



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Colombia

Osorio Pérez, Flor Edilma; Barrera Jurado, Gloria Stella  
Por los caminos de la autonomía comunitaria: debates y experiencias desde la autonomía artesanal  
Kamsá  
Tabula Rasa, núm. 19, julio-diciembre, 2013, pp. 245-265  
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39630036011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# POR LOS CAMINOS DE LA AUTONOMÍA COMUNITARIA: DEBATES Y EXPERIENCIAS DESDE LA AUTONOMÍA ARTESANAL KAMSÁ

FLOR EDILMA OSORIO PÉREZ<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
fosorio@javeriana.edu.co

GLORIA STELLA BARRERA JURADO<sup>2</sup>

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
gbarrera@javeriana.edu.co

Recibido: 09 de octubre de 2013

Aceptado: 11 de noviembre de 2013

## *Resumen:*

En el marco de figuras de autonomía territorial vigentes en Colombia, como los resguardos indígenas, los territorios colectivos afrodescendientes y las zonas de reserva campesina, el texto evidencia sus límites frente a nuevos despojos como el simbólico, presente en el campo artesanal. Para ello se remite a la experiencia de la comunidad indígena Kamsá del sur de Colombia y al análisis de cocreación que se realizó para interpretar los procesos de dependencia institucional y de despojo material y simbólico a que han sido sometidos por siglos, en donde han jugado un papel importante el Estado y el mercado. Con los artesanos surgió una propuesta de digna indignación que está en marcha, con dificultades en sus avances por los mitos que se han entretejido en torno su ser, saber y hacer artesanal pero que son posibles de subvertir a partir de estas utopías movilizadoras de fuerzas sociales.

*Palabras clave:* Autonomía territorial, autonomía artesanal, despojos simbólicos, Kamsá, artesanos, Colombia.

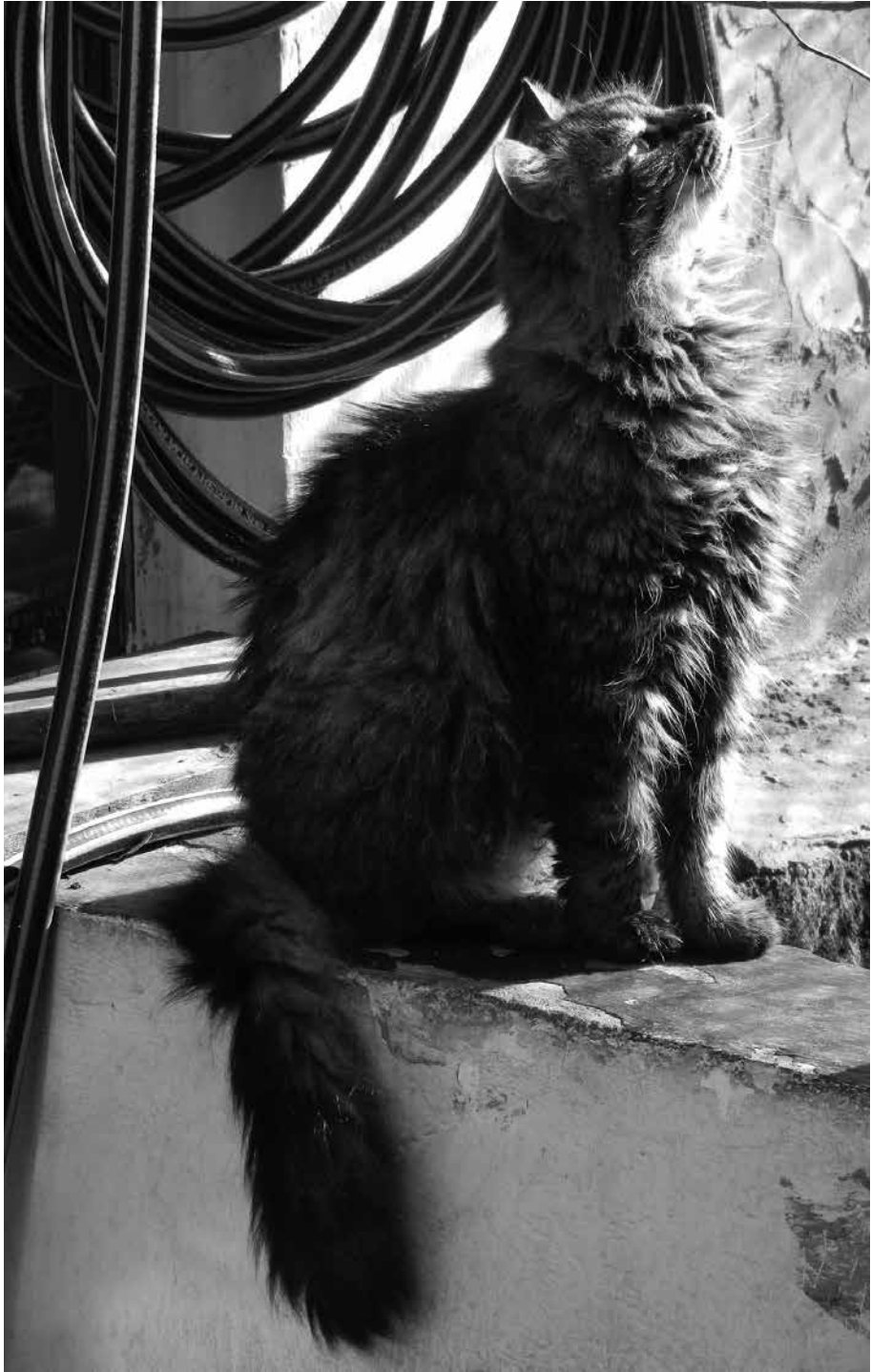
## **Through the paths of community self-government: debates and experiences from Kamsá's handcraft self-government**

### *Abstract:*

Within the bounds of the territorial self-government instruments in force in Colombia, such as indigenous reserves, afro-descendant collective lands, and peasant reserve areas, this text makes their boundaries evident face to new spoils, like a symbolic one, in the field of handcraft. To do that, this work refers to the experience of Kamsá indigenous community in southern Colombia, and to the co-creation analysis performed in order to interpret the processes of institutional dependence, and material and symbolic spoil they have been subject to throughout centuries, in which the State and the market have played

<sup>1</sup> Profesora titular facultad de Estudios Ambientales y Rurales.

<sup>2</sup> Profesora asociada de la facultad de Arquitectura y Diseño.



a leading role. Among craftspeople, a proposal of deign indignation emerged which is on its way, though its advance is facing some challenges because of the myths that have been interlaced around craftspeople's being, knowledge and handcraft work, yet such difficulties are potentially subvertible based on these utopias mobilizing social forces.

*Key words:* Territory self-government, handcraft self-government, symbolic spoilage, Kamsá, craftspeople, Colombia.

### **Pelos caminhos da autonomia comunitária: debates e experiências a partir da autonomia artesanal Kamsá**

*Resumo:*

No contexto de figuras de autonomia territorial vigentes na Colômbia como os *resguardos indígenas*, os territórios coletivos afrodescendentes e as zonas de reserva camponesa, o presente texto evidencia os limites frente aos novos despojos como o simbólico, que está presente no campo artesanal. Para isso, remete-se à experiência da comunidade indígena Kamsá no sul da Colômbia e à análise de co-criação que foi realizada para interpretar os processos de dependência institucional e de desapropriação material e simbólica aos que foram submetidos durante séculos. Nesses processos o Estado e o mercado têm desempenhado um papel importante. A partir dos artesãos surgiu uma proposta de digna indignação que está em andamento, com dificuldades em seus avanços por conta dos mitos que têm sido tecidos em torno de seu ser, saber e fazer artesanal. Contudo, é possível subverter essas dificuldades a partir de utopias que mobilizam forças sociais.

*Palavras chave:* autonomia territorial, autonomia artesanal, despojos simbólicos, Kamsá, artesãos, Colômbia.

La autonomía social y territorial es una noción espinosa, por decir lo menos. De ella se habla poco y se ignora mucho. Sus planteamientos son recibidos usualmente como una excepcionalidad, como un exceso de democracia que atentan contra la unidad nacional. Sin embargo, las experiencias de autonomía territorial están presentes en la historia universal y han recorrido caminos propios que corresponden tanto a sus dinámicas particulares, como a los contextos nacionales de los cuales forman parte.

Colombia no es una excepción, las prácticas de autonomía territorial, al margen de cualquier figura administrativa o jurídica, han estado presentes de diversas maneras, a veces como formas de resistencia y mecanismo de protección por parte de grupos perseguidos y excluidos, como los palenques, comunidades de negros que se rebelaron contra las condiciones de dominación en medio de las sociedades esclavistas del nuevo mundo (Friedemann y Cross, 1979). Campesinos de muy diversos lugares han mostrado su capacidad para construir espacios de autonomía organizativa y productiva, pero los estudios al respecto son un tanto escasos (Vega, 2002; Varela y Romero, 2007).

El resguardo indígena es la figura institucional más tradicional; se consolidó en la Colonia y persiste hasta nuestros días, con ajustes de sentido y de alcance. Inicialmente, los resguardos fueron un mecanismo de control de la población indígena con el fin de impedir el cruce de grupos étnicos, mantener a disposición la mano de obra indígena y garantizar las contribuciones a la Corona, es decir, fue más una estrategia de segregación, confinamiento y control que de reconocimiento de derechos territoriales. Con el paso del tiempo, esa figura se convirtió en referente ancestral para demandar la legitimidad de titulación y acceso a la tierra por parte de los grupos indígenas, que fue dando lugar a una figura de autonomía territorial reconocida por la Constitución Nacional de 1991, que incluye funciones de orden administrativo, ejecutivo y judicial con transferencia de recursos de la nación. La misma constitución reconoció los territorios colectivos como figura de autonomía territorial para las poblaciones negras, pero manteniendo solo una función puramente administrativa y ejecutiva en sus territorios.

En el marco de una república unitaria, como fue definida en la constitución de 1991, se hace énfasis en una descentralización administrativa municipal, cuya prioridad ha sido la racionalización y eficiencia del gasto público y la desconcentración de funciones sin que haya una redistribución real del poder. Se mantiene así una alta centralización y concentración de los recursos y las decisiones en el país.

Hacia 1994 en la Ley de Reforma Agraria No. 160, se define una nueva figura para las comunidades campesinas, denominada Zona de Reserva Campesina, ZRC, cuyo propósito ha sido el de «evitar la mayor concentración de la tierra, defender la economía campesina, ordenar social, productiva y ambientalmente el territorio y superar las causas de los conflictos sociales que enfrentan los campesinos en los territorios de colonización» (Tobón y Ferro, 2012). Esta figura que se ha potenciado a partir de las múltiples amenazas derivadas y acompañadas por la guerra misma, alcanza ya medio centenar de procesos de conformación de los cuales solo seis han sido formalmente reconocidos. Con o sin una aceptación institucional, los procesos que allí se están gestando mantienen un ejercicio de resistencia a la homogenización y en defensa de la vida y de la existencia de diferentes opciones de territorialidad.

Resguardos, territorios colectivos, zonas de reserva y descentralización municipal, constituyen cuatro figuras de autonomía territorial existentes en Colombia. A partir de esos referentes históricos vigentes de centralización fuerte y continua, con unas normas y prácticas existentes y en el marco de un conflicto armado interno de más de cincuenta años, en el cual se ha descentralizado la configuración de grupos armados de izquierda y derecha que controlan territorios en diferentes escalas, abordamos estas reflexiones sobre la autonomía social.

Nos centraremos en analizar la experiencia del pueblo Kamsá<sup>3</sup> en el sur de Colombia, buscando dialogar con el contexto nacional. Los Kamsá son un pueblo indígena amparados por la figura de resguardo desde mucho antes de la constitución de 1991, situación que no ha sido suficiente para proteger a ese pueblo de las múltiples y cada vez más sofisticadas dinámicas de dominación y saqueo. Por ello, han tenido que reinventar formas de profundizar la autonomía social como recurso constante para responder al despojo simbólico, en este caso de su quehacer artesanal, que les lleva a construir y poner en marcha una nueva dimensión y expresión de lo que han denominado autonomía artesanal.

<sup>3</sup> Este término se escribe de diversas maneras según su representación fonológica: Kamēntsá, Camēntsá, Kamsá. En este texto se utilizará el vocablo en español Kamsá.

Sobre este proceso, sus implicaciones y su caminar versa este texto, el cual se organiza en tres secciones. La primera, recorre y retoma algunos elementos que enmarcan la autonomía territorial. La segunda, documenta y analiza la experiencia de autonomía territorial Kamsá en el Putumayo. La tercera avanza y profundiza en la propuesta y puesta en marcha de la autonomía artesanal y su relación con la autonomía territorial. Finalmente, planteamos algunas reflexiones transversales.

## **1. Enmarcando la autonomía social y territorial**

Las demandas de autonomía territorial surgen de la insatisfacción de grupos sometidos a una exclusión secular, en el marco de sociedades nacionales. Es una demanda-propuesta que se sitúa en el terreno de las resistencias en medio de una correlación de fuerzas históricas muy desventajosas para el grupo que reclama. Es un grito de cansancio y de hartazgo de una situación que no se modifica y que incluso pasa por el juego retórico de compromisos, planes y normas.

Podemos señalar dos grandes fuentes de autonomía. La que procede de los movimientos étnicos, especialmente indígenas, que tiene usualmente una demanda de autonomía territorial, y la que se deriva de movimientos sociales que buscan igualmente una relación de autonomía frente al Estado (Dinerstein, 2013). Una y otra se sitúan como «horizonte de una práctica que intenta superar la injusticia y alienación de un orden impuesto y empujar la emancipación colectiva, la dignidad, la esperanza, como un proceso activo, consciente, creador y creativo» (Thwaites, 2013: 11).

Mientras los pueblos originarios le dan sentido a su larga memoria histórica comunitaria y la recrean para enfrentar la colonialidad capitalista, los sectores subalternos de origen rural o urbano apelan a formas de organización solidaria, atesoradas en viejas luchas por los derechos humanos y políticos y por la dignidad del trabajo (Thwaites, 2013: 12).

La autonomía no es un hecho, es un proyecto posible e imposible a la vez, un proceso abierto que permite articular la experiencia de lo que todavía no es o no ha llegado a ser (Dinerstein *et al.*, 2013). Se trata entonces de

un proceso de construcción en marcha hacia la apertura de espacios territoriales y simbólicos—como la selva, el asentamiento, el núcleo barrial, la ciudad— desde donde se critica la «realidad» capitalista y se anticipan o afirman a través de la experiencia concreta y la reflexión colectivas, nuevas formas existenciales, organizacionales, sociales, relacionales y políticas todavía inexistentes o existentes pero oprimidas y olvidadas (Dinerstein *et al.*, 2013: 33).

La discusión sobre la autonomía ha tenido como especial referencia la cuestión étnica. De allí que se considere que es un recurso que una sociedad puede utilizar para resolver un conflicto étnico-nacional de manera que además de permitir que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos, se configure un régimen político-jurídico «acordado y no solamente concedido» (Díaz Polanco, 1991: 151). Es decir, se trata de crear una «verdadera colectividad política en el seno de una sociedad nacional» (Díaz Polanco, 1991: 151), con un régimen especial que configure un gobierno propio, la escogencia de sus autoridades y la capacidad de legislar y de administrar su vida interna. El alcance y la dinámica de estos procesos van a depender tanto de las características históricas del colectivo que emprende este camino, como de las del Estado nacional del cual forman parte. Por ello, es imposible definir un modelo universal; se trata de procesos diversos con manejos distintos según sus propias condiciones históricas de las que resulta y a las cuales se quiere responder (Díaz Polanco, 1991).

Luego de un proceso largo que tomó a los Estados latinoamericanos consolidarse como tales y avanzar en sus dinámicas económicas, en la segunda mitad del siglo XX resurge el debate de las poblaciones indígenas por el derecho a su autodeterminación, en el camino de construcción de un movimiento indígena continental. Cansados de resistir a las políticas instauradas con un claro carácter asimilacionista e integracionista, este proceso «se fortalece en los años ochenta y hace eclosión en los años noventa, con las movilizaciones producidas en el marco del movimiento de oposición a la celebración oficial del V Centenario» (González *et al.*, 2010: 11) una de cuyas expresiones fue la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México.

El rechazo a las políticas indigenistas llevó a reformas constitucionales en buena parte de los países latinoamericanos, en las cuales se reconocieron los derechos de los pueblos indígenas, hecho que fue insuficiente, especialmente porque el mayor énfasis e interés fue el de usar estas reformas para «fortalecer la rearticulación de la hegemonía del Estado» (González *et al.*, 2010: 11). La decepción que provocaron

las políticas de reconocimiento llevó a un giro hacia dentro por parte de las organizaciones y pueblos indígenas, un proceso de reconstitución de los pueblos que les permitió tomar distancia con los gobiernos, emitiendo declaratorias de autonomías de facto o declaraciones de pueblos en aislamiento voluntario, entre otras estrategias (González *et al.*, 2010: 12).

El paradigma autonómico que se ha construido en América Latina se ha estado replanteando a partir de disputas con otros paradigmas a través de las cuales ha avanzado en su fortalecimiento teórico y político. Burguete (2010) desarrolla tres de los paradigmas que considera más relevantes, si bien plantea otros que ameritan atención como el del desarrollo y el de la democracia representativa. Se refiere, por una parte, al paradigma de la autodeterminación de los pueblos frente al paradigma colonial, que «legitimaba las jerarquías sociales construidas sobre bases étnicas» (Burguete, 2010: 69) y desde el cual se sostenían los grandes imperios coloniales; una segunda disputa se dio entre la autonomía y el paradigma del asimilacionismo/integracionismo, en la medida en que se impuso «la certeza del derecho a la existencia cultural alterna y el derecho a permanecer con dignidad [...] en la vida cotidiana» (Burguete, 2010: 81); una tercera tensión se desarrolla entre la autonomía y el paradigma del multiculturalismo, el cual ha tenido una notable influencia en el continente que se ha concretado en las reformas constitucionales a través de políticas de reconocimiento, que si bien han sido importantes, no han transformado sustancialmente las realidades de los pueblos indígenas. La decepción en tales promesas ha generado la modificación de «sus estrategias de lucha, redireccionando sus energías hacia la reconstitución de los pueblos; es decir, con un sentido de fortalecimiento de «lo propio» en donde la autonomía y la reconstitución territorial, es construida «sin permiso del Estado» (Burguete, 2010: 86). Estas disputas muestran de manera apretada un largo recorrido de la experiencia autonómica indígena, plena de retos, con diversas rupturas y distanciamientos que le han permitido reconfigurarse y consolidarse, pese al cansancio y al exterminio que algunos pueblos muestran ya.

La autonomía territorial se ha soportado sobre tres demandas que se articulan entre sí, sobre una base común que es la reconstrucción de su dignidad como colectivo: i) Decidir por sí mismos en un lugar específico; ii) Acceder y administrar recursos que les permitan mejorar sus condiciones de vida; iii) Lograr el reconocimiento de su existencia y de su lugar en una sociedad mayor (Burguete, 2010: 88). Todas estas demandas se sitúan en el marco de esta última, su pertenencia expresa a una sociedad mayor que los excluye, pero de la cual se sienten parte fundante y activa y con la cual comparten suficientes referentes identitarios de pertenencia. De allí que las demandas de autonomía se sitúen con frecuencia en dilemas de incoherencia en la medida en que se solicita a un ente mayor, que es el que tiene el poder, la posibilidad de ganar en libertad y en reconocimiento. ¿Es entonces la



autonomía algo que se solicita, se demanda o se asume? ¿Cómo y hasta dónde? Estas y otras cuestiones no tienen respuestas precisas ni un deber ser universal y claro. Como cualquier proceso social la autonomía se va construyendo desde los propios universos concretos y en diálogo con otras experiencias, definiendo caminos y prácticas particulares.

Las demandas de autonomía surgen lenta e intermitentemente; no son expresiones que un grupo resuelva de forma intempestiva. Plantearse esta apuesta supone un proceso reflexivo y colectivo que se va potenciando en su caminar y que va planteando nuevas exigencias para su garantía y continuidad. Es decir, la «concesión» de autonomía es solo uno de los peldaños que forma parte de un proceso previo y posterior a dicha formalización y que requiere de constantes esfuerzos colectivos. Por tanto, lejos de ser una situación cómoda o de acomodamiento para una comunidad, le exige un intenso y constante trabajo interno para clarificar cosas, tomar decisiones, valorar situaciones, debiendo en ello ampliar y profundizar sus dinámicas participativas y democráticas.

Ese proceso poco perceptible de discusión y valoración de una situación se sitúa en la dimensión de la cultura política. Es decir, la definición de los problemas, la identificación de los agentes responsables de los mismos y las posibles soluciones para resolverlos son cuestiones que al ser compartidas constituyen un marco de interpretación (Chihu y López, 2004), pieza clave en la construcción y consolidación de las demandas de autonomía, en cuanto acción colectiva. Esos marcos colectivos permiten organizar la experiencia y orientar la acción, en especial para señalar lo que Gamson denominó marcos de injusticia, desde los cuales se hace una especie de juicio moral que permite valorar de manera más vaga o más concreta al agente causal que genera el sufrimiento y el daño (Chihu y López, 2004). Por esta vía se podrán tener más claras las respuestas y propuestas, y la autonomía puede ser una de ellas.

La injusticia, en cualquiera de sus muchas formas y figuras, va a demandar ser tramitada por lo menos en tres dimensiones, que no son en modo alguno excluyentes y que pueden y deben combinarse de acuerdo con esa comprensión y valoración de las realidades concretas. Fraser, estudiosa del tema de la justicia, revisando sus propias elaboraciones propone tres dimensiones, que buscan responder no solo al *qué* de la justicia, sino también al *quién* y al *cómo* (Fraser, 1998), en un mundo en globalización. Esas tres dimensiones se refieren a la redistribución, el reconocimiento y la participación. La primera da cuenta del impedimento que tienen «las personas para participar plenamente de las estructuras económicas que les niegan los recursos que necesitan para interaccionar con los demás como pares» (Fraser, 1998: 40). Esta injusticia distributiva corresponde a la dimensión económica de la justicia. La segunda dimensión se refiere al impedimento «de actuar en condiciones de paridad por jerarquías institucionalizadas» que les

niegan la posición adecuada sufriendo de desigualdad de estatus o «reconocimiento fallido» (Fraser, 1998: 40). Este problema se refiere a la dimensión cultural de la justicia. A estas dos primeras dimensiones que han sido planteadas por la autora como dimensiones no excluyentes, sino complementarias, que requieren el arbitraje del Estado, se suma una tercera que se deriva de la impugnación al marco estatal westfaliano, derivado de la globalización. Esta es la dimensión política, que se interesa por los procesos de representación, es decir, se cuestionan «las condiciones en las que los incluidos en la comunidad política airean sus reivindicaciones y arbitran sus disputas» (Fraser, 1998: 42). Afirma la autora que, en un mundo en globalización, las luchas por la justicia no pueden tener éxito a menos que se desenmarquen de una frontera estatal-territorial, que si bien sigue teniendo vigencia, es cada vez más insuficiente para construir luchas por la democracia en el plano metapolítico en el cual se aplica el principio de «todos los afectados».

Las demandas autonómicas responden a estas tres dimensiones de la injusticia social. La exclusión de beneficios, recursos, oportunidades y decisiones no solo se deriva de una visión de la sociedad mayor de esos otros como marginales, sino que se acompaña fuertemente de una visión de que esos otros son incapaces, ineptos e inútiles, no solo para aportar a la sociedad en general, sino también para decidir sobre sus propios destinos. Esa mirada peyorativa no escapa a quienes la sufren y, por ello, la propuesta de autonomía configura una vía que los sitúa como actores sociales y políticos. Exigencias de redistribución, de reconocimiento y de participación tanto en el marco estatal como en el extraestatal se conjugan para animar la construcción de procesos autonómicos, como el de los Kamsá.

Las demandas de autonomía colectiva son confrontadas con estrategias diversas que van desde la eliminación física y la represión abierta y soterrada, hasta su legitimación con políticas públicas que por la vía de la regulación las controla y restringe. La cooptación de la autonomía como política pública pasa por su traducción como instrumento de participación, lo cual no solo desvirtúa la esencia emancipadora de la autonomía, sino que la asfixia (Dinerstein, 2013).

Las figuras de autonomía territorial existentes en Colombia para grupos de población específicos, usualmente rurales, constituyen figuras bastante restringidas que podemos ubicar como autonomías relativas, siendo las de mayor alcance las de los pueblos indígenas. Sin embargo, es evidente que la figura y el concepto de autonomía en cualquiera de sus escalas, causa profundas inquietudes en una sociedad bastante conservadora y patriarcal. Tal ha sido la reciente experiencia, aún en marcha, en el marco de los diálogos entre el gobierno y las FARC que se adelantan en Cuba desde finales de 2012. Allí ha surgido la discusión sobre una necesaria ampliación y profundización de la figura de zonas de reserva campesina (ZRC), como mecanismo de reconocimiento y participación a la población campesina, secularmente excluida y marginada.

Los planteamientos han estado en torno a ampliar la experiencia de las ZRC y no de crear otras figuras de autonomía territorial. Sin embargo, ha sido evidente el rechazo a estas demandas que han sido cuestionadas a partir de representaciones e imaginarios que distorsionan y condenan demandas autonómicas. Uno de los argumentos centrales señala que la autonomía fragmenta la soberanía y la unidad nacional. Ello se deriva del peso westfaliano que marca la configuración del estado moderno sobre la base de la soberanía de un territorio. De hecho, el concepto de territorio estuvo reservado a una dimensión puramente estatal y solo hacia mediados del siglo XX empezó a situarse el territorio como una dimensión humana y muy rápidamente se ha posicionado de forma muy articulada con la cultura y el ejercicio cotidiano de la política. La noción de «territorialidades superpuestas» para analizar la intersección de fuentes de autoridad territorial, diferentes de la autoridad del Estado-nación» (Agnew y Oslender, 2010: 193), se constituye en un intento por superar el peso de esa herencia de hace tres siglos. Pero además, «paradójicamente, la legitimidad del Estado puede aumentarse mediante desafíos a su autoridad, y la delegación de la misma, hasta el punto que arreglos sociales alternativos se conviertan en una fuerza para reformas progresivas, observancia de normas, y la reconstitución de la relación sociedad-Estado (Mason, citado por Agnew y Oslender, 2010: 209).

Hay que recordar que muchas de las demandas de autonomía surgen precisamente del abandono, la exclusión y la poca valoración que tienen pobladores de ciertos grupos o lugares, en el marco de un estado democrático que los relega y no cumple con resolver unas necesidades básicas asignando los recursos pertinentes. Las propuestas autonómicas se refuerzan con el abandono estatal y profundizan la participación y la democracia interna, dado que se trata de «una práctica en construcción que batalla contra el individualismo, en búsqueda de un colectivo/plural social» (Dinerstein, 2013: 28).

## **2. Autonomías frente a los despojos simbólicos**

El pueblo indígena Kamsá habita el Valle de Sibundoy, al suroccidente de Colombia en un importante corredor entre los Andes y la Amazonía. Cuenta con el cabildo como forma de gobierno propio, aunque la autoridad legítima la tienen los *taitas* y *batá*, quienes son los hombres y mujeres más sabios y ancianos de la comunidad.

Está conformado por más de cuatro mil personas con un gran conocimiento acerca de sus plantas medicinales, lengua propia y expresiones culturales muy importantes como son el carnaval y la elaboración de su cultura material, con la agricultura y la ganadería como principales actividades económicas. Otra actividad que se desarrolla de manera combinada con las anteriores y que tiene un gran sentido colectivo es la artesanía, rica en conocimientos y oficios diversos.

El tejido en guanga (telar) es realizado principalmente por las mujeres, quienes elaborando chumbes (cintos), coronas, sayos (ponchos o ruanas) y manillas. La talla en madera es trabajada por los hombres, la cual se expresa principalmente en máscaras, banquitos y enseres para la casa. Elaboran además instrumentos musicales, principalmente de viento y percusión, como bombos, zampoñas, flautas, entre otros. Las artesanas cesteras tejen diversos canastos y aventadores. Por su parte los más jóvenes trabajan los tejidos y decorados con chaquira, creando collares, manillas tejidas o decorando máscaras talladas.

Aunque este pueblo cuenta con la institución política del cabildo reconocido por la Ley 89 de 1890 y con el Testamento del «Taita Carlos Tamoabioy» que legítimamente hereda el territorio del valle de Sibundoy a sus habitantes originarios para evitar posibles despojos de tierras y recursos naturales, actualmente sus derechos colectivos se están viendo amenazados por las acciones de las concesiones mineras y del proyecto IIRSA.<sup>4</sup>

La experiencia Kamsá es importante para discutir la cuestión de la construcción

<sup>4</sup> La Iniciativa para la integración de la infraestructura regional suramericana, IIRSA, tiene el proyecto de la variante San Francisco-Mocoa con el objetivo de comunicar la costa pacífica colombiana con Brasil, para promover el desarrollo de la infraestructura, la energía y las telecomunicaciones, tema sensible en el valle de Sibundoy por los graves impactos negativos que propiciará en los ámbitos, sociales, culturales y ambientales, como son la deforestación, cambios de paisaje, contaminación de aguas, deterioro de las relaciones sociales entre indígenas, colonos y miembros de los megaproyectos, destrucción de yacimientos arqueológicos, tráfico de drogas, armamento y contrabando, entre otros.

de las autonomías y las diferentes dinámicas que se van dando a lo largo del tiempo. Es un pueblo que goza de una autonomía territorial tradicional y antigua que data de la Colonia, pero cuya dinámica interna de construcción del gobierno propio y todo lo que supone un proceso cotidiano de democratización da muestras de haberse quedado anclado a cuestiones de orden puramente formal. Las elecciones anuales de su gobernador con vínculos

muy cercanos a las prácticas clientelistas que forman parte de la construcción de la política en el país, mediante las cuales se tejen las relaciones locales con los centros departamentales y finalmente con los centros de poder nacional, en el ejecutivo y el legislativo principalmente. Ellas dan cuenta de una dinámica cooptada por la institucionalidad nacional. Además, en la historia del pueblo Kamsá no hay trazos de expresiones de rebeldía o protesta contra el sistema de poder, lo cual no significa que se carezca de una forma crítica de pensar y de actuar.

Una manera de evidenciarlo ha sido siguiendo cuidadosamente su recorridos en

<sup>5</sup> Acerca de los campos de poder artesanales con las organizaciones de fomento artesanal, como han sido la evangelización, los Cuerpos de Paz, Artesanías de Colombia, el Centro de Desarrollo Artesanal y el Colegio Bilingüe Artesanal Kamsá, ver el artículo (Barrera, 2011).

el campo artesanal, para precisar cómo se han construido campos de poder<sup>5</sup> con agentes externos que han impuesto en diferentes momentos modelos y prácticas de artesanía. Los agentes de

fomento artesanal que más influencia han tenido en el valle de Sibundoy han sido las diferentes iglesias presentes, los Cuerpos de Paz, Artesanías de Colombia y el Centro de Desarrollo Artesanal, los cuales han propiciado espacios de lucha por los patrimonios Kamsá en diferentes momentos históricos. En ese recorrido, los artesanos de Sibundoy han tenido que lidiar con diversas lógicas y prácticas ajenas, casi siempre con objetivos civilizadores y modernizantes mediante imposiciones, negociaciones o resistencias artesanales. En estas relaciones de poder asimétricas hubo cambios y permanencias identitarias en aspectos de creación, transmisión de conocimientos, organización de la producción y circulación y uso de los objetos artesanales Kamsá.

Diversos tipos de dependencia han generado estas organizaciones de fomento artesanal. En primera instancia y una de las más sentidas es la creación, que pasó de ser anónima, heredada y colectiva a ser decidida por profesionales de diseño que llegan a Sibundoy. En segunda instancia, la transmisión de conocimiento que en principio era de generación en generación y que transitó a un modelo de capacitación de los artesanos por agentes externos. También pasaron de la baja división de trabajo a no conocer el resultado final de su trabajo, pues es ensamblado en otros espacios geográficos, dependiendo de productores externos en la organización de la producción. Finalmente, pasaron de un intercambio solidario o trueque, a mercados globales desconocidos sobre los cuales no tienen control alguno. Pese a todas estas dinámicas también existen controles sociales, especialmente por parte de los más ancianos, que ponen límite a los aspectos ajenos que carecen de sentido en su universo artesanal.

La reconstrucción histórica y participativa realizada con ellos permitió poner en evidencia múltiples y constantes despojos de creación, que pasan inadvertidos porque no se hacen visibles, no se pueden medir, ni pesar, pero existen. Lo más importante ha sido descubrir colectivamente cómo esos procesos de creación se están dando en estos momentos con formas sofisticadas, muy encubiertas y muy revestidas de ejercicios de reconocimiento, tan aplazados en el tiempo, que hace la sociedad moderna y globalizada a los artesanos, tan marginalizados. De esta manera, ha quedado claro que artistas, diseñadores y empresarios sin ningún dilema ético y bajo estrategias aparentemente amables y consensuadas toman sus formas de elaboración artesanal, sus historias, sus símbolos y formas de expresión para trasladarlas a objetos y contextos diferentes de consumo de elite.

Hoy podemos identificar sus símbolos más sagrados aplicados en bolsos, prendas de vestir y muebles que se exhiben exitosamente en pasarelas y vitrinas internacionales, en un robo de sus expresiones ancestrales que ofenden a estos creadores y hacedores. Los artesanos Kamsá representan con sus oficios y objetos su relación con el cosmos, sus historias de valientes luchas territoriales, los lugares sagrados con personajes que dieron origen a su pueblo, las historias que

orientan sus acciones espirituales, los órdenes sociales que siguen las familias y sus actividades más cotidianas, todas ellas materializadas a partir de una concepción propia de belleza, con mensajes y secretos incomprensibles para los otros ajenos a este pueblo. Esto hace más sentido el despojo de sus creaciones, al arrancarse del profundo Valle de Sibundoy el alma de un pueblo que ha sido expropiado de sus patrimonios físicos y materiales por siglos.

Comprender e interpretar los acontecimientos de dependencia y despojo de creación simbólica propició y renovó sentimientos de indignación, que han mortificado a los artesanos por años y sin embargo han llevado con dignidad ante las agresiones de quienes los han subestimado. Indignación con dignidad ha sido una lección histórica que han dado los maestros artesanos y que se ha ido convirtiendo en una importante fuerza movilizadora para propiciar acciones de transformación social que se concretan en un proceso denominado «hacia la autonomía artesanal».

En calidad de sujetos políticos, actores que con sus oficios y formas de expresión han resistido a la dominación y la adversidad durante siglos, los artesanos Kamsá expresan y representan con su quehacer abusos, relaciones de poder, pero también resistencias al criticar y burlar secretamente al «otro» conquistador, al «otro» colonizador, al «otro» que lo ha despojado. En ese sentido, la artesanía se constituye en un ejercicio que, además de económico y sociocultural, es profundamente político. Es un espacio de lucha por las representaciones, por los significados y las interpretaciones (Barrera, 2012: 258). Al representar realidades sociales en los objetos mismos, la actividad y sus productos, los artesanos tienen la potencia y la fuerza para desafiar los órdenes establecidos con otros lenguajes y, porqué no, para estimular y propiciar transformaciones sociales.

Hay que recordar que en medio de la crisis no evidente de democratización y vivencia cotidiana del sentido profundo de la autonomía territorial Kamsá, los artesanos han sido importantes sujetos políticos en su pueblo, dado que se han constituido en autoridad tradicional acerca de conocimientos filosóficos, históricos, estéticos, ambientales y comunitarios. Han creado los símbolos más importantes de su pueblo, los trajes, los atavíos, los bastones de mando, las coronas de fiesta, objetos cargados de poder con los cuales se presentan en escenarios de negociación internos o externos a su comunidad y con los cuales son reconocidos por otros pueblos.

### **3. La autonomía artesanal: desafiando dominaciones y destruyendo mitos.**

«Es urgente el ejercicio del Derecho de Autonomía Artesanal entendido como la facultad de tomar nuestras propias decisiones atinentes a la regulación, interpretación y sentido del conocimiento tradicional artesanal» enuncia el manifiesto «Autonomía Artesanal para el encuentro de los Pueblos. Territorio,

Vida y Dignidad»<sup>6</sup>. Este camino hacia la autonomía surge de manera procesual y colectiva a partir del análisis crítico de los procesos de dependencia que se han propiciado institucionalmente y de la angustia que propician los constantes despojos de creación en este pueblo. Se plantea como proyecto, una fuerza, un movimiento, una utopía para cambiar las realidades del Valle de Sibundoy. Se trata de una condición y un principio de libertad «que impregna el ser individual y social, como categoría fundamental de antidominación y autodeterminación» (Ledesma, 2010: 12).

<sup>6</sup> Para leer el Manifiesto artesanal Autonomía Artesanal para el encuentro de los Pueblos. Territorio, Vida y Dignidad», ver: <http://autonomiaartesanalcamensa.blogspot.com/2012/05/manifiesto-artesanal-kamentsa.html>

El horizonte de construcción de autonomía artesanal, se concreta en «rutas esperanzadoras». Estas le apuestan a seguir propiciando espacios de reconocimiento para los artesanos Kamsá, velar por el respeto y bienestar de las familias, investigar acerca de los saberes y prácticas de los oficios artesanales Kamsá, generar redes de conversación con artesanos de otros pueblos de la región o de otros países, observar y realizar veeduría a los procesos de fomento artesanal realizadas por entidades del Estado, por Organizaciones No Gubernamentales y por el mercado mismo.

Las rutas esperanzadoras plantean también acciones para emplear diferentes medios de comunicación para reconocer y preservar los oficios artesanales propios, trabajar en la preservación de los oficios más vulnerables, generar espacios de intercambio comercial donde la distribución de beneficios sea equitativa, acompañar iniciativas y procesos que surjan al interior de las familias Kamsá y fortalecer las actividades del Colegio Bilingüe Artesanal, donde hoy se forman los artesanos más jóvenes. El avance en esas rutas esperanzadoras debe tener en cuenta las posibilidades, potencialidades y capacidades Kamsá.

La autonomía artesanal se piensa como territorio artesanal, el cual se comprende de manera multidimensional y relacional entre aspectos materiales y simbólicos. El territorio puede tener una noción objetual en que se representan los símbolos propios como ríos, montañas, caminos, seres mitológicos o fantásticos en las tallas o tejidos. También puede ser espacial, allí donde quedan los talleres artesanales de la creación, compartidos con el espacio de habitación y la chagra, que es la huerta casera donde plantan sus propios alimentos y plantas medicinales.

El territorio es el lugar imaginario o real a los cuales se les han otorgado sentidos y sentires sagrados, y que son referentes culturales para este pueblo. Cada artesano también es un territorio con sus propios intereses, dilemas y retos individuales o colectivos. Todas las nociones de territorio artesanal Kamsá entran en conflicto con otras nociones de territorio externas que, generalmente, esconden intereses de dominación o explotación (Barrera, 2012).

Una tarea simultánea que va de la mano con las anteriores, se orienta a identificar y destruir los mitos adversos que se han ido acuñando frente a lo artesanal y a la artesanía y que impregnan, justifican y distorsionan la valoración del oficio y de quienes lo ejercen, fruto de la falta de comprensión de la diversidad, complejidad y de las dinámicas de la vida artesanal indígena. La autonomía «supone la defensa no solo de un lugar físico sino de un lugar social en el mundo, en donde a estas comunidades rurales se les respeta su ser, su saber y su hacer» (Osorio, 2012: 7).

Veamos cuatro de esos mitos adversos centrales que corresponden, en su orden, al ser, al saber y al hacer artesanal.

- *El artesano es un productor independiente, con jefatura de su propio trabajo y que es el dueño de sus propios medios de producción.*

Se observa como un ser pintoresco y bucólico que no pertenece a organizaciones sociales porque se interesa solamente en sus asuntos personales y productivos y que es difícil de controlar al considerarse como trabajador informal. Estas percepciones desconocen las realidades dinámicas y complejas actuales, pues no siempre los artesanos son dueños de sus medios de producción, muchos de ellos trabajan como obreros para otros y hasta realizan trabajo como satélites productivos.

A los Kamsá no les interesan las formas asociativas formales porque la experiencia ha demostrado que para ellos son de gran riesgo y que no perduran en el tiempo. La organización familiar, como forma propia y sostenible a nivel microsociedad, no es comprendida como figura colectiva por las diferentes organizaciones ni por el Estado, que los requiere asociados para implementar sus planes, programas y proyectos de desarrollo económico. Uno de los propósitos encubiertos de tales políticas, al mercantilizar sus objetos artesanales y controlar su quehacer con la formalización pareciera que es el de recaudar aportes económicos en forma de impuestos, que actualmente no pagan, por ser un sector informal.<sup>7</sup>

Las definiciones de los artesanos casi siempre adolecen de la noción de ser creador,

<sup>7</sup> Proyecto de Ley 249 de 2013 «por medio de la cual se establecen medidas para fortalecer y formalizar el sector artesanal, se crea el Fondo de Promoción Artesanal y se dictan otras disposiciones». Ver: [http://servoaspr.imprenta.gov.co:7778/gacetap/gaceta.mostrar\\_documento?p\\_tipo=05&p\\_numero=249&p\\_consec=35565](http://servoaspr.imprenta.gov.co:7778/gacetap/gaceta.mostrar_documento?p_tipo=05&p_numero=249&p_consec=35565)

siendo esta muy importante porque le da sentido a su existencia. El artesano es, por excelencia, un ser creador y hacedor, dos dimensiones humanas que expresan su trascendencia como individuos o como parte un colectivo.

Es muy difícil definir a los artesanos por su diversidad, pues tienen diferentes orígenes, son de diversas generaciones, cuentan con numerosas formas de hacer, de expresar, manejan diferentes técnicas y materiales, con distintas formas de organización e intercambio. Estamos frente a un gran reto de redefinición conceptual de los artesanos, acerca del quehacer y del papel de estos sujetos creadores y hacedores en nuestras sociedades.



- *Los artesanos solamente tienen habilidades técnicas, pocas veces se reconoce que tienen conocimientos.*

Los artesanos generalmente tienen formación empírica y aprenden sus oficios a través de sus familias. Esta forma de enseñanza-aprendizaje de generación en generación no es reconocida socialmente, pues cuentan con tiempos, espacios y prácticas que se consideran inválidas al no seguir los patrones de la educación formal que son impartidos en escuelas y universidades, en una forma de violencia simbólica que sólo reconoce los conocimientos científicos y lineales.

El conocimiento artesanal indígena es supremamente complejo. Un artesano tiene conocimientos acerca de la obtención y procesos de la materia prima, por ejemplo sabe escoger la madera ideal y cortarla según los calendarios lunares, las historias que representa dan cuenta de profundas reflexiones y lenguajes, a veces incomprensibles para los agentes externos. También tiene conocimientos químicos al elaborar tintes naturales con minerales o semillas y cuenta con prácticas de intercambio propios y solidarios entre los mismos artesanos Kamsá o de otros pueblos.

Al no reconocerse estos conocimientos llegan al Valle de Sibundoy actores de diferentes profesiones a capacitarlos en ámbitos de diseño, aspectos ambientales, contables y de organización de la producción, como si no tuvieran experiencias centenarias en estos temas. Los indígenas en la práctica aún son tratados como menores de edad y, de esta manera, agentes externos toman decisiones por ellos sin su participación, pues sus experiencias y su criterio son subestimados.

- *El artesano es simplemente un productor informal de mercancías.*

Por ello, las políticas artesanales están centradas en criterios exclusivos de productividad, competitividad e innovación, valorando únicamente las formas de intercambio económico del mercantilismo dominante, de tal manera que se ignoran otras formas de transacción que son comunes para los artesanos como son los intercambios solidarios y trueques que propician otras formas de bienestar a sus familias. En las políticas diseñadas para los artesanos no hay ningún interés con relación a la vivienda, salud, educación y menos con su vida pensional, precisamente porque se considera solamente como un «sector» de producción.

Así, vemos como los artesanos que han sido reconocidos internacionalmente, que han expuestos sus obras en los museos más importantes del mundo se enferman y mueren sin ninguna protección social, en un gran descuido por sus derechos fundamentales. Es muy importante reconfigurar las relaciones de los artesanos con el Estado que deben pasar por su reconocimiento como actores políticos y culturales claves y no solamente como productores de objetos artesanales.

- *El artesano es el portador de la identidad de un pueblo.*

Este mito, si bien encierra una valoración de la creación y la producción artesanal, contiene una trampa potencial en la medida en que se supone que deben congelarse en el tiempo. Ello se deriva de una comprensión de lo cultural como algo estático, anclado en el tiempo. En las relaciones de poder institucional, los grupos dominadores han construido un discurso de afirmación de superioridad con relación a los artesanos; por ello han considerado necesario modernizarlos y cambiar sus visiones religiosas, tecnológicas y estéticas «típicas» y «autóctonas» en una forma de expresión de desprecio por aquello que les es propio.

Las y los artesanos se encuentran de manera articulada a la sociedad y, en esa medida, mantienen múltiples dinámicas de sincretismos e hibridaciones propiciadas principalmente por las relaciones institucionales y el mercado. En medio de una dinámica tensión entre tradición y modernidad, los artesanos van reafirmando y relegando pasados, al tiempo que avizoran futuros tanto de sí mismos como de la sociedad mayor, los cuales van mezclando a su ritmo en los diferentes momentos de la producción artesanal.

Reconocimiento y respeto del ser, saber y hacer artesanal en su diversidad y complejidad son los principales retos de la autonomía artesanal. «La autonomía implica la democratización de la sociedad: se alimenta de ésta y al mismo tiempo la profundiza» (Díaz Polanco, 1991: 100). Por ello, la autonomía artesanal se va logrando en el proceso mismo de tomar decisiones pequeñas y grandes, en una tarea tan ardua como llena de incertidumbres y tensiones.

### **Reflexiones finales**

Las luchas por las autonomías territoriales y sociales se propician por las enormes brechas sociales y económicas que caracterizan a nuestros pueblos y comunidades campesinas, étnicas y afrodescendientes. Diversos son los actores, las circunstancias, las prácticas, los logros y dificultades de estas experiencias autonómicas; sin embargo, es común que estos líderes y agentes de cambio social sean estigmatizados, perseguidos y silenciados. Las luchas por la autonomía son propiciadas por la indignación social ante los permanentes irrespetos, saqueos, expropiaciones y despojos materiales y simbólicos a que han sido sometidos milenariamente por diversas instituciones, organizaciones y por el Estado.

En Colombia, la autonomía territorial tiene un muy bajo perfil. Es más, en muchos casos se ha convertido en una figura de papel, que sirve más para descargar de responsabilidades en las regiones y localidades que para construir un verdadero sujeto político. Pese a esto, tales procesos son constantemente torpedeados al considerarse peligrosos ante el control y el dominio de los actores dominantes.

La autonomía es producto y a la vez productora de democracia. Pero además, «la autonomía remite también al otro, no existe sólo para sí» (Häberle, 2008: 353). En situaciones con escasez histórica de democracia y descentralización, la autonomía puede contribuir a definir posibilidades reales para grupos sociales, no solo étnicos sino también poblacionales. La idea de autonomía territorial es importante para concretar su construcción. Pero además, la declaratoria formal no es suficiente, sino apenas uno de sus pasos. Con frecuencia dicha declaratoria con toda la puesta en escena gubernamental puede convertirse en un hecho que desarticule esfuerzos, por el efecto demostración que produce la cuestión formal. Fácilmente como en el caso Kamsá, la dinámica formal de elección de gobernador, por ejemplo, va cayendo en trámites confabulados con la lógica clientelista que lleva a perder el sentido profundo de construcción y decisiones sobre su territorio, sus demandas y sus respuestas. Sin embargo, las comunidades tienen ciclos diversos, cambios de orden generacional y cansancios frente a estos vacíos de sentido que generan otras respuestas e inclusive otras formas impensadas de reclamación de autonomía, que reflejan nuevas formas de subordinación. La clave del éxito de los procesos autonómicos está en maniobrar la tensión entre dos habilidades fundamentales: la primera, siempre «sospechar» del Estado; la segunda, saber deslizarse «desde la confrontación directa con el Estado, hacia una confrontación con el Estado puesta al servicio de la producción de alternativas» (Dinerstein, 2013: 151), donde las demandas al Estado no sean un fin en sí mismas.

La búsqueda de la autonomía demanda cuestionar los órdenes establecidos, con iniciativas adisciplinadas y a institucionales, en las que el diálogo pase por las personas con sus ideas, preocupaciones y esperanzas, desde abajo, con los que no han tenido voz y tienen todo que decir. Exige presentar los relatos no oficiales, aquellos que tienen que ver con las luchas cotidianas, aquellas pequeñas llenas de dignidad e indignación. «Los pueblos indígenas construyen microetnicidades, microrresistencias, defendiendo espacios de microautonomías en espera de coyunturas que permitan nuevas rearticulaciones» (Burguete *et al.*, 2010: 89). Valorar y visibilizar las pequeñas grandes luchas de los diferentes pueblos es contribuir en la búsqueda de las autonomías territoriales y sociales de un país «otro» que no conocemos ni reconocemos, pero que existe y resiste en soledades milenarias. A la academia le compete reflexionar críticamente sobre la situación histórica en que estamos inmersos, discernir y asumir posiciones en medio de estas disputas en las que por diferentes vías se está jugando la supervivencia de campesinos, indígenas y afrodescendientes. Investigación y docencia, en su calidad de espacios para comunicar y compartir desafíos con las generaciones a quienes allí se forman, constituyen dos anclas de responsabilidad y de aporte a las múltiples luchas emancipadoras que se tejen en muchos rincones del país y del mundo.

La autonomía artesanal es un campo que apenas empezamos a reconocer como lugar de disputas materiales y simbólicas con el gran capital. Hacerlo evidente no es algo fácil, en la medida en que se sitúa de manera aparente y perversa en la dimensión

del reconocimiento que le hace la sociedad mayor al saber y al quehacer de pueblos artesanos. Al estar ausentes las amenazas, los maltratos físicos y los destierros y despojos materiales, el capital se presenta con sus más hermosas galas para seducir prometiendo que el mundo entero alabará los diseños los cuales circularán por las pasarelas de los grandes centros de la moda, algo impensado en la cotidianidad Kamsá, pese a estar articulados con el mercado internacional y con objetos genuinos que se producen por encargo a precios importantes. La fascinación, como la otra cara del miedo y el terror, es mucho más difícil de identificar, señalar y evitar (Osorio y Herrera, 2012), precisamente, por su capacidad para obnubilar y para pasar desapercibida en la valoración moral de los marcos de la injusticia. No es fácil señalar qué está mal y quién es el responsable. Es más, pareciera un gran logro y una dádiva que por fin se da luego de tantos siglos de dominación.

Descubrir y decidir enfrentarse a este tipo de dominación y despojo simbólicos exige una capacidad crítica, una decisión colectiva consolidada, valoración de sus propios recursos, contando con información adecuada que permita comprender los efectos de actuar o no, como una forma de acción. La idea que se ha ido construyendo en Sibundoy de una «vigilancia artesanal», entendida como aquella en que los artesanos permanentemente van cuidando los recursos propios y van dando ruta acerca de sus determinaciones, es todo un desafío frente a la urdimbre de conocimiento, saberes y patentes en que nos situamos en este mundo globalizado, que parece poner a disposición y en comunicación conocimientos y creaciones de manera abierta, solo hasta el límite cada vez más próximo de la apropiación por parte del capital. Sin embargo, hay esperanza:

Tiempo, pensamiento y autoridad determinan para el pueblo Kamsá, su verdadera identidad y las tareas a futuro; el camino que se empieza a recorrer junto a «quienes crean con las manos» es quizá uno de los más estrechos, pero al final siempre vendrá el soplo que desenrede las hebras trocadas (Jacanamijoy, 2013).<sup>8</sup>

La apuesta por una autonomía artesanal está haciendo un llamado al despojo de la creación, es una advertencia. Quizá no estemos lejos de un episodio en donde se castigue y se persiga<sup>9</sup> a artesanos como los Kamsá por crear y elaborar objetos artesanales con sus diseños propios, patentados por alguna firma extranjera que en un futuro próximo podría reclamar la propiedad exclusiva de tales diseños.

<sup>8</sup> Comunicación personal de Juan Carlos Jacanamijoy, joven Kamsá, abogado y líder de su pueblo, quien hace parte de los procesos de autonomía artesanal indígena.

<sup>9</sup> La experiencia reciente de la quema de semillas de arroz que reservaban campesinos en el Huila por parte de autoridades colombianas, como parte del cumplimiento de la resolución 970 expedida por el Instituto Colombiano Agropecuario ICA, para cumplir con los compromisos establecidos en el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, es una muestra de la voracidad del capital que se puede extender a otros campos como el artesanal. Cfr Documental 9.70 de Victoria Solano en [www.youtube.com/watch?v=kZWAqS-El\\_g&list=PL3EF8A25E933578D1&index=3](http://www.youtube.com/watch?v=kZWAqS-El_g&list=PL3EF8A25E933578D1&index=3)

## Bibliografía

Agnew, J. y U. Oslender. 2010. «Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina». *Tabula Rasa* 13: 191-213. Recuperado en: [http://www.revistatabularasa.org/numero\\_trece/07Agnew-Oslender.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_trece/07Agnew-Oslender.pdf)

Barrera. G. 2012. *Hacia la autonomía artesanal: campos de poder e identidades en la comunidad Kamsá del Valle de Sibundoy*. Tesis doctoral en Estudios Ambientales y Rurales. Pontificia Universidad Javeriana.

Barrera. G. 2011. «Campos de poder artesanales en la comunidad Kamsá de Sibundoy, Putumayo: Del trueque a las tendencias de moda». *Apuntes* 24 (2): 178-195. Recuperado en: [http://revistas.javeriana.edu.co/sitio/apuntes/scs/plantilla\\_detalle.php?id\\_articulo=282](http://revistas.javeriana.edu.co/sitio/apuntes/scs/plantilla_detalle.php?id_articulo=282)

Burguete C. y A. Mayor. 2010. «Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina». En: A. Burguete, M. González y P. Ortiz-T. (coords.). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. 63-94. Quito: Flacso.

Chihu, A. y A. López. 2004. «El análisis de los marcos en la obra de William Gamson». *Estudios sociológicos*. volumen XXII, 2: 435-460. México: El Colegio de México.

Díaz Polanco, H. 1991 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.

Dinerstein, A. et al. 2013. *Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina*. Buenos Aires: Claves del Siglo XXI.

Fraser, N. 2008. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder Editorial.

Friedemann N. y R. Cross. 1979. *Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

González, M., A. Burguete y P. Ortiz (coords.). 2010. *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, Cooperación Técnica Alemana GTZ. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA. Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS. Universidad Intercultural de Chiapas-UNICH.

Häberle «El valor de la autonomía como elemento de la cultura constitucional común europea». *Revista de derecho constitucional europeo*. 10: 347-354.

Ledezma, J. 2010. *Autonomía indígena guaraní. El caso Huacaya*. Proyecto autonomías para Chuquisaca: Visiones y proyecciones. Recuperado en: [https://docs.google.com/file/d/0B\\_WtsJ8zy1XGNRgMDc4MzAtZjRkMC00YTU0LTk4NTctYTZiOWU5YTEzZmRl/edit?authkey=CMS2y7sO&hl=es&pli=1](https://docs.google.com/file/d/0B_WtsJ8zy1XGNRgMDc4MzAtZjRkMC00YTU0LTk4NTctYTZiOWU5YTEzZmRl/edit?authkey=CMS2y7sO&hl=es&pli=1)

Osorio, F. 2012. «Presentación». *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Osorio, F. y M. Herrera. 2012. «Prácticas de seducción y violencia hacia la quimera del progreso o la combinación de las formas de lucha del capital». En: *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos*. 297-325. Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos, Pontificia Universidad Javeriana.

Tapia, L. 2006. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. CIDES-UMSA, Postgrado en Ciencias del Desarrollo. La Paz, Bolivia. Recuperado en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf>

Thwaites, M. 2004. *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Thwaites, M. 2013. Prólogo. «La bella búsqueda de la autonomía». *Movimientos Sociales y Autonomía Colectiva: La política de la Esperanza en América Latina*. Buenos Aires: Capital Intelectual. Claves del Siglo XXI.

Tobón G. y J. G. Ferro. 2012. «Las zonas de reserva campesina y la naciente autonomía territorial». En: *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos*. G. Tobón y J.G. Ferro, compiladores. Bogotá: Universidad Javeriana, Observatorio de Territorios Étnicos. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Varela L. y Y. Romero. 2007. *Surcando amaneceres: historia de los agrarios de Sumapaz y oriente del Tolima*. Bogotá: Universidad Antonio Nariño, Alcaldía de Sumapaz.

Vega, R. 2002. *Gente muy rebelde. Protesta y modernización en Colombia II. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Bogotá: Ediciones pensamiento crítico.