin, L. (1995). The Promise of Institutional Theory. *International Security*, 20(1), 39-51.
- Keohane, R. y Nye, J. (1989). *Power and Interdependence*. Harvard: Harper Collins Publishers.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad .
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Laurent, V. (2016). Élite(s) e indianidad en Colombia: retos de democracia en contexto de multiculturalismo. *Colombia Internacional*, (87), 145-169.
- Lell, H. (2014). La ciudadanía como concepto jurídico: criterios de construcción en sociedades multiculturales y desafíos democráticos. *Araucaria*, (16), 59-84.
- López, N. y Tuesta, D. (2015). Economías ilícitas y orden social: la frontera de Perú, Brasil y Colombia. *CIDOB D'afers Internacionals*, (111), 79-104.
- Lozano, G. (2003). La nacionalidad en la Constitución Política colombiana de 1991. *Revista Derecho Del Estado*, (15), 143-158.
- Mearsheimer, J. J. (2013). *International Relations Theories. Discipline and Diversity*. (T. Dunne, M. Kurki, & S. Smith, eds.) Oxford: Oxford University Press.
- Merke, F. (2008). *Identidad y Política Exterior en la Teoría de las Relaciones Internacionales* (tesis doctoral). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, 101(1) , 57-96.

- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción. *Crítica y Emancipación*, (2), 251-276.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (2012). Acta I Reunión Comité Técnico Binacional de Asuntos Indígenas y Comunidades Negras Colombia - Ecuador. Tulcán. Recuperado de https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/acta_comite_tecnico_binacional_de_asuntos_sociales_y_culturales_cvice.pdf
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (2012). Convenio entre Colombia y Ecuador sobre el tránsito y transporte de personas, carga, vehículos, embarcaciones fluviales, marítimas y aeronaves. Recuperado de http://apw.cancilleria.gov.co/tratados/AdjuntosTratados/52d49_ecuador_b-convtransitotransporteembarcacionesfluvialesmaritimaesaeronaves2012-texto.pdf.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (2013). Declaración II Gabinete Binacional, Colombia - Ecuador. Ipiales. Recuperado de <https://www.cancilleria.gov.co/en/newsroom/news/declaracion-conjunta-presidencial-colombia-ecuador-termino-segundo-gabinete-binacional>
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (2014). Reporte seguimiento a compromisos del Plan Nacional de Desarrollo 2010 - 2014 con grupos étnicos. Bogotá.
- Morales, P. y Apel, K. (2001). *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. México: Siglo XXI Editores.
- Naciones Unidas. (1986). Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Add. New York: Naciones Unidas. Recuperado de https://digitallibrary.un.org/record/133666/files/E_CN.4_Sub.2_1986_7_Add.4-ES.pdf
- Naciones Unidas. (2003). Foro permanente para las cuestiones indígenas de las Naciones Unidas. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/Indigenous_women_UNPFII_session_2_ES.pdf
- Naciones Unidas. (2004). Seminario sobre recopilación y desglose de datos relativos a los Pueblos Indígenas. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background_es.htm
- Osburn, R. (1999). Problems and Solutions Regarding Indigenous Peoples Split by International Borders. *American Indian Law Review*, 24(2), 471-485
- Pageau, C. (2010). Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico. *Section d'études hispaniques*, (12), 181-197.
- Powell, R. (1994). Anarchy in International Relations Theory: The Neorealist-Neoliberal Debate. *International Organization*, 48(2), 313-344.

- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Quijano, A. (2009). *Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder*. Buenos Aires: XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Rey-Maqueira, E. (2006). *Desafíos para la diplomacia indígena: observatorio indígena de políticas públicas de desarrollo y derechos étnicos*. Bogotá: CECOIN.
- Rodríguez-Piñero, L. (2007). Pueblos Indígenas y Derecho Internacional. En L. Giraudó, *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: Poblaciones, Estados y Orden Internacional*, 83-106. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Sterling-Folker, J. (2013). Neoliberalism. En T. Dunne, M. Kurki, & S. Smith, *International Relation Theories. Discipline and Diversity*, 114-131. Oxford: Oxford University Press.
- Toensing, G. C. (21 de Septiembre de 2007). Declaration adoption marks the end of the first step. *Indian Country Today* .
- Ulloa, A. (2007). La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales. En M. De la Cadena, *Formaciones de Indianidad*. 279-318. Popayán: Envión.
- Wade, P. (2007). Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica. En M. De la Cadena, *Formaciones de Indianidad*. 367-387. Popayán: Envión.
- Wapner, P. (1995). Politics beyond the state: Environmental Activism and World Civic Politics. *World Politics*, 3(47), 311-340.
- Wendt, A. (2005). La anarquía es lo que los Estados hacen de ella. La construcción social de la política de poder. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (1).

.....

Reflexiones alrededor de la educación, el café y el territorio en Colombia

Gerardo Machuca*



Resumen

Este artículo de reflexión busca resaltar la importancia que adquiere la educación en los procesos de desarrollo territorial. Para ello, se parte de un breve panorama de la producción cafetera en Colombia, luego se hace un análisis teórico desde el desarrollo territorial, el capital social y la institucionalidad; y, finalmente, se plantean algunos retos respecto del relevo generacional cafetero desde la educación. Se encuentra que la relación entre el capital social, el territorio y la educación resultan ejes fundamentales al momento de pensar en procesos de desarrollo territorial que potencien en paralelo lógicas de cohesión, relevo generacional y de empoderamiento cultural.

Abstract

This article seeks to highlight the importance acquired by education in territorial development processes. For this, we start from a brief overview of coffee production in Colombia, going through a theoretical analysis from territorial development, social capital and institutionality, to finally raise some challenges regarding the generational change coffee from education. It is found that the relationship between social capital, territory and education are fundamental axes, when thinking about territorial development processes that promote cohesion, generational relay, and cultural empowerment in parallel.

Cómo citar este artículo

(APA): Machuca, G. (2019). Reflexiones alrededor de la educación, el café y el territorio en Colombia. *Opinión Pública*, 12, 55-67.

> **Palabras clave:** café, capital social, Colombia desarrollo territorial, educación.

> **Keywords:** Coffee, Colombia, Education, Social Capital, Territorial Development.

* Líder del grupo de investigación en Paz, Desarrollo Territorial e Innovación Educativa de la Corporación Unificada Nacional (CUN). Contacto: gerardo_machuca@un.edu.co

Apuntes sobre el café en Colombia

Desde el siglo xx, el café se ha convertido en un producto insignia en las exportaciones del país, que ha alcanzado importantes picos de producción y exportación hacia remotos lugares del mundo. En Colombia el vínculo del café con la dimensión económica está relacionado a procesos de colonización y modernización que desdoblán en dimensiones como la cultural. Su entrada al país por parte de los jesuitas se da a principios del siglo xviii. Pero será hacia mediados del siglo xix, en regiones como los Santanderes, Cundinamarca y Tolima, y a finales del siglo en Antioquia, en donde su expansión cobra una gran importancia.

En este proceso, la organización productiva, en la primera región particularmente, comienza a generalizarse de la mano de terratenientes (grandes poseedores de tierra), en un sistema de *parcerías* que, frente a la ausencia de un mercado consolidado, tenía un enfoque orientado hacia el autoconsumo. Esta situación se extenderá hasta la llegada de importantes capitales venidos desde Antioquia.

En el caso de Cundinamarca y Tolima, el carácter servil de los arrendamientos para el cultivo de café se caracterizó por una centralidad basada en la coerción (García, 2014). Una situación contraria se vivió en Antioquia, en donde se “establecieron “compañías”, *parcerías* relativamente libres con base en familias residentes, una por cada 5000 árboles, que contrataban trabajadores” (García, 2014, p. 41). Este modelo diferenciado, dado su anclaje con la unidad familiar, sería expandido en Caldas.

De entrada, los tres territorios principales en los que se situaron los primeros arreglos productivos encuentran elementos diferenciados tanto en la estructura de producción, como en la social, que consolida instituciones diferenciadas,

dados los procesos histórico-espaciales propios de estas regiones. Este elemento se hace evidente con la llegada de la Guerra de los Mil Días (1899-1902) que, aunado a una estructura productiva y de mercado débil, agudizó la crisis del sector. Esta situación se vio particularmente en los epicentros de la violencia en Santander, Cundinamarca y Tolima, en el aumento de costos en el transporte y disminución de la mano de obra disponible, lo que llevó la producción hacia el occidente del país (García, 2014, p. 43). Lo anterior puede ser explicado dado que, para la época, regiones como Santander, Cundinamarca y Tolima se caracterizaban por ser ejes económicos y políticos importantes para el país y epicentro de tensiones territoriales marcadas por la violencia.

La Guerra dejó grandes consecuencias, en especial en la dimensión económica, objeto de interés estatal en el gobierno de Rafael Reyes (1904-1909), quien, con modificaciones en el sistema monetario y presupuestario, además de un enfoque hacia la producción agrícola acompañado de acciones de infraestructura, consiguió consolidar, entre otras, la producción de café, particularmente en el occidente colombiano, en regiones como Antioquia y Caldas. Esto pudo darse gracias a una característica natural del café: su fácil producción en diversos pisos bioclimáticos, además de su posibilidad de cultivo en espacios pequeños, un elemento que permite una organización basada en la pequeña propiedad y su incorporación a la figura de la familia.

En la base de la expansión de la economía parcelaria en el occidente colombiano, estuvieron dos procesos hasta cierto punto complementarios que harían del café el producto privilegiado de estas regiones: la expansión de la frontera agrícola resultante de la colonización antioqueña y el hecho de que el café se adaptaba particularmente bien al

tipo de asentamientos surgidos de la colonización. (García, 2014, p. 44)

En paralelo, la consolidación de la producción de café en Colombia en la primera mitad del siglo xx da como resultado, en Antioquia y Caldas, una serie de externalizaciones que potencializan las redes comerciales por medio de otros productos. En esta línea, para Machado (2001), es posible caracterizar cuatro los momentos de la economía cafetera en Colombia: “1. El establecimiento de la industria cafetera 1880-1910. 2. La expansión precapitalista de la economía 1910-1930. 3. La transición al capitalismo 1940-1970. 4. Modernización de la economía cafetera y su crisis estructural 1970-2000” (Machaco, 2001, p. 79). En este último momento, el proceso de tecnificación en el sector cafetero en la década de 1970 se distingue por el inicio de una:

Fase ascendente del ciclo de precios, que transcurre entre 1975 y 1990, lleva al mundo a que el nivel de inventarios de café retenidos cayera sostenidamente, permitiendo la recuperación de precios, aun cuando es cierto que países antes marginales en el medio mundial de la producción, como Vietnam e Indonesia. (Pérez, 2013, p. 20)

Este crecimiento potencializa la creación de instituciones que con su presencia han fortalecido en gran medida el accionar de este sector, ejemplo de ello es la Federación Nacional de Cafeteros, FNC, quien representa a los productores, promueve programas de mejora técnica, apoya

Desarrollo territorial y capital social

Anclado a procesos de desarrollo territorial, el café se ha convertido en un generador de capitales sociales importantes. En ese sentido, es necesario analizar diversos componentes de ese proceso que son de necesaria discusión. En primer lugar, no es posible pensar el *territorio*, desde la perspectiva planteada por Haesbaert

la comercialización y apoya la generación de políticas (Cárdenas, 1993). Otros espacios son: el Fondo Nacional del Café, Almacafé, Cenicafé y la Fundación Manuel Mejía. Estos en conjunto consolidan una red institucional que permite sustentar la “Cultura Cafetera” en Colombia. De estas asociaciones, en la actualidad se reportan comités departamentales en Antioquia, Boyacá, Caldas, Cauca, Cesar-Guajira, Cundinamarca, Huila, Magdalena, Nariño, Norte de Santander, Quindío, Risaralda, Santander, Tolima y Valle del Cauca, y oficinas coordinadoras regionales en Caquetá, Casanare, Meta y Putumayo, lo que muestra un panorama contundente de expansión no institucional y de la producción cafetera en el territorio colombiano.

De manera general, la presencia institucional vinculada a la producción del café en Colombia es una muestra del valor social y económico que el café adquiere en el país. En ambas dimensiones se teje el aspecto cultural y educativo. En un marco de tensiones socio-espaciales, estas se tornan en ejes de análisis, pues marcan hitos importantes en la consolidación del café a nivel regional, particularmente al momento de pensar en el desarrollo territorial de regiones marginadas y víctimas del conflicto armado, efecto de fenómenos como el narcotráfico, las bandas criminales, el paramilitarismo y movimientos guerrilleros. En esos territorios, los capitales sociales entran a jugar un papel determinante en la consolidación de transformaciones territoriales.

(2011), de manera unívoca y particular, dado que no existe un único territorio o territorialidad, aun cuando, en el marco de la globalización, se hable de la desaparición de las fronteras y con ello la desterritorialización. Al respecto, Haesbaert apunta que:

El mito de la desterritorialización es el mito de los que imaginan que el hombre puede vivir sin territorio, que la sociedad puede existir sin territorialidad, como si el movimiento de destrucción de territorios no fuese siempre, de algún modo, su reconstrucción sobre nuevas bases. (Haesbaert, 2011, p. 16)

Este elemento queda corroborado en Colombia, en donde la configuración territorial se da de manera diferenciada, al ver los procesos de expansión del café desde el siglo XIX. Estos tienen características particulares a cada uno de los nodos de producción cafetera en el país, marcados por el flujo constante de jornaleros (por diversas situaciones y fenómenos), en un amplio espacio geográfico, en donde la configuración de *lugar* es muestra de procesos constantes de reconstrucción territorial.

En paralelo, dada su amplitud conceptual, el territorio, entre variadas concepciones, tiene tres permanentes: 1. Política, según la cual el espacio tiene unos límites concretos y se asocia al poder del Estado; 2. Cultural, relacionada con la dimensión simbólica que se da con el espacio vivido; 3. Económica, en la que resaltan las divisiones del trabajo (Haesbaert, 2011, p. 35). En esta línea, se reconoce que el territorio se comporta de manera multidimensional, es decir, no es posible separar estas tres concepciones dado que todas ellas, en diferentes niveles, existen e interactúan al interior de aquel. Así, el café en Colombia configura un territorio que implica sub-territorialidades, no siempre en una relación armónica, que vincula lo político, cultural y económico.

En tanto relación de dominación y apropiación sociedad-espacio, se reproduce a lo largo de un continuum que va desde la dominación político-económica más “concreta” y “funcional” hasta la apropiación subjetiva o “cultural-simbólica”. Aunque sea totalmente equivocado separar

estas esferas, cada grupo social, clase o institución puede “territorializarse” a través de procesos de carácter más funcional (económico-político) o más simbólico (político-cultural) en la relación que desarrollan son “sus” espacios, dependiendo de la dinámica de poder y de las estrategias que están en juego. (Haesbaert, 2011, pp. 82-83)

En este sentido, la comprensión del espacio como una construcción social (Santos, 2000), acompaña al territorio y a los procesos de territorialización. Esto implica un amplio marco de relaciones espaciales y temporales que se sustentan por medio de los ejercicios de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, resultado de las dinámicas socio-espaciales. En ese contexto, “el territorio [...] de cualquier modo, se define ante todo como referencia de las relaciones sociales (o culturales, en sentido amplio) y al contexto histórico en el que se está inserto” (Haesbaert, 2011, p. 67), lo que se puede notar en la producción cafetera en Colombia y la consolidación de territorios cafeteros como Caldas.

Por consiguiente, el constante proceso de desterritorialización y reterritorialización incorpora una imbricada ruta de agenciamientos que exceden los límites del espacio geográfico (Haesbaert, 2011). Lo anterior es una marca de los procesos de expansión del café en Colombia que, originados en el oriente del país, en regiones como los Santanderes, Cundinamarca y Tolima, y afectados por diversos procesos económico-políticos, generaron desterritorializaciones. Ello dio paso a una expansión hacia el occidente del país, particularmente a regiones como Antioquia y Caldas, en un proceso de reterritorialización, es decir, de construcción de territorio; mientras que en regiones como Santander, Tolima y Cundinamarca acontece un proceso de construcción territorial en una lógica menos estable, dado su carácter de epicentro de inestabilidades económicas y políticas, que responde a los procesos de configuración territorial, en donde:

El espacio es, también, un palco de relaciones sociales, y los lugares son fundamentales en el desarrollo y en la función de la sociabilidad. En primer lugar, cabe apuntar que cada localidad contiene formas de producción, siendo la base material de la estructura productiva existente. Además de eso, los modos por los cuales la sociedad organiza su reproducción tiene un amplio rebatimiento espacial, así como los modos políticos por los cuales la sociedad se organiza también tiene una proyección muy fuerte en el espacio, que ya se expresa de inmediato en las formas de control de los lugares. (Moraes, 2009, p. 6)

Así pues, el territorio no es un elemento estático; se transforma según las dimensiones políticas, económicas y culturales. Bajo este argumento, el análisis del *desarrollo territorial* resulta inevitable para comprender el arraigo del café en la zona occidental del país. En esta línea, el concepto de desarrollo territorial está dado por su ruta histórica. Para Ortega (2008), este deriva de la evolución del concepto de desarrollo, del que podemos resaltar cuatro momentos importantes: 1. Hacia finales del siglo XIX, vinculado a la idea de la evolución, vira hacia la idea de progreso alineado a los modos de producción del capitalismo; 2. Luego de las crisis de las primeras décadas del siglo XX, emerge la idea de crecimiento económico; 3. Con la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la creación de los organismos interestatales como la Organización de Naciones Unidas, ONU, y en medio de las tensiones imperialistas de EE.UU y la URSS, comienza a ser discutido el tema del desarrollo, particularmente el regional; 4. Frente a las asimetrías de este desarrollo, emergen variados indicadores para medirlo, como el Índice de Desarrollo Humano, IDH, que, con algunas críticas respecto a su inclinación por las dimensiones económicas, avanza para la medición de dimensiones como

educación y salud. En paralelo, emerge la discusión por el desarrollo sostenible (Ortega, 2008, pp. 22-28).

De esta manera, el desarrollo territorial, en particular el enfoque territorial resultante de dicho proceso histórico, se asocia a la crisis del capitalismo en la década de 1970 y 1980 (Ortega, 2011). Esta deriva en cuestionamientos a las políticas centralizadas de desarrollo, lo que pone sobre la mesa nuevas formas de organización en la producción. En este sentido, procesos de descentralización y flexibilidad impulsan nuevas formas de organización socio-productivas. Un ejemplo de ello es la denominada *Tercera Italia*¹, en la que:

La capacidad organizativa de la sociedad sería fundamental para su proceso de desarrollo, y una nueva orientación de políticas, en que los mecanismos de transferencia de recursos deberían ser diseñados para respetar la autonomía de las localidades, que creará la responsabilidad en el nivel local. (Ortega, 2008, p. 57)

En este marco, el desarrollo territorial incorpora procesos de planeación, de cuyos enfoques resaltan dos: el denominado *top-down*, caracterizado por la planificación desde el Estado, es decir, centralizado y guardando una importante proximidad con los sistemas interestatales; y el denominado *bottom-up*, caracterizado por la descentralización y la participación en territorio de sus comunidades. Vale la pena detenerse en este último enfoque, dado que permite comprender la dimensión del desarrollo territorial endógeno alineado al café en Colombia, por ejemplo, en el proceso de implantación del café, particularmente en las regiones de Antioquia y Caldas, en el que se evidencian mecanismos más claros en la construcción de organizaciones

1 La denominada Tercera Italia, hace referencia al proceso de desarrollo económico generado en la 2da posguerra en Italia en palabras de Becattini "en la Italia del milagro económico, dentro de un mundo occidental en gran expansión, se vuelven a crear las condiciones análogas a las de muchos *centers of specialized skill* británicos afectados por la primera gran expansión que siguió a la revolución industrial" (Becattini, 2002, p. 20).

socio-productivas. Lo anterior se relaciona con algunos elementos importantes, entre ellos el denominado *capital social*, comprendido como los “determinados tipos de normas y redes sociales que (...) son importantes para el desarrollo porque favorecen la realización de acciones colectivas en beneficio de la propia comunidad, ya que, entre otras cosas, reducen los costes de transacción” (Moyano-Estrada, 1999, p. 8).

Dentro de los elementos claves para el abordaje del capital social, Moyano-Estrada resalta las ideas de Émile Durkheim, en el aspecto de la racionalidad de los agentes; las de Max Weber, en cuanto la racionalidad está mediada por normas, y, finalmente, las de Georg Simmel, respecto a que dichas normas son construcciones sociales (Moyano-Estrada, 1999). En esta relación entre racionalidad, normas y construcciones sociales, la educación emerge como un eje en la construcción de capital social. Sin embargo, es necesario tener en mente que el “enfoque territorial no puede ser tomado como panacea pues no podemos ignorar las asimetrías de poder en los territorios, asentadas en viejas y nuevas oligarquías” (Ortega, 2008, p. 43). Esta perspectiva implica pasar revista sobre los condicionantes socio-espaciales que se relacionan, por ejemplo, con la producción cafetera en Colombia, cuyas dimensiones económicas, políticas y sociales marcan rutas complejas. Un ejemplo de ello es el conflicto armado y el narcotráfico.

Los desdoblamientos de lo anterior están relacionados con la consolidación de *arreglos territoriales*, centrales en los procesos de desarrollo territorial, entendidos como “unidades funcionales, o sea, segmentos de la tesitura institucional, cuya delimitación es hecha por medio de la identificación de una funcionalidad específica en la organización de las actividades económicas” (Pondé, 2005, p. 137). Para el caso del café en Colombia, este arreglo territorial está marcado por varios elementos, entre ellos, el de acumulación

de capitales, que da lugar a procesos de colonización importantes. Estos últimos, ayudados por la adaptabilidad de la planta de café, consiguen situarse de forma contundente, como lo fue durante el periodo de 1886 a 1939 que según indica Pérez (2013):

A este proceso histórico de acumulación de capital se le atribuye la ocurrencia de grandes cambios en la economía colombiana, como fueron la movilización social de un número considerable de propietarios rurales, evento histórico que se conoce como “colonización antioqueña” (...) En adelante la agricultura se proyectó no exactamente para permanecer dentro de las actividades de subsistencia, sino para promover la producción de excedentes agrícolas, como los demandados por las nuevas ciudades y poblaciones, o para atender al mercado internacional con sus productos de las tierras abiertas al cultivo del café. (Pérez, 2013, p. 17)

Esa situación posibilitó una especialización en los arreglos territoriales, que, además de dar relevancia a la producción para la industria exportadora, generó importantes desdoblamientos cualitativos evidenciados en la configuración de un acervo cultural asociado al café alineado a la generación de renta.

El principal efecto virtuoso de la industria del café se sintió durante varias décadas, al haberse convertido en una fuente estable de acumulación del ingreso, repartidora del ahorro interno, y finalmente generadora de divisas para el uso y consumo en la economía. (Pérez Toro, 2013, p. 18)

En la actualidad, luego del periodo entre 1975 y 1990, la producción a nivel mundial aumentó y creó nuevos competidores, lo que dejó a Colombia fuera de los primeros lugares de producción de café suaves (Pérez, 2013, p. 20). En este contexto, la producción cafetera se enfrenta a nuevos retos, en particular al impacto de la globalización que dio lugar a discusiones sobre la *cohesión territorial*. Un ejemplo de los procesos

de cohesión es la experiencia LEADER (*Liaison Entre Actions de Développement de l'Économie Rurale*)² creada en 1991, en la Unión Europea, cuyo objetivo fue la consolidación de identidades colectivas para “promover una mayor cooperación entre el medio rural y el medio urbano, potencializando el valor económico, social y cultural del territorio e impulsando un mejor aprovechamiento de las posibilidades sinérgicas entre los distintos actores socioeconómicos e institucionales” (Moyano-Estrada y Ortega, 2014, p. 48).

La discusión alrededor de la cohesión territorial toma relevancia en los procesos de producción de café, dado que la cultura cafetera asociada genera todo un marco de procesos de territorialidad que, en la dinámica de la globalización, complejiza la relación entre lo local y lo global. En el informe titulado Sostenibilidad en Acción 1929-2010, de la FNC, en 2011 se indica que:

En la actualidad, 553 mil familias producen café, y cerca de cuatro millones de colombianos dependen de este cultivo. Ninguna otra actividad agrícola ha generado el ingreso y el desarrollo social asociado al café en las zonas rurales de Colombia. (...) El 95% de las familias cafeteras cultivan el grano en pequeñas fincas o parcelas, cuyos cultivos de café, en promedio, no superan las dos hectáreas. La reducida dimensión de sus cultivos ha permitido que la actividad cafetera se desarrolle en un ambiente esencialmente familiar alrededor del cual se han forjado una serie de valores y tradiciones, que han tenido gran influencia en la calidad reconocida del café colombiano. (FNC, 2011, p. 10)

Son estos valores los que, en medio de las relaciones entre lo local y lo global, se tornan vulnerables a procesos de desterritorialización en diversas dimensiones, que incluyen la económica, política y cultural. Esa vulnerabilidad se explica dado que las asimetrías sociales en el

territorio no se reducen a las dos primeras dimensiones. Al hablar de cohesión territorial:

No nos estamos refiriendo apenas al objetivo de reducir las desigualdades económicas (según los indicadores de productividad/renta/empleo) y sociales (discriminación por razones de género, edad, nivel de cualificación profesional, de situación geográfica etc.) existentes entre las poblaciones que residen en ciertos territorios, mediante la intervención de los poderes públicos. (Moyano-Estrada y Ortega, 2014, p. 49)

Bajo esta lógica, los procesos de cohesión territorial pasan más allá de un proceso de consolidación de infraestructuras físicas. Es necesaria la consolidación de infraestructuras sociales promotores del fortalecimiento de tejidos sociales sólidos que posibiliten un ejercicio de territorialidad robusto, frente a los embates de la globalización.

Un elemento esencial para este proceso de consolidación puede ser explicado por medio del concepto de *institucionalidad*, comprendida como todo el conjunto de hábitos y normas derivados de la vida colectiva en el territorio que se teje en medio del conflicto.

El mundo del institucionalismo es, por eso, aquel en que lo que más cuenta es la vida colectiva, la evolución, la presencia de agentes activos y, por veces, hasta irracionales, en donde hay eficiencia, pero también hay desperdicio, en donde los desequilibrios acontecen y son parte de un reino de incerteza, en el que el conflicto cuenta tanto como la cooperación. (Reis, 2001, p. 124)

En el caso del café, la institucionalidad ha desempeñado un papel muy importante. Un ejemplo de ello es la Federación Nacional de Cafeteros, FNC, nacida al interior de los productores de café, cuya función, teniendo en cuenta la mirada institucional, responde y:

2 LEADER, por sus siglas en francés; en español, vínculos entre acciones de desarrollo de la economía rural.

Se asienta en la concepción esencial que la actividad humana es un acto colectivo y que los individuos superan sus irreductibles limitaciones a través de la construcción de convenciones, esto es, de patrones de acción y comportamiento que resultan de las interacciones, más de lo que de las capacidades innatas. (Reis, 2001, p. 125)

En esta interacción se consolidan, en paralelo, una serie de densidades que son “el mapa de las densidades socioeconómicas, culturales, políticas y relacionales de los sistemas en presencia [de] lo que hace el mapa del mundo” (Reis, 2001, p. 130). Efectivamente, tanto las densidades como la institucionalidad mudan en el tiempo; el caso de la FNC y la producción cafetera su expansión por el territorio nacional son muestra de ello. Es por ello que:

Es necesario concebir la mudanza institucional como el resultado de la introducción y difusión de innovaciones, gobernadas por una racionalidad que podemos denominar de “capitalista” y configurando un proceso de evolución institucional, en la medida en que las interacciones entre los agentes no solo preservan una dada articulación de arreglos (territoriales), sino también abren oportunidad para que estos sean modificados por las acciones de aquellos, que actúan estratégicamente frente a sus intereses y objetivos. (Pondé, 2005, pp. 148-149)

Es en esta lógica que “aparecen como reglas de juego, otras, como organizaciones, o como hábitos y normas que interfieren irreversiblemente en la vida económica” (Conceição, 2001, p. 26), con importantes desdoblamientos en la dimensión social. En esta línea, los procesos de institucionalización están vinculados de forma directa con las relaciones socio-espaciales situadas en el territorio, que no dejan de ser afectados por los denominados mitos institucionales. Estos actúan como modeladores de las relaciones desde la dimensión global, que impactan la educación. En este sentido, Meyer y Ramírez (2010) resaltan que:

La difusión rápida en los países menos desarrollados refleja el grado en que sus identidades como estados-nación dependen de su adhesión a modelos y énfasis educativos internacionales. No obstante, las mismas identidades nominalmente autónomas de estado-nación hacen casi imposible que los organismos exteriores controlen y gestionen meticulosamente la aplicación de los modelos educativos. El resultante acoplamiento impreciso es endémico; la estandarización educativa es una especie de proceso de parcheo en el que varía qué es exactamente lo que se recorta y lo que se añade. Dadas estas variaciones temporales y entre naciones, son notables las múltiples tendencias al isomorfismo educativo, que dirigen nuestra atención hacia la institucionalización mundial de la educación. (Meyer y Ramírez, 2010 p. 129)

El efecto de estos mitos institucionales dentro de la institucionalidad local derivan en un proceso denominado de isomorfismo (Meyer y Rowan, 2010). Para estos autores:

El isomorfismo como las instituciones del entorno tiene varias consecuencias vitales para las organizaciones: a) incorporar elementos legitimados externamente, más allá de su eficiencia; b) utilizan criterios de evaluación externos o ceremoniales para definir el valor de los elementos estructurales, y c) la dependencia de instituciones consolidadas externamente reduce las turbulencias y mantiene la estabilidad. (Meyer y Rowan, 2010, p. 67)

De este modo, la relación local-global impacta en diversos componentes que pierden de vista fenómenos centrales, como la educación situada territorialmente, un elemento que, para el caso del café en Colombia, presenta tensiones alrededor de los relevos generacionales. En estos, los horizontes culturales de los agentes situados se amplían frente a las condiciones situadas en un proceso dialéctico complejo respecto de los planes nacionales de educación. Este elemento lo tratamos a continuación.

Relevo generacional: El reto de la educación

La educación alrededor del Café en Colombia presenta varias iniciativas, pero quizá la que más relevancia tiene es la propuesta fundamentada en la *Escuela Nueva*. Esta propuesta “transformó las concepciones sobre el desarrollo y la formación del hombre, la infancia, el maestro, la escuela, la política educativa, los métodos de enseñanza, el aprendizaje, la evaluación y la didáctica.” (Ríos, 2013, p. 80).

La comprensión de la dimensión activa en la enseñanza-aprendizaje y de los fines mismos de la educación fue pieza clave para esta “renovación”. Elementos como la Revolución Francesa, las teorías evolucionistas y –claro está– los avances en la psicología marcaron el trasfondo científico de esta nueva propuesta (De Zubiría, 2014). En este marco, los aportes de figuras como Comenio y su *Didáctica Magna* (1657), Jean Jaques Rousseau con el *Emilio*, y más adelante Pestalozzi (1746-1827), junto con Froebel y su apuesta por los jardines infantiles dieron pie a pensar sobre la autonomía del niño en su proceso de aprendizaje³. Este tema había sido excluido de la educación tradicional basada en una postura heteroestructurante, en la que el estudiante se asume como una “tabla rasa” necesitada de contenidos, que solo el docente tiene, lo que niega todo el marco de experiencias del estudiante. Para De Zubiría (2014), la *Escuela Nueva*:

Rompe con el paradigma tradicional que explicaba el aprendizaje como el proceso de transmisiones que se realizan desde el exterior y se asimilan por parte de los alumnos. En su lugar, la nueva escuela defenderá la acción, la vivencia y la experimentación como condición y garantía de aprendizaje. (De Zubiría, 2014, p. 112)

Estas ideas se fundamentan en un modelo pedagógico basado en la acción y la autoestructuración, en el que se promulgan importantes elementos en relación a los fines, los contenidos, así como su organización y procesos; la dimensión didáctica y la evaluación. Dentro de sus características tenemos que:

Este modelo de enseñanza tiene como pilares los componentes: capacitación docente, currículo, administrativo y comunidad; permite educar niños de entre siete y doce años de edad en educación básica, con docencia multigrado, aplicando como principios básicos la promoción flexible, el aprendizaje activo, participativo y colaborativo, respetando los ritmos de aprendizaje y desarrollo, educando de forma contextualizada y constructivista a partir de la experiencia natural y la manipulación. (Suárez, Liz y Parra, 2015, p. 198)

En Colombia, este modelo tiene su entrada con la creación del Gimnasio Moderno, en 1914, en el que la influencia de Montessori y de Decroly fueron fundamentales (De Zubiría, 2014, p. 111). Desde esta época hasta el presente, este modelo viene tomando gran protagonismo, en cuanto que ha iniciado la discusión sobre los fines y el rol del estudiante en la enseñanza-aprendizaje, en el que la influencia del constructivismo y la psicología Piagetiana han alimentado nuevos modelos de formación vinculados a los contextos socio-espaciales de los estudiantes.

El modelo de *Escuela Nueva* ha tenido una gran importancia dentro de los territorios cafeteros, en los que el panorama de asimetrías educativas, efecto de la lenta expansión de cobertura en el territorio colombiano, genera un dualismo entre lo rural y lo urbano. En este sentido, la apuesta de

3 No podemos dejar de mencionar otras importantes figuras, referenciadas por De Zubiría (2014) entre ellas el norteamericano J. Dewey (1859-1952), Claparède (1873-1940), Ferriere (1879-1960) ambos en Suiza; Cousinet (1881-1973) y Freinet (1896-1966) en Francia, y Montessori (1870-1952) en Italia (De Zubiría, 2014, p. 111).

la Escuela Nueva, en sus principios y características, emerge como una estrategia para generar procesos educativos que partan de las experiencias socio-espaciales. Una de las experiencias destacadas está en Caldas, en donde la escuela nueva se convirtió, desde 1982, en alianza con el Comité de Cafeteros, en un eje para la inclusión de la población, desde una interrelación que tiene en cuenta la Cultura Cafetera. En paralelo, desde el Ministerio de Educación, en 2010 se lanza el Manual de implementación de la Escuela Nueva, que busca atender a las poblaciones de las escuelas multigrado en la ruralidad cafetera, particularmente en Caldas.

Esta experiencia resulta ser un hito dentro de la cultura cafetera, dada la importancia que tiene el departamento de Caldas en la consolidación de paisajes cafeteros. Sin embargo, su transferencia se ve afectada por la ausencia de sistematizaciones y gestión de conocimiento que permita generar modelos educativos, vinculados al café, para solventar una tensión latente: el relevo generacional cafetero⁴.

Frente a contextos de globalización, el relevo generacional se torna complejo, como mencionamos con anterioridad, puesto que las relaciones entre lo local-global implican dinámicas tanto económicas, como culturales. De esta manera, el amplio marco de informaciones a las que se accede hoy día genera una ampliación en los horizontes geográficos de quienes habitan el territorio, lo que produce tensiones entre los lugares de enunciación, las proyecciones de vida y la posibilidad de concretarlas. Este elemento genera un desinterés por parte de quienes han crecido en medio de la cultura cafetera, en cuanto que las condiciones socio-espaciales distan mucho del mundo representado en la globalización.

Son varios los factores que inciden en este desinterés, asociados particularmente a temas como el acceso a tierras, condiciones sostenibles de ingreso económico y espacio de formación (El Caficultor, 2017). En este sentido la implementación de programas por parte del Estado pasa no solo, como se mencionó, por la creación de infraestructuras físicas.

En la actualidad, la edad promedio de los caficultores colombianos alcanza los 53 años y se observa un número creciente de productores mayores de 60, márgenes de edad que representan el 33% de la población caficultora. Lo anterior se suma a la creciente migración de jóvenes provenientes de familias cafeteras a los grandes centros urbanos. (Ministerio de Cultura de Colombia, 2011, p. 56)

Bajo esta lógica, el incremento en la escolarización por parte de muchos jóvenes hace que sus proyecciones de vida no estén situadas en los territorios cafeteros, elemento que pone en jaque la sostenibilidad de la producción cafetera y de todo su acervo cultural. En un estudio realizado en el departamento de Caldas en 2012, se da un panorama concluyente y que puede ser replicado a diferentes regiones cafetaleras. En este se indica que:

Existe una brecha entre los programas de relevo generacional y la lógica empresarial de los jóvenes, pues como marca el estudio, la tendencia de los jóvenes no es hacia programas asociativos sino hacia proyectos individuales que respondan a su búsqueda de independencia. De otro lado, los programas están estructurados con variables económicas (condiciones tecnológicas de las fincas) y no correlacionan con las variables culturales (valorización de intangibles) que son las que más peso tienen en la decisión de los jóvenes. (López, 2013, p. 282)

4 Esta es una de las preocupaciones latentes dentro de la FNC y en particular en la Fundación Manuel Mejía FMM vinculada a la primera y orientada al desarrollo de programas educativos en el ámbito rural.

Frente a este panorama, la educación asume un reto complejo. No solo como vehículo de saberes y tradiciones, sino como fomentadora de procesos de autonomía que desdoblán en los territorios. Para el caso del café en Colombia y la cultura cafetera, la educación se torna en un vehículo de transmisión de todo un amplio marco de valores institucionalizados como eje de la vida cotidiana, que, en el proceso de expansión territorial de la cultura cafetera, requiere amalgamar dimensiones socio-espaciales diversas y complejas. En paralelo, el relevo generacional requiere de un enfoque ampliado de las relaciones

local-global y de los horizontes de futuro que los jóvenes tienen sobre el territorio.

De esta manera, las relaciones entre capital social, territorio y educación han de ser afinadas y potencializadas desde la dimensión curricular. La coherencia en esta dimensión debe dar cuenta de la comprensión de que el territorio es una construcción social en la que se configura una infraestructura física y en particular social de valores, saberes y prácticas que dan base al capital social en el que la educación actúa en doble vía: como medio estructurante y como fin estructurador de los procesos de desarrollo territorial.

Consideraciones finales

El café como otros productos en Colombia, se convierte en un eje articulador de dimensiones económicas, políticas y culturales, que en su emplazamiento territorial configuran infraestructuras físicas y sociales de gran importancia. El capital social resultante se convierte en un elemento fundamental en la proyección de desarrollos territoriales. En él se consolidan toda una serie de valores derivados de la cotidianidad territorial que son la base para el desarrollo y la cohesión.

La educación, en su dimensión curricular, es un importante elemento de reflexión frente a la coherencia de esta y las realidades socio-espaciales. El currículo debe responder a los intereses territoriales enunciados desde los participantes, en un proceso de conciliación de medios y fines con las dimensiones educativas planteadas

desde el orden nacional, por medio de la conjugación de capitales sociales e intencionalidades de desarrollo territorial.

En esta línea, el relevo generacional va más allá de una condición de permanencia en el territorio: involucra el efectivo acceso a derechos en las poblaciones jóvenes, lo que implica, en el fondo, proyectar nuevos abordajes sobre la comprensión de campesino-productor, ampliándose hacia una mirada más incluyente de ciudadano. En ella, la educación será el epicentro de acopio de perspectivas, lo que pone de presente la innegable necesidad de la investigación y sistematización de las experiencias cafeteras asociadas a la educación, como medio para la consolidación de propuestas de acción coherentes territorialmente.

Referencias

- Becattini, G. (2002). Del distrito industrial marshalliano a la teoría del distrito contemporánea. Una breve reconstrucción crítica. *Investigaciones Regionales*, 1. pp. 9-32. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2124386.pdf>
- Conceição, O. (2001). Os Antigos, Os Novos E Os Neo-institucionalistas: Ha Convergencia Teórica No Pensamento Institucionalista? *Revista Análise Econômica*, (36). DOI: <https://doi.org/10.22456/2176-5456.10664>
- De Zubiría, J. (2014). *Los modelos pedagógicos: hacia una pedagogía dialogante*. Coop. Editorial Magisterio.
- El Caficultor (2017). 85 Congreso Cafetero, histórico para Caldas. Federación Nacional de Cafeteros. Edición 277 - Manizales-Colombia. Recuperado de <http://recintodelpensamiento.com/ComiteCafeteros/ElCaficultor/Periodico/2017-12-ElCaficultor.pdf>
- Federación Nacional de Cafeteros (FNC). (2011). *Sostenibilidad en Acción 1927-2010*. Federación Nacional de Cafeteros. Ed. CYCLUS. Colombia.
- García, E. (2014). El Café: eje articulador en el desarrollo económico del territorio colombiano a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. *Revista Epokhe*, 7, 39 - 45.
- Haesbaert, R. (2011). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 9 - 42. Recuperado de <http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/401/401>
- López, L. (2013). Generación de relevo y decisiones de inversión en fincas cafeteras en el departamento de Caldas-Colombia. *Revista Sociedad y Economía*, (24), 263-286. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/soec/n24/n24a12.pdf>
- Machado, A. (2001). El café en Colombia a principios del siglo XX. En: G. Misas (ed.) *Desarrollo económico y social en Colombia*, 77-98. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp..
- Meyer, J. y Ramírez, F. (2010). *La Educación en la Sociedad Mundial: Teoría Institucional y Agenda de Investigación de los Sistemas Educativos Contemporáneos*. Barcelona: Ed. Octaedro.
- Meyer, J. y Rowan, B. (2010). Organizaciones institucionalizadas: la estructura formal como mito y ceremonia. En *La educación en la sociedad mundial: teoría institucional y agenda de investigación de los sistemas educativos contemporáneos*, 55-84. Barcelona: Octaedro, Ed.
- Ministerio de Cultura de Colombia. (2011). *Paisaje cultural cafetero un paisaje cultural productivo en permanente desarrollo*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, Dirección de Patrimonio.

- Moyano-Estrada, E. (1999). El concepto de capital social y su utilidad para el análisis de las dinámicas del desarrollo. *Revista Economía Ensaio*, (221). DOI <https://doi.org/10.32418/rfs.2001.221.2454>
- Moyano-Estrada, E. y Ortega, C. (2014). O significado das políticas europeias de coesão (2014-2020): uma aposta no enfoque territorial. *Revista de desenvolvimento econômico*, (30). DOI: <http://dx.doi.org/10.21452/rde.v16i30.3605>
- Pérez, J. (2013). *Economía cafetera y desarrollo económico en Colombia*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. Facultad de Ciencias Sociales. Programa de Relaciones Internacionales.
- Pondé, J. (2005). Instituições e Mudança Institucional: Uma Abordagem Schumpeteriana. *Revista Economia Brasilia (DF)*, 6(1), 119-160.
- Reis, J. (2001). A globalização como metáfora da perplexidade? Os processos geo-económicos e o 'simples' funcionamento dos sistemas complexos. En *Globalização: Fatalidade ou utopia*, 109-134.
- Ríos, R. (2013). Escuela Nueva y saber pedagógico en Colombia: apropiación, modernidad y métodos de enseñanza. Primera mitad del siglo XIX. *Revista Historia y Sociedad*, (24), 79-107.
- Santos, M. (2000). *La Naturaleza del Espacio*. Traducción: María Laura Silveira. ed. Ariel. Barcelona-España.
- Suárez, D., Liz, A.; Parra, C. F. (2015). Construyendo tejido social desde la Escuela Nueva en Colombia. El caso Chimbe. *Rev. Cient. Gen. José María Córdova*, 13(15), 195-229

Turismo rural: alternativa de desarrollo agroalimentario en países emergentes. Casos de estudio*

Aura Luz Rodríguez**

Resumen

El presente trabajo tiene como objeto ofrecer algunos aspectos conceptuales, teóricos y estadísticos sobre el turismo y su aporte a la economía. En este sentido, el documento se enfoca en el agroturismo y el agroecoturismo, y busca relacionar las actividades agrícolas con las políticas medioambientales de los países en vías de desarrollo y con la posibilidad del turismo rural como alternativa de desarrollo sostenible para las economías emergentes. Así mismo, mediante un estudio de carácter documental y de revisión analítica de contenidos, se presentan algunos casos de estudios de países subdesarrollados que han implementado el turismo rural para fortalecer el sector agroalimentario. Finalmente, se expondrá el potencial turístico del departamento del Meta en esta vía.

Abstract

This paper aims to offer some conceptual, theoretical and statistical aspects about tourism and its contribution to the economy. In this sense, the document focuses on agrotourism and agroecotourism, and seeks to link agricultural activities with the environmental policies of developing countries and the possibility of rural tourism as a sustainable development alternative for emerging economies. Likewise, through a documentary study and analytical review of contents, some cases of studies of underdeveloped countries that have implemented rural tourism to strengthen the agri-food sector are presented. Finally, the tourist potential of the department of Meta will be exposed.

Cómo citar este artículo (APA): Rodríguez, A. (2019). Turismo rural, alternativa de desarrollo agroalimentario en países emergentes: casos de estudio. *Opinión Pública*, 12, 69-80.

> Palabras clave:

agroecoturismo, agroturismo, países en vías de desarrollo, sector agroalimentario, turismo rural

> Keywords: Agro-Food Sector, Agro-Tourism, Developing Countries, Rural Tourism

* Este artículo se desarrolla en el marco del proyecto de investigación denominado "Turismo rural: alternativa de desarrollo productivo en las economías de pequeña escala en el departamento del Meta", adscrito al Grupo de Investigación GIDECER de la Facultad de Administración de Empresas de la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN).

** Profesional en Negocios Internacionales con énfasis en Administración de Empresas de la Universidad Santo Tomás. Estudiante de la Maestría en Economía Solidaria para el Desarrollo Territorial de la Universidad Cooperativa de Colombia. Docente investigadora de la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN), regional Meta. Contacto: aura_rodriguez@cun.edu.co

Introducción

En los últimos años, el turismo se ha distinguido como una actividad motor de desarrollo económico en muchos países, sobre todo, en aquellos en vías de desarrollo. En este orden de ideas, el turismo se configura como una de las principales industrias a nivel internacional, lo que permite hablar de turismo de masas y de turismo alternativo (Orgaz, 2013). Además, exhibe un enorme potencial para la atenuación de la pobreza en los países en desarrollo, objetivo aglutinador de los ocho objetivos de desarrollo del milenio (ODM) de las Naciones Unidas (Lima *et al.*, 2012, p. 304).

De acuerdo con la Organización Mundial del Turismo (OMT)¹ (2018), el volumen de negocio del turismo iguala o incluso supera al de las exportaciones de petróleo, productos alimentarios o automóviles. Este hecho refleja que el turismo se ha convertido en uno de los principales actores del comercio internacional y que representa, al mismo tiempo, una de las principales fuentes de ingresos de numerosos países en desarrollo. Este crecimiento va de la mano del aumento de la diversificación y de la competencia entre los destinos. Del mismo modo, desde 1993, la OMT

resalta la importancia del turismo como modelo sostenible que se orienta a satisfacer las necesidades de los turistas actuales, generar ingresos y bienestar social en el destino, pero conservando los recursos y garantizando la continuidad de las ofertas y de las actividades a largo plazo (Mazaro y Varzin, 2008).

De acuerdo a lo anterior, nace la necesidad de conceptualizar los términos asociados y emanados del turismo, contextualizar su alcance, estadísticas a nivel mundial, entre otros elementos que muestren su dinámica e impacto en las economías emergentes y su vinculación con comunidades vulnerables, en especial, con los pequeños productores o campesinos. Estos últimos desarrollan la actividad agroalimentaria de los territorios, pero, por condiciones endógenas, es preciso evaluar otras alternativas que complementen su trabajo y puedan generar otras fuentes de ingresos que ayuden a su subsistencia. Por lo tanto, también se presentarán casos de estudio donde se implementa el agroturismo y el agroecoturismo como modelo de desarrollo complementario para estas comunidades.

Metodología

Esta investigación es de tipo analítica, basada en la revisión de fuentes secundarias, interpretación y correlación del autor. El estudio es de carácter documental. Se recurrió a textos especializados en las áreas de turismo, turismo rural en países en desarrollo, agroturismo, agroecoturismo y estudios de caso en países en vía de desarrollo, donde el turismo rural ha presentado

resultados favorables para la economía (Costa Rica, México, Perú, Nicaragua y Colombia), con el fin de implementar estos modelos en el departamento del Meta (Colombia).

1 La Organización Mundial del Turismo (OMT), organismo especializado de las Naciones Unidas, es una institución internacional con un papel central y decisivo en la promoción y el desarrollo de un turismo responsable, sostenible y accesible para todos. Constituye un foro mundial para cuestiones de política turística y una fuente útil de conocimientos en materia de turismo. Actualmente, está integrada por 158 países, 6 territorios, 2 observadores permanentes y más de 500 miembros afiliados.

Conceptos y definiciones en torno al turismo

Palomo (1998) afirma que

el turismo como sector productivo de la economía se podría entender como todas aquellas operaciones de producción y comercialización de bienes y servicios, que se generan como resultado de la actividad turística (realización de viajes y desplazamientos de carácter turístico), repercutiendo en la producción total nacional, regional o local mediante la incorporación de valor añadido adicional, y que incide directamente tanto sobre las economías de las áreas de destino como sobre las economías de las áreas de origen. (p. 47)

En este orden de ideas el turismo es identificado como una actividad económica alternativa para crear desarrollo en zonas de poco crecimiento. Con base en lo anterior, Palomo (1998) añade:

Como señala el geógrafo Douglas Pearce, el desarrollo turístico asume muchas formas, [...] el desarrollo turístico también se presenta en una variedad de contextos, [...] la forma que puede asumir el desarrollo turístico varía enormemente de una situación a otra, de un contexto a otro. Ya no existe un tipo único de desarrollo turístico como ya no existe un solo modelo de crecimiento agrícola, industrial o urbano. (p. 48)

Palomo identifica como características del turismo: que se trabaja con un intangible; se desplaza la demanda en lugar del producto; no hay desaparición del producto con el consumo del mismo –lo que permite que las economías emergentes implementen el turismo en sus territorios–.

Por otro lado, para la OMT, el turismo es “el conjunto de actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos al de su entorno habitual, por un periodo consecutivo inferior a un año, con fines de ocio, por negocio y otros motivos, y no por motivos lucrativos” (2003, p. 9). Con base en esta definición,

Orgaz (2011) manifiesta que el turismo es uno de los mayores fenómenos mundiales a nivel económico, social y cultural, desde mediados del siglo pasado. Su capacidad de generar rentas y crear empleo hace que se visualice como un motor de desarrollo para los países en vías de desarrollo. El turismo es una herramienta muy utilizada como estrategia para el desarrollo económico y social en países subdesarrollados. Lima *et al.* (2012) añaden a lo anterior que el turismo “se asume como una actividad de excelencia para combatir la extrema pobreza, pudiendo constituirse como un importante instrumento de desarrollo de regiones desfavorecidas, si es conducido debidamente y teniendo como marco de acción, los principios elementales del desarrollo sostenible” (p. 304).

Respecto del turismo rural, Solsona (2006), en el artículo titulado “El turismo rural en Europa” (2006), señala que este tipo de turismo se debe fundamentar en aspectos ambientales –en los que predomine la naturaleza y la agricultura–, económicos –que tengan un impacto positivo en la economía de las poblaciones de bajos ingresos– y culturales –en directo dialogo con las tradiciones– (p. 7). A lo anterior, Figueroa *et al.* (2015) añaden que las condiciones de vida de las personas que habitan en las zonas rurales de los países emergentes es baja, debido a la falta de apoyo para reactivar sus economías. Estos hechos permiten comprender la importancia no solo de implementar el turismo rural, sino que este sea sustentable, para crear una relación entre las personas, los recursos naturales y culturas de una comunidad. El turismo rural nace como una alternativa para generar riqueza, empleo y rescatar las zonas rurales.

Flórez y Barroso (2011) afirman que el turismo rural genera un impacto en el desarrollo rural debido a que: diversifica las economías del

sector rural; recupera el patrimonio natural y sociocultural de las zonas; aumenta del mercado local; genera empleo; propicia la participación de la población local, entre otras ventajas que contribuyen a que el desarrollo turístico sea competitivo y sostenible, conserve el medio rural, cree un sector económico con mayor potencial de crecimiento y favorezca el emprendimiento local. El turismo rural presenta tres tipologías diferentes: el ecoturismo, el agroturismo y el agroecoturismo. Aunque las tres se tienen enfoques muy parecidos, no se deben agrupar en una misma instancia si la intención es crear más productos de acuerdo a los mercados específicos de cada uno. A continuación, se conceptualizarán las tipologías presentadas:

Autores como Montijn y Carré (2005) (citados por Ramírez, 2014, p. 226) definen por ejemplo el ecoturismo como un turismo responsable y sostenible que se caracteriza por su alto componente educativo, por minimizar los efectos negativos en el entorno natural y cultural, y por generar beneficios económicos para las comunidades locales. Por otro lado, Barrera (2006) (citado por Ramírez, 2014, p. 226) sostiene que el ecoturismo tiene como principal objetivo la interacción del turista con la naturaleza, experiencia que le posibilita aprender de las particularidades de los ecosistemas y admirar la belleza de la fauna y flora presentes.

Por su parte, el agroturismo se define básicamente como la interacción del turista con las actividades netamente agropecuarias que se desarrollan en una finca. Estas van desde el manejo de los cultivos hasta la interacción con los animales, lo que la diferencia de las demás modalidades de turismo de naturaleza. Barrera (2006) lo define como: “aquel que se caracteriza porque el visitante participa activamente de las actividades productivas de las fincas dedicadas a cultivos o producción animal, ya sea con fines

demostrativos o productivos” (citado por Ramírez, 2014, p. 224).

En términos muy generales, Sayadi y Calatrava (2011) definen el agroturismo como un tipo de turismo rural en el que un componente importante (si no el principal) de la oferta turística es la acogida, alojamiento, gastronomía, ocio, participación en tareas, etc., dentro del marco de la explotación agraria (p. 133). Gómez *et al.* (2012) lo definen como una modalidad en la que se vinculan una o varias de las fases relacionadas con la producción agrícola, pecuaria, agroindustrial, artesanal o gastronómica. Tiene como finalidad mostrar y explicar la organización y sistema de producción del campo, procesos en los que los propios productores agropecuarios y sus familiares se relacionan directamente con los turistas y ofrecen sus servicios a los visitantes (Blanco y Rivero, 2010, p. 332).

Por otro lado, con respecto al término *agroecoturismo*, Barrera (2006) (citado por Ramírez, 2014), define esta modalidad como “aquella actividad turística realizada en el espacio rural, compuesta por una oferta integrada de ocio dirigida a una demanda cuya motivación incluye el contacto respetuoso con el entorno natural y una interrelación con la población local” (p. 228). Este concepto se puede complementar con los aportes de Pinera y Martínez (2013), quienes lo definen como “una opción alternativa de turismo para la generación de ingresos económicos y empleos permanentes. Además, al ser turismo alternativo sostenible, colabora en la preservación de las especies protegiendo al ambiente y sus recursos naturales” (p. 1281).

Para finalizar la fase de conceptualización, Blanco y Riveros (2010) redondean:

En varios países, los conceptos de turismo rural y agroturismo se consideran como sinónimos pero son dos productos distintos: en el primero se

privilegia el disfrute de la vida rural y el contacto con sus pobladores, sin destacar específicamente las prácticas agropecuarias; el segundo tiene como eje de su oferta las actividades propias de las explotaciones rurales, tales como: cosecha, ordeña, rodeo, trilla, elaboración de conservas, asistencia en la alimentación y cuidado de los animales, además se ofrecen también servicios de alojamiento, alimentación y venta de productos frescos y procesados en las fincas o en las comunidades

aledañas. Estas actividades se combinan con otras recreativas (caminatas por los alrededores de la finca, avistamiento de aves, cabalgatas, paseos en bote y visitas a los alrededores a pie o en carreta, entre otras) lo que se denomina ecoturismo. Ambas modalidades proveen “experiencias rurales”, se complementan y crean oportunidades para que los visitantes tengan contacto directo con la agricultura, la ganadería y las áreas naturales. (p. 118)

Cifras mundiales del impacto y expectativas del turismo en los países en vía de desarrollo

De acuerdo con cifras de la OMT, el turismo actúa como un motor de desarrollo a través de la entrada de divisas y la creación de empleo directo e indirecto en muchos países. Además, aporta el 5 % del PIB mundial; representa el 6 % de las exportaciones de servicios mundiales; es el cuarto sector exportador, después del petróleo, los productos químicos y la automoción; representa 235 millones de empleos –uno de cada doce empleos en el mundo–, y en muchos países en vías de desarrollo, es el principal sector de exportación (OMT, 2018).

Es de resaltar que el turismo, a pesar de las crisis ocasionales mundiales, ha presentado crecimientos ininterrumpidos a lo largo del tiempo. De acuerdo con el panorama de la OMT (2017), las llegadas de turistas internacionales en el mundo han pasado de 25 millones en 1950 a 278 millones en 1980, 674 millones en 2000, 939 millones en 2010, 982 millones en 2011, 1133 millones en 2014, 1235 millones en 2016 y, en el 2017, las llegadas de turistas internacionales crecieron un 7 %, con un total de 1326 millones (OMT, 2017; OMT, 2018, p. 4). De igual modo, los ingresos por turismo internacional obtenidos por los destinos de todo el mundo crecieron de 2000 millones de dólares de los EE.UU., en 1950, a 1 220 000 millones en 2016 (OMT, 2017, p. 2).

Además de lo expuesto hasta aquí, en el 2011 se produjo una diversificación sustancial de los destinos, por lo que los países en desarrollo registraron un incremento significativo de las llegadas de turistas del 46 % del total de llegadas internacionales (OMT, 2003). Por lo tanto, se puede afirmar que el turismo se ha convertido en un actor protagonista de la economía de los países en desarrollo. Según estimaciones del World Travel & Tourism Council (citado por UNCTAD, 2013), los diez países en que el sector de viajes y turismo registró la mayor tasa de crecimiento en el 2011 eran todos países en desarrollo. “Entre ellos figuran Uganda (17,2 %), Tailandia (15,7 %), el Uruguay (15,1 %), Hong Kong, China (14,4 %), Namibia (13,4 %), Turquía (13,4 %), la República Democrática Popular Lao (12,2 %), Singapur (11,6 %), Tonga (11,5 %) y Malí (10,7 %)” (p. 7).

Con respecto a los destinos turísticos de los visitantes en las Américas, la OMT calcula que las llegadas han aumentado en un 5 %, con un incremento ligeramente menor en ingresos, aunque en América del Sur específicamente, en el 2017, se generaron alzas en la actividad, presentándose un robusto turismo emisor en Argentina, junto con el repunte de Brasil. Esto propició el crecimiento de destinos vecinos como Chile, Colombia, Ecuador, Paraguay y Uruguay, que registraron un crecimiento de dos cifras en llegadas.

Se debe precisar que el turismo ha presentado gran impacto en los países en desarrollo porque este sector ha generado una serie de ventajas entre las que resaltan la riqueza cultural, patrimonial y de biodiversidad de los territorios; la capacidad de emplear bastante mano de obra, sobre todo, en poblaciones desfavorecidas (mujeres, jóvenes, campesinos, grupos étnicos); el efecto multiplicador de beneficios, pues el gasto de los turistas contribuye a un amplio abanico de sectores (agricultura, artesanía, transporte y otros servicios); la posibilidad que ofrece de conectar a los consumidores con los productores, lo que, a su vez, permite que las partes logren un mayor conocimiento cultural, ambiental y económico. Esto ha ocasionado que varios países en vías de desarrollo utilicen la actividad turística como estrategia de desarrollo: muchos de forma planificada, por considerarla necesaria para su economía; otros de manera espontánea, por ciertas condiciones que estos países ofrecen –atractivos turísticos, destinos baratos, entre otras– (Requena y Muñoz, 2006, p. 119).

Con base en el informe de la OMT, *Tourism Towards 2030*, entre 2010 y 2030 se prevé que las llegadas en los destinos emergentes (+4.4 % al año) se

incrementen a un ritmo que duplicará al de las economías avanzadas (+2,2 % al año). La cuota de mercado de las economías emergentes pasó del 30 % en 1980, al 45 % en 2016, y está previsto que alcance el 57 % para 2030, lo que equivale a más de 1000 millones de llegadas de turistas internacionales (OMT, 2017, p. 3). Como se puede evidenciar, los países emergentes tienen un gran potencial y participación en el sector turístico y, como se ha expuesto hasta aquí, se trata de una alternativa sostenible de desarrollo socioeconómico para estos territorios.

Ahora bien, es preciso indicar que si los países no están realmente preparados, la implementación de la actividad turística se puede convertir en un cuello de botella para sus economías, ya que, cuando las comunidades no se han apropiado de sus contextos, lo más usual es que lleguen terceros a explotar sus –fenómeno común en los países subdesarrollados–. Por ello, a continuación se expondrán casos de estudio exitosos en países en vías de desarrollo, que se han valido del turismo rural, el agroturismo y agroecoturismo como fuentes de desarrollo de sus regiones y que son un ejemplo para otras economías emergentes.

Casos de estudio

Ruta del Queso Turrialba (Costa Rica)

Esta ruta nace de la asociatividad que tiene un grupo de productores de leche y queso en Santa Cruz de Turrialba (Costa Rica). En búsqueda de mejorar sus ingresos y poder tecnificar y mejorar sus procesos de producción, diversificaron las actividades generadoras de ingresos de la comunidad. La idea de la ruta surge del problema del mal estado de las vías, que impedía que la leche llegara fresca a cualquier lugar. Ante esta contingencia, optaron por no producir leche, sino solamente queso; “prácticamente el 100 % de la producción se dedica a la elaboración de

quesos y natilla”, según lo afirman Blanco y Riveros (2004).

Al darse cuenta que esto generaba una nueva corriente de turismo, mejoraron su proceso hasta crear una cadena productiva que garantiza mayor rentabilidad y mejor calidad en el producto. Esta consiste en cualificar el tipo de ganado (Jersey, Guernsey, Pardo suizo), los pastos, así como la infraestructura de las lecherías y las plantas queseras. En contraste, el sistema artesanal de producción de queso ha sufrido pocos cambios en cuanto a técnica.

Actualmente, el queso fresco conocido como Turrialba posee fama y reconocimiento a nivel nacional, situación que ha sido aprovechada por otras empresas del sector lácteo para crear quesos similares, por ejemplo, el llamado “Queso tipo Turrialba”, que compite directamente con

el queso originario de Santa Cruz (Blanco y Riveros, 2004 y 2010).

Es un ejemplo de agroecoturismo porque el producto combina las visitas a fincas queseras con el disfrute de atractivos naturales como el volcán Turrialba, el Monumento Guayabo y los servicios de alimentación y hospedaje (Blanco, 2007).

Ruta del queso y el vino en Querétaro (México)

Otro ejemplo exitoso del turismo rural es la conocida ruta del queso y el vino en Querétaro (México). El Consejo de Promoción Turística de México (s. f.) describe la ruta del queso como un tour gastronómico de varios ranchos donde se fabrican de manera artesanal deliciosos quesos mexicanos y europeos, y que se puede disfrutar probando sus grandes variedades y, al mismo tiempo, vivenciando las costumbres, recetas, anhelos y emociones de esta cultura. Durante el recorrido, se conoce el proceso de elaboración y transformación de la leche al queso.

y observar el proceso de destilado y añejamiento del jugo de uva. Después del proceso de añejamiento en barriles se obtiene un aromático vino, seco o dulce, con notas de madera o frutos rojos, para quienes gustan de sabores fuertes o delicados. Al concluir esta actividad, se invita a una cata de los vinos que se producen en el lugar. Es un destino turístico muy visitado celebra el inicio de la cosecha de la uva y recuerda cómo se obtenía el jugo de a la usanza antigua (machacar la uva). Además, ofrece lo mejor de la gastronomía local y se baila al son de música tradicional.

Como complementaria a la ruta del queso, también existe la ruta de vinos. Las casas vinícolas establecidas ofrecen un recorrido a pie por sus viñedos, experiencia que incluye conocer los procesos que se llevan a cabo –desde la plantación hasta la cosecha de la uva–, entrar en la fábrica

El impacto que ha generado el turismo rural en Querétaro es muy importante, ya que esta zona de México es conocida a nivel mundial por su variedad de quesos y la exquisitez de los sabores de sus vinos.

El caso del agro-ecoturismo del Parque de la Papa (Cusco, Perú)

De acuerdo con Terry (2017), el Parque de la Papa fue creado en 1998. Lo conforma un conjunto territorial de cinco comunidades andinas del distrito de Písaq, a unos 45 minutos de la ciudad de Cusco (Perú). Dicho conjunto se autodenomina Área de Conservación del Patrimonio Bio-Cultural Indígena y abarca unas 9820 hectáreas. Las cinco comunidades miembros son: amaru, chawaytire, pampallaqta, paru y sacaca. Se ubican a una altura que varía entre los 3200 a 5000 metros, territorios en los que habitan 697 familias.

El nombre “Parque de las Papas” hace alusión a la biodiversidad del lugar, en particular, a sus más de 1000 variedades de *papas nativas* (término localmente utilizado). El Parque nació de la iniciativa de la ONG Andes, que promovió su creación en dichas comunidades gracias a un acuerdo firmado con el Centro Internacional de la Papa. Este permitió la repatriación de papas nativas al Parque, con lo que se inició el trabajo de conservación *in situ*.

Dentro de su misión, el Parque adopta tres de los objetivos de desarrollo del milenio de las Naciones Unidas: erradicar la pobreza y el hambre; promover la igualdad de género y asegurar la sostenibilidad medioambiental. Dentro de este marco, el agro-ecoturismo busca generar beneficios socioeconómicos que alivien la pobreza rural (como lo estipula el primer objetivo).

Frente a la depreciación que sufre el mercado agrícola, los comuneros encuentran una alternativa para obtener otras fuentes de ingreso con el cultivo de las papas nativas, ya que los turistas pagan por verlas y adquieren un sobreprecio con su transformación en alimentos. El

Ruta del Café en Nicaragua

La región Norte de Nicaragua es considerada como el granero del país, ya que la mayoría de las actividades agrícolas y ganaderas se llevan a cabo allí. Resaltan sus amplios cultivos de café y las reservas naturales que se pueden disfrutar en el transcurso de la ruta. Aprender a cortar café, ordeñar vacas y echar tortillas es parte de las múltiples experiencias que el turismo rural comunitario ofrece a nacionales y extranjeros; las casas de los campesinos se ofrecen como un espacio donde el visitante puede acumular vivencias y conocer de cerca la cultura nicaragüense (Gutiérrez *et al.* 2015).

Ruta del Café (Colombia)

El denominado Eje Cafetero, compuesto por los departamentos de Caldas, Quindío y Risaralda, se encuentra ubicado en la parte central de Colombia, zona estratégica que equidista con las principales ciudades del país. Su estructura administrativa está conformada por 53 municipios, que reúnen una población de 2,7 millones de habitantes aproximadamente. La economía regional se fundamenta en la explotación agrícola,

agro-ecoturismo no solo valoriza la papa nativa, también incentiva su consumo local. Esto tiene implicaciones positivas en la soberanía alimentaria. En su diario vivir, las papas son un elemento de base alimentaria para todo el año. Incluso, fabrican chuño y moraya (productos resultantes de la deshidratación de papas) con el fin de tener reservas anuales. Paralelamente, el agro-ecoturismo, al igual que otras actividades monetarias, facilita la compra de otros productos que hoy en día forman parte del consumo local, como el arroz, fideos o azúcar, lo que diversifica la dieta (Terry, 2017, p. 151).

De acuerdo con Visita Centro América (s. f.), actualmente la Ruta del Café ofrece un total de 786 recursos turísticos en proceso de desarrollo y valorización, de los cuales, 355 son naturales –incluyen cascadas, ríos, lagos, montañas, áreas protegidas, flora y fauna silvestre–; 245 atractivos culturales –manifestaciones culturales variadas, fósiles prehistóricos, arte rupestre, petroglifos, edificaciones antiguas, iglesias coloniales, música, danzas ancestrales, monumentos e historia–, y 186 atractivos socioeconómicos –talleres de talabartería, mueblerías, zapaterías, artesanías, rosquillas, fábricas de puros, beneficios de café, y empresas agrícolas y pecuarias–.

de la que destaca la producción cafetera. Esta ha sido la base de su desarrollo desde finales del siglo XIX y ha sustentado los ingresos de buena parte de los pobladores. Durante los años ochenta no tenía ninguna alternativa de turismo rural, hecho acentuado en 1989, cuando la disminución del precio del grano del café debilitó los ingresos de los caficultores.

Desde entonces, ha sido tan exitoso este modelo que con los años ha mejorado paulatinamente el turismo asociado a él. Actualmente, la zona cafetera cuenta con más de 6 parques temáticos y más de 50 granjas turísticas. Barrera y Bringas (2008) afirman que este ha sido un proceso fundado en “la determinación política que tuvieron gobiernos locales de distinto signo en darle continuidad a la estrategia y en una política activa de formación de los recursos humanos” (p. 8).

El Quindío se ha convertido en destino turístico gracias a su gran producción en café. Los interesados en conocer este hermoso paisaje van con el interés de aprender sobre la cultura cafetera, la siembra, recogida, el secado y el trillado del grano de este reconocido proceso. Pero, además del conocimiento de esta cultura, a través del turismo se puede vivenciar la rutina del trabajador y disfrutar de la riqueza natural, las costumbres, tradiciones y, sobre todo, del sabor del café recién hecho.

Caracterización y potencialidad del departamento del Meta

El departamento del Meta es uno de los 32 departamentos de Colombia, país en vía de desarrollo, situado en la región noroccidental de América del Sur. Es importante mencionar que, de acuerdo con datos presentados por el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural (2018), y con base en informes del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (Dane), se detalló que la rama que tuvo mayor crecimiento en el trimestre de noviembre de 2017 a enero de 2018 en todo el país, con respecto a la generación de empleo, fue la agricultura, ganadería, caza, silvicultura y pesca (con 7,9 % de variación), lo que representó 278 000 nuevos empleos. Además, según las últimas estadísticas que reveló el Dane, el campo colombiano tiene 4,9 millones de personas ocupadas –de 22,3 millones que hay en todo el país– y la tasa de desempleo en el sector rural para el trimestre móvil noviembre 2017-enero 2018, fue de 5,4 %, una de las más bajas de los últimos años.

Con base en lo anterior, se puede evidenciar el potencial del agro en el país. Con respecto al Meta, es preciso indicar que este departamento es considerado despensa agrícola del país. La actividad del sector agropecuario en el

departamento del Meta presentó un incremento importante durante el 2016: pasó de tener una participación dentro de la composición del PIB nominal de 7,8 % en el 2015, a 10,3 % en el 2016. No obstante, los indicadores del nivel de ocupación cayeron, pues pasaron de presentar ocupaciones de 2958 en el 2014; 3073 en el 2015, y de 2514 en el 2016. Un caso contrario se presentó en el eslabón del comercio, hoteles y restaurantes, ya que fue uno de los sectores que mayor apogeo tuvo en sus variaciones año a año, lo dio pie a que el turismo liderara como el sector que mayor mano de obra contrató para el desarrollo de su actividad (Gobernación del Meta, 2016).

Con estas cifras se puede evidenciar el potencial agropecuario que tiene el territorio, pero, a su vez, la importancia de implementar estrategias que lo alimenten para generar el desarrollo socioeconómico deseado. En este caso, como se ha evidenciado en el desarrollo del presente artículo, el turismo rural es la alternativa complementaria de la agricultura: implementar el agroturismo o agroecoturismo permitiría aprovechar los hermosos paisajes naturales que existen y la riqueza agropecuaria del Meta.

Un insumo importante para implementar esta estrategia el *Plan de Desarrollo Económico y Social 2016-2019: "Meta tierra de oportunidades. Inclusión, reconciliación y equidad"*. Dentro de sus 5 ejes temáticos, el tercero, Sustentabilidad Económica y del Territorio, tiene un capítulo sobre política de turismo que contempla "aprovechar las ventajas comparativas que tiene el territorio y convertirlas en ventajas competitivas" (Gobernación del Meta, 2016b, p. 94).

Blanco y Riveros (2004) determinan que el agroturismo y las rutas alimentarias, entendidas como modalidades del turismo rural, resultan ser de bastante interés para la economía, pues brindan nuevas actividades en el medio rural que agregan valor a las producciones agroalimentarias, en manos de pequeños productores que emplean procesos artesanales en su elaboración. En ese orden de ideas, los productos que presentan mayor participación en la producción

del Meta son la palma de aceite, el plátano, el arroz seco, el maíz forrajero, los cítricos, el café, el cacao y el sector lácteo y cárnico. Por lo tanto, se puede implementar como alternativa de turismo rural sostenible la creación de rutas alimentarias, basadas en los mayores niveles de producción de una zona, como se reflejó en los casos de estudios en otras regiones de Colombia y en otros países subdesarrollados (Costa Rica, México, Perú y Nicaragua).

Ahora bien, es importante aclarar que tener atractivos turísticos en el Meta no es suficiente para consolidar este sector como líder de la economía territorial. Se necesitan mayores esfuerzos para lograr niveles de competitividad que posibiliten conquistar una mayor participación del negocio turístico en el departamento. Las rutas alimentarias representan una alternativa que vincularía la riqueza natural, cultural y agropecuaria del departamento.

Conclusiones

Como desarrollo del turismo rural, el agroturismo o agroecoturismo es realmente una opción viable para la generación de ingresos a los productores y una nueva fuente de turismo alternativo en países en vía de desarrollo, debido a que el sector agropecuario es una actividad importante en sus economías, basadas en sus grandes riquezas naturales y culturales.

El Meta es un departamento con una gran vocación por el agro, además de contar con hermosos paisajes llaneros; por lo tanto, tiene un gran potencial para el turismo rural, que podría aprovechar y potencializar toda la producción agroalimentaria que se produce en sus territorios, crear una gran oferta gastronómica y

generar rutas turísticas capaces de captar turistas e impulsar el desarrollo de las zonas rurales.

Las rutas alimentarias servirían como mecanismo turístico, pues combinan adecuadamente las producciones agroindustriales, la gastronomía regional y los atractivos históricos y culturales del departamento. Además, representan una alternativa de desarrollo para las comunidades menos favorecidas, para enfrentar las problemáticas que se presentan en el agro y, al mismo tiempo, para conservar la identidad cultural de la región. El turismo rural nace como una alternativa para generar riqueza, empleo y rescatar las zonas rurales.

Referencias

- Barrera, E. y Bringas A. (2008). Las rutas alimentarias: una arquitectura turística basada en la identidad de los alimentos. *Gastronomic Sciences*, 3(8). Recuperado de <https://www.agro.uba.ar/users/barrera/publicaciones/RUTAS%20ALIMENTARIAS.%20ARQUITECTURA%20TURISTICA.pdf>
- Blanco, M. (2007). Agroturismo en Costa Rica. Retos y oportunidades. *ECAG*, 40, 25-27.
- Blanco, M. y Riveros, H. (2004). Las rutas alimentarias, una herramienta para valorizar productos de la agroindustria rurales. El caso de la ruta del queso Turrialba (Costa Rica). Ponencia presentada en el Congreso Agroindustria Rural y Territorio, Toluca, México.
- Blanco, M. y Riveros, H. (2010). El agroturismo como diversificación de la actividad agropecuaria y agroindustrial. En *Desarrollo de los agronegocios y la agroindustria rural en América Latina y El Caribe* (pp. 21-30). San José de Costa Rica: IICA.
- Visita Centro América. (s. f.). *Ruta del café* [recurso en línea]. Recuperado de <https://www.visitcentroamerica.com/visitar/ruta-del-cafe/>
- Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD). (2013). *Turismo sostenible: contribución del turismo al crecimiento económico y al desarrollo sostenible*. Ginebra: UNCTAD.
- Consejo de Promoción Turística de México. (s. f.). *Ruta del queso y vino. El mejor producto turístico del estado de Querétaro* [recurso en línea]. Recuperado de <http://www.visitmexico.com/es/ruta-del-queso-en-queretaro>.
- Figuroa, L., Cavazos, J. y Moreno, Y. (2015). Desarrollo de productos turísticos rurales sostenibles. Propuesta y validación de expertos respecto a tres variables. *El Periplo Sustentable*, 28, 115-139.
- Flórez, D. y Barroso, M. (2011). Desarrollo rural, economía social y turismo rural: un análisis de casos. *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, 70, 55-80.
- Gobernación del Meta. (2016a). *El Meta en cifras* [recurso en línea]. Recuperado de https://intranet.meta.gov.co/secciones_archivos/597-72514.pdf
- Gobernación del Meta (2016b). *Plan de Desarrollo Económico y Social 2016-2019: "Meta tierra de oportunidades. Inclusión, reconciliación y equidad"* [recurso en línea]. Recuperado de <http://www.culturameta.gov.co/sites/default/files/Proyectos-Programas-De-Inversion-2019.pdf>.
- Gómez, A., Bracho, M., Rodríguez, L. y Acosta, Y. (2012). El agroturismo como opción de diversificación económica en la comunidad de Yaracal, estado Falcón. *Multiciencias*, 12, 331-336.

- Gutiérrez, J., Gutiérrez, E. y Rodríguez, K. (2015). *Propuesta de desarrollo turístico Bella Vista Miraflores-Moropotente* [trabajo de grado]. Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua, Nicaragua.
- Lima, S., García-Gómez, C., Gómez-López, D. y Eusébio, C. (2012). El turismo como una estrategia para el mundo en desarrollo: el Programa Unwto Volunteers. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 10(3), 303-314. Recuperado de <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2012.10.037>
- Mazaro, R. y Varzin, G. (2008). Modelos de competitividad para destinos turísticos en el marco de la sostenibilidad. *Curitiba*, 12(3), 789-809.
- Organización Mundial del Turismo (OMT). (2003). *El turismo y la atenuación de la pobreza*. Madrid: OMT. Recuperado de <https://www.e-unwto.org/doi/pdf/10.18111/9789284406005>
- Organización Mundial del Turismo (OMT). (2017). *Panorama OMT del turismo internacional* (ed. 2017). Madrid: Unwto. Recuperado de <https://www.e-unwto.org/doi/pdf/10.18111/9789284419043>
- Organización Mundial del Turismo (OMT). (2018). *Panorama OMT del turismo internacional* (ed. 2018). Madrid: Unwto. Recuperado de <https://doi.org/10.18111/9789284419890>
- Orgaz, F. (2013). La cooperación al desarrollo a través del turismo en países subdesarrollados. *Global Education Magazine*, 5. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7354197>
- Palomo, S. (1998). La aportación del turismo al desarrollo económico de los países en vías de desarrollo (PVD). El caso del mercado receptor de Bolivia. *Estudios Turísticos*, 136, 45-81.
- Pinera, A. y Martínez, T. (2013). El agroecoturismo en San Juan Tezontla, Texcoco, Estado de México. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 4(8), 1279-1285.
- Ramírez, E. (2014). Agro-ecoturismo: aportes para el desarrollo de una tipología turística en el contexto latinoamericano. *Anuario Turismo y Sociedad*, 15, 223-236.
- Requena, K. y Muñoz, J. (2006). El turismo e internet, factores de desarrollo en países subdesarrollados. Caso: Venezuela. *Actualidad Contable FACES*, 9(12), 118-131.
- Sayadi, S. y Calatrava, J. (2011). Agroturismo y desarrollo rural: situación actual, potencial y estrategias en zonas de montaña del sureste español. *Cuadernos de Turismo*, 7, 131-157. Recuperado de <https://revistas.um.es/turismo/article/view/22091>
- Solsona, J. (2006). Turismo rural en Europa. *Aportes y Transferencias*, 10(2), 25-35.
- Terry, C. (2017). Turismo rural comunitario: ¿una alternativa para las comunidades andinas? El caso del agro-ecoturismo del Parque de la Papa (Cusco, Perú). *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 18, 139-160.

.....

Pautas para publicar en *Opinión Pública*

Escuela de Ciencias Administrativas

Opinión Pública es una revista científica que divulga la producción local e internacional en los campos de las ciencias sociales y las ciencias administrativas, con especial énfasis en la administración pública, las políticas públicas, el desarrollo territorial y la gestión organizacional. De acuerdo con la clasificación de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), su área científica es *Ciencias Políticas* (identificada con el código 5.F). Su periodicidad es semestral, publicada al final de cada periodo, y presenta artículos de investigación, revisión o reflexión.

Tipología de artículos (según Colciencias):

- Artículo de investigación científica y tecnológica: documento que presenta de manera detallada los resultados originales de un proyecto de investigación. La estructura por lo general utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y discusión.
- Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación, desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- Artículo de revisión: documento que surge de una investigación en la que se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones, publicadas o no, sobre un campo en ciencia o tecnología con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar un cuidadosa revisión bibliográfica.

Revisión y ajustes

Los artículos que cumplan con las especificaciones y satisfagan los criterios establecidos por el Comité editorial serán preseleccionados. Para lograr que el documento sea finalmente seleccionado y publicado, el autor tendrá que ajustarse al tiempo que los editores de *Opinión Pública* consideren prudente para que haga cambios pertinentes al escrito y luego lo retorne con sus respectivas modificaciones, si así se llegare a necesitar. El envío del texto y de la cesión de derechos implican la aceptación del Reglamento de Publicaciones de la Dirección Nacional de Investigaciones.

Pautas de presentación

Los artículos deben cumplir con los siguientes parámetros:

- Extensión entre doce (12) y quince (15) páginas (6000 palabras aproximadamente, esto incluye los pies de página y referencias).
- Ser entregado en formato Word, tamaño carta, márgenes de 2,54 cm, espacio y medio de interlineado, letra Times New Román 12 puntos.
- Tener el título y un resumen en español o en el idioma escrito y en inglés.
- El resumen o abstract, sin superar las 150 palabras, debe describir la esencia del artículo.
- Tener entre tres y seis palabras clave en el idioma en que esté escrito y en inglés. Se sugiere que estas coincidan con el Tesouro Unesco.
- Los datos académicos del autor y su filiación institucional deben ser anexados en otro archivo Word.
- Todos los cuadros, gráficas, diagramas y fotografías serán denominados “figuras”, las cuales deben ser insertadas en marcos o cajas de línea delgada, numeradas en orden ascendente, e identificadas y referenciadas en el texto mediante un pie de foto. Estas deben ser enviadas en formato .jpg o .tiff de alta resolución, es decir, de 300 pixeles por pulgada (ppp).
- Todas las figuras representadas por mapas deben estar: (1) enmarcadas en una caja de línea delgada, (2) estar geográficamente referenciadas con flechas que indiquen latitud y longitud o con pequeños insertos de mapas que indiquen la localización de la figura principal, y (3) tener una escala en km.
- El autor debe emplear los pies de página estrictamente en los casos en los que desea complementar información del texto principal. Los pies de página no se deben emplear para referenciar bibliografía o para referenciar información breve que puede ser incluida en el texto principal. Se exceptúan aquellos casos en los que el autor desea hacer comentarios adicionales sobre un determinado texto o un conjunto de textos alusivo al tema tratado en el artículo.
- Cumplimiento de las normas APA sexta edición.

Parámetros para la presentación de reseñas

Las reseñas deben cumplir con los siguientes parámetros:

- Extensión entre tres (3) y cinco (5) páginas.
- Ser entregada en formato Word, tamaño carta, márgenes de 2,54 cm, espacio y medio de interlineado, letra Times New Román 12 puntos.
- Los datos académicos del autor y su filiación institucional deben ser anexados en otro archivo Word.

הַיְחִוּוֹת
ESCUELA DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS
פּוֹבְלִיקָה

התכונה ESCUELA DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS פּוֹבְלִיקָא

cin

Corporación Unificada Nacional
de Educación Superior

VIGILADA MIRE/EDUCACIÓN