

INTERNATIONAL
CATALAN
INSTITUTE

FOR PEACE

GRAN VIA, 658 BAIX. 08010 BARCELONA
T. 93 554 42 70 | F. 93 554 42 80
ICIP@GENCAT.CAT | WWW.ICIP.CAT

ICIP WORKING PAPERS:
2009/8

La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia

Farid Samir Benavides Vanegas

INSTITUT
CATALÀ
INTERNACIONAL

PER LA PAU

La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia

Farid Samir Benavides Vanegas

Investigador Asociado

Grupo COPAL

Universidad Nacional de Colombia

University of Massachusetts at Amherst

faridbenavides@gmail.com

Versión reducida del texto «Movimientos Indígenas y Luchas por los Derechos en Colombia», escrito también para el Institut Català Internacional per la Pau.

**Institut Català Internacional per la Pau
Barcelona, desembre 2009**

© 2009 Institut Català Internacional per la Pau

Gran Via, 658, baix. 08010 Barcelona

T. +34 93 554 42 70 | F. +34 93 554 42 80

recerca.icip@gencat.cat | www.icip.cat

Editores

Javier Alcalde y Rafael Grasa

Consejo Editorial

Pablo Aguiar, Alfons Barceló, Catherine Charrett, Gema Collantes,
Caterina Garcia, Abel Escribà, Vicenç Fisas, Tica Font, Antoni Pigrau,
Xavier Pons, Alejandro Pozo, Mònica Sabata, Jaume Saura, Antoni
Segura y Josep Maria Terricabras

Traducción

Javier Cisa

Maquetación e impresión

Àtona, S. L. / Gama, S. L.

Diseño Gráfico

Cla-se

ISSN

2013.5793 (edición en línea)

2013.5785 (edición en papel)

DL

B-38.039-2009

Todos los derechos reservados

ABSTRACT (CAS):

Este texto presenta la historia de la movilización indígena en Colombia, los efectos que ha producido en la democracia y en el sistema político de este país, así como la reacción del Estado colombiano a sus reivindicaciones y a sus acciones. Pretende mostrar cómo las organizaciones indígenas han pasado de las reivindicaciones basadas en la clase social a una política en cuya agenda las reivindicaciones basadas en la identidad son prioritarias y forman parte de su estrategia de negociación con el Estado. También trata sobre el marco jurídico y constitucional que, pese al contexto de persecuciones, asesinatos y desplazamientos forzados, reconoce los derechos de los pueblos indígenas.

Palabras clave: pueblos indígenas; movimientos sociales; movilización social en Colombia; derecho; litigio estratégico

ABSTRACT (CAT):

Aquest text mostra la història de la mobilització indígena a Colòmbia, els efectes que ha produït en la democràcia i en el sistema polític d'aquest país, així com la reacció de l'estat colombià als seus reclams i accions. Desitja mostrar com les organitzacions indígenes han passat de reclams basats en la classe social a una estratègia on els reclams basats en la identitat són centrals en la seva agenda i són part de la seva estratègia de negociació amb l'estat. També mostra el marc legal i constitucional que reconeix els drets dels pobles indígenes, malgrat el context de persecucions, assassinats i desplaçament forçats.

Paraules clau: Pobles indígenes; moviments socials; mobilització social a Colòmbia; dret; litigi estratègic

ABSTRACT (ENG)

This text aims at showing the history of indigenous peoples' mobilization in Colombia, the effects that it has brought about on Colombian democracy and political system, and the state's reactions to their claims and actions. It will show how they have moved from class-based claims to a politics where identity claims have been central in their agenda and part of their strategies to negotiate with the state. It will also show the existing constitutional and legal framework that recognizes the rights of indigenous peoples, despite the context of persecution, murder, and forced displacement.

Key words: Indigenous peoples; social movements; law; social mobilization in Colombia; strategic litigation

SUMARIO:

1. INTRODUCCIÓN
2. ¿POR QUÉ EN ESE MOMENTO Y EN ESE LUGAR?
3. EL SURGIMIENTO DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA
4. EL SURGIMIENTO DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA EN COLOMBIA
5. LA RESISTENCIA INDÍGENA
6. PUEBLOS INDÍGENAS Y LITIGIO ESTRATÉGICO
7. LA LIBERALIZACIÓN DE DERECHOS
8. LA CONSOLIDACIÓN DE DERECHOS
9. EL TRIBUNAL CONSERVADOR
10. CONCLUSIÓN
11. BIBLIOGRAFÍA

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos seis meses, los Awá, un pueblo indígena que vive en el sur de Colombia, han sido víctimas de diversas persecuciones y asesinatos. En 2009 fueron asesinados treinta y cuatro miembros de este grupo, que se enfrenta, asimismo, al riesgo de sufrir desplazamientos forzosos y, lo que es peor, de exterminio. Según datos de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, unos 13.725 miembros de comunidades indígenas han sido víctimas de diferentes ataques. En el periodo 1996-2006 se produjo un incremento del número de miembros de comunidades indígenas que fueron desplazados de sus tierras. Para muchos activistas indígenas, ello es consecuencia del modelo de desarrollo neoliberal que se ha impuesto en Colombia y que pretende desarrollar una economía de carácter extractivo en los territorios indígenas (ONIC, 2009).

La violencia ejercida contra los pueblos indígenas contrasta con la retórica inclusiva que encontramos en la Constitución Política de Colombia de 1991. Pero la persecución contra los pueblos indígenas no es nueva: forma parte de un viejo proceso de negación de la diferencia en el país (Benavides, 2009). En 2004 el Relator Especial para los Derechos de los Pueblos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen denunció la, en su opinión, extremadamente delicada situación de los pueblos indígenas en Colombia. En 2008 el actual Relator Especial, James Anaya, realizó una visita al país y se encontró con una situación todavía peor: numerosos asesinatos, aumento del número de personas afectadas por los desplazamientos forzosos, militarización de territorios indígenas, repetidas violaciones del derecho de los pueblos indígenas a ser consultados y desarrollo de megaproyectos en áreas indígenas, entre otros. El Relator Especial destacó los efectos negativos que tiene la política de «seguridad democrática» del Presidente Álvaro Uribe en los derechos de los indígenas. Los pueblos indígenas se ven involucrados por la fuerza en el conflicto armado y su lucha en favor de sus derechos se asimila a rebelión o terrorismo, de tal modo que las autoridades judiciales colombianas enjuician a los líderes

indígenas como si el ejercicio de sus derechos constituyera un delito (Anaya, 2009).

Pese a estas persecuciones o quizá justamente como consecuencia de ellas, el movimiento indígena colombiano está muy bien organizado, con una fuerte presencia política a nivel local y nacional y con redes en todos los ámbitos. Su lucha y sus reivindicaciones gozan de una elevada visibilidad. Según algunos investigadores, ello es consecuencia de la existencia de constituciones multiculturales en América Latina (Van Cott, 2000), lo que, sin embargo, no explica su larga historia de movilizaciones y su fuerte presencia en la política nacional, al menos durante algún tiempo.

Los movimientos sociales han estado muy presentes en la política latinoamericana. Lucharon contra las reformas agrarias y las leyes laborales en los años sesenta, contra las dictaduras y los regímenes autoritarios en los setenta y contra las políticas neoliberales en los ochenta. En cambio, parecía que los movimientos indígenas fueran inexistentes o invisibles; sus reivindicaciones étnicas debían dar prioridad a las reivindicaciones basadas en la clase social, siguiendo, en este sentido, las directrices marcadas por la izquierda tradicional. Dada esta situación, no resulta fácil explicar cómo surgieron las movilizaciones indígenas en América Latina y por qué justamente en los años setenta y no antes. Las explicaciones monocausales son demasiado parciales y simplistas y no tienen en cuenta las diferencias entre las movilizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia, con movimientos fuertes y muy activos, y la lucha en Perú y Venezuela, donde la movilización indígena es reciente y débil (Yashar, 2004). Al mismo tiempo, este tipo de explicaciones tampoco aclaran, por ejemplo, las diferencias en cuanto a estrategias y símbolos entre la movilización ecuatoriana y la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, más mediática pero menos efectiva. Los años ochenta fueron testigos del surgimiento de un nuevo tipo de movilización social, que no sólo transformó las relaciones de poder en países como Bolivia y Ecuador, sino que llegó a cambiar las viejas nociones de ciudadanía, democracia y Estado.

En este texto mi intención es presentar la historia de la movilización de los pueblos indígenas en Colombia, los efectos que ha ocasionado en la de-

mocracia y el sistema político colombianos y las reacciones del Estado frente a sus reivindicaciones y acciones. Pretendo mostrar cómo las organizaciones indígenas han pasado de las reivindicaciones basadas en la clase social a una política en la que las reivindicaciones basadas en la identidad son prioritarias, formando parte de su estrategia de negociación con el Estado. Asimismo, explicaré el marco constitucional y jurídico existente que, pese al contexto de persecuciones, asesinatos y desplazamientos forzados, reconoce los derechos de los pueblos indígenas.

2. ¿POR QUÉ EN ESE MOMENTO Y EN ESE LUGAR?

Los años setenta estuvieron marcados por la presencia dominante de dictaduras en América Latina, hasta el punto de que únicamente dos países, Colombia y Venezuela, gozaban de una cierta democracia formal. El proceso de apertura de las economías y de los sistemas políticos fue el rasgo distintivo de los ochenta. La transición a la democracia y la implementación de reformas neoliberales se sucedieron en toda la región. Al mismo tiempo, se puso en marcha un proceso de reorganización de los movimientos sociales. La aparición de los denominados nuevos movimientos sociales tiene sus orígenes en las transformaciones radicales que afectaron a la política durante los años setenta y ochenta.

Con el profundo desencanto con la izquierda tradicional y con la guerra de guerrillas, se fue dando un proceso de movilización indígena que se iba haciendo cada vez más fuerte. Sea a causa de los procesos de transición hacia democracias más liberales o debido a la visibilidad alcanzada por los pueblos indígenas, lo cierto es que las constituciones de América fueron reformadas, infundiéndoles un carácter multicultural. Las nuevas constituciones incluían el derecho al territorio, el derecho a la identidad y el derecho a la autonomía (Álvarez y Escobar, 1992). Parecía que se había llegado a un nuevo pacto social y a la liquidación amistosa del pasado (Dugas, 1993; Van Cott, 2000). Sin embargo, queda por explicar por qué las élites centralistas y racistas decidieron pasar de la asimilación y la eliminación al reconocimiento multicultural (Laguado, 2004; Múnera, 2005).

El repentino e inesperado surgimiento de los pueblos indígenas fue analizado por la ciencia social, en particular la ciencia política. La literatura acerca de los nuevos movimientos sociales pretende dar respuesta a preguntas como: ¿por qué aparece en América Latina una movilización basada en la identidad?, ¿por qué ha sido tan irregular en el conjunto de la región?, ¿por qué algunos países incluyeron los derechos de los pueblos indígenas en sus constituciones mientras que otros siguieron con la retórica tradicional?

(Otero, 2003). En países como Bolivia, Colombia y Ecuador, los pueblos indígenas actúan dentro de un marco que les permite reclamar derechos constitucionales, lo que da mayor peso y legitimidad a sus demandas. A pesar de la tradicional desconfianza en los partidos políticos por su fragmentación e individualismo, las organizaciones indígenas crearon partidos políticos étnicos, con diferentes resultados según los países. En algunos casos, como en Bolivia y Ecuador, su movilización los condujo a la presidencia o a una participación en el Gobierno, mientras que en otros, como en Colombia y en el mismo Ecuador, a divisiones y confrontación. Sin embargo, es indudable que los pueblos indígenas tienen, actualmente, mayor presencia a nivel nacional.

En la literatura al respecto hay distintas explicaciones sobre las razones por las que surgieron los movimientos indígenas en América Latina y sobre por qué lo hicieron justamente en ese periodo. Las explicaciones van desde los análisis esencialistas, que consideran que la identificación étnica es suficiente para que aparezca la movilización (Geertz y Stack, citados por Yashar, 2004), a los análisis institucionalistas, que suponen que la diferencia entre países como Ecuador y Perú es debida a las diferencias entre instituciones (Yashar, 2004). También hallamos explicaciones basadas en estudios de elección racional y análisis que se basan en la idea de que la sociedad civil global está apoyando a los pueblos indígenas y que este apoyo explica su movilización. Sirviéndose del concepto de sociedad civil global, Bengoa (2000) y Brysk (2000) señalan que, dada la falta de centralidad del Estado en las actuales relaciones internacionales, el surgimiento de una sociedad civil global alrededor de la idea de los derechos humanos y de los derechos indígenas basta para explicar la introducción de los derechos de los pueblos indígenas en algunas constituciones latinoamericanas. Para Brysk, cuanto más débil sea una organización indígena, más probable es que apele a la solidaridad internacional. Por el contrario, cuanto más fuerte sea una organización, menos probable será que abandone el marco local en su lucha. Brysk añade que es más probable que se recurra al apoyo internacional en las primeras etapas del proceso organizativo porque el grupo es débil y ha de enfrentarse a actores muy fuertes, como el Estado. En la fase de implementa-

ción de normas, Brysk considera que el apoyo internacional deja de ser necesario y, por ello, la lucha se sitúa en el nivel local (Brysk, 2007).

Los pueblos indígenas han desarrollado diversas redes para apoyar su lucha. La función de estas redes es proteger a los pueblos indígenas y a las organizaciones indígenas de los ataques provenientes del Estado. Al mismo tiempo, en los últimos años se han organizado otras redes para hacer frente a las compañías multinacionales que trabajan en territorios indígenas y para defender a los individuos tradicionalmente excluidos en el mundo indígena, como las mujeres y las minorías religiosas.

La inclusión de derechos en las constituciones proporcionó a los pueblos indígenas un lenguaje que les permitió llevar adelante su lucha con la legitimidad de estar combatiendo por sus derechos constitucionales e internacionales. Su movilización empezó como una movilización en favor de unos derechos y terminó siendo, en los años noventa, una movilización que lo que buscaba era resoluciones de la Corte Constitucional, cayendo, así, en la trampa del liberalismo jurídico, es decir, confundiendo una resolución constitucional con cambios reales (Maybury-Lewis, 2002; Kalman, 1996; Scheingold, 1974). En los últimos diez años, la movilización ha vuelto a la lucha en favor de sus derechos, nuevos y viejos, como el derecho al territorio, entendido como hábitat, el derecho a la biodiversidad y el derecho al desarrollo rural. Las redes locales y globales han sido importantes en sus relaciones con el Estado, pero no explican por sí solas el surgimiento de la lucha de los pueblos indígenas en América Latina (Ullóa, 2004).

A diferencia de otros movimientos sociales identificados en términos de clase social, como los movimientos de trabajadores, o en términos de identidad, como los movimientos de mujeres, en el caso del movimiento indígena es muy difícil hacer una separación entre clase e identidad, dado que un análisis de este tipo resultaría incompleto. Estos movimientos representan un reto para los modelos dominantes de desarrollo y también para la democracia liberal. Los pueblos indígenas entienden que el reconocimiento de igualdad no es suficiente. Exigen, además, el derecho a la diferencia, es decir, el acceso a una serie de derechos especiales en tanto que pueblos indígenas. En términos de participación política, en Colombia y Venezuela recla-

man derechos exclusivos, mientras que en Bolivia y Ecuador el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas se ve como parte de una transformación más radical del Estado, que se traduce en la idea de un Estado comunitario plurinacional.

El surgimiento de la movilización indígena en Colombia se explica como resultado de una crisis a tres niveles: una crisis de representación, provocada por la falta de partidos políticos con suficiente representación de los intereses de todos los colectivos; una crisis de participación, que es consecuencia de la falta de participación ciudadana en los asuntos de Estado; y una crisis de legitimidad, debida a la discriminación contra algunos grupos sociales (Van Cott, 2000: 1). Según Dugas y Van Cott, las élites colombianas respondieron a la crisis abriendo el sistema político a nuevos grupos, como los pueblos indígenas y los afrocolombianos. El surgimiento de la movilización indígena es el resultado de una elección racional de las élites y de la transformación institucional que tuvo lugar después de la promulgación de la Constitución de 1991 (Dugas, 1993).

En mi opinión, la movilización indígena en América Latina es el resultado de las transformaciones que se produjeron dentro de los movimientos sociales, en los que las reivindicaciones basadas en la clase social perdieron su centralidad y, como consecuencia de la aparición de nuevos grupos sociales, surgieron nuevas reivindicaciones en debates públicos. Los vínculos entre las organizaciones indígenas colombianas y las organizaciones de otros países permitieron la creación de redes nacionales e internacionales que dieron a los pueblos indígenas el poder necesario para ejercer presión a nivel local, nacional e internacional (Álvarez y Escobar, 1992; Álvarez, Escobar y Dagnino, 2001). Los movimientos sociales tradicionales no lograron cumplir sus expectativas. La movilización de los pueblos indígenas pasó de las reivindicaciones basadas en la clase social a las reivindicaciones basadas en la identidad y a nuevas formas de movilización. Resumiendo, la movilización indígena es el resultado de una compleja combinación de movilizaciones locales, redes transnacionales y nuevas maneras de entender los derechos constitucionales y jurídicos. Los pueblos indígenas han ampliado las fronteras de la política institucional y también han dado un nuevo signi-

ficado a las viejas nociones de ciudadanía, representación y participación política y, consecuentemente, a la de democracia (Álvarez, Escobar y Dagnino, 2001: 18).

En su pugna por sus derechos, los pueblos indígenas abandonaron la lucha armada de los ochenta, adoptando una nueva estrategia que incluía formas de liberalismo jurídico, política de identidad y el uso de redes transnacionales para presionar al Estado colombiano para que reconociera y respetara los derechos de los indígenas. No siempre han tenido éxito y, de hecho, en muchos casos, los pueblos indígenas fueron víctimas del proyecto cultural del neoliberalismo. Así, junto a los logros en el ámbito cultural, hubo un aumento de las persecuciones y de los delitos cometidos contra ellos. Ello puede verse en la paradoja del indio permitido, de la que volveré a hablar al final de este documento.

3. EL SURGIMIENTO DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

La construcción de las naciones latinoamericanas es el resultado de un proceso que se inició con las guerras de independencia en el siglo XIX. Los países latinoamericanos querían alcanzar los niveles de progreso que tenía Europa y las élites locales consideraban que la única forma de conseguirlo era teniendo el mismo perfil demográfico que los países europeos. Ello implicaba el aumento de las poblaciones «blancas» y la reducción/eliminación de los pueblos indígenas y de los de ascendencia africana. Por consiguiente, las élites colombianas implementaron políticas de blanqueo de las poblaciones indígenas y negras, privatización de tierras y transformación de las identidades indígenas, convirtiendo a los pueblos indígenas en campesinos, es decir, cambiando su identidad indígena por una identidad basada en la clase social. Con la independencia surgieron regímenes de ciudadanía excluyente, sentando las bases para las luchas en favor de la inclusión que caracterizaron los siglos XIX y XX (Anderson, 2001; Munera, 2005; Yashar, 2004; Rojas, 2002).

El proceso de constitución de la nación colombiana se hizo con resistencias y negociaciones entre las élites y los pueblos indígenas. Las élites deseaban una nación blanca, masculina y de clase media y la presencia indígena era un obstáculo para su intento de construir dicha nación. En 1940, los gobiernos latinoamericanos se reunieron para fundar el Instituto Indigenista Interamericano y celebraron el I Congreso Indigenista Interamericano, que trató de configurar las políticas nacionales respecto a los pueblos indígenas. Pese a que en estas reuniones sobre la cuestión indígena se hablaba del reconocimiento del Estado a su diferencia cultural, las políticas de indigenismo trataron de obtener la inclusión de los pueblos indígenas mediante su asimilación a una nación ya constituida, es decir, si estos pueblos querían formar parte de la nación y disfrutar de los derechos de ciudadanía debían renunciar a su identidad indígena: para convertirse en colombianos tenían que dejar de ser indígenas (Barona, 1993; Campos, 2003; Coronado, 2009; Bernal, 2009).

El movimiento indigenista fue un fracaso a dos niveles: a nivel de la inclusión y la asimilación, porque no logró ni la una ni la otra, y a nivel de la protección de los derechos de los pueblos indígenas, porque generó divisiones entre las comunidades indígenas. Sin embargo, tuvo el efecto paradójico de crear una plataforma internacional para el surgimiento de nuevos actores sociales y para la articulación, a nivel local y a nivel latinoamericano, de sus redes. Los efectos de esta paradoja se evidenciaron en los años setenta, en los que surgió una ola de movilizaciones por toda la región. En Ecuador, fueron pueblos indígenas los que organizaron la lucha contra las compañías petroleras transnacionales que explotaban territorios indígenas, mientras que en Colombia, el pueblo Nasa del Cauca recuperó viejas formas de organización y creó el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. A partir de los años setenta, la movilización de los pueblos indígenas se hizo más visible. Éstos estaban más próximos a los movimientos y organizaciones de izquierdas, pero, una vez más, se produjeron conflictos entre las reivindicaciones basadas en la clase social y las reivindicaciones basadas en la identidad. Al final, los pueblos indígenas encontraron en las organizaciones de izquierdas el mismo racismo y exclusión que era habitual en las élites blancas.

Debido a esta exclusión y a las presiones ejercidas por el Estado y las políticas educativas promovidas por los gobiernos nacionales, los pueblos indígenas pasaron a priorizar las reivindicaciones basadas en la identidad. Defendían su diferencia étnica y exigían la protección de sus derechos como pueblos indígenas (Ulloa, 2004:19).

La conmemoración del 500 aniversario del descubrimiento de América trajo un nuevo espacio en el que podían denunciar la opresión de la que eran víctimas. Además, podían mostrar la constitución racista de las naciones latinoamericanas. Estos eventos fueron vistos como una oportunidad para mostrar el carácter opresor del descubrimiento, hacer visibles sus reivindicaciones a nivel más amplio y celebrar 500 años de resistencia indígena. No es una coincidencia que, en toda la región, los pueblos indígenas se manifestaran contra la celebración del «Descubrimiento». En Ecuador, la protesta tomó la forma del Levantamiento Indígena de 1990 y se centró en

el respeto a la diferencia; en México, una vez que hubo entrado en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, surgió como organización que luchaba no sólo contra el Gobierno mexicano, sino también contra el moderno sistema capitalista mundial. La resistencia indígena se hizo más fuerte en Ecuador, Colombia, México y Bolivia y dio poder simbólico a los grupos indígenas de países como Perú y Venezuela.

Pese a que cada movimiento tiene su propia agenda, puede decirse que todos ellos poseen una serie de reivindicaciones comunes, que son las siguientes:

- reconocimiento de su diferencia en tanto que pueblos indígenas,
- desarrollo de una identidad étnica basada en los aspectos ancestrales y tradicionales, pero en continuo diálogo con la modernidad,
- construcción de nuevos modelos de discursos de identidad con aspectos relacionados con las reivindicaciones medioambientales,
- establecimiento de relaciones panindígenas a nivel local, nacional y transnacional,
- exigencia de mayor autonomía en sus territorios y en la gestión de sus recursos (Assies, 2002; Ulloa, 2004).

Uno de los documentos más importantes y más citados en la movilización indígena es la Declaración de Barbados de 1971. Esta declaración es el resultado de un encuentro celebrado en Barbados en 1971, en el que 15 antropólogos se reunieron para debatir la situación de los pueblos indígenas en las Américas. Pese a no tratarse de un documento de origen indígena, los pueblos indígenas lo han adoptado como propio debido a la importancia y el compromiso de sus firmantes. El informe final del encuentro insistía en el hecho de que los pueblos indígenas se ven obligados a vivir entre políticas asimilacionistas y políticas que persiguen su exterminio. Dado que los Estados son responsables de los derechos de sus ciudadanos, la declaración incluía la reivindicación al Estado de los siguientes derechos para los pueblos indígenas:

- derecho a la identidad,
- derecho a la tierra y al territorio,
- derecho a tener su propio sistema jurídico y su propia jurisdicción,
- derecho a ser protegidos de ataques tanto provenientes del Estado como de empresas privadas,
- derecho, en el caso de los pueblos no contactados, a evitar todo contacto con el mundo occidental, por los peligros que ello puede entrañar para su salud.

Teniendo en cuenta que el Estado es responsable de las acciones que afectan a sus poblaciones, la declaración también reclamaba la creación de una especie de autoridad central que diseñara e implementara las políticas relativas a los pueblos indígenas (1971 Declaración de Barbados). El grupo se reunió dos veces, en 1977 y 1993, y en ambas ocasiones hizo un llamamiento en favor de la autonomía y la protección de las culturas indígenas.

Como se ha mencionado antes, la movilización indígena provocó un cambio en la respuesta de las élites a sus reivindicaciones. Varios países latinoamericanos promulgaron nuevas constituciones que incluían el reconocimiento de determinados derechos para los pueblos indígenas; fue el caso de Colombia, Ecuador y Bolivia. En cambio, en otros países, el proceso de constitucionalización no tuvo tanto éxito. En Guatemala, a pesar de la inclusión de los derechos indígenas en los Acuerdos de Paz de 1996 y del reconocimiento de la importancia de encarar la cuestión indígena para alcanzar una paz sostenible, los derechos indígenas no fueron incluidos en la constitución y lo cierto es que muchos de los regímenes de exclusión que fueron usuales durante la guerra siguen ahí. Se puede decir que las constituciones latinoamericanas han reconocido una especie de liberalismo multicultural que permite la inclusión de derechos indígenas a fin de acallar las protestas, pero que trata de no ir demasiado lejos, bien no incluyendo muchos derechos o bien impidiendo su implementación mediante el uso de la violencia. El modelo multicultural presenta las siguientes características:

- reconocimiento retórico de la existencia de los pueblos indígenas como sujetos colectivos que preceden al surgimiento del Estado-nación,
- reconocimiento de las leyes indígenas como vinculantes para el Estado, pero limitadas por los derechos humanos internacionales y otros derechos constitucionales,
- protección del derecho colectivo al territorio,
- reconocimiento de las lenguas indígenas como lenguas oficiales en el territorio en el que se hablan,
- acceso a la educación bilingüe e intercultural (Van Cott, 2008: 132).

A pesar de este reconocimiento, vemos en la región continuos conflictos de regímenes de ciudadanía en Estados neoliberales y multiculturales. Los Estados han tratado de resolver estos conflictos en sus constituciones, pero muy a menudo no lo han logrado y, por ello, los movimientos sociales e indígenas han recurrido al litigio estratégico a fin de obtener una respuesta a sus reivindicaciones por parte de los tribunales. En términos de desarrollo y protección de derechos, los resultados de estas luchas son exiguos. Se ha respondido con violencia a las movilizaciones y, en otros casos, con formas de gobierno neoliberal que han puesto de manifiesto una extraordinaria habilidad para dispersar y debilitar las luchas y las movilizaciones indígenas (Benavides, 2009).

Las luchas en favor de la inclusión y los cambios en los regímenes de ciudadanía han sido importantes en América Latina en general, pero los casos de Bolivia y Ecuador son, probablemente, los más significativos, no sólo por los impresionantes resultados obtenidos sino, sobre todo, por su organización y su capacidad para articular sus reivindicaciones con las reivindicaciones de otros movimientos sociales, aumentando, así, la fuerza de su movilización.

El movimiento indígena ecuatoriano surgió en los años setenta, asociado a reivindicaciones basadas en la clase social, al igual que otros grupos de América Latina. En los noventa, se fortaleció y logró presentar propuestas que incluían a otros grupos sociales, lo que le permitió obtener más apoyos

y le dio mayor legitimidad. Sin embargo, su participación en el Gobierno de Lucio Gutiérrez debilitó su posición, tanto frente al Estado como frente a sus electores. Según Zamosc, el movimiento indígena ecuatoriano atraviesa actualmente una crisis ideológica que tendrá que superar para poder construir un Estado comunitario plurinacional (Zamosc, 2007). Al mismo tiempo, existe una clara división dentro del movimiento indígena entre las organizaciones amazónicas y las organizaciones andinas. Para poder alcanzar la unidad del movimiento, ambas organizaciones deben negociar y ponerse de acuerdo en cuanto a sus reivindicaciones, pero ello resulta sumamente complicado debido a las grandes diferencias que los separan. En términos de participación política, los retos a los que se enfrentan son los siguientes:

- el movimiento ha de definir su proyecto político y, dado que el movimiento perdió a sus miembros no indígenas, hay que determinar si se desea un partido étnico o uno de tipo más general,
- la redefinición de la agenda política determinará su posición respecto a la creación de un Estado plurinacional,
- vistos los problemas que tuvieron cuando formaron parte del Gobierno, se hace necesario diseñar una agenda para gobernar el país, a fin de estar mejor preparados cuando estén de nuevo en el Gobierno,
- en cuanto a los representantes, se debe controlar el proceso de selección de candidatos, vistos los escándalos de corrupción que afectaron a algunos representantes indígenas (Sánchez, 2007: 385).

En Bolivia, los retos son diferentes, sobre todo por el hecho de que las organizaciones indígenas ganaron las elecciones y Evo Morales se convirtió en el primer indígena elegido presidente de un país de América Latina. Con la elección de Morales se consolidaba un largo proceso de movilización. Después de su elección, el reto ha sido volver a concebir el Estado, construyendo un Estado comunitario plurinacional con el objetivo de alcanzar una democracia más participativa, un papel más social para el Estado y una mayor presencia y visibilidad de los pueblos indígenas dentro de la estructura del Estado.

Perú es la excepción en cuanto a movilizaciones indígenas en América Latina. Ello es debido a la reforma agraria puesta en marcha por el Gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, que impuso identidades campesinas en lugar de identidades indígenas; a la brutal persecución que sufren por parte de Sendero Luminoso, así como al hecho de que dicho movimiento guerrillero sostuviera que actuaba en nombre de los pueblos indígenas; y a la emigración a las ciudades como consecuencia de la guerra y la pobreza, con la consiguiente pérdida de la identidad indígena. Bajo los Gobiernos de Fujimori y de Toledo, hubo varios intentos de mejorar la situación, pero al final todo quedó igual. Las cosas no mejoraron en el segundo mandato de Alan García. Es conocida su oposición a los derechos indígenas, a los que considera un obstáculo para el desarrollo del país (Gorriti, 1990; de la Cadena, 2006). Los recientes sucesos de Bagua son el resultado, por un lado, del surgimiento de la movilización indígena y, por otro, de la obstinada resistencia del gobierno de García a reconocer los derechos de los pueblos indígenas.

4. EL SURGIMIENTO DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA EN COLOMBIA

Los pueblos indígenas, en su movilización en Colombia, han combinado varias estrategias. Durante el periodo de la colonia y de la República obtuvieron algunos buenos resultados, como la ley 89/1890. Una combinación de lucha armada y lucha jurídica condujo al proceso de incorporación de los derechos indígenas a la Constitución de 1991. Pero el modo en que la Corte Constitucional resolvió las causas que afectaban a los derechos indígenas llevó a la desmovilización del movimiento. En efecto, este tipo de liberalismo jurídico hizo que consideraran las estrategias jurídicas como la única estrategia indígena, dejando en poder de los abogados y los tribunales el destino del movimiento.

Desde 1832 la República promovió la división de los resguardos como parte de un proceso de privatización de todas las tierras y como parte de un proceso de liberalización de los pueblos indígenas. A pesar de la vigencia de la Ley 89/1890, que se consideraba provisional, en el siglo XIX y XX los resguardos fueron divididos y se estableció un sistema de explotación injusto de los pueblos indígenas (Espinosa, 2007: 406). Como respuesta a los ataques de los colonizadores blancos en la región del Cauca, los Nasa se organizaron y lucharon contra las élites. La República dio a los pueblos indígenas un régimen en el que no tenían derecho de voto ni representación política. El sistema político estaba abierto únicamente a los colonos blancos, siempre y cuando fueran hombres, alfabetizados y propietarios de tierras. La división política del país, que terminó en la «Guerra de los Mil Días», alcanzó a los pueblos indígenas, que tomaron parte en las disputas defendiendo sus intereses, pero con uno de los bandos en disputa (Campos, 2003).

Debido a la liberalización de las tierras que tuvo lugar en el siglo XIX, los pueblos indígenas se vieron privados de sus tierras, que fueron entregadas a terratenientes blancos. Cuando el Departamento del Gran Cauca fue disuelto y se creó el Departamento del Valle del Cauca, las élites del Cauca tuvieron que buscar nuevas formas para promover el comercio y el capitalismo en la

región. Las élites caucanas tuvieron que hacer frente al desarrollo de las haciendas de caña de azúcar del Valle del Cauca, a la actividad cafetera en Antioquia y a la minería en Chocó, con la consiguiente reducción de su actividad económica y de sus ingresos. Desde 1904, terminada la guerra, las élites caucanas impusieron una serie de medidas restrictivas a los pueblos indígenas que vivían en esta área: vallaron los territorios, prohibieron a los indígenas cultivar plantas en las montañas e iniciaron una política de modernización de las haciendas, con los correspondientes efectos para los trabajadores.

Los pueblos indígenas se organizaron y eligieron a Quintín Lame como representante y defensor. El movimiento, conocido como La Quintinada, opuso resistencia al sistema de terrajería y defendió el resguardo y los cabildos, que fueron atacados por las élites blancas del Cauca. En sus discursos, Quintín Lame se preguntaba por qué los propietarios blancos basaban todas sus medidas arbitrarias en un trozo de papel (la ley). Viendo que las injusticias cometidas contra los indios se basaban en leyes colombianas, Lame empezó a aprenderlas y a usarlas en sus comunicaciones con las autoridades locales. Como consecuencia de ello, la gente, en tono burlesco, empezó a llamarlo Doctor Quintinito (Castrillón, 1973: 73).

- 1) Rappaport presenta las reivindicaciones de La Quintinada de la siguiente manera:
- 2) defensa del resguardo ante los intentos de dividirlo,
- 3) consolidación del cabildo como centro de autoridad política y organizativa,
- 4) reclamación de las tierras usurpadas por los terratenientes y rechazo de los títulos no basados en decretos reales,
- 5) negativa de los medieros al pago de arriendo,
- 6) reafirmación de los valores culturales indígenas y rechazo de la discriminación racial y cultural (Rappaport, 2005: 114).

Un elemento importante del proceso de organización de Lame fue el uso de la ley. En 1914 se trasladó a Bogotá y envió cartas al ministro del Interior y al Tribunal Supremo y mantuvo entrevistas con el presidente de la Repú-

blica para obtener el reconocimiento como defensor y representante de las comunidades indígenas. El movimiento causó alarma en las élites de Bogotá, que vieron, con preocupación, la resistencia a la explotación en el Cauca, así como la intención de Lame de recuperar los títulos coloniales de los resguardos y de crear una pequeña república de Indios (una República Chiquita de Indios). Lame decía, en sus mítines, que tenían que mantener la lucha hasta que el Gobierno reconociera y respetara los títulos que poseían los pueblos indígenas. El Gobierno respondió arrestando a Lame por los delitos de rebelión, robo e incluso difamación, por sus acusaciones contra las élites blancas (Castrillón, 1973).

El uso que Lame hacía del derecho fue criticado por la mayoría de sus partidarios. Pensaban que esta alternativa desmovilizaría su movimiento y que, en todo caso, iba a legitimar la legislación republicana. Lame y los pueblos indígenas utilizaron la ley 89/1890 como mecanismo para su lucha, como hicieron los representantes indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. En el caso del pueblo Nasa, sus miembros usan y defienden los títulos coloniales como parte de una tradición de resistencia e interpretación histórica que también es parte de una conciencia de lucha política que combate tanto contra el Estado colonial como contra el Estado republicano (Espinosa, 2007: 418).

Pero la estrategia jurídica de Lame fracasó en la mayoría de los casos y ello suscitó críticas ya que era visto como alguien que creía demasiado en las instituciones blancas. Tras el fracaso de la estrategia jurídica, Lame decidió seguir por otro camino. A finales de 1914, él y sus partidarios decidieron apoderarse de nuevo de sus antiguas tierras para distribuir las de modo equitativo y, de este modo, recuperar los derechos que les habían sido arrebatados por las élites caucanas. Lame reunió 80 indígenas dispuestos a combatir contra los terratenientes blancos constituyendo, así, la primera guerrilla indígena conocida en Colombia¹. La rebelión ahondó la conciencia indígena y el grupo decidió continuar con la lucha.

1. Las Montoneras estaban formadas por soldados indígenas, pero no luchaban sólo por los derechos indígenas.

Los terratenientes se dieron cuenta de que los pueblos indígenas estaban organizados y de que justamente lo que se utilizaba para controlarlos, la ley 89/1890, era responsable de que se hubieran organizado. Propusieron una reforma de la ley para controlar el nombramiento de los caciques. Según el ministro de Gobernación, los pueblos indígenas carecían de la capacidad para gobernarse a sí mismos, estaban desprovistos de iniciativa y de capital y no tenían objetivos para sus tierras y, por ello, era necesario el control y el gobierno blancos.

En cuanto a su derecho sobre las tierras, Quintín Lame escribió acerca de los derechos ancestrales, que están por encima de las leyes de la República. Contra la ley 57/1887, que abolía todas las leyes coloniales en el territorio de la República y, en este sentido, no reconocía los derechos de los pueblos indígenas, Quintín Lame escribió, en 1916, que su derecho sobre la tierra no se extinguía con el paso del tiempo, porque sus derechos procedían de una fuerza superior (Restrepo, 2009: 102). Rechazó el tratamiento jurídico de los indios como niños y, poniendo de manifiesto su influencia socialista, vio la ley como un instrumento burgués utilizado por los terratenientes blancos para privar a los pueblos indígenas de sus tierras. En el texto «El Derecho de la Raza Indígena en Colombia ante todo. El misterio de la naturaleza educa al salvaje indígena en el desierto» (Romero, 2005), Lame criticaba las leyes que obligaban a los pueblos indígenas a dividir sus tierras comunes, como parte del proceso de liberalización de tierras e individuos. En este texto, Lame apela a la idea de igualdad real y pregunta por qué la ley no obliga a los blancos a dividir sus tierras y, en cambio, ordena a los pueblos indígenas que lo hagan (Lame in Romero, 2005: 471).

En 1939 Lame terminó «Pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas», su obra más conocida. Este texto se convirtió en una especie de manifiesto para el movimiento indígena después de la muerte de Lame. El libro, publicado en 1971, se convirtió en un poderoso testimonio y un símbolo de resistencia étnica para los jóvenes intelectuales indígenas que fundaron el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y el Consejo Regional Indígena del Tolima, CRIT (Espinosa, 2007: 421). El uso de la ley por parte de Lame era parte de su interpelación a la civilización oc-

cidental. Preguntaba sobre el derecho de conquista de las élites blancas y el derecho de los pueblos indígenas a su propia cultura y sus tierras. Lame actuó en un espacio intermedio, es decir, un espacio que reconocía el poder de la ley, que la usaba como parte de las estrategias en la lucha indígena, pero también reconocía la posibilidad de la lucha armada. Pero la obsesión de Lame con la ley le llevó a su silenciamiento, la desmovilización de su movimiento y a la victoria final de las élites blancas de Cauca y Tolima (Espinosa, 2004; Espinosa, 2007: 424).

La historia del movimiento indígena no puede entenderse si no se conocen la historia de las movilizaciones populares del siglo xx y los intentos del Gobierno de controlar los movimientos sociales mediante la creación de sindicatos gubernamentales y organizaciones sociales que, teóricamente, debían estar al servicio del Estado (Uribe, 2007). Esta forma de corporativismo, tomada de la experiencia mexicana, resultó ser un fracaso y, en cambio, reunió a una serie de intelectuales que, más adelante, tomaron parte en movimientos como el movimiento indígena en Cauca y Tolima.

En los años sesenta, Colombia atravesó un periodo de agitación social. Después del final de la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla (1953-1958), Colombia entró en una etapa de democracia pactada, es decir, un periodo en el que los dos partidos políticos involucrados en la lucha conocida como La Violencia decidieron compartir el poder y establecieron un sistema de alternancia en la presidencia. Este tipo de democracia eliminó la violencia entre los partidos conservador y liberal, pero el cierre del sistema político y la falta de soluciones a los conflictos sociales desembocaron en un nuevo tipo de pugnas, con nuevos actores (Sánchez, 2007; Sánchez, 1991). La izquierda adquirió más importancia entre los sectores populares, hubo más procesos de organización de los movimientos y el ejemplo de la revolución cubana abrió el camino a los nuevos movimientos guerrilleros como el Ejército de Liberación Nacional, ELN, y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC.

Los conflictos agrarios existían en Colombia, por lo menos, desde principios del siglo xx y condujeron a movilizaciones de agricultores y pueblos indígenas, como la Quintinada en la región del Cauca y el Lamismo en Tolima.

Pero el Gobierno intentó solucionar el problema sin privar a los terratenientes de sus tierras, promoviendo una reforma agraria limitada y estableciendo una especie de capitalismo que continuó con la explotación de los agricultores en el campo (Múnera, 1998). La ANUC fue creada para organizar a los campesinos y, pocos años después de su fundación, contaba ya con más de dos millones de miembros. Esta cifra es ciertamente impresionante si se tiene en cuenta que en Colombia, en aquel momento, había alrededor de nueve millones de campesinos.

Pese a que la ANUC no alcanzó resultados significativos, tuvo importancia por lo que representó como organización del movimiento campesino. Pero quizá su logro más relevante fue la organización de los intelectuales indígenas, con su espacio de educación política (Bonilla, 1977). Después del fracaso de la Quintinada y de que los sindicatos no consiguieran organizar a los pueblos indígenas, básicamente porque no reconocían la especificidad de su visión del mundo, los Nasa iniciaron un nuevo proceso de organización que coincidió con la lucha guerrillera y la creación de la ANUC.

En 1963 varios líderes de los pueblos Guambiano y Nasa crearon el denominado Sindicato del Oriente Caucano, que no era propiamente un sindicato sino una organización que reivindicaba su derecho a la tierra y a disponer de un Gobierno autónomo. En el proceso de organización ambos pueblos unieron esfuerzos, con lo que terminaron las viejas disputas que enfrentaban a los Guambiano y a los Nasa; se dieron cuenta de que el cabildo como forma de gobierno político era importante en la organización política de los pueblos indígenas; y también vieron que la lucha para recuperar sus tierras era primordial para el movimiento indígena y para la identidad indígena.

Pero, ni el Sindicato ni la ANUC representaban los intereses de los pueblos indígenas. Con el fracaso de estas dos organizaciones, los pueblos indígenas se dieron cuenta de que necesitaban tener su propia organización. Por ello, en 1971 fue creado el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. Como pusieron de relieve los líderes del movimiento indígena, la lucha indígena es parte de la lucha campesina, por su afinidad en cuanto a la reforma agraria y el desposeimiento de la tierra, pero ello no significa que la lu-

cha indígena no tenga su propia especificidad (CRIC, 1981). El CRIC nació como resultado de la organización de pueblos indígenas en dos asambleas que debatieron sus derechos. En 1971, más de 2.000 indígenas se reunieron en Toribío (Cauca) para debatir públicamente sus derechos. Los terratenientes blancos se asustaron y ordenaron a la policía que arrestara —ilegalmente— a Gustavo Mejía, presidente de Federación Social Agraria, que había ayudado a organizar la asamblea. La asamblea debatió los siguientes puntos:

- 1) exigir al Gobierno la devolución de las tierras que habían sido parte de los resguardos,
- 2) exigir al Gobierno que ampliara la reforma agraria a fin de dar más tierras a los resguardos,
- 3) la modificación de la Ley 89/1890 para reconocer a los pueblos indígenas como ciudadanos,
- 4) la participación de los líderes indígenas en la reforma de esta ley, puesto que eran ellos quienes conocían mejor su situación,
- 5) la eliminación de División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, por su falta de eficiencia en el tratamiento de las cuestiones indígenas (CRIC, 1971: 11).

Los intelectuales indígenas creyeron que las organizaciones sociales existentes no tomaban en consideración sus derechos y su modo de ver el mundo. Por lo que respecta a la ANUC, se dieron cuenta de que el propio Gobierno controlaba esta organización. Por ello, algunos líderes que formaban parte de la ANUC, asesorados por el Movimiento de Unidad Popular, decidieron organizar una asamblea en la que las cuestiones centrales del debate y de la lucha fueran la visión indígena del mundo y la lucha por el derecho a la tierra y por el derecho a tener su propio Gobierno. El 6 de septiembre de 1971, los pueblos indígenas del Cauca organizaron una segunda conferencia, esta vez en La Susana, cerca de la ciudad de Tacueyó, en el departamento del Cauca. El programa que fue aprobado incluía:

- 1) la recuperación de las tierras de los resguardos,
- 2) la obtención de más tierras para los resguardos,
- 3) el fortalecimiento del poder político de los cabildos, como principal autoridad indígena,
- 4) la eliminación del pago del terraje,
- 5) la puesta en conocimiento del Gobierno de las leyes indígenas y el cumplimiento estricto de las mismas,
- 6) la defensa de la historia, lengua y costumbres indígenas,
- 7) la formación de docentes indígenas para que pudieran impartir la enseñanza en su idioma y con un conocimiento adecuado de la situación de los pueblos indígenas.

El instrumento principal del CRIC en su lucha para recuperar las tierras era justamente la ocupación de las tierras. La lucha del CRIC se justificaba por la lucha para la recuperación de la tierra y el restablecimiento de los resguardos y cabildos en el Cauca (CRIC, 1971: 14). En los primeros tres años del movimiento, recuperaron más de 5.000 hectáreas de tierra, que contrastan con las 8.000 hectáreas negociadas por el Gobierno en diez años de trabajo (CRIC, 1971: 14).

Durante los primeros años de lucha del movimiento, éste presentaba dos tendencias: la primera, que se veía como un movimiento que reconocía sólo la parte étnica de las reivindicaciones y que fue catalogado como posición indigenista y la segunda, presente en otras organizaciones sociales, que tenía en cuenta únicamente la idea de la explotación de clase y que dejaba de lado o aplazaba las reivindicaciones indígenas, por considerarlas secundarias.

El CRIC era una organización que intentaba combinar las reivindicaciones de clase y las étnicas, puesto que los pueblos indígenas sufrían explotación a la vez como campesinos y como indígenas. El CRIC quería combinar la lucha de clase con la lucha indígena, dada la condición de sus miembros de campesinos indígenas (CRIC, 1971: 69). En el documento presentado en el III Congreso Nacional Campesino, el secretariado indígena de la ANUC y el CRIC mantuvieron una posición que marcó los límites de la lucha de cla-

ses en relación con los derechos indígenas. En este documento, pusieron de relieve que los pueblos indígenas son campesinos, pero tienen una visión del mundo que los hace diferentes de todos los demás: por ejemplo su visión de la tierra como algo más que un simple bien económico o la importancia de la cultura en su vida cotidiana. En la conclusión de dicho documento, escrita el 31 de agosto de 1974, los líderes indígenas afirmaban que:

«Los pueblos indígenas sabemos que constituimos una pequeña minoría dentro de las masas explotadas y que nosotros solos no podríamos conseguir ni la más mínima de nuestras reivindicaciones.

Nuestra esperanza es contribuir al proceso de liberación de Colombia, luchando hombro con hombro con campesinos y trabajadores y con todos los que están explotados, en coordinación con sus organizaciones de clase.

En la construcción de una nueva sociedad, podemos aportar nuestra contribución, como otras minorías nacionales que están contribuyendo al progreso de los pueblos y que ya han empezado a recorrer el camino de su emancipación.

En un momento en que los colombianos están consolidando su personalidad como nación, los pueblos indígenas no podemos permanecer ausentes porque, soportando persecuciones y sufrimientos, hemos conservado las raíces de una auténtica cultura milenaria (CRIC, 1981: 170).»

Desde el principio de la movilización indígena y debido al desafío que significaba su protesta para los privilegios de las élites blancas del Cauca, los líderes indígenas fueron objeto de constantes ataques por la policía y por grupos paramilitares que servían los intereses de las élites blancas caucanas (Toro, 1994: 39). Las organizaciones indígenas pidieron ayuda a los movimientos guerrilleros y éstos prometieron ayudar, pero a cambio del control sobre las actividades y la ideología de las organizaciones indígenas. Ello provocó una ruptura entre organizaciones indígenas como el CRIC y grupos guerrilleros como las FARC, el ELN y el M-19. Como afirmó una mujer que formaba parte del Quintín Lame: «El Quintín Lame nació a partir de la necesidad y pasó a la clandestinidad. Al principio, mantuvo contactos con el M-19 para la instrucción militar. Pero después de las ocupaciones de tierras

en Tierradentro y la muerte del Padre Álvaro Ulcué, el movimiento se fortaleció» (en Toro, 1994: 40).

El Quintín Lime reclutaba a sus miembros en sus propias comunidades, pero se suponía que no pasaban más de ocho meses en el grupo; era una especie de minga para proteger la comunidad de los ataques de las FARC y de los terratenientes. Las acciones de la organización estaban limitadas, no sólo por su falta de recursos, sino, sobre todo, por los objetivos de la organización: no tomar el poder sino combatir en una lucha indígena que se proponía la recuperación de las tierras para los resguardos (Toro, 1994: 51). Pero como dijo el antiguo comandante del M-19, Otty Patiño, el brazo armado no pensaba e intentó actuar por su cuenta originando disputas entre los líderes del CRIC y los del Quintín Lime (entrevista con Otty Patiño, Medellín, 11 de septiembre de 2005).

Ricardo Peñaranda describía así al Movimiento Quintín Lime: primero, se creó dentro del movimiento indígena, especialmente el CRIC, para defenderlo de los ataques de los terratenientes y sus paramilitares, también conocidos como «pájaros»; segundo, había una estrecha conexión entre el grupo y la población local; tercero, la lucha por la tierra y los mecanismos de control social de la comunidad condujeron a un proceso que provocó una especie de revolución local; cuarto, el éxito inicial del grupo guerrillero ocasionó un desequilibrio con el movimiento indígena y provocó la necesidad de dismantelar el grupo para impedir el dismantelamiento del movimiento social; y, quinto, la exitosa desmovilización y los derechos garantizados fueron debidos al hecho de que los pueblos indígenas representaban sólo un 2% de la población colombiana (Peñaranda, 1998).

Tras los ataques del Gobierno y su éxito en diezmar el Quintín Lime, algunos de sus miembros sugirieron que se dismantelara el movimiento completamente y en silencio. De hecho, una vez el Gobierno hubo reconocido su relevancia para las conversaciones de paz, volvieron al movimiento sólo para escenificar el ritual de la desmovilización. Las organizaciones indígenas mostraron su rechazo por la lucha armada del Quintín Lime, no por la lucha armada en sí misma, sino por la orientación dada a dicha lucha armada. Un comunicado de las autoridades indígenas señalaba que lo que

hace una lucha armada indígena no es que sean indígenas los que empuñan las armas, sino el pensamiento que los guía y en el caso del Quintín Lame este pensamiento se había perdido durante la lucha (en Peñaranda, 1998: 162).

Después de los ataques al Palacio de Justicia, parecía que iba a llegarse al final de todos los procesos de paz existentes en Colombia. Hacia el final de la década del ochenta hubo un nuevo proceso de paz iniciado a partir de una serie de acciones del M-19. Dada la progresiva pérdida de prestigio que estaba sufriendo el Quintín Lame y los problemas que estaba causando a las comunidades indígenas y a las organizaciones indígenas, era indispensable desmovilizar el movimiento. Oty Patiño, antiguo comandante del M-19, afirmó que para el Quintín Lame aquél era el mejor momento, ya que sus miembros podrían obtener algún beneficio a cambio de la desmovilización, la cual, de todos modos, tenía que llevarse a cabo tarde o temprano (entrevista a Oty Patiño, 9/11/2005). Las razones que llevaron a la desmovilización del Quintín Lame fueron las siguientes: primero, la falta de fuerza militar, que los hacía vulnerables frente a los grupos paramilitares organizados y apoyados por el ejército y los señores de la droga; la falta de control de la delincuencia común y la participación de algunos de sus miembros en este tipo de actos delictivos; la pérdida de apoyo de las organizaciones sociales, porque el movimiento se había convertido en un obstáculo para el trabajo social que llevaban a cabo las organizaciones sociales como el CRIC; la posibilidad de que, si no participaban en el proceso de paz, fueran absorbidos por grupos como las FARC o el ELN, con las consecuencias negativas que ello habría conllevado para las organizaciones sociales y las comunidades indígenas (Peñaranda, 1998: 174).

Es importante tener en cuenta que en la época de la desmovilización las comunidades indígenas del Cauca habían recuperado aproximadamente el 75% de las tierras que históricamente habían pertenecido al resguardo, o sea que las razones por las que existía el movimiento estaban desapareciendo y lo que quedaba era una guerra sin ningún objetivo indígena. Sin embargo, a pesar de que el periodo de expansión militar del movimiento coincide con el periodo de mayor recuperación de tierras, es importante señalar que las

comunidades indígenas y el CRIC fueron los únicos que lucharon con fuerza y recuperaron sus tierras. El movimiento armado sirvió como una especie de protección para las comunidades, pero una vez que las élites blancas recurrieron al ejército y a los paramilitares, la protección que podía darles el Quintín era mínima.

El liderazgo del Quintín Lame no podía sustituir las acciones de las comunidades y, por este motivo, no participó directamente en la recuperación de tierras. Después del proceso de paz, la guerrilla se convirtió en un obstáculo en las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas y, por consiguiente, la desmovilización del movimiento era un paso importante para la legalización de los resguardos y la expansión del movimiento social (Medina, 2003). Por todas estas razones, el Quintín Lame participó en el proceso de paz con el Gobierno de Barco (1986-1990) y, finalmente, firmó el acuerdo de paz el 31 de mayo de 1991, tras casi tres años de negociación. Ésta duró tres años porque el Gobierno no prestaba demasiada atención al movimiento ya que pensaba que no era necesario un proceso de paz con un grupo tan débil y que no representaba los intereses de las organizaciones indígenas.

En una carta escrita el 9 de agosto de 1990, Jesús Peña Chepe se quejaba de que no se hubieran incluido los derechos indígenas en los debates sobre la creación de la Asamblea Nacional y sostenía que la Asamblea no estaba teniendo en cuenta a un grupo importante en Colombia, que no podía ser reducido al mero papel de testigo y víctima de los hechos políticos del país (Peñaranda, 1998: 204). El 6 de diciembre de 1990 se celebraron elecciones para elegir a los delegados de la Asamblea Nacional Constituyente, pero no fue hasta el 27 de mayo de 1991 que el Quintín Lame depuso todas sus armas y finalmente obtuvo representación, sin derecho a voto, en la redacción de la Constitución de 1991.

Una vez en la Asamblea Constituyente, los tres delegados indígenas propusieron la inclusión de los derechos indígenas y el reconocimiento del derecho a disponer de un Gobierno autónomo. La Constitución de 1991 incluía diversos derechos para los pueblos indígenas, pero lo hacía dentro de un marco que provocaba conflictos entre los derechos universales y los dere-

chos indígenas. Estos conflictos no se solucionaron en el texto de la Constitución, pero fueron «resueltos» de una manera universalista por la Corte Constitucional (Bonilla, 2006).

Una de las disposiciones de la Constitución colombiana de 1991 es la creación de una circunscripción especial para candidatos indígenas. En los años noventa y con motivos claramente electorales, se crearon tres organizaciones políticas: la Alianza Social Indígena en 1991, el Movimiento Indígena Colombiano en 1993 y el movimiento Autoridades Indígenas de Colombia, AICO, en 1994. Los nuevos partidos políticos permitían una mayor participación indígena a nivel local, pero, al mismo tiempo, creaban divisiones dentro del movimiento indígena. Durante el periodo 1991-1994, la participación política indígena fue débil y, paradójicamente, obtuvo más apoyo en las zonas urbanas que en las áreas rurales e indígenas. Su fragmentación condujo a la derrota en las elecciones locales, pero había cierta esperanza de cara a las elecciones a nivel nacional. En las elecciones locales de 1997 y en las elecciones al Congreso de 1998 obtuvieron un ligero aumento en el número de votos. Pero fue en el periodo 2001-2002 que la representación indígena aumentó hasta el punto de que fue elegido un gobernador indígena en la región del Cauca (Laurent, 1997; Laurent, 2005).

Actualmente, la participación indígena en el Congreso y en las elecciones locales continúa siendo baja y ello es debido a diversos motivos: la fragmentación del movimiento; la pérdida del apoyo de los líderes no indígenas, principalmente porque la participación política indígena ha dejado de ser una novedad; el escaso número de votantes: hay que recordar que los pueblos indígenas constituyen de un 2 a un 3% de la población colombiana y, además, suelen vivir en el campo, sin acceso a los lugares en los que se efectúan las votaciones; y en las dos últimas elecciones por un fenómeno que ha cambiado completamente el panorama del sistema político colombiano: la implicación de los paramilitares en las elecciones políticas (Valencia et al., 2007).

El tránsito de movimientos a partidos políticos ha sido difícil, porque unos y otros siguen lógicas diferentes. Mientras que los movimientos sociales se rigen por el liderazgo y la disciplina, los partidos políticos se rigen por

el individualismo y la competencia. Si los partidos étnicos quieren triunfar en los sistemas políticos latinoamericanos han de responder a estos desafíos:

- la selección de candidatos debe ser resultado de normas claras para evitar las divisiones dentro del movimiento,
- los recursos son escasos y la participación en partidos políticos puede llevar a los líderes indígenas fuera de sus comunidades y hacer que se centren más en la política nacional, en detrimento de la representación indígena,
- la coexistencia entre el movimiento y el partido puede generar confusión por sus diferentes jerarquías y prioridades. Sin embargo, los pueblos indígenas han desarrollado prácticas democráticas para superar este obstáculo,
- la participación de la mujer es una tarea pendiente, porque hasta ahora las mujeres indígenas han sido objeto de marginación dentro de este grupo de sujetos políticos ya de por sí marginados.

5. LA RESISTENCIA INDÍGENA

De acuerdo con la ONIC, existen 102 pueblos indígenas en Colombia, pero sólo 82 están reconocidos por el Gobierno colombiano. Uno de los principales problemas a los que se enfrentan habitualmente los pueblos indígenas en Colombia es la falta de reconocimiento de su derecho a ser consultados. Los pueblos indígenas no sólo son atacados por movimientos armados sino también por el Gobierno, con estrategias jurídicas que tratan de imponer los proyectos gubernamentales en las tierras indígenas sin consultarles. El Gobierno colombiano entiende el derecho a ser consultado como simplemente informar a las organizaciones indígenas sobre los proyectos que pretenden desarrollar, en reuniones en las que esta información se facilita a unos pocos. El Gobierno no respeta el proceso por el que los pueblos indígenas toman sus decisiones ni la importancia que para las organizaciones indígenas tiene la voz de todos los pueblos indígenas. En Colombia hay varias organizaciones que defienden sus derechos a nivel local, como la Organización Indígena de Antioquia, OIA, el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y la Organización Regional del Valle del Cauca, entre otras. En 1982 las organizaciones indígenas crearon la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, que es la organización nacional indígena más importante de Colombia. Sus reivindicaciones y lo que denominan plataforma para la lucha incluyen los siguientes puntos:

- defensa de la autonomía indígena,
- defensa del territorio indígena, recuperación de tierras y protección de resguardos,
- control de los recursos naturales en los territorios indígenas,
- apoyo a las organizaciones indígenas en el desarrollo de proyectos económicos comunitarios,
- defensa de la historia, tradiciones y cultura indígenas,
- educación bilingüe y bicultural bajo control indígena,
- recuperación de la medicina tradicional y establecimiento de programas de salud adecuados a las características sociales y culturales de las comunidades,

- exigencia de respeto de la ley 89/1890 y de todas las leyes que protegen los derechos indígenas,
- solidaridad con otras luchas afines (www.onic.org, última visita 28 de setiembre de 2009).

La ONIC trabaja para la protección de los derechos indígenas, especialmente para alcanzar más autonomía y más autodeterminación. Para la ONIC es necesaria una nueva concepción del Estado en el que tenga cabida una nación multicultural que integre a todos los grupos con igualdad de derechos. El derecho a la autonomía significa autonomía política, social, cultural y económica. Las organizaciones indígenas reivindican su derecho a controlar el cambio cultural dentro de sus territorios, es decir reclaman que el intercambio cultural entre pueblos se base en el respeto de los derechos de los pueblos indígenas. La imposición de otros modelos culturales lleva al abandono de los modelos culturales indígenas y al desplazamiento y la extinción de la comunidad. Las economías extractivas provocan este efecto porque separan cultura de territorio; el Gobierno y las instituciones del Estado no respetan ni reconocen los derechos indígenas; y las guerrillas tratan de reclutar miembros de los pueblos indígenas afectando su identidad indígena y su compromiso con la paz (Houghton & Villa, 2005; Houghton, 2007).

Una de las estrategias de resistencia más interesantes es la de la Guardia Indígena. Si los años ochenta estuvieron marcados por el predominio de las acciones armadas, los noventa y los dos mil lo estuvieron por la convicción de que la resistencia armada podía afectar negativamente a la unidad del movimiento indígena. De hecho, las formas de resistencia pacífica encajan mejor con la visión indígena del mundo y se remontan a los siglos XVIII y XIX. La Guardia Indígena es vista como una contribución a la cultura de la paz y uno de sus cometidos es lograr que todos los que combaten en el conflicto armado colombiano respeten el derecho internacional de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario como parte de las bases para una paz duradera y sostenible. La Guardia Indígena es un grupo no armado que defiende los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía y a la vida a través de medios pacíficos. Está concebida como un instrumento de

resistencia, unidad y autonomía para defender el territorio indígena y su plan de vida. Se trata de un mecanismo de resistencia humanitaria y desobediencia civil. Sus miembros se encuentran bajo las órdenes de la Asamblea Indígena y están protegidos únicamente por sus bastones, que les otorgan poderes simbólicos.

Las tareas que ejerce la Guardia Indígena son las siguientes:

- coordinar acciones para liberar a las personas secuestradas por movimientos armados que operan en el Cauca,
- llegar a acuerdos con movimientos armados para excluir a los pueblos indígenas del conflicto,
- llegar a acuerdos con los narcotraficantes locales para que dismantelen sus laboratorios de elaboración de drogas ubicados en los territorios indígenas, como parte de su estrategia para combatir la cocalización de la guerra contra las drogas;²
- en general, evitar los efectos del conflicto armado en los territorios indígenas.

La resistencia indígena pasa a ser, entonces, un movimiento bien organizado, generado a partir de las bases y que se propone defender los planes de vida indígenas. Estas formas de resistencia no admiten el uso de la violencia, pero ello no significa que la violencia esté completamente excluida, sino que sólo se admite en circunstancias extremas y como respuesta a ataques violentos contra ellos y sus organizaciones. De hecho, se constata la fuerza de los movimientos armados y la inutilidad de enfrentarse a ellos con las mismas armas. Por el contrario, se reconoce que el diálogo y la resistencia política son los mejores instrumentos para enfrentarse a la violencia armada en Colombia (Hernández, 2006; Díaz, 2008).

2. El término cocalización hace referencia al hecho de que, en la guerra contra las drogas, se asume de forma general que lo malo es la coca, la mata de coca, y no la elaboración de la cocaína en sí; es decir, se tiende a criminalizar solamente uno de los componentes de la cocaína. Algunos autores también hablan de «andinización» para subrayar el hecho de que solamente se persiguen las drogas fabricadas en los países andinos. (N. del T.)

6. PUEBLOS INDÍGENAS Y LITIGIO ESTRATÉGICO

Ha habido importantes avances en la legislación internacional relativa a los derechos de los pueblos indígenas. De ser considerados una minoría étnica, en el Convenio de la OIT 107/1957³ a ser tratados como pueblo en el Convenio de la OIT 169/1989 y en la Declaración Universal de 2007, los pueblos indígenas han conseguido un marco más amplio para la protección de sus derechos. Se trata de un avance reciente y es el resultado de la movilización de los pueblos indígenas. Da a su lucha un marco jurídico y legitimidad internacional. Sin el Convenio 169 de la OIT y el derecho a ser consultados reconocido en este instrumento internacional, muchos de los megaproyectos que las compañías transnacionales y el gobierno colombiano tratan de desarrollar en territorios indígenas se habrían llevado a término, afectando las vidas de los pueblos indígenas.

El derecho a ser consultados, la determinación de la identidad indígena mediante la autoidentificación y el derecho a su territorio y a sus propios sistemas de justicia y salud han sido los derechos más importantes reconocidos en el Convenio 169 de la OIT. Los instrumentos en favor de los derechos humanos y los Convenios de la OIT son usados sistemáticamente por la Corte Constitucional colombiana para proteger los derechos de los pueblos indígenas y resolver las causas que las organizaciones indígenas llevan a los tribunales.

En el Sistema Interamericano ha habido intentos de realizar una declaración en favor de los derechos de los pueblos indígenas, pero hasta ahora han topado con numerosos obstáculos, especialmente por parte de países como Estados Unidos, Canadá, Colombia y Chile, que no desean al reconocer los derechos de los pueblos indígenas a este nivel y que ven este reconocimiento como un ataque a la soberanía de sus Estados. Pese a la falta de instrumentos a nivel interamericano, la Corte Interamericana de Derechos

3. Organización Internacional del Trabajo. (N. del T.)

Humanos (CIDH) ha hecho una interpretación de la Declaración Americana de los Derechos Humanos en un sentido que es favorable a los derechos indígenas (Nash Rojas, 2004). En varias causas, la CIDH ha reconocido los derechos de los pueblos indígenas. La causa *Awas Ringni* (31 de agosto de 2001) es probablemente la más importante a este nivel. En esta causa, la CIDH estableció que los derechos territoriales de los pueblos indígenas no proceden del reconocimiento en las leyes nacionales o en contratos de derecho civil, que son resultado de la presencia española en las Américas y de la creación de las repúblicas latinoamericanas, sino de la ocupación y del uso tradicional de las tierras. Para la CIDH se trata de derechos pre-estatales y, por este motivo, las leyes estatales y los mecanismos legalmente sancionados por los Estados no pueden afectar a su existencia.

La transformación más importante de los últimos años es la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, que es el resultado de más de dos décadas de negociaciones entre los Gobiernos y las organizaciones indígenas. El artículo 19 de esta declaración introduce cambios importantes en el derecho a ser consultado, que ahora tiene el propósito de alcanzar el consentimiento libre, previo e informado. Según la OIT, el derecho a ser consultado ha de seguir una serie de pasos que implican que el objetivo de este derecho es justamente alcanzar el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas. Se trata de un cambio importante, sobre todo teniendo en cuenta las diferentes interpretaciones que los Gobiernos han hecho de este derecho.

En Colombia, durante los debates en la Asamblea Constituyente de 1991, se incorporaron los derechos indígenas, que constituyeron parte del discurso de los movimientos sociales y políticos a fin de obtener la constitucionalización de los derechos indígenas. En los borradores que fueron presentados quedó claro que los derechos indígenas serían tenidos en cuenta y que formaban parte del discurso del Gobierno, no sólo durante los debates de la Asamblea, sino también en el proyecto de reforma constitucional conocido como «Proyecto Barco». En esta sección, quiero centrarme en la historia de la incorporación de los derechos indígenas a la Constitución de 1991 y analizar la doctrina constitucional referente a los derechos indígenas para mos-

trar que hay un proceso de construcción nacional que pretende incorporar los derechos indígenas desde una perspectiva multicultural. En este sentido, estoy de acuerdo con Daniel Bonilla, pero sin su visión triunfalista de la Constitución colombiana de 1991, que la considera una constitución multicultural (Bonilla, 2006).

Una vez creada la Asamblea Constituyente y elegidos sus miembros, sus trabajos se centraron en cuatro cuestiones: terminar con la violencia, fortalecer la democracia, ampliar el marco de derechos y redefinir la estructura básica de las instituciones del Estado (Bonilla, 2006: 121). La Asamblea tenía tres representantes de los pueblos indígenas y ninguno de los afrocolombianos. Eran: Francisco Rojas Birry, del pueblo Emberá Katío; Lorenzo Muelas, del pueblo Guambiano; y el Nasa Jesús Peña Chepe, que representaba la guerrilla indígena Movimiento Armado Manuel Quintín Lame, MAMQL, y que sólo tenía derecho a participar en los debates, pero no a votar en ellos. Los delegados, en los debates y en sus proyectos, pusieron el acento en el hecho de que tomaban parte en los debates como resultado de 500 años de resistencia. Criticaron las políticas gubernamentales, creadas para homogeneizar a los pueblos indígenas porque el Gobierno pensaba que los valores occidentales eran superiores a los valores y tradiciones culturales de los pueblos indígenas. Sostuvieron que este proceso se había llevado a cabo mediante el uso del derecho. Según Muelas, «el orden jurídico que ha regido las relaciones culturales en Colombia ha servido para justificar 104 años de políticas asimilacionistas del Estado colombiano, en base a la creencia de que la civilización occidental cristiana es superior y con el convencimiento de la inevitable desaparición de las poblaciones autóctonas» (Gaceta Constitucional n.º 40). Desde un punto de vista constitucional, el delegado Rojas Birry sugirió que los derechos indígenas deberían ser incorporados a la Constitución porque de esa manera los colombianos verían que los pueblos indígenas tienen derechos especiales por su situación especial (Gaceta Constitucional n.º 67).

Según Daniel Bonilla, existe un conflicto entre la unidad de la nación y la diversidad que supone la existencia de los derechos indígenas (Bonilla, 2006). Bonilla considera que los proyectos que fueron presentados por par-

te de los delegados indígenas no resolvían el conflicto que existía entre la unidad de la nación y el reconocimiento de los derechos indígenas y que era tarea de la Corte Constitucional resolver este conflicto entre universalismo y derechos culturales. Sin embargo, no tiene en cuenta que ésta era justamente la reivindicación de los delegados indígenas, que pusieron de relieve la historia de 500 años en los cuales habían sido objeto de políticas de asimilación y homogeneización, políticas que ha continuado aplicando la Corte Constitucional en varias de sus causas.

7. LA LIBERALIZACIÓN DE DERECHOS

La Corte tenía que hacer frente a la difícil tarea de implementar la nueva Constitución y desarrollar una especie de pedagogía constitucional. Las causas que trataba la Corte habían sido presentadas por personas, instituciones y ONG que buscaban una resolución clara sobre cuestiones que estaban dentro de la Constitución pero que requerían una resolución constitucional. Antes de 1991, el papel de las ONG estaba limitado a denunciar al Estado colombiano ante foros internacionales y tribunales internacionales. A partir de 1991, algunas ONG asumieron una nueva tarea cuando vieron que podían encargarse de proteger los derechos humanos por medio de los tribunales. Sin embargo, no se daban cuenta de que, tomando este camino, aceptaban el carácter individual de los derechos fundamentales, principalmente debido a la doctrina que empezó a establecer la Corte a partir de 1991.

El derecho internacional ha experimentado diversas transformaciones desde 1945 y el derecho internacional de los derechos humanos se ha convertido en una manera de limitar la soberanía de los Estados. Con base en esta idea, las Constituciones han incorporado una especie de cláusula de «derechos en la sombra», por la cual el derecho internacional puede ser el derecho de la nación cuando sea importante limitar la soberanía del Estado o proteger los derechos individuales. Una de los cometidos de la Corte Constitucional es el análisis de los tratados concluidos por el poder ejecutivo para determinar si pueden incorporarse al ordenamiento interno. El magistrado Ciro Angarita Barón analizó la constitucionalidad del derecho internacional en relación con la Constitución colombiana. En la sentencia C574/1992 analizó la constitucionalidad del Protocolo I adicional a los Convenios de Ginebra de 1949. Según la Corte, los cuatro Convenios de Ginebra y los Protocolos Adicionales I y II constituyen un catálogo ético que es universal y obligatorio para todos los Estados. En una interpretación muy interesante y a la vez incorrecta del derecho internacional, el magistrado Angarita sostiene que el derecho internacional humanitario es una norma *jus*

cogens, especialmente los Convenios de Ginebra y los Protocolos Adicionales I y II, es decir, es derecho consuetudinario que debe cumplirse independientemente de la voluntad de los Estados. Ello significa que el Estado colombiano debe aplicar estas normas y que éstas tienen la condición de derecho constitucional. Según el Tribunal, el principio contenido en la Constitución estableció un sistema axiológico que es internacional, es decir, global, y Colombia no puede eludir este hecho.

Para la Corte, la soberanía del Estado está limitada por estos principios universales y es la única manera de garantizar la paz y la protección de una ética internacional. Según este tribunal, el artículo 94 de la Constitución colombiana incorpora automáticamente el derecho internacional en el sistema constitucional colombiano, por lo menos los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, y estas normas y principios conformar un bloque con la Constitución y, por ello, estas normas son vinculantes. Usando el concepto de bloque de constitucionalidad, tomado de la tradición francesa, la Corte decidió que no era necesario incorporar en el sistema legal todo el derecho internacional de derechos humanos y el derecho internacional humanitario porque ya eran parte de él, debido al bloque que formaban con la Constitución.

Puesto que los derechos humanos y el derecho humanitario internacional estaban considerados *jus cogens*, esos derechos eran vinculantes para el Estado colombiano incluso si la Asamblea Nacional Constituyente no los hubiera introducido expresamente. Y puesto que eran vinculantes, cualquier individuo que viviera bajo el derecho colombiano quedaría obligado por esas normas, es decir, todo individuo debía respetar los derechos humanos como los definían las instituciones globales de gobernanza. De esta manera, la supremacía de los derechos humanos universales era impuesta por el poder de la Corte Constitucional colombiana. En otras palabras, esos derechos fueron redefinidos en términos de derechos fundamentales, pero teniendo en cuenta el discurso universal creado en las instituciones de gobernanza global.

La Corte fue muy tímida en el proceso de implementación de los derechos fundamentales. Sin embargo, en las causas iniciales que resolvió sobre

derechos indígenas, quedó muy claro que tenía una visión de los derechos muy liberal, es decir, una noción que protegía al individuo y que tenía una visión multicultural del Estado colombiano. Encontramos esa visión en dos causas que trataron sobre los derechos indígenas y la protección de las comunidades indígenas. En la sentencia T428/1992, la Corte empezó a analizar el estatus de los derechos indígenas. Se trata de una causa muy interesante, ya que la Corte había estado desarrollando su concepto de derechos indígenas, pero en todo caso, siempre había sostenido la idea de que existían unos derechos humanos que debían ser respetados por todos los colombianos y unos derechos culturales pertenecientes a unas culturas específicas, pero que debían acomodarse a la idea de los derechos universales y los valores universales. Con base en la idea de que existen unos derechos indígenas, la Corte entendió que existe una obligación constitucional de consulta de todas las decisiones gubernamentales que tengan que ver con las comunidades indígenas. En esta causa, el Gobierno estaba tratando de construir una carretera que atravesaba territorios indígenas, afectando al derecho a la vida de unos pueblos indígenas.

Sin embargo, este tribunal, pese a toda su retórica multicultural, no consideró la idea de los derechos indígenas, sino que, en su lugar, utilizó la idea de los derechos de grupo y analizó cómo esas obras afectaban a la posibilidad de que los pueblos indígenas, o cualquier otro grupo, pudieran vivir en un lugar en el que había peligro de que ocurriera una catástrofe natural. El Gobierno aducía que la construcción de la carretera era de interés general, pero la Corte consideró que en algunos casos los derechos de las minorías prevalecían y por tanto la idea de interés general no era aplicable. Pero lo importante de esta causa es que la Corte se comprometió con la idea de defender e implementar derechos fundamentales, sentando las bases del litigio estratégico. En base a los trabajos de Alexander Bickel, consideró que es el mejor instrumento para garantizar la resolución del conflicto entre seguridad y justicia (Bickel, 1962).

Al final, la Corte resolvió a favor de la comunidad indígena porque en este caso el interés general que prevalecía era el interés de la comunidad de que no se efectuaran obras en su zona sin que fuera previamente consulta-

da. En la sentencia T605/1992, resolvió una causa en la que se discutían derechos de pesca. La Corte, siguiendo la doctrina previamente establecida, consideró que los derechos indígenas prevalecían frente al interés general, porque existe la obligación, por parte del Estado colombiano, de proteger estas comunidades y garantizar su igualdad material protegiéndolas y promoviendo su bienestar.

En 1993 la Corte debió resolver una de las causas más importantes del primer periodo. Colombia había sido definida en la Constitución de 1886 como un Estado católico y, por ello, la Iglesia Católica tenía derecho a educar a los pueblos indígenas y a enviar misiones para evangelizar a los indígenas, que eran considerados salvajes. El concordato entre Colombia y el Vaticano, incorporado al sistema jurídico colombiano, fue objeto de un recurso ante la Corte Constitucional porque violaba varios artículos de la Constitución de 1991. Los que interpusieron el recurso argumentaban que este concordato violaba la Constitución porque consideraba a la Iglesia y al Estado colombiano como sujetos iguales, con derecho a educar a los pueblos indígenas. Sostenían que la Iglesia y sus misiones afectaban a la integridad cultural de los pueblos indígenas y que éstos debían ser protegidos de este tipo de intervención. La Corte estimó que varios artículos del concordato eran contrarios a la Constitución porque violaban la autonomía religiosa de los pueblos indígenas. Sin embargo, el Tribunal no defendió el argumento basándose en la idea de los derechos indígenas sino en el derecho de cada individuo a profesar su propia religión y en la separación entre Iglesia y Estado.

Lo interesante de estas primeras causas resueltas por la Corte Constitucional es que estaba desarrollando la Constitución y los derechos indígenas desde el punto de vista de los derechos de las minorías, es decir, derechos colectivos de un grupo de personas que eran minoría en un determinado territorio. Los movimientos sociales no habían desarrollado la idea del litigio estratégico y, por ello, no estaban usando tanto este tribunal como harían más adelante. La Corte defendió, en las causas que tuvo que resolver durante este período, la idea de los derechos colectivos para los pueblos indígenas sosteniendo que el territorio, por ejemplo, es parte de su condición de identidad de pueblo indígena y parte de su visión del mundo. Pero, pese

a esta consideración, no desarrolló una doctrina de derechos indígenas como derechos de los pueblos indígenas (sentencia T188/1993; sentencia T257/1993).

Sin embargo, hubo un cambio repentino en la sentencia T380/1993, en la que el magistrado Eduardo Cifuentes, que había dictado anteriormente otras sentencias que trataban de derechos indígenas en las que la Corte consideró los derechos indígenas como derechos colectivos, sostenía que los derechos fundamentales de los pueblos indígenas no podían confundirse con los derechos colectivos de otros grupos. La Corte añadió que una comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple agrupación de individuos que comparten los mismos derechos e intereses. ¿Cómo era posible un cambio como éste en la doctrina de la Corte? Si observamos quiénes eran los demandantes en los casos en los que el Tribunal había sentenciado hasta entonces, veremos que no tenían ningún tipo de representatividad de los pueblos indígenas. Así, cuando se producía la defensa de los pueblos indígenas, los abogados que se encargaban de esta defensa no tenían ningún vínculo con las comunidades indígenas y entendían los derechos indígenas como derechos de grupo.

En cambio, en la causa resuelta con la sentencia T380/1993, el demandante era una organización indígena de Antioquia, una de las organizaciones sociales más activas del país. La causa fue interpuesta en representación del pueblo Embera de Chocó para proteger a la comunidad de la explotación de la selva por parte de una compañía privada. La Corte sostuvo que la explotación capitalista tenía ciertos límites y que esos límites en el caso de los territorios de las comunidades indígenas estaban determinados por su integridad cultural, social y económica, tal como establece el artículo 330 de la Constitución colombiana de 1991. En la sentencia T405/1993, la Corte consideró el resguardo como un tipo de territorio especial y parte de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, en esta sentencia consideró que los derechos indígenas son derechos fundamentales que no pueden ser absolutos, es decir, deben respetar la cláusula contenida en la que Constitución que da a los pueblos indígenas derechos especiales y una jurisdicción especial siempre y cuando respeten los derechos humanos univer-

sales. Es interesante que este caso atañese a la instalación de un radar de la Drugs Enforcement Administration DEA. Las autoridades del resguardo demandaron al Gobierno porque en el territorio del resguardo miembros del ejército estadounidense y de la embajada de Estados Unidos estaban instalando el radar que iba a ser usado en la guerra contra las drogas. El Tribunal estimó que las autoridades indígenas tenían razón al considerar que poseían derechos especiales, pero el Tribunal añadió que esos derechos no eran absolutos ya que el Gobierno tenía potestad para suscribir acuerdos con otros Gobiernos en estos territorios, teniendo en cuenta que es el Estado colombiano y no los pueblos indígenas quien tiene el poder soberano en el territorio colombiano.

8. LA CONSOLIDACIÓN DE DERECHOS

La Corte Constitucional empezó a desarrollar una doctrina que consideraba los derechos de los pueblos indígenas como derechos colectivos. Entonces, gracias a la intervención de grupos de incidencia indígena, la Corte empezó a hablar de los derechos indígenas como algo más que derechos colectivos. Parecía que la Corte iba en la buena dirección. Sin embargo, todo cambió cuando tuvo que resolver causas en las que los intereses del Estado estaban en juego. En estas causas, consideró que el Estado colombiano tenía el poder soberano sobre todo el territorio de Colombia, incluyendo, por tanto, el territorio de los resguardos indígenas y, en este sentido, consideró que era legal permitir a poderes extranjeros, como el ejército de los Estados Unidos, establecer radares como parte de la vigilancia utilizada en la guerra contra las drogas. Esta doctrina se repitió en otras causas, en las que defendió una idea restrictiva de los derechos indígenas (sentencias T001-1994; T254/1994; T305/1994; T342/1994). Cuando se produjo el cambio de seis de sus miembros, la Corte adquirió un rol más decisivo, utilizando los casos constitucionales para determinar su visión de los derechos humanos. De este modo, la Corte constituyó a los pueblos indígenas como una identidad global liberal.

En 1995, en la sentencia C104-1995, la Corte Constitucional colombiana debía decidir sobre la constitucionalidad del Pacto para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Según este pacto, los pueblos indígenas son los pueblos que vivían en el país antes de la conquista española, que han mantenido todas sus instituciones sociales políticas y culturales o parte de ellas y que tienen conciencia de formar parte de una comunidad india. Este pacto se proponía incorporar ideas de desarrollo al país y dar a las comunidades indígenas fondos para apoyar su autodesarrollo. Sin embargo, el pacto también especificaba cuáles eran las comunidades indígenas, aceptando como indígenas sólo a los miembros de comunidades indígenas que se consideraban a sí mismos indígenas y que, además, conservaban intactas sus tradiciones. Como hemos visto antes, ésta es la idea occidental de tradición, es

decir una idea que concibe la tradición como algo que no cambia y la modernidad como cambio constante. Si las comunidades indígenas querían dinero para el desarrollo tenían que presentarse como tradicionales y no modernas, es decir, tenían que olvidar 500 años de cambios históricos y adoptar una identidad inmóvil ubicada del pasado. La Corte Constitucional, mediante el uso de la acción de tutela ha sancionado esta noción. En la sentencia T188/1993, estableció que el Estado colombiano era un Estado plural y multiétnico y que Colombia reconocía como indígenas sólo a las comunidades que tenían vínculos con las comunidades originales de Colombia y mantenían las características originales de su cultura.

La Corte consideró que para interpretar los derechos indígenas, siempre que haya conflictos entre valores occidentales y valores indígenas, hay que seguir las siguientes normas:

- 1) cuanto mayor sea la conservación de las costumbres tradicionales, mayor será la autonomía,
- 2) los derechos humanos fundamentales son un mínimo y son imperativos para todos,
- 3) las normas jurídicas imperativas se hallan por encima de las costumbres tradicionales si protegen valores que son superiores a la diversidad étnica y cultural,
- 4) las costumbres tradicionales están por encima de algunas normas jurídicas, que la Corte califica de dispositivas.

Por todo ello, la Corte consideró que había un conflicto con los derechos humanos universales y, teniendo en cuenta que en el derecho internacional prevalecen los derechos humanos por encima de los derechos indígenas, el Tribunal, sin ir más lejos en sus análisis, concluyó resolviendo que los derechos humanos fundamentales están por encima de los derechos indígenas y que los derechos humanos son imperativos en los territorios de las comunidades indígenas.

Este punto de vista aparece de nuevo en la sentencia C139/1996, en la que se decidía sobre la constitucionalidad de la ley 189/1890. En esta sen-

tencia, la Corte estimó que esta ley era conforme con la Constitución, con excepción de algunos artículos que consideró inconstitucionales, como la división entre personas civilizadas, semicivilizadas y salvajes que se encuentra el artículo 1 de dicha ley. Con base en esta visión de la persona indígena, que era la manera como eran vistos los pueblos indígenas durante los siglos XIX y XX, el Tribunal consideró que los pueblos indígenas tenían derecho a tener una jurisdicción para asuntos indígenas, siempre y cuando los hechos juzgados hubieran sucedido dentro del territorio de los pueblos indígenas y entre miembros de una comunidad, lo cual significa que, en cualquier otro caso, prevalece la jurisdicción nacional (sentencia 496/1996).

En una de las causas más célebres relacionadas con los derechos indígenas en Colombia, la Corte reconoció la idea de derechos de los pueblos indígenas. En esta causa, la Occidental Petroleum Company pretendía explotar unos campos que estaban dentro del territorio del pueblo U'wa, en el este del país. La Corte consideró que el Gobierno había tomado la decisión sin consultar a los pueblos indígenas y que, por tanto, la acción violaba la Constitución y el pacto 169/1989 que garantiza a los pueblos indígenas el derecho a ser consultados siempre que una decisión gubernamental pudiera afectar a sus intereses (sentencia SU 039/1997). Sin embargo, este tribunal no reconoció los derechos de los pueblos indígenas como tales, porque en una sentencia del mismo año, decidió que podían ser compensados por los perjuicios sufridos debido a la realización de unas obras en su territorio sin consulta previa. Es decir, para la Corte, los pueblos indígenas poseen la tierra, pero no tiene en cuenta su visión del mundo ni la importancia del territorio para su identidad. Por este motivo, cuando el pueblo U'wa argumentaba que el petróleo era la sangre de la tierra, lo que realmente reclamaba es que no se hiciera ninguna explotación en todo el territorio y no simplemente en la superficie donde vivían sus miembros.

Este conflicto entre los derechos universales y los derechos indígenas ha sido objeto de constante debate en el tribunal. En una causa, tuvo que resolver un conflicto entre la libertad de religión de uno de los miembros de la comunidad y los derechos del pueblo indígena. En esta causa, un miembro del pueblo Arwako profesaba la religión protestante y, por tanto, no seguía

las normas de las autoridades indígenas. La Corte reconoció el derecho del individuo a profesar su propia religión, pero, al mismo tiempo, dictaminó que la comunidad tenía derecho a castigar al individuo por no obedecer las órdenes de la comunidad (sentencia SU 510/1997). El caso parece claro, pero la verdad es que la Corte no tuvo en cuenta cómo la presencia de las misiones cristianas estaba afectando a la identidad indígena y cómo algunas habían desmovilizado a los pueblos indígenas, debido a la prohibición de manifestarse y movilizarse que algunas Iglesias imponen a las comunidades indígenas con las que trabajan.

En una causa similar, sentenció a favor del individuo, porque la tradición iba en contra de la idea universal de derechos humanos. Esta causa afectó al pueblo U'wa, uno de cuyos miembros dio a luz a dos bebés y la comunidad decidió abandonarlos porque habían nacido en tierra de hombres blancos y, por este motivo, contaminarían la comunidad. La tradición indígena establecía que era la Madre Naturaleza quien debía ocuparse de ellos y la comunidad los dejó morir. La Corte consideró que se trataba de un caso claro en que los derechos individuales debían ser protegidos por parte de Estado (sentencia T030/2000).

9. LA CORTE CONSERVADORA

La Corte ha adoptado una postura menos activista en su revisión de causas referidas a pueblos indígenas a partir de 2001. Es así principalmente por las críticas que habían sido vertidas contra anteriores magistrados que los tachaban de demasiado liberales y demasiado activistas. La Corte asumió un enfoque que quería provocar más estabilidad en las doctrinas ya establecidas. En las sentencias C418/2002 y C891/2002 atribuyó al Gobierno nacional la potestad para limitar los derechos indígenas en casos que tuvieran que ver con la explotación minera. Es interesante señalar que la Corte consideró que era suficiente que el Gobierno enviara sus anteproyectos de ley a las comunidades indígenas para cumplir el requisito de las consultas y que no era necesario obtener el acuerdo de dichas comunidades indígenas. En una sentencia sobre el conflicto entre derechos de los pueblos indígenas y libertad de religión, la Corte siguió la anterior doctrina establecida en la sentencia SU510/1997 (sentencia T1022/2001).

Existe una doctrina que está consolidada en términos de derechos indígenas. En los últimos años, la Corte ha insistido en la importancia del derecho a ser consultado y debido a la falta de consultas con los pueblos indígenas, ha dictaminado que varias leyes son contrarias a la Constitución de 1991 (sentencias constitucionales Co30/2008 y C175/2009). En una reciente resolución (auto 004/2009), ha analizado la situación de los pueblos indígenas en Colombia y ha considerado que los desplazamientos forzados han afectado no sólo a sus derechos como individuos, sino también —lo que es más importante— a sus derechos como sujeto colectivo y a su misma existencia como pueblo (ONIC, 2009).

A pesar de la importancia de las resoluciones de la Corte, la realidad es que los pueblos indígenas siguen siendo víctimas de persecuciones y ataques por parte del Estado y de los actores armados. Para enfrentarse a estos ataques, han combinado nuevas y viejas formas de resistencia. Guardias indígenas, mingas indígenas, recuperación de tierras, litigio estratégico, todas ellas son parte de las estrategias que utilizan los pueblos indígenas para proteger sus derechos.

Con la resolución por parte de la Corte de una serie de causas constitucionales, la movilización social dio paso a la movilización jurídica. De la estrategia de ocupar tierras y poner en práctica medidas de fuerza que pusieran de manifiesto el poder del movimiento se pasó a la estrategia de tener equipos jurídicos que defendieran causas constitucionales y de hacer que la Corte declarara en qué consistían los derechos de los pueblos indígenas. El litigio público pasó a ser importante gracias a la acción de tutela y a la acción de constitucionalidad, dos recursos legales que hicieron surgir la idea de que el final de cualquier conflicto político y social era la declaración de un derecho por parte de la Corte Constitucional. La lucha por los derechos había cambiado y había pasado a ser una lucha jurídica. La actuación de la Corte y el hecho de que el litigio pasara a ser clave en las actividades de los movimientos sociales abrieron la puerta a una mitificación de los derechos parecida a la presentada en Estados Unidos por Stuart Scheingold, que la define de la siguiente manera:

«Los marcos jurídicos de referencia estrechan la visión tanto de los activistas como de los analistas, lo que lleva a un enfoque excesivamente simplificado de un proceso social complejo, un enfoque que exagera burdamente el papel que pueden jugar los abogados y el litigio en una estrategia para el cambio. La suposición es que el litigio puede provocar una declaración de derechos por parte de los tribunales, que ésta puede ser usada para asegurar el cumplimiento de estos derechos y finalmente que cumplimiento equivale a cambio significativo. En otras palabras, el mito en torno a los derechos constituye una premisa en una vinculación directa entre litigio, derechos y soluciones de cambio social (Scheingold, 1974: 5).»

Scheingold considera que el mito de los derechos está viciado porque no tiene en cuenta que derechos, soluciones y litigio dependen de unos recursos y de unas políticas públicas efectivas. En lugar del mito de los derechos, propuso una política de derechos, es decir, una política que reconociera la necesidad de llevar adelante políticas efectivas como resultado de los litigios. Scheingold lo presenta de la siguiente manera: «El enfoque político

nos induce a ver los derechos con escepticismo. En lugar de pensar en los derechos confirmados jurídicamente como logros sociales o como imperativos morales, hay que pensar en ellos como, por un lado, objetivos articulados de orden público y, por otro lado, como recursos políticos valiosos en manos de los que pretenden alterar el curso del orden público» (Scheingold, 1974: 6).

En Colombia, los movimientos sociales experimentaron un cambio en su forma de percibir la política después de la promulgación de la Constitución de 1991. La movilización social, la lucha armada y una clara desconfianza respecto a la ley y el Estado caracterizaron el modo en que los movimientos entendieron su movilización durante los años setenta y ochenta (Múnera, 1998). Pero después de 1991, la Corte Constitucional estableció un marco de derechos y de legislación, de tal manera que la ley pasó a ser algo atractivo para los movimientos sociales. La movilización social fue sustituida por la movilización jurídica. En el caso de los movimientos indígenas, las marchas y la ocupación de tierras disminuyeron, a la vez que se producía un aumento de las actividades ante los tribunales, en los que inicialmente fueron tratados como minorías y, poco a poco, como un pueblo. Sin embargo, las causas juzgadas por el Tribunal no provocaron un cambio en las políticas o una transformación en el modelo de desarrollo. Más bien lo contrario: el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas provocó un proceso que desmovilizó los movimientos. La lucha por las causas constitucionales se convirtió en la lucha por excelencia (Vasco, 2002).

10. CONCLUSIÓN

La ley como lenguaje fue importante en el proceso de resistencia indígena, como ponen de manifiesto los casos del intelectual y activista indígena Manuel Quintín Lame y la organización indígena CRIC. Pero los límites de la ley se evidencian en el proceso seguido por el CRIC y el movimiento guerrillero Movimiento Armado Manuel Quintín Lame, MAMQL. La ley dio un marco a las reivindicaciones políticas de los pueblos indígenas y, con él, los pueblos indígenas pudieron formular sus demandas al Gobierno colombiano. Utilizaron el litigio estratégico para obtener de los tribunales el reconocimiento de sus derechos. Apelando a la ley, los movimientos sociales y, en particular, el movimiento indígena, olvidaron sus otros métodos de movilización. La lucha por los derechos se convirtió en una lucha jurídica. La ley dio un marco a los movimientos sociales, pero el marco dentro del que se resolvieron las causas incluyó a los pueblos indígenas como excluidos, es decir, como María Emma Wills ha señalado refiriéndose a los derechos de la mujer, la ley promovió la inclusión sin representación (Wills, 2007).

Charles R. Hale y Rosamel Millamán, en su análisis de la política de identidad en Guatemala utilizaron el concepto del indio permitido de Silvia Rivera Cusicanquy para explicar el multiculturalismo neoliberal y la manera como el Estado responde a la resistencia de los pueblos indígenas. Hale lo presenta de la siguiente manera: «El núcleo del proyecto cultural del neoliberalismo no es el individualismo radical, sino la creación de sujetos que se gobiernen a sí mismos de acuerdo con la lógica del capital globalizado. El pluralismo implícito en este principio —los sujetos pueden ser individuos, comunidades o grupos étnicos— se opone al nacionalismo mestizo y minimiza la anteriormente fuerte distinción entre el «mestizo que mira hacia delante» y el «indio atrasado». La gobernanza tiene lugar ahora a través de la distinción —recordando un concepto utilizado por el Banco Mundial— entre la etnicidad buena, que construye capital social y la etnicidad “disfuncional”, que incita al conflicto» (Hale, 2004: 18).

La Constitución de 1991 introdujo la idea de derechos culturales y dere-

chos indígenas, pero la Corte Constitucional resolvió el conflicto existente entre universalismo y contextualismo a base de privilegiar una idea universal de los derechos humanos, constituyendo el ámbito dentro del cual los pueblos indígenas serían permitidos. El conflicto entre clase y etnicidad cayó, sencillamente, en el olvido.

Mi estudio ha mostrado la larga historia de la construcción de lo que podría ser catalogado como el subalterno permitido. El multiculturalismo neoliberal, como el introducido por la Constitución de 1991, desmoviliza los movimientos sociales porque presenta sus derechos como derechos jurídicos, es decir, que sólo pueden ser reconocidos por un tribunal. Las viejas formas de resistencia, como la ocupación de tierras, la guerrilla y la movilización social activa deben ser excluidas, puesto que son acciones del indio no permitido. Una política liberal de reconocimiento no significa liberación, sino sólo reconocimiento de que los pueblos indígenas existen como grupo y que han de ser incluidos en la idea de comunidad. Pero reconocimiento no equivale a igualdad social o eliminación de las estructuras coloniales y de las mentalidades coloniales. Como sostiene Milton Fisk, «la visión cultural del reconocimiento está dentro de las fronteras del neoliberalismo. La visión cultural hace que el reconocimiento y el respeto de unos que tienen poco no supongan una violación de la libertad de otros que tienen mucho. Y lo hace negándose a reclamar una redistribución de las propiedades de los que poseen mucho. Expresado en términos estructurales, la visión cultural no constituye un desafío para el mercado. Sin embargo, la visión social del reconocimiento no contrapone reconocimiento e igualdad; en cambio, hace de la igualdad una parte vital del reconocimiento» (Fisk, 2005: 27).

Pese a que los años noventa fueron, para los pueblos indígenas, una década de desmovilización y, de alguna manera, un éxito para el multiculturalismo neoliberal, diez años después de la Constitución de 1991 los pueblos indígenas se están dando cuenta de la necesidad de recurrir a otras formas de movilización además de la movilización jurídica ante los tribunales. Como escribe McNeish en su análisis de la movilización indígena en Guatemala y Bolivia, «más que aparecer como víctimas pasivas de los que vinieron a robar sus recursos naturales, los sectores marginados han estado en-

frentándose a las amenazas percibidas de una manera activa e innovadora» (McNeish, 2008: 48).

Para decirlo en las propias palabras de los pueblos indígenas:

«...no caben planteamientos de acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un Estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales (CRIC, 1981:135).»

11. BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Sonia, Arturo Escobar, Evelina Dagnino. 2001. *Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus/ICANH.
- Alvarez, Sonia, Arturo Escobar. 1992. *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Anaya, James. 2009. Elementos sobre la Situación de Derechos Civiles y Políticos de los Pueblos Indígenas en Colombia. *Visita a Colombia – Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas*.
- Anderson, Benedict. 2003. *Imagined communities*. Londres: Verso.
- Assies, Willem et al. eds. 1998. *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Ámsterdam: Thela Thesis.
- Barona Becerra, Guido. 1993. *Legitimidad y Sujeción. Los Paradigmas de la «Invencción» de América*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Benavides Vanegas, Farid Samir. 2009. *A Tutelazo Limpio. A story of the struggle for identity and rights in Colombia*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Bengoa, José. 2000. *La Emergencia Indígena en America Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bernal Heredia, Sandra Vanessa. 2009. *The Third Nation: A project of national identity formation in Bolivia*. Master Thesis. University of Miami.
- Bickel, Alexander. 1962. *The least dangerous branch; the Supreme Court at the bar of politics*. Indianápolis: Bobbs Merrill.
- Bonilla, Daniel. 2006. *La Constitución Multicultural*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Bonilla, Víctor D. 1972. *Servants of God or masters of men? the story of a Capuchin mission in Amazonia*. Harmondsworth: Penguin.

- Brysk, Alison. 2007. Globalización y Pueblos Indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo *xxi*. En Salvador Marti i Puig, ed. *Pueblos Indígenas y Política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo *xxi**. Barcelona: CIDOB.
- Cadena, Marisol de la. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística* n.º 61 enero/junio de 2006. Pág. 51-84.
- Campos Chicangana, Ary. 2003. *Montoneras. Montoneras, deserciones e insubordinaciones. Yanaconas y Paeces en la Guerra de los Mil Días*. Cali: Archivo Histórico de Cali.
- Castrillón Arboleda, Diego. 1973. *El Indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Consejo Regional Indígena del Cauca. 1981. Diez años de lucha. Historia y Documentación. Unidad, tierra, y cultura. *Serie Controversia* n.º 91-92. Bogotá: CINEP.
- Coronado, Jorge. 2009. *The Andes Imagined: Indigenismo, Society and Modernity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Díaz Reina, Juan Camilo. 2008. *La eficacia de la resistencia civil de los pueblos indígenas del Cauca. Tesis de Grado Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dugas, John (comp). 1993. *La Constitución de 1991. ¿Un Pacto Político Viable?* Bogotá: Universidad de los Andes.
- Espinosa, Mónica. 2007. Manuel Quintín Lame. En Santiago Castro Gómez, Alberto Flórez Malagón, Guillermo Hoyos Vásquez, Carmen Millán de Benavides, eds. *Pensamiento Colombiano del siglo *xx**. Bogotá: Instituto Pensar.
- Espinosa, Mónica. 2004. *Of visions and sorrows: Manuel Quintín Lame's Indian thought and the violences of Colombia*. Disertación no publicada. Amherst: University of Massachusetts.
- Fisk, Milton. 2005. Multiculturalism and Neoliberalism. *Praxis Filosòfica, Nueva Serie* n.º 21.

- Gorriti, Gustavo. 1990. *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.
- Hale, Charles R. 2004. *Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido*. NACLA Report on the Americas.
- Hernández Delgado, Esperanza. 2006. La Resistencia Civil de los Indígenas del Cauca. *Papel Político* Vol. 11 n.º 1. Págs. 177-220.
- Houghton, Juan Carlos y Villa, William. 2005. *Violencia Política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: CECOIN.
- Houghton, Juan Carlos. 2009. *Pueblos Indígenas, Izquierda y Resistencia en Colombia*. En HYPERLINK «<http://www.tinku.org>» www.tinku.org. Última visita 30 de septiembre de 2009.
- Kalman, Laura. 1996. *The strange career of legal liberalism*. New Haven: Yale.
- Laguado Duca, Arturo Claudio. 2004. *Pragmatismo y Voluntad. La idea de Nación de las élites en Colombia y Argentina 1880-1910*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Laurent, Virginia. 2005. *Comunidades Indígenas, Espacios Políticos y Movilizaciones Electorales en Colombia 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH-IFCA.
- Laurent, Virginia. 1997. Población Indígena y Participación Política en Colombia. Las elecciones de 1994. *Análisis Político* 31.
- Mayburi-Lewis, David. 2002. *The politics of ethnicity: Indigenous peoples in Latin American states*. Cambridge: The David Rockefeller Center Series on Latin American Studies, Harvard University.
- McNeish, John Andrew. 2008. Beyond the permitted Indian? Bolivia and Guatemala in an age of neoliberal developmentalism. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* vol. 3:1. Págs. 33-59.
- Múnera, Alfonso. 2005. *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Múnera Ruiz, Leopoldo. 1998. *Rupturas y Continuidades. Poder y Movimiento Popular (Colombia, 1968 – 1988)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Nash Rojas, Claudio. 2004. Los derechos humanos de los indígenas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de *Derechos Humanos*. En José Aylwin, ed. *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: Tendencias internacionales y Contexto Chileno*. Santiago: IWGIA.
- Organización Nacional Indígena ONIC. 2009. *Estado de los Derechos Humanos y Colectivos de los Pueblos Indígenas de Colombia; Etnocidio, Limpieza Étnica y Destierro*. Bogotá: ONIC.
- Otero, Gerardo. 2003. The Indian Question in Latin America. Class, State, and Ethnic Identity Construction. *Latin American Research Review*, vol. 38 n.º 1.
- Peñaranda, Ricardo. ed. 1991. *Pasado y Presente de la Violencia en Colombia*. Bogotá, CEEC.
- Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Restrepo Amariles, David. 2009. A Dialogical Approach to Indigenous Lands Protection: Colombian Lessons in a Global Perspective. *Silesian Journal of Legal Studies* n.º 1.
- Rojas, Cristina. 2002. *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Romero Loaiza, Fernando. 2005. *Manuel Quintín Lame Chantre. El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Editorial Papiro.
- Sánchez, Francisco. 2007. Ecuador: El Indio como problema. En Salvador Martí i Puig, ed. *Pueblos Indígenas y Política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: CIDOB.
- Sánchez, Gonzalo & Ricardo Peñaranda, comps. 2007. *Pasado y Presente de la Violencia en Colombia*. Bogotá: La Carreta Histórica.
- Sánchez, Gonzalo. 1991. *Guerra y Política en la Sociedad Colombiana*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Scheingold, Stuart. 1974. *The Politics of Rights: lawyers, public policy, and political change*. New Haven: Yale University Press.

- Toro, Beatriz. 1994. *La Revolución o los hijos. Mujeres y Guerrilla. EPL, M-19, Quintín Lame, PRT. Unpublished thesis*. Bogotá: Universidad de los Andes/Departamento de Antropología.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Uribe, Maria Tila. 2007. Los años escondidos. Sueños y Rebeldías en la Década del Veinte. Bogotá: Antropos.
- Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Valencia, León. ed. 2007. *Parapolítica: la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: Intermedio/Corporación Arco Iris.
- Van Cott, Donna Lee. 2008. Latin America's Indigenous Peoples. *Journal of Democracy*, vol. 18, n.º 4.
- Van Cott, Donna Lee. 2000. *The friendly liquidation of the past. The politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Wills, María Emma. 2007. *Inclusión sin Representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia 1970-2000*. Bogotá: Editorial Norma.
- Yashar, Deborah J. 2004. *Contesting citizenship in Latin America. The rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zamosc, León. 2007. The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador. *Latin American Politics and Society* 49:3.

ICIP WORKING PAPERS: NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

1. Instituto Catalán Internacional para la Paz (ICIP)

La finalidad básica del ICIP es promover la cultura de la paz en Cataluña y en el mundo, fomentar la resolución pacífica y la transformación de los conflictos y hacer que Cataluña tenga un papel activo como agente de paz.

2. Objetivos de la publicación

El ICIP desea crear un foro abierto sobre temas relacionados con la paz, el conflicto y la seguridad. Pretende abrir un debate alrededor de cuestiones de carácter teórico, así como de problemas contemporáneos relacionados con la búsqueda y el mantenimiento de la paz en el mundo. Aspira a poner en contacto un grupo ecléctico de voces que incluya académicos, estudiantes de doctorado, representantes de ONG, representantes institucionales, y trabajadores y escritores que actúan sobre el terreno a fin de buscar enfoques innovadores y constructivos para la paz y la resolución de conflictos.

3. Ámbito de la publicación (lista de temas)

El ICIP está interesado en trabajos relacionados con la investigación para paz, los conflictos y la seguridad. Desea proporcionar una visión innovadora y plural en temas de metodología de investigación sobre la paz, historia y desarrollo de la paz, formación para la paz, creación y mantenimiento de la paz, resolución de conflictos, seguridad humana, derechos humanos, seguridad global, seguridad medioambiental, estudios de ayuda al desarrollo sobre paz y seguridad, derecho internacional relativo a la paz, democracia, justicia e igualdad, desarme, género, identidad y ética relacionados con la paz, y ciencia y tecnología asociadas con la paz y la seguridad.

4. Destinatarios

El ICP desea proporcionar material accesible, útil y elaborado a partir de una adecuada investigación a todos aquéllos que se interesen por la pro-

moción de la paz. Nuestro público incluye académicos e investigadores de ámbitos afines, estudiantes de paz y seguridad, actores que trabajan sobre el terreno, representantes institucionales y gubernamentales, así como el público en general.

5. Proceso de revisión

Los ICIP Working Papers se someten a la revisión por pares. Los trabajos deberán enviarse directamente al editor de la serie (recerca.icip@gencat.cat), el cual comprobará si se ajustan a los criterios formales y generales establecidos para los working papers y encargará una revisión de los mismos.

6. ¿Quién puede presentar working papers?

- a. El criterio principal para la admisión de trabajos es si el texto sería apto para una publicación académica de buen nivel.
- b. Los colaboradores, internos, externos y visitantes del ICIP deberán presentar un working paper relativo a su campo de investigación durante su permanencia en el ICIP.

7. Procedimiento de presentación

Los trabajos podrán enviarse al ICIP, a la dirección electrónica recerca.icip@gencat.cat indicando «Working Papers – presentación» en el asunto.

For a complete version of the ICIP WP submission guidelines, please visit the publications section of the website www.icip.cat.

Una versió completa i en català d'aquests criteris de submissió de texts la trobareu a la secció de publicacions del lloc web www.icip.cat.

Una versión completa y en castellano de estos criterios de presentación de textos se encuentra en el apartado de publicaciones de la página web www.icip.cat.

PRÓXIMOS NÚMEROS DE LA SERIE WORKING PAPERS

Working Paper 9: *Lecciones de la paz en Aceh: descentralización administrativa y libertad política como estrategia de pacificación en Aceh*, de Javier Gil Pérez

NÚMEROS EDITADOS DE LA SERIE ICIP WORKING PAPERS SERIES

Working Paper 7: *A Critical Application of Securitization Theory: Overcoming the Normative Dilemma of Writing Security*, de Catherine Charrett.

Working Paper 6: *Bringing actors and violent conflict into forced migration literature. A model of the decision to return*, de Inmaculada Serrano.

Working Paper 5: *The Quest for Regulating the Global Diamond Trade*, de Franziska Bieri.

Working Paper 4: *Hezbollah's identities and their relevance for cultural and religious IR*, de Pol Morillas Bassedas.

Working Paper 3: *Eleccions pacífiques a Costa d'Ivori a finals del 2009? Avenços i obstacles de la construcció de pau al país ivorià*, de Albert Caramés.

Working Paper 2: *Prohibició de submissió a nou judici – regla del ne bis in idem – en el sistema interamericà de drets humans i en el dret comparat*, de Priscila Akemi Beltrame.

Working Paper 1: *Conflict prevention and decentralized governance*, de Rafael Grasa y Arnau Gutiérrez Camps.