

EL LUGAR DE LA DIFERENCIA CULTURAL: CAMBIOS EN LA DEFINICIÓN DE LA NACIÓN

MYRIAM JIMENO*

Ponencia presentada en: *XVIII Convención Científica Nacional organizada por la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC, Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC, Alcaldía de Medellín, Medellín, 29 de septiembre al 1 de octubre de 2010.*

Cuando recibí la invitación de la XVIII Convención Científica Nacional organizada por la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC, me sentí muy halagada y también desafiada, pues la invitación me pedía detenerme en el impacto de la investigación en las ciencias sociales sobre el desarrollo productivo del país. Mi propuesta se basa en enfocar a un protagonista central del desarrollo y el avance en ciencia y tecnología: la sociedad. En particular me detendré en algunos cambios en la conciencia nacional frente a la diferencia cultural ocurridos durante las tres décadas pasadas. Y en la idea de que este es el principal aporte de las ciencias sociales al país.

Creo que el desarrollo nacional se construye no sólo en función de las condiciones materiales y tangibles, sino también reside en la capacidad de afirmar y ampliar las condiciones de vida de sectores relegados en la sociedad. Esto significa crear condiciones políticas e ideológicas que liberen en los individuos y en los grupos las fuerzas necesarias para las tareas del desarrollo. Son bien conocidos los trabajos históricos que muestran que los grandes avances tecnológicos y productivos europeos en los siglos XVII al XIX caminaron de la mano de cambios en la libertad individual, en la garantía de los derechos personales, en los límites al poder del soberano y en la participación política, que redefinió el concepto de ciudadanía. Se abrió un nuevo papel para la educación y la producción de conocimientos remodeló la institución universitaria europea.

* Centro de Estudios Sociales, CES/Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Algunos de estos estudios muestran que fueron estos factores los que decidieron la suerte del desarrollo de Europa occidental en contraste con el declive de milenarias civilizaciones orientales. Por ejemplo, la decadencia del imperio turco-otomano, cuyos adelantos en muy diversos campos del arte y la técnica superaban a los europeos en el siglo XV.

Mi propuesta, entonces, es que la contribución más notable de las ciencias sociales en Colombia, no son los numerosísimos estudios, informes, evaluaciones y recomendaciones sobre los más variados temas del desarrollo realizados desde su consolidación en los últimos 50 años. Sino que su contribución central al país es que ha incidido y continúa trabajando en la redefinición de una nación más incluyente. En particular, en una nación más incluyente de la diferencia cultural mediante la crítica del racismo y la exclusión y subordinación étnico cultural. La colecta de este trabajo, que aún es necesario profundizar, será de participación de la variedad étnico cultural que cobijamos, como aliados en un proyecto de desarrollo nacional. No vistos como rezagos que nos pesan o nos obstruyen, que viven relegados en sus propias tradiciones, sino como lo que en verdad son, pueblos dinámicos, entrecruces de siglos de intercambio, que desean y luchan por tener un lugar digno y apropiado en la nación colombiana.

Voy entonces a referirme de manera breve al papel de la diferencia cultural en la dinámica de las sociedades y en segundo lugar a uno de los ejemplos de estos logros, la Constitución Política de 1991.

Tzvetan Todorov es un filósofo búlgaro-francés que recibió hace dos años el premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales por su obra, en especial por su libro *El miedo a los bárbaros*¹. “El miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros” (pp. 18). Esa es su tesis central. Vivimos en un mundo

¹ Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2008.

en el que la revolución tecnológica ha puesto en contacto los más disímiles pueblos y las sociedades del planeta se relacionan mucho más entre sí. Pero esta situación lo que ha provocado es “la yuxtaposición de contrastes en la que lo arcaico cohabita con lo ultramoderno” (pp. 14). Digamos la tanga con el velo o la burka. Y esto le abrió la puerta a nuevos conflictos.

Así que podemos decir que el desarrollo ahora depende de nuestra capacidad para resolver estos nuevos conflictos. Y de resolverlos, no como bárbaros, sino como civilizados. Civilizados, nos propone Todorov, no son los que más han estudiado ni los que saben más. Civilizados son los que reconocen al otro, al que no habla, ni viste ni piensa como nosotros como un igual digno de respeto. Puede tener un lugar en nuestro propio mundo. Bárbaro es quien combate la diferencia por miedo, por interés u otras razones, y le niega la igualdad en la convivencia. Bárbaro también es un fanático, que como lo explica el escritor israelita Amos Oz², piensa en absolutos y pretende homogenizar a los otros en nombre de su propio bien y desde una pretendida superioridad moral.

Contra la barbarie hay que asentar la civilización, que es la aceptación de que la diferencia cultural hace parte de la condición humana. El contraste entre los modos de vida, entre las formas de pensar y de actuar en las sociedades humanas, es decir, la diferencia cultural, es justamente lo que ha dado lugar a su inmensa variedad y extensión planetaria.

En 1973, con ocasión de uno de los primeros encuentros realizados entre indígenas, un grupo de éstos, proveniente de distintos lugares de Colombia, ocupó un recinto hasta entonces reservado para las grandes ocasiones y los grandes personajes: el Paraninfo de la Universidad del Cauca en la señorial ciudad de Popayán, al sur occidente de Colombia. Detrás de la mesa principal lucía un gran fresco de próceres de mostacho y prelados en ropas púrpura, orgullo de la que fuera una región de primera importancia en el orden colonial hispánico. Ningún rostro indígena entre ellos. En ese momento el uso del

² Oz, Amos. *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela, 2002.

Paraninfo para la reunión simbolizó el anhelo de sectores sociales - tanto indios como no indios - por ganar respeto y equidad en la relación entre los pueblos indígenas y el conjunto de la sociedad nacional. Representó también la osadía con la que encaraban el reto político, que desde ya se vislumbraba como necesidad de recrear los marcadores simbólicos nacionales. Los indios y el puñado de activistas e intelectuales que los apoyaban, estaban convencidos de que la suya era una lucha por ampliar la democracia en el país y que implicaba reconocer derechos particulares a las poblaciones amerindias.

Pero buscar un mejor lugar para los pueblos indígenas significaba lograr convencer a muchos de que este no era tan sólo un tema de justicia social. Quisiera proponer que la cuestión indígena en Colombia, donde la población indígena es una pequeña minoría demográfica regada por el territorio nacional, es una arena de negociación, confrontación e intercambio entre muy diversos actores sociales y no meramente un asunto de confrontación entre Estado nacional e indígenas. Desde mi punto de vista la cuestión indígena no está pues encapsulada en las organizaciones indias, hoy en día relativamente consolidadas, ni en la acción, omisión y reacción institucional frente a determinados asuntos, como tampoco en la letra de la ley. Además de ser un campo cruzado por múltiples agentes sociales en disputa, es un terreno de activa creación simbólica. La cuestión indígena puede comprenderse ante todo como un campo de producción cultural que no se reduce a la tensión estructural permanente entre los intereses y orientaciones del Estado Nacional y los pueblos indígenas (ver Jimeno 2004 en comentario a Ramos 2004). Tampoco se reduce a las condiciones coyunturales que hacen posibles determinados logros en un momento histórico particular. Esto es así porque en torno al tema indígena convergen y se debaten intereses y aspiraciones de sectores sociales muy diversos, que acuñan en el proceso nuevas representaciones e interpretaciones y ensayan lenguajes renovados. Este es un terreno de luchas de política cultural en el que ganar espacio implica obtener el respaldo de muchos no indígenas dentro del país y, por supuesto, en escenarios internacionales. Por esto el reconocimiento de derechos no es un simple derivado de una orientación constitucional o de otra normatividad. Más bien al revés, la normatividad testimonia el momento que atraviesa esa lucha cultural, incluso en la carencia de una imposible coherencia

integral. La multiplicidad de actores en convergencia, y, al mismo tiempo en divergencia, hace difícil sostener sin conflictos los logros de un momento y hace necesario renegociaciones sucesivas. No se obtienen logros definitivos en este campo móvil por su naturaleza misma plural y política. Este es el caso de los avances en el reconocimiento de la diversidad cultural por la Constitución Política de 1991 en Colombia. Fue en razón de una lucha de política cultural amplia, como fue posible que tan sólo dos representantes indios entre los 72 que conformaron la constituyente que modificó la Constitución Política de Colombia en 1991, lograran un conjunto de disposiciones que plasmaron anhelos de décadas de lucha. Y los logros constitucionales, importantes como lo han sido, se acotan en la dinámica social, de la que surgen nuevos retos.

Mi texto da primero una breve panorámica del cambio constitucional en el campo indígena y de los pueblos indígenas en Colombia; luego reseña la historia de las políticas públicas y finalmente acude al caso U'wa para mostrar las dificultades y los límites de lo alcanzado. Pretende ilustrar allí la multiplicidad de actores en juego, así como la emergencia de presiones nuevas que buscan recomponer las fuerzas del campo y, eventualmente, revertir logros de los indígenas.

Pero antes de adentrarnos en el tema valen la pena unas pocas palabras para recordar que la Constitución Política de 1991 no sólo consideró lo indígena o amerindio, sino que colocó el respeto a la diversidad cultural del nación colombiana como un marco general de referencia. Reconoció “la igualdad y dignidad de todas las culturas que conviven en el país” y caracterizó al país como “multiétnico y pluricultural”. Fue así como otros grupos étnico culturales tales como las poblaciones negras, lucharon por su propio reconocimiento. Carentes en ese momento de la fuerza organizativa y la acumulación simbólica indígena, sus logros no son aún comparables con los de los indígenas. No obstante, el debate que se extendió por el país a través de mesas preparatorias, sirvió como amplificador del movimiento de negritudes que desde entonces se reivindicó como *afrocolombiano*. Su logro más importante fue la ley de Comunidades Negras expedida en 1993 como desarrollo de un pequeño inciso (artículo 55 transitorio) en la Constitución Política. Con ocasión de los 10 años de la Constitución, el

antropólogo Jaime Arocha organizó un amplio seminario que evaluó la situación y la comparó con la de otros países; sus resultados se encuentran en *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina* (Arocha comp. 2004; véase también Arocha 2004; Restrepo 1998). Otras compilaciones de Claudia Mosquera y Mauricio Pardo (2002) y Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (2007), pormenorizan los movimientos de los afrocolombianos y su contexto global. Lo que vale la pena destacar aquí, es que lo que acontece con los afrocolombianos se asemeja a lo que ocurre en muchos casos con los indígenas: pese a que la protección de territorios ocupados por comunidades rurales negras en la Costa del Pacífico fue asegurada por la ley de Comunidades Negras, la puesta en marcha de la ley está mediada en el presente por el control regional de grupos de llamados *paramilitares*. Éstos combaten con sus propios métodos a la guerrilla y a quienes juzgan como sus simpatizantes. Detrás de ese combate avanzan nuevos poseedores de las tierras y se extiende el cultivo comercial de palma africana para la extracción de aceite. Así, la legalización territorial se convirtió en un desafío mortal para los pobladores de la región del Pacífico. El caso más escalofriante ocurrió en el año 2002 cuando explotó una bombona de gas³ lanzada por las FARC contra un grupo de paramilitares oculto cerca de una iglesia: 119 pobladores negros que se refugiaban en la iglesia murieron.

LA CONSTITUCIÓN Y LOS PUEBLOS INDIOS

Los cambios en el marco jurídico nacional respecto a los indios fueron el fruto de al menos dos décadas precedentes de organización, reclamos, argumentos y movilizaciones en las que confluían indígenas, activistas políticos e intelectuales de muchas partes del mundo. Se enmarcaron en el auge de reivindicaciones indias en toda América Latina en el comienzo de los años setenta (Jimeno 2006; Rappaport 2005; Gros 1993). El logro de consolidar las reivindicaciones ha sido producto de organizaciones locales que alcanzaron proyección nacional mediante un proceso de activa producción cultural en el cual construyeron un imaginario político con sentido para sectores urbanos de la población, como ya atrás quedó

³ La guerrilla acondiciona cilindros de gas para emplearlos en la confrontación.

dicho. Así, algunos no indios encontraron en las aspiraciones étnicas un lenguaje con el cual expresar deseos de ampliación de la democracia e ideales de resistencia cultural: esto permitió colocar el respeto a la diversidad cultural en la agenda política colombiana. Por esto, más allá de obtener interlocución con agencias estatales y demandar reivindicaciones puntuales, les fue preciso adentrarse en el terreno de las luchas por la representación de la diferencia cultural, las luchas simbólicas por la clasificación social como las llamó Bourdieu (1982). Esto implicó modificar las categorías de auto identificación india y también influir en las apreciaciones, percepciones y actitudes de los otros, pues la reivindicación identitaria, como Virginie Laurent (2005) lo plantea, tiene como trasfondo cambios más amplios en las representaciones del poder.

El reconocimiento constitucional de la diversidad cultural en la Constitución Política del año 91 se concretó en derechos particulares y específicos para los pueblos indígenas: a la tierra, la educación, la salud, la cultura, la jurisdicción en su territorio, la lengua, pero sobre todo, adoptó la forma de *derechos colectivos* para *sujetos colectivos* como lo ha planteado Esther Sánchez (2004 y 2006a). La Corte Constitucional como vigilante del cumplimiento de la norma ha dicho en algunas sentencias que el cumplimiento de estos derechos “tiene imperio y preferencia” cuando entran en conflicto con otras disposiciones nacionales. No obstante, los derechos especiales tienen un desarrollo dispar mediado por la capacidad organizativa y de acción de cada grupo, por la heterogeneidad de situaciones locales, así como por los intereses múltiples que entran en juego en cada caso, como lo veremos con los U’wa. Laurent (2005) y otros investigadores ven un estancamiento de las organizaciones indígenas, un retroceso electoral y los efectos negativos de una persistente división entre las organizaciones andinas y las amazónicas. Joanne Rappaport (2005), en cambio, muestra la tensión entre dos posiciones diferentes: la que reivindica la autonomía y la que subraya la diferencia cultural. Pero, dice ella, ambas se deben complementar a la hora de una política pragmática que debe tomar en cuenta las condiciones e influencias múltiples que atraviesan las comunidades locales y que no tienen que ver sólo con las tradiciones. Rappaport muestra que los constructos culturales de los intelectuales basados en enfatizar la diferencia cultural y los de la soberanía o autonomía, se vuelven operativos en la política local: quedan en manos de líderes

pragmáticos quienes deben hacer un balance entre la afirmación de la diferencia cultural y la realidad heterogénea de sus comunidades. Acontecen, entonces, negociaciones complejas en las que se protegen, al tiempo, la diferencia y el asumir funciones estatales. Por ejemplo, atribuciones en relación con impartir justicia o proteger el territorio; o dirimir entre indios con credos católicos y los que practican otros, entre la cosmovisión indígena y los grupos armados. Se ponen así en evidencia los circuitos múltiples con los cuales los pueblos indios se conectan con el Estado y la sociedad dominante, que hacen necesaria la traducción de conceptos y el ajuste de estrategias de la sociedad dominante.

Jackson, por su parte (2007: 212-214, 204), sostiene que la Constitución garantizó a los pueblos indios el derecho a participar en la sociedad civil como ciudadanos étnicos. A partir de los años setenta, cuando surgieron nuevas organizaciones indias, se ha dado un giro hacia el lenguaje de los derechos en tres sentidos disímiles: el derecho a tener derecho, el derecho a participar y el derecho a la diferencia. Este lenguaje ha evitado una retórica excluyente y en cambio invita a la alianza con organizaciones populares no indígenas, entre otros. El reclamo del derecho a la diferencia abre la puerta a una definición heterogénea, flexible y expansiva de los derechos. Pero Jackson señala la tensa relación que ocurre entre el conjunto de derechos humanos “básicos” de los individuos, como el de no sufrir tortura, y los derechos a la cultura o derecho a la diferencia. Lo ilustra con tres casos de reciente polémica.

Por otra parte, como ya lo vimos con el ejemplo de los afrocolombianos en el Litoral del Pacífico, los derechos colectivos particulares están mediados, sin duda, por la intensidad variable del conflicto interno colombiano. Los grupos armados opuestos se disputan el control de zonas enteras y la población civil es apenas un peón en el juego mortal de la confrontación. En la actualidad es urgente detener el acoso armado que muchos pueblos sufren y que ha significado ocho mil familias indígenas inscritas como desplazadas, cerca de dos mil quinientas con atención humanitaria, dirigentes muertos y medidas cautelares de protección de derechos humanos para siete pueblos distintos: kankuamo, wiwa, embera chamí, pijao, paez y wayú (habitan en Cesar, Córdoba, Caldas, Tolima, Cauca y Guajira según datos del Ministerio del Interior y de Justicia 2007).

UNA BREVE REVISIÓN DE LAS SOCIEDADES INDÍGENAS ACTUALES

En Colombia, las sociedades indígenas son una minoría bastante heterogénea y diversificada: las fuentes oficiales hablan de 850.000 indígenas pertenecientes a 82 pueblos diferentes, con 64 lenguas habladas (14 familias lingüísticas). La variedad de sus culturas y la dispersión de su localización es un rasgo peculiar de la situación indígena en Colombia (véase Jimeno y Triana 1985; Arango y Sánchez 1998; Laurent 2005). Si los colombianos somos cerca de 43 millones, la población indígena representa el 2% del total nacional. La mayor parte de la población indígena en Colombia reside en el occidente y sur occidente (Departamentos de Cauca, Nariño y Chocó) y la península de la Guajira, limítrofe con Venezuela. Algo más de la mitad vive en la región andina, la costa Caribe y los valles interandinos, mientras un cuarto reside en zonas selváticas. El grupo más numeroso son los páez o nasa - su propia denominación - con cerca de 170.000 personas. La mayoría de los nasa ocupa tierras reconocidas desde tiempos coloniales como resguardos indígenas. Precisamente en el Cauca, entre los páez, guambiano y yanacona, surgió en 1971 la primera organización reivindicativa indígena contemporánea, el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. “Tierra y cultura”, fue su lema inicial.

Le siguen en número los guajiros, autodenominados wayú. Sociedad de pastores, ascienden a unos 150.000 individuos que ocupan, cada vez con menos movilidad, las tierras semidesérticas de la península norte de Colombia, la Guajira. Otros grupos demográficamente importantes son los embera (40.000), habitantes de las selvas húmedas del nor occidente del país y de algunas áreas aledañas de la cordillera occidental. Los páez, los wayú, los embera y los indígenas nariñenses, llegan a ser poco más de la mitad de la población indígena colombiana, mientras el resto se divide en 78 grupos distintos.

Los pobladores de la Amazonía tienen un menor número de habitantes pero una gran variedad de grupos étnicos: se registran 62 distintos (Amazonas, Vaupés, Guaviare y Putumayo). La población indígena allí es significativa dentro del conjunto regional: por ejemplo, en el Vaupés son el 75% de la población y en

Guanía el 41%. Si bien comparten entre sí numerosos aspectos culturales, se diferencian en la lengua pues son hablantes de diez familias lingüísticas y también por las muchas modalidades de relación con la sociedad nacional. La diversidad lingüística y cultural amazónica es, sin duda, excepcional.

Aparte de los mencionados, existen otros grupos menos densos en población pero igualmente complejos en cuanto a sistemas culturales y manejo ambiental. Habitan rincones del territorio colombiano como la Sierra Nevada de Santa Marta donde están los kogui, los arhuaco o ijka y los kankuamo, los cuna en la frontera con Panamá, los barí, en la de Venezuela. Los U'wa, antes denominados tunebo se asientan desde tiempos prehispánicos en diferentes alturas de una serranía de la cordillera de los Andes (Sierra Nevada del Cocuy), hacia Venezuela y son cerca de cuatro mil personas. Tuvieron una prolongada relación con misioneros católicos. Desde 1992 han sido el centro de un debate continuo, cuando la empresa estatal de petróleos firmó un contrato de exploración de petróleo en el oriente colombiano con la multinacional Occidental Petroleum Company (OXY) que cubría parte del territorio reconocido legalmente como “resguardo” indígena. Pero antes de detenerme en este caso, vale la pena una mirada panorámica sobre las políticas indigenistas que ayudan a una mejor comprensión del significado de la Constitución del año 91.

UNA REVISIÓN TAMBIÉN BREVE DE LAS POLÍTICAS INDIGENISTAS EN COLOMBIA

Durante los casi doscientos años de vida nacional bajo la forma estatal republicana, pueden esbozarse tres grandes períodos en la política oficial hacia los pueblos indios: uno fugaz, producto de las guerras de independencia, en el cual se reconocieron formalmente ciertos derechos como concesiones a su aporte en estas guerras (Véase Jimeno y Triana 1985). Le siguió un largo lapso de cien años que corren entre mediados del siglo XIX y hasta los años sesenta del XX, caracterizado por una agresiva política contra las tierras comunales indígenas, principalmente las de la región andina, y por la expresa devaluación y menosprecio por las formas culturales de vida indígena. Ser indio era signo de

Jimeno, Myriam. “El lugar de la diferencia cultural: Cambios en la definición de la nación”. Ponencia presentada en: *XVIII Convención Científica Nacional organizada por la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC*, Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC, Alcaldía de Medellín, Medellín, 29 de septiembre al 1 de octubre de 2010.

atraso. El tercer período se inicia a finales de los años sesenta del siglo XX cuando surgen movimientos campesinos a los que se unen organizaciones indígenas. Éstas reivindican con orgullo su estilo de vida, su *cultura*, y reclaman derechos particulares. Esta tendencia se profundiza en los pasados años noventa con la obtención de derechos especiales o fuero indígena y la aceptación del valor de la diversidad étnica para la nación entera en la Constitución de 1991. Algunos investigadores denominan este último período como el paso de una identidad india negativa a una positiva (Laurent 2005).

La corona española había desarrollado un derecho indiano con el sentido de “derecho protector”. Lo aplicó en la declaración de una territorialidad reducida conocida como los resguardos de indios y avaló un sistema controlado de jefaturas indígenas. La política de protección a los resguardos se extendió hasta comienzos del siglo XVIII, cuando la tendencia de ampliación de las haciendas de españoles y de criollos mestizos llevó a medidas de supresión y recorte de tierras indígenas. Aún así, subsisten hoy 55 resguardos de origen colonial, principalmente en Cauca y Nariño.

Durante el segundo período de la política oficial indigenista, cobraron preponderancia tendencias que se reforzaron entre sí: por una parte, un avanzado proceso de relaciones entre los pueblos indios y los no indios; por la otra, una ideología liberal de los gobernantes que rechazaba las ataduras y formas de vida comunitarias como contrarias al progreso. Incluso se las culpaba como fuentes de atraso. Se sumó a esto el interés por apropiarse de las tierras indígenas protegidas bajo la política colonial o de resguardos. A finales del siglo XIX, en la Constitución Política de 1886 se abrió paso la ideología política de consolidar un Estado unitario, fuertemente centralizado, con orientación confesional católica. El cuerpo de misioneros católicos brindó el vehículo para una gran ofensiva hacia las poblaciones indias periféricas. A ellos se les confirieron atributos “civilizadores” mediante potestades para imponer normas e instituciones en los territorios declarados como “misiones” por convenio con la Santa Sede. Estos convenios se firmaron desde fines del siglo XIX y fueron renovados durante los primeros cincuenta años del XX. Así, un rasgo destacado del segundo período, es la importancia de las misiones católicas con sus prácticas de reasentamiento,

catequización y castellanización de la población indígena. El resultado general de este gran lapso fue el debilitamiento y la desaparición de numerosos grupos nativos y una relación de dominación más estrecha con la mayoría de ellos.

El tercer período ocurre en el contexto de una modernización acelerada de la sociedad colombiana. En particular, se trató de la urbanización de la mayoría de la población, la tecnificación del aparato estatal, la consolidación de una capa media de expertos y una nueva emergencia de presiones sociales para modificar la estructura agraria⁴. Fue así como surgieron movimientos de campesinos y poco después de indígenas que aprovecharon el reordenamiento económico y administrativo del Estado para levantar reivindicaciones políticas y culturales. La ideología gobernante desarrollista combatía el atraso económico y social de las zonas rurales del país e identificaba a los grandes propietarios rurales como causantes de una situación de pobreza, carencia de tierras y sometimiento. Las misiones católicas también resintieron la erosión de su control sobre las poblaciones indígenas auspiciado por la tecnocracia oficial (Jimeno y Triana 1985). El cambio en la ideología gobernante, distinguida por su lucha contra el “atraso” rural, permitió abrirse paso a las reivindicaciones indígenas. Contribuyó también el que entre la mitad de los años sesenta y la mitad de los ochenta los programas agrarios fueran puestos en marcha por profesionales de distintas disciplinas, provenientes de capas medias urbanas y convencidos de su labor progresista. Además algunos de ellos, antropólogos, abogados, sociólogos, agrónomos, se convirtieron en activos partidarios de la causa indígena.

Por su parte las organizaciones regionales de los indígenas poco a poco se federaron en una organización nacional, la Organización Nacional Indígena ONIC, creada en 1980, y se convirtieron en interlocutores seguros y asiduos de las instituciones y de la sociedad colombiana. Acompañaron sus peticiones con acciones como la ocupación de tierras perdidas en el pasado, programas de autogestión en educación bilingüe, salud y justicia local, e invitaron al apoyo de todos los colombianos mediante una activa propagación de sus ideales.

⁴ Antecedentes de la movilización agraria de estos años se encuentran en la ocurrida entre los años veinte y finales de los treinta del siglo XX, con logros muy parciales.

Uno de los pasos más importantes en el cambio de orientación de las políticas oficiales fue el reconocimiento territorial. Hasta 1961 sobrevivían del antiguo régimen colonial de tierras, bajo la forma de resguardos de indios, 81 resguardos sobre un área de 40.000 ha que cubrían una población estimada en ese entonces de 157.000 personas (Jimeno y Triana 1985). Casi todas se situaban en el sur occidente andino. En desarrollo de la Ley de Reforma Agraria (Ley 135 de 1961) y de otras posteriores, se ampliaron los resguardos ya constituidos y para las zonas periféricas, especialmente en la llanura amazónica, se adoptó la figura jurídica de las *reservas* indígenas. Bajo ésta se crearon 158 unidades territoriales entre 1965 y 1986, sobre un área de 12.400.000 ha., para 128.000 personas (Arango y Sánchez 1998; Laurent 2005). Pero a poco se vio la necesidad de unificar la denominación jurídica y los derechos sobre las tierras y se llegó a la actual situación en la cual el INCODER (Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural) registra 639 nuevos resguardos además de los 55 coloniales, que abarcan en total 31 millones de hectáreas. Pese a la magnitud de los terrenos reconocidos, hay que decir que la gran mayoría se encuentra fuera de la frontera agrícola, en la región amazónica y provinieron jurídicamente del régimen de baldíos a cargo de la nación y no de tierras privadas.

Antes de entrar a examinar la Constitución Política del 1991 es importante entenderla como un resultado y no como un simple punto de partida, como suele presentarse. Se llegó a la cuestión indígena en la Constitución como producto de un proceso de movilizaciones y luchas indígenas de varias décadas, gracias a las cuales ya en ese momento habían ganado fortaleza organizativa y presencia en el imaginario político nacional, además de interlocución permanente con agencias del Estado. Habían logrado desde varios años atrás programas especiales en educación bilingüe, en el uso de las lenguas indígenas, contaban con disposiciones particulares para la atención en salud y tenían el reconocimiento de 29 millones de hectáreas. Es decir, para el inicio de los años noventa, el discurso reivindicativo de los indígenas en Colombia ya había cosechado resultados respecto al derecho a la diferencia cultural como núcleo simbólico con el cual sustentar derechos especiales. Para entonces la producción de un discurso político había ganado adeptos entre sectores de colombianos no indios. Los

amparos jurídicos de origen colonial tales como los resguardos y los cabildos de indios existentes aún en el sur occidente, se habían mostrado como herramientas eficaces que podían servir de modelo para extenderlas a todas las comunidades del país, como, en efecto, lograron al volver ciertas leyes en normas constitucionales.

Una última anotación importante: la reforma constitucional, como conjunto, fue el resultado de pactos políticos, en particular de los acuerdos de paz logrados por el gobierno anterior (Virgilio Barco, 1986-1990) con los movimientos guerrilleros M-19, Ejército Revolucionario del Pueblo ERP, y Quintín Lame. Este último grupo había sido creado por indígenas nasa y coconuco del Cauca como respuesta a una ola de asesinatos de dirigentes. Veamos ahora en qué consistió la Constitución Política en el tema indígena.

LA REFORMA CONSTITUCIONAL Y LOS DERECHOS ESPECIALES

Los derechos especiales, también llamados *fuero indígena*, son el corazón de la reforma constitucional colombiana respecto a los indígenas. Se sostienen sobre la orientación constitucional según la cual “La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país (...)” (al respecto véase Constitución Política de Colombia 2004 y Sentencias de la Corte constitucional; Sánchez 2004, 2005; Osorio y Salazar 2006; Arango y Sánchez 1998; Laurent 2005). Para esta formulación fue decisiva la presencia de dos indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente: Lorenzo Muelas Hurtado, misak o guambiano (Cauca) y Francisco Rojas Birry, embera del Chocó. Ellos obtuvieron los escaños en una votación popular nacional entre los setenta constituyentes, sin prerrogativa alguna con respecto a centenares de aspirantes. Como fruto de la reforma en su parte de representación política, llegaron por primera vez al parlamento los senadores Anatolio Quirá Guauña, Gabriel Muyuy Jacanamejoy y Floro Tunubalá Paja, y el representante José Narciso Jamiroy Muchavisoy. Desde entonces varios otros dirigentes indios han sido parlamentarios.

La articulación del conjunto de derechos reside en reconocer a los indígenas como sujetos colectivos de derechos colectivos (Sánchez 2004). Este reconocimiento es a juicio del legislador la manera de poner en práctica el mandato constitucional del respeto a “la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”. La Corte Constitucional afirmó que “La comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple sumatoria de sujetos individuales que comparten los mismos derechos o intereses difusos o colectivos”, por lo que puede defender sus derechos colectivos mediante el uso de la tutela y otras acciones populares (Sánchez 2004; Osorio y Salazar 2006).

Esto ha suscitado no pocas discusiones y contradicciones con normas nacionales y entre derechos individuales y colectivos, entre el interés nacional y del grupo indígena, y de correspondencia con pautas de acción institucionales. Rodolfo Stavenhagen afirma que precisamente en ciertas sociedades con grandes desigualdades socioeconómicas y diferencias étnico culturales, los derechos colectivos son un medio para garantizar los derechos individuales. También subraya que “los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueven a su vez los derechos individuales de sus miembros. Pero no pueden ser considerados como derechos humanos aquellos colectivos que “violán o disminuyen los derechos individuales de sus miembros”, como en los fundamentales a la vida, la libertad y la dignidad del ser humano (Stavenhagen 2002: 162). No obstante, Esther Sánchez (2006a) y Jean Jackson (2007) ha mostrado la variedad de situaciones particulares tales como casos de adopción, el nacimiento de mellizos, el matrimonio con miembros de fuera de la comunidad, la práctica de un culto considerado indeseable por la mayoría, entre otros muchos, que colocan en verdaderos dilemas a quien aplica la ley. Los peritazgos antropológicos han cumplido un papel destacado en estos casos y existe ya un número importante de expertos colombianos y de organizaciones no gubernamentales que trabajan caso a caso. Una abundante jurisprudencia ha contribuido a dirimir algunos de estos conflictos y a desarrollar el alcance de la Constitución del 1991 (sobre el tema véase Sánchez 2005, 2006a). Así, se ha puesto en evidencia la magnitud de las dificultades que enfrenta la acción estatal frente a los casos concretos, sean éstos el impacto de obras de infraestructura, la

explotación de recursos locales, la transferencia de recursos, la competencia para el castigo de ciertos delitos o la presencia del ejército y la policía nacionales, amén de los casos individuales. No sólo se carece de antecedentes recientes que orienten el ejercicio institucional por un nuevo rumbo; es que las institucionales oficiales se mueven en forma lenta como animal artrítico, torpe, porque además de falta de orientación, reciben puyas y tirones de lados opuestos.

La antropóloga Esther Sánchez (2005, 2006b) ha descrito en varias oportunidades que son cuatro los grandes cambios de orientación de la constitución con respecto a pueblos indígenas: el primero es considerar que la discriminación negativa que han sufrido históricamente los indígenas puede dar lugar a la valoración de la diferencia cultural y a un trato preferencial con base en derechos especiales, en el marco de un Estado que se define a sí mismo como “Estado Social de Derecho”. El segundo, es el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación que deja de lado el énfasis en los mecanismos y supuestos de la homogeneidad étnica cultural y apunta al multiculturalismo o la interculturalidad, según el énfasis interpretativo. De tercero está el reconocimiento de un sujeto colectivo de derechos, los pueblos indígenas; y, finalmente, la valoración geopolítica de la protección a los indígenas en la medida en que contribuirían a preservar la biodiversidad, en especial en las zonas de selva húmeda (Amazonía, costa pacífica).

Once artículos de la Constitución pormenorizan los derechos especiales (Osorio y Salazar 2006; Sánchez 2005). Un artículo, central, da garantías a la propiedad territorial pues consideró como territorios indígenas aquellas áreas que éstos han poseído “de manera regular y permanente” y que “constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales”. Reafirma que “los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable”. Dentro de estos territorios se reconoce la jurisdicción de las autoridades indígenas tales como los cabildos y otras formas, que tienen competencia de autoridad para velar por el uso del suelo, la protección ambiental y el poblamiento; pueden diseñar planes de desarrollo económico y social, y promover y distribuir las inversiones públicas en coordinación con las entidades del caso. También pueden conformar *entidades territoriales indígenas* que son equivalentes a una unidad político administrativa. La

posibilidad de planificar su futuro con relativa autonomía se reforzó al considerar a los resguardos indígenas como equivalentes a los municipios, lo que significa que pueden participar de los ingresos del país. Esto ha incentivado la construcción de planes de vida en numerosas comunidades e incluso algunos, como los diseñados por los resguardos del norte del Cauca, se han convertido en modelos con premios internacionales a la autogestión. Esta asignación de recursos, dicen muchos críticos, abrió una competencia entre los propios indígenas por apropiarse de ellos y ha dado lugar a las prácticas muy extendidas en Colombia de corrupción y formación de grupos que intercambian favores o clientelismo. Otros críticos consideran que las nuevas competencias de los indígenas como autoridades locales son un desplazamiento inaceptable de funciones del Estado y serían un derivado de la política neoliberal de achicamiento y derivación del desempeño estatal (Padilla 1996). No lo ven así los propios indígenas, más interesados en fortalecer “una política propia” para la que han trabajado por décadas, y no en discusiones altamente abstractas (Rappaport 2005).

Entre las garantías sobre el territorio se encuentra la que tiene que ver con la explotación por terceros de los recursos en éstos. Contempla que la actividad económica no puede ir en “desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas” y que éstas deben participar en las decisiones que se tomen, punto crucial de tensiones y desencuentros, pues supone que las comunidades deben dar su consentimiento previo a la realización de intervenciones en sus territorios. Lo veremos en el caso U’wa sobre la explotación de petróleo en el llamado bloque Samoré, pues ilustra bien los vacíos, las dificultades y las limitaciones que tiene la puesta en práctica de las nuevas normas. Otros casos ocurridos en estos años han sido en torno al carbón del Cerrejón y la sal de Manaure, ambos en la norteña península de la Guajira; el oro en la Amazonía, frontera con Brasil, y la madera en el Pacífico, para no entrar en tema álgido del impacto de los cultivos ilegales de coca. No es tarea fácil lograr equidad y justicia en las negociaciones entre las compañías multinacionales, las entidades del Estado y las organizaciones indígenas y comunidades locales. Sobre todo porque cada una de éstas es en verdad un compuesto de varias entidades y grupos humanos con celos, divisiones internas,

luchas de poder con entronques en todo el país y por fuera de él. Y como por si fuera poco, esto acontece en el contexto de un conflicto entre armados. Negociaciones largas y difíciles han tratado de conciliar el interés económico con las necesidades locales y con el impacto cultural que producen las explotaciones. Así lo han señalado los estudios sobre el carbón en la Guajira, que ha obligado a importantes transformaciones y estrategias de negociación para los wayúu (Puerta 2006).

Adicional a las garantías sobre el territorio, los indígenas tienen derecho a una educación intercultural que valore sus tradiciones y la enseñanza de sus lenguas: “la educación en comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”, dice la Constitución. Las lenguas nativas son oficiales en sus territorios. Las autoridades propias tales como los cabildos, los consejos, las asambleas, o las autoridades espirituales (chamanes, mamos, taitas, etc) tienen competencia para resolver conflictos en materias tales como disputas entre vecinos o familiares. Tienen, pues, funciones de autoridad “de conformidad con sus propias normas y procedimientos”, siempre que éstas no sean contrarias a la Constitución y las leyes generales. Esto significa que la autoridad indígena no puede vulnerar los derechos individuales de sus miembros, como atrás se dijo, y que debe existir coordinación con el sistema judicial nacional (Stavenhagen 2002; Osorio y Salazar 2006). En cuanto a representación política, la circunscripción nacional especial para las comunidades indígenas permite elegir a tres parlamentarios (Senado y Cámara) al Congreso de la República.

Es relativamente claro que las disposiciones constitucionales y las orientaciones generales que brindan se realizan de manera diferencial según las condiciones y las capacidades organizativas de la variedad indígena en Colombia. Las orientaciones legales a menudo no llegan a modificar las fuerzas locales o bien en la práctica se ignoran ciertas disposiciones. Existe entonces un margen amplio de contradicciones y desajustes entre un terreno ideo-político ganado para los pueblos indígenas y el ejercicio de las acciones indigenistas. Existen también, como ya mencioné, límites propiamente jurídicos a las disposiciones especiales indigenistas; pero entre los límites de hecho, el más inquietante es el derivado de la confrontación interna. Según el Ministerio del Interior y de Justicia 8.150

familias indígenas están inscritas como población desplazada y 2.416 familias reciben atención humanitaria como se dijo al inicio del texto. Hasta el año 2005, denunciaron haber sufrido siete masacres, 51 indígenas sufrieron homicidio, 183 recibieron amenazas y siete fueron víctimas de minas anti persona (Osorio y Salazar 2006: 21). Además de los ataques directos a personas por uno u otro grupo armado, las presiones que ejercen sobre los integrantes y dirigentes indios condicionan las reivindicaciones. Esto fue nítido en el caso de la represa de Urrá en la costa caribe colombiana. El forcejeo entre varios grupos guerrilleros de orientación dispar y con los paramilitares, separó a las comunidades embera durante más de una década, las enfrentó entre sí, condicionó sus demandas sobre los cambios drásticos que provocó la represa - avalada por los paramilitares - intervino el uso de los recursos de la compensación económica y resultó en la desaparición de un buen número de dirigentes, Kimi Pernía, el más conocido entre ellos. También en la costa caribe, los ataques desde varios flancos de armados mantiene cercado al pueblo arsario.

Por último es necesario recordar que los derechos especiales se refuerzan con los convenios y otras medidas internacionales sobre poblaciones indígenas y derecho humanitario, entre los que sobresale el Convenio 169 de la Organización Internacional para el Trabajo OIT (1989), ratificado por Colombia por ley de 1991. Tal como ocurre con el caso U'wa, los indígenas ya recurren a entidades internacionales para ventilar allí conflictos con el Estado colombiano.

LOS U'WA

En los primeros días de marzo de 1999 buena parte de la prensa norteamericana y colombiana registró escandalizada el asesinato en Colombia de tres norteamericanos, dos de ellos mujeres. Los sospechosos: el grupo guerrillero de las FARC. Los tres hacían parte de un comité internacional de apoyo a la causa U'wa, cuya discusión con la petrolera Occidental Petroleum Company ya se prolongaba desde 1992. Los U'wa, dijimos atrás, se asientan desde tiempos prehispánicos a distintas alturas de la Serranía del Cocuy, cerca a la frontera con Venezuela, y cerca también a los campos petroleros colombianos de Arauca. La

discusión comenzó desde 1992 cuando el estado colombiano (ECOPETROL) firmó un contrato de exploración con la compañía más conocida como OXY que incluyó tierras del resguardo indígena. Los participantes del diálogo, si así puede llamarse, incluían, además de la compañía petrolera y la ECOPEPETROL, las autoridades ambientales nacionales y locales, la autoridad minera, la agencia indigenista oficial y los U'wa y sus representantes, casi desde el inicio separados por puntos de vista encontrados (Sánchez 2006b). Muy pronto se les sumaron la organización nacional indígena ONIC, los comités de apoyo a los U'wa conformados por estudiantes de distintas universidades (la Universidad Nacional principalmente) y activistas en Colombia y otros lugares del mundo, en especial los EU. Por detrás del telón se movían los grupos guerrilleros, enfrentados entre sí.

Los desacuerdos comenzaron a escalar a comienzos de 1995, cuando la autoridad ambiental expidió la licencia para la exploración, pero la condicionó a la puesta en marcha de un mecanismo, hasta entonces nuevo, que era la “consulta previa”. Este mecanismo era parte del Convenio 169 de 1989 de la OIT, ratificado por Colombia, y también consagrado en la nueva Constitución, en el artículo 330 (Sánchez, 2006 b). Al comienzo ni la OXY ni el Ministerio de Minas encontraron mayor inconveniente en esa minucia jurídica y procedieron a invitar a algunos indígenas a una reunión en un lugar cercano a la zona y allí se acordó dar inicio al proceso de consulta, o por lo menos así lo entendieron los indígenas asistentes. Pero la OXY consideró que había ocurrido la consulta misma y prosiguió, sin más, sus trabajos. Y de allí en adelante ya fue imposible, hasta hoy, 12 años más tarde, alcanzar acuerdo alguno. Lo primero fue que los indígenas acudieron a todas las instancias de protección nacionales, desde Asuntos Indígenas hasta la Defensoría del Pueblo, quienes les hallaron la razón sobre el vicio en la consulta, en contravía con la opinión del Ministerio de Minas. Una de las organizaciones U'wa recurrió de forma sucesiva a todas las diferentes instancias jurídicas nacionales, Consejo de Estado, Tribunal Administrativo, Corte Constitucional.

Pedían no sólo detener los estudios de sismica hasta alcanzar acuerdos, sino también unificar y ampliar sus territorios de resguardo, por entonces tasados en poco menos de 100 mil hectáreas. Pedían un área total de 200 mil y la compra de

las tierras que ocupaban colonos (Sánchez 2006b). A todas estas, entre 1995 y 1999, varios antropólogos actuaban como consultores de las entidades oficiales y la compañía minera mientras otros asesoraban, junto con abogados, a las organizaciones indígenas, y aún otros conformaban comités para la defensa del territorio U'wa. Con el lema “Colombia es U'wa” y el “territorio U'wa es sagrado” organizaron manifestaciones, foros y otros numerosos actos públicos que lograron amplio cubrimiento de los medios de comunicación. Contaron con el apoyo de los senadores indígenas, en especial con el senador Lorenzo Muelas, quien realizó una reunión llamada “Asamblea U'wa por la vida”, en busca de alcanzar las bases de acuerdos respetuosos.

En 1997 la Corte Constitucional tuteló el derecho a la consulta de los U'wa y dio un plazo perentorio para hacerla. Pocos meses después una de las dos la organizaciones indígenas interpuso una demanda ante la Corte Interamericana que trajo al país a una comisión de expertos de la OEA y la Universidad de Harvard, quienes presentaron sus recomendaciones, que fueron aceptadas por el gobierno. En ese contexto y como parte de una intensa campaña internacional, llegaron a Colombia los tres norteamericanos. Su muerte llevó a que el gobierno de los Estados Unidos la calificara como “acto bárbarico de terrorismo” y exigió al gobierno colombiano (Andrés Pastrana, 1998-2002) quien por entonces adelantaba conversaciones de paz con las FARC, que obligara a entregar a los culpables. Las FARC, primero renuentes a aceptar su responsabilidad, finalmente dijeron que harían “un juicio revolucionario”, presionados por la condena que los propios indígenas hicieran de ese homicidio. De esto no se supo más.

En este contexto, la OXY desistió de su contrato y la exploración pasó a manos del Estado colombiano representado por ECOPETROL. No por ello terminó la discusión, pues es interés de primer orden la búsqueda de petróleo por el aparente agotamiento de los pozos existentes. Pese al avance indudable en estos años en la compra y unificación del territorio U'wa con varios miles de hectáreas que duplicaron el resguardo, uno de los sectores de la comunidad no acepta bajo ninguna condición la exploración petrolera, pues consideran que destruirá los recursos de los cuales viven. ¿Es esta una estrategia radical de negociación? , se preguntan algunos de los expertos. ¿O estamos ante un caso de imposibilidad de

conciliar dos visiones y perspectivas diferentes de vida, o, más bien ante una situación irreducible que enfrenta dos intereses colectivos, la protección del interés nacional de abastecimiento petrolero con el de la protección de los derechos étnicos y culturales, como lo afirmó la Corte Constitucional (Sánchez 2006b)? ¿Es el caso U'wa parte de un juego de poder de los grupos armados que influyen en sectores indígenas?

No pretendo responder a estos interrogantes sino colocar con este recuento la dificultad que va aparejada con las normas constitucionales de protección a la diversidad étnica y cultural y la confluencia de intereses cruzados que no hacen previsibles los desenlaces. Me parece tan sólo, para concluir, que desde cuando se inició en los años setenta el movimiento indígena contemporáneo en Colombia, los indígenas han podido trazar sus rostros en el fresco de la imagen nacional. Para lograrlo han tenido que realizar un intenso trabajo de producción cultural que permitió, entre otros, un discurso que les hablara a colombianos y extranjeros de ideales de integridad, pureza, conservación ambiental, espiritualidad, encuentro con la naturaleza, democracia participativa. Las organizaciones indígenas surgidas desde el inicio de los setenta se originaron en demandas y reivindicaciones locales: no pago del impuesto de terraje a los dueños de haciendas, recuperación de tierras de resguardo, oposición a la imposición cultural de misioneros católicos, respeto a las lenguas indígenas en la escuela. Pero poco a poco pasaron de organizaciones locales a ser complejas dirigencias y organizaciones nacionales con entronques globales. Sus demandas se volvieron más políticas, menos locales y particulares, e hicieron suyos horizontes de trabajo cada vez más amplios. Pero sobre todo, la cuestión indígena es ya un campo vasto en el que convergen y se oponen fuerzas múltiples y en el que, por lo mismo, no hay victorias definitivas. No obstante, los pueblos indios han sido los catalizadores de categorías nuevas de identificación positiva que fortalecen las condiciones de la democracia en el país. Son contribución a una pintura más incluyente de la historia nacional.

BIBLIOGRAFÍA

Arango, Raul y Enrique Sánchez. 1998. *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, DNP.

Arocha, Jaime. 2004. La ley 70 de 1993: “Utopía para afrodescendientes excluidos”. En *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina* (Jaime Arocha, comp.), pp. 159-178. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Colección CES.

Bourdieu, Pierre. 1982. *Constitución Política de Colombia*. 2004. Bogotá: Presidencia de la República.

Gros, Christian. 1993. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.

Jackson, Jean. 2007. “Rights to indigenous culture in Colombia”. En *The practice of human rights: Tracking between the local and the global* (Mark Goodale y Sally Merry, comp.), pp. 204-241. Cambridge: Cambridge University Press.

Jimeno, Myriam. 2004. “El indigenismo como espejo de la nación”. Comentario al texto “Los dilemas del pluralismo brasileño, de Alcida Ramos”. *Revista Maguaré*, 18: 26-32. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Jimeno, Myriam. 2006. *Juan Gregorio Palechor: Historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales CES/ CRIC/ ICANH/ Universidad del Cauca.

Jimeno, Myriam y Adolfo Triana. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar.

Jimeno, Myriam. “El lugar de la diferencia cultural: Cambios en la definición de la nación”. Ponencia presentada en: *XVIII Convención Científica Nacional organizada por la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC*, Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC, Alcaldía de Medellín, Medellín, 29 de septiembre al 1 de octubre de 2010.

Laurent, Virginia. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Ministerio del Interior y de Justicia, República de Colombia, www.Mininteriorjusticia.gov.co, 02-26- 2007.

Ministerio del Interior. 1998. *Los pueblos indígenas en el país en América. Elementos de política nacional e internacional*. Bogotá: Dirección General de Asuntos Indígenas.

Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffman. 2002. *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH, Institut de Recherche pour le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos. 2007. *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Caribeños.

Osorio, Luis Carlos y Francisco Salazar. 2006. *Derechos humanos y pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Fundación Hemera/Programa Presidencial de Derechos Humanos.

Padilla, Guillermo. 1996. La ley y los pueblos indígenas en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*, 1 (2): 78-97.

Puerta, Patricia. 2006. “El proyecto carbonífero de El Cerrejón: Una empresa multinacional, el Estado y los Wayúu”. En *Globalización, cultura y poder en Colombia: Una mirada interdisciplinaria* (Fernán González y Gloria Ocampo, comp.), pp. XXX. Medellín: Universidad de Antioquia/Conciencias/La Carreta Editores.

Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.

Jimeno, Myriam. “El lugar de la diferencia cultural: Cambios en la definición de la nación”. Ponencia presentada en: *XVIII Convención Científica Nacional organizada por la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC*, Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC, Alcaldía de Medellín, Medellín, 29 de septiembre al 1 de octubre de 2010.

Restrepo, Eduardo. 1998. “La construcción de la etnicidad: Comunidades negras en Colombia”. En *Modernidad, identidad y desarrollo* (María Lucía Sotomayor, comp.), pp. 341-359. Bogotá: ICANH / Colciencias.

Sánchez, Esther. 2004. *Derechos propios. Ejercicio legal de la jurisdicción especial indígena en Colombia*. Bogotá: Procuraduría General de la Nación.

Sánchez, Esther. 2005. *Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos*. Bogotá: UNICEF/ Editorial Gente Nueva.

Sánchez, Esther. 2006a. *Entre el juez Salomón y el dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*. Bogotá: UNICEF: Universiteit Van Amsterdam.

Sánchez, Esther. 2006b. “Estado, petróleo y pueblos indígenas”. En *Globalización, cultura y poder en Colombia: Una mirada interdisciplinaria* (Fernán González y Gloria Ocampo, comp.), pp. XXX. Medellín, Universidad de Antioquia/ Conciencias/ La Carreta Editores.

Stavenhagen, Rodolfo. 2002. “Los derechos indígenas. Algunos problemas conceptuales”. En *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina* (Carlos Vladimir Zambrano, comp.), pp. 151-173. Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia.