

Élite(s) e *indianidad* en Colombia: retos de democracia en contexto de multiculturalismo

Virginie Laurent
Universidad de los Andes (Colombia)

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint87.2016.06>

RECIBIDO: 1 de noviembre de 2015

APROBADO: 15 de diciembre de 2015

MODIFICADO: 14 de enero de 2016

RESUMEN: Este artículo propone una reflexión sobre la articulación entre élites e *indianidad* a partir de dos procesos que reflejaron una apertura democrática del país: el reconocimiento de Colombia como nación diversa desde 1991 y la inserción de fuerzas políticas indígenas en la arena electoral. Más específicamente, hace énfasis en la percepción de lo(s) indígena(s) entre las élites desde el pasado colonial hasta hoy. Paralelamente, se enfoca en el surgimiento de figuras públicas que pueden considerarse como una —nueva— élite indígena, cuya acción hace frente a expresiones de poder y autoridades consideradas comunitarias y tradicionales.

PALABRAS CLAVE: Colombia • élite • democracia • política • multiculturalismo (*Thesaurus*) • pueblos indígenas (*palabras clave autor*)



La información y los análisis presentados a continuación son fruto de investigaciones sobre movilizaciones sociales y político-electorales indígenas en Colombia y América Latina (entre ellas una tesis doctoral [2001a y 2001b] publicada en Laurent 2005, y el estudio *Poblaciones indígenas y política(s). Veinte años de multiculturalismo en Colombia*, financiado por el Centro de Estudios Sociales [CESO] de la Universidad de los Andes [Colombia], 2009-2012). Estos trabajos se respaldan en consulta bibliográfica y documental, observación etnográfica y entrevistas (enfocadas en el trato a las poblaciones indígenas y sus procesos de resistencia, el surgimiento del movimiento indígena colombiano desde la década de 1970 y el seguimiento de campañas y resultados electorales; así como de las negociaciones entre organizaciones indígenas y representantes gubernamentales desde los noventa —*in situ*, con base en actas oficiales, comunicados y medios de comunicación).

Elites and *Indigenusness* in Colombia: Challenges of Democracy in a Context of Multiculturalism

ABSTRACT: This article proposes a reflection on the articulation between Colombian elites and *indigenusness* based on two processes that have reflected a democratic opening in this country: official recognition since 1991 of the fact that Colombia is a diverse nation, and the insertion of indigenous political forces into the electoral arena. More specifically, the article places emphasis on the elites' perception of indigenous people from colonial times to the present day. At the same time, it focuses on the rise of public figures that can be considered a —new— indigenous elite, whose action confronts expressions of power and authorities that are considered communal and traditional.

KEYWORDS: Colombia • elite • politics • democracy • multiculturalism (*Thesaurus*)
• indigenous peoples (*author's keywords*)



Elite(s) e *indianidade* na Colômbia: desafios de democracia em contexto de multiculturalismo

RESUMO: Este artigo propõe uma reflexão sobre a articulação entre elites e *indianidade* a partir de dois processos que refletiram uma abertura democrática do país: o reconhecimento da Colômbia como nação diversa desde 1991 e a introdução de forças políticas indígenas na arena eleitoral. Mais especificamente, enfatiza a percepção do(s) indígena(s) entre as elites desde o passado colonial até a atualidade. Ao mesmo tempo, enfoca-se no surgimento de figuras públicas que podem ser consideradas como uma —nova— elite indígena, cuja ação enfrenta expressões de poder e autoridades consideradas comunitárias e tradicionais.

PALAVRAS-CHAVE: Colômbia • elite • democracia • multiculturalismo • povos indígenas • política (*Thesaurus*)

Introducción

Desde finales de los ochenta, y sobre todo en los noventa, América Latina se ha destacado por su apertura oficial al multiculturalismo.¹ Más allá de matices propios de cada contexto nacional, muchos países de la región han llevado reformas constitucionales orientadas a instituir el reconocimiento de grupos de población reivindicados como particulares debido a su pertenencia identitaria, así como en la adopción de herramientas jurídicas para asegurar su protección (Gargarella y Courtis 2009; Gros 2000; Sánchez 1996; Uprimny 2011). Para el caso de Colombia, el carácter diverso de la nación y el principio de igualdad en la(s) diferencia(s) para los “grupos étnicos” se hacen explícitos desde la Constitución adoptada en 1991.²

Paralelamente, la proyección de la multiculturalidad en el escenario electoral se convirtió en una de las dinámicas políticas de la región —tendencia de la que Colombia no ha quedado aislada. La conquista de cargos en alcaldías y consejos municipales, gobernaciones y asambleas departamentales, Senado y Cámara de Representantes se asocia a lo que puede leerse hoy como

1 El multiculturalismo se entiende aquí como la proyección de la diversidad étnica y cultural en la esfera pública, con la implementación de medidas estatales destinadas a velar por su respeto. En este sentido se distingue de otras posibles acepciones de la palabra, utilizadas con referencia a los debates teóricos e ideológicos que dichas acciones pueden despertar a su favor o en su contra; u otras veces para aludir a la pluralidad cultural e identitaria propiamente dicha (respeto de la cual se usará igualmente el término de multiculturalidad en este texto). Es importante recalcar que, incluso desde enfoques que coinciden en concebir el multiculturalismo como una “traducción” de la multiculturalidad en políticas públicas, sus implicaciones pueden ser múltiples —y contradictorias. Puede ser reclamado, por ejemplo, en nombre del reconocimiento igualitario de derechos entre grupos sociales asumidos como diferentes dentro de una misma nación y, por lo tanto, para contribuir al fortalecimiento democrático, pero también, para asegurar un control de dichos grupos por parte del Estado y evitar así procesos contestatarios. Por último, vale resaltar que, después de haberse expandido en los escenarios políticos y académicos de diversas regiones del mundo a partir de la década de los noventa, el multiculturalismo ha llegado a ser cuestionado por su carácter vertical desde el Estado hacia la sociedad. A cambio, se han defendido diálogos *interculturales* desde una perspectiva horizontal, como ha podido observarse alrededor de los cambios constitucionales operados en Ecuador (2008) y en Bolivia (2009). Para un acercamiento a reflexiones sobre cómo definir e interpretar el multiculturalismo y acerca de efectos prácticos de políticas multi/interculturales en América Latina, ver por ejemplo Agudelo y Boullosa-Joly 2015; Gros y Dumoulin 2012; Kymlicka 1996; Wiewiorka 1997 y 2001.

2 La Constitución de 1991 hace énfasis en la convivencia de poblaciones indígenas y negras —calificados como “grupos étnicos”— en la nación colombiana y plasma para ellas derechos generales y específicos. En este sentido, se acerca a la fórmula de “ciudadanía multicultural” que señala Will Kymlicka (1996) y apunta a conjugar garantías del sistema de ciudadanía liberal —fundada en los valores universales y la igualdad— con el reconocimiento de derechos culturales diferenciales para “minorías nacionales”, es decir, culturas anteriormente dotadas de autogobierno y concentradas en un Estado mayor. Vale resaltar que, sin embargo, el trato previsto para los afrodescendientes se limita al artículo transitorio 55, contrario al énfasis que se hace en el reconocimiento de los derechos indígenas.

veinticinco años de movilización electoral indígena (Laurent 2001a, 2001b, 2005, 2012a, 2013 y 2015). Así, paralelo a la “crisis de la representación” (Mainwaring, Bejarano y Pizarro 2008; Rosanvallon 1998; Tanaka y Jácome 2010), y a partir de la reivindicación de ciudadanías más activas (Roulleau-Berger 1995), ha tendido a observarse un doble proceso: contestación y redefinición de sistemas políticos considerados demasiado cerrados e inserción en el ámbito electoral de actores antes ausentes de él —como los indígenas.³ En otras palabras, son dinámicas que, según sus defensores, han apuntado a renovar la democracia con la implementación de medidas enfocadas en una mayor participación ciudadana y el reconocimiento de la multiculturalidad de la nación colombiana.⁴

Las siguientes páginas proponen una reflexión sobre la manera como la combinación de estas transformaciones, oficial y popularmente justificadas en nombre de una “apertura democrática” y a favor de una —nueva— concepción de la nación, ha conducido a una serie de efectos perceptibles en la articulación entre élites e *indianidad* —o identidad impuesta o afirmada en cuanto que indígena(s).⁵

La primera parte aclara brevemente lo que se entiende bajo el término de élite(s) y hace énfasis en la manera como, a partir de la entrada española a los territorios indígenas, durante la colonia y durante gran parte de la historia republicana, los pueblos indígenas (y sus élites) han estado ubicados en escalones bajos de la jerarquía social. Paso seguido, vuelve sobre estrategias de resistencia, organización y reivindicación que, a lo largo del siglo XX, lograron afianzar el papel de las autoridades indígenas dentro de espacios de interlocución con

3 Sobre debates relativos a la articulación entre pluralismo cultural, Estado y democracia, ver por ejemplo Benhabib 2002; Kymlicka 1996; Leca 1996; Lijphart 1984; Norris 2003; Pitkin 1985. Sobre reflexiones acerca de la representación política de las “minorías” en Colombia y América Latina —concebidas como tales desde su exclusión de las tomas de decisiones, antes que por su peso poblacional—, ver por ejemplo Agudelo 2005; Albó 2003; Bareiro, López, Soto y Soto 2004; Borrero 2003; Brett 2006; Cunin 2003 y 2005; Escandón 2011; Gros 2000; Gros y Dumoulin 2012; Guerrero y Ospina 2003; Lacroix 2005; Laurent 2005, 2012c y 2015; Le Bot 1994; Massal 2005; Ortiz 2004 y 2007; Recondo 2001; Van Cott 1995 y 2005; Yashar 2008; Wills 2007.

4 Es importante recordar el contexto desde el cual se concretó el cambio constitucional colombiano a través de un órgano deliberativo de carácter excepcional. En efecto, la Constitución de 1991 fue adoptada con la elección de una asamblea constituyente que reflejó la pluralidad política, étnica y religiosa de la sociedad y que, en este sentido, permitió la participación de actores sociales hasta entonces relegados en un plano posterior. De hecho, la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 reunió entre sus elegidos a representantes de las organizaciones indígenas, voceros de asociaciones religiosas no católicas, un líder estudiantil, numerosas mujeres, así como excombatientes de grupos desmovilizados de la guerrilla. Sobre este proceso, consultar por ejemplo Buenahora 1992; Laurent 2005.

5 Rebasa los límites de este artículo medir, desde una perspectiva que pretendería la exhaustividad, los múltiples impactos que ha tenido el giro nacional hacia el multiculturalismo a raíz de la Constitución de 1991. Para más información al respecto, ver Bocarejo y Restrepo 2011; Chaves 2011; Laurent 2010, 2012a, 2012b y 2012d; Rappaport 2008, entre otros.

dirigentes estatales y abrir el paso a la proyección de sus demandas en el escenario nacional. La segunda parte se ocupa de los giros concretos y simbólicos inspirados por la Constitución de 1991 en cuanto al trato a los grupos étnicos dentro de la nación colombiana y sobre la manera como aquella pudo contribuir a una valoración inédita de la percepción de la *indianidad*, con su visibilización en múltiples ámbitos públicos, incluso en las instancias del poder. La tercera y última parte se dedica a la forma en la que, a raíz de estos cambios, han surgido figuras públicas que pueden considerarse como una —relativamente nueva— élite indígena. Paralelamente, expone cómo dicho liderazgo está puesto a prueba frente a otros tipos de autoridades y expresiones del ejercicio político que, por su parte, tienden a ser consideradas como “tradicionales”.⁶

1. Un vistazo a la historia: Conquista, Colonia y República. Su impacto sobre los pueblos indígenas —y sus élites

a. Élite(s) en conceptos y contrastes

Referirse al concepto de *élite(s)* implica, desde la influencia del Vilfredo Pareto y su *Tratado de sociología general* (1917), remitirse a grupos específicos de individuos dentro de la sociedad: sean los que logran el mayor éxito en su campo de actividad (generalmente mencionados en forma plural como *las élites*); sean los que detentan el poder y ejercen funciones dirigentes desde el gobierno y las clases dominantes —en este caso conocidos como *la élite*, en forma singular— (Genieys 2006; Leferme-Falguières y Van Renterghem 2000).

A la vez, es válido subrayar dos dimensiones significativas relacionadas con la(s) élite(s), de especial resonancia para casos latinoamericanos. Por un lado, el vocablo tiende a designar una minoría destacada por el prestigio que obtiene de propiedades, supuestamente naturales o adquiridas, valoradas socialmente: raza, sangre, cultura, mérito, aptitudes. Por otro lado, de manera frecuente, se ha apreciado una correspondencia entre el hecho de acceder a —o estar alejado de— responsabilidades, sociales y políticas, y la pertenencia a grupos cultural y/o “étnicamente” identificables (Bonfil 1977; Gros 1991; Laurent 2005; Le Bot 1994;

6 Es menester recordar la dimensión subjetiva y dinámica de las identidades —e identificaciones—, y, con base en ello, el hecho de que la *tradicción* se mueve alrededor de múltiples procesos de adaptación, apropiación e invención mientras las *comunidades* son *imaginadas* en los términos propuestos respectivamente por Hobsbawm y Ranger (1983) y por Anderson (1983). En cuanto a la manera de concebir la autoridad indígena en el periodo posterior a la Constitución de 1991, es importante mencionar el contenido del Decreto 2164 de 1995: “Las autoridades tradicionales son los miembros de una comunidad indígena que ejercen, dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social” (artículo 2).

Maya 2001; Touraine 1988). De allí, es de anotar el impacto que generó la llegada de los españoles a América en la organización social de los pueblos indígenas que habitaban el continente. Independientemente de sus diferencias internas y de la existencia de unas élites en su seno, y más allá de las dinámicas de resistencia que opusieron,⁷ la jerarquía social tendió a ubicarlos en estratos inferiores, a estigmatizarlos negativamente y a descartarlos de los procesos de toma de decisiones.

Tal como lo plantea Guillermo Bonfil (1977, 22), con la introducción de la categoría —inventada— de los *indios* en América, las diferencias preexistentes entre las comunidades prehispánicas se vieron absorbidas por una relación de dominio colonial marcada por una escisión: “(...) el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error (...)”. En este sentido, la Conquista y la Colonia fueron de la mano con el establecimiento de instituciones de origen español que dirigían al desmantelamiento del poder de los caciques (en otras palabras las élites precolombinas) así como a la dispersión, reagrupación y reorganización de las poblaciones indígenas dentro de los límites de unos territorios colectivos (*resguardos*), bajo el control colegial de concejos conocidos como los *cabildos*. Más tarde, durante el periodo republicano, la presencia indígena pasó por lógicas contradictorias: unas, en pro de su disolución en la nación, en nombre de una necesaria fusión humana y ciudadana; otras, por el contrario, a favor de la preservación de las fronteras de dichos resguardos indígenas para controlar a sus habitantes (Gros 1991; Laurent 2005; Uribe 1985).

Así, desde finales del siglo XVIII, el destino de los indígenas parecía obligado a su desaparición, tal como lo recomendaba el pensador de la élite criolla Pedro Fermín de Vargas:

“(...) con el objetivo de mejorar nuestra agricultura, sería necesario hispanizar nuestros indios. Su insolencia general, su estupidez y su insensibilidad manifiesta frente a todo lo que toca y anima los otros hombres, todo esto deja pensar que provienen de una raza degenerada... Sería deseable

7 De hecho, antes de la llegada de los españoles los numerosos grupos indígenas que poblaban el continente estaban organizados sobre la base de sistemas políticos propios. Por lo general, se ha hecho una distinción entre tierras bajas y altas. Mientras que las llamadas *sociedades sin Estado* fundadas en comunidades tribales, aparentemente “sin poder” e igualitarias, se han destacado en la Amazonía y la Orinoquía, los *cacicazgos* o *señoríos* de los Andes se han caracterizado por la existencia de jerarquía. Sobre el caso colombiano y para discusiones más amplias al respecto, ver por ejemplo Clastres 1974; Descola 1988; Rappaport 1987; Tovar 1990. También es de recalcar que, aunque remodeladas, las formas de poder indígena en parte se han mantenido a lo largo de los siglos y que, paralelamente a quienes desempeñan variadas funciones de mando, tienden a sobresalir otras figuras de referencia en el marco de las comunidades indígenas: por ejemplo asociadas al ámbito mágico-religioso o calificadas en cuanto que intelectuales (ver Laurent 2005; Rappaport 2008).

que se extinga la raza india, mezclando los indios con los blancos, declarándolos libres de todo tributo y otros cargos específicos, y dándoles tierras en propiedad” (citado en Uribe 1985, 14).

Por su parte, oficialmente animado por intenciones a favor de la “igualdad de las razas” en el momento de la Independencia, Simón Bolívar apuntó a implementar decretos destinados a “liberar a los indígenas” y convertirlos en individuos del todo. Considerado por la élite liberal decimonónica como un obstáculo al progreso y la modernidad, el resguardo tenía que ser disuelto (Arango y Sánchez 1998; Favre 1984). Pero más allá de principios que abogaban por la democracia republicana y la igualdad ciudadana, no se impidió que se siguiera afirmando con fuerza, después de la Independencia, una diferenciación clara entre grupos sociales, económicos y políticos que tenían acceso a la toma de decisiones: hombres blancos letrados y propietarios; y amplios sectores sociales excluidos de éstas, independientemente de su peso cuantitativo: indígenas, afrodescendientes, mujeres, pobres en general (Archila 2012; Guillaumin 1992; Wills 2007). Además, al finalizar el siglo XIX y bajo la influencia conservadora del gobierno de Rafael Nuñez, se reafirmó la obligación de ubicar a los indígenas dentro de los resguardos, a partir de la Ley 89 de 1890 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”⁸.

No obstante, en el siglo XX se destacó una interacción creciente de los pueblos indígenas con el Estado, desde dos dimensiones principales: a través de procesos organizativos y reivindicativos, y con su incursión en el escenario político electoral. Con ello, los pueblos indígenas fueron demostrando su cuestionamiento a las relaciones de dominación y exclusión que los afectaban y su intención de inmiscuirse en las agendas públicas. Al respecto, desde las décadas de 1920 y 1930 se dieron experiencias llamativas iniciadas por líderes indígenas del suroccidente del país. En esta época, Manuel Quintín Lame llamó a una lucha conocida como *Quintiada* e instigada desde el departamento del Cauca hacia el Tolima, para la “defensa de la raza indígena”⁹. También tomó parte en las contiendas electorales para competir primero por la Asamblea Departamental caucana y luego por el Congreso (aunque sin éxito). Por su parte influenciados por el marxismo y el sindicalismo

8 De allí en adelante y hasta ser declarada anticonstitucional (en 1996) dicha Ley marcó fuertemente la historia de los pueblos indígenas por mantenerlos en una situación de menores de edad en el ámbito legal, pero también por haberse convertido en una de sus mejores herramientas para hacer valer sus derechos a la autodeterminación a través de sus territorios colectivos y autoridades propias (Arango y Sánchez 1998; Gros 1991; Laurent 2005).

9 En estos términos se formula uno de los escritos de Manuel Quintín Lame (1971) bajo el título “En defensa de mi raza”.

agrario, José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté participaron respectivamente en la creación del Partido Comunista Colombiano, y este último como candidato del partido para las elecciones presidenciales de 1934.¹⁰

Pero, sobre todo, se inició un giro significativo en la manera como, a partir del surgimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la movilización indígena logró pasar de ser relativamente marginal y localizada a expandirse a nivel nacional. De hecho, cuando en 1971 nació la organización, esta orientó su accionar en dos direcciones: por un lado, conforme a la Ley 89 de 1890, recuperar los territorios colectivos de los resguardos y fortalecer las autoridades comunitarias de los cabildos; por otro lado, afirmar la identidad indígena (Consejo Regional Indígena del Cauca 1990). Hasta allí la referencia al hecho de ser indígena (o indio) tenía un contenido discriminatorio y era impuesta desde el Estado. Pero, en adelante, se afirma entre quienes aparecían como víctimas de sus efectos. Así, se retoma la consigna: “porque indio es el nombre por el cual nos sometieron, indio será el nombre con el cual nos levantaremos” (Le Bot 1982, 26).

b. Hacia la ciudadanía multicultural de 1991 (o cómo los “salvajes” se vuelven autoridades)

Con dicha estrategia, se fueron multiplicando las experiencias organizativas indígenas en todo el territorio nacional y en la década de los ochenta tomaron forma asociaciones de amplia envergadura: la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el Movimiento de Gobernadores en Marcha (posteriormente rebautizado Movimiento de las Autoridades Indígenas del Suroccidente y luego Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia). A través de estas, las comunidades indígenas progresivamente establecieron relaciones de interlocución con el Estado. Esperaban que estas relaciones fueran planteadas desde una dimensión horizontal, “de autoridad a autoridad”, entre las llamadas autoridades tradicionales y los gobernantes nacionales.¹¹

A la vez, desde su creación, las organizaciones indígenas colombianas se destacaron por su voluntad de acercamiento a sectores no-indígenas para proponer una transformación de fondo de la sociedad al lado de campesinos, obreros,

10 Sobre la vida y la actividad de estos líderes, ver entre otros Bonilla 1988; Castrillón 1973; Espinosa 2003; Fajardo, Gamboa y Villanueva 1999; Gros 1991; Laurent 2005; Rappaport 2000; Sevilla 1976; Vega 2002, así como las propias reflexiones de Lame, publicadas en los años setenta (1971, 1973 y 1973b).

11 Al respecto, se puede mencionar la visita del presidente Belisario Betancur (1982-1986) al Tercer Encuentro de Autoridades Indígenas del Suroccidente de Colombia, realizado en tierra de los indígenas guambianos, en noviembre de 1982, con motivo de la clausura de dicho evento (“Despertar guambiano” 1980).

sindicalistas, estudiantes y organizaciones de mujeres, entre otros “acompañantes” del movimiento indígena.¹² Así las cosas, lejos de plantearse hacia el encierro, la referencia franca a las comunidades indígenas fue a la par con una voluntad de inserción dentro de la nación, reclamando con ello una apertura democrática del país: ampliar el sistema político, que al ser considerado excluyente, motivaba la promoción de la abstención desde las organizaciones indígenas y defender una Colombia respetuosa de su diversidad.¹³

La ubicación de los grupos étnicos dentro de la nación colombiana llega precisamente a ser definida bajo nuevos términos con el impulso del multiculturalismo en la Constitución de 1991. En efecto, esta última reconoce los idiomas de los pueblos indígenas y plasma su derecho a la doble nacionalidad en zonas de frontera. Propone un trato adecuado a su especificidad cultural en materia de educación, salud, justicia y medio ambiente. Se refiere a la necesidad de que se respete su integridad cultural, social y económica y llama a su consulta antes de proceder con proyectos de explotación de los recursos naturales en sus territorios. A la vez, reafirma la validez de autoridades políticas indígenas, tanto en el marco específico de sus territorios colectivos como en el ámbito nacional, a través de tres curules reservadas para su representación en el Congreso. Por último, asigna al Estado la responsabilidad explícita de velar por la igualdad ciudadana, más allá de toda diferencia.

De esta forma se impone una innovación en la enunciación de la diversidad nacional, cuestionando los principios rectores de la sociedad colombiana condensados, por ejemplo, en el lema de la Academia Colombiana de la Lengua: “una sola raza, una sola lengua, un solo Dios”. Marca la hora de la inclusión e inaugura la Colombia multiétnica y pluricultural, mientras se contempla el fin de la casi exclusividad de los partidos tradicionales y se abre la vía de la participación para la sociedad en su diversidad (Laurent 2005).

12 Más allá de estas dinámicas perceptibles en las organizaciones indígenas, es importante tener en cuenta su fuerte heterogeneidad —entre tierras altas y tierras bajas, y amplitudes diversas desde lo local hacia lo nacional— así como divergencias que han marcado sus proyectos de acción, sus relaciones con el entorno y los respaldos que han recibido de simpatizantes no indígenas. Una vertiente, asociada a las experiencias del CRIC y la ONIC, fue principalmente inspirada por luchas de corte “gremial” compartidas con los demás “explotados” del país; otra, encabezada por los movimientos de Gobernadores en Marcha y Autoridades Indígenas, hizo más énfasis en reivindicaciones a favor de una “política propiamente indígena” (Consejo Regional Indígena del Cauca 1980; “Reconocimiento al derecho”. s.f., 3) y en la idea de desplegar sus peticiones “juntos pero no revueltos” con otros sectores sociales (Movimiento de Solidarios 1980, 6-7). Sobre estas diferencias y sobre la manera como interactuaron con ellas perfiles, trayectorias e influencias de acompañantes no indígenas, ver Archila 2009; Caviedes 2002; Laurent 2005.

13 Acerca de los proyectos de nación promovidos por las organizaciones indígenas a través de sus delegados ante la Constituyente —presentados, para el caso de la ONIC, bajo el título de “La Colombia que queremos”—, ver Fals Borda y Muelas 1991a y 1991b; Laurent 2005; ONIC 1990; Peña 1990; Rojas 1991.

2. *Ser indio*, ya es políticamente correcto

a. Igualdad en la diferencia, desde los principios hacia su aplicación

Ad portas de finalizar el primer cuarto de siglo, el multiculturalismo “a la colombiana” invita a hacer un balance prudente frente a los cambios sucedidos. Varios aspectos previstos por la Constitución de 1991 aún quedan sin reglamentar y son objeto de pleitos por parte de las organizaciones indígenas. Entre estos, se mencionan reiteradamente las ambivalencias que rodean, en la práctica, la cuestión del ejercicio de una justicia propia; la forma como los territorios indígenas aparecen en el centro de disputas con empresas (multi) nacionales; y el peso que, al respecto, adquiere el controvertido derecho de los pueblos indígenas a una “consulta previa, libre e informada” antes de la toma de decisiones, leyes o medidas susceptibles de tener impacto en sus formas de vida.¹⁴

Paralelamente, las peleas han permanecido entre las organizaciones indígenas y los dirigentes nacionales sucesivos, incluso en el contexto posterior a la adopción de la *Magna Carta* de 1991. De hecho, el movimiento indígena no ha renunciado a sus repertorios iniciales de acción colectiva por las vías de hecho: recuperación de tierras, bloqueo de carreteras, marchas y manifestaciones diversas (Laurent 2010).

Promovidas como *Mingas* (en referencia a la palabra quechua utilizada para designar trabajos comunitarios para el bien de todos), dichas dinámicas se han asumido como una “resistencia activa” para exigir el respeto de los derechos indígenas, oponerse a la presencia armada en sus territorios o rechazar las políticas de los gobiernos nacional y regionales cuando se estima que van en contra de la supervivencia comunitaria. También han buscado afirmar la dignidad de los pueblos indígenas y el peso de sus autoridades dentro de la nación. Al respecto, resulta interesante tener en cuenta la insistencia, desde la parte indígena, en reivindicar, por un lado, una autoridad de índole colectiva que dimane de la/os *mingueros* en su conjunto más allá de toda personificación; por otro lado, relaciones desprovistas de jerarquía entre estos últimos y los actores estatales. Y vale subrayar que a pesar de ser instigados desde la acción contestataria, dichos escenarios efectivamente se han prestado para que se (re) establezcan negociaciones entre dirigentes regionales y/o nacionales, y liderazgos indígenas.¹⁵

14 Para una mirada de conjunto al respecto, ver por ejemplo DNP 2010; Laurent 2010 y 2013; Programa de justicia global y derechos humanos 2009; Rodríguez 2010.

15 Entre estas movilizaciones, pueden destacarse algunas de las más visibles en las últimas décadas: la toma pacífica de la sede de la Conferencia Episcopal y marchas indígenas emprendidas simultáneamente en todo el país, en julio de 1996 —que finalizaron con la creación de la *Mesa Permanente de Concertación Nacional* (MPCN), un nuevo espacio de negociaciones entre las organizaciones indígenas y el Estado (ver más adelante); el bloqueo de la Panamericana, en

No obstante, más allá de la persistencia de tensiones, desde la fecha “reconstituyente” de los años 1990-1991 se han dado avances legales que han contribuido a una proyección de la indianidad en el ámbito institucional. Sin pretender la exhaustividad, son de destacar algunas leyes votadas durante la continuidad de la Constitución de 1991: unas, destinadas a concretar su contenido en materia de ampliación democrática; otras, más específicamente relativas a los derechos de los pueblos indígenas.¹⁶ Entre estas, la Ley 24 de 1992 y la Ley 201 de 1995 definen respectivamente las funciones del Defensor del Pueblo y del Procurador General de la Nación,¹⁷ a la vez que les asignan la responsabilidad de velar por el respeto de las minorías étnicas. La Ley 60 de 1993 (luego convertida en Ley 715 de 2001) previó la transferencia de parte de los recursos de la nación hacia los resguardos indígenas. La Ley 100 de 1993 (orientada en la creación de un sistema nacional de seguridad social integral) y luego la Ley 115 de 1993 (o Ley General de Educación) tomaron importancia para las comunidades indígenas, al permitirles beneficiarse de una cobertura respetuosa de sus particularismos culturales en materia de salud y de educación, así como cederles la administración de sistemas médicos y educativos propios. Sobre todo, más recientemente es de recalcar la firma de dos decretos (1952 y 1953 de octubre de 2014) por parte del presidente Santos, para reafirmar el principio de la autonomía —territorial, política, educativa y relativa a la salud.¹⁸

junio 1999 —que llevó a la firma, por parte del presidente Andrés Pastrana del Decreto 982 de 1999, “Por el cual el Gobierno Nacional crea una Comisión para el desarrollo integral de la política indígena [y] se adoptan medidas para obtener los recursos necesarios”; la gran marcha, conocida como *Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la dignidad*, realizada en septiembre de 2004, entre las ciudades de Popayán y Cali; o la *Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular*, iniciada el 12 de octubre de 2008 y desde entonces reivindicada como permanente, a favor de espacios de discusión abierta *entre todas y todos en Colombia*. Respecto a estas movilizaciones es preciso aclarar que, en su mayoría instigadas desde el Cauca, han logrado tener un impacto y agrupar comunidades indígenas a nivel nacional (aunque sin duda son de considerar diferencias entre las capacidades organizativas y reivindicativas de una región a otra y, a propósito, es de reconocer el carácter sobresaliente —y relativamente excepcional— de la solidez de la experiencia indígena caucana [ver Achila 2008; Laurent 2005 y 2010]).

- 16 Paralelo al marco legal, es menester subrayar el papel que ha jugado la Corte Constitucional, también introducida por la Constitución de 1991, a favor del respeto de la diversidad cultural y para obligar al Estado a cumplir con su obligación constitucional al respecto. Sobre el conjunto de estas leyes y acciones, ver por ejemplo DNP 2010 y Programa de Justicia Global y Derechos Humanos 2009.
- 17 Instituidas a través de la Constitución de 1991, estas dos figuras tienen como misión la protección de los derechos y libertades de los ciudadanos frente al Estado e impedir cualquier tipo de actuación contraria a las leyes en el marco del poder público.
- 18 Es importante resaltar que la autonomía indígena garantizada por la Constitución de 1991 tendió a ser contrabalanceada en las prácticas por la aparición de “nuevas dependencias” frente al aparato estatal. Paralelamente, la ampliación de la margen de acción indígena, entre otros aspectos en materia de salud y educación, así como en cuanto a la posibilidad de ejercer formas

b. *Lo indígena, desde arriba*

A la vez, los discursos acerca de los “salvajes para civilizar” cederían el paso al orgullo oficialmente reconocido de la diversidad nacional, perceptible desde la Constitución hacia los museos, las aulas de clase y hasta la Presidencia de la República y los ministerios. En parte, esta nueva retórica se alimenta de una visión romántica y renovada de *lo indígena*, que llega a ser proyectada y acogida entre la élite del país, en usos ecológicos, medicinales y de creencias, pero también en el campo de la política.

Al respecto, vale resaltar el peso considerable que adquirió en las últimas décadas la referencia al “nativo ecológico” como modelo de relación armoniosa con la naturaleza, en el marco de contextos (trans) nacionales influenciados por el entrecruce del multiculturalismo y las preocupaciones en torno a la protección del medio ambiente (Ulloa 2004). Asimismo, las representaciones de las “culturas indígenas” han tendido a ser revalorizadas, como puede ilustrarse en su escenificación en dos famosos museos de la capital colombiana (Museo Nacional y Museo del Oro); o, aún, a través de la manera en que encarnan nuevas “espiritualidades” y “formas del creer” inspiradas por la alteridad, entre jóvenes de las élites (Sarrazin 2010). Por último, la validación de la indianidad se reflejó hasta dentro de las altas instancias del poder, por ejemplo, en las negociaciones gobierno/organizaciones indígenas y en la política nacional (Laurent 2005 y 2013).

Sobre este punto, se reveló, sin duda llamativa, la llegada al poder del presidente Juan Manuel Santos, en agosto de 2010. Ministro de Defensa durante el mandato de Álvaro Uribe (2002-2010) (entre otros aspectos caracterizado por sus relaciones de tensión con las organizaciones sociales, entre ellas las indígenas) marcó un viraje radical, si no en el contenido del conjunto de las políticas gubernamentales,¹⁹ sí en la forma de expresarlas y de relacionarse con su entorno dentro de la nación. De hecho, además de su intención —lograda— de conformar una propuesta gubernamental de Unidad Nacional, desde su investidura dejó claramente al descubierto su acercamiento con los pueblos indígenas cuando, *antes* de la ceremonia oficial de su investidura en Bogotá, quiso visitar a los indígenas koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta. Con pocas horas de diferencia de su

propias de justicia, ha sido una constante en la agenda de las organizaciones indígenas de los últimos años (ver Baronnet y Mazars 2010; Laurent 2010, 2012a y 2013).

19 Sobre los años de la presidencia Uribe y sus choques con las organizaciones indígenas, ver por ejemplo González 2006; Laurent 2010. Más allá de diferencias entre los gobiernos Santos y Uribe expresadas principalmente con respecto de las negociaciones de paz con los grupos alzados en armas, es importante destacar la continuidad en cuanto a la implementación de políticas influenciadas por el neoliberalismo.

posesión en el palacio presidencial, acompañado de su familia, vestido de blanco y descalzo a la manera de los autóctonos, participó allí en un ritual.²⁰

Esta posición del primer hombre del país no deja de recordar la que, antes de él, había asumido el presidente boliviano Evo Morales, entronizado en el 2006 en compañía de comunidades indígenas en las riveras del lago Titicaca. No obstante, contrario a este último, el presidente colombiano de ninguna manera busca afirmarse como indígena. Nieto del fundador de uno de los principales diarios del país (*El Tiempo*) y miembro de una familia de renombre, es más bien claramente identificado como parte de la élite colombiana (Suárez-Krabbe 2011). Pero sin duda, la proximidad declarada de Juan Manuel Santos con sus anfitriones ilustra un cambio de estilo frente a su predecesor y parecía leerse como su disposición a la “reconciliación”, entre comunidades indígenas y destinos nacionales después de ocho años de enfrentamientos con las organizaciones indígenas bajo la presidencia anterior.

Posteriormente, esta postura de apertura hacia los pueblos indígenas revelada por el primer mandatario desde su posesión, igualmente pudo percibirse entre los ministros y demás funcionarios de las carteras estatales que estuvieron presentes en la denominada Mesa Nacional Permanente de Concertación (MNPC), con el fin de dialogar con representantes de las organizaciones indígenas. Aunque los temas tratados sigan siendo objeto de múltiples desacuerdos, los apoderados del presidente Santos parecen haber obedecido al mandato de “tratar bien al oponente”, en todo caso siempre en un tono de proximidad.²¹

Por último, hay que tener en cuenta la forma como, con la ampliación del escenario electoral, el periodo post-Constitución de 1991 se ha asociado a una penetración de la indianidad en cargos de representación y, con ello, al surgimiento de una —nueva— élite política indígena.

3. Entre la comunidad y la arena electoral: apuestas y desafíos

a. Palabras e imágenes, perfiles indígenas para la conquista del poder

Con las nuevas condiciones ofrecidas por la *Magna Carta* de 1991, la entrada en la década 1990 se acompañó de un fenómeno sin precedentes en el país: la

20 Para una mirada crítica del episodio desde la Sierra Nevada, ver por ejemplo Suárez-Krabbe 2011.

21 Puede mencionarse al respecto la actitud de los agentes estatales (entre ellos los [vice]ministros) manifestada en este espacio de negociaciones entre el gobierno y las organizaciones indígenas, con su uso de expresiones abiertamente amables para dirigirse a los representantes indígenas —“hermanos”— así como su insistencia para dar a conocer su “voluntad política” con el fin de resolver todos tipos de problemas (observación y apuntes personales, reuniones de la MPCN, Bogotá, febrero/marzo de 2012).

conversión de la indianidad en pilar de nuevas opciones electorales de amplitud nacional y, con ello, la multiplicación de las candidaturas (y elegidos) en su nombre.²² En un entorno marcado por el descrédito de la clase política, las organizaciones electorales indígenas se destacaron en sus inicios por gozar de un fuerte potencial entre los votantes, no sólo indígenas sino también no indígenas.

Asociadas a la idea de conocimientos ancestrales y/o de una revancha de los primeros habitantes de América, supuestamente alejadas del clientelismo y de la corrupción, aparecieron como fuerzas alternativas frente a las demás agrupaciones políticas. Y con ellas han sido numerosos los símbolos que, en un trasfondo de “guerra de las imágenes” (Gruzinski 1991) se han impuesto en el escenario electoral nacional. De hecho, la conversión de la indianidad en capital político pudo percibirse en primer lugar en las denominaciones bajo las cuales algunas organizaciones se inscribieron en la palestra electoral, haciendo claramente alusión a un origen o una pertenencia desde la categoría genérica de *indígena* —sin que importe mucho la heterogeneidad interna de ésta. Al respecto, sobresalen los ejemplos de los llamados Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y Alianza Social Indígena (ASI).²³ A través de esta adscripción identitaria, las fuerzas políticas indígenas proclaman una idoneidad ventajosa frente a los otros partidos: sus candidatos sacan gran parte de su legitimidad de la estrecha relación que dicen mantener con las comunidades indígenas. A la vez, lo *indígena* se ha hecho presente en las plataformas electorales: a través de alusiones directas a los “destinos de las comunidades”, para “preservar la cultura” o “revivir la tradición”; pero también, con base en temas-claves atribuidos por el imaginario colectivo, aunque sea de manera estereotipada, a unas cualidades indígenas: la armonía entre el hombre y la naturaleza, el respeto de los ancianos o la capacidad de llevar a cabo esfuerzos colectivos para el bien común, como las *mingas* (Laurent 2005 y 2009).²⁴

22 Como he sugerido en otros textos (Laurent 2005 y 2012b), vale concebir por *movilización electoral indígena* el conjunto de candidatos, programas, estrategias, discursos y resultados de organizaciones reconocidas por los organismos electorales que se reivindican bajo el calificativo de *indígena*, aunque también agrupan a no indígenas entre sus filas; igualmente, se contemplan casos de candidatos y elegidos que a título personal se identifican como indígenas, indiferentemente de las fuerzas políticas a las que pertenecen.

23 En una dirección contraria, vale recordar que, con la intención de ampliar su electorado, la Alianza Social *Indígena* llegó a cambiar de nombre en los últimos años para llamarse Alianza Social *Independiente*, lo cual deja de lado la referencia étnico-cultural de la organización (respecto de dicha decisión, ver Laurent 2012b).

24 Es importante resaltar que, al lado de estas cuestiones “específicamente indígenas”, igualmente se incluyen en las plataformas políticas indígenas temas de dimensiones más amplias, relacionados con la sociedad en su conjunto (medio ambiente, participación, paz, entre otros); al respecto, ver por ejemplo Alianza Social Indígena, *Estatutos*, Bogotá, s.f.; Alianza Social Indígena,

Por último, lo que de pronto más llama la atención en este proceso de “indigeneización de la política” es la manera como, en los últimos años, han tendido a afirmarse públicamente “signos exteriores de indianidad”. Así las cosas, los hombres —y las mujeres— que han buscado acceder a cargos públicos en representación de las poblaciones indígenas han tendido a usar una vestimenta considerada tradicional (ilustrando así, como lo afirma Jean-François Bayart, que en política “el hábito sí hace el monje [...], y los actores políticos no se equivocan al respecto” [1996, 196]).²⁵

Con estas apuestas, los parlamentarios son quienes han gozado de la mayor visibilidad entre los protagonistas indígenas de la vida política colombiana. Esto, debido tanto al carácter central de sus cargos (ubicados en la capital de la República), como al cambio profundo marcado por la introducción de las curules especiales reservadas para los indígenas. Incluyendo las últimas elecciones del año 2014, quienes accedieron a las dos entidades del Congreso de la República (Senado y Cámara) fueron siempre hombres. Entre los primeros, dos consiguieron entrar al Senado a principio de los noventa después de una experiencia inicial de veinte años en la creación de las organizaciones regionales indígenas. Dedicados al trabajo agrícola, al problema de la falta de tierra y a la explotación de los indígenas por los terratenientes desde su infancia, y sin haber avanzado lejos en la escuela primaria, estos primeros militantes a favor de las reivindicaciones indígenas entraron a participar electoralmente “por la puerta grande”. Lorenzo Muelas fue electo en la Asamblea Constituyente de 1991, luego como senador en 1994, en representación del movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. Anatolio Quirá (q.e.p.d.) igualmente llegó a ser senador en 1991, después de haber presidido la Organización Nacional Indígena de Colombia entre 1987 y 1990.

Perfil político y programa de la ASI, Bogotá, mimeo., s.f.; Bloque Social Alternativo (BSA), *Todos en minga por el Cauca*. Floro Alberto Tunubalá Gobernador, folleto de campaña electoral de Floro Tunubalá-Gobernación del Cauca 2000; Jacanamijoy B., *Preserva tu cultura, revive la tradición*, folleto de campaña electoral de Benjamín Jacanamijoy-Senado 1997; Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, *En minga por Silvia*, folleto de campaña electoral Alcaldía de Silvia-Cauca 1997; Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, *Estatutos*, El Corzo, Guachucal, Nariño, mimeo., 15 de mayo de 1994; Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, *Elementos para la construcción de una política indígena del Estado colombiano*, Bogotá, mimeo., s.f.; Movimiento Indígena de Páez, *En minga por Páez*, folleto de campaña electoral Alcaldía de Páez-Belalcázar 2000; Movimiento Social e Indígena, *Aida Quilcué al Senado*, folleto de campaña electoral de Aida Quilcué-Senado 2010.

25 Para una mirada más precisa sobre los perfiles y las trayectorias de quienes se aproximaron a cargos de representación a nivel nacional, regional o local en nombre de organizaciones indígenas ver por ejemplo Laurent 2005, 2009 y 2015; Muelas 2005; Santamaría 2013, así como el portal de Congreso Visible <http://www.congresovisible.org/congresistas/>

Los demás accedieron al Senado siendo más jóvenes.²⁶ Entre ellos, varios se destacan por ser hijos de personalidades respetadas dentro de sus comunidades —entre la élite que conforman los representantes de la autoridad tradicional, así como quienes participaron en los primeros tiempos de la “lucha indígena”. Como sus predecesores, estos senadores indígenas han logrado imponerse en el escenario electoral después de comprobar sus capacidades en el marco de organizaciones de índole local y regional.²⁷ Con pocas excepciones, se caracterizan por haberse vinculado temprano a estas, desde sus regiones de origen. Para el caso de muchos de ellos, el paso por la escuela así como por la(s) iglesia(s) jugó a favor de su socialización e integración con la sociedad no indígena: desde allí, aprendieron a leer y escribir, compartieron información y experiencias, se inició su movilización (Laurent 2005 y 2009).

A su lado, otros integrantes de las organizaciones políticas indígenas (incluyendo en este caso algunas, aunque pocas, mujeres) accedieron a los cargos de autoridades locales. Como para los senadores, la victoria electoral frecuentemente se consiguió a partir de un trabajo y experiencia previa en el marco de una organización indígena “de base”. Por esta misma razón, independientemente de su participación en elecciones, estos elegido/as defienden la idea de que son miembros de las comunidades indígenas, como los demás, y que mantienen una relación constante con los representantes de las autoridades comunitarias (Laurent 2005 y 2009).

b. Nueva élite indígena y representación cuestionada

Más allá de dichas aspiraciones, la entrada de las organizaciones indígenas en la palestra electoral contribuyó a cuestionar el equilibrio entre, por un lado, las bases comunitarias y sus “autoridades tradicionales”; por otro, los que, retomando los términos de Jean-Pierre Chaumeil (1990), pueden considerarse como “nuevos jefes”. De hecho, en los años noventa empezaron a destacarse líderes indígenas en el escenario político nacional. En cierta medida, dichos actores serían

26 Se trata de los siguientes elegidos: Floro Tunubalá, Gabriel Muyuy, Jesús Piñacué, Francisco Rojas, Martín Tengana, Efrén Tarapues, Ernesto Estacio, Germán Carlosama, Marco Avirama, Luis Evelis Andrade.

27 Desde la década 2000 ha podido perfilarse una tendencia a la penetración de partidos —y candidatos— no necesariamente relacionados con el movimiento indígena, para las curules reservadas a los representantes de este último, en el ámbito del Congreso de la República. Por otra parte, igualmente es de resaltar la forma en que, a su vez, las organizaciones políticas indígenas han ido abriendo sus filas a candidata/os no indígenas, como estrategias de captación de votos. Para más información respecto de estas dos dinámicas paralelas que contrastan con la presencia afirmada de representantes del movimiento indígena en la arena electoral, ver por ejemplo Laurent 2012b, 2012c y 2015.

ciertamente *nuevos*, por sacar su reconocimiento en formas de participación que, hasta este entonces, despertaban poco interés entre las comunidades indígenas: las elecciones. Pero al fin y al cabo habría que verles como *no tan nuevos*, si se tienen en cuenta sus trayectorias previas dentro del movimiento indígena.

En efecto, con la creación de las organizaciones indígenas en los años 1970 y 1980 ya habían empezado a diseñarse perfiles destacados entre las poblaciones indígenas. Desde esa época, además de los representantes de la autoridad comunitaria (cabildantes, ancianos y otros sabios), algunas personas adquirieron responsabilidades inéditas en el marco de dichas organizaciones. Con ello, apareció una élite indígena letrada, concededora de las leyes (en especial, las que conciernen a los pueblos indígenas) y los rudimentos del aparato estatal, y que sabe tratar con interlocutores nacionales e internacionales, pero que no siempre es respetuosa de los jefes comunitarios, lo que en algunos casos ha conducido a conflictos de generaciones (Laurent 2005; López 2008).²⁸

A su vez, el aprendizaje de la política moderna,²⁹ que parte del voto, la delegación del poder y la representación, modificó aún más la naturaleza de las relaciones entre bases comunitarias y líderes e implicó cambios en los términos, las formas y los lugares del poder. Con la proyección del ámbito local de la comunidad hacia las contiendas electorales llevadas a escala nacional, se hizo necesario depositar su confianza en individuos recomendados por las organizaciones indígenas, pero poco o mal conocidos. Práctica que en cierta medida puede ser contraria a costumbres comunitarias, caracterizadas por encarnar una participación abierta, directa y entre toda/os en las tomas de decisiones, a través de la realización de amplias asambleas.

Además, los políticos indígenas tendieron a ubicarse en los centros urbanos para ejercer sus oficios, lo que entrañó un alejamiento físico de los entornos en los cuales nacieron, crecieron y se construyeron como líderes, y originó otro tipo de distancias: limitar la frecuencia de los intercambios, reducir el compromiso de los elegidos frente a sus electores y agrupaciones políticas, además de tener generalmente que enfrentar una posición minoritaria que limitaría considerablemente el alcance de la acción política susceptible de ser lograda desde la arena

28 De la misma manera, vale la pena llamar la atención sobre la categoría de “intelectuales” indígenas que considera Joanne Rappaport (2008), en referencia al cuadro intelectual gramsciano, conscientizador y movilizador de masas. A grandes rasgos, dichos intelectuales indígenas se caracterizan por ubicarse al entrecruce de sus comunidades y de la sociedad dominante. Rechazan ser identificados en una élite y defienden la autoridad comunitaria tradicional. En este sentido, pueden ser considerados como activistas culturales y se diferencian de los políticos indígenas (aunque su acción puede leerse también como de índole política).

29 Tomo prestados estos términos de Roberto Santana, quien los utiliza a propósito de los indígenas de Ecuador (Santana 1992, 153).

electoral. Por último (y a causa de esta nueva configuración del poder a nivel nacional y desde las comunidades indígenas), quienes salen elegidos en nombre de estas últimas regularmente han estado en el centro de recriminaciones, sobre todo por su afán de protagonismo y preocupaciones por velar por sus intereses personales en detrimento de las prioridades colectivas.³⁰

Así las cosas, se evidencian dos fenómenos paralelos, en parte contradictorios. Por un lado, se ha confirmado la entrada de líderes indígenas en dinámicas electorales dentro de las cuales no tenían mayores opciones de inclusión hasta la Constitución de 1991 y, con ello, la visibilización de la indianidad en las esferas del poder estatal. A la vez, se han refrendado las formas de gobierno de los pueblos indígenas dentro de sus territorios colectivos. Pero también, por otro lado, tiende a marcarse una distancia entre quienes cumplen funciones de autoridades tradicionales y los —nuevos— voceros indígenas. Con ello se ponen al descubierto riesgos de dispersión entre las élites políticas indígenas, y se debate la capacidad de representación no sólo formal sino también *substantiva* de quienes acceden a cargos electorales en nombre del movimiento indígena.³¹

Reflexiones finales

A la hora de considerar un giro hacia el multiculturalismo, no hay duda de que la reivindicación y validación del “ser indígena” se han transformado en Colombia. Antes renegada en nombre de una supuesta igualdad ciudadana, otras veces objeto de discriminación y destinada a desaparecer a favor del avance del país, la indianidad está hoy en día inscrita en la definición constitucional de la nación y sus reglas del juego. En este —ya no tan— nuevo contexto, la identificación como indígena se expresa públicamente desde los escenarios electorales y a través de la movilización social, para seguir exigiendo una mayor equidad al interior de la sociedad.

Dentro de este panorama, los indígenas se abrieron paso entre la(s) élite(s) política(s) colombiana(s): sea porque se han establecido como algunos de sus

30 Vale resaltar que estas críticas van dirigidas no solamente a la *nueva* élite político-electoral indígena, sino también al conjunto de candidatos/elegidos que acceden a cargos de representación respaldados por las organizaciones políticas indígenas, pero que no tienen mayores vínculos con el movimiento indígena (como fue señalado en la nota 27). Sobre estas dudas generadas, tanto en cuanto a los alcances de la movilización política y/o electoral indígena como al papel desempeñado por sus representantes en Colombia (y de manera más general en América Latina), ver por ejemplo Laurent 2005, 2008 y 2012c; López 2008; Massal 2005 y 2008.

31 Remito aquí a la advertencia que propone María Emma Wills (2007) sobre la —no automática— articulación entre inclusión y representación política a propósito del caso de las mujeres en Colombia. Para elementos de reflexión sobre su aplicación al caso indígena ver Laurent 2005, 2008 y 2012c.

nuevos protagonistas desde lo electoral; o porque, con los principios de respeto a la diversidad nacional plasmados por la Constitución de 1991, la proximidad con los pueblos indígenas ha sido abiertamente proclamada desde la oficialidad. Paso en pisos movedizos que no se da sin la aparición de nuevos riesgos e incertidumbres. Por un lado, dichos cambios, ocurridos en las últimas décadas, acarrear dudas acerca de cómo asegurar el equilibrio entre variadas expresiones indígenas del poder: entre estas, unas se han mantenido desde el espacio comunitario, otras surgieron desde la arena electoral; unas son asumidas a título individual, otras siguen siendo reivindicadas desde la colectividad.

Por otra parte, si bien se ha ganado visibilidad, permanece la inquietud sobre la validez de la representación y, en términos más amplios, sobre la solidez de la democracia que se propone en el contexto de multiculturalismo inaugurado por la Constitución de 1991. Por supuesto, nada se resuelve únicamente a fuerza de principios y marco jurídico. Ni el reconocimiento constitucional y legal de la diversidad ni la inclusión de la indianidad en la esfera política y electoral nacional pueden, en sí, asegurar una mayor igualdad ciudadana y el ejercicio democrático desde la práctica. No obstante, el giro multicultural introducido por la Constitución de 1991 parece haber tenido una virtud innegable: obligar a la reflexión sobre la percepción, la posición y el trato de los pueblos indígenas (así como de otras “minorías”, sean estas étnico-culturales, de género o de preferencias sexuales) dentro de la sociedad.

Con ires y venires, el perfil de la democracia colombiana va cambiando en esta dirección, oficialmente abierta al multiculturalismo y ensayándose aún de manera sinuosa en el día a día. Innegablemente, la reflexión sobre el paso abierto para la indianidad entre las élites colombianas es sólo un aspecto entre muchos otros que merecen atención y una prudente evaluación. Pero como alguna vez lo recordaba el ex-Constituyente guambiano Lorenzo Muelas: “Ya me dicen ‘honorable’... ¡Hace unos treinta años, uno se sentía más bajo que la suela del zapato y ahora le dicen ‘honorable’...!”³²

Referencias

1. Agudelo, Carlos. 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y Poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Social, IRD, ICANH, IEPRI.
2. Agudelo, Carlos y Maité Boullosa-Joly, coords. 2015. “L’application des politiques multiculturelles en Amérique Latine”. *Problèmes d’Amérique latine* 92: 7-10. DOI: [dx.doi.org/10.3917/pal.092.0005](https://doi.org/10.3917/pal.092.0005)
3. Albó, Xavier. 2003. *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA, Plural.

32 Entrevista con Lorenzo Muelas, Silvia-Cauca (Colombia), 2 de mayo de 1999.

4. Alianza Social Indígena (ASI). s.f. *Perfil político y programa de la ASI*. Bogotá.
5. Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso Edition.
6. Arango Raúl y Enrique Sánchez. 1998. *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, DNP.
7. Archila, Mauricio. 2008. *La Minga: "llegaron al corazón del país para quedarse"*. Consejo Regional Indígena del Cauca. URL: <http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?content=detail&id=200>
8. Archila, Mauricio. 2009. "Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano". En *Una historia inconclusa: izquierdas políticas y sociales en Colombia*, editado por Mauricio Archila, Álvaro Delgado, Martha Cecilia García, Jorge Alberto Cote, Oscar Pedraza y Patricia Madariaga, 463-534. Bogotá: CINEP.
9. Archila, Mauricio. 2012. "Los indígenas colombianos, de la Independencia al Bicentenario: una memoria de exclusión". En *Independencia: historia diversa*, editado por Bernardo Tovar, 479-522. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
10. Bareiro, Line, Oscar López, Clyde Soto y Lilian Soto. 2004. *Sistemas electorales y representación femenina en América Latina*. Santiago de Chile: Unidad Mujer y Desarrollo Naciones Unidas, Cepal.
11. Baronnet, Bruno y Nadège Mazars. 2010. "Los pueblos indígenas de Colombia frente a los servicios públicos de salud y educación: las experiencias de gestión propia de la política social". En *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*, coordinado por Jean Foyer y Christian Gros, 121-183. Lima: IFEA, CEMCA, FLACSO.
12. Bayart, Jean-François. 1996. *L'illusion identitaire*. París: Fayard.
13. Benhabib, Seyla. 2002. "Political theory and political membership in a changing world". En *Political science: The state of the discipline*, editado por Ira Katznelson y Helen V. Milner, 405-432. Nueva York: Norton y Company.
14. Bocarejo, Diana y Eduardo Restrepo, eds. 2011. "Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2).
15. Bonfil, Guillermo. 1977. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* 39: 17-32.
16. Bonilla, Víctor Daniel. 1988. *Historia política de los paeces*. Cali: Ediciones Colombia Nuestra.
17. Borrero, Camilo. 2003. *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: CINEP.
18. Brett, Roddy. 2006. *Movimiento popular, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996*. Guatemala: F&G.
19. Buenahora, Jaime. 1992. *El proceso constituyente*. Bogotá: Tercer Mundo.
20. Castrillón, Diego. 1973. *El Indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo.
21. Caviedes, Mauricio. 2002. "Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980". *Revista Colombiana de Antropología* 38, 237-260.
22. Chaves, Margarita, comp. 2011. *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones regionales de estado*. Bogotá: ICANH.
23. Chaumeil, Jean-Pierre. 1990. "Les Nouveaux Chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne". *Problèmes d'Amérique Latine* 96: 93-113.
24. Clastres, Pierre. 1974. *La Société contre L'Etat*. París: Les Éditions de Minuit.

25. Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). 1980. *Cartilla CRIC 1980: Comunidades en lucha y Comité Ejecutivo*. Cali: Ediciones Colombia Nuestra.
26. Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). 1990. *Historia del CRIC*. Popayán: CRIC.
27. Cunin, Elisabeth. 2003. "La política étnica entre alteridad y estereotipo. Reflexiones sobre las elecciones de marzo de 2002 en Colombia". *Análisis Político* 48: 77-93.
28. Cunin, Elisabeth. 2005. *Identidades a flor de piel*. Bogotá: IFEA, ICANH, Universidad de los Andes, Observatorio del Caribe colombiano.
29. Descola, Philippe. 1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science Politique* 38(5): 818-827.
30. "Despertar Guambiano". 1980. *De Popayán a Bogotá. Abriendo paso a nuestros derechos*. Cali: Ediciones Colombia Nuestra.
31. Departamento Nacional de Planeación (DNP). 2010. *Información sobre acciones y procesos institucionales para los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: DNP.
32. Escandón, Marcela. 2011. *Circunscripciones especiales indígenas y afro (1991-2010)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
33. Espinosa, Mónica. 2003. "El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna". *Revista Colombiana de Antropología* 39, 139-172. URL: <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=4002>
34. Fals Borda, Orlando y Lorenzo Muelas. 1991a. "Informe-ponencia sobre pueblos indígenas y grupos étnicos". Bogotá: Asamblea Nacional Constituyente, comisión segunda, subcomisión casos especiales.
35. Fals Borda, Orlando y Lorenzo Muelas. 1991b. "Pueblos indígenas y grupos étnicos". *Gaceta Constitucional* 40.
36. Favre, Henri. 1984. "Du colonialisme externe au colonialisme interne; la société andine au temps de Bolívar". *Actes du Colloque international "Bolívar et son temps"*. 29-40. París: IHEAL.
37. Gargarella, Roberto y Christian Courtis. 2009. *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. Santiago de Chile: CEPAL.
38. Genieys, William. 2006. "Nouveaux regards sur les élites du politique". *Revue française de science politique* 56 (1): 121-147. DOI: [dx.doi.org/10.3917/rfsp.561.0121](https://doi.org/10.3917/rfsp.561.0121)
39. González, Fernán, *¿De dónde proviene la legitimidad política de Álvaro Uribe Vélez?* En *Gobernanza y conflicto en Colombia. Interacción entre gobernantes y gobernados en un contexto violento*, editado por Claire Launay-Gama e Ingrid Bolívar, 60-72. Bogotá: CINEP-IRG.
40. Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena*. Bogotá: Cerec.
41. Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
42. Gros, Christian y David Dumoulin, eds. 2012. *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain?* París: Presse Sorbonne Nouvelle.
43. Gruzinski, Serge. 1991. *La guerre des Images de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*. París: Fayard.
44. Guerrero Fernando y Pablo Ospina. 2003. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: Clacso-Asdi.
45. Guillaumin, Colette. 1992. "Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste". *Sociologie et sociétés* XXIV (2): 13-23.

46. Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
47. Kymlicka, Will. 1996 (1995). *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires: Paidós.
48. Lacroix, Laurent. 2005. "Indigènes et politique en Bolivie. Les stratégies chiquitanas dans le nouveau contexte de décentralisation participative". Tesis de Doctorado, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.
49. Lame, Manuel Quintín. 1971. *En defensa de mi raza*. Bogotá: La Rosca, Editextos.
50. Lame, Manuel Quintín. 1973a. *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la civilización*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
51. Lame, Manuel Quintín. 1973b. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: La Rosca, Editextos.
52. Laurent, Virginie. 2001a. "Communautés indiennes et espaces politiques en Colombie: motivations, champs d'action et impacts (1990-1998)". Tesis de Doctorado, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.
53. Laurent, Virginie. 2001b. "Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia: motivaciones, campos de acción e impactos (1990-1998)". Informe final de la Convocatoria Becas Nacionales, Ministerio de Cultura, República de Colombia.
54. Laurent, Virginie. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH, IFEA.
55. Laurent, Virginie. 2008. "Entre la participación y la representación: retos y dilemas de la movilización indígena en Colombia y la zona andina". En *¿Representación o participación? Los retos y desencantos andinos en el siglo XXI*, compilado por Julie Massal, 37-71. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, IEPRI, IFEA.
56. Laurent, Virginie. 2009. "Movimiento indígena y retos electorales en Colombia. Regreso de lo indio para una apuesta nacional". *Revista Elecciones* 9: 87-114. URL: [http://www2.congreso.gov.pe/sicr/biblioteca/Biblio_con.nsf/999a45849237d86c052577920082c0c3/1A5339367F564B7305257D2C00772924/\\$-FILE/ELECCIONES09.PDF](http://www2.congreso.gov.pe/sicr/biblioteca/Biblio_con.nsf/999a45849237d86c052577920082c0c3/1A5339367F564B7305257D2C00772924/$-FILE/ELECCIONES09.PDF)
57. Laurent, Virginie. 2010. "Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia". *Colombia Internacional* 71: 35-61. DOI: dx.doi.org/10.7440/colombiant71.2010.03
58. Laurent, Virginie. 2012a. "Dans, contre, avec l'Etat : mouvement indien et politique(s) en Colombie, vingt ans après". En *Le multiculturalisme "au concret". Un modèle latino-américain?* editado por Christian Gros y David Dumoulin, 147-158. París: Presse Sorbonne Nouvelle.
59. Laurent, Virginie. 2012b. "Dos décadas de movilización electoral indígena en Colombia. Una mirada a las elecciones locales de octubre de 2011". En *Política y territorio. Análisis de las elecciones subnacionales en Colombia 2011*, coordinado por Margarita Battle y Laura Wills, 161-195. Bogotá: PNUD, IDEA, Netherlands Institute for Multiparty Democracy.
60. Laurent, Virginie. 2012c. "Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira". *Análisis Político* 25 (75): 47-65. URL: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-47052012000200003

61. Laurent, Virginie. 2013 “Cultures en conflit(s)? Peuples indigènes et politiques publiques en Colombie, vingt ans de réflexions”. *Cahiers des Amériques Latines* 71: 75-94. URL: <http://cal.revues.org/2674>
62. Laurent, Virginie. 2015. “Elecciones 2014 y movilización política indígena: apuestas, ajustes y ¿(re)consolidación?” En *Elecciones presidenciales y de Congreso en Colombia, 2014*, editado por Margarita Battle y Fredy Andrés Barrero, 169-205. Bogotá: Konrad Adenauer Stiftung.
63. Le Bot, Yvon. 1982. “Étrangers dans notre propre pays: le mouvement indien en Bolivie dans les années soixante-dix”. En *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, 155-165, Toulouse: CNRS.
64. Le Bot, Yvon. 1994. *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*. París: Karthala.
65. Leca, Jean. 1996. “La démocratie à l'épreuve des pluralismes”. *Revue française de science politique* 46 (2): 225-279.
66. Leferme-Falguières, Frédérique y Vanessa Van Renterghem. 2001. “Le concept d'élites. Approches historiographiques et méthodologiques”. *Hypothèses* 1 (4): 55-67. URL: https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=HYP_001_0055
67. Lijphart, Arend. 1984. *Democracies*. Nueva Haven: Yale University Press.
68. López, Paola. 2008. “Entre la tradición y el cambio: definiciones del Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA)”. Tesis de pregrado, Universidad Externado de Colombia.
69. Massal, Julie. 2005. *Les mouvements indiens en Équateur*. París: Karthala.
70. Massal, Julie, comp. 2008. *¿Representación o participación? los retos y desencantos Andinos en el siglo XXI*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, IEPRI, IFEA.
71. Maya, Adriana. 2001. “Memorias en conflicto y paz en Colombia. La discriminación hacia lo(s) negro(s)”. En *Memorias CLACSO Cultura y transformaciones sociales en tiempos de Globalización*, 179-195. Caracas: CLACSO.
72. Muelas, Lorenzo. 2005. *La fuerza de la gente*. Bogotá: ICANH.
73. Norris, Pippa. 2003. *Electoral engineering: Voting rules and political behavior*. Nueva York: Cambridge University Press.
74. Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). 1990. “Proyecto de reforma a la constitución política de Colombia presentado por el constituyente indígena Francisco Rojas Birry”. Bogotá.
75. Ortiz, Santiago. 2004. *Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa*. Quito: FLACSO.
76. Ortiz, Santiago. 2007. “Movimiento indígena y gobiernos locales en Ecuador (1996-2004)”. En *Movimientos indígenas y gobiernos locales*, editado por Willem Assies y Hans Gundermann, 356-376. México: El Colegio de Michoacán.
77. Pareto, Vilfredo. 1917 (primera edición). *Traité de sociologie générale*. París, Genève: Librairie Droz.
78. Peña Chepe, Alfonso. 1991. “Proyecto de reforma constitucional”. *Gaceta Constitucional* 60, 7-20.
79. Pitkin, Hanna. 1985. *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
80. Programa de justicia global y derechos humanos. 2009. *Discriminación racial en Colombia: informe alterno ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación*

- minación Racial de la ONU -CEDR- 2009*. URL: http://www2.ohchr.org/english/bodies/cerdc/docs/ngos/observatorio_report_Colombia_CERD75.pdf
81. Rappaport, Joanne. 1987. “Los cacicazgos de la sierra colombiana: el caso páez”. En *Memorias del V Congreso de Historia de Colombia*, Serie Memorias de Eventos Científicos, 34: 103-119. Bogotá: ICFES.
 82. Rappaport, Joanne. 2000. *La política de la memoria. Interpretación de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
 83. Rappaport, Joanne. 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá, Popayán: Editorial Universidad del Rosario, Editorial Universidad del Cauca.
 84. Recondo, David. 2001. “Mexique: multiculturalisme et démocratisation dans l’Oaxaca”. *Problèmes d’Amérique Latine* 41: 45-70.
 85. Rodríguez, Gloria Amparo. 2010. *La consulta previa con pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario. URL: http://redjusticiaambientalcolombia.files.wordpress.com/2012/03/libroconsulta_previa_gloria_amparo_rodriguez-de-universidad-del-rosario.pdf
 86. Rojas Birry, Francisco. 1991. “Intervención del Constituyente Francisco Rojas Birry ante la Asamblea Nacional Constituyente”. Bogotá: ONIC.
 87. Rosanvallon, Pierre. 1998. *Le peuple introuvable*. París: Gallimard.
 88. Roulleau-Berger, Laurence. 1995. “Les minorités actives dans l’espace public: quel exercice de la démocratie?” En *Identités, cultures et territoires*, dirigido por Jean-Pierre Saez, 57-68. París: Desclée de Brouwer.
 89. Sánchez, Enrique, comp. 1996. *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina*. Bogotá: Disloque Editores.
 90. Santamaría, Ángela. 2013. “Lorenzo Muelas y el constitucionalismo indígena ¿desde abajo?: una retrospectiva crítica sobre el proceso constituyente de 1991”. *Colombia Internacional* 79: 77-120. DOI: dx.doi.org/10.7440/colombiant79.2013.04
 91. Santana, Roberto. 1992. *Les Indiens d’Equateur, citoyens dans l’ethnicité?* Toulouse: CNRS.
 92. Sarrazin, Jean-Paul. 2010. “Représentations et valorisation de l’indigène par les élites en Colombie. Une construction locale de l’altérité dans un contexte globalisé”. Tesis de Doctorado, Université de Poitiers.
 93. Sevilla Casas, Elías. 1976. “Lame y el Cauca indígena”. En *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*, 85-106. Bogotá: Colcultura.
 94. Suárez-Krabbe, Julia. 2011. “Identidad y ser. Un análisis de ausencias y emergencias con los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta”. En Actas del “IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)” del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), Barcelona, enero 26-28, 159-170. URL: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf
 95. Tanaka, Martín y Francine Jácome, eds. 2010. *Desafíos de la gobernabilidad democrática. Reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina*. Lima: IEP, IDRC-CRDI, INVESP.
 96. Tovar, Hermes. 1990 (1974). *Formaciones sociales prehispánicas*. Bogotá: Editorial El Búho.
 97. Touraine, Alain. 1988. “Modernité et spécificités culturelles”. *Revue internationale des sciences sociales* XL (4): 497-511.
 98. Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH.

99. Uprimny, Rodrigo. 2011. "Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: Tendencias y desafío". En *El Derecho en América Latina: un mapa del pensamiento jurídico del siglo XXI*, editado por César Rodríguez Garavito, 109-137. Buenos Aires: Siglo XXI.
100. Uribe, Consuelo (1985). *Le visage indien de la Colombie*. Thèse de troisième cycle. París: EHESS.
101. Van Cott, Donna Lee, ed. 1995. *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. Nueva York: San Martin's Press.
102. Van Cott, Donna Lee. 2005. *From movements to parties in Latin America: The evolution of ethnic politics*. Nueva York: Cambridge University.
103. Vega, Renán. 2002. *Gente muy rebelde (Indígenas, campesinos y protestas agrarias)*. Bogotá: Pensamiento Crítico.
104. Yashar, Deborah. 2008. "Política indígena en los países andinos: patrones cambiantes de reconocimiento, reforma y representación". En *La crisis de la representación democrática en los países andinos*, editado por Scott Mainwaring, Ana María Bejarano y Eduardo Pizarro, 387-438. Bogotá: Norma.
105. Wills, María Emma. 2007. *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia 1970-2000*. Bogotá: Norma.
106. Wieviorka, Michel, dir. 1997. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. París: La Découverte.
107. Wieviorka, Michel. 2001. *La différence*. París: Bailland.



Virginie Laurent es doctora en Sociología por la Université Sorbonne Nouvelle-París 3 (Francia), profesora asociada del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes (Colombia) y miembro del Grupo de investigación *Política contestataria, producción de sujetos políticos y construcción de ciudadanía*. Se interesa en los temas relacionados con identidades, movilizaciones sociales y representación política; multiculturalismo y democracia; constitución, pluralismo y políticas públicas. Ha publicado, entre otros: "Elecciones 2014 y movilización política indígena: apuestas, ajustes y ¿(re)consolidación?". En *Elecciones presidenciales y de Congreso en Colombia, 2014*, editado por Margarita Battle y Fredy Andrés Barrero, 169-205. Bogotá: Konrad Adenauer Stiftung, 2015; "Diversité et construction plurielle de l'action publique en Amérique andine: au-delà des conflits, une option viable?" (Con Cristina Echeverri y Nathalia Sandoval). En *Refonder la légitimité de l'État*, dirigido por Séverine Bellina y Marion Muller, 157-178. París: Karthala, 2015. ✉ vlaurent@uniandes.edu.co