

## DOS PARADOJAS DEL MULTICULTURALISMO COLOMBIANO:

### *la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político*

DIANA BOCAREJO

PROFESORA DE LA ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS

DE LA UNIVERSIDAD DEL ROSARIO

dbocarejo@gmail.com

#### Resumen

La práctica del multiculturalismo en Colombia se ejerce en el contexto de complejas disputas y reclamos provenientes de diferentes actores sociales, beneficiarios o no de derechos diferenciales. En este artículo se estudian dos paradojas de los arreglos políticos del multiculturalismo en Colombia, relacionadas con la forma como se espacializa la diferencia indígena; y con ellas, se examinan sus implicaciones políticas. La primera paradoja es la forma como se juzga quién es o no un sujeto indígena legal, utilizando como una de las características predominantes el que un indígena viva en “su” resguardo rural. La segunda paradoja es el aislamiento político que se ha configurado entre indígenas y campesinos. De esta forma, se pretende demostrar la relevancia de estudiar no solo las políticas culturales, sino también la cultura política que posibilita y construye el multiculturalismo.

**PALABRAS CLAVE:** multiculturalismo, espacialización de la diferencia, efectos políticos de los derechos minoritarios.

## TWO PARADOXES OF COLOMBIAN MULTICULTURALISM: THE SPATIALIZATION OF INDIGENOUS DIFFERENCE AND ITS POLITICAL ISOLATION

#### Abstract

The practice of multiculturalism in Colombia is exercised within complex disputes and claims arising among many social actors, beneficiaries or not of differential rights. This article addresses two paradoxes of the political arrangements of multiculturalism in Colombia related to the spatialization of indigenous difference and its political implications. The first one refers to the way in which a legal indigenous subject is shaped, using the fact that an indigenous person lives in “his/her” rural reservation as one of the main features. The second paradox is the political isolation that has taken shape between indigenous peoples and peasants. In this way, I try to prove the importance of studying not only the cultural policies, but also the political culture which enables and builds multiculturalism.

**KEY WORDS:** multiculturalism, spatialization of difference, political effects of minority rights.

**Revista Colombiana de Antropología**

Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, pp. 97-121

## INTRODUCCIÓN

El multiculturalismo es una de las ilusiones políticas más difundidas en el seno de las democracias liberales contemporáneas. Gran parte de la ilusión multicultural radica en consolidar una cultura política que promulgue ideales de tolerancia, convivencia e igualdad entre los ciudadanos de un Estado-nación. Sin embargo, la práctica política del multiculturalismo produce y reproduce un sinnúmero de paradojas. De manera general, estas paradojas tienen un mismo origen: aunque los arreglos legales del multiculturalismo pretendan cambiar las prácticas que históricamente han marginado a ciertas comunidades, en muchas ocasiones estos ideales son una forma de racionalidad política que silencia, perpetúa y oculta los complejos contextos de poder político en los cuales se desarrolla. Las diversas complejidades que surgen de la práctica del multiculturalismo han sido objeto de gran atención académica y política en el mundo. Algunos de estos trabajos analizan las complejas articulaciones legales de los arreglos multiculturales y las consecuencias políticas de su racionalidad legal (Comaroff y Comaroff 2003; Jackson y Ramírez 2009), la forma como el multiculturalismo construye significados identitarios fijos y cómo estos se imponen y disputan (Povinelli 2002; Ramos 1994; Segato 2007), y la relación entre el desarrollo de derechos diferenciales y la consolidación del neoliberalismo (Comaroff y Comaroff 2009; Hale 2002), entre otros temas.

Sin embargo, los conflictos que surgen de la aplicación de las políticas multiculturales han sido poco estudiados en Colombia, o en varios casos vetados, ya que para muchos académicos y activistas analizarlos puede desvirtuar las luchas y el trabajo de los diversos actores involucrados, sean estos abogados, intelectuales o movimientos sociales indígenas o afrocolombianos. Bajo el manto de este silencio acordado se ha dejado de estudiar la manera en que el ejercicio de los arreglos legales dirigidos a las minorías étnicas interactúa, subvierte o reproduce sistemas de subordinación social. A pesar de esta tendencia, existe un corpus creciente de literatura académica colombiana, en especial proveniente de la antropología, que se ha interesado en estudiar etnográficamente la experiencia de una gran variedad de problemas asociados con la puesta en marcha de las políticas multiculturales en Colombia (Caicedo 2009; Chaves 2005; Chaves

y Zambrano 2006; Del Cairo 2001, 2010; Jackson y Ramírez 2009; Jaramillo 2010; Restrepo 2008; Valencia 2011). Este artículo busca contribuir a esta literatura con una aproximación analítica que se preocupe por entender las diferentes formas de articulación política del multiculturalismo en Colombia. En particular, me refiero a un análisis que dé cuenta de la manera en que el multiculturalismo se ejerce en medio de complejas disputas y reclamos provenientes de diferentes actores sociales, tanto beneficiarios como no beneficiarios de derechos diferenciales. El concepto de articulación lo retomo de los trabajos de Mouffe y de Laclau (Mouffe 2000; Mouffe y Laclau 1985), y de otros autores que buscan aproximarse a la construcción contingente y dinámica de los sujetos políticos, en este caso de aquellos denominados grupos étnicos, y al contexto en el cual sus reclamos llegan a articularse o desarticularse con una gran variedad de *otros* grupos sociales.

Los casos de estudio que presento en este artículo hacen parte de una investigación más extensa, que estudia etnográficamente una serie de paradojas y conflictos resultantes de la puesta en marcha de las políticas públicas multiculturales en Colombia. La primera crítica que retomo analiza la forma como *un* ideal de *lugar* indígena se convierte en una de las características para juzgar quién es o no un sujeto indígena legal en Colombia. De esta manera, el reconocimiento del “otro” indígena exige, o por lo menos prefiere, que ese otro viva en un espacio rural, ojalá sea este un resguardo, pues se considera como su lugar tradicional. Esta relación ha construido un *excepcionalismo* espacial de los derechos minoritarios que limita el acceso de muchos indígenas a las políticas públicas multiculturales por no responder al imaginario de lo que “debe ser” un sujeto indígena. Son muchos los escenarios en los que se podría estudiar dicha problemática, pero en esta ocasión escojo esbozar algunas de las disputas presentes en las sentencias de la Corte Constitucional y estudiar el caso de los indígenas urbanos de Bogotá, para mostrar algunas de las paradojas que surgen del *encerramiento* y la *espacialización* de la diferencia indígena en Colombia.

En la segunda parte del artículo presento otra crítica del multiculturalismo colombiano, que surge también de la forma como se espacializa la diferencia indígena y se construyen fronteras discursivas, en este caso, entre indígenas y campesinos. Se trata de fronteras tanto espaciales como políticas que en ocasiones

propician un aislamiento político de comunidades que comparten un gran número de problemas sociales. Para proponer este debate mostraré algunos resultados de una etnografía más extensa realizada en siete poblaciones de frontera de indígenas arhuacos y campesinos, y llamaré la atención sobre algunas de las nuevas paradojas que subyacen en la construcción de los llamados pueblos talanquera de la Sierra Nevada de Santa Marta.

## LOS LUGARES DEL “OTRO” INDÍGENA

El multiculturalismo no es el reconocimiento de las múltiples formas de diversidad presentes en las sociedades contemporáneas, sino el reconocimiento político de algunas de estas formas de diferencia en los marcos legales y normativos. Como afirma Stuart Hall, el multiculturalismo se refiere “a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en las que se ven envueltas las sociedades multiculturales” (2010, 583). En el caso colombiano, los derechos minoritarios vigentes hoy en día se consolidaron en la Constitución de 1991, aunque muchos de esos derechos hacen parte de una genealogía del manejo de la diferencia cultural que inició mucho tiempo atrás. En el seno de la Asamblea Nacional Constituyente, los derechos de los grupos étnicos fueron negociados en el marco de una gran variedad de reclamos que abogaron por el reconocimiento del “pluralismo” colombiano. La noción de pluralismo incluyó una gran variedad de temas, como género, grupos étnicos, minorías políticas, regiones, geografía, religión y cultura. Paradójicamente, en muchos contextos locales colombianos, lograr una articulación política entre los movimientos sociales étnicos y otros tipos de reclamos motivados por la subordinación social es una labor política casi impensable. Sobre tal desarticulación política volveré en la segunda parte de este artículo.

Uno de los poderes más explícitos de la política multicultural en Colombia, y en general en el mundo, radica en definir o redefinir aquellos sujetos que se consideran como los *otros* de la nación, o mejor aún, aquellos que construyen su pluralidad. El reconocimiento de los grupos étnicos tuvo y sigue teniendo como premisa la *supervivencia* de unas culturas que se piensan como autóctonas, y es precisamente esa diferencia la que se busca valorar

en el multiculturalismo colombiano. Los grupos reconocidos, que incluyen hoy en día indígenas, comunidades negras, raizales y rom, han tenido que librar arduas batallas para conseguir tal reconocimiento. El ser un sujeto étnico no es un proceso de autodefinición, como se supone que es el criterio utilizado en el censo colombiano. Por el contrario, los criterios utilizados han sido, por decir lo menos, ambiguos y cambiantes, dependiendo de los funcionarios de la Dirección de Etnias, quienes deben reconocer oficialmente a las comunidades como étnicas, y en ocasiones de muchos otros funcionarios de entidades públicas que se toman la tarea de juzgar quiénes pueden o no acceder a las políticas étnicas. En esta sección deseo analizar la manera en que se ha creado una estrecha relación entre etnicidad y lugar, como una de las características que comúnmente se utilizan para dictaminar sobre la pertenencia de un individuo a una etnia indígena. Esta noción de lugar no responde al desarrollo de una gran variedad de estudios de diversos geógrafos y analistas sociales, que han buscado consolidar una perspectiva social del espacio: las relaciones entre los hombres y su entorno ambiental, la variedad de significados que se le atribuyen a dicha relación y diferenciación (hombre-naturaleza), la experiencia cotidiana y las diversas relaciones de poder que se construyen y reflejan en un espacio determinado (Escobar 2005; Moore, Pandian y Kosek 2003). El dinamismo de las nuevas propuestas sobre el lugar no ha surtido efecto alguno en los imaginarios de las políticas multiculturales en Colombia, que siguen utilizando, en su gran mayoría, nociones estáticas y homogéneas sobre el significado y las prácticas de los grupos étnicos en el que se denomina *su territorio tradicional*. Con el propósito de analizar las correspondencias que se han construido entre ser un indígena y vivir en “su” resguardo, presento algunos de los resultados más relevantes de una serie de investigaciones más amplias que he venido realizando sobre dos objetos de estudio: i) las disputas sobre la construcción del sujeto indígena en los fallos de la Corte Constitucional, y ii) los reclamos de indígenas que habitan en contextos urbanos por ser reconocidos legalmente como minorías étnicas, sin importar que vivan lejos de sus resguardos (Bocarejo 2011).

Muchos ciudadanos colombianos utilizan las herramientas jurídicas de la tutela y las demandas sobre constitucionalidad para definir quiénes pueden acceder a los derechos multiculturales. Estas herramientas se han convertido en poderosas tecnologías

de *formación de alteridad*, es decir, formas de “generar otredad concebida por la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes, por la cultura de todos los componentes de la nación” (Segato 2007, 29). Estas formaciones de alteridad son construcciones que parten de contextos socio-históricos particulares, como afirma Trouillot, y de esta forma, según argumenta Briones (2005), no solo producen categorías y criterios de “identificación/clasificación y pertenencia”, sino que también regulan “condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos”.

En las sentencias de la Corte Constitucional se puede estudiar la manera como se realiza una construcción simultánea de *tipologías* (el otro étnico) y de *topologías* indígenas (la localización de ese otro). De manera general, la relación entre etnicidad indígena y lugar se basa en un isomorfismo espacial, y es comúnmente utilizada por las ciencias sociales, especialmente por la antropología (Gupta y Ferguson 1992), en la cual cada grupo social tiene su lugar y cada lugar tiene su grupo social. La Corte, al igual que los expertos e indígenas involucrados en los fallos, reconocen la necesidad del territorio para la *supervivencia* de la diferencia cultural; “como lo ha dicho esta Corporación el derecho de propiedad colectiva sobre los territorios indígenas reviste la mayor importancia dentro del esquema constitucional, pues resulta ser esencial para la preservación de las culturas y valores espirituales de los pueblos que dentro de ellos se han asentado durante siglos” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-180 de 2005). La territorialidad indígena se eleva entonces a derecho fundamental, asociación que se construye en gran medida a partir de una noción de cultura estática, autocontenida, finita y natural (Bocarejo 2008; Vera 2006).

La definición legal de una jurisdicción territorial étnica (resguardos indígenas y territorios colectivos) no solo se ha convertido en un marcador de etnicidad, sino en una característica que puede utilizarse para crear gradaciones de *indigeneidad*, es decir, definiciones de quién es más o menos étnico. De esta forma, aquellos sujetos étnicos que viven en “su territorio” han sido considerados como más indígenas, siguiendo el precepto de la Corte que dicta que “a mayor cultura, mayor autonomía” (Cepeda 2004). Esta asociación ha sustentado el *excepcionalismo espacial* del multiculturalismo, en otras palabras, el encerramiento de los derechos

diferenciales. Uno de los casos más claros en el tema fue el de la tutela interpuesta por el indígena Alfonso Capera, con el propósito de revocar el artículo 27 de la Ley 48 de 1993, que establece que los miembros de las comunidades indígenas que “residan dentro de su territorio y conserven su integridad cultural, social y económica” estarán exentos del servicio militar obligatorio. Capera consideró que “esta obligación impuesta a los indígenas para eximirse del servicio militar es casi una pena confinatoria, que nos reduce a ‘ghetos’” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-058 de 1994, m. p.: Eduardo Cifuentes Muñoz). A pesar de estas acusaciones en contra de la espacialización de la diferencia cultural y de los derechos multiculturales, la Corte consideró que “para estos solos efectos del servicio militar se protege no al indígena individualmente considerado sino al indígena en un contexto territorial y de identidad determinado”. El mensaje final, como argumentó la Corte, es que “la norma es un estímulo para que el indígena continúe perpetuando su especie y su cultura [...] la finalidad de la misma es la de proteger al grupo indígena como tal, y por ende proteger a los indígenas que vivan con los indígenas y como los indígenas” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-058 de 1994, m. p.: Eduardo Cifuentes).

Esta espacialización de los derechos ha cambiado de manera tal que en fallos posteriores la Corte ha reconocido que “el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas es un derecho que se proyecta más allá del lugar donde está ubicada la respectiva comunidad [...] concluir que la identidad cultural sólo se puede expresar en un determinado y único lugar del territorio equivaldría a establecer políticas de segregación y de separación” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia T-778 de 2005, m. p.: Manuel José Cepeda, Jaime Córdoba Triviño y Rodrigo Escobar Gil). En otro fallo, del año 2009, que retomó el problema de la exención del servicio militar, la Corte también consideró que “no hay una relación absoluta e indispensable entre el factor territorial y la conservación de la cultura. El hecho de no residir en el territorio de la comunidad indígena no implica necesariamente, como lo indicó la Sala Plena de la Corte, la pérdida de los elementos distintivos del grupo étnico. El factor territorial no es, por tanto, *condición necesaria para la pertenencia* de la persona a una comunidad indígena” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia T-113 de 2009, m. p.: Clara Elena Reales Gutiérrez, Jaime Córdoba Triviño y Martha Victoria Sáchica Méndez).

Paradójicamente, esta moderación del requisito territorial para acceder a la exención del servicio militar no implicó un cambio en el significado de la relación entre etnicidad y territorio, pues la Corte en el mismo fallo expresó que “el requisito de permanencia en el territorio debe interpretarse ‘*ampliamente*’ no ‘*restrictivamente*’; por lo cual se debe entender, por ejemplo, que la restricción no incluye los pueblos nómadas, que no tienen un lugar de asiento fijo, o aquellos pueblos que han sido forzados a abandonar sus territorios tradicionales”. El movimiento de los grupos indígenas se sigue considerando como una patología, y el resguardo o el ámbito territorial rural, como único territorio de significación cultural para los indígenas.

Son muchos los casos que dan luz sobre la forma en que la Corte Constitucional ha construido la relación entre *ser* un sujeto indígena y *vivir* en un territorio indígena (Bocarejo 2008). No pretendo ahondar en las complejidades de esta relación en la jurisprudencia de la Corte Constitucional, sino presentar brevemente el caso de los indígenas urbanos en Bogotá, quienes, al igual que los actores de muchas de las disputas que se evidencian en los fallos del tribunal, han debatido abiertamente el imaginario espacial de la etnicidad en Colombia. Me interesa en particular el caso de los indígenas que viven en Bogotá, que han sido reconocidos como cabildos urbanos y que no reclaman un vínculo prehispánico con este territorio: los kichwas del Ecuador, los ambiká-pijaos del departamento del Tolima y los ingas del departamento del Putumayo. La literatura sobre el multiculturalismo se ha preocupado muy poco por analizar este fenómeno, y la implicación de tal desconocimiento es el silenciamiento del desplazamiento indígena motivado tanto por el contexto de violencia del país como por razones de trabajo y personales de muchos de ellos. De esta manera, la presencia étnica en contextos urbanos se piensa como una “patología” que no responde a la relación ideal entre un grupo étnico y “su” territorio. De hecho, la Dirección de Etnias ha sido reticente en otorgar reconocimiento a grupos indígenas urbanos, argumentando que:

La disposición de la Dirección ha sido siempre la de no avalar la conformación de comunidades indígenas urbanas; se considera que no es posible la persistencia de una comunidad indígena como la define la ley en un ambiente urbano, ya que se modifican sustancialmente las relaciones sociales, las relaciones de producción, las relacio-



nes comerciales, las relaciones con la tierra; y los rasgos culturales, los usos, costumbres, conocimientos y saberes tradicionales se van perdiendo o modificando, viéndose reemplazados por aquellos de la sociedad mayoritaria. La prioridad de atención del Estado deben ser las comunidades que aún mantienen un importante patrimonio y legado cultural, y no dirigirse a aquellas que lo han perdido acogiendo la cultura mayoritaria; así mismo deben beneficiarse las comunidades más apartadas y con menores posibilidades o facilidades de tener acceso a la atención del Estado. (Colombia, Ministerio del Interior y de Justicia, Dirección de Etnias 2005)

Los procesos de reconocimiento de cabildos urbanos en Bogotá no representan solamente una disputa abierta contra el imaginario sobre lo que *debe ser y dónde debe vivir* un sujeto indígena, sino una nueva forma de negociar y acceder a las políticas multiculturales sin recurrir al ímpetu de la ley y de las cortes. Las negociaciones de los cabildos urbanos se han realizado directamente con la Alcaldía, y el alcalde Luis Eduardo Garzón (2004-2007), del Polo Democrático, se convirtió en una figura clave para la apertura política de los grupos étnicos en Bogotá. Este reconocimiento de los indígenas se articuló con el programa político de Garzón, que promulgaba una “Bogotá plural y tolerante”, una Bogotá como “lugar para la diversidad”, un lugar donde “no hay discriminación por la orientación sexual, de género, regional, o identidad étnica” (Bogotá, Alcaldía Mayor 2004). Esta coyuntura política fue de gran relevancia para algunas decisiones respecto de los indígenas que se tomaron en el año 2005, en especial gracias al trabajo político realizado por dos mujeres pertenecientes al grupo indígena arhuaco, quienes impulsaron el reconocimiento de los ambiká-pijaos y de los kichwas como cabildos urbanos. Una de ellas fue Luz Helena Izquierdo, entonces directora de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior, quien otorgó la resolución de reconocimiento de esos cabildos. La segunda fue Ati Quigua, hija de la anterior, quien era concejala de Bogotá. Aunque fue destituida por no tener la edad necesaria para desempeñarse en el cargo, fue una figura crucial durante ese periodo por su cercanía con la alcaldía de Garzón.

Lo interesante de estos nuevos cabildos es la forma como han logrado crear nuevas alianzas y articulaciones políticas con la Alcaldía de la ciudad y, de manera general, con diversos grupos de jóvenes, artistas y organizaciones medioambientales de Bogotá. Estos vínculos se enmarcan en demandas que buscan crear

políticas de discriminación positiva por medio de las cuales los grupos étnicos puedan acceder a servicios y programas de salud, educación y alimentación. Otro aspecto esencial de esta “nueva” tendencia es que el lenguaje de la ley no se moviliza con la misma fuerza, no se utilizan cortes ni relaciones con organizaciones de abogados, sino alianzas con partidos políticos y sectores jóvenes de la ciudad.

Finalmente, una de las lecciones más importantes de los cabildos urbanos es su constante lucha por construir su lugar en la ciudad, por imaginar nuevas formas de espacialidad indígena que no conlleven la creación de un resguardo rural. Son muchos los lugares que se imaginan los grupos étnicos, y por ahora coexisten diversos proyectos, como la creación de nuevas malocas en la ciudad, la adquisición de fincas aledañas a esta, la compra de casas para las sedes políticas de los cabildos y para otras iniciativas, como los jardines escolares indígenas, la conformación de barrios indígenas y hasta la construcción de un centro comercial indígena en la ciudad. Estas nuevas formas de espacialización de la diferencia disputan abiertamente con una única versión de los espacios indígenas y de sus significados, promulgada en forma explícita en el ejercicio de los arreglos multiculturales en Colombia. La disputa por consolidar nuevas formas de espacialidad indígena en la ciudad no deja de estar mediada por los imaginarios de indígenas prístinos y conocedores de la naturaleza.

Como Chaves y Zambrano (2006, 18) afirman, muchos de los grupos que en Colombia buscan reconocimiento oficial han utilizado estrategias esencializantes que se asemejan a las que fueron impuestas por el Estado colombiano. De esta forma, gran parte de la articulación social indígena urbana es todavía mediada por una única valoración de lo indígena, con nociones prístinas y ancestrales que enfatizan, verbigracia, la importancia de *otras* prácticas religiosas y medicinales. Es por esto que Sánchez (2008) estudia, por ejemplo, cómo indígenas que habitan en las ciudades han conseguido promover alianzas interétnicas e idear nuevas formas de sustento a través de la creación de malocas. Así mismo, Caicedo (2009) estudia cómo se configuran nuevas relaciones entre indígenas y no indígenas en las ciudades, con la conformación de nuevos escenarios de consumo de sustancias rituales y con la aparición de nuevas formas de chamanismo

urbano. Queda por verse, entonces, qué tantos de los lugares imaginados por los indígenas de las ciudades podrán consolidarse, y hasta qué punto lograrán o no crear un nuevo imaginario de lo que significa ser un indígena y de su lugar físico y simbólico en la construcción de una ciudadanía urbana.

Los principios legales del multiculturalismo configuran una versión normativa de lo que “debe ser” el lugar de un sujeto étnico reconocido por el Estado. Aunque este imaginario predomina dentro y fuera de los círculos legales, existen diversos actores que controvierten las correspondencias ideales entre un grupo étnico y “su lugar”. Como he mostrado en este apartado, la fuerte espacialización de la diferencia en Colombia se ha disputado por medio de demandas legales, y de este modo la Corte Constitucional ha sido un actor fundamental para definir y redefinir tanto tipologías como topologías étnicas. Estas disputas, por lo general, han pasado desapercibidas por el público, quizás como resultado de lo que Mouffe (2000) caracteriza como la ilusión liberal de pensar el pluralismo sin antagonismo y conflicto. El multiculturalismo, entendido como un arreglo político, no puede considerarse como una política que resuelve el pluralismo espacialmente, al tiempo que suprime el conflicto que nace de los diversos usos, significados y proyecciones de lugar de los diferentes actores involucrados (no solo grupos étnicos reconocidos, sino también grupos campesinos, religiosos y económicos). Siguiendo las reflexiones de David Harvey (2001, 285) sobre los efectos políticos de las diferentes formas de espacialización de los grupos humanos, considero que la correspondencia discursiva entre un sujeto étnico y “su lugar”, que ha creado el multiculturalismo, y en particular su práctica legal, ha tendido a congelar estructuras geográficas de lugares y normas para siempre, y ha causado un efecto político disfuncional y opresivo. Parte de esta disfuncionalidad radica en la creación de ideales estáticos en la relación entre los grupos étnicos y sus lugares, y se expresa también en las *desarticulaciones* políticas que se han configurado en las últimas décadas en Colombia.

## DESENCUENTROS Y AISLAMIENTOS POLÍTICOS: INDÍGENAS Y CAMPESINOS EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

La racionalidad política del multiculturalismo utiliza la ley como principal instrumento para definir, aplicar y, en muchos casos, hasta medir sus propios efectos. Entendiendo esa racionalidad como la “maquinaria intelectual que convierte la realidad pensable de tal manera que la pueda hacer calculable y gobernable” (Inda 2005, 7), la legalidad, como instrumento de manejo del multiculturalismo, define quiénes pueden acceder al reconocimiento étnico, qué características se busca “resguardar” y de qué manera se busca rearticular la posición social de aquellos que son beneficiarios de derechos diferenciales. La centralidad del derecho en el seno de la práctica del multiculturalismo ha definido una manera particular de hacer política, centrada en los litigios estratégicos, en la interpretación y el seguimiento de los lineamientos constitucionales y, claro está, en el uso de la Corte Constitucional.

Diversos autores han estudiado las múltiples alianzas de las organizaciones indígenas a nivel nacional y a nivel transnacional dentro de los marcos legales del derecho internacional (Santamaría 2008; Santos y Rodríguez 2007). Incluso, autores como Boaventura de Sousa Santos (2001) han llegado a argumentar que “la transnacionalización de las luchas de los pueblos indígenas representa una de las formas más importantes de lo que designamos como globalismo contrahegemónico, una globalización anticapitalista promovida por grupos sociales subalternos [...]” (201). Sin embargo, son muy pocos los estudios que analizan los contextos políticos locales en los cuales se ejecutan las políticas multiculturales y la forma como estas se *articulan* o *desarticulan* con otras demandas a nivel local. Considero que sin este nivel de análisis no podemos llegar a proponer juicios sobre la capacidad emancipadora de los arreglos legales constitucionales, ni entender cómo estos se organizan en el marco de diversas esferas de autoridad (legal e ilegal) que regulan y definen su alcance.

En esta sección presento uno de los casos más desalentadores de la práctica legal del multiculturalismo en Colombia: la desarticulación política entre indígenas y campesinos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este no es el único caso en Colombia ni en otros contextos mundiales, pero aquí expongo mi argumento en relación

con este tema. El punto de entrada de dicha desarticulación es la reestructuración de la tenencia y del uso de la tierra entre las comunidades indígenas y campesinas que habitan hoy en día en la Sierra. La problemática alrededor de la tenencia de la tierra por parte de indígenas y de campesinos en la Sierra Nevada es compleja e incluye temas como las disputas territoriales entre el Estado y los grupos al margen de la ley; los intereses de gremios económicos y megaproyectos en el área; las diversas fuentes de financiación utilizadas por ambas comunidades para la compra de tierras; la delimitación de áreas consideradas como tradicionales por los indígenas; el manejo de las transferencias indígenas por parte del gobierno local; y la exención del pago de impuestos prediales para áreas de resguardo, entre otros (ver más en Bocarejo 2009). La complejidad de este escenario y las disputas por adquirir tierra y por delimitar el sentido de lo que significa *el lugar de la Sierra*, tanto para indígenas como para campesinos, explican algunos de los cambios en la “geometría social del poder y la significación” en la Sierra Nevada de Santa Marta (Massey 1994, 3).

Esta nueva geometría social del poder se articula y consolida a través de las políticas multiculturales y de desarrollo dirigidas a la Sierra Nevada de Santa Marta. Ambas han construido y reproducido constantemente un discurso simplista de oposiciones binarias entre campesinos e indígenas, que ha llevado a que el Estado local, las ONG y los gremios económicos eviten al máximo la negociación de acuerdos políticos entre indígenas y campesinos. Con el pretexto del respeto a la diferencia cultural, las numerosas ONG que trabajan en el área con dinero de cooperación internacional deciden silenciar completamente a la población campesina, así esta viva en los mismos poblados indígenas. Pero muchas otras formas de intervención estatal y gremial en el área también han hecho su parte y han preferido en muchos casos discutir con organizaciones campesinas y evitar el diálogo con las organizaciones indígenas. Las ideas de *atraso* y de *pereza* se entremezclan abiertamente con el racismo y la discriminación de la población indígena, que el multiculturalismo tampoco ha logrado eliminar. Este discurso binario contrapone dos *ideales de lugar* de la Sierra, uno que promulga la conservación ambiental indígena, y otro, el desarrollo agrícola campesino. Dependiendo de los intereses de los diferentes agentes, se valora una u otra construcción, lo que simplifica las demandas y las prácticas de cada uno de estos grupos.

De esta forma, se siguen utilizando gradaciones entre quienes tienen más o menos relación con el lugar, quienes tienen más o menos cultura, quienes están más o menos *arraigados* y quienes son más *sedentarios*, con el propósito de justificar el silenciamiento de comunidades enteras, mientras se desconocen las diferentes asociaciones culturales y sociales que tienen tanto indígenas como campesinos con su lugar de habitación. Como afirma Kosek (2006), la noción de que los sujetos se constituyen más allá de sus cuerpos y residen en un paisaje particular, no es el resultado de una relación intrínseca por el hecho de ser “nativos”, sino por el transcurrir de historias y asociaciones particulares con el lugar.

Las fronteras, según lo señaló hace ya algún tiempo Barth (2000), son tanto simbólicas como reales, y en el caso de la Sierra se han construido en un contexto de violencia paramilitar, en donde el desplazamiento campesino es silenciado con el espejismo de una utopía medioambiental y multicultural. Esta es otra de las articulaciones políticas que se deben analizar para lograr entender la práctica multicultural en Colombia. En efecto, es de amplio conocimiento que la violencia propia de los enfrentamientos entre el ejército, la guerrilla y los paramilitares, y más aún la hiperestabilidad paramilitar en el área en las últimas décadas, influyen en la regulación multicultural. Al enfatizar y dirigir el posicionamiento territorial indígena con nociones ambientales, también se silencia el esfuerzo político indígena para actuar en medio de tan complejo escenario. Esta retórica se ha generalizado en muchos otros contextos en los que organizarse alrededor de la preservación de la tradición y del medioambiente es aceptable, mientras que hacerlo a través de nociones de clase social y movilización política frente a la guerra en Colombia es poco fructífero. Entonces cada grupo, indígenas y campesinos por separado, realiza sus reclamos y movilizaciones políticas desde un único lugar: tenemos así “comunidades con cultura” y otras “sin cultura”, unas que pueden hacer reclamos sobre ancestralidad y sobre apego a la tierra y otras que no, unas que pueden hacer reclamos relacionados con la clase social y la pobreza y otras que no. Esta desarticulación política no solo simplifica los problemas sociales de la Sierra Nevada y la forma como en la práctica se entrecruzan diferentes formas de subordinación social, que incluyen construcciones locales sobre racismo, clase

social, diferencia regional y religiosa y partidismo político, sino que restringe las posibilidades de articulación política local y nacional entre indígenas y campesinos.

Además de los nuevos lugares de frontera indígena y campesina creados por la compra de tierra por parte de los arhuacos en las partes bajas de la Sierra, uno de los casos más complejos e interesantes en la reconfiguración espacial de este lugar es el de la construcción de *pueblos talanquera*. Estos pueblos hacen parte de una política gubernamental dirigida a indígenas de la Sierra, llevada a cabo por la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional (Acción Social). Los objetivos de esta política son: “Detener el avance colonizador hacia la parte alta de la Sierra Nevada”, “concentrar e irradiar la acción social del Estado hacia la parte alta de la Sierra Nevada de Santa Marta”, “facilitar el encuentro tradicional y cultural de los indígenas kogi, wiwa, kankuamos y arhuacos que habitan en esta zona”, “fortalecer la estrategia de consolidación territorial a través de la ampliación y saneamiento del resguardo y el acceso y manejo de los sitios sagrados” y “perpetuar la riqueza humana, cultural y ecológica de los cuatro pueblos indígenas” (Colombia, Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional 2007).

En el caso de los pueblos talanquera no solo hay una relación implícita entre el medioambiente y los indígenas, sino una política *ecosocial* que une fines ambientales y sociales en una misma estrategia, a través de la creación de un cordón ambiental y tradicional en la Sierra Nevada de Santa Marta. Uno de los problemas de los pueblos talanquera, al igual que de otras políticas multiculturales, consiste en que diferentes instituciones estatales tienen discursos encontrados y ambiguos sobre las proyecciones territoriales de los indígenas de la Sierra. Por una parte, Pueblos Talanquera es una continuación de la política de expansión territorial indígena en la zona. Y de esta forma, las dos palabras que más se utilizan son las de *ampliación* y *saneamiento* territorial (dos palabras bastante violentas, por cierto). El problema radica en que la zona delimitada por los indígenas como su territorio en la Sierra Nevada se basa en la construcción de una noción territorial denominada *línea negra*, una delimitación espacial que incluye toda la Sierra Nevada de Santa Marta (partes bajas, medias y altas). Las compras de tierra realizadas por las autoridades arhuacas no se han realizado al

borde del límite del resguardo, sino en diferentes poblaciones de las partes bajas y medias que son primordialmente campesinas. Como afirma uno de los líderes de la Confederación Indígena Tayrona: “La intención de nosotros no es que el resguardo sea un parchecito, sino que el resguardo baje hasta allá. Pero eso se va a tomar mucho tiempo y no hay afán” (entrevista personal, Santa Marta, 25 de junio de 2009).

Los campesinos, por su lado, se preguntan si sus tierras están en proceso de convertirse en resguardos, o si el Gobierno “lo que busca es asentar a los indígenas en los pueblos campesinos” (entrevista personal con líderes campesinos, La Mesa, 19 de junio de 2009), pero los diferentes estamentos públicos no han adoptado una posición clara. Aunque en algunos de los acuerdos realizados entre indígenas y campesinos para la construcción de pueblos talanquera, con la intermediación de Acción Social, se reitera que no se piensa convertirlos en áreas de resguardos, muchos líderes arhuacos no lo ven de esta manera y hablan de tratar de incluir algunas áreas en zonas de ampliación, bajo la forma legal del resguardo discontinuo. Este problema se debate constantemente, y no es extraño, en muchas áreas de la Sierra, que los indígenas instalen vallas para delimitar zonas de resguardo en corregimientos campesinos. Por ejemplo, la misma organización indígena tuvo que emitir un comunicado que explicaba cómo

[...] el día viernes 9 de enero de 2009 un indígena arhuaco, miembro de nuestra comunidad a título personal, y no por instrucción de las autoridades, instaló una valla donde se menciona que ese territorio es resguardo arhuaco, dicho acto indispuso y alteró los ánimos de los habitantes del Corregimiento de Azúcar Buena La Mesa, por tal motivo ofrecemos formalmente disculpas a toda la comunidad campesina por este acto no autorizado, para lo cual se tomarán las medidas pertinentes [en] la comunidad.

Sin embargo, en muchos otros documentos se encuentran posiciones ambiguas al respecto, en las que Acción Social se compromete a apoyar procesos de expansión y saneamiento territorial, y los líderes indígenas constantemente abogan por ello, tomando en cuenta los límites de la línea negra.

Otro problema reside en que en la construcción de los pueblos talanquera participa una gran cantidad de agentes, tanto en la compra de predios como en la financiación de las obras y dotaciones. Algunas de las instituciones que oficialmente apoyan la



compra de predios son Resguardo Arhuaco, la Gobernación del Magdalena, Cormagdalena, Corpoguajira y la Fundación ProSierra. Entre las instituciones que financian las obras y las ejecutan y aquellas que dan dotaciones a los pueblos talanquera, se encuentran Acción Social, el Banco Agrario, el Grupo Militar de la Embajada de los Estados Unidos, la Oficina del Alto Comisionado para la Paz, el Ministerio de Protección Social, la Fundación TOMA, la Unión Europea y la Operación Prolongada de Socorro y Recuperación, entre otras. En el marco de la participación de tantos agentes estatales, campesinos e indígenas se preguntan constantemente: ¿cuál es el paisaje proyectado para el área, cuáles son las proyecciones de las partes medias y bajas de la Sierra Nevada?

Por una parte, como afirma uno de los líderes arhuacos, “estamos frente a una nueva situación. No hay una política del Gobierno para el tema de tierra para indígenas, en este momento con lo único que se cuenta es con transferencias, y las transferencias son muy limitadas, para ampliar el territorio. Entonces hay que empezar a buscar, a implementar otros mecanismos” (entrevista personal con un líder de la Confederación Indígena Tayrona, Valledupar, 21 de junio de 2009). Uno de estos mecanismos es el de los pueblos talanquera. Por otra parte, como afirma uno de los líderes campesinos que vive en cercanías de uno de estos pueblos: “En mucha de esta área se entregaron tierras para desplazados y paras reinsertados, y ¿al mismo tiempo se piensa que en algún momento se conviertan en resguardo? Eso no es claro ni con los indígenas ni con nosotros” (entrevista personal con un líder campesino de La Mesa, Valledupar, 22 de junio de 2009). Es por esto que en uno de los eventos realizados con motivo de la inauguración de uno de los pueblos talanquera, el 20 de diciembre de 2008, un grupo de campesinos emitió un comunicado para pedirle al entonces presidente Álvaro Uribe claridad sobre sus políticas para la zona. Ellos afirmaron:

Con gran sorpresa vemos que desconociendo la representatividad de la población civil campesina, de la noche a la mañana se nos construye un pueblo tradicional indígena, aduciendo que nos encontramos dentro de un territorio que dizque antes perteneció a ellos, cosa que nuestras escrituras, títulos y certificados de libertad y tradición, pedidos por las entidades que para tal fin tiene el estado, demuestran el origen de nuestras propiedades. (Líderes de Azúcar Buena La Mesa, carta a Álvaro Uribe Vélez, 2008)

De esta forma, hoy en día existe una desordenada superposición de formas de legibilidad estatal, es decir, de formas como el Estado ha manejado “gradualmente a sus sujetos y a su medio ambiente”: parques nacionales, resguardos, tierras indígenas que no hacen parte del resguardo, mapas sobre zonas de ampliación avaladas por estamentos estatales, tierras entregadas a desplazados y a reinsertados, proyectos productivos para paramilitares reinsertados, entre otras. Y en este complejo marco de acción los habitantes indígenas y campesinos piden mayor claridad en las acciones del Estado colombiano. Por ejemplo, la situación no tiende a mejorar con solo dejar que unos pocos campesinos utilicen algunos de los servicios otorgados a los indígenas en los pueblos talanquera, ni con arreglar una escuela campesina que ha debido arreglarse hace décadas; hace falta crear espacios de encuentro reales, en donde se acuerden compromisos y articulaciones políticas entre comunidades que coexisten diariamente.

Así pues, quiero recalcar que aunque hoy en día exista una mayor visibilización de los indígenas, persiste el círculo vicioso en el que se evita al máximo entablar negociaciones y hacer consensos entre indígenas y campesinos. Incluso corriendo el riesgo de abogar por una teoría de la “conspiración”, considero que en el caso de la Sierra persiste la célebre idea de *divide y vencerás*. Considero que las diversas organizaciones estatales y no estatales evitan propiciar escenarios de concertación, y si llegan a sentar juntos a indígenas y campesinos, esta consulta es más un requisito de “socialización” que de negociación. De esta forma, las políticas multiculturales, así como lo han hecho en años pasados las políticas de desarrollo, han generado imaginarios estáticos sobre los usos y las proyecciones territoriales de campesinos e indígenas.

## CONCLUSIÓN

El análisis político del multiculturalismo en sus diversas articulaciones en complejos contextos de disputa nos permite dar luces sobre una faceta crucial de la práctica multicultural en Colombia. Esta aproximación se aleja del punto de partida tan común entre los teóricos multiculturales y sus seguidores en el mundo (ver Habermas 1994; Kymlicka 1995; Taylor y Gutmann 1994; Tully 2001), quienes estudian las premisas teóricas del liberalismo

y analizan los códigos legales y las clasificaciones de los diferentes tipos de *multiculturalismos liberales*. Empezar el estudio político del multiculturalismo a partir del conflicto permite entender la manera en la que diversas esferas de autoridad regulan y definen el alcance de la ley. De esta forma, como ha debatido por décadas la antropología política y legal, las políticas públicas, en este caso las multiculturales, no pueden estudiarse como un campo aislado y autocontenido, sino como un arreglo político amplio, que se regula a partir de las prácticas de una gran variedad de agentes que no son únicamente, ni primordialmente, estatales.

En este artículo quise mostrar cómo el silenciamiento del conflicto en el análisis de la práctica multicultural ha creado estigmatizaciones rígidas, que no responden a la complejidad de la práctica de las políticas multiculturales en Colombia. Los dos ejemplos que presenté dan cuenta de la manera como se disputan algunos de los imaginarios legales, así como de la fuerza que estos tienen para (re)definir las condiciones de posibilidad de la movilización política para indígenas y para campesinos. De esta forma, la configuración legal del multiculturalismo no dicta ni determina su carácter “emancipatorio” ni “transformador”. El potencial político del multiculturalismo no debe analizarse únicamente en el nivel de las *políticas culturales*, sino también en el de la *cultura política*. Es decir, no es suficiente estudiar las formas en que se utiliza la cultura como una política, también se debe entender cómo se rearticula “la construcción social peculiar de aquello que cuenta como político en toda sociedad” (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001). La utilización de opuestos o binarios en la construcción de qué es o no étnico, quién es o no ambiental, cuál es el paisaje indígena (en contraposición con uno campesino o urbano) no ha permitido superar una política esencialista y aislacionista que se traduce de forma violenta y represiva tanto en el discurso como en la práctica. La etnicidad queda entonces atrapada en la lógica de las prebendas de las políticas culturales, y pierde así la posibilidad de facilitar una articulación política entre diversos grupos sociales, a nivel local y nacional.

Para finalizar esta corta reflexión sobre la práctica multicultural en Colombia, deseo recalcar la importancia de dos aproximaciones analíticas con implicaciones teóricas y metodológicas. La primera enfatiza la necesidad de entender el multiculturalismo como una práctica política contingente cuyas concreciones

locales, regionales y nacionales deben tomarse en cuenta para entender su significado social y su alcance político. De esta forma, coexisten una gran variedad de actores que debemos involucrar en el diseño metodológico de nuestros análisis, entre ellos se incluyen los grupos étnicos, los campesinos, los misioneros, los funcionarios públicos, las ONG y los grupos económicos, entre otros, con sus propias facciones y divisiones internas. La segunda aproximación procura, específicamente, entender cómo a partir de dichas articulaciones el multiculturalismo se ha insertado *en* y ha construido *una* cultura política particular.

Considero entonces que las consecuencias inesperadas del multiculturalismo nos deben llevar a demandar un cambio en sus principios y en sus políticas, basado en un análisis serio de los dos niveles discutidos anteriormente, y en general en una reconceptualización de lo que entendemos por *multi* y por *culturalismo*. Este último punto no es un simple juego de palabras, es una reflexión fundamental en la creación de nuevas apuestas sobre la consolidación de derechos diferenciales en Colombia y también en el mundo. Al hablar del *multi* del *multiculturalismo*, aludo a una serie de trabajos que en las últimas décadas han tratado de enfatizar la falta de las condiciones sociales y políticas necesarias para el reconocimiento real de la multiculturalidad en un Estado-nación, y que han buscado nuevas terminologías para llamar la atención sobre este punto, utilizando nuevos prefijos como *intra*, *inter* o *transculturalidad*. Quisiera destacar la necesidad de reconceptualizar los objetivos del multiculturalismo y de abogar por una noción más incluyente y realista de las diferencias en el seno mismo de los grupos étnicos, y de la gran multiplicidad de actores que también determinan la práctica multicultural, aunque no sean beneficiarios de derechos diferenciales (campesinos, ONG, grupos religiosos y económicos, etc.). No pienso en este diálogo como una utopía política carente de antagonismos; por el contrario, lo pienso como una práctica necesaria si tenemos la más mínima intención de afianzar concesiones políticas, aunque estas no sean consensos. ¿Es esta posibilidad viable? Tal y como se ha planteado en Colombia y como se ha llevado a la práctica, creo que el mayor problema es el *culturalismo* del *multiculturalismo*. Es decir, considero que la forma en que se ha utilizado el lenguaje de *cuidado*, *rescate* y *preservación* de la cultura ha sido el principal enemigo de la creación de otras formas de movilización política que puedan

generar nuevas opciones de entender, de crear significados y posibilidades de interacción política en la vida de diversos grupos sociales en Colombia. Como afirma Michel Rolph Trouillot (2003, 99), el concepto de cultura está cargado de una “agenda” esencialista y racista; “la trayectoria de la cultura es la de un concepto que se distanció a sí mismo del contexto de su práctica”. ¿Es posible que el multiculturalismo pueda escapar de esta crítica? Creo que no, y aunque no es el tema de esta reflexión, deseo terminar argumentando que cualquier cambio o propuesta para reconfigurar el multiculturalismo en Colombia o analizar sus articulaciones políticas y sus consecuencias sociales debe partir de una reformulación del significado del *culturalismo* en la práctica multicultural.

## REFERENCIAS

- BARTH, FREDRIK. 2000. “Boundaries and Connections”. En *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, editado por Anthony Cohen, 17-36. Londres y Nueva York: Routledge.
- BOCAREJO, DIANA. 2008. “Reconfiguring the Political Landscape after the Multicultural Turn: Law, Politics and the Spatialization of Difference in Colombia”. Tesis doctoral, Universidad de Chicago.
- BOCAREJO, DIANA. 2009. “Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia”. *Law and Policy* 3: 307-329.
- BOCAREJO, DIANA. 2011. “Emancipation or Enclosurement? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia”. *Antipode*. Recuperado el 11 de noviembre de 2011, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8330.2011.00889.x/full>
- BOGOTÁ, ALCALDÍA MAYOR. 2004. *Plan de Desarrollo Bogotá 2004-2008, “Bogotá sin indiferencia”*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- BRIONES, CLAUDIA. 2005. *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- CAICEDO, ALHENA. 2009. “Nuevos chamanismos. Nueva era”. *Universitas Humanística* 68 (2): 16-32.
- CEPEDA ESPINOSA, MANUEL JOSÉ. 2004. “Judicial Activism in a Violent Context: The Origin, Role and Impact of the Colombian Constitutional Court”. *Washington University Global Studies Law Review* 3: 529-700.

- CHAVES, MARGARITA. 2005. “¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios? Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia”. Tesis doctoral, Universidad de Illinois.
- CHAVES, MARGARITA Y MARTA ZAMBRANO. 2006. “From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80 (abril): 5-23.
- COLOMBIA, AGENCIA PRESIDENCIAL PARA LA ACCIÓN SOCIAL Y LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL. 2007. “Acuerdo de entendimiento: para hermanar esfuerzos que permitan de manera concertada, eficaz y rápida, la conformación del cordón ambiental y tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Bogotá: Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional. Inédito.
- COLOMBIA, MINISTERIO DEL INTERIOR Y DE JUSTICIA, DIRECCIÓN DE ETNIAS. 2005. “Consideraciones a tener en cuenta por la Dirección de Etnias en los procesos de reconocimiento de nuevas parcialidades indígenas multiétnicas, rurales y urbanas que reclaman su identidad indígena”. Inédito.
- COMAROFF, JEAN Y JOHN COMAROFF. 2003. “Reflections on Liberalism, Policulturalism, and ID-ology: Citizenship and Difference in South Africa”. *Social Identities* 9 (4): 445-474.
- COMAROFF, JEAN Y JOHN COMAROFF. 2009. *Ethnicity Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- DEL CAIRO, CARLOS. 2001. “Sobre salvajes, civilizados y territorios ausentes: estructuras de larga duración en la colonización de las selvas orientales de Colombia”. *Colombia Novum* 8 (24): 41-56
- DEL CAIRO, CARLOS. 2010. “Las encrucijadas del liderazgo político indígena en la Amazonia colombiana”. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea colombiana*, compilado por Margarita Chaves y Carlos del Cairo, 189-211. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.
- ESCOBAR, ARTURO. 2005. “La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización”. En *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*, 157-194. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- ESCOBAR, ARTURO, SONIA E. ÁLVAREZ Y EVELINA DAGNINO. 2001. “Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos”. En *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, editado por Arturo Escobar, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino, 17-48. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Taurus.

- GUPTA, AKHIL Y JAMES FERGUSON. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
- GUPTA, AKHIL Y JAMES FERGUSON. 1997. "Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda* 7 (julio-diciembre): 233-256.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1994. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". Traducido por Shierry Weber NicholSEN. En *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, editado por Charles Taylor y Amy Gutmann, 107-149. Princeton: Princeton University Press.
- HALE, CHARLES. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
- HALL, STUART. 2010. *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Bogotá, Popayán, Lima y Quito: Instituto Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar y Enviñón Editores.
- HARVEY, DAVID. 2001. "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils". En *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, editado por Jean Comaroff y John Comaroff, 271-311. Durham: Duke University Press.
- INDA, JONATHAN XAVIER. 2005. *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- JACKSON, JEAN E. Y MARÍA CLEMENCIA RAMÍREZ. 2009. "Traditional, Transnational, and Cosmopolitan: The Colombian Yanacona Look to the Past and to the Future". *American Anthropological Association* 36 (3): 521-544.
- JARAMILLO, PABLO. 2010. "Subjects of Reparation: Victimhood, Gender and Indigenous Identifications in La Guajira". Tesis doctoral, Universidad de Manchester.
- KOSEK, JAKE. 2006. *Understories: The Political Life of Forests in Northern New Mexico*. Durham: Duke University Press.
- KYMLICKA, WILL. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford y Nueva York: Clarendon Press y Oxford University Press.
- MASSEY, DOREEN B. (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MOORE, DONALD, ANAND PANDIAN Y JAKE KOSEK. 2003. *Race, Nature and the Politics of Difference*. Durham: Duke University Press.

Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político

- MOUFFE, CHANTAL. 2000. *The Democratic Paradox*. Londres: Verso.
- MOUFFE, CHANTAL Y ERNESTO LACLAU. 1985. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, 2.<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- POVINELLI, ELIZABETH. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Londres: Duke University Press.
- RAMOS, ALCIDA RITA. 1994. "The Hypereal Indian". *Critique of Anthropology* 153-171.
- RESTREPO, EDUARDO. 2008. "Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad". En *Genealogías de la colombianidad*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo, 97-133. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- SÁNCHEZ, LUISA. 2008. "Transplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá". *Revue Interdisciplinaire des Travaux sur les Ameriques* 1: 1-24.
- SANTAMARÍA, ÁNGELA. 2008. *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio a partir del caso colombiano*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- SEGATO, RITA LAURA. 2007. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE. 2001. "El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena". En *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio-jurídico*, por Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas, vol. 2, 201-211. Bogotá: Siglo del Hombre y Universidad de los Andes.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE Y CÉSAR AUGUSTO RODRÍGUEZ GARAVITO. 2007. *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Bogotá: Anthropos.
- TAYLOR, CHARLES Y AMY GUTMANN. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- TROUILLOT, MICHEL-ROLPH. 2003. "Adieu Culture: A New Duty Arises". En *Global Transformation: Anthropology and the Modern World*, 97-116. Nueva York: Houndmills.
- TULLY, JAMES. 2001. "Introduction". En *Multinational Democracies*, editado por Alain Gagnon y James Tully, 1-34. Cambridge: Cambridge University Press.
- VALENCIA, INGE. 2011. *Lugares de las poblaciones negras en Colombia: la ausencia del afrocaribe insular*. Cali: Universidad Icesi.



VERA LUGO, JUAN PABLO. 2006. "La jurisprudencia como campo de reflexión de la diversidad cultural: apropiación jurídica de nociones culturales". *Universitas Humanística* 62 (julio-diciembre): 205-238.

---

Recibido: 28 de enero de 2011

Aprobado: 27 de julio de 2011

---