

Memoria, Estado-nación Y Jurisdicción Especial Indígena: Una mirada desde los estudios territoriales

Introducción

Las luchas sociales libradas por los pueblos indígenas en América Latina durante el siglo XX y comienzos del siglo XXI, han provocado un cambio en el paradigma constitucional del continente, una serie de rupturas históricas y de innovaciones en las lógicas y racionalidades que se habían consolidado desde el siglo XVI con el descubrimiento de América y que se reafirmaron con el proceso de independencia y la consolidación del Estado como máximo exponente de la modernidad. El Estado-nación junto con la razón moderno-occidental instituyó dentro de sus tácticas de gubernamentalidad formas de exclusión introduciendo nuevas formaciones, construcciones, conceptualizaciones y articulaciones entre el Estado- la sociedad y los pueblos indígenas, colocando de nuevo la discusión sobre la existencia de una matriz colonial que perduraba aún bajo los procesos políticos y constitucionales del momento.

De esta manera, los años 90, no solo se instituyen como la década que reconoce derechos a los pueblos indígenas, sino que plantea un proceso histórico en las sociedades del continente, que en palabras Bengoa (2016) el reconocimiento de derechos se transforma en una suerte de “espejo de la sociedad latinoamericana”, que más tarde denominaría “el espejo criollo”, es decir, la sociedad latinoamericana se observaría en el mundo indígena encontrándose una historia llena de fantasmas. La memoria que nacía en el continente hizo mirar hacia atrás, mostrando el origen de estas sociedades fundadas en la miseria, en la muerte y la violencia. De esta manera, La memoria indígena se territorializa en el Estado-nación a partir de los derechos constitucionales, confrontado las memorias oficiales que se construyeron como propias desde el régimen republicano en el intento de relatar la voluntad de unidad del Estado. La genealogía centralizada se tensiona, se transforma, se pluraliza. Así surge un conjunto abigarrado de especificidades que se encontraban ocultas y que hoy al salir a la luz tensionan lo expuesto por el poder hegemónico.

El interés principal de este artículo es reflexionar sobre los elementos centrales conceptuales que orientan la emergencia de territorialidades a partir del reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas de impartir justicia (étnicamente diferenciada) en sus propios territorios, conllevando a la generación de tensiones jurídicas y territoriales entre los pueblos indígenas y el Estado-nación. Esto no con el afán del análisis empírico, sino con la intención de poner en consideración la necesidad de discutir y reflexionar sobre los conceptos, conocimientos, lógicas y racionalidades que se mantienen como estructuras hegemónicas en el “monologo de la razón moderno-occidental” (Walsh, 2012, p. 96).

El encuentro con el otro y la construcción de memoria en América Latina

América Latina, se enfrenta en los últimos tiempos a la compleja articulación y desarticulación de las diversas historias que se tejen a la luz de la memoria y la verdad. La memoria construida en el continente latinoamericano como única historia de los conquistadores y colonizadores, dejó en el imaginario de las comunidades que en él habitan una concepción lineal y homogénea de la historia derivada de la idea de América.¹

Como lo propone Mignolo (2007) la historia y la memoria colonial se impondrían como instrumentos de marginalización del “otro” que desde 1492 dejó de existir en relación al *yo* o bien como “grupo social concreto al que *nosotros* no pertenecemos” (Todorov, 2011, p. 13). Así, los pueblos indígenas dejaron de existir en los relatos que la modernidad creó, por lo tanto, la colonización se convirtió en parte de ese relato quedando justificada la apropiación de la tierra, la imposición del idioma y de la religión constituyéndose en

¹ Para Zambrano (2014) la memoria se podría entender como un “complejo modo cultural de responder comunitariamente a los olvidos, recortes y limitaciones de cierta idea de la historia que piensa que para entender el pasado hay que reconocerlo tal y como fue. Suele decirse que la memoria olvida: tal vez la memoria no olvide nada del pasado, pero sí lo resignifica y lo reactualiza de modo recurrente. Suele decirse también que la memoria recuerda selectivamente: tal vez no sea tan selectiva, más bien tiene una capacidad para mezclar, incluir, integrar y simbolizar las continuidades culturales que nos gobiernan. Suele decirse, finalmente, que la memoria no es historia ¿lo dirán tal vez, porque la memoria es la Historia y esa historia abre en vez de cerrar ¿podrían ser los recuerdos y los olvidos actualizaciones de algo? ¿o ser a la vez actualizaciones, creaciones o recreaciones que ponen en un lugar de otro modo?. (Zambrano, 2014, pp. 253-254).

instrumentos en la invención de la memoria de América.² De esta manera, la invención de América se propone desde el encuentro del “otro”, ese otro que termina siendo clasificado y construido desde la ideología del racismo. Así el sujeto que emergió ante los ojos de los conquistadores, fue considerado como extranjero, aunque se encontrara en su territorio. El sujeto indígena no fue reconocido en el interior de la sociedad que se crearía en el transcurso de la empresa de la Conquista, llegando al límite, de que el hombre europeo dudara en reconocer su pertenencia común a una misma especie. Para Todorov (2011) esa problemática del otro exterior y lejano es la que construye la memoria de la historia de América Latina.

Si bien España, venía de librar la batalla contra los moros y judíos con el fin de imponer el catolicismo en el mundo, el descubrimiento del otro en América es quizás el encuentro más asombroso de la historia del mundo, puesto que en el “descubrimiento de los demás continentes y de los demás hombres no existió realmente ese sentimiento de extrañeza radical”(Todorov, 2011, p. 14). Extrañeza radical que se mantiene a lo largo de nuestra memoria, aún en la que se construye en la contemporaneidad. Diría Todorov (2011):

Los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India, o de China; su recuerdo está siempre ya presente, desde sus orígenes. Ciertamente es que la Luna está más lejos que América, pero sabemos hoy en día que ese encuentro no es tal, que ese descubrimiento no implica sorpresas del mismo tipo: para poder fotografiar a un ser vivo en la luna, es necesario que un cosmonauta vaya a colocarse frente a la cámara y en su casco sólo vemos un reflejo, el del otro terrícola. Al comienzo del siglo XVI los indios de América, por su parte, están bien presentes, pero ignoramos todo de ellos, aun si, como es de esperar, proyectamos sobre los seres recientemente descubiertos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas. El encuentro nunca volverá a alcanzar tal intensidad, si ésta es la palabra que se debe emplear: el siglo XVI habrá visto perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana (p. 15).

² Pareciera que Mignolo intentara mostrar la postura de Sarlo (2005) frente a la reconstrucción del pasado del continente latinoamericano en la cual el pasado siempre es conflictivo. Para Sarlo el pasado hace referencia a la competencia que existe entre la memoria y la historia puesto que la “historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derechos de vida, de justicia, de subjetividad) (p. 9).

La construcción del mundo indígena desde la memoria moderna-occidental, conllevó a la necesidad de categorizar al “otro” dentro de la humanidad.³ El hombre blanco, cristiano y europeo tendría la posibilidad no solo de nombrar al territorio al cual había llegado, sino de redefinir la “geopolítica y la política corporal del conocimiento”(Mignolo, 2007, p. 41), las cuales se ocultarían mediante valores abstractos y universales provenientes de Dios o de un yo trascendental, que según Mignolo (2007) “proporciona no solo una epistemología de frontera sino también una perspectiva desde la que hay que analizar los límites de universalización regional del saber”(p. 41), es decir, la historia y la memoria son construidas desde una teopolítica y una egopolítica del conocimiento. Parafraseando a García (2008) España construye la verdad colectiva de América a partir de los gestores de la memoria (encomenderos, curas, hacendados, etc.) quienes a su vez controlan las fuentes de la historia (relatos, documentos, archivos, etc.), de allí que la memoria sea un instrumento narrativo, interpretativo y social que dichos gestores se apropiaron con el fin de reinventar la historia.⁴

A partir de lo anterior, el indígena asume la forma del “otro” en la historia y en la memoria de la Conquista, ese otro que es invisibilizado como sujeto histórico y tomado como parte de una “raza inmadura”. Ante los ojos de Cristóbal Colón, los indios asumen un carácter de despojados de toda “propiedad cultural” (Todorov, 2011, p. 49) perdiendo de cierta manera la existencia misma como seres humanos, para él, los hombres y mujeres encontrados carecían de costumbres, ritos, religión y ropas lo cual los colocaba en un estado de inferioridad ante ellos.⁵ Esa forma cómoda de interpretar al “otro” de creerlo sin cultura,

³ Como lo propone Sarlo (2005) la memoria se constituye como un campo de conflictos que “tienen lugar entre quienes mantienen el recuerdo de los crímenes cometidos” (p.24).

⁴ María García instauro en su texto memoria, territorio y otros simulacros una diferencia importante entre memoria colectiva e historia, que resulta necesaria de comprender la importancia de la primera dentro de cualquier sociedad; para la autora la memoria colectiva juega un papel importante puesto que representa la interpretación particular que un “grupo tiene sobre un hecho determinado, que puede coincidir con la versión hegemónica, esta sería la diferencia fundamental entre la memoria colectiva y la historia”(García, 2008, p. 25). Si traemos la historia del descubrimiento enseñada en la mayoría de los colegios de América Latina, dista mucho sobre la memoria que es contada por el movimiento indígena del continente, la modernidad como relato histórico del desarrollo y progreso traído por los españoles y portugueses se convierte en destrucción y aniquilación es por esto que la memoria se convierte en instrumento del relato del poder contrahegemónico. La relación memoria, territorio, tiempo e historia que los plantea García (2008) se recrea a la luz de las nuevas memorias que deambulan en el siglo XXI que podríamos llamar como conciencia.

⁵ La carencia de vestido de los indígenas fue tomado por Colón como sinónimo de desnudez espiritual teniendo en cuenta que el almirante era un ferviente creyente de la religión católica, lo cual le conducía a

sin memoria y sin historia llevó a Colon a asumir una postura asimilacionista.⁶ Dada la fuerte fe cristiana de Colon, la evangelización se convirtió en instrumento de la asimilación indígena bajo la intención de seguir propagando el cristianismo como eje fundamental en la expansión del imperio español. Colon mostraría a los indígenas ante la Corona Española, como seres que eran vírgenes de toda religión, por lo tanto, tenían cualidades cristianas que permitirían de una manera más fácil lograr la conversión, diría Colon citado por Todorov (2011):

Esta gente no tiene secta ninguna, ni son idolatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros y muy prestos a cualquier oración que nos les digamos que digan y hacen el señal de la cruz. Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos. Ellos aman a sus prójimos como así mismos (p. 57).

Si bien, la campaña de Conquista emprendida por Colon tenía un interés económico, la visión del hombre blanco español, se fue transformando con el paso de los viajes. El carácter de apropiación de la tierra pronto se trasladaría a otros territorios, el cuerpo de los indígenas se constituiría en el segundo territorio que los españoles desearían poseer. En un primer momento Colon y sus notarios utilizaban la diplomacia como mecanismo de apoderarse de la tierra y del territorio, cuando los indígenas intentaron resistir ante el dominio español, dominio que se traducía en propiedad de la tierra y del territorio; los españoles utilizaron el secuestro como forma de negociación, en la carta escrita a los Reyes 7.7.1503 citada por Todorov (2011) se describe la violencia cuando se alude al secuestro de la familia Quibíán quienes fueron utilizados como rehenes, con el fin de lograr el dominio sobre la propiedad.

Así el despojo por la violencia se convierte en una nueva forma de mirar al “otro”, ya no solo era la asimilación evangelizadora como una apropiación del alma, sino que empezaría

pensar que después de la expulsión del paraíso de Adán y Eva los hombres y mujeres que hacía parte de la fe cristiana debían usar ropa. Para Todorov (2011) la posición asumida por Colon empezaba a “constituir una forma cómoda de interpretar al Otro (p. 50).

⁶ El deseo de imponer la cultura europea a los indígenas, lo conduce a llevarse algunos indios a España con el fin de que aprendieran “el idioma, tomaran las costumbres y las cosas de la fe” (Todorov, 2011, p. 56).

el esclavismo como apropiación del cuerpo, por lo tanto la ideología esclavista afirmaría en 1495 la inferioridad del sujeto indígena. Para esta etapa de la Conquista, la evangelización empezaría hacer parte del proceso de juzgamiento, los juicios sumarios que se realizaron contra algunos indígenas se caracterizaban por las distinciones que se hacían de los mismos y de acuerdo a ellas eran las penas. Los indígenas eran clasificados para dichos juicios de la siguiente manera: potencialmente cristianos e indios idolatras que practicaban el canibalismo, entre indios que eran pacíficos e indios belicosos, e indios cristianos, a los cuales se les perdonaba la vida pero eran sometidos al esclavismo.

De esta manera, Cristóbal Colon emprende un nuevo proyecto que implicaría el colonialismo, los barcos que llevan animales de carga de Europa a América serían cargados de esclavos a la vuelta, así el “otro” empieza a ser considerado igual a un animal, ya no era el buen salvaje, sino la fiera carente de humanidad. Si bien la Corona Española no acepta el proyecto esclavista de Colon, este acto no fue dado como un acto de igualdad ante los indios, sino que preferían tener vasallos que esclavos, esto bajo la lógica que los primeros pagarían tributos a la Corona, sin embargo, Colon insistiría en la necesidad de incorporar en la campaña conquistadora un comercio de esclavos.

El proceso de la memoria quedaría marcado en el cuerpo de hombres y mujeres indígenas, la inferioridad del otro racializado se expondría en el dominio del ser, el cuerpo no solo era esclavizado, sino que era agredido, martirizado, la mujer indígena sería testigo de la crueldad. Todorov (2011) muestra el relato de un conquistador que tenía como nombre Michele de Cuneo, considerado como hidalgo de Savona en el cual cuenta la historia de cómo agredió sexualmente a una mujer indígena. El relato menciona lo siguiente:

Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló y después que la hube llevado, a mi camarote y estando con ella desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dio tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto tomé un a cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieras podido creer tus oídos.

Finalmente llegamos a estar tan acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas (Todorov, 2011, p. 62).

La memoria se construyó en el cuerpo. El cuerpo como espacio de dominación que se demuestra en el relato anterior, empieza cuando la mujer no tomó la decisión, sino que fue regalada por el almirante, el consentimiento sucumbió ante los deseos. La violencia con el cuerpo se justifica desde su calidad de macho humillado, por los rasguños que se ponía como jurisdicción, como límite del abuso, al traspasar los límites del cuerpo la mujer fue descubierta como puta. El “rechazo solo podía ser hipócrita; si rascamos un poquito la superficie melindrosa, descubrimos a la puta. Las mujeres indias son mujeres, e indias: con eso se vuelven objeto de una doble violación” (Todorov, 2011, p. 63).

Por lo tanto, el encuentro con el “otro” se empieza a manifestar desde dos mitos, aparentemente contradictorios. El primero de ellos es cuando el otro se toma como el buen salvaje, cuando es visto desde lejos, desde la no resistencia y desde la no existencia, pero al momento que ese “otro” se constituye en rebelde, en el grito que reclama el poder sobre el territorio, sobre el cuerpo, aparece el segundo mito, allí el otro se debe domar, esclavizar y dominar. El desconocimiento del indio empieza a ser pieza fundamental en la construcción del nuevo orden, las relaciones de poder que se empiezan a construir en América se representan en la negación como sujetos de derechos, pareciera que la memoria del continente hubiese sido construida bajo la ambigüedad en la cual la “alteridad humana se revela y se niega a la vez” (Todorov, 2011, p. 63).

De la era de las chozas al paradigma de la colonialidad

Con la negación del sujeto histórico indígena, “América” nunca fue un continente que hubiese que descubrir, sino que se constituyó en una “invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea” (Mignolo, 2007, p. 28). Como es lógico, el proceso de invención del continente plantea la vocación de no reconocer la existencia de la institucionalidad existente dentro del mismo, lo cual permite la expansión y consolidación de las ideas e instituciones que se proponían de manera paralela en la Europa occidental.

De esta manera, el continente latinoamericano recibe la historia y la memoria colonial como fundación de los nuevos relatos que hablan del descubrimiento, relatos que no pertenecían a los habitantes de los territorios de Anáhuac, Tawantinsuyu y Abya-Yala, nombres que recibían y que guardaban la memoria de lo que se empezaba a denominar como el nuevo continente. Así Europa representada por España y Portugal construían una transformación en la geografía del conocimiento que permitiría el marco conceptual de la conciencia criolla, esta nueva conciencia instauraría un diálogo que tendría como base la exclusión de los indios, de los africanos y de los criollos descendientes de las dos razas anteriores.

Como lo venimos argumentado la racialización del sujeto y del territorio, fue permitiendo no solo la colonización de los espacios, sino la colonización del ser, la cual consiste en “generar la idea que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres” (Mignolo, 2007, p. 30). Por lo tanto, las experiencias conceptuales fueron silenciadas, aquellos que perdieron la categoría de humanos, de sujetos históricos y de entes racionales durante los siglos XVI y XVII estuvieron condenados a no tener memoria. De allí que los “misioneros y los hombres de letras se arrogaron la tarea de escribir las historias que, según ellos, los Incas y los Aztecas no tenían.

De esta manera, para el siglo XVII se constituiría un nuevo grupo social denominado como criollos, que si bien tampoco era constructores de la memoria y de la historia de América, les era permitido ocupar ciertos espacios de poder al ser reconocidos entre los límites de lo humano, es decir, este nuevo grupo social estaba más allá de los indios y africanos, pero se encontraba por fuera de la humanidad propiamente dicha, representada por el hombre blanco, español y europeo. Lo anterior configura una geopolítica institucional y espacial, a partir de instrumentos y prácticas que sirven como forma de medir la naturaleza de los seres humanos en base a una “historia que los cristianos occidentales consideraban como única idea de verdadera y aplicable a todos los habitantes del planeta” (Mignolo, 2007, p. 30). Esta idea de verdad única que se traduce en evangelización, civilidad y racialidad, permitió entablar una matriz colonial de poder, que tuvo como fin dejar a ciertos

pueblos por fuera de la historia, de la memoria y del territorio, y de esta manera justificar la violencia y la dominación en nombre de los paradigmas de la fe y la civilización.⁷ Dicha matriz colonial traza un derrotero en la historia pasada y presente del continente, puesto que reprodujo una “línea divisoria entre una minoría dedicada de lleno a la misiones evangelizadoras, civilizadoras o de fomento del desarrollo y una mayoría de marginados convertidos en objetivo a conquistar de esas misiones”(Mignolo, 2007, p. 31).

De esta manera la modernidad que se discute en Europa y que se consolida como proceso emancipatorio, llega a la América Latina transformada en regulación, entendiendo este proceso como forma de direccionamiento de la historia, es por eso que el sociólogo peruano Aníbal Quijano propone observar a la modernidad europea desde su lado oscuro denominado por él como “colonialidad del poder” entendiendo que ésta se debe asumir como una “ perspectiva histórica de los condenados y los marginados”(Mignolo, 2007, p. 30). Desde la perspectiva de la colonialidad se rompe cualquier lazo de cooperación entre las dos culturas, solo queda el dominio de la cultura que se considera existente y hegemónica.⁸ Así la civilidad que propone el imperio español como un “marco social” no fue construida en “torno a la comunicación viva”(Sennett, 2012, p.184), lo cual corrobora la postura de Sennett (2012) donde la civilidad es un proceso de cooperación que en muchos casos no es “benevolente por naturaleza, pues puede unir a personas que luego se dediquen a hacer daños a otros” (p. 184).

Así, la idea de América Latina, no se puede entender desde el marco social de la civilidad, entendida como cooperación entre culturas, sino que se instaura la necesidad de entenderla como un proceso de la transformación de la geografía de la razón y del conocimiento, que se crea bajo el marco de la colonialidad y del colonialismo, partiendo en que estos dos

⁷ Podemos entender que el proceso de civilización intenta de cierta manera “atenuar las diferencias nacionales entre los pueblos y acentúa lo que es común a todos los seres humanos o debiera serlo desde el punto de vista de quienes hacen uso del concepto. En él se expresa la conciencia de sí mismos que tienen los pueblos cuyas fronteras y peculiaridades nacionales hacen siglos que están fuera de discusión porque están consolidadas, de pueblos que hace mucho tiempo han desbordado sus fronteras y realizado una labor colonizadora más allá de ellas.

⁸ Para Sennett (2012) la civilidad es un proceso de cooperación, donde los individuos aprenden unos de otros, puesto que para él la civilidad es una “discusión abierta que analiza problemas, procedimientos y resultados antes que determinar una marca distintiva” (P. 184)

conceptos son diferentes, aunque guardan una profunda relación. A la luz de lo anterior debemos entender a la colonialidad como “un patrón que emerge en el contexto de la colonización europea a las Américas ligado al capitalismo mundial, al control, la dominación y la subordinación de la población a través de la idea de raza”(Walsh, 2012, p. 98); mientras tanto el colonialismo se refiere a periodos históricos específicos y a territorios dominados en los cuales se instaura una “relación política y económica que involucra la soberanía de un pueblo o nación” (Walsh, 2012, p. 98).

La colonialidad entre el siglo XVII y XVIII se impone como una forma de organización racial, en palabras de Castro (2010) es una especie de “negación de la simultaneidad”, para el autor mencionado con anterioridad, el proyecto de la ilustración buscó una ciencia del hombre que intento reconstruir la “evolución histórica de la sociedad humana” (p. 33). De modo que, aunque existieran sociedades “simultaneas en el espacio no todas las sociedades son simultaneas en el tiempo” (Castro, 2010, p. 33), aunque es de aclarar que si bien existe una simultaneidad en el espacio la forma de percibirlo, concebirlo y vivirlo muestra un distanciamiento entre las sociedades que él habitan.⁹ Esta distinción entre sociedades que se encuentran en un mismo espacio, empieza a detonar la idea de razas superiores e inferiores. En el siglo XVII los autores del contractualismo clásico como John Locke, Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau, plantearían la idea de la existencia de un estado de naturaleza y de esta manera intentarían explicar la necesidad de la existencia del Estado. Para los contractualistas el Estado contribuiría al paso del estado de naturaleza a un estado de civilidad.

Para el siglo XVIII Emanuel Kant en sus clases de antropología y geografía se basaría en el contractualismo para explicar la existencia de razas superiores e inferiores. La idea de Kant

⁹ Esta percepción del espacio la propone Lefebvre en su libro la producción del espacio elaborando la triada conceptual compuesta por las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación, donde cada una de estas categorías les corresponde un tipo de espacio. Para Lefebvre (2013) el espacio percibido debe entenderse como el “espacio de la experiencia material, que vincula la realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes, flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en- y transitan el espacio) (Lefebvre, 2013, p. 15); el espacio concebido es el de los expertos, los científicos, los planificadores, es el “espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción”(Lefebvre, 2013, p. 16) y el espacio vivido, se toma como el espacio de la imaginación y de lo simbólico es el “espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial”(Lefebvre, 2013, p. 16).

de una superioridad racial, parte de su estatuto científico en antropología el cual era entendido por el filósofo como la unión entre la antropología y la geografía. De acuerdo con Chukwudieze (2014), la postura de Kantiana partía de la geografía física, entendida por Kant como el “estudio de las condiciones naturales de la tierra y lo que ella incluye: mares, continentes, montañas, ríos, atmósferas, el hombre, los animales, plantas y minerales”(p. 22). De esta manera, cuando Kant plantea estudiar al hombre en la naturaleza o como parte de ella, significaba estudiar dos aspectos que para él eran fundamentales en la entidad humana. El primer aspecto guardaba relación con lo natural de lo humano, que tenía que ver con lo corporal, lo físico y externo y el segundo aspecto tenía que ver con lo psicológico, es decir la construcción interna del hombre, donde la geografía estudiaría el aspecto externo, mientras tanto la antropología estudiaría el aspecto interno.¹⁰

Al centrarse Kant en el ser humano como agente moral, lo llevaría a compartir las posturas planteadas por Rousseau, para Chukwudieze (2014) “Kant encontró en los escritos del filósofo contractualista la idea de una esencia fija de la naturaleza humana”. Dicha idea plantea que la diferencia fundamental entre el hombre y los animales es el habla. Por lo tanto, Rousseau en el ensayo sobre el origen de las lenguas, mencionaría que la “palabra distingue al hombre entre los animales: el lenguaje distingue a las naciones entre sí; sólo se sabe de dónde es un hombre hasta que ha hablado” (Rousseau, 1996, p. 11). De esta manera Rousseau vincula el lenguaje no solo con la distinción del hombre con los animales, sino que aparece el concepto de nación y la vinculación de hombre con un territorio.

El encuentro del lenguaje con la sociedad lleva a postular a Rousseau la necesidad de sacar al hombre de un “puro estado de naturaleza” y pasar a una administración totalmente diferente que es la “naturaleza humana”. Lo anterior conduce a denominar un período que según el filósofo contractualista existió entre el puro estado de naturaleza y la naturaleza humana, ese espacio fue denominado por él como la “era de las chozas” (Rousseau, 1996, p. 42). La era de las chozas hacía referencia a la época de los primitivos, donde la única

¹⁰ Kant colocaría al individuo como un agente moral, lo anterior explicaría la capacidad que tiene el hombre de experimentarse como un ego, un yo que piensa (se autorrefleja) y desea. El hombre mediante el ego y el yo adquiere capacidad de conocimiento y acción. Lo anterior lo llamaría Kant antropología pragmática o moral

estructura social es la familia, no tenían leyes sino las de la naturaleza, ni lenguaje sino gestos que permitían una comunicación obsoleta.¹¹

De esta manera cuando Kant se encuentra con el paso del estado de naturaleza al de naturaleza humana expuesto por Rousseau, asume la necesidad de dividir a los seres humanos en superiores e inferiores, unos de los argumentos utilizados para esta categorización es el color de la piel. Para Kant los seres humanos estaban clasificados de la siguiente manera: blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos), según Chukwudieze (2014), la “geografía moral o cultural estudiada y enseñada por Kant, planteó que los usos y costumbres supuestamente practicadas por las comunidades no europeas carecen de principios éticos puesto que los individuos carecen de la capacidad de desarrollar el carácter al no tener autoconciencia” (p.38).

Por lo tanto, desde el punto de vista psicológico/moral, dentro de la clasificación racial explicada por Kant, los americanos, africanos e hindúes aparecen como incapaces de llegar a la madurez moral y por tanto carecen de talento el cual es un don de la naturaleza. Dicho don solo es entregado a ciertas razas, dentro de las cuales no estaban los habitantes de América. Para el filósofo alemán, la raza americana no se podía educar, al carecer de fuerza motivadora proveniente del afecto y la pasión¹². De este modo, la construcción espacial se ubica en la historia a partir de una memoria que deslegitima la coexistencia en el territorio de las diferentes comunidades que habitaban el continente latinoamericano. Lo anterior conllevó a establecer un orden territorial mundial bajo un esquema teológico de progresión temporal, es decir, “las diversas formas de conocimiento desplegadas por la humanidad conducirían paulatinamente hacia una única forma legítima de conocer y habitar el mundo” (Castro, 2010, p. 45).

¹¹ La representación que realiza Rousseau del estado de naturaleza a partir de la analogía “era de las chozas”, resulta importante en el sentido que él muestra este periodo como fuera de la historia y por ende los seres humanos considerados como primitivos por fuera de la misma. El sujeto que era considerado como primitivo se consideraba como carente de conciencia histórica.

¹² Hegel al igual que Kant, haría referencia a la superioridad racial europea, planteándola como la verdadera civilización gracias a los frutos recogidos por Grecia y Roma, los cuales se constituyeron en un referente cultural; Hegel terminaría afirmando: “la civilización recorre el mismo camino del sol: aparece en oriente (allí tiene su arché) pero se despliega y llega a su término (telos a su fin último) en occidente”(Castro, 2010, p. 45)

El sistema mundo moderno: un giro espacial y territorial

El siglo XVIII plantea un nuevo reto para el imperio español y portugués, la consolidación de nuevos imperios como Inglaterra, Francia y Holanda, así como la invasión de Napoleón Bonaparte a España constituiría un nuevo paradigma en el imaginario de mundo, lo que Wallerstein (1991) denominó como “sistema mundo moderno”. Como lo plantea Foucault (2006) en este siglo empieza a cambiar el “arte del buen gobierno”; el cual consistía en dejar de velar por las “almas de los súbditos”, es decir, se pasa del poder pastoral a la optimización de los recursos materiales y humanos presentes en el territorio.¹³ El gobierno que se instaura dentro del territorio, empieza a ser parte del poder del capital a través del control económico, el cual representa la existencia de una administración racional fundada sobre los “habitantes, las riquezas, las costumbres, el territorio y la producción de conocimientos, frente a lo anterior diría Foucault (1999):

En el siglo XVIII una de las grandes novedades en las técnicas de poder fue el surgimiento, como problema económico y político, de la población: la población-riqueza, la población mano de obra, la población en equilibrio entre su propio crecimiento y los recursos de que dispone. Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente ni siquiera con un pueblo, sino con una población y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda (p. 195).

Lo que se plantea Foucault en la cita anterior es la necesidad que tiene Europa y principalmente España de cambiar la estructura de dominación no solo de ella en el contexto europeo sino frente a sus colonias de ultramar. La pérdida de poder de España frente al circuito comercial del atlántico empezó a mostrar otras dinámicas comerciales. Los comerciantes ingleses, franceses y holandeses, ayudados por la corrupción que se generó en el interior de España se fueron apoderando del comercio en el atlántico. Así

¹³ Para Capel (2013) España libera una campaña libertadora en contra de la conquista liderada por Napoleón Bonaparte dice el autor mencionando la obra del Conde de Torneo fue a la vez “levantamiento, guerra y revolución y además una guerra civil” (Capel, 2013, p. 18). En esta guerra civil que vive España se cristalizan toda una serie de tensiones que afectaron a la Monarquía absoluta y como es lógico a la estructura política, social y económica que mantenía al imperio.

Amsterdam reemplazó a Sevilla como nuevo punto estratégico del comercio con América y el “centro de la economía internacional se desplazó desde la costa del sur hacia la costa noroccidental de Europa” (Wallerstein, 1991, p. 37).

Si bien España enfrentaba una serie de guerras intestinas en su proceso de mantener su carácter imperial en Europa, los Borbones sabían que perder la hegemonía del comercio mundial implicaría quedarse rezagada en su proceso de modernización, por eso la Corona Española envía a Jorge Juna y Antonio Ulloa como observadores a América con el fin de pasar un informe sobre el comportamiento de sus colonias. Para los Borbones el informe presentado por sus observadores no fue alentador, la inoperancia de las “leyes, la rapacidad sin límites de los empleados públicos, el contrabando, la corrupción del clero y las costumbres económicas de la población, se constituían en un obstáculo para convertir a España en un verdadero competidor por el comercio del atlántico” (Castro, 2010, p. 98).

Para comienzos del siglo XIX España muestra un fuerte vacío de poder, lo cual alimentó y provocó los movimientos independentistas en América. Para Capel (2013) fue esa situación la que “generó e impulsó la toma de poder por las juntas y los cabildos locales con el fin de tomar las riendas poder que estaba en manos de José Bonaparte” (p.19), lo anterior se constituyó en el camino hacia la consolidación de los textos constitucionales de los países independentistas, en un contexto en que lo local adquirió un fuerte protagonismo político. Para este momento las colonias americanas hacían caso omiso de las ordenes que emanaban del gobierno de Madrid, esto lleva a tomar decisiones por parte de las juntas locales españolas que cambiarían no solo las relaciones políticas sino territoriales con América, puesto que en 1809 los territorios americanos ya no eran territorios coloniales, sino que se constituían en una especie de territorio esencial para la Monarquía española.¹⁴

¹⁴ La decisión que toma las juntas locales españolas frente a las colonias españolas, reproducen una especie de descentralización administrativa, el territorio por primera vez es visto como concepto pero también toma un carácter funcional, al dar representación a América en el gobierno de la Monarquía hispánica, aunque de manera minoritaria, lo cual fue sentido como una superioridad comercial, política y social, conduciendo a aumentar la intensidad y el sentimiento de emancipación de los americanos. Lo anterior activa el movimiento constitucional en América bajo el manto de un cambio político que traería consigo al Estado.

De esta manera, con el desbalance de poder, las luchas internas y los conatos de independencia en las colonias americanas, España empieza a desaparecer de escenario internacional como postura imperial lo cual provocó una “ampliación de las coordenadas espaciales y de los lenguajes e imaginarios políticos” (Cardoso, 2015, p. 21). Lo anterior conduce a la reacomodación del centro y la periferia, así España pasa a la periferia perdiendo el poder político dentro de Europa y en sus colonias de ultramar. En palabras de Cardoso (2015) se presenta una nueva “simbología para el poder político” (p. 22); dicha simbología se estructura desde unas coordenadas topográficas, simbólicas, próximas y lejanas, es decir, los cambios de centro y periferia producen un topos de incertidumbre.¹⁵

Para este momento la geografía empieza a jugar un papel importante en la construcción política del nuevo orbe mundial. Si bien el siglo XVIII trae cambios para el continente europeo, bajo la necesidad de organizar el control político y territorial; el siglo XIX se consolida como la transformación del continente latinoamericano, a raíz de los procesos de independencia que se libraron en el mismo.¹⁶ Para Capel (2015) los procesos de independencia en América, así como la Revolución Francesa y la Norte Americana generan una “territorialización y socialización de los grupos sociales que instauran el modelo de Estado de corte liberal”(p. 25). Por lo tanto, la consolidación del Estado liberal intensificó el control económico, político y social, iniciando la construcción de un orden territorial que comprendiera la organización administrativa, regional, así como la creación de infraestructura y poder de gobierno.¹⁷ De esta manera el Estado se consolida en palabras de Bourdieu (2014) como un “campo relativamente autónomo que ejerce un poder de

¹⁵ Cardoso (2015) argumenta que la espacialización de la política se establece de acuerdo a coordenadas topográficas bien definidas, entendiéndolo que la política como ejercicio de poder de una comunidad y de un Estado, lo cual conduce a pensar que la política encuentra un espacio preexistente, al espacio material que se le impone dentro de una sociedad.

¹⁶ Para Wallerstein (1991) la construcción y consolidación del Estado en este primer momento implicaba la “disolución de los acuerdos políticos de la Europa feudal: la unidad entre Monarquía e iglesia y el complejo sistema de soberanías descentralizadas y parceladas” (p. 199). Los Estados nacientes se pueden considerar como soberanías delimitadas territorialmente, pero con un fuerte centralismo administrativo que le permite el monopolio de la fuerza.

¹⁷ Lo universal y lo particular quedaría definido con mayor claridad, la violencia y la turbulencia que vive Europa y América entre 1789 y 1815 “haría añicos y transformaría las bases de la autoridad establecida a lo largo de los siglos anteriores. Por ejemplo, el punto de vista absolutista según el cual la autoridad del Estado se encarnaba en la persona del soberano se sustituiría por el punto de vista según el cual la soberanía residía en el pueblo de una nación” (Wallerstein, 1991, p. 202)

centralización de la fuerza física y simbólica constituyéndose en un campo de luchas”(p. 174).

Por lo tanto, el Estado se ve en la necesidad no solo de construir un espacio político y administrativo, sino que se empeña en consolidar un espacio social unificado que le permita un total ejercicio de su competencia. Para Massey (2007) ese espacio social se constituye en lo que ella denominaría como “power geometry”, es decir, el poder se constituye en relación, por eso para Massey hablar de una geometría del poder, es encontrarse con una “geografía del poder- una cartografía del poder” (Massey, 2007, p. 3). De esta manera el Estado construye una geometría del poder intentando consolidar un dominio absoluto no solo en la esfera económica, sino en la esfera cultural y gubernamental. Así Bourdieu (2014) expondría lo siguiente:

El Estado se hace haciendo, pero es verdad que, genéticamente, se nos induce constantemente a observar cómo la invención de procedimientos, de técnicas jurídicas, de recopilación de recursos, de concentración de poder y de saber, están acompañadas de cambios profundos del territorio y de la población (p.175).

En el último aparte el sociólogo francés nos remite a una parte esencial en la comprensión no solo del Estado naciente en la modernidad, sino en los Estados actuales. Los cambios profundos en el territorio y en la población muestran la prioridad del Estado de construirse sobre una base territorial, que guarda una profunda relación con otros factores que constituyen el concepto de unidad estatal; esos factores son: la unidad lingüística y gubernamental, los cuales solventan al Estado como autoridad soberana que actúa sobre un pueblo y un territorio determinado, dando paso a que conceptos como nación y ciudadanía se sometan a la autoridad del Estado que aparece bajo el rol de una persona moral que posee el monopolio de la violencia física y simbólica legítima.¹⁸

¹⁸ Para Pierre Bourdieu los Estados modernos son el resultado de dos procesos de concentración, los cuales legitiman su poder. El primero de ellos es la concentración de capital físico de la fuerza armada ligada al Estado y el segundo es la concentración del capital económico ligado a la consolidación del sistema de ciudad, debemos pensar que frente a estos capitales en América Latina se consolidó un tercer capital que sirve de base y es el capital jurídico, el sistema de normas legitima la fuerza coercitiva del Estado cumpliendo una función simbólica dentro de la sociedad.

El retorno del territorio y las tensiones jurídico-territoriales: una forma de concluir

Para finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX el Estado se consolidaba como la máxima expresión del ordenamiento social. Unido al ordenamiento social propuesto desde la estructura estatal, el concepto de territorio y de fronteras territoriales permean los discursos liberales sobre todo de aquellos que optaban por el igualitarismo liberal, es decir, aquellos que procuraban el establecimiento de derechos individuales para aquellos que eran considerados con capacidad de adquirir derechos, esto conduce a la aparición del Estado-nación como garante de la teoría de la igualdad moral de las personas que con el cambio del lenguaje se transformaron en ciudadanos. De la misma manera que el concepto de ciudadanía se impone como garantía de percibir derechos, el territorio aparece desde la teoría de Friedrich Ratzel como referencia esencial del Estado, donde el territorio era una parcela de la superficie terrestre apropiada por un grupo humano, concepto que quedaría controvertido por la postura de Paul Vidal de La Blache quien desarrollaría el concepto de región como contrapunto al de territorio, lo cual conduce a que la región adquiera relevancia sobre otros conceptos territoriales y espaciales.

Solo hasta los años 70 cuando autores como Gottmann quien escribe *The significance of territory* (1973) y Doreen Massey escribe *¿In what sense a regional problema?* (1979) el significado del territorio vuelve a ser debatido con respecto a las realidades sociales que se presentan dentro de los Estados-nación. Tanto Gottmann como Massey sostienen que la relación de las personas con su territorio se presentan de diversas maneras –políticas, laborales, económicas – pero como destacan los autores, el territorio es una parte del espacio definida por límites que como lo describe Massey (1979) producen un patrón de desigualdades espaciales a partir de una “desigual distribución geográfica de las condiciones necesarias para una producción rentable y competitiva del espacio”(p. 2), lo anterior es descrito por Massey mediante el análisis de las “formas de distribución del trabajo”, que según la autora fue la estrategia que estructuró la organización espacial del Reino Unido.

Para los años 80 el debate sobre el territorio es orientado de manera diferente. El geógrafo francés Claude Raffestin en su libro *por una geografía de poder* cuestiona lo que él denomina como “geografía unidimensional”, reflejando la “multidimensionalidad de la vivencia territorial por parte de los miembros de una colectividad y por las sociedades” (Raffestin, 1993, p. 112), esta sería la definición que le daría a la territorialidad. Lo anterior entra a cuestionar el concepto de territorio orientado al poder exclusivo del Estado, en otras palabras, lo que plantea Raffestin es la existencia de relaciones de poder, que se darán no solamente entre Estados, sino entre los individuos que habitan dentro del mismo. En este sentido el geógrafo norteamericano Robert Sack, mantiene el debate sobre la presencia humana en la construcción del territorio, en su obra *Human territoriality* Sack (1986) explora la territorialidad a la luz de las motivaciones humanas. Parfraseando a Sack (1986) la territorialidad se constituye en base del poder, de allí que él se niegue a admitir que la territorialidad humana es una consecuencia de la territorialidad animal y por lo tanto instintiva y agresiva. Lo anterior cuestiona la postura de Torsten Malmberg (1980) quien plantea que el concepto de territorialidad humana tiene una relación con la territorialidad animal, a raíz de los estudios que realizaron etólogos donde se demuestra la relación de subsistencia y de producción de los animales con el territorio. Con respecto a lo anterior Sack (1986) miraría a la territorialidad como una “tentativa o estrategia, de un individuo o de un grupo para alcanzar a influenciar o controlar los recursos dentro de un territorio” (p. 219).

De esta manera el Estado-nación en su afán de estructurar una sola territorialidad se consolida como una supra-estructura territorial que ordena la vida de aquellos que son considerados como ciudadanos. Dicho orden se enfatiza en el trazo de fronteras externas e internas, lo cual conduce al Estado a tener el poder de otorgar libertad de tránsito, este poder determina la movilidad no solo del extranjero sino de aquellos que están por fuera de la categoría de ciudadanía. Para Kymlicka (2006) el Estado-nación utiliza las fronteras como “factor de diferenciación y discriminación entre las personas que pertenecen a un Estado y quienes no tienen ese vínculo de pertenencia” (p.27).

Para finales de la década de los 80 no solo se empieza a redefinir el concepto de territorio en clave epistemológica, sino que empieza un sinnúmero de fenómenos que tensionaría el orden territorial del Estado-nación, la caída del muro de Berlín y la aparición de la globalización colocarían en entre dicho la concepción fronteriza del Estado como máxima de protección del ciudadano, lo cual empieza a significar que algunas personas “nacen con estatus legal que les garantiza seguridad personal, amplias oportunidades y un nivel de vida digno”(Kymlicka, 2006, p. 37). La anterior crítica al sistema fronterizo del Estado-nación conduce a pensar que el Estado se ha mantenido dentro de la dicotomía inclusión/exclusión, esto conduce que los grupos que fueron excluidos de la ciudadanía luchan por entrar en ella. De esta manera para los años 90 la mayoría de los países latinoamericanos vivían verdaderas revoluciones constitucionales en busca de que los derechos liberales abarcaran a aquellos que históricamente habían sido excluidos del sistema.

Las Constituciones Políticas de finales del siglo XX empiezan a mostrar una realidad que desde el siglo XVI había sido sometida a la no memoria. El mundo indígena que desde los años 50 había iniciado una lucha por el reconocimiento de sus derechos como pueblos originarios verían el fruto de ser reivindicados en la mayoría de las Constituciones del continente, el campo étnico era una realidad que esbozaba el modo como la “diversidad une o distancia a lo distinto”(Zambrano, 2006, p. 110), es decir, la razón del campo étnico son las relaciones, que se pueden constituir en relaciones de poder, por lo cual el campo se constituye en un campo de fricciones donde todos buscan “imponer su verdad, la verdad que impere será el principio de identidad, que es a la vez una forma de unidad”(Zambrano, 2006, p. 110).

Para 1991 la Constitución Política de Colombia transforma las dinámicas político-culturales del Estado-nación a través del reconocimiento de derechos étnicos, instaurando el campo étnico como interlocutor válido del Estado y su gubernamentalidad. Para la época el mundo indígena se coloca ante la sociedad colombiana como una especie de memoria colectiva o como Paul Connerton la denomina en su obra *How societies remember (1989)* “*memoria social*”, entendiendo que la memoria social o colectiva está orientada por los grupos mediante un acuerdo que perdura en el tiempo, dicho acuerdo se denominó

Constitución Política. De esta manera, el reconocimiento de la diversidad étnica, así como de derechos asociados a la misma (jurisdicción especial indígena, autonomía territorial y autodeterminación) se constituyeron en una especie de marcos de la memoria que actúan como “vivencia y conocimiento del presente en relación con nuestro pasado”(Connerton, 1989, p. 121), es decir la memoria y la identidad se unen con el fin de generar una reconstrucción histórica de los acontecimientos originarios presentándose “subjetividades alternativas”(Connerton, 1989, p. 121).

De esta manera, el Estado-nación colombiano se entrelaza entre el campo de la diversidad y el campo de la globalización, lo que Bauman (2015) en su momento denominó como “guerras por el espacio”. Dicha guerra muestra al espacio como un objetivo claro de los actores que se encuentran dentro del Estado-nación, los cuales intentan esquivar la subordinación del espacio social a un solo mapa “aquel que elaboraba y sancionaba el Estado” (Bauman, 2015, p. 43). Para deslegitimar este proceso, el Estado intenta desautorizar las autonomías mediante nuevos procesos de dominación, sobre todo para aquellos grupos que no representan poder económico; esos procesos de dominación por parte del Estado-nación son representados a través de enmarques que intentan mostrar imparcialidad frente a aquellas subjetividades alternativas que construyen su propio territorio. Estas subjetividades alternativas al emprender las guerras por el espacio según Di Meo (1998) construyen sus territorios “inspirándose en los valores que forman sus hábitos de vida (hibitus). En ese sentido el territorio es el reflejo de las expresiones identitarias del grupo social que se lo apropia y lo vive (pp. 8-9).

Si bien el Estado-nación intenta mostrar enmarques como lo multicultural y lo pluricultural como formas de unidad e integración de las subjetividades alternativas, estos terminan siendo simples formas descriptivas que sirven para caracterizar la situación de pluralidad de “enmarques conflictivos” (Fraser, 2008) que muestran los límites que presenta la justicia, “desnaturalizado la cartografía westfaliana del espacio político” (Fraser, 2008, p. 19). Es decir, el Estado empieza a ser cuestionado en su papel hegemónico el cual concebía a los grupos de tensión como “comunidades geográficamente delimitadas, demarcadas mediante límites claramente definidos y conjuntamente ordenadas” (Fraser, 2008, p. 19). De esta

manera, los enmarques pluri y multi reflejan la particularidad de una realidad que se vive con la existencia de los pueblos indígenas y su relación con la comunidad blanco-mestiza, de este modo lo pluri y lo multi indica la convivencia de culturas en un mismo “espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa” (Walsh, 2012, p. 103).

Como ejemplo de lo anterior, en la escena político-jurídica del Estado-nación colombiano se reconoce a la jurisdicción especial indígena en el artículo 246 de la Constitución Política. Este derecho ha sido visto durante los 25 años de la Constitución como la función que le fue permitida a las comunidades indígenas de crear su propio derecho, así como de administrar su propia justicia dentro de los límites dados por el Estado-nación. De esta manera la jurisdicción indígena ha sido vista como una forma de pluralismo jurídico que rompe la estructura hegemónica del monismo jurídico herencia de la juridicidad republicana. Al cuestionarse el monopolio de la producción jurídica estatal no solo se debe entender como una descentralización de funciones administrativas que tiene como fin operativizar a la justicia indígena, sino que se debe definir como un poder y una estrategia de transgresión que se da dentro del territorio estatal generando luchas por el monopolio de la verdad jurídica.

Lo anterior nos invita a observar a la jurisdicción indígena como un campo jurídico, entendiendo que el campo es simultáneamente un “espacio de conflicto y competición, análogo a un campo de batalla en que los participantes pelean por establecer el monopolio sobre el capital efectivo”(Bourdieu, 2000, p. 64), es decir, la jurisdicción indígena no solo se constituye en una función de competencia jurídica, sino que adquiere como parte del espacio social una connotación territorial, donde los actores luchan por la territorialización más allá de las fronteras locales – que disminuyen el “carácter abierto bajo las formas jurisdiccionales (Zambrano, 2006, p. 135). De esta manera, el carácter jurisdiccional que impone el Estado, entra en tensión con lo que Bauman (2015) llama como “cuasi soberanías” que no son otra cosa que divisiones territoriales y segregaciones de identidad; parafraseando Agnew (1987) el territorio del Estado es fragmentado lo cual indica no solo la existencia de una localidad sino de una ubicación y un lugar que consolida el sentido de

pertenencia de una identidad colectiva que pone énfasis en la producción cultural y en la historicidad indígena con el único fin de ejercer un dominio real sobre un territorio.

De esta manera la jurisdicción especial indígena se sedimenta dentro del territorio del Estado-nación desde el espacio jurídico indígena creando un sentido de pertinencia territorial.¹⁹ Esta pertinencia muestra una concepción diferente no solo del espacio jurídico, sino del territorio entendido como un “espacio definido, producido y ordenado por acciones humanas”(Monnet, 2010, p. 27). Así como lo muestra Reynoso (2013) en su escrito *etnicidad y redes territoriales perspectivas de complejidad la problemática* la relación territorio y etnicidad se agudiza, en el momento en que lo “local, nacional y lo global” entran en tensión (p. 65), tal vez la gran novedad que nos muestra Reynoso (2013) al igual que Hall (2011) es que el territorio del Estado-nación a la luz del reconocimiento de la jurisdicción especial indígena y de los demás derechos étnicos ha sido movilizadado y reterritorializado, lo cual coloca al territorio como un recurso valorado y definido según los intereses de los actores que lo valoran. Lo anterior muestra que la reproducción social y espacial dentro del territorio en la actualidad no significa solamente ejercer el dominio y el control sobre una zona o una frontera, sino crear relaciones que permitan vivir en “redes donde las diferentes identificaciones y referencias espacio-simbólicas se efectúan no solo en el arraigo y la siempre relativa estabilidad, sino en la propia movilidad” (Haesbaert, 2011, p. 231).

Por lo tanto, el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena, entra en tensión con la estructura territorial del Estado-nación, el cual se apoya en la geometría euclidiana para ordenar la institucionalidad jurídica, es decir, el territorio estatal lleva a cabo un proceso de territorialización mediante el cual la territorialidad se mira bajo la forma de una relación del acto geográfico a una extensión areolar de poder (adjetivo construido a partir del área), para Monnet (1999) esta territorialidad del Estado se manifiesta mediante las formas canónicas de la propiedad privada, (dominio) paradigma del Estado-nación moderno producto del contractualismo, donde el territorio debe ser regulado por el derecho político-administrativo

¹⁹ El sentido de pertenencia al territorio ha llevado a que etnólogos y antropólogos como (Alphandéry & Bergues, 2004) Mostraran gran interés en el estudio de la territorialidad como construcción humana del territorio, el valor del territorio basado en la subjetividad humana.

que define las áreas del Estado desde el concepto de soberanía y de competencia de una autoridad.

Así el Estado-nación presenta una visión dicotómica entre la territorialización y la desterritorialización de los actores que como las comunidades indígenas entran a crear su propio derecho y administrar su propia justicia. Esta dicotomía territorial, se debe entender como negativa que sufre la justicia indígena de ser administrada por fuera de su ámbito territorial y personal, como si la movilidad fuese tomada como algo perturbador del orden territorial del Estado y el arraigo como respeto, orden y sostenimiento del orden establecido.

Así la noción de territorio indígena que algunas veces es asociada con una visión reticulada, es vista como una visión pre-moderna y hasta anárquica, para nuestro propósito el reconocimiento de la jurisdicción indígena representa no solo un efecto en la territorialidad del Estado-nación, sino que crea un fenómeno a la vez territorializador y desterritorizador, lo cual puede conducir a la consolidación de territorios como a la destrucción de los mismos, esto conduce a pensar en la afirmación que realiza Souza (2002) en la cual coloca de antemano que el territorio no es una prisión, que se debe “constatar con la versatilidad de las redes y si el territorio protege la red articula”(p. 247), por lo tanto el territorio como la red generan una dialéctica cierre/apertura donde el territorio-red representa un puente conceptual que reúne la “contigüidad espacial y el territorio en el sentido usual y la discontinuidad de las redes, formando así un territorio discontinuo que de acuerdo con la escala es una red que articula dos o más territorios discontinuos”(Souza, 1995, p. 94).

Para concluir, podemos decir que este tema es “valorado por las entidades del Estado como un escenario complejo de manejar producto de la idea de un Estado que pretende homogenizar su intervención pública” (Pérez, 2016, p. 20), lo que conduce a que los territorios zona de tradición en su mayoría estatal, no representan ningún momento el centro de la organización y su función principal es el apoyo logístico con el fin de mantener la territorialidad estatal. Mientras tanto, la realidad social muestra que, a partir del reconocimiento de los derechos étnicos, la jurisdicción especial indígena, así como el

proceso de globalización, el Estado-nación entra en el juego con los demás actores (multinacionales, indígenas, campesinos, etc.) con el fin de dominar y mantener el poder de las múltiples escalas territoriales. De esta manera los territorios-zona(territorialismo), los territorios-red (redes que subordinan zonas) participan como campos que compiten por el poder territorial.

Así la jurisdicción indígena forma agujeros estructurales en el territorio y la territorialidad estatal, es decir, la jurisdicción indígena sobrepasa la autoridad del estado-nación colombiano convirtiendo el territorio estatal en nómada, en otras palabras los pueblos indígenas construyeron territorios a partir de sus capacidades sociales, de las resistencias, de su derecho y de su justicia, capacidades que se diferencia de las capacidades gubernamentales, es por eso que Saskia Sassen en su conferencia territorio y democracia dice que palabras como jurisdicción no es una palabra inocente, porque ella logra desestabilizar el significado estable del territorio estatal.

Referencias

- Agnew, J. (1987). *Pacle and politics: The geograpical mediation of state and society*. Bostori Allen & Unwin.
- Alphandéry, P. & Bergues, M. (2004). *Territoires en question: pratiques deslieux, usages d' un mot*. Ethnologie française.
- Bauman, S. (2015). *La globalización. Consecuencias humanas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. México. Editorial, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Barcelona, España. Editorial Anagrama
- Capel, H. (2013). *La fuerza de los ideales. Creación de Estados liberales, constituciones políticas y transformación democrática*. En: Imaginar, organizar y controlar el territorio. Una división geográfica de la construcción del Estado-nación. Quim Bonastra y Gerad Jori (eds.). Editorial Icaria.
- Cardoso, J. (2015). *La topografía política. La aplicación de las coordenadas espaciales a los lenguajes e imaginarios políticos*. En: El espacio político. Aproximaciones al

- giro espacial desde la teoría política. Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.). México. Editorial Anthropos.
- Castro, S. (2010). *La Hybris del punto cero. Ciencias, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá, Colombia. Editorial Universidad Pontificia Javeriana.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: University Press.
- Chukwudieze, E. (2014). *El Color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones del Signo.
- Di Meo, G. (1998). *Géographie sociale et territoires*. Nathan Université collection. Facultad Géographie. Paris, Francia.
- Elías, N. (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de la justicia*. Barcelona, España. Editorial Heder.
- García, M. (2008). Memoria, territorio y otros simulacros. En: *Conjuntos miradas eurolatinoamericanas al estudio transversal del territorio*. Lima, Perú. Coedición Instituto de estudios Andinos-IFEA y Universidad de Caldas.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorio a la multiterritorialidad*. México. Siglo XXI Editores.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Kymlicka, W. (2006). *Fronteras territoriales*. Madrid, España. Editorial Trotta.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid, España. Editorial Capitán Swing.
- Malmberg, T. (1980). *Introduction. Human territoriality. Survey of behavioural territories in man with preliminary analysis and discussion of meaning*. New York: Mouton.
- Massey, D. (2007). *Geometrías del poder y la conceptualización del espacio*. Open University. Inglaterra.
- Massey, D. (1979). *¿In what sense a regional problema?* Regional studies. Vol. 13, No 2
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España. Editorial Gedisa.

- Monnet, J. (2010). Revista *Anthropos* 227 Huellas del conocimiento. Nuevos territorios e innovación digital. Virtualidad, diversidad cultural y construcción social de los espacios. *Le territoire réticulaire*. Barcelona, España.
- Raffestin, C.(2011) *Por Una Geografía Do Poder*, México Colegio de Michoacán.
- Reynoso, C. (2013). *Etnicidad y redes territoriales perspectivas de complejidad*. En: la frontera, las fronteras. Diálogos transversales en estudios territoriales contemporáneos. Manizales, Colombia. Editorial Universidad de Caldas.
- Rousseau, J. (1996). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México. Fondo de Cultura Económica
- Sarlo, B. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI Editores.
- Sack, R. (1986). *Human territoriality: ist theory and history*, Cambridge University.
- Sennett, R. (2012). *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Barcelona, España. Editorial Anagrama.
- Todorov, T. (2011). *La conquista de América*. México. Siglo XXI Editores.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad, Plurinacionalidad y razón decolonial*. Bogotá, Colombia. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Zambrano, C. (2014). *Actualización territorial. Resistencia, memoria y ritual en una festividad rural*. Revista *Cuicuilco Escuela Nacional de Antropología e Historia*. México.
- Zambrano, C. (2006). *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá, Colombia. Siglo del Hombre Editores.

