

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2007-2009

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA

DERECHOS, IDENTIDAD INDÍGENA Y PROTESTA. EL CASO DE LA MINGA DE
RESISTENCIA SOCIAL Y COMUNITARIA POR LA PERVIVENCIA DE LOS
PUEBLOS, OCTUBRE-NOVIEMBRE DE 2008

AUTOR:

IVÁN ALONSO OLAYA DÍAZ

FEBRERO /2012

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA ANTROPOLOGÍA

CONVOCATORIA 2007-2009

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA

DERECHOS, IDENTIDAD INDÍGENA Y PROTESTA. EL CASO DE LA MINGA DE
RESISTENCIA SOCIAL Y COMUNITARIA POR LA PERVIVENCIA DE LOS
PUEBLOS, OCTUBRE-NOVIEMBRE DE 2008

AUTOR:

IVÁN ALONSO OLAYA DÍAZ

ASESOR: FERNANDO GARCIA

LECTORES: JOSÉ ANTONIO FIGUEROA Y HERNÁN IBARRA

FEBRERO/2012

A mi familia

AGRADECIMIENTOS

En la realización de esta tesis debo un agradecimiento profundo a mis padres Fernando y Esperanza, y a mi hermana Ana Sofía que me brindaron siempre un apoyo incondicional en este proyecto académico y en todos los demás. Un agradecimiento profundo a Diana María por su permanente y especial compañía, así como por sus aportes politológicos en la realización de este trabajo. Al sistema FLACSO y a nuestros profesores de maestría, que compartieron su conocimiento sin guardarse nada, a pesar que por momentos estaba en capacidad de incorporar solo una pequeña parte; pero el camino es largo y la memoria va encontrando de a poco sus enseñanzas que en un momento me encontraron dormido. A la ciudad de Quito y a los compañeros que allí encontré, especialmente entre muchos Oliver, Nicolle, Álvaro, Anne-Lize, Ronald, Manuel, Hugo, Alexandra, Juan Pablo, Juan, Diego, Andrés, Johana, Paola... Agradezco también a mis compañeras y amigas Libia Tatay y Sofía Camargo que en Popayán me hicieron sentir como en casa, además de guiarme por el mundo indígena con el que tenían relación. Al Taita Milo, indígena Yanacona que me mostró las maravillas del Macizo Colombiano y el poder de la medicina tradicional. A los líderes de *La Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos*, Aida Quilcué (Consejera Mayor del CRIC), Carlos Alberto Sánchez (Consejero Mayor del Consejo Territorial de Autoridades Indígenas del Oriente Caucaño), Tarsicio Mora (Presidente de la Central Unitaria de Trabajadores-CUT), Jesús López (Miembro del Comité de Integración del Macizo Colombiano), quienes respondieron con gran voluntad las entrevistas planteadas durante la marcha del 2009. Y muchas gracias a todas las personas que colaboraron indirectamente con la realización de esta tesis.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN

INTRODUCCIÓN	9
El problema de investigación: <i>La Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos</i>	9
Derechos, identidad y violencia: sujetos indígenas en los márgenes del Estado	
Propuesta metodológica	14
Apuntes contextuales y situacionales desde el trabajo de campo	28
<i>Visita al pueblo Yanacona en el Resguardo de San Sebastián</i>	28
<i>El Inti Raymi con el pueblo Yanacon del macizo colombiano: un espacio totalizante</i> ..	29
<i>El Resgurado La María</i>	32
<i>Visita del Ministro de Agricultura al Resguardo La María</i>	34
<i>La Minga de Resistencia de octubre de 2009</i>	35

CAPÍTULO 1

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD INDÍGENA DESDE LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL. EL ESTADO-NACIÓN Y LA CIVILIZACIÓN MODERNA	40
1.1. La institución estatal como el lugar donde se construyen los sujetos gobernados	40
1.1.1. <i>La emergencia del Estado como proceso de monopolización de capitales</i>	41
1.1.2. <i>Poder simbólico y eficacia simbólica</i>	43
1.1.3. <i>Poder simbólico y derecho</i>	45
1.2. Civilización y modernidad: Una visión universal desde la cultura europea	46
1.2.1. <i>Civilización moderna</i>	47
1.2.2. <i>Modernidad/Colonialidad: un enfoque postcolonial</i>	50
1.3. Los efectos del discurso civilizatorio en la codificación del sujeto jurídico indígena	52
1.4. Representaciones legales indígenas en tiempos republicanos	57

1.4.1. <i>Catolicismo y la Ley 89 de 1890: una visión de la humanidad indígena en términos de civilización</i>	59
1.4.2. <i>El indigenismo</i>	63
1.4.3. <i>El multiculturalismo de la Constitución de 1991</i>	65
1.5. En síntesis	67

CAPÍTULO 2

LAS LUCHAS IDENTITARIAS POR LOS DERECHOS Y EL RECONOCIMIENTO DE LA CIUDADANÍA INDÍGENA

2.1. Algunas comprensiones sobre el uso de las identidades étnicas en el mundo contemporáneo	70
2.2. Emergencia del movimiento indígena desde el Cauca	74
2.3. Discursos de identidad. Representantes indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente	82

CAPÍTULO 3

LA PROTESTA INDÍGENA ENTRE LA LEGIBILIDAD Y LA ILEGIBILIDAD. LOS DISCURSOS INDÍGENAS GUBERNAMENTALES ALREDEDOR DEL DERECHO, LA IDENTIDAD Y LA VIOLENCIA, EN EL MARCO LA MINGA DE RESISTENCIA SOCIAL Y COMUNITARIA DE 2008

3.1. El camino hacia <i>La Minga de Resistencia Social y Comunitaria</i>	88
3.2. <i>La Minga</i>, el gobierno y los medios. Reconstrucción de los hechos y discursos durante el periodo de movilización	92
3.2.1. <i>Por el monopolio de la violencia legítima: Los fuertes enfrentamientos entre los manifestantes de La Minga y la fuerza pública</i>	94
3.2.2. <i>La violencia continuada a través del diálogo</i>	100
3.3. El debate en La María: Los argumentos de <i>La Minga de Resistencia Social y Comunitaria</i>	101
3.3.1. <i>Respeto del Derecho a la Vida y los Derechos Humanos</i>	101
3.3.2. <i>Cese de la agresión y ocupación territorial</i>	104
3.3.3. <i>Adopción de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos</i> ...	106

3.3.4. <i>Cese de la legislación del despojo</i>	108
3.4. Voces concluyentes: luego de seis horas de debate	110
3.5. Las réplicas del debate: algunos enunciados posteriores a La María	111
3.6. Representación <i>in</i>-mediática de la movilización indígena	113
3.7. Las violencias en <i>La Minga</i>	119
3.8. Los logros de <i>La Minga</i> de 2008 en la voz de la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué	121
3.8.1. <i>Desmentir al gobierno</i>	121
3.8.2. <i>Publicidad de la resistencia</i>	121
3.8.3. <i>Sentarnos cara a cara</i>	122
3.8.4. <i>Desestabilizar al gobierno</i>	122
3.8.5. <i>Consolidar la unidad</i>	122
3.8.6. <i>Consolidar la propuesta</i>	123
CONCLUSIONES	124
Emergencia del movimiento indígena en América Latina: una breve comparación entre los casos de Ecuador, Bolivia y Colombia	124
Ciudadanía y lucha por los derechos en la construcción de la identidad indígena	135
Las demandas de <i>La Minga</i> en términos de ciudadanía	137
BIBLOGRAFÍA	142
DOCUMENTOS	151
AUDIOVISUALES	157
ENTREVISTAS	157

RESUMEN

El estudio de los sucesos manifestados durante la realización de la *Minga de Resistencia*, es una aproximación a la relación entre sujetos que representan una reivindicación de derechos ancestrales a partir de la diferencia, así como los derechos universales sobre la vida, y un Gobierno que obedece al ajuste de políticas globalizadoras y neoliberales que ejercen una presión externa sobre el reconocimiento de la pervivencia de pueblos milenarios, que a su vez, se ven en la obligación de responder a dicha presión, por medio de estrategias que correspondan al llamado de una lucha histórica e identitaria que se niega a desaparecer.

La Minga de Resistencia Social y Comunitaria puede verse como la búsqueda de posibilidades para el cambio social. La movilización indígena que “caminó la palabra” en 2008, desde el resguardo La María-Piendamó departamento del Cauca, hasta Bogotá, y en 2009 desde el mismo lugar hasta Cali, representa la posibilidad de cambio mediante la emergencia de nuevas formas de comprender las sociedades nacionales: comprender el conjunto de sujetos y sus subjetividades, englobados desde el paradigma estatal en categorías cerradas de un *nosotros* nacional, como el lugar de la construcción relacional del reconocimiento de las diferencias, como el único lugar de transformación del poder jerárquico legitimado en la noción de un “bien general” excluyente, hacia la construcción de un poder cooperativo e igualitario como posibilidad de erigir una noción de “bien común” a partir de los aspectos fundamentales y compartidos de la especie humana: el cuerpo que constituye la expresión de la vida racional, su capacidad para crear un lenguaje, así como la capacidad colectiva de los cuerpos para crear un modo de producción compartido bajo el reconocimiento de las necesidades universales (aire, agua, alimento, abrigo) y un modo de organización política que reconozca la multiplicidad de expresiones culturales que se producen en este marco (Virno 2004; Hart y Negri 2006).

INTRODUCCIÓN

¡Nosotros los queremos a ustedes muertos. Este país progresa cuando se mueran ustedes, gonorreas! ¡Vayan a revisar al que dejamos allá abajo en el puente, como quedó!

Agente del Escuadrón Móvil Antidisturbios-ESMAD

El problema de investigación: *La Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la pervivencia de los pueblos*

¿Por qué estudiar *La Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos* realizada en dos ocasiones por los indígenas de Colombia en octubre de 2008 y octubre de 2009? El estudio de los sucesos manifestados durante la realización de la *Minga de Resistencia*, es una aproximación a la relación entre sujetos que representan una reivindicación de derechos ancestrales a partir de la diferencia, así como los derechos universales sobre la vida, y un gobierno que obedece al ajuste de políticas globalizadoras y neoliberales que ejercen una presión externa sobre el reconocimiento de la pervivencia de pueblos milenarios, que a su vez, se ven en la obligación de responder a dicha presión, por medio de estrategias que correspondan al llamado de una lucha histórica e identitaria que se niega a desaparecer.

La Minga de Resistencia Social y Comunitaria puede verse como la búsqueda de posibilidades para el cambio social. La movilización indígena que “caminó la palabra” en 2008, desde el resguardo La María-Piendamó departamento del Cauca, hasta Bogotá, y en 2009 desde el mismo lugar hasta Cali, representa la posibilidad de cambio mediante la emergencia de nuevas formas de comprender las sociedades nacionales: comprender el conjunto de sujetos y sus subjetividades, englobados desde el paradigma estatal en categorías cerradas de un *nosotros* nacional, como el lugar de la construcción relacional del reconocimiento de las diferencias, como el único lugar de transformación del poder jerárquico legitimado en la noción de un “bien general” excluyente, hacia la construcción de un poder cooperativo e igualitario como posibilidad de erigir una noción de “bien común” a partir de los aspectos fundamentales y compartidos de la especie humana: el cuerpo que constituye la expresión de la vida racional, su capacidad para crear un lenguaje, así como la capacidad colectiva de los cuerpos para crear un

modo de producción compartido bajo el reconocimiento de las necesidades universales (aire, agua, alimento, abrigo) y un modo de organización política que reconozca la multiplicidad de expresiones culturales que se producen en este marco (Virno 2004; Hart y Negri 2006).

Pero dicho lugar de transformación, el conjunto de sujetos y sus subjetividades, se encuentra con muros de piedra cuya altura ha sido alcanzada por el trabajo realizado durante siglos por los grupos sociales que representan un *nosotros* específico devenido en nacional, y que actúan desde las instituciones estatales, para regular *todos* los espacios de producción social. Las leyes representan dichos muros, muros imaginados que separan el lugar de los gobernados del lugar de los gobernantes, muros que establecen la dicotomía entre el Estado como lugar activo para la transformación y la sociedad como pasividad propensa a ser transformada desde la acción política estatal.

La movilización multitudinaria gestada desde el Cauca, denominada *Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos*, significó la conmemoración de los 516 años de lucha y resistencia indígena, celebrada el 12 de octubre de 2008. En consecuencia, la *Organización Nacional de Indígenas de Colombia-ONIC*, el *Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC* y la *Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN* convocaron mediante una carta abierta al presidente de la república Álvaro Uribe Vélez para el día 14 del mismo mes en La María-Piendamó, con el fin de discutir sobre la problemática actual que viven las comunidades indígenas en sus territorios.

La *Minga de Resistencia* reafirmó los cuatro puntos contemplados en el *Mandato Popular Indígena de 2004*¹, reformulando dichos temas de discusión nacional, esta vez en cinco puntos, que representarían los problemas más graves no sólo para la población indígena, sino también para las comunidades afrodescendientes y campesinas. Estos puntos se expresaron a través de diferentes cartas y comunicados de libre acceso vía *web*, dirigidos al presidente de la república y a la sociedad civil en general, temas que conformaron, a su vez, el complejo de demandas que constituiría la agenda de trabajo formulada para el encuentro con el presidente Uribe Vélez: (1)

1 Estos comprendieron en primer lugar, “la defensa de la vida, el conflicto armado, la violación de derechos humanos y la política de seguridad democrática”; en segundo lugar, el “paquete de reformas constitucionales”; el tercer punto, “TLC y Alca”; por último, los “mecanismos para la construcción de resistencia y soberanía popular” (CRIC 2006:203).

Respeto del derecho a la vida y a los Derechos Humanos, (2) Cese de la agresión y ocupación territorial, (3) Adopción de la Declaración de la ONU sobre pueblos indígenas, (4) Cese de la legislación del despojo que pone en riesgo la vida de los pueblos, y por último, (5) El cumplimiento de los acuerdos con organizaciones y movilizaciones sociales incumplidos por los gobiernos de turno (ONIC, octubre 24 de 2008).

A pesar de no haber recibido respuesta oficial por parte de la presidencia confirmando o no la asistencia a la reunión, hacia el fin de semana del 12 de octubre las comunidades indígenas del Cauca se habían concentrado en el resguardo La María, para entrar en Asamblea Permanente². Los voceros indígenas habían manifestado que de no llegar el presidente a La María emprenderían acciones de hecho. Ante la inasistencia del presidente a la reunión citada, alrededor de 10.000 indígenas comenzaron una protesta pacífica, bloqueando la carretera Panamericana.

No obstante, las primeras respuestas gubernamentales estuvieron a cargo de la fuerza pública, que tenían la orden de despejar la vía, lo que ocasionó graves enfrentamientos³ que dejaron un saldo de 89 indígenas heridos gravemente y 3 manifestantes muertos por acciones de los efectivos del Estado. En los delicados pronunciamientos oficiales por parte del general de la policía nacional, Oscar Naranjo, del presidente y de su gabinete ministerial, reiteradamente se condenó a la protesta indígena de ser una manifestación violenta, ejecutada con actos vandálicos, apoyada por terroristas y de pasar por encima del derecho humanitario de los policías, quienes según el Presidente sólo llegaron al lugar de la manifestación con sus bastones, cargados de mucha paciencia para tratar de contener a la violenta protesta, infiltrada por guerrilleros (presidencia, octubre 17 de 2008).

Lo que funcionarios del Estado llamaron “control del orden público” se desarrolló como la brutalidad con que el uso legítimo de las armas puede poner en

2 La figura de la asamblea funciona como espacio esencial de reunión y encuentro indígenas para discutir, dialogar y concertar sobre los temas más importantes para la población indígena como el control de territorio, legislación y justicia (ver CRIC 2005).

3 Simultáneamente se estaban realizando otras mingas a nivel nacional en: Chocó, dónde pacíficamente se tomaron la Defensoría del Pueblo de Quibdó; marchas y actividades en la Guajira, Córdoba, Sucre, Atlántico, Santander, Caldas, Quindío, Tolima, Huila, Casanare, Meta, y Boyacá. Además del paro judicial y el paro de los corteros de caña. El Ministro de protección social Diego Palacios denunció que las protestas se trataban de acciones planeadas contra el Gobierno. También ver <http://web.presidencia.gov.co/sp/2008/octubre/17/03172008.html>.

marcha políticas concretas, en espacios vivenciados por sujetos concretos. En uno de los enfrentamientos entre la fuerza pública y manifestantes indígenas, sucedido el 15 de octubre de 2008 en la finca el Rosal, municipio de Caldon, un agente del Escuadrón Móvil Antidisturbios-ESMAD registrado en video expresaba a gritos: “Nosotros los queremos a ustedes muertos. Este país progresa cuando se mueran ustedes, gonorreas. Vayan a revisar al que dejamos allá abajo en el puente, como quedó”; y luego, “así vive usted: arrastrado”, analogía que hace el agente con la posición de ocultamiento del indígena en esa batalla de piedra. La pregunta que surge es ¿cómo se ha construido la imagen del indígena como ser inferior y cómo dicho imaginario se ha incrustado en la forma jurídico-política de reconocimiento, para permitir a un funcionario del Estado expresar el deseo de eliminar físicamente la diferencia en función del progreso?

De manera más formal, la pregunta que guía el desarrollo de este trabajo es ¿cómo se ha construido la identidad indígena desde la institución estatal, y cómo se expresa esta identidad en términos de ciudadanía en los momentos específicos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de 2008 y 2009, como momento de la protesta indígena? La respuesta a este cuestionamiento se abordará desde tres perspectivas que constituyen la división de capítulos de este trabajo:

En primer lugar, se revisará el modo en que el Estado y sus tecnologías construyen la identidad indígena objetivada en el derecho; para explorar esta idea se revisará cómo el derecho colonial y republicano cumplen un papel determinante en tanto herramienta de dominación, como mecanismo para la transmisión de las visiones que tienen pretensiones de ser percibidas en términos de sentido común, en términos universales.

En segundo lugar, se revisará el proceso por el cual se reconoce plena ciudadanía a los sujetos indígenas: desde que el movimiento indígena emerge como actor político hasta la promulgación de la Constitución de 1991, donde se definió a la nación como “pluriétnica y multicultural”. El reconocimiento del movimiento indígena como tal se produce a partir de la consolidación del Consejo Regional Indígena del Cauca que funcionó como plataforma de lucha para la exigencia de reconocimiento de derechos en los temas de gobierno propio, la existencia de una cultura indígena, derechos de propiedad sobre territorios de resguardo y la eliminación de prácticas económicas coloniales –como el impuesto del terraje– en tiempos republicanos. Esto

pone de manifiesto que el movimiento indígena de Colombia, como parte del movimiento regional del Cauca (Lemaitre 2009), ha articulado su lucha al reconocimiento del “derecho de identidad” (Pineda 1997:116), identidad definida según la postura que el movimiento indígena ha adoptado en cada momento de interacción con el Estado, de acuerdo a cada coyuntura. De esta manera, en este trabajo se analizará la identidad siempre en relación con las otras estructuras que la definen, es decir, se abordará la identidad desde el uso que se hace de ella (Gros 1998).

Finalmente, se reconstruirá el momento de interacción propuesto por este estudio, *La Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos*, como ejemplo que condensa un largo proceso de construcción del sujeto jurídico indígena y la performatividad de su identidad en términos de dicha construcción. De esta manera se evidenciarán las representaciones desde las cuales los pueblos indígenas luchan por su reconocimiento como sujetos de derechos, como sujetos dignos de la sociedad nacional; una visión que no mira “hacia adentro” como modo de aislamiento, sino también en interacción con las situaciones más problemáticas que presenta el país, en términos de las diferentes violencias de las cuales son víctimas todas las poblaciones marginales: conflicto armado (violencia política), pobreza, subordinación y explotación (violencia estructural), dominación a partir del reconocimiento-desconocimiento que opera desde las estructuras de poder (violencia simbólica), genocidios invisibles y asesinatos de civiles que se encuentran en medio de la inmensa red de intereses ligados a la reproducción del capital transnacional (violencia cotidiana) (Bourgois 2002). Así mismo, se evidenciará el discurso utilizado por los altos funcionarios del gobierno en cabeza del residente Álvaro Uribe Vélez (2002-2006 y 2006-2010) y la penetración que dichos discursos de poder tienen en los medios escritos de circulación nacional, los cuales cumplen dicha función unificadora del sentido común en la construcción de representaciones que la sociedad nacional, tradicionalmente reconocida como blanca-mestiza, incorpora sobre la diferencia y alteridad indígena.

En lo que resta de esta introducción, se esbozará la situación de marginalización y vulnerabilidad que padecen los pueblos indígenas en la primera década del siglo XXI; esta situación presenta continuidades con las dinámicas coloniales de alteridad, donde la violencia se constituye como un medio que los actores en disputa por el poder, incluido

el Estado, utilizan para socializar y generalizar sus visiones del mundo y sus estrategias para gestionar dichas visiones. Por último, se presentará la propuesta metodológica y los objetivos propuestos en este trabajo.

Derechos, identidad y violencia: sujetos indígenas en los márgenes del Estado

El hecho básico en que se han fundamentado los contenidos de la protesta indígena en Colombia ha sido la violencia sistemática que sufren las comunidades en sus territorios, ubicados en zonas de frontera estatal, o mejor, *márgenes estatales*, es decir, lugares donde la existencia es definida, en contraposición al orden establecido –y desde éste–, como “salvaje y descontrolada” (Das y Poole 2008:23); esta violencia se ha generado siempre en relación a los procesos históricos de colonización de tierra ajena (Lemaitre 2009).

Diversos son los actores que actualmente dan sustento a esta noción de *margen*: en la actualidad, las zonas rurales donde se asientan los pueblos indígenas se cruzan con los lugares de circulación de los grupos armados en conflicto –guerrillas, paramilitares y ejército nacional–, donde se disputan, por el lado ilegal, el control del territorio utilizado para cultivos ilícitos (mariguana, coca y amapola), su procesamiento y posterior tráfico, como actividad económica principal, así como el tráfico de armas; en cuanto a la presencia de actores armados legales y legítimos, se produce la actividad de control y vigilancia sobre dichas acciones de ilegales, pero concentrándose principalmente en combatir el *terrorismo* de las FARC, dentro del marco de la política de *Seguridad Democrática*.

Dicha coexistencia territorial ha sido el marco de construcción de complejas relaciones entre los actores, no solamente donde las comunidades indígenas que se declaran autónomas frente al conflicto armado se constituyen como víctimas de éste, sino también, relaciones donde sujetos indígenas han entrado a ser parte activa de dichos actores armados. Este marco relacional, según Uribe (2004:110-111), determina los dos planos en que se mueve la guerra actual, que inciden directamente en la vida comunitaria de los pueblos indígenas: por un lado, la confrontación directa entre grupos armados, y por otro, las acciones violentas de los grupos ilegales, dirigidas a eliminar los apoyos reales o supuestos del adversario. Esta dinámica del conflicto que involucra directamente a población civil es lo que varios autores han denominado “guerra sucia”

(Uribe 2004; Rathgeber 2005); dicho escenario posibilita la presión de los grupos armados ilegales sobre las comunidades con el fin de exigirles comida y combustible, además de reclutar jóvenes muchas veces menores de edad (Rathgeber 2005); es claro que una objeción a dichas exigencias constituye un riesgo inminente para la conservación de la vida de los pobladores en dicha situación.

Los márgenes estatales pueden explorarse, según Das y Poole, a través de tres enfoques interrelacionados: el de centro-periferia, desde las prácticas de legibilidad e ilegibilidad que construyen al Estado, y finalmente, desde el espacio que hay entre los cuerpos, la ley y la disciplina.

El enfoque de centro-periferia es de referencia espacial y comprende los márgenes como aquellos lugares donde están contenidas aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley.

En un sin número de casos analizados [...] las poblaciones marginales están conformadas por sujetos “indígenas” o naturales”, que son considerados, por un lado, el fundamento de identidades nacionales particulares y, por el otro, son excluidos de esas mismas identidades por esa clase de conocimiento disciplinario que los marca como “otros” raciales y civilizacionales. En estos casos, las demandas jurídicas de inclusión son socavadas por formas disciplinarias de poder que desestabilizan el mismo discurso de pertenencia que alega vincular a los sujetos al Estado y a sus leyes. (Das y Poole 2008:24-25).

En los territorios rurales donde habitan los pueblos indígenas de Colombia se viven también dinámicas comunitarias que chocan con los intereses de empresas nacionales y multinacionales cuya actividad económica se basa en la explotación de recursos naturales como minerales, madera, agua, y de los usos de la biodiversidad para desarrollos tecnológicos desde material genético. Estas empresas se han relacionado con los actores armados para potenciar sus intereses. Estos cruzamientos de los actores en cuanto a sus prácticas y visiones del mundo –en términos de desarrollo– en un mismo espacio geográfico denotan la unificación violenta que de dichas visiones se hace en el sistema capitalista global, unificación sustentada en la universalización del pensamiento neoliberal: el capitalismo global hace que “todos los niveles de producción puedan existir simultáneamente y juntos [en el mismo territorio], desde los más altos

niveles de tecnología, productividad y acumulación, hasta los más bajos” (Hardt y Negri 2001:324, citado en Castro Gómez 2005:70). El neoliberalismo constituye la ideología que le permite al Estado gestionar dicha coexistencia siempre en favor del capital, es decir, aceptando las consecuencias de desigualdad y de exclusión como el residuo del camino desarrollista y civilizador que constituye la única vía posible y deseable hacia la acumulación (Lander 2000; Santos 2005; Duarte 2006). Aquí, entonces, la idea geográfica de *margin* se vuelve relativa con respecto al sujeto que vivencia el espacio: son marginales tanto los grupos ilegales, como las poblaciones que no corresponden al imaginario del ciudadano de la nación; pero las multinacionales con actividades en zonas marginales se encuentran en el centro de los intereses estatales a pesar de sus relaciones con dichos actores marginales, ya sean relaciones de beneficio a través de la violencia armada o relaciones de explotación de la fuerza de trabajo de los habitantes de la región.

En un documento de trabajo realizado y publicado por el CRIC (2008)⁴ se presenta la problemática en torno a la concentración de la tierra en el departamento del Cauca y la proporción de hectáreas utilizadas por los indígenas en relación a sus necesidades de tierra con respecto al número de habitantes. El documento muestra que la superficie del Cauca es de 3.038.800 hectáreas, de las cuales 544.901 son territorios de resguardo legalizados o en proceso de legalización, es decir, el 18% del total departamental. Según el documento, estos territorios corresponden a resguardos coloniales “que han tenido la capacidad de conservar las comunidades durante siglos de ataque contra la forma de resguardo” (CRIC 2008:22); pero de este total de hectáreas de propiedad colectiva indígena solo 191.237 hectáreas son productivas, es decir aproximadamente 35%, “las representadas en cultivos, pastos y bosque plantado” (Ibid.), y el resto son tierras de páramo, bosque-montaña, rastrojos, ciénagas y tierras eriales. “Tomando un censo de 51.119 familias, tenemos un promedio de 3.7 hectáreas por familia, muy por debajo de la Unidad Agrícola Familiar para la zona que oscila entre 6 a 8 hectáreas” (Ibid.); con respecto a esta cifra, el INCODER basado en un estudio realizado para junio de 2004 indicó que las necesidades de tierra para las comunidades indígenas del Cauca suman un total de 218.106 hectáreas.

⁴ Este documento fue construido a partir de las cifras de catastro del IGAG y del INCODER.

La demanda de tierras y el respeto a propiedad colectiva reconocida legalmente es una exigencia fundamental que los pueblos indígenas hacen al gobierno actual, debido a que es un elemento constitutivo de su identidad y de su permanencia. Pese a esta importancia, el 49% de la superficie del departamento, correspondiente a terrenos mayores de 50 hectáreas, pertenece al 3% del total de propietarios, según el mismo documento; por su parte, el 25% de la superficie se distribuye en propiedades mayores a 200 hectáreas.

En este contexto del uso devastador del territorio desde el modelo hegemónico el problema de asignación de las tierras de resguardo se profundiza, pues, como lo afirma el *Parlamento Indígena Popular* en documento público, “la propiedad colectiva sigue siendo un obstáculo para el actual modelo económico, ya que gran parte de las riquezas naturales y del subsuelo están en áreas indígenas o afrodescendientes.” (Parlamento Indígena Popular 2007:3).

El segundo enfoque del concepto de *margen*, tiene como eje central las prácticas de legibilidad e ilegibilidad sobre las cuales se construye y se refuerza el Estado. Aquí las prácticas escritas emergen como una posibilidad para producir una identidad indígena en términos inteligibles que permita construir una relación de reconocimiento con la sociedad nacional dominante, por ejemplo desde lo jurídico; asimismo, las prácticas de clasificación poblacional desde las cuales se ha construido la dominación sirven para contestar al Estado desde la auto representación. Es dentro de estas prácticas de legibilidad administradas por el Estado que los sujetos indígenas pueden oponerse al ejercicio ilegible del poder estatal, ilegibilidad más notoria en espacios rurales. De esta manera es importante recordar la interrelación y simultaneidad que existe entre las prácticas de legibilidad y las de ilegibilidad.

Una práctica central que atañe a la cuestión indígena en Colombia es la forma en que se codifica al sujeto indígena como ciudadano, es decir, las representaciones creadas y exigidas desde el Estado para reconocer la diferencia, y al mismo tiempo gestionarla y administrarla. Actualmente rige la Constitución de 1991, que define la nación colombiana como “pluriétnica y multicultural” (Art. 7). Es apenas a principios de la década de los noventa cuando los sujetos indígenas son reconocidos como ciudadanos plenos en su condición diferenciada, es decir, que se les otorgó un sistema de derechos especiales. Con la consolidación de las luchas indígenas que llevaron al

nuevo reconocimiento ciudadano en 1991 se dispusieron varios beneficios para los pueblos indígenas sustentados en sus derechos: la posibilidad de conformar cabildos como formas de gobierno de los resguardos (entidades territoriales) regidos por el *derecho propio*, cobertura de salud gratuita, educación intercultural bilingüe, acceso gratuito a la universidad, exención del servicio militar y de impuestos sobre la tierra, asignación desde el Estado de partidas presupuestales y la representación indígena en el Congreso de la República ejercida por dos senadores elegidos en circunscripción especial, principalmente (Gros y Ochoa 1998).

El reconocimiento de estos derechos fue justificado en tres aspectos que son, a su vez, la reivindicación identitaria del movimiento: la historia de violencia, la diferencia cultural y el vínculo con la naturaleza (Ariza 2009:246). Desde estos aspectos el multiculturalismo colombiano ha podido insistir en la existencia de una cultura diferente, pero donde “los derechos siguen a la diferencia, no la preceden” (Lemaitre 2009:299). Esto significa un desafío para los pueblos indígenas, pues deben producir una diferencia que sea inteligible para las instituciones que la validan, pues deben ser “auténticos”, es decir, una diferencia reconocible para el derecho, pero no tan comprensible como para crear dudas sobre la diferencia. (Ibid.:300); y es dentro de esta paradoja que las prácticas escritas emergen como la posibilidad de realizar el ejercicio de gobierno mediante la construcción de líneas comunicativas entre el más allá indígena y la esfera pública política (Guerrero 1997). Siguiendo a Lemaitre:

Esta cuestión la refuerza la Corte Constitucional creando categorías de independencia de los resguardos según el grado de diferencia cultural: mientras más diferentes a nosotros, más auténticos y, por tanto, más autónomos. Para determinarlo, la corte invita a peritos expertos que no suelen ser indígenas y que deben examinar científicamente esa diferencia... Es otra forma más de definir la humanidad y los derechos desde los marcos de comprensión de la nación mestiza. (Lemaitre 2009:299). [Ver Sentencia T-349 de 1996].

Esta codificación del sujeto jurídico indígena como ciudadano en 1991 puede considerarse como el logro básico del movimiento indígena colombiano, para poder establecer las demandas –simbólicas y objetivas- frente al Estado dentro de un marco de

referencia común que permite el ejercicio del diálogo, si no de la protesta en términos inteligibles, en términos de derechos. Estas prácticas de legibilidad son básicas para la definición del Estado y sus márgenes por parte de los agentes, incluido el Estado mismo.

Libardo José Ariza (2009:55) plantea que “la subjetividad indígena es en gran medida el resultado de un proceso constructivo en el cual los instrumentos coloniales sobre la alteridad no occidental han jugado un papel determinante”. Ariza afirma que la posición marginal ocupada por los indígenas y representada en términos de inferioridad, alteridad y exclusión, obedece a un largo proceso de dominación colonial, cuya forma se objetiva en las instituciones estatales del proyecto nacional moderno. Desde estas nominaciones dichas instituciones estatales generan sus sujetos de gobierno, ejercicio que encuentra su más alto respaldo en la palabra consignada en los códigos que dan origen a un orden jurídico, y por tanto, a un sujeto jurídico, en este caso indígena; es decir el sujeto jurídico indígena es producido por la emisión autorizada de un discurso ordenado que clasifica a sus sujetos de gobierno, pretenciosamente fundado en lo científico, y luego objetivado en código. En palabras de Ariza (2009:57) el derecho “crea y produce un mundo que involucra tanto elementos imaginarios como circunstancias fácticas susceptibles de verificación”; y luego escribe, “el Derecho fabricaría sus sujetos y objetos en lugar de reflejar únicamente una distinción previamente existente en la sociedad” (Ibid.:58).

Otro tipo de prácticas escritas de legibilidad referidas por Veena Das y Deborah Poole codifican y clasifican la información poblacional que sirve para realizar el ejercicio de gobierno como un acto científico: censos, documentación estadística, entre otros, “están al servicio de la consolidación estatal sobre los sujetos, las poblaciones, los territorios y las vidas” (Ibid.:25). Esta producción de información estadística, como práctica escrita y científica, cumple la función de clasificar y definir los sujetos de gobierno, así como las políticas de focalización que apuntan a dicho grupo social. Al mismo tiempo, la producción de datos estadísticos paralelos a los oficiales, sirve al movimiento indígena para definir posiciones frente a las políticas estatales, posiciones generalmente críticas y de oposición.

El censo general de 2005 estimo que el total de la población indígena en Colombia era de 1.378.884 personas que conforman 87 pueblos, de las cuales 933.800

viven distribuidos en 710 resguardos existentes (Dane 2005). La Organización Nacional de Indígenas de Colombia-ONIC genera información que difiere del sistema nacional estatal, afirmando que existen 102 pueblos indígenas y que 18 de ellos están en peligro de desaparecer a causa del conflicto armado y el desplazamiento forzado (ACNUR, en línea). Con base en la investigación realizada por Esperanza Gómez Delgado, sobre la resistencia civil indígena del Cauca entre 2002 y 2004, en la región del Cauca se ubican 9 pueblos indígenas, distribuidos en 77 resguardos, con una población que para el 2003 se estimaba en 255.487 personas, según un documento del programa de salud del CRIC (CRIC 2003, citado en Gómez Delgado 2006:181), lo que equivaldría a aproximadamente al 21% de la población del departamento, estimada para el 2005 en 1.182.022 personas y al 18.5% de la población indígena del país.

No es casual que la demanda de autonomía siempre venga acompañada por exigencias de acceso a la tierra y establecimiento de límites de propiedad colectiva, así como la titulación de dichos territorios. Según Postero y Zamosc, “parece evidente que cuando los indígenas son mayoría, se interesan menos en los regímenes de autonomía. En lugar de eso, se inclinan por la participación política dentro del estado-nación a partir de un estatuto de igualdad ciudadana.” (Ibid.:32).

En este punto Postero y Zamosc proponen la variable demográfica como un campo de exploración de tales demandas:

Podríamos especular que, en los países en los cuales los indígenas tienen un gran peso demográfico, la cuestión indígena no se está planteando como un asunto de derechos minoritarios, sino más bien como un asunto de participación y poder político. En esos casos, entonces, lo que está en juego es la definición del estado-nación como una verdadera democracia representativa. Esto, por supuesto, puede ser percibido como una amenaza por las minorías blanco-mestizas que hasta ahora han monopolizado el poder. (Ibid.:33).

Venna Das y Deborah Poole se enfocan, más que en las prácticas escritas, en las “formas y prácticas a través de las cuales el estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras.” (Ibid.:25). El objeto de estudio citado por ellas es el “puesto

de control”, “como espacio lleno de tensión en el que los supuestos acerca de la seguridad de la identidad y de los derechos pueden ser repentinamente y, a veces, violentamente negados” (Ibid.). Este ejemplo resulta funcional para ubicar una forma vivencial en que la población indígena refuerza la visión del Estado como “Estado terrorista” visión que se enunció públicamente en la *Minga de Resistencia* del 2009. Fue precisamente en un “puesto de control” del Ejército Nacional donde ocurrió el asesinato del comunero Edwin Legarda, esposo de la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué, el 16 de diciembre de 2008, aproximadamente a las 4 de la mañana. Los pobladores experimentan tal ilegibilidad en su relación con la fuerza legítima debido a que en estos espacios el ejército representa la única presencia estatal, muchas veces percibida como amenaza. La referencia al puesto de control se extiende, así, a las circunstancias en que se encuentran los comuneros con los grupos del ejército que patrullan el territorio inhabitado de montaña.

Un ejemplo de la simultaneidad de prácticas de legibilidad e ilegibilidad sucede en el corregimiento de Valencia, en el municipio de San Sebastián –lugar que visité en la fase de campo de esta investigación– donde se está dando un proceso de reetnización del pueblo Yanacona, cuyo marco de reconocimiento está en la Constitución de 1991 como la posibilidad de crear “entidades territoriales indígenas”. Según Gros y Ochoa (1998) este proceso de reetnización está ligado a varios factores. Uno de ellos es la revisión del estigma negativo de ser indígena que perduró hasta la década de los setenta como sentido común confirmado en lo jurídico, de la sociedad nacional dominante y mayoritariamente mestiza.

Una motivación para fortalecer el proceso interno de reetnización, que saltó a la vista en dicha visita, es la protección de la comunidad desde el derecho, frente a los abusos sufridos por parte del Ejército Nacional⁵. La presencia del batallón de alta montaña No 4 “General Benjamín Herrera” asume a los pobladores como sospechosos de subversión y tráfico de drogas. En dicha visita experimenté ser objeto de sospecha por ir acompañado de líderes indígenas a ese alejado lugar. Las preguntas que hacen los militares –“y usted qué hace”, “qué viene a hacer acá”, “quién lo envió”, “dónde se va a

5 Ver Camargo, Sofía (2010). Consecuencias del Plan Colombia en una zona generadora de agua. El caso de la comunidad indígena Yanacona en el Corregimiento de Valencia (Cauca) - Macizo Colombiano. Tesis de maestría FLACSO-Ecuador.

quedar y cuántos días”, y “con quién viene”- van acompañadas con el procedimiento regular de exponer todas las pertenencias que se llevan en el equipaje; a este momento se sumó un comentario jocoso por parte del conductor del bus de servicio público relacionados con el momento de la sospecha –“¿se va a quedar aquí? Dígame para irnos”– comentario que aumentó mi percepción de tensión al ser la única persona indagada y revisada exhaustivamente. La respuesta que los comuneros indígenas han encontrado en estas circunstancias y que los diferencia de una identificación con lo ilegal sería del tipo “soy indígena Yanacona del resguardo de Río Negro, adscrito al cabildo de Valencia”, respuesta que no necesariamente aclara la identidad del sospechoso, pero que sí lo referencia espacialmente como un ciudadano con lugar fijo dentro del territorio nacional custodiado.

El último enfoque mencionado por Das y Poole concibe el *margen* como “el espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina” (Ibid.:25). Aquí se centran en el poder soberano que el Estado ejerce, además del territorio, sobre los cuerpos; en este enfoque el concepto foucaultiano de biopolítica es central. Esta perspectiva permite analizar cómo pueden coexistir, dentro de la institución estatal, racionalidades que crean políticas y leyes para potenciar la vida, y paralelamente, a través de los mismos mecanismos crear cuerpos asesinables, en función de controlar una aleatoriedad que podría desestabilizar el orden político vigente.

La *Minga de Resistencia* pone en cuestión las violencias de las cuales son víctimas los pueblos indígenas de Colombia, naturalizadas por la sociedad nacional dominante y su establecimiento; uno de los puntos centrales de la protesta está enfocado a exigir al Estado que respeten los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario, pues la *Política de Seguridad Democrática* –bandera de la gestión del gobierno de Álvaro Uribe Vélez-, al ser una política de confrontación armada más que de búsqueda de una salida negociada al conflicto, ha incrementado las acciones militares en todo el territorio nacional, lo cual ha impactado negativamente las condiciones de seguridad de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, principalmente: el saldo de muertes indígena a nivel nacional entre 2002 y 2008 denunciado en la primera *Minga de Resistencia* del orden de 1.253 asesinatos, 53.855 desplazados y 18 pueblos en peligro de extinción (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento-CODES, Comité Permanente para la Defensa de los

Derechos Humanos, Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, *et.al* 2008). Ante esta situación el movimiento indígena demandó “que el gobierno repare integralmente a las comunidades indígenas víctimas de crímenes de Estado”, demanda fundada en hechos como la masacre del Nilo (1991), la masacre de San Pedro (2000), la masacre del Naya (2001), la masacre de Gualanday (2001), la masacre de Bahía Portete (2004), el genocidio del pueblo kankuamo, entre otros; así como las acciones que causaron muertos y heridos en la *Cumbre Social de los Pueblos* y en la *Minga de Resistencia* del 2008.

De esta manera, el concepto de *margen* propuesto por Veena Das y Deborah Poole sirve para identificar la posición social desde la cual se produjo la protesta movilizadora durante la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos* y su relación con el sistema dominante y sus mecanismos de dominación (Bourdieu 2006), relación que establece el marco general de esta investigación.

En síntesis, podemos pensar que la enunciación de demandas indígenas frente al Estado se da desde una posición social marginal; desde tal posición el Estado se experimenta más en su función de monopolizador del uso legítimo de la fuerza, que como forma administrativa y racionalizada de organización política con capacidad de gestionar los conflictos de modo legible. De esta manera, la protesta indígena puede verse como un modo de contestación que busca reivindicar su posición de ciudadanos de la nación, ya que a pesar de haber sido reconocida en el derecho multicultural consignado en la Constitución de 1991, hoy permanecen vigentes modos coloniales de representar la *otredad* que se manifiestan en la racionalidad de las instituciones estatales y de sus funcionarios, y que a través de sus prácticas niegan dicha inclusión formal. En estas representaciones se puede observar la función que realiza el Estado para unificar visiones particulares del sentido común desde el cual se percibe el mundo, función en la que la violencia es un mecanismo recurrente que recae sobre la población indígena.

Propuesta metodológica

Esta investigación es abordada como un estudio de caso. Siendo que el análisis se centra principalmente en la relación de reconocimiento entre los pueblos indígenas y el Estado, no puede omitirse el contexto de violencia y terror que motiva estos procesos de movilización, donde los discursos de los manifestantes buscan desesperadamente

encontrar soluciones poniendo el punto de mira sobre el sistema de derechos. En estas situaciones, hay que reconocer que “aquellos que confrontan la violencia con resistencia –sea cultural o política– no escapan ilesos del terror y de la opresión contra los cuales se alzan” (Bourgois 2002:96); Según Bourgois, en estos contextos:

El desafío de la etnografía, entonces, es controlar el impulso de sanearlo y, de esa forma, clarificar las cadenas de causalidad que enlazan a la violencia estructural, la política y la simbólica en la producción de una violencia cotidiana que refuerza las relaciones de poder y distorsiona los esfuerzos por resistirlo. (Bourgois Ibid.).

Para revisar el caso específico de la *Minga de Resistencia* de 2008 y 2009 en los términos planteados, realicé una amplia revisión bibliográfica en tanto fuentes secundarias. De esta manera pude identificar algunas ideas centrales de la construcción de la alteridad indígena y algunas continuidades que se presentan desde la colonia hasta nuestros días, así como algunas rupturas en dicho proceso de (auto) representación. Desde dicha revisión logré identificar diversas miradas para interpretar la problemática indígena actual en términos generales: a) una perspectiva teórica del proceso de construcción de la alteridad indígena; b) una perspectiva histórica donde dicha alteridad se constituye en actor político, como movimiento indígena desde el cual adquiere su fuerza como interlocutor del Estado; c) una perspectiva coyuntural para comprender el contexto donde el movimiento indígena emprende la movilización desde la cual demanda la práctica del reconocimiento constitucional de la diferencia; de esta manera estas perspectivas están atravesadas por la idea de una identidad indígena siempre en construcción y sobre la cual recae el poder modelador del Estado; en la actualidad podríamos identificar ese poder modelador del Estado con el marco de derechos étnicos que permite la existencia formal del multiculturalismo, pero, como se mencionó anteriormente, este sistema también se construye bajo el condicionamiento del poder de contestación del movimiento indígena. En este punto el uso de fuentes como la Constitución, leyes y sentencias, así como el derecho internacional, estuvo guiado tanto por las fuentes bibliográficas como por la enunciación de dicho marco en los discursos indígenas enunciados en el periodo a revisar. Dichas perspectivas constituyen la base

analítica del momento específico en que se produce la movilización en cuestión, en términos de coyuntura.

Por otro lado, para construir la coyuntura analizada, me basé tanto en fuentes primarias como en fuentes secundarias. Las fuentes primarias utilizadas fueron, principalmente, los discursos enunciados por las organizaciones indígenas, CRIC, ACIN, ONIC, principales voces durante la *Minga de Resistencia*, y divulgados desde sus portales web, así como los discursos gubernamentales enunciados por funcionarios del Estado, registrados también en el portal web de la Presidencia.

Las fuentes secundarias para este propósito fueron *El Tiempo* y *El Espectador*, dos periódicos de circulación nacional. La revisión minuciosa de la temática indígena durante el 2008 y el 2009 en estos importantes periódicos fue orientada hacia dos usos: a) reconstruir una secuencia que permita describir los hechos y discursos que constituyen el contexto, como se mencionó; b) identificar la circulación de los discursos enunciados por los actores en contienda –movimiento indígena y Gobierno– en los dos medios escritos más importantes del país para observar el modo en dichos medios se constituyen, en sí mismo, en un discurso de representación de la alteridad a nivel nacional.

La observación participante fue la herramienta metodológica para explorar la dinámica social en el momento de la *Minga de Resistencia* de octubre de 2009. Esta experiencia de campo, de acompañamiento de la marcha que partió desde el resguardo *La María-Piendamó* hasta la ciudad de Cali me permitió recolectar descripciones de información observable, datos que permitan construir una “descripción densa” (Geertz 2003), es decir, una interpretación del flujo del discurso social, rescatando de sus ocasiones precederas “lo dicho” en ese discurso, para fijarlo en términos susceptibles de consulta (Ibid.:32). Tal colección de datos fue registrada en un diario de campo. Es importante tener en cuenta que este tipo de descripción, según la crítica que Rebel (2004) hace de la “descripción densa” de Geertz, puede generar un espejismo concluyente, a partir de la deducción de estados “internos” mediante indicadores “externos”. En esta experiencia de campo pude realizar importantes entrevistas a los portavoces de la *Minga de Resistencia*, líderes autorizados para hablar desde sus organizaciones en representación de toda una comunidad. Dada la limitación de la observación participante y sus producciones textuales, es importante profundizar y

contrastar la información consignada en el diario de campo, con la información que se puede registrar en entrevistas (Taylor y Bogdan 1987).

Para complementar la experiencia de caminar junto a la *Minga de Resistencia*, realicé visitas a dos zonas de población indígena densa: en el resguardo la María tuve la posibilidad de asistir repetidas veces a asambleas de discusión sobre la *Minga* como actividad política para la unificación y reforzamiento de los procesos organizativos encaminados a plantear posiciones políticas frente al gobierno. También, en ese mismo lugar, asistí a un encuentro de los líderes de las principales organizaciones indígenas del Cauca, con los ministros del interior, Fabio Valencia Cossio, y el ministro de Agricultura, Andrés Fernández, para tratar los acuerdos pactados sobre la entrega de tierras de resguardo.

También visité el Corregimiento de Valencia, ubicado en zona del Macizo Colombiano del Departamento del Cauca. En esa visita pude entablar diálogo con los líderes del cabildo que pertenecen al pueblo Yanacona, como se mencionó anteriormente, es una población donde se presenta un proceso de etnización, con las correspondientes prácticas de construcción del universo simbólico que define tal identidad como indígena.

Por otro lado, participé de un taller sobre pedagogía, dictado a maestros de las escuelas rurales para transmitirles a sus alumnos desde la primaria todo lo que significó el proceso de movilización y protesta que constituyó la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos* principalmente desde los hechos de octubre de 2008. Algo que particularmente me sorprendió fue el distanciamiento entre líderes de las organizaciones y maestros, en cuanto al conocimiento del contenido de dicho proceso político y las directrices adoptadas. Este hecho me desmontó la idea preconcebida desde la cual creía en una plena conciencia de las motivaciones para la movilización y me hizo caer en cuenta de las obligaciones que desde las autoridades indígenas se imponen a la población para movilizarse.

Pero con las horas de caminata bajo el sol fui comprendiendo la pasión movilizadora desde la identidad, un sentido de pertenencia a su comunidad, y donde el respeto a la autoridad se basa no en el conocimiento de sus labores sino en la confianza, en la capacidad de sus representantes y el compromiso que dichos representantes evidencian frente a la comunidad. Esto es así porque los líderes van haciéndose durante

toda su vida, a través de sus acciones y del alcance de estas en cada campo de liderazgo. Esta es una idea generalizada y sentida que cada vez encuentra más contraejemplos, pero que sigue cumpliendo la función de unificación y apoyo comunitario hacia las instituciones de gobierno indígena y sus líderes.

En síntesis, el uso de las referencias primarias consultadas –discursos, comunicados, cartas, de los actores en contienda, así como los documentos de producción jurídica– me permitieron identificar los discursos oficiales que circulan en el campo de poder estudiado, definido específicamente en la relación establecida entre el movimiento indígena del norte del Cauca y la estructura burocrática. Por su parte, las fuentes secundarias me permitieron recrear el campo de producción histórico y contextual de los contenidos de la protesta indígena en la *Minga de Resistencia*, identificando las posiciones desde las cuales enuncian sus demandas frente al Estado. Mientras las fuentes secundarias como los dos periódicos de circulación nacional revisados permiten identificar los contenidos de una información a través de la cual se crea una especie de sincronía que unifica el territorio, y desde donde la sociedad nacional dominante construye sus representaciones de la condición de diferencia.

En cuanto a las fuentes primarias como las entrevistas, operan como un importante lugar para el diálogo entre el entrevistador y el entrevistado, pues se genera un espacio donde se comparte información relevante sobre significados compartidos (Hammersley y Atkinson 2001). En la realización de estas entrevistas mantuve presente el parámetro mencionado por Muratorio (2005) sobre el “consentimiento informado” en la realización de historias de vida; aunque estas entrevistas son de mucho menor alcance y menor privacidad, considero la importancia de realizarlas estableciendo el uso específico que tendrá dicha información registrada. Según Muratorio se debe dar cuenta de la doble reflexividad que se establece con la persona documentada, es decir, de la conversación entre iguales donde la reflexividad compartida se produce en el marco de una relación de respeto y reconocimiento de la diferencia por ambas partes.

Dado que *La Minga* de 2008 ha sido reconocida por los indígenas del Cauca como la movilización más importante de los últimos tiempos, dada la magnitud de sus circunstancias, el caso estará delimitado por este periodo. *La Minga* de 2009, al haber sido una marcha que transcurrió con pleno orden y en el marco de la ley, y con una cantidad bastante inferior de manifestantes, fue un suceso que tuvo una relevancia

prácticamente nula en una esfera pública nacional, ya que fue omitida por el ámbito mediático desde el cual se reconstruye el caso. Pero *La Minga* de 2009 fue la experiencia fundamental en esta investigación, para establecer diálogos, recoger impresiones que permitieran reconocer de manera más cercana el sentir de los participantes que vivieron la continua violencia del Estado en la movilización del año anterior. Al concentrar esta investigación en la parte documental, tal información fue utilizada en menor medida, puesto que el objetivo está puesto en los contenidos discursivos de las demandas, expresadas en términos de derechos, pues fueron estos los sostenedores de la práctica de la movilización.

Apuntes contextuales y situacionales desde el trabajo de campo

Visita al Pueblo Yanacona en el Resguardo de San Sebastián

El pueblo Yanacona del Resguardo de San Sebastián fue el espacio comunitario que me permitió vivenciar la particularidad de una amalgama formada en la *Minga de Resistencia*. Como desconocedor del mundo indígena y guiado por el incontenible exotismo contra el que ampliamente previene la literatura antropológica, me dirigí hacia este hermoso lugar de fundamental importancia en la geografía nacional. Ubicado en el macizo colombiano, a 7 horas de viaje por carretera desde Popayán, es el lugar de nacimiento de los ríos Magdalena, Cauca, Patía y Caquetá. La vivencia fue el enriquecimiento práctico de mi rígida comprensión conceptual fortificada en la mesa de estudio. Pueblos como el Yanacona, ubicados a largas distancias del lugar donde sucedieron los hechos abordados en este estudio, fueron los que acudieron a participar en la gran movilización.

Mi guía por el territorio fue el Taita Milo, gracias al contacto que mi gran amiga Sofía me hizo, pues él era la persona que le estaba colaborando con su investigación sobre el tema del agua. Considero que no se puede tener mejor guía. Mi visita fue para el fin de semana en que se celebraba el Inti Raymi (junio 18-23 de 2009). La primera comprensión que apareció fue la sorpresiva constatación de la identidad como construcción, pues el pueblo Yanacona de esa área estaba en el proceso de consolidación como pueblo indígena desde 1993. La casa de Taita Milo era un sitio

para el aprendizaje de la lengua quechua y la cosmovisión indígena fuertemente influenciada por la cosmovisión Maya.

El corregimiento de Valencia como parte del resguardo era un espacio de diversidad: sus habitantes convivían entre la práctica del cristianismo protestante, el catolicismo y la espiritualidad indígena. El atuendo se podría asimilar con los pueblos urbano de tierra fría, aunque muchos conservan la ruana, y las prácticas económicas eran variadas, desde el comercio (debido a la migración al lugar un importante número de “paisas”), la producción agrícola y ganadera a pequeña y gran escala, según el tamaño de la propiedad.

La mayoría de los habitantes conservan una conciencia del cuidado de la tierra y el medio ambiente, lo que en ocasiones no se traduce a prácticas sostenibles. Pero es esta conciencia lo que fortalece la identidad indígena “difusa”: la llamo difusa porque varios habitantes que durante la mayor parte de su vida estuvieron más cercanos a identificaciones mestizas con sus respectivas prácticas espirituales judeo cristianas, asisten con frecuencia a las prácticas rituales indígenas. Esto lo pude observar en el Inti Raymi.

El Inti Raymi con el pueblo Yanacona del Macizo Colombiano: un espacio totalizante

En la celebración del Inti Raymi se dio la conjunción de todos los aspectos de la vida indígena de manera no excluyente: la danza, la música, la espiritualidad siempre referida a la Madre Tierra, temas del cabildo, temas de la minga, de la militarización de territorios; también se expresó la voluntad de varios campesinos de “volverse” yanacona al identificar en sus antepasados sangre indígena, mientras se exponían las ventajas de formalizarse como tal.

En las pausas de la danza que celebra y agradece al sol, se abría el espacio de diálogo. Todos los temas eran bienvenidos. Los que lideraban estos espacios de charla eran las personas del cabildo y principalmente Taita Milo. Taita Milo era la persona que sostenía toda la sabiduría ancestral del conocimiento de la Madre Tierra y de los usos curativos de las plantas. Hombre de pocas palabras y una sonrisa permanente, era el personaje más respetado de la celebración, pero siempre tratado como un igual.

En una ocasión que tuvimos que caminar desde el pueblo hasta la casa de Taita Milo casi a la media noche, Taita Milo me anunció la presencia de militares a una larga

distancia, los cuales tendrían equipo de visión nocturna que les permitía observar nuestro camino. Me comentó que en una ocasión le habían salido en la oscuridad a indagarlo algunos militares que ya lo conocían y a increparlo por portar una bolsa de hoja de coca cuyo uso había sido prohibido en la zona. Para evitar un suceso similar en ese momento Taita Milo sacó de su mochila una loción hecha con plantas sagradas que nos ayudarían a hacernos “invisibles” a las miradas de los militares.

En el Inti Raymi, donde nos reunimos alrededor de 60 personas, se mencionaron las principales problemáticas de la población Yanacona del Macizo Colombiano: la militarización era siempre el tema transversal; mencionaban la inseguridad que sentían con la presencia de los militares, pues en más de una ocasión, cuando los comuneros recorrían el camino sagrado de las lagunas donde nacen los ríos mencionados fueron interceptados e interrogados sobre todos sus propósitos que los llevaban por esos caminos. Los comuneros mencionaban con frecuencia el temor que este encuentro les producía, contrario de lo que se pensaría de un encuentro con los soldados de la patria. Con respecto a este problema, recordaban varios ejemplos de abusos mayores por parte de las fuerzas armadas, como en una ocasión capturaron a un habitante de la zona por considerarlo guerrillero y ligado a la producción y tráfico de cocaína; en el relato que hacían de ese suceso afirmaron que al presunto guerrillero le hicieron un allanamiento en su casa y le encontraron dos paquetes de cocaína, evidencia que habría sido puesta por la propia fuerza pública. Como la persona implicada era de reconocida reputación en el pueblo, todos los habitantes se dirigieron hacia la estación de policía donde lo tenían retenido y con solo el poder de la palabra y la fuerza de los cuerpos de la multitud se lo arrebataron a las autoridades y dejaron claro que las acusaciones eran falsas.

Otro problema que mencionaban relacionado con la militarización era la contaminación de las lagunas sagradas por parte de la tropa. Los comuneros mencionaban que la tropa hacía sus necesidades sanitarias en las riveras de las lagunas y al ser una práctica permanente estaban contaminando el agua y por tanto faltándole al respeto a los sitios sagrados y rituales, faltando el respeto a la Madre tierra y a sus tradiciones.

Mencionaban que la presencia militar había llegado hacía varios años para combatir los grupos guerrilleros y controlar la siembra de coca. De tal manera la presencia de las fuerzas armadas frente a dichos objetivos había resultado efectiva pues

en la región ya no se encontraba actividad de guerrillas pues se habían desplazado hacia el Putumayo, y mencionaban que desde hacía varios años no se presentaban enfrentamientos entre las fuerzas militares y los grupos armados ilegales.

Afirmaban que la presencia de fuerzas armadas en la región correspondía a la política de privatización de los recursos naturales, presencia con la cual desde las instituciones de gobierno se buscaba salvaguardar los intereses de las empresas multinacionales que tenían concesiones para desarrollar megaproyectos relacionados con el agua y la minería.

El modo que identificaban para resistir a las embestidas que los grandes capitales y de los actores armados (incluidos los paramilitares de los que se hablaba cuidadosamente) hacían a la propiedad colectiva era el fortalecimiento interno del pueblo Yanacona y del Cabildo como institución de gobierno. Esto implicaba fortalecer las prácticas comunitarias especialmente indígenas, como el mismo Inti Raymi que estábamos celebrando, pues de este modo también se estrechaban los lazos entre los pobladores; también se hacía énfasis en la apropiación de la cosmovisión indígena (influenciada por la cosmovisión Maya como se mencionó) y de la lengua quechua, y lo más importante la relación espiritual de respeto a la Madre Tierra, representada en la propiedad colectiva. Para esto se abrieron espacios donde los líderes del Cabildo explicaron a todos la simbología indígena, las siete direcciones de los espíritus representadas en la “chacana”, los rituales de pagamento, así como del entierro de los muertos, entre otros.

Dado que habíamos varias personas no indígenas, así como “futuros indígenas”, indígenas protestantes, y los indígenas sustentadores del proceso recuperación de la cultura, surgía la pregunta de si el ser indígena confrontaría en algún momento formas de espiritualidad arraigada como el protestantismo judeo cristiano. La respuesta hacia la que los líderes intentaban orientar era que lo importante era la relación con la tierra, las prácticas comunitarias de solidaridad y el respeto de la propiedad colectiva y sus autoridades tradicionales, pero que no era una necesidad abandonar sus credos sino mirarse como iguales y practicarlo siempre.

Con respecto a la participación en la segunda *Minga de Resistencia* que se estaba organizando para octubre de 2009, se planteaba la duda de que el cabildo Yanacona del Resguardo de San Sebastián participara, pues a pesar que la *Minga* planteaba

problemáticas afines a sus comunidades los recursos para financiar el desplazamiento eran escasos. Mencionaban que en las grandes convocatorias para planear la segunda *Minga* se presentaban dos propuestas: la primera era sostener la iniciativa de movilización cada año, para dejar el precedente de que los pueblos indígenas no serían amedrantados por la fuerza represiva del Estado, y la segunda línea proponía la realización de la movilización cada dos años por cuestiones de recursos. El problema de los recursos estaba ligado al Cabildo, pues era de este que se financia el desplazamiento masivo de los pueblos de todas las regiones. La idea que predominaba, la de no participar, manifestaba los desacuerdos al interior del movimiento indígena del Cauca: mencionaban que la *Minga* había sido monopolizada por los líderes del CRIC con actividad en Popayán y que las voces de los pueblos más lejanos, a pesar de ser adscritos al CRIC, no se tenían en cuenta.

El ritual del Inti Raymi que empezó a las 9 de la noche del 21 de junio y finalizó aproximadamente a las 4 de la tarde del siguiente día incluyó estos temas que eran tratados entre sesiones de danza y alegres cantos alrededor del fuego con constantes gritos de euforia de la expresión “jayaya”, que según entendí tenía múltiples sentidos y podría significar todo lo bueno y animoso.

El Resguardo La María

El resguardo *La María*, en el municipio de Piendamó, es un territorio perteneciente al pueblo guambiano, el cual cedió parte de su territorio para construir el espacio que constituye el *Territorio de convivencia, diálogo y negociación*, y que como tal fue reconocido en 1999. Ubicado a un lado de la Carretera Panamericana, es un sitio de fácil acceso para todos los actores que participan de las grandes asambleas y congresos indígenas, y es el sitio por excelencia de recepción de los representantes del gobierno cuando es el momento de plantear debates y negociaciones. Fue en este territorio donde se llevó a cabo el debate sin precedentes con el Presidente Álvaro Uribe Velez, el 2 de noviembre de 2008, luego de los violentos enfrentamientos sucedidos durante la primera *Minga de Resistencia*. Tal como lo mencionaban varios líderes indígenas en la apertura de sus intervenciones en diferentes eventos “este territorio es un sitio para la participación y la inclusión de todos los sectores de la sociedad colombiana que rechazan la guerra: indígenas, campesinos, mestizos, sindicatos, mujeres, obreros,

estudiantes, maestros [...]”. Como lo afirma Elides Pechené, un reconocido líder del CRIC, los objetivos que se persiguen en la vivencia de este territorio son:

- Aminorar el ataque a la población indígena por parte de los diferentes grupos armados.
- Proporcionar un espacio de encuentro a todos los sectores de la sociedad colombiana.
- Constituir a *La María* en un territorio de convivencia y negociación donde se materialicen acciones concretas para buscar la salida política al conflicto.
- Prevenir toda forma de vinculación a la guerra.
- Generar procesos sociales especialmente entre los jóvenes.
- Apropiarse de espacios políticos de la vida local, regional y nacional.



Fotografía 1. Espacio de deliberación del Resguardo La María, con una capacidad aproximada para albergar a 5000 personas.

Visita del Ministro de Agricultura al Resguardo La María.

El 31 de junio de 2009, tuve la oportunidad de asistir a una mesa de trabajo de los principales líderes de la comisión política del CRIC, en representación de la *Minga de Resistencia*, con el Ministro de Agricultura Andrés Fernández. En esa ocasión también asistió una comisión de Derechos Humanos del PNUD. La reunión giró en torno a los temas de cumplimiento de los acuerdos pactados entre indígenas y los diferentes gobiernos referentes a la compra de tierras de resguardos y la ejecución de presupuesto.

La principal problemática que pude identificar en esa ocasión fue la diferencia abismal entre las cifras que manejaba el gobierno y las que manejaban los líderes en cuanto al número de hectáreas que el gobierno (como garante de los pactos anteriores) debía entregar para el *Acuerdo de la Cristalina*. El Ministro de Agricultura adujo que “hay una inconsistencia en las cifras de tierras entre el gobierno y los indígenas que falta por entregar, según el gobierno faltan 1452 hectáreas y para la minga falta 5000, una diferencia de casi 4000 hectáreas”, problemática que parecía no vislumbrar el acuerdo, pero el ministro se comprometió con revisar nuevamente todo el plan de cumplimiento en los acuerdos de tierras, comentarios a los que el público abucheaba con moderación y sonreía sarcásticamente, acompañados de comentarios como “¿otra vez? Así nos van a tener quien sabe hasta cuando”. Por su parte los líderes indígenas afirmaban que en lo que va corrido del 2008 y el 2009, el gobierno no había ejecutado presupuesto para la adquisición de tierras en el Cauca, cosa inusual con respecto a años anteriores. Los representantes del gobierno afirmaban que había una concertación para asignar 4.000 millones de pesos para el Cauca, pero los líderes indígenas afirmaban constantemente que ese presupuesto no alcanzaba para cumplir todos los acuerdos. El ministro finalizó diciendo que se comprometía “no como institución sino como persona” a realizar “lo que alcance a hacer” durante su periodo que finalizaba en el 2010, un año después.

Cuando la reunión con los representantes del gobierno finalizó, se desarrolló una corta reunión entre los líderes que representaban *La Minga* y la comisión de Derechos Humanos del PNUD. Allí los líderes expresaban la falta de voluntad política del gobierno para solucionar la problemática planteada. Los principales enunciados fueron:

- Los ministros han venido a divagar como si su asistencia fuera el cumplimiento.

- El argumento de los ministros se basa en que no se puede hacer más de lo que la ley dice.
- Es más el impacto publicitario que las soluciones.
- El gobierno nacional se ha propuesto a dividir el movimiento indígena del Cauca.
- El mininterior no ha querido dialogar directamente con *La Minga*, pero si sienta con la OPIC.⁶

Mi observación en este punto se concentró en la dificultad para el planteamiento de una solución común en el tema de la tierra, ya que los acuerdos pactados se han realizado de manera independiente para cada pueblo y sus respectivos resguardos, de modo que son casos que administrativamente funcionan aislados, lo que a mi parecer le da al gobierno la posición ventajosa de negociar con colectivos y pueblos menos numerosos, es decir, con menor capacidad de presión si funcionan aisladamente.

La Minga de Resistencia de octubre de 2009.

El 12 de octubre de 2009 se dio inicio a la segunda *Minga de Resistencia Social y Comunitaria por la Pervivencia de los Pueblos*. La salida fue desde *La María*, con aproximadamente 6.000 participantes. Empezamos el camino aproximadamente 20 “chivas” completamente llenas, con personas hasta en la parte superior, en los techos de las “chivas”.

⁶ Organización Pluricultural de Indígenas de Colombia, creada en marzo de 2009; esta organización recibió un importante apoyo del gobierno Uribe, y declara su completo apoyo a sus políticas, pues no reconoce la institución del cabildo como una autoridad tradicional; apoyan la política de Seguridad Democrática, son cristianos protestantes; no apoyan los bloqueos de carreteras, la recuperación de tierras, y plantean en el desarrollo en términos productivos de gran escala por sus beneficios en la modernización.



Fotografía 2. La *Minga de Resistencia* sale del *Resguardo La María*, octubre 12 de 2009.

Mientras la caravana avanzaba se iban uniendo más “chivas”, mientras hacían sonar su fuertes cornetas. Cada vez que sucedía se sentía una gran euforia por parte de los que ya estábamos en camino, una gran felicidad de ver como la multitud iba creciendo más y más. La movilización era un gran despliegue de color, de música, de diversidad; por mi parte era observada como el despliegue de *la diferencia*.

En la organización y logística de la movilización la *Guardia Indígena* cumplía un papel fundamental. Armados con sus bastones de mando e identificados con sus respectivas pañoletas iban animando a las personas para que se movieran en completo orden.

A diferencia de *La Minga* de 2008, esta fue realmente una movilización pacífica, pero con frecuencia los participantes recordaban con enojo los sucesos del año anterior, lamentando la gran cantidad de lisiados por las acciones del ESMAD. La recordaban como uno de los más grandes y arduos enfrentamientos con la fuerza pública de los últimos tiempos. Mencionaban que cuando hicieron el bloqueo de la Panamericana la sincronización entre los manifestantes era perfecta, que sentían que de ahí no los iban a mover fácilmente. Pero que luego de unas horas de confrontación las fuerzas antimotines estuvieron muy cerca de ellos y empezaron a ver como los compañeros iban cayendo con grandes heridas. Nadie entendía este suceso, hasta que empezaron a notar

que de las tanquetas estaban utilizando un arma que lanzaba esquirlas y empezaron a entender su funcionamiento: descubrieron que el arma era activada por un tipo de compresor de aire que emitía un sonido característico antes de lanzar los proyectiles con esquirla; con esta identificación los manifestantes empezaron a lanzarse al piso detrás de los grandes troncos de árbol que servían de barricadas, cada vez que el arma se estaba cargando. De esta manera pudieron reducir el impacto del arma que estaba lastimando gravemente a los manifestantes y amenazaba abrir el camino para levantar el bloqueo y así terminar con la protesta. Pero con cada disparo de esa arma y con cada lesionado que iba apareciendo, la indignación crecía y la fuerza y la furia con que luchaban también, como escuché en varias ocasiones en voces de algunos manifestantes “ese día si vieron qué es indio bravo”.



Fotografía 3. Violento enfrentamiento entre *La Minga de Resistencia* y el ESMAD en la Panamerica, a la altura de La María.

Uno de los relatos bastante recordados, fue el del camión de cerveza que estaba sin conductor a un lado de la Panamerica, a un par de kilómetros de *La María*, en el tramo norte del taponamiento (la fuerza pública se ubicaba en la vía en el lado sur del taponamiento). La primera noche, luego de haber pactado una tregua con el Escuadrón Móvil Antidisturbios-ESMAD, los manifestantes recobraban las fuerzas, pero sin perder

de vista la guardia y sin abandonar los lugares estratégicos de reacción, porque en cualquier momento la fuerza pública intentaría deshacer el bloqueo. Un miembro de la *Guardia Indígena* advirtió del camión abandonado, pues su turno le permitió ver por largo tiempo al vehículo sin dueño; se acercó a observar el contenido y se llevó una agradable sorpresa al notar todo un cargamento de cerveza. El miembro de la Guardia bajó un par de canastas y las arrastró por el largo tramo hasta el Resguardo, que desde el filo de la loma que limita su inicio se puede observar la carretera Panamericana. Al poner al tanto de la situación a los coordinadores mayores de la Guardia, decidieron ir a vaciar el cargamento. Decenas de manifestantes llegaron al camión y bajaron las canastas de cerveza que transportaban arrastradas por el pavimento de la Panamericana. Lo que recordaban con más alegría de ese suceso era el sonido que hacían las botellas en las canastas al ser arrastradas, ruido que se prolongó hasta que el camión fue desocupado. Esa noche hicieron de la situación una fiesta. Entrado el amanecer el enfrentamiento se reanudó. Un año después muchos pensaban que el camión y su contenido había sido una estrategia para debilitar a los manifestantes en el segundo día de lucha.

Lo que me resultó interesante de estos relatos fue el sentimiento de alegría que revestía la indignación que sentían contra la estructura estamental contra la que protestaban, una alegría, tal vez, creciente con el paso de un año, al revivir los pasos por donde experimentaron la violencia legítima y por donde tomó vigor la resistencia sustentada por la necesaria búsqueda de la dignidad.

La *Minga*, como mencionaban los líderes en sus discursos cuando concluían las jornadas de caminata, es también una fiesta, en la que la comunidad se fortalece en su interior y se estrechan los vínculos entre los pueblos, sus cabildos y todos los habitantes de los resguardos.

Las caminatas eran extenuantes. Las “chivas” bajaron a las personas en Santander de Quilichado, municipio desde donde empezó el primer tramo que terminó en Villa Rica. El recorrido fue de aproximadamente 25 kilómetros. El segundo tramo fue de aproximadamente 10 kilómetros, de Villa Rica a Jamundí; y el último fue de Jamundí hasta Cali, aproximadamente 7 kilómetros. Para aliviar a los caminantes habían organizado una carpa de la Cruz Roja donde daban masajes de pies. Cada

Resguardo tenía organizado su campamento y su cocina en cabeza de las mujeres. La marcha siempre fue seguida por un pequeño grupo de policías.

Bajo la experiencia de participar en *La Minga de Resistencia*, también pude observar la capacidad de movilización de todos los sectores que tienen los indígenas del Cauca; sin embargo la aglutinación de demandas de cada sector en *La Minga*, se enfrenta con la dificultad de formular de modo práctico una propuesta política que incluya a todos los sectores subalternos que unieron sus voces al movimiento de protesta y reivindicación. Es decir, la polifonía de *La Minga* es a su vez la potencia de su voz, y un desafío para el establecimiento de demandas y propuestas realizables de modo colectivo dentro de la misma polifonía.

CAPÍTULO 1

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD INDÍGENA DESDE LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL: LA CIVILIZACIÓN MODERNA Y EL ESTADO NACIÓN

De acuerdo a cada una de nuestras cosmovisiones que tenemos como pueblos y regidos por una cuestión de la espiritualidad, los espíritus son los que nos rigen a nosotros los destinos [...]; y dentro de eso entonces son normas también de cómo controlarnos, de cómo controlar lo social, la parte de lo humano, pero también la parte espiritual y de ahí entonces se desprenden varias situaciones, se desprenden –digamos- unas autoridades que son las autoridades cósmicas [...] Yo hago parte del pueblo nasa y nosotros dentro de esto tenemos una riqueza –digamos- cultural y dentro de esa riqueza cultural pues también una cuestión de cómo es que percibimos y cómo dentro de eso convivimos: dentro de las leyes naturales, para nosotros es el caso. Para ustedes, el mundo occidental, hablan de su Dios, el Dios del blanco decimos nosotros.

Carlos Alberto Sánchez. Consejero Mayor del Consejo Territorial de Autoridades Indígenas del Oriente Caucaño.
Octubre 15 de 2009.

En este capítulo exploraré la construcción discursiva de la separación entre los “salvajes” y los “civilizados” en el discurso de civilización y modernidad, proceso relacionado con la emergencia del Estado como lugar de institucionalización de dichos discursos. Dicha separación es el insumo generador de alteridad y es el discurso legitimador de la dominación.

Posteriormente se expondrán algunos efectos de la conjunción entre dicha racionalidad y sus tecnologías, en la construcción del sujeto jurídico indígena en momentos de la Colonia y la República. De este modo nos haremos una idea sobre la permanencia relativa de la racionalidad que crea representaciones coloniales sobre lo indígena en el mundo contemporáneo, desde una visión de unificación cultural en términos de dominación.

1.1. La institución estatal como el lugar donde se construyen los sujetos gobernados

¿Cómo ha sido el proceso que le ha permitido al Estado emerger como aquella institución que se permite designar lo que una sociedad es y lo que no es, es decir, las características que permiten incluir a determinados sujetos y excluir otros en la categoría de la nación? Para este propósito resulta funcional el *modelo de emergencia del Estado* propuesto por Bourdieu (1997), en el que inscribe el poder estatal dentro de un proceso de monopolización de diferentes formas de capital realizada desde la misma institución estatal: *capital de fuerza física, capital económico, capital cultural (informacional) y capital simbólico*. Esta monopolización de las formas de capital “convierte al Estado en poseedor de una especie de meta capital, el capital estatal, del cual obtiene la capacidad para ejercer el control sobre las demás clases de capital y sobre su reproducción; es decir que desde dicho poder estatal se establecen “las relaciones de fuerza entre sus poseedores” (Ibid.:99-100).

1.1.1. La emergencia del Estado como proceso de monopolización de capitales

Los teóricos modernos justificaron la existencia del Estado como la posibilidad única de aparición de un ente que expropiara a los individuos de la capacidad de fuerza física para ser administrada por él; dicho Estado sería la materialización del orden racional de las relaciones sociales.

La concentración que hace el Estado del *capital de fuerza física*, hace referencia al momento en que surge como institución especializada para administrar de forma centralizada y disciplinaria la violencia en tanto legítima, es decir como autoridad reconocida por todos los agentes (Bourdieu 1997:100).

Este monopolio de la violencia legítima va acompañado de la monopolización del capital económico, a través de la recaudación sin contrapartida, pues la conformación de un cuerpo de fuerza requiere una significativa inversión de capital económico para su sostenimiento. Según Bourdieu, “la institucionalización del impuesto fue el resultado de una auténtica guerra interior llevada a cabo por los agentes del Estado contra las resistencias de los súbditos, que se descubren como tales, principalmente, cuando no exclusivamente como imposables, como contribuyentes.” (Ibid.: 102).

La concentración de estos capitales está ligada a la concentración del *capital informacional*, es decir, administrar y distribuir la información que circula en su

jurisdicción; este capital permite realizar una operación de totalización a través de mecanismos específicos como el censo, la estadística, la contabilidad nacional, entre otros; la de objetivación mediante la cartografía de dicha totalidad se realiza mediante el levantamiento de mapas, o la escritura (archivos, certificados, etc.) es decir, el Estado realiza una unificación cognitiva a través de la homogeneización de los modos de comunicación: el Estado unifica todos los códigos, jurídico, lingüístico, métrico, entre otros (Bourdieu 1997:105), lo que permite realizar un proceso de unificación cultural, en el que la escuela cumple un papel fundamental como institución desde la cual se moldean las estructuras mentales en función del reconocimiento que confiere legitimidad al orden estatal nacional. Desde la educación como derecho universal ejercido mediante el acceso a la escuela se realiza la incorporación de los instrumentos cognitivos que dan sentido al mundo, o que construyen el “mundo del sentido común” (Bourdieu 1997:106). Por tanto, es en la escuela donde se aprehende la racionalidad inherente a la condición de ciudadanía y las prácticas en que ésta se realiza, pues dicha condición es necesaria para establecer los sujetos de gobierno que constituyen de manera imaginaria el *nosotros* nacional.

Dicha unificación cultural implica la unificación lingüística, proceso ligado a la “imposición de la lengua y de la cultura dominantes como legítimas” (Bourdieu 1997:107), lo cual constituye la base de un principio que universaliza el sentido que debe ser incorporado y practicado por los sujetos para ser reconocidos como ciudadanos. Tal universalización de las exigencias opera como una forma de mutilación de la humanidad de los sujetos que, desde la mirada estatal, aún no aprehenden las estructuras cognitivas de la sociedad dominante, y por tanto, que aún sus prácticas no están condicionadas por las estructuras objetivas, como la lengua de esta sociedad (Bourdieu 2006). Bourdieu escribe que:

El acceso de una lengua o de una cultura particular a la universalidad tiene el efecto de remitir a las otras a la particularidad; además, debido a que la universalización de las exigencias así instituidas no va pareja con la universalización del acceso a los medios de cumplirlas, favorece a la vez a la monopolización de lo universal por unos pocos y la desposesión de todos los demás así mutilados, en cierto modo, en su humanidad (1997:107).

La construcción de las estructuras cognitivas para aprehender el mundo social, posibilita la aparición de una forma de capital, que cumple un papel fundamental en la legitimidad que los ciudadanos confieren al poder estatal: el capital simbólico, como la forma que adopta los demás capitales cuando son reconocidos desde las categorías estatales – unificadas-, de percepción del mundo. Dado que el Estado dispone de los medios para inculcar principios durables de visión y división conformes a sus propias estructuras (Bourdieu 1997), el capital simbólico constituye el modo compartido de percibir y conocer el valor de las demás formas de capital; en palabras de Bourdieu, el capital simbólico es “cualquier propiedad (cualquier especie de capital: físico, cultural, social) mientras sea percibido por los agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que están en condiciones de conocerlo, de darle valor” (Bourdieu 1997:108)

1.1.2. Poder simbólico y eficacia simbólica del Estado.

Como lo plantea Bourdieu en su estudio sobre la *génesis y estructura del campo burocrático*, el Estado, al menos de las sociedades occidentales:

Contribuye en una parte determinante a la producción y a la representación de los instrumentos de construcción de la realidad social. En tanto estructura organizacional e instancia reguladora de las prácticas ejerce permanentemente una acción formadora de disposiciones durables, a través de todas las violencias y las disciplinas corporales y mentales que impone universalmente al conjunto de los agentes (Bourdieu 1997:110).

El reconocimiento de la autoridad estatal como algo dado, como algo *natural*, por parte de los sujetos gobernados, sería el resultado del proceso de monopolización de capitales que se transforman en capital simbólico estatal, cuyo reconocimiento en términos de autoridad y legitimidad se ejerce como *poder simbólico estatal*, es decir, “ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen.” (Bourdieu 2006:66). Podemos afirmar, entonces, que “el poder del Estado se nota especialmente en el ámbito de la producción simbólica” (Ibid.:95). En este sentido Bourdieu menciona que:

El reconocimiento de la legitimidad no es, como cree Max Weber, un acto libre de la conciencia clara. Está arraigada en la consonancia inmediata entre las estructuras

incorporadas como las que organizan los ritmos temporales [instrumentos de conocimiento y construcción del mundo objetivo], que se han convertido en inconscientes [...], y las estructuras objetivas [lengua o cultura como medios de comunicación]. (1997:119).

De esta manera, siguiendo a Bourdieu, el Estado impone las estructuras mentales que un ciudadano de la nación debe incorporar para constituirse como tal, por lo tanto instituye su visión sobre los sujetos gobernables, así como los mecanismos para construirlos, destacándose en dicha función la escuela (del Estado). Es en la escuela donde se inculcan los “principios de visión y división” que se aplican al mundo según el sexo, la edad, raza, religión, riqueza, educación, entre otros, principios que fundamentan el orden social jerárquico que permite la existencia, tácitamente aceptada, de dominados y dominantes –ubicados dentro del campo burocrático serían los gobernados y los gobernantes– en todos los campos de producción social (científico, religioso, artístico, jurídico, etc.). Este acuerdo silencioso en el que se reconoce de forma duradera (naturalizada) el dominio de unos sobre otros, así como las reglas que posibilitan la movilidad de los sujetos en el tal sistema de dominación/subordinación, es lo que Bourdieu denomina como la eficacia simbólica del Estado; es decir, que la eficacia simbólica del Estado se representa desde la subordinación naturalizada al orden establecido, subordinación que resulta del acuerdo entre las estructuras cognitivas –inscritas en los cuerpos por la historia colectiva e individual y su inevitable relación con el Estado– y las estructuras objetivas que permiten la existencia del Estado y el ejercicio de su poder (policía, ejército, oficinas y rutinas, impuestos, papeles de registro, etc.). El acuerdo entre estructuras subjetivas y objetivas –experimentado como forma natural y/o estética– que representa la eficacia simbólica del Estado como forma de naturalizar las relaciones sociales jerárquicas tiene el efecto de traducirse como un modo cultural.

La eficacia simbólica es lo que permite al Estado emerger como “el locus capaz de formular metas colectivas, válidas para todos” (Castro-Gómez 2001); para poder realizar esta síntesis, el Estado requiere, según Castro-Gómez:

La aplicación estricta de “criterios racionales” que permitan al Estado canalizar los deseos, los intereses y las emociones de los ciudadanos hacia las metas definidas por él

mismo. Esto significa que el Estado moderno no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para “dirigir” racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo a criterios establecidos científicamente de antemano. (Castro-Gómez 2001.: en línea).

La construcción del Estado se acompaña de la construcción de una suerte de trascendental histórico común inmanente a todos sus “sujetos”. A través del encuadramiento que impone a las prácticas el Estado instauro e inculca formas y categorías de percepción y de pensamiento comunes, cuadros sociales de la percepción, del entendimiento o de la memoria, estructuras mentales, formas estatales de clasificación. Por ello crea las condiciones de una suerte de orquestación inmediata de los hábitos de los cuales es el fundamento, de una suerte de consenso sobre este conjunto de evidencias compartidas que son constitutivas del sentido común.

1.1.3. Poder simbólico y derecho

En este punto podemos observar, desde la perspectiva teórica de Bourdieu, la emergencia de otra forma específica de capital articulado en el Estado y que apoya la visión de la autoridad natural en él concentrada: el capital jurídico, como “forma objetivada y codificada del capital simbólico”. Mediante el proceso de acumulación de capital jurídico, que deviene en la construcción del campo jurídico, se objetivan y legitiman las formas de concentración de capitales realizadas desde el Estado, que en su conjunto posibilitan la existencia objetiva del capital simbólico estatal y del poder que desde este último se ejerce.

La concentración de capital jurídico es fundamental para la existencia del Estado en tanta instancia reconocida de autoridad. A través de la codificación para regular la vida se establecen, en función de la idea de *orden*, los marcos de comportamientos con intención de perdurar. La concentración del capital jurídico es, por tanto, la práctica que permite objetivar las formas de subjetividad funcionales para la estructura estatal, además de naturalizar –a través del nombramiento y el establecimiento de procedimientos judiciales- la acción coercitiva y formativa de subjetividades que se realiza desde el Estado, pues “constituye la base de la autoridad específica del [los] detentador[es] del poder estatal y en particular de su poder, harto misterioso de nombrar.” (Bourdieu 1997: 110). Siguiendo a Bourdieu:

Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en realidad (veredicto), en su definición social legítima, es decir lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho a reivindicar, a profesar, a ejercer (por oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder *creador*, casi divino (y muchas luchas, aparentemente dirigidas contra él, le reconocen de hecho este poder reclamándole que autorice una categoría de agentes determinados –las mujeres, los homosexuales- a ser oficialmente, es decir pública y universalmente, lo que por el momento sólo es para sí misma) (1997:114-115).

El planteamiento de Bourdieu hace énfasis en la interdependencia y simultaneidad que existen entre los procesos de concentración de capitales que realiza el Estado para que exista dicho capital estatal de autoridad legítimamente reconocida, capital que se traduce en el orden de lo simbólico. Este proceso de monopolización de capitales es la clave que Bourdieu propone para comprender la sumisión de las personas ante las disposiciones de los grupos sociales que controlan las instituciones del Estado y que imponen su visión del *nosotros* nacional, así como la construcción de mentalidades que éste realiza con fines a la reproducción de las relaciones sociales de autoridad y subordinación.

1.2. Civilización y modernidad. Una visión universal desde la cultura europea

Tras el hoy mal llamado descubrimiento de América empezó a delinearse un proceso de lucha por el monopolio del sentido en el “nuevo mundo”. Una lucha desigual dados los dispositivos⁷ que los conquistadores tenían a su disposición para someter, a través de los

⁷ Entiendo aquí “dispositivo” desde la perspectiva foucaultiana, sintetizada por Agamben (2005) en la parte introductoria de la conferencia ¿Qué es un dispositivo?, como un término general para referirse a las redes que se establecen entre las diferentes y heterogéneas tecnologías del poder y que ocupan el lugar de “los universales”, como formas de pensamiento desde las cuales se ejerce el poder: un conjunto de mecanismos “lingüísticos y no-lingüísticos, jurídicos, técnicos y militares” dirigidos a conseguir efectos de control sobre las poblaciones, ante nuevas realidades que presentan una necesidad urgente de ser gobernadas para orientarlas en el sentido en que se considere útil. Agamben (2005:5) propone generalizar el término “dispositivo” como “cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres viviente.” Agamben escribe luego que “mediante los dispositivos, el hombre trata de hacer girar en el vacío los comportamientos animales que se han separado de él, y de gozar así de lo Abierto como tal, del ente en cuanto ente. A la raíz de cada dispositivo está, entonces, un deseo de felicidad. Y la captura y subjetivación de este deseo en una esfera separada constituye la potencia

cuerpos, la entidad descubierta; entidad en tanto forma objetiva de existencia, que tardaría varios siglos en constituirse como sujeto dentro del discurso dominante. La lucha se dio, entonces, en el enfrentamiento de un cuerpo natural, que resistía desde su naturalidad, a los embates de un cuerpo social, y por tanto artefactual y civilizado, que tendría de su lado el acero y la pólvora, así como un discurso científico y el aparataje institucional para el gobierno de la vida (biopolítica).

Este encuentro de dos mundos, como momento originario de la historia de América y continuidad del proceso civilizatorio que Europa entregaba a modo de regalo a los *otros mundos* (Wallerstein 1989), configura el espacio contradictorio de creación de la alteridad: “Toda historia del Descubrimiento de América, primer episodio de la Conquista, lleva la marca de esta ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez” (Todorov 1959: 57, citado en Ariza 2009: 41).

1.2.1. *Civilización moderna*

La idea de civilización gravita en el centro del proyecto de la modernidad cuya génesis se encuentra en los pensadores de la Ilustración del siglo XVIII. Si la «civilización» remite a un modo específico de ser, en cuanto a principios y costumbres que permitía el distanciamiento de la «barbarie» a través de la instauración de un orden acorde con el modo jerárquico institucionalizado en occidente, la «modernidad» haría referencia al desarrollo de la racionalidad para instaurar dicho orden, lo que constituye el proceso civilizatorio desde la «civilización moderna». Como lo afirma Castro-Gómez (2000: en línea), “la modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de formas de vida concretas” (Castro-Gómez 2000). Se puede pensar, entonces, que el principio de visión y división desde el cual se generan dichas alteridades es la idea de civilización. Según Norbert Elías, el concepto de «civilización» puede referirse a diversas formas de existencia social:

específica del dispositivo.” La importancia de este término radica en que de la interacción entre los seres vivientes y los “dispositivos” se producen los sujetos, siendo estos los lugares donde se producen los procesos de subjetivación, procesos que permiten liberar, a su vez, lo capturado por los dispositivos y devolverlo al uso de lo común.

Tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. El concepto puede referirse a la forma de las viviendas o a la forma de la convivencia entre hombre y mujer, al tipo de las penas judiciales o a los modos de preparar los alimentos. (Elias 1987:57).

Siguiendo a Elías lo interesante es que esta forma de nominación, al parecer forma objetiva de describir un modo de vida, tuvo el efecto de constituirse como universal, como forma de valoración independiente de la ubicación de los procesos sociales particulares. Por lo tanto, el concepto de «civilización» remite a lo que se considera la autoconciencia de occidente, que también podría denominarse, de forma generalizada como «conciencia nacional»; el concepto de civilización:

Resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas más «primitivas». Con el término de «civilización» trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa” (Elías Ibid.).

Podría decirse, según Elías, que el concepto de «civilización» diluye las diferencias al interior de una nación y entre naciones, y enfatiza en lo que resulta común a la humanidad, lo que debiera ser común, según la enunciación de determinado sujeto “civilizado” que valora desde sí una forma “otra” de existencia social. Es así como dicho concepto:

Expresa la conciencia de sí mismos que tienen pueblos cuyas fronteras y peculiaridades nacionales hace siglos que están fuera de discusión porque están consolidadas, de pueblos que hace mucho tiempo que han desbordado sus fronteras y que han realizado una labor colonizadora más allá de ellas. (Elias 1987:59).

De esta manera, evaluada en el tiempo la civilización moderna se presenta como un proceso por medio del cual el modo de vida de occidente es llevado a todos los lugares colonizados. Mediante este proceso occidente impone el modo de valoración del mundo social y del mundo material, que desde su auto representación significa el modo

correcto de evolucionar hacia una instancia superior que sería occidente mismo. Así, los colonizadores y las estructuras de poder desde las cuales estos se rigen constituyen, entonces, la verdad que emerge por sí misma y el ejercicio del poder (violento y/o simbólico) como el único mecanismo a través del cual dicha verdad puede ser materializada en los lugares de colonización. González García, citando a Duning – colaborador de Elias– establece los elementos del proceso civilizador en la historia europea:

La formación del Estado, lo que equivale a decir, el aumento de la centralización política y administrativa, y la pacificación bajo el control del Estado, el proceso en el que un componente clave ha sido la monopolización por el Estado del derecho a utilizar la fuerza y cobrar impuestos; el alargamiento de las cadenas de interdependencia; el cambio hacia la compensación, en la balanza de poder, entre las clases sociales y los demás grupos, es decir, de “democratización funcional”; la elaboración y el refinamiento de los valores y normas sociales; el aumento concomitante en la presión social sobre los individuos para que auto controlen su sexualidad, su agresividad, sus emociones en general, y en un número cada vez mayor de relaciones sociales; y, en el nivel de la personalidad, el aumento de la importancia de la conciencia (el “super ego”) como reguladora de la conducta (González García 1994:56).

La «civilización moderna» y su proceso se concentra, entonces, en tres modos de control que caracterizarían la complejidad de cada sociedad: el desarrollo de la ciencia y la tecnología que permite el control del hombre sobre la naturaleza; el control de los hombres entre sí a través de las instituciones que ordenan las sociedades; y finalmente, el nivel de autocontrol que cada sujeto logra sobre sí mismo (González García 1994).

El proceso civilizatorio ha sido la racionalidad que ha permitido crear perfiles de subjetividad en términos evolutivos, coordinados desde las instituciones de poder, lo que convierte al Estado en el *locus* de la civilización. Dicho proceso civilizatorio se puede entender, según Löwi (2003:en línea) –basándose en los trabajos de Norbert Elias- como la racionalización del ejercicio de la violencia mediante el monopolio que los estados tienen para ejercerla, es decir, despojando a los individuos de la capacidad física de violencia que, sin regulación, se expresaba de manera espontánea e irracional:

“Gracias al proceso civilizador, se controlan las emociones, la vida social es pacificada y la coerción física se concentra en manos del poder político” (Ibid.), es decir, se elimina la barbarie. La evidente paradoja a la que remite el estudio del proceso civilizatorio sería, siguiendo a Löwi que si éste significa “la monopolización estatal de la violencia –como lo muestran Hobbes, Weber y Elias– hay que reconocer que la violencia de estado se encuentra en el origen de todos los genocidios del siglo XX.” (Ibid.).

1.2.2. Modernidad/colonialidad: un enfoque postcolonial

La referencia al concepto de modernidad que hacen autores de enfoques postmoderno y postcolonial como Jean-Paul Margot, Santiago-Castro Gómez y Edgardo Lander, entre otros, así como Foucault desde el post-estructuralismo, o Bourdieu desde la sociología crítica, hacen referencia a la estrecha relación que existe entre la emergencia de las ciencias sociales y la consolidación del Estado como institución de poder secular. La modernidad significa en primer lugar, según Castro-Gómez, la voluntad de querer someter todos los aspectos de la vida al control del hombre, siendo el conocimiento la vía segura para realizar tal deseo; por lo tanto se genera una ruptura con el principio de autoridad basado en lo divino y se instaura una visión del orden como posibilidad de la razón. De esta manera, y en segundo lugar, significa que el Estado secular adquiere la legitimidad de su existencia en su accionar fundamentado en el ejercicio científico del gobierno de la vida–como se mencionó anteriormente-. Es en este sentido que se afirma que la capacidad que el Estado tiene para ejercer el gobierno de la vida deviene de las enseñanzas que las ciencias sociales ofrecen sobre las leyes de la economía, la sociedad, la política y la historia: “sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer el control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una “identidad cultural.” (Castro-Gómez, 2000: en línea).

El hecho al que apuntan las teorías poscoloniales es el de establecer que las ciencias sociales que emergieron en el mundo europeo ayudaron a construir la visión de la modernidad como un fenómeno desligado de los procesos coloniales gestados desde Europa, es decir, un cuestionamiento frente a la concepción de que la modernidad fue algo netamente europeo. Y es hacia esta visión eurocéntrica que se dirige el

pensamiento crítico de los poscoloniales, cuyas formas de análisis serían la genealogía y la deconstrucción de procesos históricos específicos. Hoy resulta claro que la interdependencia entre los diversos modos sociales jerarquizados desde Europa ha sido central para la estabilización institucional y económica del andamiaje del mundo moderno colonial. De esta manera, la idea de la superioridad de la raza blanca se construye en relación a todo lo *otro*: “bárbaros”, “primitivos”, “negros”, “indígenas”, “campesinos”, definidos desde la visión occidental moderna y sus instrumentos de conocimiento (epistemes), lo que permitió la formación de papeles ocupacionales económicos inferiores por todo el mundo colonial (Wallerstein 1988); esta nominación pensada desde las preconstrucciones europeas como el racismo científico, el patriarcado y la idea del progreso son los contenidos de las prácticas sustentadas en el discurso colonial que proponía blanquear a todos los *otros*, occidentalizarlos o exterminarlos. Por lo tanto, los continentes colonizados fueron pensados desde una sola voz, a partir de un solo sujeto: blanco, masculino, urbano, cosmopolita, propietario, libre, y con una moralidad judeo-cristiana (Lander, *ibid.*)

De esta manera, se construye una diferenciación entre occidente y el resto de las culturas, donde “Lo característico de «occidente» sería la racionalidad, el pensamiento abstracto, la disciplina, la creatividad y la ciencia; el resto de las culturas fue visto como pre-racional, empírico, espontáneo, imitativo y dominado por el mito y la superstición.” (Castro-Gómez 2005:26). Castro-Gómez, basándose en las ideas de Eduard Said sobre el *Orientalismo*, escribe que:

El gran mérito de Said fue haber visto que los discursos de las ciencias humanas que han construido la imagen triunfalista del «progreso histórico» se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha declarado como «ilegítima» la existencia *simultánea* de distintas «voces» culturales y formas de producir conocimientos. Con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos a la paulatina invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo. A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo) corresponde [...] una *expropiación epistémica* (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan sólo el «pasado» de la ciencia moderna (Castro-Gómez 2005:26-27).

1.3. Los efectos del discurso civilizatorio en la codificación del sujeto jurídico indígena

El estatus jurídico del indígena en el derecho castellano fue definido por Solórzano –un pensador colonial con el título de *Oidor de la Real Audiencia de Lima* en 1610- a mediados del siglo XVII, a partir de las prácticas de gobierno dirigidas a la conservación y protección de la vida indígena como mano de obra, dispuestas por la Corona para garantizar la empresa colonial a través de Instrucciones, Cédulas y Ordenanzas. La subjetividad indígena es, pues, consignada en el sistema jurídico en condición de “miserable”, es decir, una persona desvalida, inferior e indefensa, que no puede gobernarse a sí misma, y que se caracteriza, en palabras de Solórzano, por su “imbecilidad, rusticidad, pobreza y pusilanimidad, continuos trabajos y servicios” (Ariza 2009: 106). Desde esta construcción y objetivación de la subjetividad indígena a través del derecho, la consecuencia lógica, según Ariza, es “que se le extiendan los privilegios de los que gozan los menores, pobres, viudas y rústicos dentro del Derecho castellano.” (Ibíd.). Esta condición de “miserable” otorgaba a los indígenas privilegios y prerrogativas legales en distintos ámbitos: *privilegios espirituales*, lo cual significaba practicar la ritualidad cristiana como la confesión y la penitencia, prácticas que posibilitarían ganar indulgencias, hasta concebir la posibilidad de ordenarse como sacerdotes; *privilegios terrenales*, que despojaban al indio de la presunción de dolo y engaño, pues sus testimonios en procesos jurídicos apenas merecían credibilidad y por tanto estaban exentos de prestar juramento –como lo estaban los “miserables de Castilla, así como las mujeres casadas, y los menores, que no podían actuar en el sistema jurídico sin un representante- lo cual implicaba la exclusión del indio en la producción de *verdad*. Siguiendo a Ariza:

En opinión de Solórzano, lo anterior se justifica por dos razones. En primer lugar, si se exigiera a los indios prestar juramento se correría el enorme riesgo del perjurio sistemático, reiterado y común. En segundo lugar, aun en el supuesto de que se decidiera aceptar el testimonio de los indios bajo juramento, no se lograría garantizar la confiabilidad ni veracidad del mismo “por las sospechas que siempre tendremos en ellas de falsedad” (Solórzano Pereira, Juan de (1972), citado en Ariza 2009:107).

Poco a poco, y en consecuencia de su condición de ser inferior, la protección legal se fue ampliando hacia asuntos de tierras, dados los constantes despojos a manos de colonizadores; por este motivo se dispuso, en 1540, que cualquier negociación de compra o arrendamiento de tierra se haría bajo revisión judicial, “estrategia que [...] será replicada en tiempos republicanos.” (ibíd: 108). Para los conflictos que se presentaban entre indígenas y españoles se propuso la legislación indiana, que por lo general se inclinaba hacia la protección del indígena ante el poder del encomendero. En cuanto a los conflictos entre indígenas, se delegaba su resolución a las autoridades tradicionales, lo que conllevó a aceptar la operatividad de “los usos y costumbres”, “que serían incorporados al Derecho indiano como Derecho consuetudinario” (Ibíd.:109), el cual regiría en los espacios delimitados como *reducciones* indígenas, lo que no significaba que gozaran de autonomía: la validez de las costumbres indígenas como modo de justicia se aceptaba en la medida en que no fuera en detrimento de la “ley natural”, ni del “Derecho divino revelado”, así como en contra de la legislación indiana dispuesta por la Corona, es decir, que las costumbres de gobierno indígena estarían siempre subordinadas al “Derecho del conquistador” (ibíd: 110).

Con estos mecanismos jurídicos que buscaban proteger la vida de los indígenas de las situaciones de inminente riesgo a las que la sometía el encomendero, se otorgó solo a los visitadores la capacidad de castigar al indígena, con la recomendación de dar buen trato o imponer penas blandas, por ejemplo en situaciones en que el Derecho castellano decidiera la muerte; para dicho propósito de conservar la vida indígena la Corona estableció, también, límites a las autoridades religiosas, prohibiendo impartir castigo a los indios por actos como el amancebamiento o tener muchas mujeres, lo cual se penalizaba con la prisión dentro de los monasterios, exención justificada por la condición de nuevos, y por tanto, inexpertos en la fe. En este sentido, Ariza (ibíd:111) muestra, retomando una cita de una *Real Cédula sobre descubrimientos* de 1549, el deseo dar un trato favorable al indígena en materia penal y de proteger su vida como condición para el éxito de la empresa colonial, mediante una aplicación laxa de la jurisprudencia real: “qualquier español que matase o yriese a yndio alguno fuese castigado conforme a las leyes destos reynos, sin que se tobiese consideración que el delincuente fuese español o el muerto o herido yndio”.

Con la implementación de este sistema judicial favorable para los indios –desde la visión colonizadora- las infracciones indígenas aumentaron considerablemente, generando un problema de establecimiento y conservación del orden para la administración colonial. Solórzano propuso trasquilarlos como un castigo más estricto, pues los indígenas lo consideraban como una infamia; otros propusieron que delitos de índole mayor que en España se castigarían con la muerte como la rebelión, el homicidio, el hurto, la idolatría o el sacrificio humano, se penalizaran con servicio en las minas, lo cual serviría, al tiempo que la Corona mostraría su piedad, para suministrar mano de obra, así como para educar a los indios en el modo de vida español; esta pena que implicaba el reemplazo de la muerte como forma de castigo por la esclavitud, fue denegada por la Corona bajo el argumento de que causaría efectos negativos en la conservación y reproducción de la vida aborigen. Frente a esta situación, la Corona adoptó una medida intermedia entre la esclavitud y el exterminio físico, pues se castigaría al indígena infractor con la venta de sus servicios de manera temporal, lo cual se hizo efectivo en 1567, con los indios encarcelados por deudas: se entregaba el indígena a su acreedor para saldar la deuda prestando servicios (ibíd.: 112-114), pero como decía una *Real Cédula a la Audiencia de México* en 1567, citada por Ariza (ibíd.:114), “no le obligareys a que sirva más de lo que fuere necesario para pagar su deuda.” Ariza (ibíd.) concluye, entonces, que “De este modo, el castigo para el indígena se convertiría en servidumbre”.

Este aparato jurídico, diseñado específicamente para estructurar el “mejor modelo de conquista y colonización” del *nuevo mundo* condujo a la instauración de instituciones político-económicas, articuladas con la producción de saber sobre la población gobernada. La institución principal fue *encomienda* en las colonias americanas, una tecnología administrativa certificada, dado su papel fundamental en la política española en el proceso de reconquista del Islam peninsular. Fue adaptada para el gobierno de los indios cumpliendo las funciones de legitimación política y producción económica, pues permitía el estricto control de la población sometida. Su funcionamiento se daba con la previa adjudicación a perpetuidad –tal como el sistema feudal- de un amplio territorio al encomendero, el cual recibiría tributo de los indios bajo su jurisdicción, ya fuera en trabajo o en especie. Ariza (ibíd.: 118) afirma que la encomienda “buscaba construir a los indígenas como sujetos de los que se pudiera

extraer fuerza de trabajo”, pues en ese momento la riqueza se simbolizaba con el número de indígenas que el encomendero disponía para trabajar. Por su parte, el encomendero protegería la vida de sus indígenas y adelantaría el proceso civilizatorio, mediante la enseñanza del cristianismo.

Ante el fracaso de la encomienda como modo de conservar la vida de la población indígena, dados los abusos del poder de los encomenderos, la Corona puso en marcha una estrategia de concentración espacial, disponiendo previamente la eliminación de encomiendas que no hubiesen sido entregadas a título real. El tránsito de las *encomiendas* a los *resguardos* es bien explicado por Cristobal Gnecco y Wilhem Londoño:

En 1546 las *Nuevas leyes* abolieron la encomienda pero la oposición de los encomenderos llevó a su modificación en 1549, que permitió su existencia en condiciones distintas hasta el siglo XVIII: no habría permisos personales y los tributos sería tasados por la Corona a través de las llamadas visitas de la tierra.

Estas disposiciones separaron a encomenderos de indígenas, con la Corona como intermediaria y legalizadora de la nueva condición jurídica, y demandó la organización espacial de las comunidades para centralizar el tributo y organizar la fuerza de trabajo.

Se generalizaron las reducciones y un nuevo tipo de espacialización en poblados. Así nacieron los resguardos con la legislación de 1561 y, legalmente, la libertad de los indígenas cuyo trasfondo político residía en la posibilidad de que la Corona usufructuase de la producción que los encomenderos acaparaban. La segregación de los indígenas fue producto de la lógica colonial y estuvo edificada, en buena parte, en su confinamiento espacial en territorios étnicos delimitados. La Corona buscó mantener a los indígenas juntos, pero a distancia de los otros sectores sociales (2005:30).

El fin de la institución del *resguardo* era servir de espacio para la reproducción y el gobierno de la población indígena, siempre vista en términos de posibilidad económica. Para lograr este objetivo era imprescindible articular el modo de comunicación, “articular lengua y territorio” (Gnecco y Londoño, *ibíd.*:31), por tanto, los encomenderos debían enseñar a los indios, por mandato *real*, a leer y escribir el castellano: “la alfabetización apareció como una prioridad insalvable para reducir a los salvajes” (*ibíd.*). Siguiendo a Gnecco y Londoño:

Junto con el monolingüismo y la propiedad privada de la tierra el fomento a poblaciones según el patrón ajedrezado, característico del proyecto urbanístico de la América Hispana, conformó la urdimbre para que se tejieran las redes de la cultura colonial. Lo que se necesitaban eran sujetos que reprodujeran una sociedad de mercado de cuya interacción saldría los réditos para la Corona. (Gnecco y Londoño, *Ibid.*:32).

Posteriormente, la necesidad de producir excedentes, a tono con el sistema mundo creciente, fue una condición que favoreció la propiedad privada de la tierra, necesidad desde la cual los agricultores se oponían a la política segregacionista que se ponía en marcha con la implementación de los *resguardos*, y en lugar de ellos proponían la eliminación de la tenencia colectiva de la tierra basados en el supuesto de que el progreso de la sociedad hacia la igualdad se daría de la mano de los impulsos hacia el mestizaje, idea justificada en datos demográficos: “en 1778 había una población de 826.550 habitantes, 44% mestizos, 34% blancos, 16% indios y 5.5% esclavos” (Silvestre 1968:26, citado en Gnecco y Londoño *ibíd.*:33), pues de esta manera se ampliaría, según las ideas algunos nacionalistas e integristas, la clase media formada por “pequeños propietarios y agricultores ansiosos de tierras y dispuestos a abalanzarse sobre los territorios indígenas” (*ibíd.*). Esta visión caló en las autoridades, permitiendo la disolución de algunos resguardos ubicados en las zonas donde ya existía una incipiente industrialización. Pero en 1779, la Corona promulgó una política de devolución de tierras a los indígenas expropiados, controlando así la doble amenaza que constituía el proceso de disolución de resguardos: la fuerza de los nacionalistas, liberales e integracionistas, por un lado, y la posible adhesión de los indígenas descontentos a dichas causas. “Segregación y mestizaje eran los polos por donde oscilaba la política sobre los otros” (*Ibid.*).

En este sentido, la entidad india fue vista, en términos de recurso, pues el territorio descubierto estaba dotado con los recursos materiales suficientes y la fuerza de trabajo necesaria para transformarlo según la visión colonizadora, es decir, en términos de riqueza y prestigio que los “adelantados” hombres que emprendieron la travesía harían efectivos en su *viejo continente*; en términos simbólicos, se concibió al aborigen de las Indias como un ser inferior, casi despojado de humanidad, lo que constituía la

pedra angular de la legitimación de cualquier acto violento sobre las poblaciones descubiertas, en función de la eficacia colonizadora.

Unos de los dispositivos que legitimaron la negación de la humanidad de los indios, y por tanto su subjetividad, fueron los discursos del primitivismo, el barbarismo, el salvajismo y el proceso civilizatorio como remedio a estas condiciones, discursos que aseguraron a los colonizadores su posición de dominadores del territorio y todo lo que en él se encontrara. Teniendo como base estas nominaciones del *otro*, en los tiempos coloniales se modificaron las prácticas productivas de las comunidades aborígenes, a través de la implementación de formas de gobierno del territorio que transformaron profundamente los sistemas culturales en las diferentes regiones, hecho que funda el proceso de construcción paulatina e ininterrumpida de la subjetividad colonial en *las Américas* (Ariza *ibíd*: 41). En otras palabras, se utilizó como estrategia de gobierno la degradación de la identidad indígena, lo que fue generando en el sujeto indígena negado la incorporación de un falso reconocimiento que lo degradaba, lo deformaba y lo reducía (Taylor 2001: 43-44) a un ser incompetente e incapaz, que apenas mostraba rasgos de humanidad, cuyo único modo de superación sería la incorporación a la cultura de occidente. Dicha visión fue creando la naturalización de las relaciones de dominación, registradas e institucionalizadas desde sistemas de saberes como las ciencias humanas y los mecanismos jurídicos y políticos, así como los saberes religiosos, que crean regímenes de verdad (Foucault 1992) y que se objetivan en prácticas sociales.

1.4. Representaciones legales indígenas en tiempos republicanos

Las identidades individuales y colectivas se moldean a partir del reconocimiento entre sujetos; la ausencia de reconocimiento o un reconocimiento falso en una relación de poder asimétrica, ocasiona la interiorización de una representación falsa de sí mismo, es decir, una identidad deformada y reducida que legitima la subordinación (Taylor 2001); esta forma de reconocimiento ha estado presente en los procesos de construcción de naciones en América Latina, pues es bajo la institucionalización de los sistemas de validación del proyecto moderno –el discurso científico, la moral universal, la jurisprudencia y la belleza- que se han naturalizado las relaciones sociales de

subordinación por parte de lo Europeo-Occidental-Masculino-Liberal-Industrial sobre los *otros* (Lander 2000), por ellos contruidos.

Christian Gros (2005) afirma que el proyecto de construcción de la idea de nación en América Latina implicó, desde el siglo XIX, un etnonacionalismo criollo o mestizo, “representado por una minoría de población que propone, sin creerlo demasiado, que las poblaciones que les están subordinadas se adhieren a él en el marco de la civilización” (Gros 2005:111); en consecuencia, Gros afirma, basándose en Stavenhagen, que dicho proyecto nacional no es otra cosa que el establecimiento firme de una etnocracia mestiza.

Es así como las formas de reconocimiento entre sujetos, dentro del Estado-nación moderno, se han expresado jurídicamente en la contradicción de una universalidad excluyente, en cuanto ciudadanos. En este sentido, Andrés Guerrero afirma que:

Bajo la sombra de la ciudadanía, los indígenas se habían convertido en poblaciones invisibles, desprovistas de protagonismo social, con menguado aporte económico o cultural a la nación y, desde luego, carentes de toda relevancia política. Integraban una suerte de residuo histórico; pueblos y culturas que se desvanecían furtivamente por una puerta abierta hacia la integración nacional, la globalización, los movimientos migratorios, la urbanización y, sobre todo, el proceso de ‘mestizaje’. Este último sobre todo, conlleva la incorporación en sí, por los propios grupos indígenas, de la imagen ideal del ciudadano blanco-mestizo nacional (2010:10).

En consecuencia, en tiempos republicanos permanece la separación simbólica realizada durante la colonia entre los “salvajes” y los “civilizados”; los indígenas entran en el imaginario nacional como parte de ese pasado remoto, como parte esencial de la mezcla que da origen a la nación mestiza. Aunque en tiempos republicanos, el énfasis que se le concede a las categorías del pensamiento dualista bajo el cual se construye la identidad y la diferencia –el ciudadano y el salvaje, el indio y el racional–varía en distintos momentos, se pueden identificar dos modelos legales antes del reconocimiento de la ciudadanía indígena en 1991: el catolicismo y el indigenismo.

1.4.1. *El catolicismo y la Ley 89 de 1890: una visión de la humanidad indígena en términos de civilización*

Por siglos la Iglesia Católica ha persistido en un proyecto de evangelización en el que el Estado le ha concedido el poder terrenal sobre los indígenas para integrarlos a la civilización, comprendida como la civilización europea y católica (Lemaitre 2009:292).

Las élites encargadas de construir la figura de Estado-Nación, se debatían entre la homogenización que implicaba políticas de mestizaje y la adopción de la diversidad étnica que caracterizaba la construcción de una sociedad fruto de un proceso histórico. Estas dos tendencias podían identificarse, por un lado, en el discurso civilizador que miraba a la población no-blanca como grupos inferiores, bárbaros y refractarios al progreso, por lo tanto, “seres en los que no podía descansar el espíritu de la nación” (Castillo 2005:191); por otro lado, en un discurso paternalista que pensaba la *otredad*, en términos de misericordia, “pobres indios y pobres negros” (Castillo, *ibíd.*). Estos dos discursos aunque presentan dos modos de mirar, representan una unidad en los términos en que el Estado ha administrado a las poblaciones *otras*, siendo la segunda mirada la que más sobresale en la gestión de la Iglesia católica como élite civilizatoria.

En las guerras del siglo XIX con el triunfo de los conservadores sobre los liberales –y su ala anticlerical– en 1885, luego de una larga serie de guerras civiles, una coalición centralista llegó al poder y restableció muchas prerrogativas coloniales de la Iglesia durante la Colonia, y creo nuevas, entre ellas, la concesión a la Iglesia para administrar los territorios denominados misiones, territorios habitados por la mayoría de los indígenas sobrevivientes de la Colonia.

Con el propósito de reafirmar el papel civilizador de las misiones religiosas de la Iglesia católica y estabilizar dicho rol frente a latifundistas que emprendían disputas territoriales con los indígenas que se rehusaban a disolver los resguardos, en 1890 se decretó la Ley 89, una ley conservadora que restableció los derechos coloniales al resguardo y le dio estabilidad jurídica a dicha figura. La Ley 89 en los artículos 1 y 2, decretó:

Artículo 1: La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno,

de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.

Artículo 2: Las comunidades de indígenas reducidas ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de Resguardos [...] (CRIC 2005:137).

Esta ley, que enunciaba “*la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*”, llevó a los indígenas a considerarla como la tabla de salvamento respecto a la amenaza colona de sus tierras para integrarlas a los latifundios. Dicha ley creaba un campo especial del derecho sólo aplicable a los indígenas y reconocía, tanto el régimen comunal de los resguardos, así como el gobierno propio a través de los llamados “pequeños cabildos”. Según Raúl Arango y Enrique Sánchez (1998), un fuero especial, territorios comunales y gobierno propio, era lo que desde la Colonia venían reclamando los indígenas.

Con su promulgación se estipuló que pasados 50 años debía empezar a abolirse la posesión comunal de la tierra de forma escalonada. Llegado el año 1940, año de expiración de la ley, los indígenas se opusieron radicalmente a la parcelación o privatización de los resguardos, logrando posponer la cláusula de liquidación de las tierras comunales (Castillo, 2005).

Pese a la Ley 89, las persecuciones contra los indígenas y sus tierras no cesaron, por lo que se desataron fuertes y sangrientas luchas, que entre 1910 a 1925 lideraría Manuel Quintín Lame en el Cauca, Tolima y Huila. Este indígena nasa fue quien promovió y organizó a los paeces para que defendieran sus territorios, no pagaran terraje⁸ y aprendieran a usar la Ley 89 como instrumento jurídico a su favor (Castillo, 2005).

De otro lado, al integrar en la Ley 89 la idea colonialista de la superioridad aria y de la pureza del blanco, el problema indígena para el Estado transgredía la consolidación de la República, dado que se consideraba que el indio era la causa biológica del atraso del país. La visión desde la cual se consideraba la inferioridad

8 Tributo que tenían que pagar los indígenas en forma de trabajo o especie para poder tener derecho a labrar una parcela dentro del territorio del hacendado. Esta forma de explotación fue abolida en 1850, pero se continuó reproduciendo de manera ilegal sobre todo en el departamento del Cauca (Castillo 2005).

esencial del indio por pertenecer a una “raza menor” producto de una naturaleza degenerada como fuente de todas las razas inferiores diferentes a la del imaginado hombre blanco, legitimaba la dominación y el exterminio en tanto imposibilitaba el progreso (Gómez Suárez 2005). Tal como lo expresó el líder conservador Laureano Gómez en 1929 –quien luego fuera presidente de Colombia en 1972–, quien definía que el mestizo colombiano:

No constituía un elemento utilizable para la unidad política y económica de América Latina por conservar demasiado los defectos indígenas: es falso, servil, abandonado y repugna todo esfuerzo y trabajo. Sólo en cruces sucesivos de estos mestizos primarios con europeos se manifiesta la fuerza de caracteres adquirida por el blanco (Melo 1989: en línea).

De esta manera, para el modelo católico, regido por la Ley 89, los indígenas eran cristianos potenciales, y la iglesia debía tener poderes especiales en la administración y reducción de indígenas a “la vida civilizada”. Su impacto destructivo se reflejó en las acciones dirigidas a “eliminar las identidades y culturas indígenas, no sólo los antiguos dioses sino también las lenguas, los vestidos las autoridades y la auto identificación como pueblo” (Lemaitre *ibíd.*:293). Siguiendo a Lemaitre:

A raíz [...] de los convenios de misiones la Iglesia controlaba un territorio de cientos de miles de kilómetros cuadrados y millones de habitantes, incluyendo la mayoría de los indígenas en resguardos. En 1982, la extensión del territorio de misiones era de 615.629 kilómetros cuadrados. Su población era de 2.230.133, incluyendo 177.385 indígenas (Jimeno y Triana 1985:48). Desde finales del siglo XIX la Iglesia controlaba las escuelas en este territorio, influía en el nombramiento y la remoción de funcionarios civiles y en la asignación de terrenos baldíos, era propietaria de grandes extensiones, creaba y administraba aldeas y recibía transferencias del Estado para hacerlo. En 1985 el aparato administrativo de la Iglesia en territorio de misiones incluía 1.995 misioneros, 5.914 maestros y 579 empleados (Jimeno y Triana 1985:45). Era una empresa gigantesca y poderosa, y este poder y los abusos que conllevaba permanecieron intactos hasta finales del siglo XX, logrando sobrevivir los tímidos embates del indigenismo oficial entre los años sesenta y ochenta. (Lemaitre 2009:293).

Según Lemaitre se pueden identificar dos principios no cuestionados en que se fundaba la concesión de tal poder administrativo a la Iglesia: a) la definición de humanos en términos de la Iglesia misma, viendo a los indígenas como almas con potencial de ser salvadas, lo que justificaba la labor espiritual de las misiones, así como su poder terrenal en términos administrativos; b) la profunda creencia en que la labor de la Iglesia era benéfica, y que las circunstancias en que se presentaban abusos eran desviaciones de las personas que realizaban tal labor, es decir, que los abusos eran considerados como anormalidades. “Los excesos se condenaban como excepcionales –la violencia como parte del proyecto evangelizador nunca fue cuestionada por la iglesia–. Ambos principios continúan incólumes en el indigenismo del siglo XX.” (Lemaitre 2009:294).

La Ley 89 de 1890, que se mantuvo en el imaginario de la sociedad nacional y que operó como categoría de gobierno hasta 1991, operó como modelo resultante del esfuerzo por incorporar el discurso colonial sobre la alteridad, desde una reivindicación de la herencia española. Esta ley parece ser “la síntesis de los esfuerzos decimonónicos para acomodar la figura del indio a la Nación” (Ariza *ibíd.*:137), a través de la técnica del resguardo y de la definición del indígena como un “degenerado” (Ariza *ibíd.*).

La Ley 89 de 1890 tenía como propósito la parcelación de los resguardos indígenas pero al reconocer la autoridad de los cabildos y la propiedad colectiva de la tierra permitió la construcción de una identidad indígena moderna sobre la cual se basan las actuales organizaciones a través de las cuales luchan los pueblos indígenas. Dicha ley sirvió como mecanismo jurídico alternativo frente a los limitados intentos de reforma agraria de los diferentes gobiernos, pues la eficacia de esta ley en las luchas indígenas consistía en el reconocimiento de las dos principales fuentes de autoridad indígena que son el cabildo y el resguardo, de esta manera las comunidades encontraron en ella una fuente de representación política con autoridad legal.

En la actualidad la Ley permanece vigente, pero adaptada a la concepción pluriétnica y multicultural de la Constitución de 1991. Los avances que se realizaron desde esta concepción estuvieron orientados a derogar los contenidos racistas que construían al sujeto jurídico indígena como sujeto subalterno. De este modo se declararon inexecutable el artículo 1 (citado anteriormente) y el artículo 40 (que estipulaba la normatividad para los menores de veintiún años que desearan vender sus

bienes raíces). El argumento de la Corte Constitucional en la Sentencia C-139/96 para declarar inexecutable este articulado se enunció así:

Los grupos étnicos, calificados hace un siglo como "salvajes", son considerados por la Constitución actual como comunidades culturales diferentes y las personas que las constituyen, en consecuencia, tratadas como portadoras de otros valores, con otras metas y otras ilusiones que las tradicionalmente sacralizadas con el sello de occidente. No son ya candidatos a sufrir el proceso benévolo de reducción a la cultura y a la civilización, sino sujetos culturales plenos, en función de la humanidad que encarnan, con derecho a vivir a tono con sus creencias y a perseguir las metas que juzgan plausibles, dentro del marco ético mínimo que la propia Constitución señala.

[...]

El Constituyente de 1991 con el fin de proteger la integridad territorial y cultural de los pueblos indígenas estableció la propiedad colectiva de los resguardos y de las tierras comunales de las étnias asignándoles, entre otros, el carácter de inalienables, de manera que no pueden ser objeto de venta o transacción alguna por parte de ninguno de los miembros que conforman la comunidad indígena. Quiso así el Constituyente defender las tierras de los pueblos indígenas como colectividad sujeta a tratamiento especial.

1.4.2. El indigenismo

El indigenismo tuvo su origen en México, en los años cuarenta, cuando el presidente Lázaro Cárdenas con el objetivo de trazar políticas progresistas dirigidas a integrar gradualmente a la población indígena a la cultura dominante convirtiéndolos en ciudadanos plenos, como forma de responder a su histórica condición de subordinados. De este modo, el presidente Cárdenas organizó en 1940 el primer congreso latinoamericano sobre pueblos indígenas, cuyo resultado fue la creación del Instituto Indigenista Interamericano. El indigenismo se presenta “como un proyecto redentor que a menudo, sobre todo en México y Perú, denuncia la pérdida de la propiedad colectiva de la tierra como el crimen que reproduce en el presente la violencia fundacional.” (Lemaitre 2009:295).

El indigenismo en Colombia no fue un movimiento fuerte, dada la minoritaria proporción de población indígena, aproximadamente entre el 2% y 3% de la población.

En 1958, a pesar de la baja población indígena se creó la División de Asuntos Indígenas (DAI), institución ligada al Ministerio de Agricultura; esta política es considerada como de corte indigenista. Según Lemaitre:

“El Decreto 1634 de 1960 en su artículo 19 definió como función de la DAI el estudio de las sociedades indígenas con el fin de establecer la planeación de los cambios aconsejables “con miras al progreso de dichas sociedades”. Además, la inclusión de los indígenas como beneficiarios especiales de las leyes de reforma agraria de 1961 y 1967 se debe también al indigenismo, así como la firma y ratificación del Convenio 107 de 1957 de la OIT. En la época se promovió además el ingreso de una serie de organismos estatales a las zonas indígenas, como las Juntas de Acción Comunal, el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora), la Federación de Cafeteros, etc., con miras a ayudar a los indígenas a asimilarlos a las mayorías. Estos cambios en la legislación y las políticas públicas reflejan también un retorno al proyecto liberal de integrar a estos pueblos a la nación mestiza, y al progreso prometido por el capitalismo, en lugar de abandonarlos a los esfuerzos evangelizadores de la Iglesia.” (Lemaitre 2009:296).

El indigenismo funcionó entonces como un paternalismo desde el cual se buscaba favorecer un desarrollo adecuado al sistema capitalista, y dicho paternalismo, como ideología global por excelencia de la autoridad política, a través del DAI, constituyó al Estado como un moderno “protector de indios”.

Pero, a pesar de la incorporación del indigenismo, en la práctica las cosas fueron iguales para los pueblos indígenas: “continuaron sometidos a la violencia evangelizadora, la pérdida de la tierra, la pobreza rural, y los distintos modos de explotación de trabajo rural.” (Lemaitre Ripoll, 2009:297).

Por lo tanto, el indigenismo consideraba la humanidad de los indígenas en términos de nación, una diferencia con la concepción del catolicismo en términos de salvación, lo que los hacía potencialmente ciudadanos acreedores a los beneficios del progreso como salud, educación, agua potable, medidas sanitarias, participación política, entre otros. Según Lemaitre:

Las formas como la asimilación despojaba a los indígenas de la tierra protegida por formas colectivas de propiedad se veía como una violencia que no era parte del proyecto –si se generaba sufrimiento y desplazamiento era porque no se estaba llevando a cabo de forma apropiada. Con lo cual una vez más no se examina la violencia inscrita en el proyecto integrador mismo (2009:297).

1.4.3. El multiculturalismo de la Constitución de 1991

Desde la promulgación de la ley 89 de 1890, por la cual se determinaba la manera como debían ser gobernados “los salvajes” que fueren “reduciéndose a la vida civilizada”, hasta hoy, se puede apreciar un gran avance en materia de legislación, jurisdicción y derechos constitucionales indígenas luego de la promulgación de la nación pluriétnica y multicultural en la Constitución de 1991. Sin embargo, dicho reconocimiento étnico e identitario no parece traducirse a prácticas sociales de reconocimiento de la diferencia al interior del imaginario de nación.

Luego de casi dos décadas de la proclamación del reconocimiento jurídico de los derechos indígenas, a partir de la Constitución de 1991, las comunidades étnicas del país siguen siendo sujetos de discriminación, exclusión y represión por parte de los agentes estatales, además de constituirse como objetivos de los grupos armados ilegales, estos últimos relacionados con proyectos del capital privado y narcotráfico.

El multiculturalismo, a pesar de ser el modelo vigente y más defendible con respecto al reconocimiento de los derechos indígenas tiene más en común con los otros dos de lo que parece. Como el catolicismo y el indigenismo, el multiculturalismo de la Constitución de 1991 está convencido de su capacidad de contener la humanidad indígena desde sus categorías de lo humano, e igualmente “niega ser parte del mismo proyecto civilizatorio que la violencia civilizadora” (Lemaitre 2009:292).

Desde el multiculturalismo se concibe a los indígenas como sujetos de derechos colectivos, derechos concedidos como modo de protección de las culturas consideradas esencialmente diferentes, concediendo para dicho fin la autonomía y el autogobierno en los territorios de resguardo designados (Postero y Zamosc 2005; Lemaitre 2009; Ariza 2009), pero al igual que los modelos anteriores niega las violencias que acompañan la cotidianidad del mundo indígena, pues desde el derecho dichas violencias se consideran

como excepcionales, como “anormalidades extrañas a su auto comprensión” (Lemaitre 2009:298).

En tiempos de multiculturalismo la diferencia es vista como algo positivo – visión contraria hasta la década de los ochenta, como se expondrá en el siguiente capítulo, pero como se mencionó anteriormente, esto no significa que desde esta visión multicultural, ni mucho menos desde la nación mestiza, se acepte al otro. Siguiendo a Lemaitre:

El multiculturalismo permite o imagina diferencias dentro de una retícula básica compuesta de dos premisas inamovibles. La primera es la de la plena humanidad de los indígenas, una humanidad que es definida como comprensible por definición: ser humano es ser “como nosotros” en la subjetividad básica. [...] Además, el reconocimiento de la diferencia no es un cheque en blanco, sino que requiere la puesta en escena de un cierto tipo de *presencia* indígena que debe ser comprensible e identificable para ser realmente aceptada como indígena –una diferencia que haga sentido para nosotros, que podamos comprender–. Requiere antes que nada un sujeto hablante que pueda articularse como diferente pero al mismo tiempo como humano y, como tal, comprensible; un sujeto que pueda ejercer todos esos derechos que ahora tiene, un indígena que reclame que él, su comunidad o su pueblo, son sujetos de derechos (2009:298).

De esta manera, el multiculturalismo requiere de un sujeto indígena auténtico pero que articule su humanidad diferente con base a los requerimientos de la nación mestiza; en esta humanidad está implícito el sujeto occidental moderno, es decir, un sujeto con autonomía para tomar decisiones sobre la vida buena. Por lo tanto, estas dos premisas del multiculturalismo omiten el abordar la posibilidad que la historia muestra, y es que la subjetividad indígena auténtica que se demanda desde el derecho sea producto de la violencia. Según Lemaitre (2009:299), “bajo el multiculturalismo la diferencia se presume fruto de la autenticidad de la cultura, y no el producto del encuentro terrorífico entre dos mundos”; y luego escribe:

La búsqueda por la autenticidad y la diferencia indígena auténtica está firmemente ubicada en la mirada de la nación mestiza, y depende de sus propios “peritos expertos”.

Sin duda es una forma de orientalismo (Said 1978), de las formas complejas de imaginarnos y relacionarnos con el otro ausente. Lo cual explica que sea la Corte Constitucional, no las organizaciones indígenas, la que requiere peritos que le expliquen qué tan auténticos son los indígenas en cuestión. (Lemaitre 2009:301).

1.5. En síntesis

Comprender el modo en que las violencias sobre los pueblos indígenas se perciben como aceptables para los modos generales de la racionalidad estatal pone de manifiesto la institucionalización de la violencia colonizadora y las acciones que mantienen actualizada la legitimidad de dicha institucionalización. “Civilización”, “modernidad”, “progreso”, son las ideas gruesas que sostienen este complejo institucional de alteridad, cuya contraparte sería “lo salvaje”, “premoderno/irracional”, “atraso”. Los sujetos gobernados hemos incorporado estas dualidades como operadores de la racionalidad, a través de la capacidad de coerción que tiene toda institución, destacándose “la escuela del Estado” como una de las instituciones más efectivas en construir mentalidades ligadas a los destinos estatales y de sus gobiernos.

De esta manera podríamos afirmar que el poder del Estado en cuanto forma de representar una idea de nación se basa en el proyecto, y no en el logro, de crear ciertos tipos de sujetos e identidades mientras niegan y descartan otros. El poder del Estado descansa más en sus formas y agencias reguladoras y coercitivas que en el consentimiento de sus súbditos (Roseberry 2002): los procedimientos principales para hacerlo serían el poder policial y del ejército, “también a través de sus oficinas y su rutina, sus impuestos, sus permisos y sus procedimientos y papeles de registro” (ibíd.: en línea), así como en la forma en que se codifican dichos sujetos desde el marco jurídico. La acción socializadora resulta fundamental para el reconocimiento y aceptación social de dichos procedimientos.

Al ubicarnos en los momentos propuestos para el análisis en este trabajo, podríamos partir de un relativo consenso que enuncia que la identidad indígena actual es en gran medida producto de la actividad del campo jurídico que rige para el gobierno de la diferencia cultural pensada como minorías, siendo entonces este escenario de lo jurídico un lugar donde se puede explorar la construcción de la frontera étnica, en su

forma de dominación, y por tanto, de congelamiento de una subjetividad, en relación al ejercicio de gobierno (Gros 1998, Gómez y Gnecco 2005, Lemaitre 2009, Ariza 2009).

Desde esta perspectiva se vislumbra una paradoja que persiste en la mayoría de los movimientos étnicos con luchas reivindicativas: en las luchas étnicas por el reconocimiento, los grupos excluidos que protestan contra el orden político y social establecido plantean sus demandas en términos de derechos, siendo estos últimos producidos desde las mismas estructuras a las que dirigen la protesta, y que lejos de estar guiados por el ideal de justicia (Derrida 2002), la producción jurídica de derechos constituye una práctica de la dominación de unos sobre otros y la forma objetiva de conservar esta forma de relación.

Pero cuando pasamos del campo normativo al espacio vivencial, podríamos tener la pulsión de ubicarnos en la idea del derecho como forma de dominación que busca congelar en sus formulaciones la realidad cambiante, pues al parecer no tiene ningún efecto en la construcción de prácticas sociales. ¿Por qué? Porque siendo la Constitución de 1991 considerada como un sofisticado desarrollo de la teoría jurídica colombiana, la realidad se acerca en repetidas ocasiones más a la barbarie que a la práctica de los derechos. Las múltiples violencias sufridas por los pueblos indígenas y denunciadas públicamente en los momentos de movilización y protesta son evidencia de ello.

Desde este reconocimiento se da por descontado el supuesto normativo que propone comprender el poder estatal como un consenso entre dominados y dominantes, más que entenderlo como el resultado de la dominación misma. Pero los dominados tienen conciencia de su condición de dominación; Roseberry retomando ideas de James Scott, afirma que:

Los dominados *saben* que son dominados, saben por parte de quiénes y cómo son dominados; lejos de aceptar esa dominación, inician todo tipo de maneras sutiles de vivir con y de hablar sobre el resistir, el socavar y el confrontar los mundos desiguales y cargados de poder en que viven. (2002: en línea).

Esta visión nos sirve para comprender una forma cotidiana en que las personas experimentan la dominación y para tener presente que el consenso en su modo

generalizado puede resultar más una justificación de las condiciones actuales de exclusión y subordinación.

CAPÍTULO 2

LAS LUCHAS IDENTITARIAS POR LOS DERECHOS Y EL RECONOCIMIENTO DE LA CIUDADANÍA INDÍGENA

Desde la década de los setenta, en América Latina los grupos étnicos han recurrido a la identidad como forma de auto representación dirigida al reconocimiento formal de sus diferencias y su traducción en derechos, con el fin de participar mejor en la sociedad global; según Gros (1998:207-208), la construcción de una identidad “india” o “negra” “parece en lo sucesivo una condición de acceso a la ciudadanía.” Entonces, ¿cómo podríamos entender la noción de identidad y su papel en las luchas étnicas por el reconocimiento de la condición ciudadana?

2.1. Algunas comprensiones sobre el uso de las identidades étnicas en el mundo contemporáneo

Según Jimeno (2006), citando a Kay Warren, se podría entender la identidad étnica como un collage de significaciones colectivas, con discontinuidades y diferenciación interna, pues al no existir una homogeneidad intracomunitaria, la identidad étnica se constituye como un proceso dirigido hacia la formulación, desde el movimiento, de una política propia, proceso que se nutre de sentimientos compartidos que surgen en relación con coyunturas específicas. Por tanto al ser la identidad étnica procesual y coyuntural, será siempre cambiante.

Para una definición de la construcción de la identidad resulta funcional la aproximación *constructivista*, que desde el planteamiento de Agier (2001) contiene al enfoque *contextual*, y permite identificar dos momentos analíticos: “la necesidad contextual de edificar fronteras simbólicas –el momento de la identidad- y el momento de la edificación misma, aquel de la invención cultural, que se define siempre dentro del marco precedente” (Agier 2001:9), lo cual Agier, basándose en Barth, denomina “la construcción social de las diferencias culturales.” (Agier *ibíd*).

De acuerdo al relativo consenso con respecto al concepto de identidad, se podría partir de la formulación que hace Ogien (1987) de dicho concepto –citado en Gros (1998)-, el cual está planteado en relación directa con la etnicidad y analizado bajo el enfoque relacional:

La identidad no es una condición inmanente al individuo, un atributo que lo define de manera constante e invariable. Ésta sería más bien una postura adoptada en el momento de una interacción, una posibilidad entre otras de organizar sus relaciones con los demás [...] Desde este punto de vista, el individuo no es tomado como está determinado por su pertenencia ya que es él quien da una significación a su pertenencia. (Ogien 1987, citado en Gros, 1998:191).

Gros (1998), siguiendo a Ogien (1987) propone, entonces, que el análisis de la identidad étnica debería enfocarse en “las prácticas de diferenciación que instauran y mantienen una *frontera étnica*” (Gros, 1998), pero sin perder de vista la forma instrumental de existencia de la identidad dentro de determinadas condiciones históricas, coyunturas y contextos, es decir, a partir de la especificidad en que se da la interacción intersubjetiva. De esta manera, es menester “reconocer que no existe “identidad” fuera del uso que se hace de ella: que no hay sustrato cultural invariable que definiría, fuera de la acción social, la esencia de un miembro de un grupo humano particular” (Gros, Ibid.); en otros términos, la identidad emerge a partir de la necesidad de auto identificarse en forma diferencial con un *otro* y de su puesta en práctica.

Por su parte, Santos afirma que “la identidad es siempre una pausa transitoria en un proceso de identificación. Los grupos sociales y los individuos acumulan, a lo largo del tiempo, diferentes identidades y en cada momento pueden disponer de varias identidades complementarias o contradictorias.” (2002:35).

De esta manera, si la identidad –como un conjunto ordenado y racionalizado de discursos y prácticas particulares, antes inconscientes- requiere de este momento en que las representaciones que la construyen se lleven a un plano de lo consciente para establecer la diferencia, podría pensarse que dicho proceso está atravesado por una razón teleológica, dirigida hacia el mejoramiento de la posición de poder frente al otro en un momento específico; en este momento la distancia que hay entre la instrumentalización de una identidad posible y la manipulación pura de un discurso oportunista puede ser muy corta, o nula (Gros, 1998).

Pero más allá de la carga semántica y simbólica que puedan tener verbos como “instrumentalización” o “manipulación”, es fundamental analizar la relación contextual

entre otredades para comprender la existencia de la identidad por su uso, es decir, los dos momentos analíticos en la construcción de identidad, mencionados anteriormente: el proceso de edificación de la identidad (invención cultural) y el momento puntual en que se expone la identidad en una interacción.

Por lo tanto en el mundo contemporáneo, globalizado y democrático, en casos donde se presenta una subordinación cuya justificación remite a la condición étnica de características inferiores:

“La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2001:43).

La forma en que los Estados intentan reestructurar esas “patologías” es a través de la extensión de la ciudadanía a los sectores sociales históricamente excluidos, pues a través de ella se transfiere a los sujetos un paquete complejo de derechos y responsabilidades inherentes a la declaración de pertenencia a determinada comunidad política; así mismo, la ciudadanía permite al aparato de poder gobernar a los individuos que habitan en el territorio de su jurisdicción (Hindess, 2003).

Sin embargo, la denominada *resistencia indígena* también opera de manera condicionante sobre el orden estatal y las políticas del reconocimiento. Dado que el derecho tiene la capacidad de imponer el sentido, o de crear sentido desde un relativo consenso, tendría la capacidad creativa para construir nuevos sentidos que sustenten las acciones orientadas por los diferentes agentes sociales hacia la construcción de realidades más equitativas, incluyentes, pacíficas o menos violentas, plurales, igualitarias; en un término abarcador, más democráticas.

En este papel condicionante desde una voz indígena en momentos de movilización, es importante reconocer la unificación estratégica que se hace de la diferencia al interior de la frontera étnica que designa lo indígena. Entenderemos entonces movimiento indígena desde la pragmática definición propuesta por Joanne Rappaport (2008), la cual hace referencia a la constelación de agrupaciones de cada región donde se encuentre organizada la población indígena, en tanto posiciones

políticas comunitarias y sus respectivas formas de gestionar recursos y formular proyectos. En los momentos en que dichas organizaciones se han juntado constituyendo un movimiento “han probado ser un contendiente mayor dentro del espacio político colombiano, ocultando en ello su propia diversidad interior y el hecho que representa una fracción tan pequeña de la población nacional” (Rappaport, 2008:20).

En este sentido, también la agencia de los grupos étnicos modifica la forma de reconocimiento ciudadano que concede el Estado y los grupos sociales hegemónicos, es decir, transforma la institución estatal a través de la imaginación del estatuto jurídico del sistema de derechos; esta capacidad de transformación obtiene su fuerza de la movilización política y social (Tapia, 2006).

En este sentido, los grupos minoritarios utilizarían la identidad como medio para la lucha política por el reconocimiento, lo que les permitiría enunciar demandas moralmente válidas frente al poder homogeneizador del Estado-nación, así como la puesta en marcha de proyectos autonómicos que mejorarían sus condiciones de vida, mediante la inserción al desarrollo y sus variantes contemporáneas –que matizan el énfasis en la producción y acumulación de capital, y en la creación de roles ocupacionales económicos inferiores a través de la etnicización de la vida comunitaria y el sexismo (Wallerstein, 1988).

En conclusión, se podría considerar la identidad como un proceso de concientización que en el momento de la auto representación, el momento de su enunciación, adquiere fines específicos, guiados por la posibilidad de mejorar la posición de los actores –transformación de poder potencial en poder efectivo- en una interacción intersubjetiva. En el caso del reconocimiento de la diferencia étnica de grupos subalternos, por parte de los grupos sociales hegemónicos que generalmente presentan afiliación directa con instituciones estatales, la identidad se constituye en una estrategia fundamental en el mundo contemporáneo, puesto que las exigencias globales de profundización de la democracia tienen como imperativo la extensión de la ciudadanía –universal o diferenciada-, exigencia que ha impulsado la inclusión a través del la formulación constitucional en América Latina de sociedades pluriétnicas y multiculturales, lo cual, según Gros (2005:116), sería “la prolongación por cambio” de la inclusión subordinada de la etnicidad subordinada. El uso de esta estrategia por el reconocimiento implica la exposición de la identidad cultural como fuente de

legitimación actual, haciendo prevalecer la apariencia estática, unificada e inmemorial, de ciertos rasgos –maneras de hacer, organización del trabajo, rituales, particularidades lingüísticas, etcétera- (Agier, 2000:15). Podría terminar con la siguiente afirmación escrita por Agier:

“Hablar hoy de identidad cultural para defender derechos propios, no es sino una manera de decir cuánto, dentro de su fase creativa, depende la cultura de estrategias identitarias. Con el declive de las grandes narrativas, podemos decir que estamos hoy, a escala planetaria, ante una fase de redefinición de las relaciones entre identidad y cultura. Las nuevas culturas identitarias emergen apenas esbozadas, todavía no consolidadas. Por tanto, es importante entender bien sus fuentes y procedimientos” (2000:15).

2.2. Identidad y emergencia del movimiento indígena desde el Cauca

El movimiento indígena emergió como actor político a partir del proceso de formación de organizaciones en el Cauca, orientadas a la recuperación de territorios nativos que pertenecieron a los resguardos y que fueron usurpados durante la colonia y en el siglo XIX, así como a la “reconstitución de la autoridad política indígena en las regiones en las que los cabildos habían sido eliminados o cooptados por los principales partidos políticos”, y a la “promoción de la cultura indígena” (Rappaport, 2008:19-20). La primera organización étnica que formuló y ejecutó dichas orientaciones fue el Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, fundado en 1971. Teniendo en cuenta que los nacientes movimientos indígenas latinoamericanos de la década de los setenta, surgen a partir de la interconexión entre ellos en escenarios internacionales, el movimiento indígena colombiano es de origen nacional, y se constituye como una iniciativa a ser replicada por los otros movimientos latinoamericanos; sin embargo resulta claro que el movimiento indígena colombiano es parte del movimiento regional (Lemaitre, 2009).

Su antecedente inmediato es el movimiento campesino articulado en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, cuya actividad más fuerte se dio en este departamento. La ANUC fue una organización creada desde el gobierno para organizar a los campesinos sin tierra con el fin de participar en la asignación de los terrenos administrados y gestionados por el Instituto Nacional para la Reforma Agraria,

INCORA. La ANUC movilizó tanto a campesinos como a campesinos indígenas, articulando para los indígenas una doble identificación. Siguiendo a Lemaitre (2009), esto se debió a que la Ley de Reforma Agraria, que era el marco para la organización campesina, brindaba provisiones especiales para los campesinos indígenas, es decir que:

Desde el inicio del proceso ya había un reconocimiento de las circunstancias especiales, por lo menos de los resguardos, y de sus necesidades de tierra, y este reconocimiento sirvió para promover la existencia en la ANUC de un secretariado especial para asuntos indígenas. En esa medida la ANUC atrajo, especialmente del Cauca, a líderes de extracción indígena que reclamaban sus circunstancias especiales, no sólo de los resguardos sino también de campesinos indígenas sin tierra. (Lemaitre, 2009:312-313).

Con el apoyo del Secretariado Indígena de la ANUC y de otras organizaciones campesinas, se fundó el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, la primera organización de campesinos indígenas en el Cauca autodenominado Consejo. En febrero de 1971 en Toribío, Cauca⁹, se realizó la primera asamblea indígena en la que participaron 7 resguardos. Este se constituyó como un consejo de cabildos para representar a los diferentes grupos étnicos de la zona. El CRIC se integró, inicialmente, por los cabildos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Pitayó y Torotó, los cuales representan a los pueblos kokonucos, guambianos, nasa y yanacona.

En los primeros años del CRIC, ser indígena tenía una connotación despectiva, significaba ser subordinado y explotado por los mestizos dueños de grandes áreas de tierra; ser indígena era equiparable a otros sectores de la población, como los campesinos u obreros en su condición de inferioridad; esta identificación se hacía a partir de un rol productivo y no a partir de una identificación étnica. Sin embargo, a diferencia de los campesinos y obreros, los indígenas tenían herramientas específicas para luchar contra la explotación, lo que constituía una importante diferencia en esta

9 El Cauca fue una de las regiones más apetecidas y abatidas por los latifundistas, por lo que fueron muchos los resguardos que se disolvieron, sin embargo es el departamento que cuenta con mayor población indígena en Colombia, con 87 resguardos, 115 cabildos, representan cerca del 20% de la población caucana (190.069 indígenas), pertenecientes a 8 grupos étnicos (Nasas o Paeces, Guambianos, Yanaconas, Inganos, Totoroes, Guanacos, Coconucos y Epiraras-Siapiraras o Emberas) reconocidos oficialmente, establecidos en 26 de los 41 municipios del Cauca, en un área de 5.312km de los 29.308km² que posee el Cauca. Además están ubicados en zonas estratégicas de riquezas naturales (Galeano 2006).

relación. Estas herramientas eran las leyes, principalmente la Ley 89 de 1890, que reconocían el resguardo como propiedad colectiva de la tierra indígena y el cabildo como institución de gobierno semiautónoma.

La base ideológica del CRIC está sustentada en los lineamientos trazados por el líder político nasa Manuel Quintín Lame, durante la primera mitad del siglo XX en su lucha en las zonas indígenas del Cauca y Tolima, el cual buscaba “proteger, amparar y defender en todas sus partes los derechos y propiedades territoriales de las tribus indígenas existentes en el territorio de la nación” (Galeano, 2006:50).

De esta manera, el CRIC orientaría su acción a partir de siete puntos que responderían a sus problemáticas principales: (1) recuperar las tierra de los resguardos, (2) ampliar los resguardos, (3) fortalecer los cabildos indígenas, (4) no pagar terrajes, (5) hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, (6) defender la lengua, la historia y las costumbres indígenas, y (7) formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas. (Jimeno, 2006:72; Galeano, 2006:56).

Dentro de los logros que consolidaron al CRIC como una organización indígena representativa a nivel regional y nacional entre 1971 y 1974, está la recuperación de diez mil hectáreas de tierra aproximadamente, su papel en la erradicación del *terraje*, y la creación de tiendas comunales, cooperativas agrícolas y los inicios de la educación bilingüe. Para estos primeros años, el sustento discursivo de su accionar se encontraba todavía identificado con la ANUC, planteado en términos de lucha de clases. Pero luego de 1974 el discurso reivindicativo del CRIC dio un giro hacia la enunciación de demandas basadas en la identidad indígena como diferencia cultural, lo que implicó la formulación de la autonomía política y el autogobierno a través de autoridades tradicionales, y sus prácticas fueron orientándose más hacia la recuperación de derechos perdidos desde la Conquista (Lemaitre 2009:314)

Seguido a la emergencia del CRIC, a finales de los setenta, aparecieron en el Cauca otras organizaciones indígenas que siguieron su modelo, pero que no compartían sus marcos ideológicos y de acción. La más importante fue Autoridades Indígenas de Colombia, AICO, una organización de cabildos formada por los líderes guambianos que criticaban “la estrategia de recuperación de tierra del CRIC, que en los primeros años se centró en establecer cooperativas apoyadas por el Gobierno; por el contrario la AICO

defendía la reincorporación directa al resguardo de las tierras recuperadas.” (Rappaport 2008).

El movimiento indígena del Cauca, articulado en el CRIC, es un tejido social interétnico, donde interactúan distintos grupos subordinados a nivel nacional, una red que abarca a individuos no-indígenas como colaboradores, solidarios, académicos, funcionarios estatales y sus complejos institucionales. Es una plataforma donde se presentan discordancias y conflictos entre los diferentes discursos políticos que circulan en su interior, conflictos procedentes de las distintas maneras de pensar la vivencia particular de ser indígena, es decir, diferentes maneras de priorizar los aspectos de la cultura y de construcción de valores en la interacción con la sociedad dominante (Rappaport 2008 y 2007).

Haciendo referencia a la diversidad mencionada, la formación de estas organizaciones indígenas y su acción se han dado en relación con instituciones, grupos e individuos no-indígenas, ya sea que participen en ellas brindando apoyo a sus luchas desde ámbitos internos – éstos son denominados “colaboradores”- o ámbitos externos a las organizaciones –éstos son llamados “solidarios”- (Rappaport 2008:76-88); o, por otro lado, instituciones –estatales o no- que se cruzan de manera funcional con la acción de las organizaciones, o que en contraposición a ellas crean condiciones para la profundización y reformulación de la lucha indígena.

Este cruzamiento funcional de instituciones estatales favoreció el proceso de organización del movimiento indígena; como puede leerse en la narración que hace Juan Gregorio Palechor de su vida –importante líder indígena vinculado al CRIC-, cuando menciona el evento del censo coordinado por el INCORA en 1973 para observar los problemas que se presentaron en los resguardos por el caso de las tierras (Jimeno 2006). El censo, al que se resistían desde el CRIC porque “se trataba del mismo sistema, de la misma gente del gobierno”, resultó ser una oportunidad para entrar en contacto con otros resguardos, aún no vinculados a la organización:

Pero nos pusimos a ver con todos los compañeros indígenas que de esa manera podía servir [el censo], pues a última hora lo aceptamos y se logró tener contacto con los demás indígenas, los demás resguardos, entonces el CRIC fue creciendo.

Resulta que a como fue creciendo y a la gente le fue gustando, fue encontrando mucha razón. La organización le gustó a la gente y principió a que se desarrollara el programa, por ejemplo, la recuperación de tierras y el no pago de terraje. Entonces, a mí me correspondió ser supervisor, supervisar la zona del sur, que comprendía los resguardos de Río Blanco, Guachicono, Pancitará, Caquiona y San Sebastián, con el fin de ver ellos que opinaban con respecto a la organización CRIC. Ellos estaban totalmente y siguen sometidos a la politiquería, como habíamos hablado anterior. Entonces, como allá no hay terratenientes, pues casi no hay con quien pelear por tierra. (Jimeno 2006:173-174).

Los “colaboradores” y los “solidarios”¹⁰ provenían de sectores de izquierda, de diferentes organizaciones campesinas y de las universidades. Desde estas posturas precedentes, y en una coyuntura donde las ideas marxistas de lucha de clases se adaptaron al contexto campesino y étnico, se posibilitó la interlocución de éstos con los sectores de liderazgo indígena que conocían las ideas de las ligas campesinas que organizaron las comunidades nasa en los años treinta y cuarenta, inspiradas en el Partido Comunista Colombiano, dentro del cual los indígenas fueron incluidos en las directivas del Partido (Rappaport 2008). Es así como la convergencia de intereses posibilitaron el establecimiento de un diálogo fundamentado en ideas relativamente comunes. Es importante mencionar que dentro del CRIC los “colaboradores”, como menciona Rappaport (ibíd:83) “no hablan *por* un sector subordinado, sino que hablan *con* él [...] Los colaboradores no son ventrílocuos, como lo dirían algunos críticos colombianos [...] ellos escuchan, y con base en esa escucha, contribuyen a un diálogo intercultural al corazón del movimiento indígena”, diálogo que permite fortalecer las actividades organizativas al interior del movimiento.

El CRIC se consolidó como un actor fundamental a nivel nacional desde su impulso a la creación de la Organización Nacional de Indígenas de Colombia, ONIC, en los años ochenta. La emergencia de la ONIC desde el impulso del CRIC, sirvió de base para que esta organización siguiera apoyando la creación de distintas organizaciones regionales en el país, organizaciones que posteriormente necesitaron articularse a nivel

10 Estas categorías se crearon en relación a las prácticas interculturales del CRIC y la AICO. La primera constituía las prácticas bajo las cuales se denominaron a los “colaboradores”; mientras que la segunda, con un discurso crítico dirigido al control hegemónico de los “colaboradores” sobre el CRIC, propiciaron la formación de una organización separada de la AICO, en la que los “solidarios” no constituían una parte orgánica de la institución (Rappaport 2008).

nacional. La ONIC¹¹ es el fruto de la celebración del I Congreso Nacional Indígena en 1982 (Bosa, Cundinamarca), que de manera consensual se pensó para que fuera la estructura indígena encargada de representar a los indígenas a nivel nacional.

En la línea del CRIC, para la creación de la ONIC definieron un programa de 8 puntos: 1) defensa de la autonomía indígena; 2) defensa de los territorios indígenas, recuperación de las tierras usurpadas y propiedad colectiva de los resguardos; 3) control de los recursos naturales situados en territorios indígenas; 4) impulso de organizaciones económicas comunitarias; 5) defensa de la historia, cultura y tradiciones indígenas; 6) educación bilingüe y bicultural bajo el control de las autoridades indígenas; 7) recuperación e impulso de la medicina indígena y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades; 8) exigencia de la aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones legales favorables a los indígenas, y solidaridad con las luchas de todos los explotados y oprimidos (Arango y Sánchez 1998).

Para este momento las organizaciones indígenas del Cauca habían abandonado casi en su totalidad el discurso campesino, pues con el apoyo de la academia se logró consolidar el discurso étnico indígena, con lo cual se establecía una diferencia con la población no indígena desde aspectos como la lengua, el vestido y las tradiciones. Con la adopción de este discurso “el enemigo ya no era principalmente comprendido como capitalistas o terratenientes o terratenientes sino como no-indígenas o incluso como españoles” (Lemaitre 2009:315).

A medida que los indígenas se fueron organizando para defender y recuperar sus territorios, el abatimiento contra ellos cada vez era peor porque los terratenientes no conseguían escarmentar la lucha indígena, llevando a cabo múltiples asesinatos de líderes indígenas en complicidad del ejército, de la guerrilla o de narcotraficantes, por lo que en 1985 ante el exterminio de sus dirigentes, la persecución y humillación de sus pueblos, se conforma un grupo de jóvenes indígenas de defensa armada llamado ‘Quintín Lame’, -integrado principalmente por indígenas nasa- para poder combatir este flagelo (Galeano 2006).

11 En la actualidad la ONIC articula alrededor de 30 organizaciones de los distintos pueblos étnicos y regiones de Colombia. La ONIC se conforma entonces como la autoridad nacional de gobierno indígena y ha abanderado diversos procesos de lucha en defensa de los territorios y derechos indígenas en Colombia. (ONIC, en línea: http://www.onic.org.co/historia_n.shtml. Revisado el 15 de enero de 2011)

Para finales de la década de los ochenta, el sangriento recorrido histórico en los territorios de los pueblos indígenas, empezaba a encontrar nuevas respuestas¹². Pues además de haber alcanzado hasta ese entonces niveles organizativos y formas de resistencia que lograron incidir en la emisión de normas que les concedía ciertos beneficios en aspectos agrarios, de salud, educación, organización social y de gobierno interno; contaban con el primer convenio internacional (el Convenio No. 107 de la OIT de 1957) que reconocía el derecho de los indígenas a la asignación de tierras en forma colectiva (Arango y Sánchez 1998), y el cual había ratificado Colombia en 1969, que sería sustituido por el Convenio No. 169 de 1989, siendo asimismo ratificado dos años después.

En los años noventa aparecieron otras organizaciones indígenas de gran importancia regional entre la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca, ACIN¹³, así como algunos que estuvieron fuertemente influenciadas por creyentes evangélicos, que a pesar de tener orientaciones ideológicas distintas, hoy –al igual que la AICO- están vinculadas al CRIC, pues convergen en las demandas enunciadas frente al Estado colombiano. Este proceso de emergencia organizativa constituye la base para definir el concepto de “movimiento indígena (Rappaport 2008).

Es así como las luchas reivindicativas del CRIC han transformado sus discursos y sus acciones con relación al contexto político regional y nacional. En las dos primeras décadas de existencia, las acciones reivindicativas se dieron en relación con las luchas agrarias, constituyendo la defensa de los territorios en el eje simbólico de una política indígena propia. El movimiento indígena del Cauca estableció relaciones solidarias con

12 Afianzando los derechos y la protección legal a los pueblos indígenas se crea la Unidad de Asuntos Indígenas de la Procuraduría General de la Nación -Resolución No. 014 de julio 8 de 1985- y la Ley 201 de 1995 crea la Procuraduría Delegada para Asuntos Étnicos. Para el fomento de la investigación lingüística, pilar de los programas de etnoeducación, se crea el Comité Nacional de Lingüística Aborigen (Decreto No. 2230 de julio 14 de 1986). (Arango y Sánchez 1998).

13 La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN, creada en 1994, se conformó para tener mayor integración de los cabildos de esta zona. La consolidación de este ente público de carácter especial, está precedido por la experiencia del proyecto nasa, cuyos programas organizativos y de cohesión social se expandieron en las estructuras organizativas de los cabildos del norte del Cauca, surgiendo así la necesidad de un coordinador zonal. La ACIN agrupa 14 resguardos y 16 cabildos indígenas en 7 municipios: Toribío, Caloto, Miranda, Corinto, Jambaló, Santander de Quilichao y Suárez. La ACIN se articula con otras asociaciones de cabildos para conformar el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que a su vez hace parte de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (ACIN, “Nuestra historia”, en línea: http://www.nasaacin.org/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=19&Itemid=54. Revisado el 15 de enero de 2011)

otros sectores populares como los campesinos, de los cuales se diferenciaron en esta región por el arraigo al territorio colectivo y su forma de gobierno, el resguardo y el cabildo. Como lo afirma Rappaport, durante esa época “la relación estructural que los pueblos indígenas compartían con otros sectores explotados, como los campesinos con quienes el CRIC siempre ha hecho alianzas, era más significativa para el movimiento que la diferencia cultural.” (Rappaport 2008:86).

De esta manera, se podría decir que el movimiento indígena del Cauca se constituye a partir de la interculturalidad, entendida como un proceso de intercambio de ideas con formas externas de significación, que para este caso, el movimiento indígena resignifica y apropia, constituyendo una forma de interacción esencial que le permite pensar el pluralismo como una práctica social (Rappaport 2008; Rappaport y Ramos 2005). Por lo tanto, Rappaport identifica tres nociones que se entretajan en el movimiento indígena Caucaño:

Primero, constituye un método para apropiarse de las ideas externas, al concretar las diversas redes de activistas, colaboradores y simpatizantes ocasionales de los movimientos indígenas en una esfera común de interacción; segundo, es una filosofía política utópica que apunta a lograr un diálogo interétnico basado en relaciones de equivalencia y que busca construir un modo particular de ciudadanía indígena en una nación pluralista; tercero, representa un desafío para las formas tradicionales de investigación etnográfica, pues reemplaza la clásica descripción densa por una conversación y una colaboración comprometidas. (Rappaport 2008:29).

Con base en lo anterior, se puede afirmar que el movimiento indígena del Cauca, como otros movimientos étnicos en América Latina, no tienen como centro de su lucha la restauración de una tradición ancestral, sino el establecimiento de una condición de ciudadanía diferenciada reconocida por el Estado-nación, demanda que se hace apelando a la identidad. Como menciona Myriam Jimeno (2006:58), el elemento que ha cohesionado a las diferentes etnias del Cauca alrededor del CRIC, desde sus inicios en los años setenta, es “la lucha por el reconocimiento de una identidad social distintiva: la india, y no algún rasgo cultural específico”. Dicha construcción de la identidad colectiva étnica se produce, también, en escenarios plurales, donde los sujetos indígenas

hacen concesiones y negociaciones de su identidad individual, ésta última producida en contextos relacionales específicos, es decir, a partir de situaciones económicas, sociales y políticas, donde salen a relucir posiciones compartidas de marginación, subordinación, rechazo y exclusión. En esta dirección, que obedece a una perspectiva relacional de la identidad étnica, ésta debe ser vista como “vínculos sociales concomitantes más que como continuidades culturales” (ibíd:59), en los que intervienen tanto procesos interétnicos como ubicaciones geopolíticas.

Actualmente el CRIC agrupa a más del 90% de las comunidades indígenas del Cauca y en la actualidad representa a 115 Cabildos y 11 Asociaciones de Cabildos que están divididos en 9 zonas estratégicas y se le reconoce como autoridad tradicional de los pueblos indígena del Cauca, es una entidad pública de carácter especial.

2.3. Discursos de identidad. Representantes indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente

Muchos fueron los factores externos e internos que llevaron a la consolidación de una nueva Carta Política que reformulara y modernizara la estructura del Estado-nación colombiano. Por un lado, -finalizando la década de los ochenta-, el mundo daba un giro de transformación social, política y económica, que exigía la reestructuración de los Estados-Nación de acuerdo con los nuevos convenios y principios internacionales que buscaban evitar en lo posible nuevas guerras mundiales o civiles a través del cumplimiento de normas que protegieran la integridad de todas las personas y pueblos sin excepción; por el otro, Colombia además de tratar de hacerle frente al abatimiento perpetuado por el narcotráfico y los grupos armados insurgentes, se encontraba en medio de una creciente inconformidad por parte de sectores sociales y poblaciones rurales, campesinas, afrodescendientes e indígenas que históricamente habían estado marginadas y excluidas de cualquier proyecto de Estado-Nación, pero que exigían la transformación del Estado hacia la construcción de una nación incluyente, pero no asimilacionista, participativa, respetuosa de la diferencia, pero sobre todo que reconociera y garantizara la protección de los derechos fundamentales de todos los ciudadanos y poblaciones. Como lo indica Rueda (2008):

La continua consolidación de lo étnico, los desarrollos de la democracia del mundo, en especial durante la década de los noventa con la promulgación de las leyes o normas supraestatales como el Convenio No. 169 de la OIT, la creación del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas [...] fueron factores preponderantes para que el Estado y la sociedad nacional dieran un reconocimiento real a la diversidad étnica y cultural en Colombia. (2008:341).

La participación indígena en la Asamblea Nacional Constituyente significó hasta esa fecha, el principal logro del movimiento, pues fue determinante para el rediseño del Estado al promulgarse como una nación pluriétnica y multicultural.

Los representantes Lorenzo Muelas¹⁴, Francisco Rojas Birri¹⁵ y Alfonso Peña Chepe¹⁶, elegidos por votación popular, encarnaron la lucha por el reconocimiento de la condición ciudadana de los indígenas, que desde la década del setenta se venía dando en términos de derechos que no encontraban cabida en el sistema jurídico-político, pues hasta ese momento, los indígenas habían sido considerados como “menores de edad”, como “salvajes que debían ser reducidos a la vida civilizada”, según la ley 89 de 1890.

Las demandas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos, partieron de tres elementos -complementarios entre sí- que han constituido la base de la construcción de una identidad que es el fundamento de sus luchas por la reivindicación: la historia de violencia, la diferencia y el vínculo con la naturaleza (Ariza 2009:246). Estos fueron los componentes esenciales en los discursos de los representantes indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente.

En primera instancia, la historia de etnocidio, es el argumento fundamental que relaciona un pasado inequívoco con el presente, fundado en una construcción violenta de la identidad indígena, es decir, que en este proceso de diferenciación a través de la historia de violencia se mezclan, generalmente, “el pasado reciente, recordado por los ancianos, con un pasado remoto reconstruido muchas veces con base en la información obtenida en los medios masivos de comunicación.” (Hernández 2001:227). De esta

14 Líder guambiano del movimiento Autoridades Indígenas de Colombia (AICO).

15 Abogado y líder Embera del Chocó y miembro de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

16 Vocero del Movimiento guerrillero desmovilizado Quintín Lame.

manera los constituyentes indígenas enunciaron su discurso como si fueran los mismos indígenas de la Conquista. Tal como lo simbolizan las palabras de Rojas Birry:

Hemos llegado aquí a nombre de los Pueblos Indígenas en la más larga lucha de que se tenga noticia, en una marcha de 500 años. Son cinco siglos de lucha sin descanso de nuestra gente. Y son dos siglos de esperanzas perdidas en la justicia, la libertad y la igualdad que se prometieron al mundo con la Declaración de los Derechos del Hombre. (*Gaceta Constitucional* 24:11, citado en Ariza 2009:248).

Dada la victimización histórica de los pueblos indígenas, estos se presentan ante la sociedad nacional dominante como una alternativa a la violencia, como símbolos de paz, tolerancia y legitimidad; en palabras de Rojas Birri: “Nosotros que hemos soportado todas las formas de violencia, nos sentimos con la suficiente autoridad para proponerles que nos erijamos en la posibilidad de paz que anhela toda la Nación” (ibíd.).

La diferencia, como segundo componente del discurso indígena, fue presentada por los representantes indígenas en la constituyente como la circunstancia innegable, natural e histórica que debe permanecer. Para Rojas y Muelas, esta diferencia cultural es perfectamente identificable a partir de realidades como las diferentes lenguas que hablan, la vestimenta que los identifica, su organización social en territorios de resguardo, así como su espiritualidad que dista de la moral cristiana de la *civilización occidental*. Es decir que, “en la medida en que los representantes indígenas definen a los pueblos indígenas de una manera particular, los elementos que hacen parte de esa identidad no son accidentales, contingentes, sino esenciales y permanentes.” (Ariza 2009: 250). Por lo tanto, la idea de fondo que se instaló en la Constitución fue que si falta alguno de los elementos que definen una etnia, se “genera un proceso que puede terminar en la extinción del grupo” (ibíd.), según la definición de Rojas Birri. Esta diferenciación, a la que se le llamará, acción afirmativa, se manifiesta en los derechos especiales indígenas, y constituye la base de todas las reivindicaciones que se han dado durante la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI.

El tercer componente, la esencial relación del indígena con la naturaleza, realza el lado natural de la subjetividad indígena que se ha asociado con el periodo de la

colonia, es decir, la duda sobre su humanidad ya no salta como algo peyorativo, sino como algo que traería beneficios para todo el resto de la humanidad.

Esta identificación de los indígenas como guardianes de la biodiversidad y la naturaleza se articula con los discursos globales en torno al medio ambiente, discursos que responden a las consecuencias del avance del capitalismo como sistema de relaciones basados en la explotación de los recursos naturales y de la mano de obra, que ha devenido en la destrucción ambiental que produce el calentamiento global. En este sentido la forma de vida indígena se presenta como necesaria para toda la humanidad. Este vínculo con la naturaleza, incide en la forma de reconocimiento que la Constitución de 1991 hace de la diferencia indígena: que en el sistema jurídico-político los indígenas son considerados como parte de la naturaleza (ibíd.).

Al respecto, Gros (2002:355) plantea que en menos de veinte años, se pudo experimentar una significativa transformación en lo que se conocía en las representaciones sociales sobre los indígenas y los colonos. Mientras los primeros eran vistos como aquellos seres irracionales y salvajes que debían ser reducidos a la vida civilizada, ahora son reconocidos como guardianes de la naturaleza, ecológicamente adecuados y depositarios de saberes milenarios. Por su parte, la figura del colono, lleno de coraje, tenacidad y constructor de la nación, sería invertida en sus categorías, como aquel explorador inescrupuloso, destructor del medio ambiente, un bandido con el que llega la violencia. Estos son estigmas diametralmente cambiados, que representan un nuevo capital simbólico para el indio, que justifican a su vez las acciones afirmativas.

Siguiendo con Gros (ibíd.), si se aceptase la idea que las culturas indígenas cambian en función de los problemas que deben resolver, y si es cierto que la relación de los hombres con el espacio se modifica -por crecimiento demográfico o pérdida de territorios- apareciendo nuevas necesidades, así mismo las relaciones de las comunidades indígenas con la naturaleza pueden modificarse profundamente. Por falta de tierras se pueden ver obligados a volverse colonos, a desplazarse a las ciudades, a buscar trabajos urbanos o hasta empezar incluso a deforestar sus propios espacios para subsistir temporalmente. De ahí que acudan en nombre de la naturaleza para exigir territorios más amplios o programas alternativos de desarrollo apropiados. Por esto, la relación entre los pueblos indígenas y el medio ambiente es crucial y lo seguirá siendo.

Estos tres elementos representan entonces una conexión simbiótica, por eso se reconoce en la Constitución como esencial y constitutiva la relación de los indígenas con el territorio, entre los recursos naturales que posee y la supervivencia de estos como población; es decir que la territorialidad no se presenta solamente como un espacio político, sino sobre todo como un lugar de reproducción biológica y cultural, lo que formaliza la visión indígena dentro del sistema jurídico colombiano, que permite a las comunidades indígenas conseguir la suficiente autonomía dentro del régimen político. El reconocimiento constitucional del autogobierno y la autonomía que exigen no supone una amenaza para la unidad del Estado, por el contrario, es planteada la posibilidad de lograr una nación unida en su diversidad (Ariza 2009).

Por tanto, la intervención estatal se hace necesaria como urgencia en la perdurabilidad de su existencia física y cultural, requiriendo del diseño de planes, programas y recursos que preserven y estimulen la reproducción y conservación de una población simbólicamente valiosa.

A partir de estos tres elementos los indígenas se presentan en la Asamblea Nacional Constituyente, con un discurso reivindicativo en términos de derechos y no como actores sociales que se encuentran en medio del conflicto armado colombiano. Esta posición de víctimas del conflicto fue incluida posteriormente en los contenidos de las movilizaciones que se presentaron durante el siglo XXI, lo que empieza a dar nuevas luces sobre la comprensión de la formación identitaria indígena, pues empieza a aparecer el cuestionamiento sobre las condiciones en que ésta se construye, es decir, aparece la duda de que la identidad indígena, que desde el movimiento se proclama ancestral y esencial, sea un producto del terror producido por los procesos de colonización de tierra ajena, ligados a la formación del Estado-nación, duda que se extiende hacia el reconocimiento práctico de su humanidad (Lemaitre 2009).

CAPÍTULO 3

LA PROTESTA INDÍGENA ENTRE LA LEGIBILIDAD Y LA ILEGIBILIDAD LOS DISCURSOS INDÍGENAS Y GUBERNAMENTALES EN TORNO AL DERECHO, LA IDENTIDAD Y LA VIOLENCIA EN LA MINGA DE RESISTENCIA SOCIAL Y COMUNITARIA DE 2008.

Precisamente la denominamos minga porque como la violación de derechos humanos sistemática que se vive en el país no es solamente indígena, lo viven los campesinos, los afrocolombianos; además el modelo del sistema que se está implementado de una política neoliberal [...] no afecta solamente al pueblo indígena. Por eso consideramos que esta vez había que hacer minga, juntarnos campesinos, afrocolombianos, estudiantes, mujeres, jóvenes, niños, diferentes gremios del país para que nos encontráramos en diferente estancia en el marco del respeto de esa diversidad y de sus propias dinámicas, pero que nos encontráramos para juntarnos en un sentido común

Aida Quilcué. Consejera Mayor del CRIC
Octubre 15 de 2009

La plataforma indígena es una propuesta, la plataforma del movimiento sindical es otra propuesta, la plataforma de los campesinos tiene otra propuesta, y como no se trata de desconocer ni a uno ni al otro, pero si tenemos puntos relevantes que construir sobre cada una de las plataformas, una plataforma que la hemos sintetizado en la famosa alianza indígena, obrero, campesino, popular y etc. Pero hay que construirla, porque los indígenas podrán marchar toda una vida, pero no llegan al poder, los obreros podemos marchar toda una vida y no llegamos al poder, los maestros podrán participar y hacer todas las marchas que quieran pero no llegan al poder, pero si nos unimos todos eso nos demoramos media hora en llegamos al poder.

Tarsicio Mora. Presidente de la Central Unitaria de Trabajadores-
CUT
Octubre 15 de 2009

Partiendo de las percepciones publicadas en los medios escritos de circulación nacional -*El Espectador* y *El Tiempo*-, y de los pronunciamientos oficiales de las organizaciones indígenas y del gobierno, el objetivo de este capítulo es analizar los contenidos que estructuraron los discursos de circulación nacional alrededor del tema indígena, durante el período en el que se produjo la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria*, entre el

10 de octubre y el 23 de noviembre de 2008. Los contenidos enunciados se centraron en la identificación indígena como parte del conflicto armado colombiano, omitiendo de esta manera en la esfera pública, el reconocimiento de la lucha histórica de los pueblos indígenas en Colombia y la reivindicación de sus derechos constitucionales, así como el incumplimiento de los sucesivos gobiernos frente a los acuerdos pactados en el tema de entrega de tierras para la constitución de resguardos.

Desde el primer período del gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2006) hasta el momento de *La Minga*, la lucha indígena en Colombia ha encontrado una de sus mayores dificultades en el uso discursivo que ha manejado el mandatario hacia las comunidades indígenas del país, especialmente en la región del Cauca, deslegitimando la movilización indígena al vincularlos con la subversión, y disuadiendo públicamente en el territorio nacional los propósitos reales de ésta.

3.1. El camino hacia la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria*

Desde la segunda mitad del 2008, representantes del CRIC, la ONIC y la ACIN, reiteradamente estuvieron denunciando en espacios deliberativos institucionalizados, así como en los portales web de cada organización, las problemáticas que los aquejan en torno a los siguientes temas: a) falta de voluntad política del gobierno Uribe para cumplir con los acuerdos pactados desde 1986; b) la estigmatización que el gobierno Uribe ha hecho de sus luchas reivindicativas relacionándolos con la delincuencia y el terrorismo de las FARC; c) La violación de derechos humanos y de los derechos especiales y colectivos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución de 1991, producto de la política de Seguridad Democrática; y d) el modelo de desarrollo neoliberal, que toma forma en la actividad legislativa que garantiza los intereses de los grandes capitales multinacionales y transnacionales en territorios indígenas.

Un primer espacio de denuncia se presentó el 12 de junio de 2008 en la Comisión Segunda del Senado, donde se realizó un debate citado por el senador Piñacué, el cual contó con la presencia de la Consejera Mayor del CRIC Aida Quilcué, del Consejero Mayor de la ONIC Luis Evelis Andrade, así como los entonces Ministro de Defensa Juan Manuel Santos –actual presidente– y Ministro del Interior y de Justicia Carlos Holguín Sardi. En esta oportunidad se trató el tema de la amenaza que genera para los pueblos indígenas el estigma de delincuentes y terroristas que el gobierno y las

fuerzas armadas quieren imponer sobre el sentido de sus luchas reivindicativas en torno a los derechos, relacionándolas con las FARC. El hecho al que se refirieron los líderes indígenas fue a un Consejo Comunitario donde el presidente Uribe ofreció recompensas para quienes denuncien a los indígenas que incurran en dichas prácticas. Frente al calificativo denunciado los líderes afirmaron que la política que existe para los pueblos indígenas es de “desconocimiento y desmonte de los Derechos Humanos, especiales y colectivos” (CRIC y ONIC, junio 12 de 2008) consagrados en la Constitución; junto a esta denuncia afirmaron “la falta de voluntad política del Gobierno Nacional para cumplir con los acuerdos suscritos por el Estado Colombiano para reparar a las víctimas de la masacre del Nilo”¹⁷ donde se comprobó la participación de efectivos de la Policía Nacional, junto a narcotraficantes-paramilitares. La relatoría firmada por la ONIC y el CRIC enuncia:

Nosotros no podemos cometer la ligereza de afirmar que por el hecho del General Naranjo tener un familiar vinculado con delitos del narcotráfico, toda su parentela es narcotraficante o que el señor presidente Uribe es un paramilitar porque su primo senador está siendo procesado por ese delito. En este tema señores ministros hay que respetar y no buscar disculpas traídas de los cabellos para deslegitimar el movimiento indígena colombiano y las autoridades indígenas que lo lideran o para masacrar y exterminar a quienes pretendemos defender nuestros derechos territoriales (CRIC y ONIC, junio 12 de 2008).

El tema de la estigmatización de nuevo aparece públicamente el 1 de julio de 2008, en un discurso pronunciado en el marco de un conversatorio entre las organizaciones indígenas y la Gobernación del Cauca cuyo propósito era el de “continuar explorando las voluntades políticas y procedimientos concretos y definitivos que permitan encontrar soluciones a diversas problemáticas que viven nuestros pueblos en el Cauca.” (CRIC, julio 1 de 2008). En el discurso, cuyo destinatario es el gobernador del Cauca Guillermo Alberto González, denuncian “lo expresado por el Ministro de Agricultura Andrés

17 Como reparación en el caso de la masacre del Nilo, el Estado pactó la entrega de 15.663 hectáreas, de las cuales, para el 2003, se habían entregado 6.300 hectáreas. Ver : Defensoría del Pueblo (2003). “Situación de Derechos Humanos en las Comunidades Indígenas del Norte del Cauca.” Bogotá, abril de 2003.

Felipe Arias, quien se refiere a nuestra gente como bandidos”. Seguido a esto se enuncia el incumplimiento de acuerdos para la entrega de tierras firmados por gobiernos anteriores, como el de La María (1 de septiembre de 1995) y el de Novirao (firmado en 1996 y ratifica el de La María), acuerdos que tenían un límite de 3 años para su cumplimiento (Defensoría del Pueblo 2003); junto a estos, mencionan el acuerdo firmado con el Gobierno Uribe en diciembre de 2005 y que no se ha cumplido cabalmente, donde prometió:

Adquirir, en un lapso de tres meses, mil hectáreas, para solucionar parte de los requerimientos del pueblo de Sat Tama Kiwe, que hacía presencia en la finca El Japío; así como 7 mil hectáreas para atender otras urgencias implícitas en el decreto 982/99. (CRIC, julio 1 de 2008).

En consecuencia, por ser el balance siempre negativo, los pueblos indígenas manifestaron que:

Nuestra gente ha resuelto mantener una actitud de resistencia civil ante toda ley contraria a los derechos fundamentales o que atente contra la integridad y pervivencia de nuestros pueblos. (CRIC, julio 1 de 2008).

La actividad política de los líderes indígenas continuó en el Tribunal Permanente de los Pueblos¹⁸, en audiencia realizada el 23 de julio de 2008. Aida Quilcué (Consejera Mayor del CRIC) y el taita Lorenzo Muelas (autoridad tradicional del pueblo guambiano Misak) integraron el tribunal. Las intervenciones de los líderes presentaron su postura antiglobalización, frente a lo cual el tribunal “recomendó a los indígenas fortalecer su unidad como pueblos para hacer frente a los grandes megaproyectos y la incursión de transnacionales” (*Actualidad étnica*, julio 7 de 2008). Así mismo

18 “El Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) es un organismo internacional no gubernamental que se estableció en el año 1979, como institución que tiene como misión específica la de transformar en permanente la función que había sido la de los Tribunales Russell sobre Vietnam (1966-1967) y sobre las dictaduras de América Latina (1974-1976): garantizar un espacio de visibilidad, de toma de palabra, de juicio a las violaciones masivas de los derechos humanos, individuales y colectivos, y a los derechos de los pueblos, que no encuentran respuestas institucionales a nivel nacional o internacional.” Ver: DHColombia (Agosto 2 de 2008). "Sentencia del Tribunal Permanente de los Pueblos". [En línea] disponible en: <http://www.dhcolombia.info/spip.php?article613>

reiteraron las denuncias de la política de exterminio del gobierno nacional y reafirmaron su proceso de resistencia en relación al 20 de julio, día en que se conmemora “el grito de independencia”; Aida Quilcué afirmó:

Consideramos que los pueblos indígenas tenemos unos mandatos mayores desde la Ley de Origen y Derecho Mayor que debemos seguir legitimándolo, pero más que legitimarlo es que lo adopten aquellos que quieren intervenir en los territorios. Además con este gobierno que está implementando el proceso de exterminio, de asesinar a los pueblos desde la cultura, desde la vida misma creo que merece una condena más contundente y ahí vale la estrategia del acompañamiento del Tribunal de agentes internacionales.

[...]

[En el resguardo de Calderas Tierradentro] ahí nos congregamos para rechazar lo que fue el 20 de julio, el grito de la independencia, pues consideramos que con este sistema de exterminio y globalización, aún muchos pueblos siguen esclavos y todavía no son independientes. Nosotros a pesar que hablamos de la autonomía consideramos que debemos luchar por esa tierra plena que necesitan los pueblos indígenas y otros sectores de Colombia.

Para el 25 de julio, el CRIC convocó una reunión para la reactivación de la Comisión Mixta creada desde el Decreto 982 de 1999. Esta comisión trabaja sobre el diseño e implementación de políticas públicas en las áreas de territorialidad, medio ambiente, economía y seguridad alimentaria; así mismo evalúa los acuerdos suscritos con los gobiernos y hace propuestas para la asignación de presupuestos para su cumplimiento.

Según el comunicado del CRIC, la reactivación de la Comisión:

Tiene por objeto recomponer proceso de cumplimiento de los acuerdos firmados desde 1986, situación que es independiente del compromiso adquirido por el gobierno actual en el año 2005 y cuyo cumplimiento lleva un retraso de más de dos años con un faltante de más de 60%, destacando que para Caldonio el cumplimiento es cero, a pesar de que el mismo presidente Uribe comprometió su palabra para solucionar la problemática evidenciada con el proceso de Liberación de la Madre Tierra adelantado en la finca el Japio (CRIC, julio 29 de 2008).

En dicha reunión participó la viceministra del Interior y de Justicia María Isabel Nieto, quien afirmó “que no se cuenta con recursos para atender sus compromisos en cuanto a tierras” (CRIC, julio 29 de 2008).

En esta reunión los líderes exigieron nuevamente al gobierno “resarcir el buen nombre de los pueblos indígenas del Cauca”, en relación a las afirmaciones por parte de funcionarios del gobierno que los vinculan con las FARC y por la política de recompensas a líderes indígenas de las organizaciones.

El 12 de agosto de 2008, el Consejo Mayor del CRIC publicó un comunicado denunciando una amenaza de genocidio recibida por la ACIN vía email la noche anterior, firmada por un grupo que se hace llamar “Campesinos Embejucados”, cuyos objetivos serían indígenas paeces y líderes del CRIC; para justificar la amenaza “se basan en “acusaciones como la del comandante de la Tercera Brigada del Ejército, al cual citan en su señalamiento de nexos de funcionarios de la alcaldía de Toribío y el sexto frente de las FARC.” (Consejo Mayor del CRIC, agosto 12 de 2008). Dicha amenaza la consideran un claro efecto de la política de gobierno hacia los indígenas:

Para nadie es un secreto que desde la presidencia de la república se ha declarado la guerra contra los pueblos indígenas que decidan reclamar sus derechos. Un momento determinante fue un consejo comunitario realizado en la ciudad de Popayán en el mes de marzo del 2008, donde Uribe dio la orden de pagar recompensas para romper con la unidad de las comunidades indígenas. (Consejo Mayor del CRIC, agosto 12 de 2008).

3.2. La Minga, el Gobierno, los medios. Reconstrucción de los hechos y discursos durante el periodo de movilización.

El 1 de octubre la ONIC, en tanto *Autoridad Tradicional de Gobierno Indígena*, convocó a la movilización general de los pueblos, justificada por los infructuosos diálogos con los representantes de la institucionalidad estatal en las temáticas presentadas anteriormente. En dicha convocatoria el mes de octubre fue nombrado como “el mes de la resistencia indígena y popular” (ONIC, octubre 1 de 2008), potenciando el “descubrimiento de América” como símbolo de congregación anual, resignificado como “516 años de lucha y resistencia indígena”. Dicha convocatoria

encontró su lugar en La María-Piendamó¹⁹, resguardo al que fueron arribando indígenas nasa y guambianos de los diferentes resguardos de la región.

El 9 de octubre, indígenas, campesinos y otros sectores solidarizados con la convocatoria, –calculados entre 15.000 y 20.000 personas²⁰– estaban presentes en La María. Como resultado de este encuentro la Coordinación Agraria del Cauca que agrupa 14 organizaciones de naturaleza diversa –entre ellas el CRIC, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos-ANUC, el Comité de Integración del Macizo Colombiano-CIMA, Asociación de Paneleros del Sur del Cauca, Asociación de Pequeños y Medianos Productores Agropecuarios-AGROPEMCA–, mediante una carta abierta, convocó al presidente de la República para el 14 de octubre del mismo año (Coordinación Agraria del Cauca, octubre de 2008). En dicha carta aparece por primera vez el nombre de la movilización que logra incluir en sus demandas indígenas diversas formas de identificación, independientemente de su interés particular; de esta manera *La Minga* unifica otras movilizaciones que se estaban dando en otros lugares del país, como el paro de camioneros, el paro de la rama judicial, el encuentro con víctimas de la violencia que exigían verdad, justicia y reparación, las movilizaciones de los estudiantes en defensa de la universidad pública y la huelga de los corteros de caña. Así lo enuncia la carta:

Vamos en la Minga de Resistencia Social y Comunitaria del Suroccidente Colombiano caminando la senda de los mayores para exigirle al Estado y al gobierno nacional que cumpla el mandato constitucional de reconocer nuestra existencia como pueblos, sectores sociales y comunidades organizadas y recordar la deuda que mantiene el Estado nacional con los sectores organizados a través de acuerdos y convenios firmados en procesos de movilización pacífica.

[...]

Señor presidente, los indios, afros, mestizos -campesinos y urbanos que participamos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, demandamos su presencia el día 14 de octubre de 2008 en la María Piendamó, territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil, para que le cuente a nuestra gente, de frente al mundo, cuándo su política tomará la ruta que permita garantizar los derechos fundamentales de todos los

19 Principal lugar de reunión del movimiento indígena, declarado como Territorio de Paz, Diálogo y Negociación en 1999.

20 El número de manifestantes varía significativamente según la fuente.

colombianos, los que seguimos reclamando por ser Derechos inalienables: a la tierra, al agua, al trabajo, a la vivienda digna, a la alimentación y al ambiente sano. (Coordinación Agraria del Cauca, octubre de 2008).

En la noche del 9 de octubre el Presidente de la República decretó el estado de conmoción interior con una duración de 90 días para atender la emergencia causada por el paro de la rama judicial, que llevaba 35 días (*Revista Semana*, octubre 9 de 2008). Ante dicha situación, el 12 de octubre la ONIC publicó un comunicado donde señalan:

No es la primera vez que los pueblos indígenas se movilizan en este estado de anormalidad constitucional. Ni siquiera en estas situaciones se afectan la autonomía y el ejercicio del Gobierno propio de los pueblos indígenas, consagrados en el Convenio No. 169 de la OIT, convenio de derechos humanos, que no se puede inaplicar, ni suspender en estados de excepción. (ONIC, octubre 12 de 2008).

Para el 13 de octubre *La Minga* ya tenía nombre propio; en un documento publicado en la web del CRIC bajo el título “Minga de Resistencia Social y Comunitaria” se formularon siete puntos que recogían las demandas enunciadas en los meses anteriores (CRIC, octubre 13 de 2008); estos puntos serían reformulados y sintetizados en una agenda de cinco puntos centrales para debatir con el presidente Uribe, puntos que serán expuestos más adelante.

3.2.1. Por el monopolio de la violencia legítima: Los fuertes enfrentamientos entre los manifestantes de La Minga y la fuerza pública.

El 14 de octubre *La Minga* emprendió acciones de hecho bloqueando la carretera Panamericana a la altura de La María. La primera reacción del gobierno fue enviar a la fuerza pública –ESMAD, Policía y Ejército- para disuadir a la protesta indígena. La fuerza empleada por los efectivos del Estado fue excesiva, pues utilizaron tachuelas, puntillas y proyectiles (CRIC, octubre 14 de 2008), disparados desde las tanquetas con un arma de aire comprimido²¹, así como papas bomba y tiros recalzados disparados con armas de fuego. En este primer enfrentamiento se produjo el asesinato del manifestante indígena Taurino Ramos Valencia, quien fue herido con arma de fuego en la cabeza y

21 Según relatos de participantes, recogidos durante *La Minga* de 2009.

falleció luego de ser trasladado a Popayán (Human Rights Council, septiembre de 2009). La noticia fue publicada en primera plana en *El Espectador* bajo el titular “Furia indígena”, donde informan que cerca de 6000 indígenas bloquearon la carretera Panamericana, entre otras vías del Valle y del Cauca y que el violento intercambio entre manifestantes y fuerza pública dejó cerca de 30 heridos, entre ellos 12 policías que recibieron la agresión que los indígenas les hicieron con palos y piedras (*El Espectador*, octubre 15 de 2008). Como lo indicó el diario, los manifestantes exigían la presencia del presidente para reclamarle por el “incumplimiento de los acuerdos para la entrega de tierras, salud, educación y seguridad.”

En la mañana del 15 de octubre, Ejército, Policía y ESMAD, entraron violentamente a La María para desalojar a los indígenas que estaban allí reunidos y que hacían parte de los manifestantes que el día anterior habrían taponado la vía Panamericana. La acción se llevó a cabo con armas de fuego, causándoles heridas de gravedad a tres indígenas más. En un comunicado que denunció este hecho, se enunció que el ESMAD agredió con machetes a otro indígena manifestante causándole la muerte (CRIC, octubre 15 de 2008). En la reconstrucción de este caso, esta muerte no vuelve a aparecer en forma de denuncia, como tampoco el nombre propio de la víctima.

En el transcurso de ese día la protesta se había extendido: como lo indicó el diario *El Tiempo*, “Las protestas que llaman “minga nacional”, se realizan en La Guajira, Córdoba, Sucre, Atlántico, Chocó, Meta, Casanare, Norte de Santander, Caldas, Valle, Cauca, Tolima, Huila, Boyacá y Risaralda” (*El Tiempo*, octubre 16 de 2008), donde tuvieron lugar otros bloqueos de vías. En uno de esos bloqueos en el municipio de Villa Rica la fuerza pública abrió fuego contra los manifestantes (*El Espectador*, octubre 16 de 2008). En medio del enfrentamiento un agente del ESMAD perdió las manos cuando le explotó una papa bomba antes de ser lanzada –hecho sustentado por un registro de video–. Ante las acusaciones que le hicieron al gobierno por este hecho, Uribe se pronunció afirmando que “la policía llegó allí con bastones y con escudos, la policía lo único que ha hecho es tener paciencia” (Presidencia, octubre 17 de 2008) y que su esfuerzo era el de contener la protesta infiltrada por guerrilleros. Así también lo afirmó el General de la Policía Oscar Naranjo:

El frente sexto de las FARC ha entrado en contacto con movilizados indígenas en la resistencia que se está dando allí. Esas monitorías están adicionalmente corroboradas con información de fuentes humanas en la zona y con nuestra propia inteligencia desplegada a efectos de controlar los brotes de terrorismo y estas manifestaciones de terrorismo (*País de los pueblos sin dueño*, 2008: [documental]).

El 16 de octubre, en medio de los enfrentamientos los manifestantes indígenas retuvieron a un efectivo del ejército, Danilo Chaparral, quien se infiltró entre los indígenas con objetivos de inteligencia militar. Las autoridades indígenas, en frente de todos los comuneros resguardados en La María, le propinaron “9 fuetazos espirituales” para que corrigiera su actuar (*País de los pueblos sin dueño*, 2008: [documental]). El 17 de octubre el diario *El Tiempo* publicó una declaración del Presidente:

Esta mañana, el Gobernador [del Valle Juan Carlos Abadía] me dijo que habló con ellos y piden que les mande una comisión para dialogar... Estoy listo, pero me queda una preocupación: ¿vamos a correr a dialogar como reacción a la violencia? Que piensen en su imaginación cómo le van a pedir perdón a la policía. (*El Tiempo*, 17 de octubre de 2008).

La intensidad de las confrontaciones se sostuvo hasta el 17 de octubre en varias zonas del Cauca. A varios kilómetros hacia el norte de La María, indígenas de Caldono y El Pescador que habían taponado la vía fueron dispersados por la fuerza pública con disparos de armas de fuego dejando 9 indígenas heridos (CRIC, octubre 18 de 2009).

El 18 de octubre diputados y alcaldes indígenas, junto con el Procurador General Edgardo Maya Villazón tomaron la iniciativa de crear una comisión de facilitación que acercara el diálogo entre *La Minga* y el gobierno. La iniciativa se materializó en Popayán con una reunión de dicha comisión, algunos ministros y algunas organizaciones agrarias del Cauca que no hacían parte de *La Minga*. Sin embargo, los medios presentaron esta reunión como un lugar en que se dio inicio al diálogo, cuyo primer logro habría sido el de despejar la Panamericana, con la condición de que la fuerza pública sea retirada del Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación La María. Como lo relató el diario *El Tiempo* bajo el título “Preacuerdo con indígenas para despejar la Panamericana”, mencionó que “El procurador logró que los manifestantes

reciban a los ministros del Interior, Protección y Agricultura y a cinco embajadores más” (*El Tiempo*, octubre 18 de 2008). Ante este mensaje el CRIC publicó un comunicado donde enunciaron:

Ante los medios de comunicación, el Gobierno nacional ha dado mucha información de que sí hemos participado e incluso de que hemos llegado a unos puntos de acuerdo y a condiciones para iniciar mesas de concertación. Eso no es cierto.

[...]

Por el manejo mediático desde Presidencia y en línea con un Consejo comunitario, ha quedado la imagen ante el país de un diálogo o una mesa que realmente no existió.

[...]

Los diputados integrantes de la comisión han expresado a las autoridades indígenas y comunidades su decepción y rechazo por la manera en que a través de los medios el Gobierno Nacional ha hecho aparecer esta facilitación como una negociación.

En la noche del sábado, en visita a la María del señor defensor nacional del Pueblo, de la procuradora regional y de los diputados indígenas, en su calidad de facilitadores, enviamos mensaje al gobierno nacional, que no se iniciará diálogo o negociaciones hasta tanto no se den las condiciones de respeto a nuestro territorio y a la vida, dentro de ello que la fuerza pública no siga irrespetando y salga del territorio de convivencia, diálogo y negociación de la María Piendamó. (CRIC, octubre 19 de 2008).

El 18 de octubre, en un discurso pronunciado en un consejo comunitario realizado en Quetame-Cundinamarca el presidente Uribe anunció que se iniciarían las gestiones necesarias para comprar las tierras solicitadas por las comunidades, pero que la fuerza pública “no se moverá ni un milímetro” (*El Tiempo*, octubre 19 de 2008) de las zonas donde se están presentando los violentos enfrentamientos. En este evento el presidente se refirió a la corrección con latigazos que los indígenas le propinaron al militar infiltrado con términos de “secuestro” y “tortura”:

Reconozco el sentido de protesta de las comunidades indígenas y lo respetamos, respetamos toda su identidad [...] Y el otro cuento, la disculpita: ‘no, es que es indígena, y como es indígena nosotros aplicamos nuestra propia justicia y lo azotamos’. Eso no se puede admitir, y además no es indígena. Eso era un secuestro. Y entonces

aquí a esos secuestros le dicen: no, una retención. Esas torturas le dicen: no, justicia indígena, el azote. Eso no se puede permitir.

[...]

Entonces mandan un Policía con las dos manos amputadas para una clínica y enseguida sentémonos a negociar. ‘Camine le mato un policía y camine negocio con los otros’. Eso no es así.

[...]

Yo le pedía al Espíritu Santo esta mañana: ‘no me dejes perder la serenidad, que yo mantengo ahí un tote en el alma. Mantérmelo frío, pero tampoco me dejes perder la firmeza. Espíritu Santo no nos vayas a dejar ablandar ahora, que necesitamos tener la mano con total firmeza, a ver si acabamos de una vez por todas con estos 60 años de terrorismo en la Patria. (Presidencia, octubre 18 de 2008).

Ante el pronunciamiento del presidente sobre el perdón que los indígenas le debieron pedir a la policía, la organización Unidad Indígena del pueblo Awá, se pronunció desde Pasto a través de un comunicado cuyo encabezado decía “¡¡EL ASESINO EXIGE DISCULPAS!!”; los términos fueron:

Es el gobierno del doctor Uribe Vélez el que debe disculparse por las balas que han salido de las armas de la patria para cegar la vida de cada uno de nuestras hermanas y hermanos colombianos que se han incrementado en los últimos años, por los señalamientos, por los falsos positivos que han mostrado como exitosa su política de seguridad democrática ante los ojos de la comunidad internacional, por el desmonte de los derechos y por la victimización y criminalización de las protestas sociales. En este sentido, es penoso que en declaraciones ante la prensa nacional el señor presidente de la república afirme que sólo somos “800.000”, ante lo cual sólo tenemos que decir que es producto de gobiernos criminales como el de Álvaro Uribe Vélez y sus políticas de guerra y exterminio por lo que estamos en vía de extinción. (Autoridades Indígenas del Pueblo Awa-UNIPA, octubre 17 de 2008).

En entrevista con el diario *El Tiempo*, un representante de la ACIN declaró que “se han suspendido los bloqueos de vías por cuando la reacción del Estado frente a esto es criminal y conduciría a la masacre de civiles inocentes” (*El Tiempo*, octubre 20 de 2008).

El 21 de octubre *La Minga* decidió emprender una marcha desde La María hacia Cali con el objetivo de visibilizar la exigencia de diálogo con el Presidente para debatir sus demandas consignadas en la agenda de cinco puntos. El recorrido de 100 kilómetros fue emprendido por 12.000 manifestantes aproximadamente, los cuales esperaban que se unieran 65.000 manifestantes más, entre indígenas, campesinos y otros sectores (*El Tiempo*, octubre 21 de 2008). A la marcha que salió de La María se le fueron sumando manifestantes indígenas de los resguardos cercanos a su paso, fueron “115 cabildos de los 96 resguardos de todo el Cauca los que se han sumado a esta protesta para llegar a Cali” (*El Tiempo*, octubre 22 de 2008). Ese mismo día, en Villa Rica manifestantes indígenas de Corinto, Caloto y Miranda esperaban unirse a *La Minga*; sus acciones de protesta se desarrollaron con el taponamiento de la vía. Ante este hecho la fuerza pública abrió fuego “en contra de las aproximadamente 500 personas reunidas sobre la vía Panamericana en Villarica. Jesús Antonio Neme y Elver Idito resultaron muertos y cinco otros manifestantes fueron heridos.” (Human Rights Council, septiembre 18 de 2009). Las víctimas fueron identificadas como campesinos que también protestaban en el marco de *La Minga*. La movilización indígena fue suspendida en Santander de Quilichao por la tensión provocada por estos asesinatos, y no retomarían la marcha hasta el 24 de octubre (*El Tiempo*, octubre 22 de 2008). Denunciando los dos asesinatos, el 22 de octubre el CRIC se pronunció:

La comunidad rechaza las noticias que salieron en el día de ayer por la prensa y la televisión nacional donde se insinúa que la muerte de los dos campesinos se presentó por manipulación de explosivos, ya que está claro que su muerte se presentó por disparos de arma de fuego que según los manifestantes fue disparada por la fuerza pública. (CRIC, octubre 22 de 2008).

En otro comunicado firmado por la *Minga de Resistencia* se enunció ese día:

Uno de los motivos de la marcha a Cali es denunciar la política estigmatizadora del gobierno nacional sobre los procesos sociales y brindar apoyo a la Consejera Aida Quilcué ante los señalamientos hechos por la policía nacional que usando procedimientos anormales la vincula de nexos con la guerrilla.

[...]

No más represión, no más uso de la fuerza, no más judicializaciones a la movilización social, no más asesinatos, no más manipulación informativa, debate público inmediato. La estigmatización no es el camino. El diálogo es la salida. (Minga de Resistencia Social y Comunitaria, octubre 22 de 2008).

El saldo de víctimas que produjo la movilización de *La Minga de Resistencia Social y Comunitaria* fue de un (1) indígena y dos (2) campesinos muertos y 102 heridos por parte de los manifestantes indígenas, con graves lesiones como la pérdida de ojos entre las más frecuentes; por parte de la fuerza pública, alrededor de 80 heridos y el agente que perdió las manos murió posteriormente.

3.2.2. *La violencia continuada a través del diálogo.*

El 23 de octubre la marcha se reanudó y recorrieron el tramo de Santander de Quilichao a Villa Rica. Ese día, a través del líder Daniel Piñacué, el presidente envió un mensaje a *La Minga* anunciando que estaba dispuesto para reunirse en Cali. El presidente confirmó su asistencia: “Los espero. Nos veremos el domingo con ánimo social, para deliberar con sentimiento de hermandad. [...] Hay que poner la Patria por encima de las circunstancias” (Presidencia, octubre 25 de 2008). El líder del CRIC Feliciano Valencia le dijo al diario *El Tiempo* que “claro aceptamos hablar con él en Cali. Era lo que estábamos pidiendo. Ya estamos preparando la temática para la gran audiencia” (*El Tiempo*, octubre 24 de 2008). De igual forma, el gobernador del Cauca se puso en contacto con la Consejera Mayor del CRIC Aida Quilcué, para manifestar la voluntad de diálogo del presidente. El encuentro se programó finalmente para el domingo 26 de octubre. Desde Villa Rica *La Minga* extendió una invitación para participar en el evento al juez español Baltasar Garzón, a los premios Nobel de la Paz Rigoberta Menchú y Adolfo Pérez Esquivel y a los presidentes de Bolivia y Paraguay, Evo Morales y Fernando Lugo (*El Tiempo*, octubre 24 de 2008).

Para el 24 de octubre, luego de la reunión en Villa Rica en la que participaron una comisión de los corteros de caña, 100 integrantes de la Ruta Pacífica de las Mujeres y las organizaciones indígenas (*El Espectador*, octubre 25 de 2008), la agenda de cinco puntos había sido definida: (1) respeto del derecho a la vida y a los Derechos Humanos, (2) cese de la agresión y ocupación territorial, (3) adopción de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, (4) cese de la legislación del

despojo que pone en riesgo la vida de los pueblos, y por último, (5) el cumplimiento de los acuerdos con organizaciones y movilizaciones sociales que fueron incumplidos por los gobiernos de turno. (ONIC, octubre 24 de 2008).

La Minga llegó a Cali el 26 de octubre. El encuentro programado para las 9am no se dio. Los indígenas esperaron en la plaza del CAM durante largas horas. Cuando emprendían su retiro hacia el Coliseo el Pueblo, lugar donde se concentraron los indígenas, el presidente hizo presencia a las 5 de la tarde. Desde el puente peatonal que cruza la Avenida Colombia, en frente del CAM, el presidente con megáfono en mano convocó a los indígenas presentes e instigó a que no se fueran para empezar el esperado debate. Uribe recibió insultos de los manifestantes a lo que respondió: “no me llamen marica que así me llaman los terroristas de las FARC” (*País de los pueblos sin dueño*, 2008: [documental]). El esperado debate se programó finalmente para el 2 de noviembre de 2008 en el territorio de La María-Piendamó.

3.3. El debate en La María: Los argumentos de La Minga de Resistencia Social y Comunitaria²²

Los cinco puntos de *La Minga* fueron los lineamientos que guiaron el encuentro con el presidente Uribe y su gabinete ministerial: ministro de Agricultura Andrés Felipe Arias, ministro del Interior y Justicia Fabio Valencia Cossio, Viceministra del Interior y de Justicia María Isabel Nieto; también asistió el General de la Policía Oscar Naranjo, entre otros funcionarios. A continuación se describirán los contenidos que justifican cada punto de la agenda.

3.3.1 Respeto del Derecho a la Vida y los Derechos Humanos

La Minga de Resistencia pone en cuestión las violencias de las cuales son víctimas los pueblos indígenas de Colombia por causa del conflicto armado. Durante la movilización estuvieron denunciando el asesinato de 1.253 indígenas, 53.855 desplazados y 18 pueblos en peligro de extinción (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento-CODES, Comité Permanente para la Defensa de los Derechos

²² Las declaraciones citadas a continuación son tomadas de la transmisión televisiva del debate realizado el 2 de noviembre, por el canal Señal Colombia. Ver: (*Diálogo del Gobierno Nacional con La Minga Social Indígena* (noviembre 2 de 2008) [Emisión por televisión]. Las citas que están por fuera de este marco serán respectivamente referenciadas.

Humanos, Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, *et.al* 2008). Ante esta situación el movimiento indígena demandó “que el gobierno repare integralmente a las comunidades indígenas víctimas de crímenes de Estado”, demanda fundada en hechos como la masacre del Nilo (1991), la masacre de San Pedro (2000), la masacre del Naya (2001), la masacre de Gualanday (2001), la masacre de Bahía Portete (2004), el genocidio del pueblo kankuamo, entre otros; así como las acciones que causaron muertos y heridos en la *Cumbre Social de los Pueblos* (2006) y en la *Minga de Resistencia* del 2008.

Estas denuncias fueron expuestas en el debate por Ana Manuela, líder indígena de la ONIC, quien presentó las cifras de violencia contra la población indígena. La líder presentó estas violencias como violación de los Derechos Humanos cuya garantía es responsabilidad del Estado, violaciones desde las cuales justificó la exigencia que *La Minga* hace al gobierno de suscribirse a los tratados internacionales que reconocen los derechos de los pueblos indígenas, ligando estas violencias a los intereses de las multinacionales, que son protegidos por el Estado, enfatizando en las ocasiones en que su fuerza pública ha sido partícipe de estas agresiones:

Quiero señalar que la responsabilidad en materia de derechos humanos, por violaciones de derechos humanos, recae sobre el Estado, ya sea por omisión o por acción.

[...]

Las razones de estas cifras nos llevan a exigirle al Estado colombiano que se suscriba la declaración de Naciones Unidas, y que se ratifique a través de una ley la declaración de Naciones Unidas.

[...]

Al hacer el análisis de estas cifras encontramos que muchos de los desplazamientos, de los asesinatos, y lugares donde más se comenten violaciones de los derechos humanos, están asociados con grandes intereses económicos, son lugares donde se están desarrollando proyectos de exploraciones de petróleo, minería, entre otros.

Esta demanda a partir de tales hechos, encuentra su causa en la *Política de Seguridad Democrática* –bandera de la gestión del gobierno de Álvaro Uribe Vélez-, que al ser una política de confrontación armada más que de búsqueda de una salida negociada al conflicto, ha incrementado las acciones militares en todo el territorio nacional, lo cual

ha impactado negativamente las condiciones de seguridad de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, principalmente. Por tanto, los líderes que se pronunciaron sobre este tema sostuvieron que no es con el aumento del pie de fuerza como se soluciona el conflicto, sino con una salida negociada, y con reparación a todas las víctimas.

Los líderes indígenas afirmaron que la inseguridad generada por la política de Seguridad Democrática se incrementa por el discurso estigmatizador del presidente y sus ministros cuando se refieren a la protesta indígena. El Consejero Mayor de la ONIC Luis Evelis Andrade, afirmó que “no somos terroristas, reclamamos lo que nos pertenece y lo hacemos desde la legalidad, desde el derecho”. Por tanto en el debate, Aida Quilcué exigió al presidente que “reivindique su buen nombre”, recordando principalmente sus declaraciones que asociaron *La Minga* con “delincuentes y terroristas”; así mismo, trajo a colación la declaración que el presidente hizo en un Consejo Comunitario. Aida Quilcué le planteó el cuestionamiento al presidente:

Cuál va a ser la reivindicación del gobierno frente al señalamiento, frente a la estigmatización, frente al asesinato y frente a las amenazas que hemos tenido, y en donde usted en un Consejo Comunitario dijo que los indios éramos guerrilleros y que había que pagar recompensas. Este tema debe quedar claro ante la opinión pública nacional e internacional.

La réplica del gobierno frente al tema de Derechos Humanos y “resarcimiento del buen nombre de los pueblos” estuvo orientada hacia la acusación de que durante *La Minga*, fueron los pueblos indígenas quienes violaron los Derechos Humanos de los agentes de la fuerza pública. El presidente Uribe afirmó:

Nunca hago esas generalizaciones. Revise mis palabras del Consejo Comunitario, ahí está, nunca hago esas generalizaciones. Si yo estoy aquí es por dos razones: por respeto a los deberes de mi cargo y por respeto a la dignidad de ustedes. Eso no se opone a las denuncias que he hecho sobre lo que le ha pasado a la fuerza pública en los intentos de invasión y en la toma de carreteras. Yo he hecho la denuncia de 140 policías heridos, del policía que perdió las dos manos, del soldado que murió, etc. Yo he hecho esas denuncias. Es muy importante que eso se esclarezca. Eso ocurrió en momentos de

tomas de carreteras de intentos de invasiones violentas como en el tema de la Emperatriz. Por la circunstancia de que yo haga esa denuncia yo no estoy haciendo ninguna imputación general de terrorismo a las comunidades indígenas de la patria. Lo que pasa es que también hay que pensar esto, los violentos se aprovechan, y es muy importante cerrarles el paso. También hemos recibido siempre las quejas sobre las fuerzas armadas. Y a pesar de ser el primero en defender las fuerzas de la patria, las defiendo en ese equilibrio que se llama eficacia y transparencia que nos obliga a ser muy rigurosos con los Derechos Humanos. Yo me ratifico en las denuncias que he hecho sobre la violencia sobre la fuerza pública. Aida, es que los soldados y los policías también tienen Derechos Humanos.

[...]

Ahora, cualquier reivindicación de la dignidad de ustedes, yo la hago, sentida en el alma. Sin renunciar a dos cosas: a las exigencias de no violencia, de no bloqueos, y a las denuncias por lo que les ha pasado a integrantes de la fuerza pública.

Junto a las denuncias anteriores, los pueblos indígenas exigieron que se respete el derecho de la libre movilización, así como la reparación integral por las masacres enunciadas (lo que va ligado con el punto cinco de la agenda, sobre cumplimiento de acuerdos sobre tierras) y la asignación de presupuestos para las iniciativas autónomas.

3.3.2. Cese de la agresión y ocupación territorial

En este tema *La Minga* exigió al gobierno “la desmilitarización total e inmediata de los territorios indígenas”, “detener la entrega de concesiones en territorios indígenas a las transnacionales y multinacionales”, y “adoptar y respetar el papel de las autoridades tradicionales como legítimas autoridades tradicionales ambientales en los territorios indígenas” (ONIC, octubre 24 de 2008). En ese sentido, el Consejero Mayor de la ONIC Luis Evelis Andrade, enunció:

Nosotros los indígenas, como otras personas de otros sectores sociales, nos consideramos defensores de la vida en todas sus manifestaciones, y eso explica que la tierra para nosotros sea madre, que no se puede vender ni entregar lo nuestro de cualquier manera.

[...]

Nosotros queremos decirle al país y al mundo que somos amantes de la libertad, por eso queremos liberar la madre tierra de que se le entregue a las multinacionales y los recursos naturales se exploten para generar riqueza para unos cuantos y miseria para la gran mayoría de nuestro país.

El planteamiento de *La Minga* durante el debate fue que el modelo de desarrollo neoliberal que sostiene el gobierno Uribe incrementa la mendicidad y promueve el exterminio de los pueblos indígenas, pues promueve megaproyectos en territorios indígenas cuyos agentes son las transnacionales y multinacionales, las cuales fomentan la violencia y el desplazamiento de las comunidades indígenas al considerarlos un obstáculo para sus objetivos de desarrollo. Luis Evelis Andrade enunció:

No podemos estar de acuerdo con un desarrollo que no es comparable con la situación de desnutrición que viven nuestros pueblos, con el genocidio al que asisten muchos de nuestros pueblos de estar al borde de la extinción, y no podemos estar de acuerdo con políticas económicas trazadas desde el Estado y desde sus gobiernos que obligan a mucha gente a morir de hambre.

Este planteamiento encuentra conexión con el punto cuatro de la agenda que se refiere a las garantías a los intereses transnacionales y multinacionales, que desde el ejercicio legislativo de un Congreso paramilitar se promulgan en beneficio de dichos capitales extranjeros.

Con respecto a la entrega de tierras para megaproyectos multinacionales de explotación de recursos como el agua y los minerales, los líderes indígenas trajeron a colación los ejemplos de la Salvajina, Urra, Cerrejón, a lo que el presidente contestó que “al país le ha ido bien”, y que estas concesiones fueron realizadas en gobiernos anteriores. El discurso del presidente, enunció en el marco de propuestas para solucionar esta problemática que:

Otra cosa es que se le pueda seguir exigiendo a la Salvajina más compromiso con los sectores sociales del Cauca, eso el gobierno lo comparte. Pero salir por eso que ocurrió en el pasado, y que lo hicieron en condiciones de equidad, a decir que le estamos entregando el país a las multinacionales, yo creo que es desproporcionado.

3.3.3. *Adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.*

Algunos de los reconocimientos en la Declaración serán citados a continuación, como puntos de referencia de las exigencias del movimiento indígena expresadas en este punto²³:

Art. 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Art. 4. [...] Tienen derecho a la autonomía y al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales [...]

Art. 5. [...] tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas y económicas, sociales y culturales [...]

Art. 7. [...] tienen el derecho colectivo de vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio, ni a ningún otro acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo.

Art. 8. [...] Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:

- a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privar a los pueblos y las personas indígenas de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;
- b) Todo acto que por objeto o consecuencia enajenarles sus tierras, territorios o recursos;
- c) Toda forma de traslado forzado de población que tenga por objeto o consecuencia la violación o menoscabo de cualquiera de sus derechos;
- d) Toda forma de asimilación o integración forzadas;
- e) Toda forma de propaganda que tenga como fin promover o incitar a la discriminación racial o étnica dirigida contra ellos.

Art. 19. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas y administrativas que los afecten, para obtener su consentimiento libre, previo e informado.

23 Naciones Unidas (2007). “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.” (Diciembre 7 de 2007).

Art. 26. Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas interesados, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.

Art. 30. 1) No se desarrollarán actividades militares en las tierras o territorios de los pueblos indígenas, a menos que lo justifique una amenaza importante para el interés público pertinente o que se haya acordado libremente con los pueblos indígenas interesados, o que éstos lo hayan solicitado. 2) Los Estados celebrarán consultas eficaces con los pueblos indígenas interesados, por los procedimientos apropiados y en particular por medio de sus instituciones representativas, antes de utilizar sus tierras o territorios para actividades militares.

Art. 32. [...] Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios, y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.

Art. 38. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán las medidas apropiadas, incluidas medidas legislativas, para alcanzar los fines de la presente Declaración.

Esta declaración adoptada en el año 2007 por la Asamblea General de Naciones Unidas, está dirigida a reconocer el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas en sus territorios ocupados tradicionalmente, y reconocidos en el orden jurídico de cada nación. Frente este derecho los Estados estarían obligados a garantizar todas las condiciones para su ejercicio, como la seguridad en sus territorios, así como la participación en las decisiones gubernamentales que gestionarían políticas en sus territorios ancestrales desde sus propias concepciones de desarrollo. Como lo afirmó la líder de la ONIC Ana Manuela, “Sabemos que los puntos de discusión ahí importantes son el tema del consentimiento previo, libre e informado, y el tema de la militarización”. Frente a esta temática el presidente Uribe fue categórico:

El gobierno no puede comprometerse a que las fuerzas armadas de Colombia no entren a algún territorio. El gobierno no puede dar el paso de privatizar, así sea en beneficio de las comunidades indígenas, los recursos del subsuelo. El gobierno no puede convertir la consulta en veto. Si ustedes encuentran una salida a eso, sin afectar la constitución, en una mesa de trabajo, el gobierno está abierto. Pero con toda franqueza tengo que decir que tenemos esas preocupaciones.

Frente a esta postura Aida Quilcué replicó:

El tema de la autonomía y el tema territorial está en la Constitución Política para el caso de los pueblos indígenas. Yo creo que ese tema debe revisarse, porque estamos hablando en el marco de la normatividad y los acuerdos internacionales.

3.3.4. Cese de la legislación del despojo.

Lo que *La Minga* denomina *legislación del despojo* corresponde a la normatividad consignada en el estatuto de desarrollo rural, el código minero, la ley de bosques, ley de páramos y ley de aguas que reglamentan la explotación o manejo de los recursos naturales y el uso de tierras, que por estar sancionada a favor del modelo de desarrollo neoliberal pone en riesgo la pervivencia de los pueblos, pero que principalmente estarían violando la soberanía de los pueblos indígenas sobre sus territorios, reconocida por la Constitución de 1991.

Por otra parte, el TLC con Estados Unidos está incluido en esta categoría. Los pueblos indígenas exigen el desmonte de esta iniciativa comercial por los perjuicios que este tratado podría representar en los pueblos indígenas, y poblaciones campesinas y afrocolombianas del país pues este significa la entrega de sus tierras a proyectos multinacionales y transnacionales. Para ejemplificar el discurso indígena frente a estas problemáticas, vale la pena recordar la intervención del líder del CRIC Feliciano Valencia cuando se dirigió al presidente en La María:

Sufrimos y nos agrede un orden perverso que hace daño, que oprime a los pueblos. Esto lo sabemos y lo decimos con fuerza, siempre lo hemos dicho. Esta enfermedad se llama modelo de desarrollo neoliberal, y no es algo nuevo. Históricamente desde la conquista

hasta nuestros días nos ha exterminado de manera sistemática, es más, pretende seguir exterminando a los pueblos que aun nos resistimos a desaparecer. Obedeciendo a las reglas de la globalización neoliberal, los anteriores gobiernos y este, en cabeza de usted señor presidente, viene entregando nuestros territorios, el país entero, nuestros pueblos, al postor más terrorista que es el señor presidente de los Estados Unidos; lo entrega a las multinacionales, que además del único y propio beneficio, poco o nada le interesa la vida del planeta. Para eso las leyes, para eso los privilegios, para eso entrega nuestros recursos para eso niega nuestros derechos y el derecho de nuestros pueblos.

Sustentando, promoviendo y defendiendo esta enfermedad, usted señor presidente, apoyado con el Plan Colombia se inventó la política de Seguridad Democrática que nos ha significado militarización, usurpación de nuestros territorios, implementación de estrategias que buscan involucrar a la población civil en el conflicto interno. Apoyado con estos recursos usted paga recompensas a líderes, a autoridades, a organizaciones indígenas y populares en Colombia.

[...]

Para eso usted firmó el TLC con los Estados Unidos, y para eso pretende usted firmar otro con Canadá y países de la Unión Europea. Para eso usted señor presidente, adelanta la legislación del despojo: ley 1152 o estatuto de desarrollo rural, planes de agua, ley de bosques, ley de páramos, entre otras.

[...]

La expropiación territorial de los indios, de los afrocolombianos, de los campesinos, para entregarlo todo al poder económico transnacional y a las élites que lo mantienen en el poder señor presidente.

Queremos denunciar y condenar la reedición del racismo del siglo XXI, sentimiento avivado por su gobierno contra nuestros pueblos. Escuchamos en boca de sus ministros, en boca de su fuerza militar, en boca de funcionarios del alto gobierno: “todo indio es guerrillero y cuando no es guerrillero es colaborador de la guerrilla”, “tienen mucha tierra y no la trabajan”, “son terroristas y son delincuentes”.

[...]

Sin temor a equivocarnos señor presidente, le manifestamos que su política de desarrollo neoliberal, la legislación del despojo, su política de seguridad democrática, los tratados de libre comercio, son para nosotros las enfermedades que nos exterminan, son el proyecto de muerte que usted agencia en Colombia.

Reconocemos nosotros como pueblos originarios que cargamos con el mayor riesgo, y asumimos la responsabilidad de caminar la palabra. Por eso hemos dicho que mientras exista un solo pueblo con dignidad la resistencia pacífica de los pueblos no terminará. No solo para defender lo nuestro, sino la de todo el planeta, incluida su descendencia señor presidente.

3.4. Voces concluyentes: luego de seis horas de debate

Pese a que el presidente reiteró el esfuerzo que han hecho por cumplir con los compromisos pactados y el esfuerzo efectuado para adquirir las tierras que faltan para los indígenas del Cauca, además de comprometerse a revisar los atentados y amenazas de las que han sido objeto por toda clase de fuerzas armadas ilegales, y de esclarecer los sucesos presentados en La María, no se logró ningún avance en relación con los cinco temas de la agenda planteados por la minga. El ultimátum del presidente Uribe se dio en estos términos:

El gobierno nacional respeta la protesta social, pero el gobierno nacional no es permisivo con la violencia. La protesta social es respetable, la violencia es rechazable. El bloqueo de carreteras, el taponamiento, la destrucción de carreteras hace parte de la violencia y el gobierno nacional no lo permitirá. Quiero a la Consejera Mayor proponerle lo siguiente: que ella y el señor ministro del interior instalen una mesa y que miren entre otros los siguientes temas [Abucheos del público] Bueno, que esa mesa esté dándole permanentemente la cara a *La Minga*, como sea [...] Yo propongo que esa mesa trate cómo se puede avanzar en el tema de la aprobación de Colombia a la Declaración de los derechos de las comunidades indígenas de Naciones Unidas, examinando cuidadosamente, con el concepto de expertos, de especialistas en el tema, los asuntos constitucionales. Propongo que se estudie el tema de las denuncias sobre desbordamientos de la fuerza pública y el tema sobre personas que han resultado heridas y muertas en invasiones [...] y en situaciones violentas, en situaciones de hecho, que se estudie el tema de las reparaciones. Propongo que se estudie el tema del retiro de la fuerza pública de La María, con un compromiso serio de no violencia. Propongo que se estudie el tema de cómo apoyamos con mejores recursos, los proyectos agropecuarios de las comunidades indígenas.

Ante esta intervención las autoridades indígenas, representadas por Aida Quilcué, afirmaron su insatisfacción con la reunión realizada:

Estamos observando que aquí hubo simplemente una réplica. No hubo claridad frente al tema de compromisos. No veo compromisos claros por parte del gobierno nacional. [...] Por lo tanto, usted dice, mientras mi gobierno está, no voy a permitir los taponamientos y la protesta que está a nivel constitucional. Mientras usted está y no formule una política de inclusión a nivel nacional en donde los verdaderos procesos de construcción de paz se den, nosotros seguiremos caminando la palabra. Quiero decir entonces que si nosotros seguimos protestando va a haber más muertos, entonces la seguridad democrática ¿va a operar sobre los civiles o para lo que usted ha diseñado? En ese sentido entonces, el debate y la minga continúa porque no hay nada claro compañeros.

3.5. Las réplicas del debate: algunos enunciados posteriores a La María

Aunque *el caminar de la palabra* de la Minga Indígena de Resistencia Social y Comunitaria, permitió -hasta cierto punto- visibilizar las problemáticas que padecen los pueblos indígenas en Colombia, el gobierno del presidente Uribe, no dejó de hacer pronunciamientos públicos que asociaban a los pueblos indígenas con los guerrilleros, discursos que contrariaban las pocas veces que declaró que Colombia era una nación respetuosa de la diversidad étnica.

El debate en el resguardo La María, calificado por el Ministro del Interior, Valencia Cossio como acto histórico y positivo porque se había iniciado ese diálogo (Presidencia, noviembre 3 de 2008), no se distanció mucho de tener el acostumbrado trato de los consejos comunitarios del presidente Uribe; la interlocución no pasó de ser una exposición de posiciones frente a los temas planteados, que por el tiempo no pudieron ser analizados con la profundidad que merecen, ni muchos menos concertar posibles soluciones, dejando así, una vez más, un gran vacío entre las demandas indígenas y las respuestas gubernamentales.

Tampoco fue suficiente el debate para que el gobierno se convenza que los interlocutores con los que se encontraba presente no tenían alguna clase de intereses oscuros o maliciosos, por no estar de acuerdo con su política de seguridad democrática; pues por más que se presentaron los argumentos suficientes sobre la problemática de la violación de derechos humanos que padecen los pueblos indígenas por todos los actores

armados, exigiendo el resarcimiento de su buen nombre, el presidente Uribe prefirió continuar -posterior a este encuentro- con su usual discurso:

Avanzamos en denuncias con fundamento, pero rechazamos denuncias temerarias, Colombia no puede pretender que nos interfieran la Seguridad Democrática. Somos los primeros en avanzar en las denuncias con fundamento, tenemos que ser los primeros en rechazar las denuncias temerarias, que son el arma de algunos que, envueltos en la manta de los derechos humanos, en el fondo lo que quieren es frustrar el avance de la Seguridad Democrática. (Presidencia, noviembre 4 de 2008).

En otra intervención el presidente Uribe enunció:

La Patria es respetuosa de la diversidad étnica, es una patria con una Constitución y con un acervo cultural, ajenos a la discriminación. Es una patria respetuosa del pluralismo y de la protesta social. Los indígenas son titulares de 30 millones 732 mil hectáreas, en un país que tiene 115 millones de hectáreas. Una cosa es la protesta social y otra cosa es el asesinato de los soldados y de los policías. No se puede permitir la combinación de las formas de lucha. (Presidencia, noviembre 12 de 2008)

El encuentro, que en efecto, no ofreció un debate constructivo frente a los reclamos de la Minga, terminó con una declaración de disposición para continuar el diálogo con las comunidades indígenas por parte del gobierno, y la decisión de la *Minga* de continuar *caminando la palabra* hasta la capital de la República. Aida Quilcué lo expresó así: “Lo que nosotros queremos es que nos den respuestas concretas y contundentes acerca de los derechos humanos que nos vulneran y sobre el acceso a las tierras que nos pertenecen” (*El País*, noviembre 11 de 2008).

La *Minga* que llegó a Bogotá el 21 de noviembre, y que esta vez se reunió con varios de sus representantes indígenas a puerta cerrada con el gabinete ministerial del Presidente, que se encontraba ausente, tampoco pasó de encontrarse con posiciones fijas de ambos actores frente a los temas de la agenda.

Aunque el encuentro terminó con la promesa de seguir debatiendo los temas en mesas de trabajo entre una comisión asignada del gobierno nacional y de los indígenas, en presencia de un observador internacional, para la *Minga* fue muy preocupante la

actitud del ministro de agricultura de ese entonces, Andrés Felipe Arias, señalándolo de intolerante al tratar de seguir vinculando a las movilizaciones indígenas con los atentados de la guerrilla hacia la fuerza pública. Asimismo, quedó un sabor amargo en los diálogos con los ministros, pues tenían gran expectativa en que fuera el presidente Uribe quien de manera directa atendiera sus requerimientos, ya que los ministros aunque decían tener la autoridad para atenderlos, no contaban con la potestad de dar respuestas contundentes ante las demandas.

A pesar de lo anterior, finalizada la marcha, las autoridades indígenas manifestaron estar satisfechas por el desarrollo de la protesta, pues además de haber transcurrido en completo orden, de haber podido convocar a casi todas las comunidades indígenas y demás sectores sociales, fueron escuchados nacional e internacionalmente y se hicieron presentes muchas voces de apoyo y solidaridad, pero quedaron a la expectativa de una nueva cita con el presidente que no se definió al finalizar la reunión con los ministros.

3.6. Representación *in*-mediática de la movilización indígena

Como suele suceder en un país marcado por la violencia, el cubrimiento mediático de la protesta indígena se hizo presente en el momento en el que se iniciaron los disturbios en la Panamericana, el 15 de octubre, cinco días después de iniciada la *Minga*. A partir de entonces, los violentos acontecimientos que rodearon la protesta, precederían la visibilidad de la movilización indígena en la esfera pública nacional, silenciando sus contenidos. Soler y Pardo (2003), en su estudio realizado sobre los discursos indígenas en la prensa, mencionan:

En los artículos de prensa se presenta una exclusión selectiva, parcial o total, de los agentes de las acciones, fundamentalmente cuando se trata de las acciones de los policías realizadas contra los indígenas.

[...]

Otra forma de representar a los actores es la inclusión parcial [...]. Mediante esta estrategia los actores no se mencionan en relación directa con el hecho, sino que se introducen como complementos circunstanciales, de modo que la focalización no se orienta hacia la responsabilidad de las acciones (asesinatos) sino hacia la escena, que funciona como distractor del punto central del hecho (Soler y Pardo 2003:214).

De esta forma, el modelo que circuló en las imágenes y discurso público de los medios sobre la manifestación indígena consistió, en primera instancia, en la interpretación gubernamental de los hechos: cerca de 6.000 indígenas que bloquearon varias vías de los departamentos del Valle y Cauca, habían causado los enfrentamientos con la Fuerza Pública, que intentó “remover” a los manifestantes (*El Espectador*, octubre 15 de 2008). Esta forma mediática de representar la realidad alrededor de la voz de la protesta indígena se vuelve difusa y casi que incomprendida en la esfera pública nacional, debido al trato violento que recibió la protesta por parte del gobierno, pues, al parecer en función de la objetividad, no explicitan *quién hace qué a quien*. El 15 de octubre, día más violento de los enfrentamientos, *El Tiempo* lo publicó así:

Apenas diez metros separaban a los combatientes que se defendían con piedras, palas, lacrimógenos y, de vez en cuando, balas que en medio de la trifulca parecían no tener un origen determinado. (*El Tiempo*, 15 de octubre de 2008).

La confrontación entre indígenas y fuerza pública fue manifestada por la prensa de circulación nacional como un enfrentamiento que habían causado los indígenas al haber bloqueado la carretera, enfocándose en las acciones de hecho de los manifestantes, no como reacción defensiva ante los ataques de la fuerza pública para despejar la vía sin importar que resultaran personas heridas, sino como los causantes de dicha violencia.

Las primeras imágenes y enunciaciones para informar sobre lo ocurrido, hacen referencia a que son los indígenas quienes se enfrentan a la fuerza pública con palos y piedras, causando además daños materiales. De acuerdo con Soler y Pardo (2003:215), se presenta a los indígenas como los responsables directos de lo sucedido, mientras la policía solamente cumple con su deber de impedir bloqueos, como se manifiesta en las siguientes noticias de *El Tiempo*:

La vía Panamericana, permaneció cerrada anoche [...] por orden del Gobierno, para evitar posibles ataques a vehículos por parte de los indígenas que protestan por las muertes de indígenas y la adjudicación de tierras [...]. Naranjo calificó la protesta indígena como “un plan que tiene claras características terroristas”. [...] el general

Orlando Páez Barón director de Seguridad Ciudadana de la Policía, había asegurado que las FARC amenazaron a los indígenas para que participaran en los bloqueos. Uribe inició y concluyó la intervención [...] exponiendo cifras de tierras compradas por el Estado para otorgarles a las comunidades indígenas. [...] Arias, quien insinuó que en las marchas indígenas del Cauca habría infiltración terrorista. Piñacué aseguró que las comunidades no son terroristas, narcotraficantes, ni delincuentes [...] que no le permitía al Ministro que ofendiera así a la comunidad indígena más cuando las protestas son por el incumplimiento del Gobierno.

[...]

El presidente Álvaro Uribe les dijo a los indígenas del Cauca que protestan por el aparente incumplimiento de algunos acuerdos [...]. El mandatario estaba molesto con el reporte de 70 uniformados lesionados y con el caso de Aldiber Giraldo, quien perdió sus manos en las protestas, en las que también resultaron 84 heridos –uno murió-. (*El Tiempo*, octubre 16 y 17 de 2008).

El carácter disperso de la información presentada en estas noticias, caracterizó el manejo constante de la información suministrada por los medios durante el período en el que se desarrolló la *Minga*, contrastando de un modo muy simple y disparate las versiones de las motivaciones de la protesta indígena, con las asociaciones terroristas que de ellos hacían reiteradamente los actores gubernamentales.

Nótese, de las anteriores noticias que los motivos de la protesta, además de ser superficialmente mencionados, se acompañan de declaraciones en relación con la violencia. La atención persiste en centrarse en los enfrentamientos y no en la vulnerabilidad de los indígenas ante los actores armados que no se mencionan en ningún momento como los responsables de las masacres indígenas, una de las razones principales por las cuales se movilizan.

Iniciada la marcha de la *Minga* en búsqueda del diálogo con Uribe, las noticias, que no dejaron de mencionar la confrontación de la protesta, consistieron en replicar los esfuerzos realizados por el gobierno para cumplir con los acuerdos establecidos y de tener toda la voluntad de cumplir en su totalidad con los compromisos adquiridos en materia de tierras.

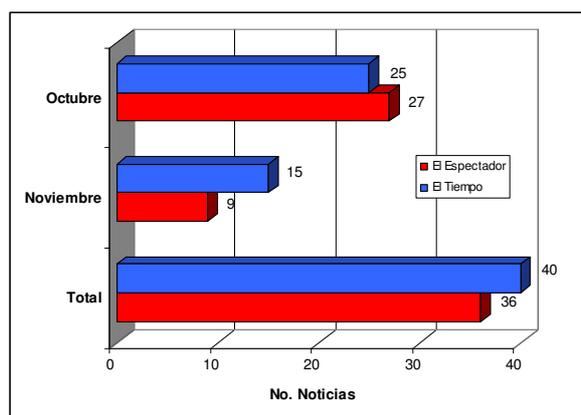
De este modo, las versiones que fundamentan las acciones del gobierno frente al manejo de la protesta, estarían legitimadas por la veracidad que acompaña a las

entidades estatales como promotoras de la seguridad y del orden público, por las cuales, siguiendo con Soler y Pardo (2003), se deduciría que los indígenas estarían operando al margen de la ley, mientras los actos del primero buscan preservar el bien común, realizando acciones positivas y deseables. En otras palabras, se desconoce la relevancia del papel reivindicativo de los indígenas y se resalta la benevolencia del gobierno con una minoría del país.

Los medios de comunicación como reproductores de imaginarios, parecen no entender aún el significado de la Carta Política al proclamarse como una nación de diversidad étnica. Las pocas veces que se habla sobre los indígenas en los medios, aparece como si no se tratara también de colombianos, sino como si fueran sujetos del pasado que persistieran vivir en él. Es decir, los incluyen en la definición de una delimitación nacional, pero -al igual que lo hace el gobierno Uribe- se les niega el carácter de colombianos, en este sentido: “la elaboración de esta representación pasa por reconocer su carácter de nacionales no colombianos, portadores de mundos simbólicos distintos, víctimas de las circunstancias, beneficiarios de las acciones estatales y fuerza opositora” (Soler y Pardo 2003:212-213); porque al no estar insertos en la lógica del mundo occidental, se excluyen de la participación en la construcción de una democracia, pues sus propuestas de paz y modos organizativos no coinciden con la concepción del establecimiento moderno.

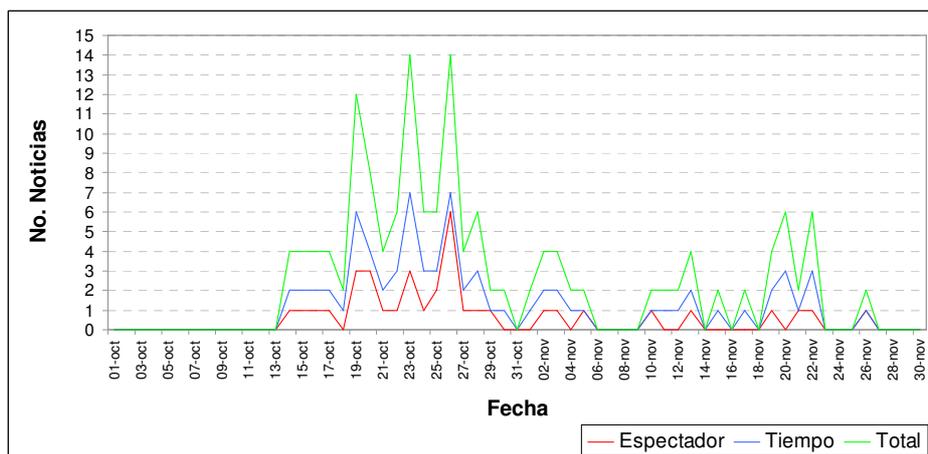
En los siguientes gráficos se puede observar el seguimiento realizado por el Espectador y el Tiempo a una de las manifestaciones más relevantes que se han dado en Colombia, por el alcance de movilización en una marcha que duró aproximadamente 40 días prácticamente atravesando el país.

Gráfico 1. Número de noticias presentadas durante el período de movilización por el Espectador y el Tiempo



Fuente: construcción propia

Gráfico 2. Número de noticias aparecidas en el Espectador y el Tiempo por día



Fuente: construcción propia

Ambos gráficos corresponden al número de apariciones de los temas relacionados con la *Minga* durante los meses de octubre y noviembre de 2008. El primero, concierne al total del número de noticias y columnas de opinión presentes en ambos meses y por ambos periódicos. El segundo, muestra de manera más detallada el número de noticias y columnas de opinión por cada día que se habló del tema de la *Minga*. En este gráfico, los picos más altos representan los sucesos más controversiales: por un lado, la semana de confrontación entre indígenas y fuerza pública, por otro, el desencuentro con Uribe en Cali, el domingo 26 de octubre de 2008.

Llama la atención que el esperado encuentro con Uribe en La María, Piendamó, a la semana siguiente del fallido encuentro en Cali, no hubiese contado con mayor cobertura o análisis del desarrollo de la agenda. Ya para noviembre la marcha no cuenta con el mismo interés de los medios, la marcha se desarrolla en completo orden, así que la discusión de los representantes indígenas con el gabinete ministerial del presidente, que estaba ausente, apenas se mencionó.

Aunque no se puede desconocer el papel fundamental que los medios tienen en el reconocimiento de las reivindicaciones de los pueblos en la esfera pública nacional, es lamentable cómo los indígenas son protagonistas nacionales en tanto son referencia de acciones conflictivas²⁴.

Para el movimiento indígena los medios no tienen memoria, porque se olvidan que ellos han sido también víctimas de las FARC y que han tenido que rescatar de las FARC con la guardia indígena a líderes de su comunidad. En este sentido vale la pena resaltar las palabras de Aida Quilqué:

Yo creo que si el periodismo hoy si visibiliza la realidad del país, se vuelve delincuente, se vuelve insurgente, se vuelve de las FARC. Si hoy en el país los indios nos movilizamos, y hablamos de resistencia civil somos de las FARC, si los corteros se movilizan son de las FARC, todos quienes estamos en contra de este sistema de gobierno somos de las FARC. Entonces todo se volvió FARC, entonces lo que decimos es que el gobierno colombiano no asume la responsabilidad de gobierno para cumplir con los ciudadanos con una política social incluyente, con una política de verdadera construcción de paz. Queremos en este caminar de la palabra defender nuestra dignidad y ese es el compromiso que hemos asumido las autoridades de los resguardos, las asociaciones de cabildos y hoy la consejería del CRIC. (*Contravía*, 2008:[emisión por televisión]).

Para terminar, resultaría muy interesante que el Estado colombiano tuviera en cuenta el artículo 16 de la declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, donde dispone lo siguiente:

24 En la marcha desde La María, hasta Cali de la Minga de octubre de 2009, que transcurrió sin hechos violentos, se pudo apreciar que la aparición mediática de la Minga fue mucho menor que la del año anterior, por lo que sus demandas reivindicativas no fueron objeto de mayor atención en la esfera pública nacional.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.

3.7. Las violencias en *La Minga*

Estos enfrentamientos entre indígenas y fuerza pública sucedidos en octubre de 2008 en el Cauca, en el marco de la movilización denominada *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* condensan múltiples formas de violencia, que se pueden describir a partir de la tipología del concepto que hace Philippe Bourgois (2002) en su investigación sobre el Salvador revolucionario: la violencia política, estructural, simbólica y cotidiana.

La *violencia política* se refiere a “la violencia directa e intencionalmente administrada en nombre de una ideología política, de un movimiento o de un Estado tal como la represión física de los disidentes por las fuerzas armadas y la policía o su contrario, la lucha armada popular contra un régimen represivo” (Bourgois 2002:75).

En segundo lugar, la *violencia estructural*, hace referencia a las condiciones de sufrimiento físico y emocional –altas tasas de natalidad, pobreza, explotación, exclusión, etc.- impuestas desde una organización político-económica que opera a través de dispositivos como los términos desiguales de intercambio, expresados localmente en la construcción de mercados laborales basados en la subordinación y explotación, en los acuerdos mercantiles y en el monopolio de servicios; el concepto *violencia estructural* hace parte fundamental de la crítica propuesta desde el pensamiento anti-colonial y de las prácticas discursivas de los movimientos sociales en las luchas contra los estados coloniales en el siglo XX.

En tercer lugar la *violencia simbólica*, término propuesto por Bourdieu para evidenciar cómo la dominación opera en un nivel íntimo vía el reconocimiento-desconocimiento de las estructuras de poder por parte de los dominados, los cuales coadyuvan en su propia opresión al percibir y juzgar el orden social a través de categorías que lo hacen aparecer como natural y evidente.

Finalmente la *violencia cotidiana*, hace referencia a “crímenes en tiempos de paz”, las “pequeñas guerras y genocidios invisibles”, que son circunstancias permanentes en las vidas de los pobres del mundo.

La *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* de octubre-noviembre de 2008, presenta un proceso de movilización que articula en torno al derecho la posición de vulnerabilidad de los pueblos indígenas. En el periodo de la movilización, la violencia tomó un sentido opuesto en cuanto al vínculo con la construcción de la identidad indígena: en lugar de aparecer en la esfera pública como una realidad con que las comunidades rurales, en este caso indígenas, tienen que convivir cotidianamente, apareció como la práctica cotidiana que dicha población dirige contra “la sociedad colombiana”; esto se concretó desde la arbitrariedad y ligereza con que el gobierno nombra y divulga los hechos y contenidos de las protestas, visión que, generalmente, es replicada por los medios de comunicación.

De esta manera, la violencia con que la fuerza pública irrumpe en el Territorio de Diálogo, Convivencia y Negociación de La María-Piendamó²⁵, se convierte en respuesta legítima ante “toda clase de violencia” que ejercen los manifestantes-terroristas, pues enfrentar dicha violencia terrorista y evitar bloqueos en la vía se presentan en este discurso como asuntos de la misma gravedad a la que el Estado colombiano debe responder desde el uso legítimo de las armas.

Sin embargo, todas las pruebas y evidencias que sustentaban las acusaciones del gobierno, incluyendo las que según medicina legal certificaba que los indígenas muertos eran causa de las esquirlas de un explosivo que ellos estaban manipulando, no fueron corroboradas, ni presentadas ante la opinión pública, ni ante ningún organismo internacional que pudiera comprobarlo, como si se pudo corroborar a través de pruebas fílmicas, la presencia armada del ejército y del escuadrón antimotines y la forma indiscriminada en la que disparaban desde los alrededores de la Panamericana como si se tratara de un combate (*Contravía*, octubre 26 de 2008, cap. 189).

25 La fuerza pública destruyó los muebles e inmuebles propiedad de algunas familias indígenas que viven cerca al lugar, dejando las casas en condiciones inhabitables. Para más detalles sobre los destrozos que los agentes del ESMAD, el Ejército y la Policía causaron en las casas del resguardo La María (*Contravía*, octubre 28 de 2008:[transmisión por televisión]).

3.8. Los logros de *La Minga* de 2008 en la voz de la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué

En octubre de 2009 tuvo lugar la segunda *Minga de Resistencia Social y Comunitaria*. En esta ocasión la movilización se desarrolló pacíficamente, pero durante la caminata en varios momentos se sentía la tensión dada la experiencia del año anterior. Un año después la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué, planteo los logros de *La Minga*, que analizados desde las exigencias al gobierno podría pensarse que tal movilización de recursos no se tradujo en nada concreto en los temas planteados. En una entrevista la Consejera Mayor (Quilcué 2009), sintetizó los logros de *La Minga* de la siguiente manera:

3.8.1. Desmentir al gobierno colombiano

Nos están matando, nos están señalando, nos están desplazando, nos están judicializando y desde la misma instancia del gobierno está promoviendo ese tema de la discriminación extrema, yo lo he denominado así, y por eso también se ha incrementado los crímenes de Estado. Ahora muchos me dicen: “bueno y como es ese tema de los crímenes de Estado y los falsos positivos”, lo que pasa es que el gobierno también firma los planes del Plan Colombia, planes del Plan Patriota y debe mostrar resultados sobre el tema de la seguridad democrática y como no hay resultados de muerte de guerrilleros, entonces coge a los civiles los mata, los camuflan y ahora si dice: “matamos a los guerrilleros”; eso es una mentira que se vende al país y al mundo y yo diría que uno de los alcances que tuvo *La Minga* fue desmentir al gobierno colombiano y decir que todo lo que está pasando en Colombia es la realidad de los pueblos indígenas y de los sectores sociales del país, que nos está matando el mismo pueblos colombiano con sus leyes, con sus políticas y con todo lo que sucede acá, ese fue uno de los alcances de la Minga.

3.8.2. Publicidad de la resistencia indígena

“Segundo alcance que veo es que ya no solamente en Colombia sino en muchas partes del mundo [...] nos han escuchado, nos han visto y conocen la realidad que pasa acá de las diferentes acciones de resistencia que hemos desarrollado”.

3.8.3. *Sentarnos cara a cara con el gobierno colombiano*

Y el otro, yo diría el debate, de sentarnos con el gobierno colombiano, de sentarnos cara a cara, no en un marco como el consejo comunitario como él lo ha diseñado para su política y para seguir haciendo su campaña para reafirmar su proceso que tiene; sino el debate llevó a que la comunidad era la que ponía las condiciones y que poníamos los puntos y que sobre esos puntos hablábamos y que le íbamos a decir la verdad al país y al mundo entero; yo creo que ese fue uno de los temas contundentes que indígenas y sectores sociales logramos en el país.

3.8.4. *Desestabilizar al gobierno*

Por otro lado, mirábamos también que se logró desestabilizar al gobierno colombiano, lo desestabilizamos, yo creo que haber llegado a Cali y que el pueblo se hubiera sostenido en una propuesta política de que el debate se debía sostener en el marco de un público y que Uribe termine con un megáfono en un puente, eso es desestabilizar a un gobierno que ni siquiera tiene claro para donde va el país”.

3.8.5. *Consolidar la unidad*

Y finalmente, diríamos *La Minga* logró consolidar la unidad, llamar la atención. Hoy yo resaltó el trabajo y el ejercicio que hacen los medios de comunicación, en dónde se preocupan de llevar este mensaje a muchos sitios del país, pero también al mundo [...] yo pienso que tenemos mucho por que luchar por Colombia, yo pienso que eso es lo que sigue *La Minga*, eso es lo que logró *La Minga* y yo considero que vamos por buen camino en ese sentido, pero bueno viene la contrarrestación del gobierno que es criminal; no se queda con cosas que haga el pueblo, entonces a cambio de eso lo que ha hecho definitivamente es matarnos, yo diría, yo fui víctima de ese proceso de crímenes de estado con la muerte de mi esposo, luego matan a Robert Guachetá, luego crean la OPIC, una organización paralela, supuestamente paralela a la organización [...] precisamente mañana vamos a denunciar de manera oficial esas estructuras que está utilizando el gobierno colombiano para desestabilizar la unidad indígena, para romper la unidad indígena y la unidad social, son mecanismos y estrategias que utiliza el gobierno

para acabar y exterminar a los pueblos, pero hay una gran esperanza y es que el pueblo sigue muy fuerte, el pueblo sigue tranquilo, el pueblo sigue firme y yo pienso también que esta minga refleja los resultados del principio de una minga que iniciamos con mucho esfuerzo.

3.8.6. Consolidar la propuesta

Las conclusiones se tienen que llevar precisamente a un debate, yo creo que estas conclusiones no deben ser solamente de este marco en un escenario de minga, las conclusiones se tienen que llevar a un nuevo análisis con nuestras organizaciones, con nuestras familias, con nuestra comunidad, con todas nuestras dinámicas y que en ese gran congreso nacional, lleguemos con propuestas muchas más estructuradas con propuestas encaminadas a que la solución la tenemos que buscar nosotros, yo por ejemplo plantearía uno de los puntos más relevantes. El año pasado llegamos a Chicoral, en el sitio del Tolima, en donde ahí hace diez años, las diferentes fuerzas políticas del país diseñaron la contrarreforma agraria de Colombia, por eso en Colombia nunca ha habido reforma agraria ni para los indios, ni para los negros, ni para nadie. Ahí cuando llegamos el año pasado en Chicoral dijimos que hacíamos el pacto social para la reforma agraria, pienso que esta minga lo que tiene que llevar es a que en el próximo encuentro llevemos ya una propuesta de reforma agraria, no una reforma agraria pensada de un grupo de personas, sino una reforma pensada desde todos los sectores que compone el país para que algún día digamos: estos son nuestros procesos estructurales y las propuestas.

CONCLUSIONES

Como resultado de reformas constitucionales que iniciaron en la última década del siglo XX varios países latinoamericanos se han autodefinido como naciones de carácter multiétnico y pluricultural. Desde estos momentos América Latina ha presenciado un auge inusitado de activismo indígena. Desde sus procesos organizativos enfocados al fortalecimiento interno de las comunidades, como desde las movilizaciones dirigidas hacia la visibilización dentro de la sociedad nacional dominante, los grupos indígenas se han constituido en importantes actores políticos que plantean exigencias propias y participan activamente en la vida política.

El ascenso de los movimientos indígenas “implica cambios visibles en países donde los gobiernos se han visto forzados a considerar un abanico de nuevas reivindicaciones relacionadas con temas como la territorialidad, la autonomía, y la diversidad cultural” (Postrero y Zamosc 2005:12). Al oponerse a las representaciones y prácticas del nacionalismo excluyente desde la exigencia de reconocimiento como pueblos que son parte de la nación, los actores indígenas inciden de manera favorable en los actuales procesos de democratización. Una mirada comparativa a los movimientos indígenas latinoamericanos servirá para precisar las convergencias y las particularidades de los procesos de lucha indígena por los derechos.

Emergencia de los movimientos indígenas en América Latina: una breve mirada a los casos de Ecuador, Bolivia y Colombia.

Durante las décadas de los sesenta y los setenta se presenta en la región andina un auge de las luchas por la tierra desde una cosmovisión indígena. Los grupos indígenas de la región se agruparon y conformaron las organizaciones que constituyen hasta hoy sus plataformas de la lucha reivindicativa. Inicialmente el componente indígena no estaba clarificado y se confundía con las luchas campesinas por la tierra justificadas desde la lucha de clases. Desde las organizaciones con estas características y a pesar de estar conformadas por un gran número de indígenas, estas organizaciones “no pudieron combatir su racismo interno” (Van Cott 2004:142) y las demandas específicas indígenas –étnicas y culturales– fueron desatendidas. Frente a esta situación se fue estableciendo

la separación entre las dos visiones en términos de sus objetivos políticos, y fueron apareciendo en diferentes regiones de los andes, de modo independiente, organizaciones que representaban expresamente la lucha indígena.

Desde estas organizaciones se plantearon los principios que correspondían al modo alternativo que los indígenas proponían al sistema político, económico y social de las sociedades dominantes identificadas con el imaginario blanco-mestizo. Dado que las poblaciones indígenas eran especialmente rurales se promovieron, en este primer periodo, agendas alrededor de derechos agrarios, y de autonomía cultural, siendo estos discursos fundamentales para la independencia (relativa) de los partidos políticos de izquierda, sindicatos, Iglesia y posteriormente ONGs. Lo interesante es que el surgimiento de los líderes indígenas como tal se produce en relación al acceso a la educación formal que se promovió desde sectores católicos y de cooperación, lo que derivó a su vez en la formación de una elite económica y social indígena (Guerrero Cazar y Ospina Peralta 2003).

En Ecuador la organización que genera el inicio de un movimiento indígena independiente y autorrepresentado es la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), la cual aglutinó a nivel nacional varios procesos locales que se venían dando desde los años setenta. Este proceso de autorrepresentación en el caso ecuatoriano se ha denominado *el fin de la ventriloquía* (Guerrero 1993). La actividad del movimiento indígena ecuatoriano se puede describir en tres etapas (García 2007:14-15): la primera, entre 1960 y 1990, cuando los actores indígenas están “por fuera del Estado”, es decir, que no son reconocidos como actores políticos legítimos; en este periodo sus reivindicaciones más importantes giran en torno al derecho a la educación y al acceso a la tierra. En la segunda etapa, entre 1990 y 2002, es cuando el movimiento indígena entra con fuerza a la escena política nacional a través de sus históricos levantamientos y protestas. Ya como actores políticos, los líderes del movimiento indígena deben funcionar bajo las reglas de juego institucionales, así como aprender las estrategias de poder; en esta fase la demanda principal gira en torno al estado multiétnico, pluricultural y plurinacional, y sus luchas se oponen al modelo neoliberal. En este periodo el movimiento logra importantes lugares de representación política a nivel local y regional. En la tercera etapa, desde 2003 hasta la actualidad, el movimiento indígena deja de ser el único actor político, pues nuevos actores entra a

participar, lo que ocasiona que el poder del movimiento indígena se relativice y pierda impacto. En esta etapa, el discurso contra el neoliberalismo continúa presente y las exigencias se dirigen a la garantía de los derechos ya reconocidos, así como hacia la reforma política y económica (García 2007).

Por su parte el movimiento indígena de Bolivia ha estado muy cercano a las agremiaciones de sindicatos. Los inicios de este movimiento están ligados a la lucha campesina por la reforma agraria, lo que ocasionó en 1952 que los campesinos quechuas del Valle Alto de Cochabamba que lideraban el proceso de demandas, se apoderaran de varias haciendas, con lo que presionaron al gobierno a gestionar la reforma agraria en 1953. Este acto desencadenó la toma de tierras de hacienda “y la mayoría de los patrones, atemorizados, se escaparon dejando vía libre para tomas aún más masivas.” (Albó 2008:14). Siguiendo a Albó (Ibid.) “la titulación tardó años pero de hecho los campesinos ya tenían el control de la tierra: en partes de Cochabamba, desde antes del decreto Ucuireña [decreto de reforma agraria]; en otras regiones más céntricas, a los pocos meses del decreto; en lugares más alejados, recién a fines de la década.” (Albó 2008:14). Con esta revolución agraria, que se dio a la vez desde abajo y desde arriba, junto con las primeras votaciones de carácter universal, la población rural excluida empezó a tener una incipiente consciencia de hacer parte de la nación con una composición muy difusa, por lo que se ha descrito para este momento como “un Estado sin nación” (Albó 2008:15). Con el objetivo estatal de unificar la nación se “proscribió del lenguaje oficial el término “indio”, por considerarlo discriminador, y se empezó más bien a llamar “campesinos” a toda la población de origen rural fuere cual fuere su identidad y origen cultural.” (Albó 2008:15). Como lo menciona Albó (2008:18) Bolivia fue el primer país en que la transformación oficial de los indígenas en “campesinos” se aplicó efectivamente, y con la característica de tener aceptación de la población.

En los años sesenta inicia, entonces en Bolivia un proceso de redescubrimiento de las raíces indígenas aymaras, luego del fracaso de la reforma agraria. Al igual que en Ecuador y Colombia, el acceso a la educación fue fundamental para la emergencia de líderes que impulsaran el proceso. El desencanto con la prometedora reforma agraria se enunciaba en estos términos: “Nos dijeron que nos liberaríamos dejando de ser indios, y lo hemos probado. Pero no ha sido cierto... Nos redujeron a campesinos, nos

arrebataron nuestra condición de Pueblo Aymara. ¡Volvamos a ser aymaras!” (Albó, 2008:18). Esta búsqueda de las raíces aymaras se sustenta sobre la corriente del “katarismo”, que toma como símbolo al héroe del siglo XVIII Tupaj Katari. “La gran innovación del Katarismo fue que, sin rechazar la organización “sindical campesina” en la que se había incrustado [...] irrumpió con una ideología étnica expresada [...] en la revalorización de autoridades tradicionales, en sus programas de radio en aymara y en otros muchos detalles que seguían presentes pero reprimidos en el imaginario de la gente” (Albó 2008:19).

La forma organizativa que tomó este movimiento fue La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), fundada en 1979 y en la cual se articulan las diversas identidades de los pueblos (campesinos, aymaras, quechuas, campas, entre otros). Otra organización fuerte en la zona oriente es la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), fundada en 1982. Desde estas dos organizaciones se han coordinado las más importantes movilizaciones indígenas a nivel nacional. (Van Cott 2004; Albó 2008).

La emergencia del movimiento indígena en Colombia está articulado también a procesos de lucha campesina por la tierra (ver capítulo 2) y la búsqueda de una reforma agraria. El antecedente inmediato de dicho movimiento es la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), en la cual participaron también indígenas, pero que posteriormente, dicho pensamiento crea las condiciones para conformar una organización propiamente indígena. Esta organización es el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), fundada en 1971, y buscaba reivindicar las autoridades indígenas tradicionales y la autonomía cultural en las zonas de resguardos que habían sido reconocidos por la ley. Dado que el movimiento indígena colombiano encuentra su origen en la región caucana, luego se crea la organización que articula la representación del movimiento a nivel nacional. Esta organización es la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC), fundada en 1982.

Para los movimientos indígenas de los tres países es fundamental la década de los noventa en el proceso de su consolidación. En 1990, tanto en Ecuador como en Bolivia, suceden marchas históricas: en junio, los pueblos ecuatorianos llevaron a cabo el “Primer Levantamiento Indígena”, denominado así por la CONAIE, a través del cual se apeló al reconocimiento del carácter plurinacional del Estado ecuatoriano, es decir, se

demandaba una reforma política profunda sustentada en una agenda de dieciséis puntos (García, 2007). Este primer levantamiento marcó la visibilidad de los pueblos indígenas en la escena política nacional, pues forzó a los organismos del Estado a iniciar un proceso de negociación. Este levantamiento tuvo acompañado por acciones contenciosas como el bloqueo del callejón interandino, el cual, culminó con el arribo a Quito, capital del país, de las más importantes organizaciones indígenas. “Su discurso cuestionaba la concentración en la tenencia de la tierra, a las políticas de riego, crédito y precios agrícolas, y reivindicaban el reconocimiento oficial del carácter plurinacional del Estado.” (Ramírez 2007). Siguiendo a García (2007), la respuesta del gobierno de turno ante la formulación del gobierno plurinacional fue rechazar la posición del movimiento acusándolo de “dividir la nación en varias naciones”. Luego en 1992, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana CONFENIAE (afiliada a la CONAIE) llevó a cabo una movilización que demandaba la legalización de los territorios indígenas. El “Segundo Levantamiento Indígena Nacional” se produjo en 1994, movilización que paralizó por el país por veinte días; el motivo de este levantamiento

fue el rechazo a la aprobación de una nueva ley agraria que incorporaba al mercado las tierras comunitarias de las comunidades indígenas serranas por considerarlas “improductivas” y un freno a la “modernización” del campo. Luego de arduas negociaciones entre los dirigentes, el presidente Durán Ballén y los representantes de los medianos y gran propietarios se aprobó la reforma que impedía la liberalización de las tierras comunitarias. (García 2007:6).

Durante 1996 las organizaciones tuvieron una importante participación en la destitución del presidente Bucaram que se dio en 1997, dado su papel de opositoras, denunciando la corrupción y los atropellos de dicho presidente. Luego de la importante actividad movilizadora, en 1998, año en que se llevó a cabo la Asamblea Nacional Constituyente que aprobó la nueva Constitución, el movimiento indígena logró cuatro asambleístas que incidieron en la aprobación del carácter pluricultural y multiétnico del Estado ecuatoriano (García 2007).

El desplazamiento de discurso y la redefinición de los actores sociales de *campesinos a indígenas* se produce tras un proceso importante de mutación de la estructura agraria. El movimiento indígena ecuatoriano se ha estructurado, por tanto, en el marco de un proceso de etnización, dentro del que construyeron una plataforma organizativa basada en el discurso de la *indianidad*, es decir, poniendo la identidad étnica como instrumento de lucha reivindicativa que apela al reconocimiento del derecho a la diferencia, así como al reconocimiento de la naturaleza pluriétnica, pluricultural y plurilingüe del Estado ecuatoriano (Bretón 2003).

Por su parte, el 15 de agosto de 1990, en Bolivia se presentó la histórica “Marcha por el Territorio y la Dignidad” que reunió a las diferentes organizaciones indígenas en una sola movilización. En esta ocasión aymaras, cocaleros, y quechuas plantearon sus demandas centradas en la defensa de sus tierras y en contra de las políticas neoliberales y discriminatorias del Estado gestadas desde la dominación blanca (Makarán 2007:302). Esta movilización protestaba concretamente contra el irrespeto de la Resolución Suprema No.205862, que disponía la preservación del hábitat tradicional y los valores socioculturales de los pueblos selváticos, y que fue irrespetada por las empresas explotadoras (Ibid.). Los planteamientos fueron la exigencia de territorios indígenas específicos, la suspensión de la explotación maderera y el abandono del territorio Multiétnico Chimanés de las empresas, el retiro de las estancias ganaderas del territorio Sirionó y, por último, el respeto de la cultura de los pueblos indígenas del Beni (Makarán 2007:303). Los marchantes llegaron a la sede de gobierno en La Paz y este se vio obligado a negociar. Todas las demandas planteadas por la movilización fueron acogidas por el gobierno, pero la ejecución de dichos pactos puso en entredicho los logros de la marcha, pues por otro lado, los empresarios ejercieron presión sobre el gobierno para desmontar tales compromisos. El logro más importante de esta marcha fue el reconocimiento de la identidad indígena, diferente a la de los campesinos y obreros, reconocimiento que toma forma en la Constitución vigente de 2010.

Otro ciclo de protestas del movimiento indígena boliviano, se dio en el año 2000, llamado “Guerra del Agua”, el cual constituyó uno de los mayores levantamientos indígenas de los últimos años. Este levantamiento fue motivado por la privatización del agua por la compañía transnacional Bechtel (Makarán 2007), en el cual se exigía la anulación de la concesión de explotación del agua a dicha empresa. El contrato de

explotación del recurso “otorgaba a la empresa el derecho a la distribución del agua en el departamento cochabambino y el aumento de precios” (Makarán 2007:304) a tarifas muy elevadas para el agua potable. Los manifestantes, hicieron bloqueos de las vías, incendiaron edificios de los poderes locales y lograron tomar el control de la ciudad, logrando también establecer sus propias autoridades. Luego el bloqueo se hizo nacional y la CSUTCB, jugó un importante papel movilizador. A esta lucha indígena y campesina se sumaron otros sectores sociales. “A pesar de las diferencias en las ocupaciones económicas, se unieron en alianza étnica, en una lucha, donde, si bien cada sector tenía su propia demanda, fundamentalmente se identificaba con los pueblos indígenas enfrentados al Estado-nación criollo” (Makarán 2007:304). La respuesta del gobierno fue el Estado de sitio. El 1 de octubre el gobierno emprendió diálogos con los dirigentes de la CSUTCB, reuniones que establecían posiciones irreconciliables enmarcadas en la dicotomía de la autonomía de los pueblos y los intereses nacionales del Estado. Los logros de esta movilización fueron: “la sustitución de INRA por un futuro proyecto negociado con los indígenas, la destinación de las tierras para el programa de asentamiento, la cancelación definitiva de la “Ley de Aguas”, la modificación de la ley forestal y del código minero civil, el fomento del Plan Integral de Desarrollo Rural y la no erradicación de la hoja de coca en las zonas tradicionales de los Yungas” (Makarán 2007:304).

La última insurrección de grandes magnitudes en Bolivia fue la denominada “Guerra del Gas”, sucedida en octubre de 2003; este fue el cuarto levantamiento luego de la “Guerra del Agua”. Esta manifestación se extendió por los departamentos andinos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca, y se exigía “la recuperación de la propiedad de los hidrocarburos y de la industrialización del gas boliviano” (Makarán 2007:306), pues “el Decreto Supremo No.24806 dictado por el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, reconoció el “derecho de propiedad de las transnacionales en la boca de pozo” que les otorgaba la exclusiva explotación y comercialización del gas natural” (Makarán 2007:306). A estas demandas se sumaban las exigencias de cumplimiento de 72 puntos firmados en acuerdo con el gobierno y la CSUTCB, luego del levantamiento de 2001. El repertorio de protesta incluyó huelga de hambre y el bloqueo de las principales vías de comunicación de La Paz, a lo que el gobierno respondió con la acción armada del ejército y policía y la contrarrespuesta de los manifestantes también fue armada. Una estrategia que usaron los manifestantes fue

“controlar la planta distribuidora del gas y gasolina de Sencata para desabastecer de combustible a la ciudad de La Paz” (Makarán 2007:307). El 11 de octubre de 2003 el ejército realizó una intervención de la mencionada planta, realizando una masacre de decenas de personas y centenares de heridos, tanto de los movilizados como de la población civil alcanzada por las balas en sus casas. Ante la protesta de todos los sectores sociales frente a la magnitud de la violencia estatal, el presidente Sánchez de Lozada abandonó su cargo, dejando un saldo de 80 muertos y más de 300 heridos en todo el territorio donde se presentó el levantamiento popular. La postura contraria a la del mandatario por parte del vicepresidente Carlos Mesa Gisbert, permitió que este último asumiera la presidencia “con un programa de transición consistente en celebrar un referéndum sobre el gas, elaborar una nueva Ley de Hidrocarburo, y en asegurar el funcionamiento de la Asamblea Constituyente con la participación de los representantes indígenas” (Makarán 2007:308). Estos alcances del levantamiento fue producto de las “acciones directas y espontáneas de las organizaciones de base: desde las juntas vecinales, la Central Obrera Regional de El Alto, hasta la Central Obrera Boliviana y los partidos políticos MAS y el MIP” (Makarán 2007:2008). Estos hechos han sido interpretados como el agotamiento del modelo económico, social y político que se ha gestionado desde el Estado boliviano.

Según Dona Lee Van Cott (2004), esta última movilización mencionada tuvo el efecto de hacer resurgir al movimiento indígena boliviano pues todo el proceso le dio el protagonismo a dos de sus principales líderes, Felipe Quispe, secretario general de la CSUTCB y Evo Morales, líder de los cocaleros y actual presidente de la República.

En Colombia, la década de los noventa también es de gran importancia, pues con la participación de todos los sectores sociales, especialmente del movimiento estudiantil, se convocó la Asamblea Nacional Constituyente, con la esperanza de que una nueva Constitución con principios más incluyentes, desmontara el cerrado sistema político bipartidista que se estableció desde el Frente Nacional (1953-1974) –cuyas prácticas continuaron hasta reforma constitucional–, y así avanzar en el camino que llevaría a la paz social. La manifestación del cerrado sistema político se ha correlacionado con grandes hechos de violencia enmarcados en las luchas de poder entre los carteles de la droga (cuyos actores penetraron fuertemente el sistema político), las guerrillas, los nacientes paramilitares y el orden establecido encarnado en sus

instituciones y representantes. Estos actores pusieron en uno de los bandos a la sociedad civil al convertirlos en víctimas permanentes de sus acciones de violencia política y terrorismo, generando un amplio sentido de inseguridad y desesperanza. De esta manera, se esperaba que la nueva Constitución consolidara un pacto de paz con el reconocimiento de las guerrillas desmovilizadas como actores políticos y con la apertura del sistema democrático representativo, participativo y multipartidista, que incluyera las demandas de los descontentos movimientos populares. El entusiasmo por los efectos pacificadores producidos por la nueva Constitución todavía están pendientes, pero la apertura formal del sistema democrático produjo importantes canales para la inclusión de poblaciones marginadas, especialmente indígenas.

En la formulación de los principios multiculturales y pluriétnicos, los asambleístas indígenas incidieron profundamente (Ver capítulo 2, aparte 2.5), pues se incluyeron sus criterios de reconocimiento diferenciado y sus correspondientes derechos que hacen referencia a la reivindicación del genocidio histórico de los pueblos indígenas, la diferencia cultural y el vínculo con la naturaleza y el territorio. La década de los noventa es un periodo de movimientos telúricos en cuestiones jurídicas, pues es la década donde se reacomodan las prácticas en cumplimiento de la nueva normatividad. En este sentido fue que desde 1993 se estableció la entrega de tierras de resguardos y el reconocimiento legal de resguardos históricamente constituidos que a la actualidad no han sido cumplidos de manera total. Esta demanda se ha mantenido desde los noventa en los periodos de protestas de los pueblos indígenas, junto a demandas de reconocimiento de la autonomía territorial y autogobierno por autoridades indígenas, así como sus posiciones frente a la política internacional que abre las posibilidades de proyectos multinacionales en dichos territorios. Las movilizaciones más importantes en el siglo XXI –las cuales mantuvieron sus posiciones de la década anterior, ajustadas a cada coyuntura, y que precedieron a la *Minga de Resistencia*– son: *Marcha pacífica por la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía (2004)*, *Cumbre de Organizaciones Sociales (2006)*, *Parlamento Indígena y Popular (2007)*.

En la *Marcha pacífica por la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía (2004)*, cerca de 60.000 personas, entre indígenas, afrodecendientes y miembros de las organizaciones sociales, recorrieron la carretera Panamericana desde la María-Piendamó hasta Cali. Myriam Román menciona que esta marcha se llevó a cabo por la

reivindicación de los derechos, demandando una vida digna, obstaculizada por las políticas neoliberales y la globalización (Román Muñoz 2009:185). Más concretamente la movilización protesta contra el TLC y el ALCA promovidos por los Estados Unidos y el Gobierno colombiano (Congreso Indígena y Popular 2005, en línea). Esta movilización que se dio en el marco del Congreso de los Pueblos y los Movimientos Sociales y concluyó con la promulgación del Mandato Indígena y Popular, el 18 de septiembre de 2004.

En el 2006, se llevó a cabo la *Cumbre de Organizaciones Sociales*. El inicio de esa cumbre coincidía con el cumplimiento del plazo acordado entre el Gobierno y las comunidades indígenas en diciembre de 2005 para la entrega de 14.000 hectáreas en el departamento del Cauca y 20.000 millones de pesos como indemnización por la masacre de veinte indígenas en la hacienda El Nilo en 1991. Esa indemnización debía iniciarse con la entrega de 8.000 hectáreas —según el Decreto 982 de 2005— a la comunidad de Caldonio que a finales del año anterior luchó por la recuperación de tierra en la hacienda El Japio, ubicada en el norte del Cauca.

En el 2007, se realizó el *Parlamento Indígena y Popular* donde se concretaron y sintetizaron los cinco ejes y puntos básicos de la movilización social relacionados con la violación al derecho a la vida y los derechos humanos, agresión y ocupación territorial, adopción de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas, legislación del despojo que coloca en riesgo la pervivencia de los pueblos y acuerdos incumplidos con organizaciones y movilizaciones sociales.

Dentro de este proceso andino de movilización indígena se da la confluencia de varias condiciones favorables para la manifestación del espíritu de lucha presente en poblaciones indígenas. Su marginalidad, su condición de población explotada y discriminada, como resultado del orden social “moderno”, son el aliciente para exigir en nombre de la ciudadanía el reconocimiento de su dignidad, lo cual implica la formulación de demandas en tanto indígenas, así como demandas que tienen un carácter de universalidad.

En tiempos de globalización la categoría de ciudadanía establece estrechas relaciones con espacios transnacionales institucionalizados y de orden político, como ONU, OEA, OIT; instituciones globales que promueven de forma universal el cumplimiento de los derechos. Según Bello (2004), las demandas étnicas:

Son un conjunto de impetraciones, solicitudes y quejas que operan en el plano material y simbólico, y que conjugan eventos y agravios presentes y pasados, todos ellos articulados en torno de la condición étnica del grupo y configurados con relación al Estado u otros actores a quienes se ve como los causantes o responsables finales de esas demandas. (Bello, 2004:43).

Las acciones de movimientos sociales están encaminadas a consolidar la formación de ciudadanías, creando nuevos derechos a partir de la identificación de las exclusiones. Por lo tanto, es importante comprender que la ciudadanía, en tanto forma de reconocimiento que legitima la voz del actor que protesta, debe considerarse como una categoría siempre inacabada y en permanente construcción.

El neoliberalismo y su ajuste estructural constituyen una dimensión reactiva común de las movilizaciones indígenas. Frente a tal circunstancia “la organización y el conjunto del movimiento deben ir precisando posiciones, demandas y opciones políticas: es una dimensión que contribuye a la constitución de los sujetos.” (Guerrero y Ospina, 2003: en línea). Estos autores afirman que tras la mediación de dichos cambios, en el marco del ajuste estructural, “la globalización penetra y subvierte las estructuras agrarias surgidas del proceso de reforma agraria y de esta forma alimenta la movilización étnica y el proceso de organización indígena.” En conexión directa con este proceso, se produce el reforzamiento de las identidades étnicas y el aumento de las organizaciones indígenas como formas de contestación a las desestructuraciones sociales que la globalización –principalmente en sus aspectos económicos- produce en las áreas rurales, en este caso andinas, lo cual incide, a su vez, en el “surgimiento y consolidación de un liderazgo indígena autónomo” (ibíd). Es así como la reestructuración del sistema político, empujada por la globalización económica, produce contextos de apertura que permiten visibilizar territorios sub-nacionales, así como identidades locales-étnicas (Ramírez y Campuzano 2001), anteriormente silenciadas, instrumentalizadas, y por ende, subordinadas.

A pesar de que los impactos del neoliberalismo han variado de país a país, Postero y Zamosc identifican tres factores generales que tienen consecuencias directas para los indígenas:

(1) Las reestructuraciones políticas, que han cambiado las relaciones entre los grupos indios y el estado; (2) el fuerte énfasis sobre la explotación de recursos naturales, que plantea profundos riesgos desde el punto de vista de la integridad de las tierras de los indígenas; y (3) las reformas económicas y las políticas de ajuste, que han provocado profundas crisis y recesiones tanto a nivel nacional como en la economía de las comunidades nativas (2005:38).

Ciudadanía y lucha por los derechos en la construcción de la identidad indígena.

Dado que el movimiento reivindicativo de los pueblos indígenas apela al reconocimiento del estatuto ciudadano, podemos afirmar, que la mayoría de las luchas (con clara excepción del zapatismo) se dan al interior del Estado –no desde fuera o en contra de este- (García 2008). En los casos de Ecuador, Bolivia y Colombia, las luchas indígenas se han orientado a exigir al Estado no sólo el reconocimiento de sus derechos diferenciados, sino también la asignación de las estratégicas y recursos que transformen el reconocimiento formal en prácticas cotidianas indígenas. En palabras de Postero y Zamosc:

Lejos de reorientarse hacia separatismos o utopías de reconstrucción de soberanías anteriores a la conquista, los movimientos indígenas actuales buscan redefiniciones en las relaciones entre los grupos que representan y los estados nacionales en los que tales grupos se encuentra. (Postero y Zamosc 2005:17).

La diferencia en la formulación de agendas políticas en los casos mencionados tiene que ver con la cantidad de población indígena de cada país. En Bolivia, según el censo de 2001, el 60% de la población se identificó como perteneciente a algún pueblo originario, porcentaje distribuido en 31% quechuas, 25% aymaras y 6% como miembro de los 32 pueblos minoritarios, pero del total de la población indígena, menos de la mitad vive en áreas rurales o está vinculada con los territorios (Albó 2010). La implicación es la ausencia de procedimientos para abarcar a todos los indígenas en las demandas por la autonomía, pues “la figura jurídica de autonomía indígena [...] solo se aplica a aquellos vinculados a los territorios” (Albó 2010:356).

Por su parte, en Ecuador, el porcentaje de población indígena no se encuentra calculado de manera precisa y confiable, pero se estima que es superior al 15% y que suponiendo que los encuestadores del censo realicen correctamente la pregunta por autoidentificación el porcentaje de la población podría ascender al 35% (Albó 2008:64). La situación de la población indígena ecuatoriana es similar a la de Bolivia, donde la urbanización de dicha población cada vez crece más (Ospina, 2010). La urbanización de las poblaciones indígenas plantea un desafío a la demanda de plurinacionalidad a partir de los cabildos de origen colonial, pues el instrumento jurídico, al igual que en Bolivia y en Colombia está planteado para ser ejercido en los territorios, excluyendo a los aproximados dos tercios de población indígena que vive en las ciudades ecuatorianas (Ospina 2010:14-16).

En cambio, la población indígena Colombiana es de aproximadamente el 2% de la población nacional. Este pequeño porcentaje tuvo la implicación del amplio reconocimiento de los derechos indígenas basados en la identidad en la Constitución de 1991. En Colombia la situación de urbanización todavía no se ha planteado como un factor determinante en la división del movimiento indígena en cuanto a sus demandas territoriales, pero el número de cabildos urbanos es cada vez mayor, lo que lleva a presentar diferencias entre los modos indígenas urbanos y las autoridades indígenas en los territorios (Sevilla 2007). Por otro lado, el bajo porcentaje de población indígena ha llevado a que el movimiento indígena se alíe con otros sectores populares para potenciar sus demandas. Esto fue evidenciado en la *Minga de Resistencia*, donde los movimientos que representaban a los campesinos, negros, corteros, mujeres, sindicatos, estudiantes, entre otros, se unieron a la movilización enunciando una sola voz.

Como lo plantean Postero y Zamsc (2005), la diferencia radica en el modo en que los movimientos indígenas priorizan sus demandas. Aunque las demandas territoriales se encuentran presentes en los movimientos de los tres países, vemos que en Ecuador y Bolivia hay grandes fortalezas en dirigir las acciones hacia la participación y representación en el poder político. En Colombia por su parte, los indígenas siguen ejerciendo sus dos curules especiales que fueron concedidas por derecho en la Constitución de 1991, pero haciendo énfasis en las demandas hacia la materialización total de el paquete de derechos reconocidos. Según Postero y Zamosc:

Parece evidente que cuando los indígenas son mayoría, se interesan menos en los regímenes de autonomía. En lugar de eso, se inclinan por la participación política dentro del estado-nación a partir de un estatuto de igualdad ciudadana.

[...]

Podríamos especular que, en los países en los cuales los indígenas tienen un gran peso demográfico, la cuestión indígena no se está planteando como un asunto de derechos minoritarios, sino más bien como un asunto de participación y poder político. En esos casos, entonces, lo que está en juego es la definición del estado-nación como una verdadera democracia representativa. Esto, por supuesto, puede ser percibido como una amenaza por las minorías blanco-mestizas que hasta ahora han monopolizado el poder. (Postero y Zamosc 2005:32-33).

De esta manera podemos afirmar que la cuestión indígena se enlaza con la cuestión nacional en dos sentidos estrechamente relacionados: por un lado, con el hecho que “la ciudadanía es una condición de pertenencia o membrecía que es definida e implantada por el estado-nación” (Postero y Zamosc 2005:18). Por otro, con “el hecho de que los estados-naciones latinoamericanos han jugado un papel decisivo en la formación de las identidades indígenas que se expresan en la actualidad” (Postero y Zamosc, *ibíd.*). Siguiendo a Postero y Zamosc, “el punto de fondo es que los significados que pueda llegar a asumir la ciudadanía indígena dependerán de la manera en que las instituciones del estado incorporen la variable étnica.” (*ibíd.*).

La contribución de los movimientos indígenas es fundamental para el sistema democrático, puesto que estos movimientos subalternos que luchan contra la discriminación y marginalización, están desarrollando perspectivas propias sobre los significados de la ciudadanía y que pueden, por lo tanto, enriquecer los debates sobre las posibilidades de organización cultural, social y política de la nación.

Las demandas de *La Minga* en términos de ciudadanía

El uso de los tres componentes del discurso reivindicativo indígena, el etnocidio, la diferencia y el vínculo con la naturaleza, han sido para la movilización indígena contemporánea el recurso al que constantemente apela, en términos de derechos, para fundamentar sus exigencias ante el Estado y el gobierno. Estos elementos cumplen para los indígenas una función de aproximación al derecho de forma selectiva: “rechaza las

enunciaciones contrarias a su agenda de resistencia y a sus intereses políticos y culturales y privilegia las que no lo son” (Gnecco y Londoño 2008:26).

De esta manera los enunciados del movimiento indígena pueden leerse desde la tipología de demandas en términos de ciudadanía propuesta por Velasco (2008:192-195): demandas jurídicas, políticas, agrarias y culturales. Esta tipología arroja algunas claridades para comprender cómo se expresa en la *Minga de Resistencia* la identidad en términos de derechos reconocidos por el orden multicultural.

Se puede pensar, a partir de Velasco (2008), que las demandas y planteamientos expresados en la *Minga* obedecen a la conquista de una serie de derechos ciudadanos de carácter político, social y cívico, cuyo componente cultural sobrepasa la noción de ciudadanía en su acepción usual, y pone en escena un tipo de ciudadanía diferenciada que responde al concepto de ciudadanía étnica. Dichas demandas, integradas en la agenda de los cinco puntos, mencionada anteriormente, pueden clasificarse según la tipología propuesta por Velasco, bajo las categorías de demandas jurídicas, agrarias, políticas y culturales.

En primer lugar, las demandas jurídicas consisten en la búsqueda de reconocimiento de los sistemas normativos indígenas, donde caben los aspectos relacionados con “la procuración de justicia, de policía y de buen gobierno [...]” (Ibid.:192). En este aspecto, podemos ubicar el punto dos de la agenda, que contempla la completa autonomía jurisdiccional de los territorios indígenas, con lo que estarían exigiendo: el reconocimiento y respeto de su derecho constitucional sobre el papel de las autoridades tradicionales como legítimas autoridades ambientales, la desmilitarización de sus territorios, el desmonte de proyectos destinados al monocultivo, la no intervención de trasnacionales y multinacionales en los territorios y la detención de fumigaciones de cultivos de uso ilícito que atentan con los procesos de soberanía alimentaria y de conservación ambiental.

Este conjunto de demandas por la autonomía y el autogobierno ha sido frecuente en los movimientos indígenas; el contenido de esta demanda se orienta hacia un régimen político-jurídico que reconozca los derechos indígenas a elegir sus propias autoridades, ejercer responsabilidades legales, proyectar su vida interna, y administrar sus propios asuntos. Según Postero y Zamosc (2005) en los casos en que más se presentan las luchas en términos de la autonomía territorial y política es donde la

población indígena tiene menor peso demográfico. Por lo tanto, dichas poblaciones consideran necesarias las garantías de protección desde el Estado lo cual se refleja “en la forma de derechos reconocidos que les permitan seguir viviendo en sus territorios de acuerdo a sus costumbres” (ibíd.:31-32). Por este motivo, no es casual que la demanda de autonomía siempre venga acompañada por exigencias de acceso a la tierra y establecimiento de límites de propiedad colectiva, así como la titulación de dichos territorios.

Esta cuestión sobre la autonomía es contemplada en la declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, la cual proclama el ejercicio de la libre determinación, autonomía o autogobierno sobre los asuntos internos de las comunidades, y demanda de los Estados las medidas eficaces para proteger la integridad de la diversidad cultural y todo lo que ello implica en cuanto al respeto jurídico de los territorios, planes y estilos de vida de las diferentes comunidades. Esta declaración no fue firmada por el gobierno colombiano, argumentando que la Constitución no permite adoptar tres de sus declaraciones, en relación con la consulta previa, la presencia de las fuerzas armadas en territorios indígenas y la pertenencia del subsuelo a los indígenas en sus territorios.

En cuanto a las demandas agrarias se registran asuntos relacionados con la solución de antiguos conflictos de límites territoriales, la titulación o el reconocimiento oficial de la posesión de las tierras comunales y el reclamo de financiamiento para la producción agrícola [así como] planteamientos propios de un nivel de significación más amplio como lo es la recuperación total de la tierra que históricamente perteneció a las comunidades indígenas, así como la validación de su estatus comunal (ibíd.). En este caso, lo que la *Minga* declara como *Cese de la legislación del despojo – que pone en riesgo la pervivencia de los pueblos*, corresponde al desmonte de aquellas reformas normativas, como el estatuto de desarrollo rural, el código minero, la ley de bosques, páramos y agua que reglamentan la explotación o manejo de los recursos naturales y el uso de tierras, que estarían violando la soberanía de los pueblos sobre sus territorios. En este aspecto, además se exigió la derogatoria del TLC, por los perjuicios que este tratado podría representar en las poblaciones indígenas, campesinas y afrocolombianas del país.

Las demandas políticas incluyen “los reclamos de reorganización de los territorios municipales y los límites distritales, el reconocimiento de formas culturalmente específicas de democracia y justicia, la creación de sistemas y niveles de representación étnica que aún están por definirse” (ibíd.:193). Dichos reclamos estarían presentes en relación con el cumplimiento de los acuerdos firmados entre el gobierno nacional y las organizaciones indígenas, en materia de tierras, planes integrales de desarrollo alternativos, reparación e indemnización por perjuicios a la violación de derechos humanos²⁶ e integralidad cultural, entre otros; para lo cual exigen la asignación y administración de los recursos necesarios para efectos del cumplimiento de los acuerdos pactados y hasta ahora incumplidos. Dichas demandas políticas se producen en relación con coyunturas y circunstancias históricas donde la discusión sobre la ciudadanía indígena adquiere relevancia con respecto a las políticas del Estado nacional. Postero y Zamosc (2005:21), desde sus estudios empíricos afirman que estos momentos de relevancia de la cuestión indígena se producen siempre en términos de politización. Por tanto enuncian tres maneras básicas de tal politización: a) a través de la acción directa de los movimientos indígenas; b) en el marco de las negociaciones de paz en conflictos armados; y finalmente, c) como un factor emergente en procesos electorales. Como en *La Minga de Resistencia*, estos contextos se combinan y constituyen una circunstancia de acción de los movimientos indígenas.

La politización de las demandas indígenas va de la mano con las reformas neoliberales que empezaron a finales de los ochenta y principios de los noventa, cuando la ola democratizadora en América Latina abrió oportunidades para nuevos actores políticos que se organizaban desde la sociedad civil, adquiriendo gran importancia entre ellos los movimientos indígenas de los países andinos. Simultáneamente a esta apertura, las políticas neoliberales han incidido de manera radical en las actividades del mundo indígena, pues dichas reformas han transformado sus contextos socioeconómicos. Carmen Martínez (2007), a partir de un estudio etnográfico sobre el multiculturalismo en México y Ecuador, caracteriza la reforma neoliberal desde aspectos como el fin de las reformas agrarias, la disminución del presupuesto para

²⁶ Respecto al primer punto de la agenda, el respeto a los derechos humanos es utilizado como una demanda jurídica, pero hay que tener en cuenta que no hace parte de una categoría diferencial, sino universal.

políticas sociales y la progresiva suspensión de los subsidios a productos básicos, aspectos que han afectado de forma negativa a los indígenas y a otros grupos vulnerables en varios países (Martínez 2007:183). De esta manera, los movimientos indígenas se han adaptado a las reformas neoliberales a partir de la lucha pues las implicaciones compartidas con otros sectores de la población han generado condiciones propicias para la formación de alianzas con otros sectores del campo popular. Estas alianzas han resultado fundamentales para politizar las demandas indígenas, al tiempo que acumulan poder mediante el apoyo de otros sectores (Postero y Zamosc 2005:38).

Es dentro de este marco que *La Minga de Resistencia* demanda no ser asimilada y/o excluida por las estructuras estatales o las políticas gubernamentales neoliberales; por el contrario busca constituirse como parte integral, participativa y propositiva de la nación, desde su ciudadanía igualmente colombiana, pero étnicamente diferenciada.

Y finalmente, las demandas culturales incluyen el reconocimiento de las lenguas indígenas:

Como vehículos válidos de comunicación con estatuto igual al castellano; la educación bilingüe intercultural obligatoria y, lo que es más fundamental, el derecho a definir un universo de valores humanos y metas individuales y colectivas, así como los medios para alcanzarlas (De la Peña 2000, citado en Velasco 2008:193).

Como se puede apreciar, este amplio complejo de demandas son dependientes entre sí, por lo que el movimiento indígena no se puede prescindir de ninguna de ellas, y es necesario presentarlas como un compendio de demandas esenciales en el marco de su discurso reivindicativo diferencial, no con la intención de ser parte de una política aislacionista del Estado o mucho menos de separarse de Colombia, ni cambiar sus fronteras, sino que, respetando las estructuras del Estado, esperan que éste también respete su estructura de gobierno y autonomía para decidir²⁷.

27 ONIC (1998, 13 al 18 de diciembre), "Memorias del V congreso nacional indígena: los pueblos indígenas de Colombia, un reto hacia el nuevo milenio", Bogotá, MJ Editores, pp.48.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier, 2010, “Los flamantes sectores indígenas en Bolivia.” En González, Miguel, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz-T (Coord.) (2010). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH.

_____ 2008, *Movimientos y poder indígena en Ecuador, Bolivia y Perú*. (La Paz: PNUD y CIPCA).

Agamben, Giorgio (2005). “¿Qué es un dispositivo?” [En línea] disponible en:
<http://www.trelew.gov.ar/web/files/LEF/SEM03-Agamben-QueesunDispositivo.pdf>

Agier, Michel, 2000, “La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas” en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 36, enero-diciembre, 2000. (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia).

Arango, Raúl y Enrique Sánchez, 1998, *Los pueblos indígenas de Colombia*. (Bogotá: T.M Editores y Departamento Nacional de Planeación).

Ariza, Libardo José, 2009, *Derecho, saber e identidad indígena*. (Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes).

Arocha, Jaime, 1998, “Entorno y derechos territoriales.” En CINEP (1998). *Colombia País de regiones. Tomo IV*. (Bogotá: Cinep-Colciencias).

Bello, Andrés, 2004, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. (Santiago de Chile, CEPAL).

Bourdieu, Pierre, 2006, *Intelectuales, política y poder*. (Buenos Aires: EUDEBA).

_____ 1997, “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático” en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. (Barcelona: Editorial Anagrama).

Bourgois, Philippe, 2002, “El poder de la violencia en la guerra y en la paz. Lecciones pos-Guerra Fría de El Salvador.” En *Apuntes de investigación del CECYP*, Núm. 8. (Buenos Aires: CECYP-Fundación del Sur).

Bretón Solo, Víctor, 2003, “Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador.” En Víctor Bretón y Francisco García (Edit.) (2003). *Estado, etnicidad y los movimientos sociales en América Latina*. (Icaria editorial, s. a. Barcelona).

Camargo, Sofía, 2010, *Consecuencias del Plan Colombia en una zona generadora de agua. El caso de la comunidad indígena Yanacona en el Corregimiento de Valencia (Cauca) - Macizo Colombiano*. (Quito: tesis de maestría FLACSO-Ecuador).

Castillo Gómez, Luís Carlos, 2008, *El Estado-Nación pluriétnico y multicultural colombiano: La lucha por el territorio en la reimaginación de la Nación y la reinención de la identidad étnica de negros e indígenas*. (Madrid: Universidad Complutense. Tesis doctoral).

Castro-Gómez, Santiago, 2005, *La poscolonialidad explicada a los niños*. (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar-Universidad Javeriana).

_____ 2000, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (Buenos Aires: CLACSO).

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, 2006, “Mandato final de la marcha indígena. Primer Congreso Itinerante de los Pueblos Indígenas del Cauca.” En

Colombia Internacional, Núm. 63, enero-junio de 2006. (Bogotá: Universidad de los Andes).

_____ 2005, “Normatividad General Cabildos Indígenas. Ley 89 de 1890 (25 de noviembre)” en *Cartilla de Legislación Indígena*. (Popayán: Programas de Educación, Capacitación y Comunicaciones, Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC).

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC e Indepaz, 2008, “Tenencia de tierra en el Cauca y Comunidades Indígena” en *Punto de Encuentro. Documentos sobre Democracia y Paz*, Núm. 50, enero-febrero de 2008.

Das, Venna y Deborah Poole, 2008, “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas.” *Cuadernos de Antropología*, Núm. 27. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).

Derrida, Jaques, 2002, “Del derecho a la justicia.” *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. (Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).

Duarte, Carlos, 2009, “Los recuerdos del porvenir. La Minga de Resistencia comprendida en una secuencia de tres imágenes.” *Papel de Colgadura*, vol.2, septiembre de 2009. (Cali: Universidad ICESI-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales).

_____ 2006, “Capitalismo, etnicidad y globalización: el caso andino”. *Análisis Político*, Núm. 56, enero-abril de 2006. (Bogotá: IEPRI-Universidad Nacional).

Elias, Norbert, 1987, *El proceso de la civilización*. (México: Fondo de Cultura Económica).

Foucault, Michel, 1992, *Genealogía del racismo*. (Madrid: La Piqueta).

Galeano Lozano, Myriam, 2006, *Resistencia Indígena en el Cauca. Labrando otro mundo*. (Popayán: CRIC).

García Serrano, Fernando, 2008, “Gobernar en la diversidad: reconstrucción y reinención de la descentralización en Ecuador” en Carrión, Fernando (comp.) *Descentralizar: un derrotero a seguir*. (Quito: FLACSO).

_____ 2007, *La participación política del movimiento indígena ecuatoriano. Balance crítico*. (Quito: FLACSO).

_____ 2003, “Política, Estado y diversidad cultural: a propósito del movimiento indígena ecuatoriano.” En Víctor Bretón y Francisco García (Edit.) (2003). *Estado, etnicidad y los movimientos sociales en América Latina*. (Icaria editorial, s. a. Barcelona).

Geertz, Clifford, 2003, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” en *La interpretación de las culturas*. (Barcelona: Editorial Gedisa, S. A.).

Gnecco, Cristobal y Wilhem Londoño (edits.), 2008, “Representaciones de la alteridad indígena, en el discurso jurídico colombiano” en *Representaciones legales de la alteridad indígena*. (Colombia: Editorial Universidad del Cauca/Colciencias).

Gómez Suárez, Águeda, 2005, “Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena” en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 41, mayo-junio de 2005. Madrid-España.

González García, José María, 1994, “Norbert Elias: literatura y sociología en el proceso de la civilización” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas-REIS*, Núm. 65, enero-marzo de 1994.

Gros, Christian y Ángela Ochoa, 1998, "Identidades indias, identidades nuevas." *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, núm. 4, octubre-diciembre de 1998, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gros, Christian, 2005, "Nacionalizar al indio, etnizar la nación: América Latina frente al multiculturalismo" en *Economía y Sociedad*, Núm. 9, octubre de 2005. Santiago de Cali: Facultad de ciencias sociales y económicas, Universidad del Valle.

_____ 2002, "Un ajuste con rostro indígena" en Jean-Michel y Christian Gros (comps.) *Las dos colombias*, Blanquer,. (Colombia: Norma).

Guerrero, Andrés, 1993, "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador." En Almeida, José (edit.) (1993). *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. (Quito: Ediciones Abya Yala).

_____ 1997, "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación." en *Nueva Sociedad*. Núm. 150, julio-agosto de 1997.

_____ 2000, "El levantamiento indígena nacional de 1994: Discurso y representación política (Ecuador)." En *Boletín Americanista*. Núm. 50, Año L. Barcelona.

Guerrero Cazar, Fernando y Ospina Peralta, Pablo, 2003, *El poder de la comunidad. Movimiento indígena y ajuste estructural en el Ecuador*. (Buenos Aires: CLACSO).

[En línea] disponible en:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/guerrero/conclu.rtf>

Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul, 2001, *Etnografía. Métodos de investigación*. (Barcelona: Ediciones Paidós).

Hart, Michael y Antonio Negri, 2006, *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*. (Barcelona: De bolsillo).

Hernández Delgado, Esperanza, 2006, “La resistencia civil de los indígenas del Cauca”. en *Papel Político* Vol.1, No. 1, enero-junio 2006, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Jimeno, Myriam, 2006, *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. (Bogotá: Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, Universidad del Cauca, Universidad Nacional).

Lander, Edgardo, 2000, “Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos” en: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Buenos Aires: CLACSO).

Lemaitre Ripoll, Julieta, 2009, “Defensores de indios”: el derecho y la colonización de tierra indígena” en *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. (Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes).

Löwy, Michael. “Barbarie y modernidad en el siglo XX.” [En línea] disponible en: http://revoltaglobal.cat/IMG/pdf/Barbarie_y_modernidad_en_el_siglo_XX-lowy.pdf

Makarán, Gaja, 2007, “Bolivia actual. Acción del movimiento indígena.” En *Itinerarios. Revista de estudios literarios, lingüísticos, históricos y antropológicos*, Núm. 6.

Martínez, Carmen (2007). “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: Una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador.” En Bretón, Víctor (et. al). *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*. Libros de la Catarata, Madrid.

Melo, Jorge Orlando, 1989, “Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate).” [En línea] disponible en: http://www.jorgeorlandomelo.com/etnia_nacion.htm

Mignolo, Walter, 2003, “Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico” en *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (Caracas: CLACSO).

Muratorio, Blanca, 2005, “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia” en *Íconos*. Núm.22, Mayo de 2005. (FLACSO: Quito).

Ospina Peralata, Pablo, 2010, “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demanadas indígenas en Ecuador.” En González, Miguel, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz-T (Coord.) (2010). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. (Quito: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH).

Parlamento Indígena Popular, 2007, “Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación de La María, Piendamó, Cauca” en *Punto de Encuentro. Documentos sobre Democracia y Paz*, Núm. 50, enero-febrero de 2008.

Pineda Camacho, Roberto, 1997, “La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia” en *Alteridades*, Vol. 7, Núm. 14.

Postero, Nancy y Zamosc, Leon (eds.), 2005, “La batalla de la cuestión indígena en América Latina” en *Lucha por los derechos indígenas en América Latina*. (Quito: Ediciones Abya-Yala).

Ramírez, Franklin, 2007, “El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País”, en prensa.

Ramírez, Franklin y Álvaro Campuzano, 2001, “Gobernabilidad democrática, esferas públicas y cultura política: las bases institucionales de la gestión participativa para el desarrollo local en el Ecuador de los noventa.” (Montevideo: CIUDAD - Fondo de Sistematización de Experiencias de Desarrollo Local, ALOP – CLAEH).

Rappaport, Joanne, 2008, *Utopías Interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. (Bogotá: Universidad del Rosario, Universidad del Cauca).

_____ 2004, “Investigación y pluralismo étnico: el encuentro académico-indígena” en Arocha, Jaime (2004). *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*. Universidad Nacional de Colombia. UN, Centro de estudios sociales. CES: Bogotá.

_____ 2003, “El imaginario de una nación pluralista: los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia” en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 39, enero-diciembre 2003. ICANH: Bogotá.

Rappaport, Joanne y Aberlardo Ramos, 2005, “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico” en *Historia Crítica*, Núm. 29, enero-junio 2005. Bogotá: Universidad de los Andes.

Rathgeber, Theodor 2005 “Luchas indígenas en Colombia: cambios históricos y perspectivas”, en Postero, Nancy y Zamosc, León (edits), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. (Quito: Abya-Yala, pp.159-192).

Rebel, Hermmann, 2004, “Después del siguiente genocidio: el modernismo reaccionario y el desafío postmoderno a la ética analítica. Recordando a Bill Roseberry” en *Relaciones*, Núm. 98, Vol. XXV, primavera 2004.

Roseberry, William (2002). “Hegemonía y el lenguaje de la contienda.” En *Taller interactivo Practicas y Representaciones de la Nación Estado y Ciudadanía en Perú*.

Lima: Instituto de Estudios Peruanos. [En línea] disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/ros.pdf>

Rueda, Carlos Eduardo, 2008, “El reconocimiento de la jurisdicción especial indígena dentro del sistema judicial en Colombia. El debate de la coordinación” en *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, vol. 10, núm. 001.

Santos, Boaventura de Souza, 2005, “Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia”. *Revista de Interculturalidad*, año 1, núm. 1, Octubre 2004-Enero 2005.

Sevilla, Manuel, 2007, “Yanaconidad oculta en Popayá. Indígenas urbanos ante el modelo multicultural colombiano.” En *Perspectivas Internacionales*, vol.3, núm. 2, julio-diciembre 2007. Cali: Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Soler, Sandra y Pardo, Neyla, 2003, “Discurso y racismo en Colombia. Cinco siglos de invisibilidad y exclusión”, en Van Dijk, Teun (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*. (Bogotá: Gedisa).

Tapia, Luis 2006 “Las dinámicas de la ciudadanía en la reforma del Estado y la sociedad civil” en: Domingo, Pilar (ed.) *Bolivia: fin de un ciclo y nuevas perspectivas políticas (1993-2003)*. (Barcelona: Balleterra).

Taylor, Charles, 2001, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. (México: Fondo de Cultura Económica).

Taylor, S. J. y Bogdan, R., 1987, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. (España: Paidós).

Uribe Alarcón, María Victoria, 2004, *Antropología de la inhumanidad*. (Bogotá: editorial Norrma).

Van Cott, Donna Lee, 2004, “Los movimientos indígenas y sus logros. La representación y el reconocimiento jurídico en los andes.” En *América Latina Hoy*, Núm. 36, (España: Universidad de Salamanca).

Velasco, Cruz, 2008, “De la autonomía a la ciudadanía étnica. El surgimiento de un nuevo marco analítico para el estudio de las demandas del movimiento indígena actual”, en Gutiérrez Martínez, Daniel y Helen Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad*, 2008. (México: Siglo XXI).

Virno, Paolo, 2004, *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. (La Paz-Bolivia: Malatesta/El Juguete Rabioso).

Wallerstein, Immanuel, 1988, “La verdad como opio: racionalidad y racionalización.” “Sobre el progreso y las transiciones” en *El capitalismo histórico*. (México: Siglo XXI).

DOCUMENTOS

ACNUR. “Pueblos Indígenas en Colombia” [En línea] disponible en: <http://www.acnur.org/t3/pueblos-indigenas/pueblos-indigenas-en-colombia/>.

Recuperado en junio 20 de 2010.

Actualidad étnica (Julio 7 de 2008). “CRIC exige al TPP Condenar al Gobierno Colombiano”. [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=25>

Autoridades Indígenas del Pueblo Awá-UNIPA (Octubre 17 de 2008). “¡¡EL ASESINO EXIGE DISCULPAS!!”. [En línea] disponible en:

http://www.inredh.org/index.php?view=article&catid=36%3Add-hh-internacional&id=108%3Aiiel-asesino-exige-disculpas&tmpl=component&print=1&page=&option=com_content&Itemid=46

Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (Julio 1 de 2008). “Discurso dirigido a Guillermo Alberto González, Gobernador departamento del Cauca”. [En línea] disponible en: <http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=14>

_____ (Julio 29 de 2008). “El Gobierno Nacional confirma que no tiene plata para cumplir con los compromisos pendientes con las Comunidades Indígenas del Cauca”. [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=32>

_____ (Agosto 12 de 2008). “Amenaza de Genocidio a Pueblos Indígenas del Cauca y Colombia”. [En línea] disponible en:

<http://www.dhcolombia.info/spip.php?article622>

_____ (Octubre 13 de 2008). “Minga de Resistencia Social y Comunitaria”. [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=110>

_____ (Octubre 14 de 2008). "Con proyectiles responde el gobierno a las acciones de Resistencia Social". [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=112>

_____ (Octubre 15 de 2008). "Arremetida violenta a indígenas en La María, Piendamó". [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/?content=detail&id=116>

_____ (Octubre 19 de 2008). “La Minga de Resistencia Social y Comunitaria no se ha reunido con el gobierno nacional ni se ha establecido ninguna negociación.” [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=135>

_____ (Octubre 22 de 2008). “Asesinados Elber Idito y Jesús Antonio Neme. Cinco manifestantes más fueron gravemente heridos.” [En línea] disponible en: <http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=147>

Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC y Organización Nacional de Indígenas de Colombia, ONIC (junio 12 de 2008). “Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC- y Autoridad Nacional de Gobierno Indígena –ONIC- se pronuncian ante la amenaza contra los indígenas”. [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=11>

Coordinación Agraria del Cauca (Octubre 9 de 2008). “Carta abierta al Presidente de la República”. [En línea], disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=105>

Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento-CODES, Comité Permanente para la Defensa de los Derechos Humanos, Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, *et.al* (Octubre 15 de 2008). *Movilización Nacional de Resistencia Indígena y Popular*. [En línea]:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?Content=detail&id=149>

DANE (2005). *Censo General 2005*. República de Colombia.

Defensoría del Pueblo (2003). “Situación de Derechos Humanos en las Comunidades Indígenas del Norte del Cauca.” Bogotá, abril de 2003.

DHColombia (Agosto 2 de 2008). "Sentencia del Tribunal Permanente de los Pueblos". [En línea] disponible en: <http://www.dhcolombia.info/spip.php?article613>

El Espectador (Octubre 15 de 2008). “Furia indígena.”

_____ (Octubre 16 de 2008). “Colombia un país en paro.”

_____ (Octubre 25 de 2008). “Indígenas se reunirán mañana con Uribe.”

El País (Noviembre 11 de 2008), “Indígenas siguen camino a Bogotá”. [en línea], disponible en:

http://www.elpais.com.co/paionline/ediciones_anteriores/ediciones.php?p=/historico/nov112008/PRI.

El Tiempo (Octubre 17 de 2008). “Que indígenas pidan perdón a policías: Uribe.”

_____ (Octubre 16 de 2008). “Por protestas, cierran de noche la Panamericana.”

_____ (Octubre 18 de 2008). “Preacuerdo con indígenas para despejar la Panamericana.”

_____ (Octubre 19 de 2008). “Uribe ordena compra de tierras.”

_____ (Octubre 20 de 2008). “Cambian los bloqueos por las marchas.”

_____ (Octubre 21 de 2008). “Arranca marcha de 12 mil indígenas.”

_____ (Octubre 22 de 2008). “Otros 1500 indígenas se suman a la protesta en Cali.”

_____ (Octubre 24 de 2008). “Cumbre Uribe-indígenas en Cali.”

Human Rights Council (2009). “Situación sobre la Minga de Resistencia Indígena y Popular. Comunicación del Relator Especial de 29 de octubre de 2008”. En Promotion and protection fo all Human Rights: Economic, Social, Civil and Political, including the Right to Development. Septiembre 18 de 2009 [En línea] disponible en: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/12session/A-HRC-12-34-Add1.pdf>

Minga de Resistencia Social y Comunitaria (Octubre 22 de 2008). “No más represión Institucional, Debate Público Inmediato.” [En línea] disponible en: <http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=142>

Naciones Unidas (2007). “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.” (Diciembre 7 de 2007).

Organización Nacional de Indígenas de Colombia, ONIC (1998), “Memorias del V congreso nacional indígena: los pueblos indígenas de Colombia, un reto hacia el nuevo milenio”, Bogotá, MJ Editores.

_____ (Octubre 1 de 2008). “En contra de la criminalización de la movilización social, del genocidio de los movimientos sociales y los Pueblos Indígenas”. [En línea] disponible en:

<http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=100>

_____ (Octubre 12 de 2008). “Alcances del decreto de Conmoción Interior, para las acciones conmemoración de los 516 años de invasión. [En línea] disponible en: http://www.onic.org.co/a_jurisdiccion_not.shtml?x=34975

_____ (Octubre 24 de 2008). “Los cinco puntos de la agenda con Uribe”. [En línea] disponible en: <http://www.onic.org.co/minganoticias.shtml?x=35238>

Presidencia de la República (Noviembre 12 de 2008), “Palabras del Presidente Álvaro Uribe durante la celebración del aniversario de la Policía Nacional, [en línea], disponible en: http://web.presidencia.gov.co/discursos/discursos2008/noviembre/policia_12112008.html.

_____ (Octubre 17 de 2008), “Rueda de prensa del Ministro de Protección Social, Diego Palacio, la Directora del DAS, María del Pilar Hurtado y el Director de la Policía, General Oscar Naranjo”, [en línea], disponible en:

<http://alpha.mindefensa.gov.co/index.php?page=181&id=7915&PHPSESSID=ab077676e8e93b6aef9e9314d30995ae>

_____ (Octubre 18 de 2008). “Palabras del Presidente Álvaro Uribe en el Consejo Comunal número 215 en Quetame, Cundinamarca”. [En línea] disponible en:

http://web.presidencia.gov.co/discursos/discursos2008/octubre/cc215_18102008.html

_____ (Octubre 25 de 2008). “Presidente Uribe se reúne este domingo en Cali con comunidades indígenas del Cauca.” [En línea] disponible en: <http://web.presidencia.gov.co/sp/2008/octubre/26/14262008.html>.

_____ (Noviembre 3 de 2008), entrevistado en, “La W Radio”, Bogotá, [en línea], disponible en:

http://web.presidencia.gov.co/entrevistas/entrevistas2008/law_03112008.html

_____ (Noviembre 4 de 2008) “Palabras del Presidente Álvaro Uribe al instalar la Convención Internacional de Seguros en Cartagena”, [en línea], disponible en:

http://web.presidencia.gov.co/discursos/discursos2008/noviembre/fasecolda_04112008.html

_____ (noviembre 12 de 2008). “Palabras del Presidente Álvaro Uribe durante la celebración del aniversario de la Policía Nacional, [en línea], disponible en:

http://web.presidencia.gov.co/discursos/discursos2008/noviembre/policia_12112008.html

Revista Semana (Octubre 9 de 2008). “Gobierno decreta estado de conmoción interior”. [En línea] disponible en: <http://www.semana.com/noticias-politica/gobierno-decreta-estado-conmocion-interior/116441.aspx>

AUDIOVISUALES

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN (2009). *País de los pueblos sin dueño* [documental]. Mauricio Acosta (dir.). Cauca: Tejido de Comunicación ACIN.

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, Consejería Mayor (2008). *Los tiempos del arcoíris* [documental]. Gilberto Yafué (dir.). Cauca: Comunicaciones CRIC.

Contravía (octubre 28 de 2008) [Emisión por televisión]. Hollman Morris (dir.). Bogotá: Morris - Producciones. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=dqzLH39ome8>

Diálogo del Gobierno Nacional con La Minga Social Indígena (noviembre 2 de 2008) [Emisión por televisión]. Bogotá: Canal Institucional y Fondo para el Desarrollo de la Televisión de la Comisión Nacional de Televisión.

ENTREVISTAS

López, Jesús (2009). *Entrevista*. Octubre 15 de 2009.

Mora, Tarsicio (2009). *Entrevista*. Octubre 15 de 2009.

Quilcué, Aida (2009). *Entrevista*. Octubre 15 de 2009.

Sánchez, Carlos Alberto (2009). *Entrevista*. Octubre 15 de 2009.