

El movimiento indígena del Cauca: una reseña del análisis del profesor Luis Guillermo Vasco

The indigenous movement in Cauca: a review of the analysis by Professor Luis Guillermo Vasco

FRANÇOIS CORREA

Antropólogo.

Universidad Nacional
de Colombia.

✉ fcorrear@unal.edu.co

🔗 Google Scholar

RESUMEN

Este texto realiza una reseña que sintetiza argumentos del profesor Luis Guillermo Vasco sobre la caracterización de los pueblos indígenas del Cauca, sus relaciones con el Estado y las implicaciones de su participación en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Su análisis aparece en algunos de sus libros, pero la mayor parte de sus argumentos fueron publicados en breves textos que a manera de *dazibao* facilitan su lectura. En ellos se apoya el presente escrito y pueden ser consultados en su página web y en el compendio *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha indígena* publicado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Aunque se intentó mantener sus argumentos según el orden histórico de sus publicaciones para observar sus transformaciones, como siempre sucede a lo largo de la historia, se terminó privilegiando ciertos temas que son reiterados en diferentes textos y se consideraron centrales en el análisis del movimiento indígena del Cauca, estos serán ilustrados con citas y explicaciones que casi literalmente reproducen sus palabras con el fin de retener las expresiones de su pensamiento.

Cómo citar este artículo:

Correa, F. (2025). El movimiento indígena del Cauca: una reseña del análisis del profesor Luis Guillermo Vasco. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 27(2), 135-154. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.7>



Palabras clave: Colombia, Luis Guillermo Vasco, marxismo, movimiento indígena, pensamiento.

ABSTRACT

This text summarizes Professor Luis Guillermo Vasco's arguments on the characterization of the indigenous peoples of Cauca, their relations with the State, and the implications of their participation in the 1991 National Constituent Assembly. His analysis appears in some of his books, but most of his arguments were published in short texts that are easy to read, similar to *dazibao*. This text is based on those texts, which can be consulted on his website and in the compendium *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha indígena* (Between Jungle and Páramo: Living and Thinking the Indigenous Struggle), published by the Colombian Institute of Anthropology and History. Although an attempt was made to maintain his arguments in the historical order of their publication in order to observe their transformations, as always happens throughout history, certain themes that are repeated in different texts and considered central to the analysis of the indigenous movement in Cauca were ultimately given priority. These will be illustrated with quotations and explanations that almost literally reproduce his words in order to retain the expressions of his thought.

Keywords: Colombia, Luis Guillermo Vasco, Marxism, indigenous movement, thought.

Introducción

El Primer Congreso Indígena Nacional que se realizó en 1982 con la participación de representantes de casi todos los pueblos indígenas, fortaleció y promovió la creación de diferentes organizaciones indígenas del país y su articulación en la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que instauró una lucha política organizada por el reconocimiento de sus derechos como descendientes de diversos pueblos originarios de América, la autonomía para ejercer sus propias formas de vida y decidir el camino de su futuro, el acatamiento de sus derechos colectivos por parte de la sociedad nacional, y la participación de sus autoridades en las decisiones del Estado que comprometen la existencia de sus comunidades. Sus demandas fueron compartidas con el movimiento afrocolombiano y rom, y su lucha contra la discriminación racial, la injusticia social y la explotación económica les acercó a los campesinos y trabajadores del país.

Además del acercamiento con otros sectores del país durante los congresos regionales y locales, tales reivindicaciones fueron esgrimidas en manifestaciones públicas como sucedió en la marcha del 2004, la *Gran Minga por la Vida y Dignidad de los Pueblos Indígenas* en la que participaron cerca de 60 000 indígenas que desde diferentes puntos del Cauca hicieron confluír miembros de diversas etnias en la ciudad de Cali que marcharon hasta la ciudad de Bogotá en defensa del derecho a la vida y la garantía de los derechos humanos; el rechazo a la guerra, la lucha contra el estatuto antiterrorista del gobierno, y la ocupación territorial por parte de terceros y de los grupos armados; el rechazo de las políticas del neoliberalismo en favor de poderes multinacionales como el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y el Tratado de Libre Comercio (TLC); el rechazo a las concesiones petroleras que afectan los territorios indígenas; el respeto a los acuerdos del gobierno en el reconocimiento de la ampliación de territorios indígenas; y la adopción de la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. La solidaridad del movimiento indígena con las luchas del movimiento popular fue particularmente notoria durante el llamado *Estallido Social de 2019-2021* en contra de la reforma tributaria y la reforma de la educación superior. El vigoroso proceso organizativo del movimiento indígena nacional desde sus comienzos ha estado encabezado por líderes del suroccidente, particularmente de los Nasa y Misak del Cauca.

El análisis del profesor Vasco parte de un marco de referencia que se inscribe en el marxismo. No obstante, la mayor parte de sus argumentos provienen de su prolongada experiencia entre los Chamí y, especialmente entre los Misak y su participación en el Movimiento de las Autoridades Indígenas del Suroccidente, hoy Asociación Indígena de Colombia (AICO). Esta reseña no solo resalta la importancia del análisis de quien convirtió gran parte de su vida en una solidaria contribución a las luchas del movimiento indígena, sino que se espera promover el estudio de la situación de los indígenas del país que nuevamente tiende a ser reducido a los márgenes de nuestra historia.

Las nacionalidades indígenas

Para distinguir a los pueblos indígenas, el profesor Vasco apela a las características que los diferencian de otros miembros de la sociedad nacional, el lugar que el Estado les asigna, y la relación del proyecto político y su autonomía cultural frente al de la sociedad nacional. Se partirá de una primera definición de los indígenas como *nacionalidades minoritarias*:

...viviendo su propia historia, transformando ambientes diversos, aislándose o relacionándose, etc, distintas sociedades fueron caracterizándose por un territorio, una lengua, una economía, una organización socio-política y una cultura propias y específicas, elementos que, en su conjunto, basaban la identidad entre los miembros de cada una de ellas, al mismo tiempo que las diferenciaban entre sí... De esta manera se formaron, a lo largo de los siglos, las nacionalidades (1982, p.).

Destacando que la noción deriva del concepto de nación, advirtió que su condición de minoría es secundaria. El proceso de su constitución no excluye la conquista, asimilación, división y diversificación bajo distintas formas de desarrollo socio-económico, conforme a lo cual las nacionalidades minoritarias no son sociedades independientes y autónomas, sino también resultado de la estructura de clases de la nación colombiana que fue construida como una nacionalidad mayoritaria que negaba la existencia de otras nacionalidades, es decir, el carácter multinacional de la nación colombiana; mientras que las nacionalidades indígenas fueron transformadas en nacionalidades minoritarias: "... dominadas y explotadas y, sobre todo, negadas, condenadas a dejar de ser y, como consecuencia, minoritarias, muchas al borde de la extinción". Sin embargo, los indígenas no luchan contra la nación colombiana; por el contrario, luchan por el derecho a formar parte de ella como nacionalidades iguales en derechos: "Por una nación colombiana pluriétnica, plurinacionalitaria, de la cual formen parte todas las nacionalidades en un plano de igualdad incluida, por supuesto, la colombiana..." (Vasco, 1982, p.).

Más adelante el profesor Vasco retomó la definición de los indígenas enfatizando el criterio subjetivo de auto-identificación y la historicidad de las nacionalidades. Una de sus características es la dependencia de la estructura económica colombiana a la cual se hallan parcialmente integradas y, en consecuencia, no es posible entender la caracterización de los indígenas sin considerar su ubicación, su papel y su relación con la estructura de clases en la cual participan (1989, p.p. 10-11).

Podemos, pues, decir, que una nacionalidad es un grupo social que se ha formado a lo largo de un proceso histórico cuyo resultado hace que sus miembros presenten una comunidad de lengua, de organización socio-política, de economía, de cultura, todo ello sobre la base de un asentamiento en un territorio propio común y, finalmente, una autoidentificación étnica, alrededor de la cual sus miembros se consideran como una unidad y con base en la cual, al

mismo tiempo, se diferencian de otros grupos sociales de la misma naturaleza (Vasco, 1989, p. 7).

Al tiempo de la participación de delegaciones indígenas a la Constituyente de 1991 Vasco discutió la “especie de leyenda rosa del modelo de autonomía territorial y política de los resguardos y cabildos indígenas” (1991, p.) de acuerdo con la descentralización administrativa del Estado, advirtiendo que su poder descansa en la democracia representativa burguesa de base electoral, en la que el pueblo delega su poder, su autoridad y su suerte, en representantes que ocupan el poder central; mientras que la construcción de los poderes locales autónomos, coordinados y federados, sin delegados ni representantes se constituye como el pueblo en el poder, el poder autónomo, soberano, dueño de su destino, con autoridad y control sobre un territorio de tipo local y o regional. Ese poder puede tener una cabeza, que no puede separarse del cuerpo, del conjunto del pueblo, porque sin él es impotente, se decapita. La autonomía del poder político y económico como forma de democracia del pueblo y para el pueblo, es un poder popular construido desde el pueblo (Vasco, 1991, 2-3), semejante a la forma como los guambianos conciben su sociedad y sus gobiernos autónomos:

Los guambianos conciben su sociedad como una gran familia, el *mayaelø*, es decir, el conjunto de todos aquellos que comparten la gran casa que constituye su territorio, agrupados alrededor de la autoridad propia. Para vivir en ella como guambianos, hay que estar en *latá-latá*, o sea, reconociendo “que hay derecho para mí y para ustedes también”, derecho de todos en igualdad, según corresponde a cada uno de acuerdo con su sexo, su edad, su experiencia, su autoridad, en general, de acuerdo con su particularidad; y también en *linchap*, es decir, en acompañamiento, participando todos de la vida y las actividades comunes. Crecer, entonces, es desarrollar el *mayaelø* viviendo en *latá-latá*, con todos los miembros de la gente guambiana en *linchap*, y no de aumentar la acumulación de tierras en manos de unos pocos, como empieza a ocurrir con las últimas recuperaciones (Vasco, 1991, p. 7)

Concluyó que estos tres principios (*mayaelø*, *latá-latá* y *linchap*)¹, constituyen la carta constitucional de la sociedad guambiana. Sin embargo, ante la penetración de las fuerzas que buscan su integración a la sociedad

¹ Una detallada explicación de estos y otros conceptos del pensamiento guambiano fueron compendiados en Dagua Hurtado, Aranda y Vasco en el libro *Guambianos. Hijos del aroirís y del agua* (1998), resultado del trabajo de recuperación del Comité de Historia que desde 1982 fue encargado por el Cabildo. Ver también Cabildo de Guambía (2008).

colombiana se van perdiendo, y con la reforma de la Constitución de 1991 se plantearon participar en la elaboración de una carta constitucional central, única, colombiana, en búsqueda de un espacio en el cual puedan renacer, crecer y florecer de nuevo con base en su lucha organizada (Vasco, 1991).

Para precisar la relación entre la autonomía política y cultural de las nacionalidades minoritarias, en un nuevo texto Vasco(1997), partió de una explicación de la situación del mundo que algunos llaman globalización que se propuso consolidar el sistema económico capitalista acentuando la homogeneización económica, selectiva y parcial, que especializa la división social del trabajo con tareas específicas en diferentes países, con el fin de mundializar el mercado que convierte en mercancías todos los recursos de los pueblos para insertarlos en el mercado. Tal homogeneización no necesariamente choca con otros campos de la vida social, y puede ser compatible con la diversidad permitiendo cierta autonomía en áreas no directamente económicas. Así, las identidades y las autonomías de carácter nacional y regional empiezan a disminuir el peso que llevó a los pueblos indígenas, y también a otros pueblos del mundo, a luchar por la defensa de sus identidades, de su autonomía y soberanía nacional.

La Constitución de 1991 reconoció a los indígenas un conjunto de derechos en el campo jurídico, como la jurisdicción especial, las culturas, las autoridades propias, las lenguas y el territorio, al tiempo que les marcó un camino de integración que desconoce la pluralidad y la diversidad de sus miembros. También abrió un marco de reconocimiento internacional para los pueblos indígenas que, en principio, fortalece sus intereses, consolida su capacidad de negociación con las naciones en las que se encuentran, vigoriza apoyos y ayudas económicas para sus proyectos de vida, potencia muchas de sus actividades y amplía sus autonomías frente a los estados nacionales con los cuales tienen que tratar.

Sin embargo, la Constitución también prefiguró que los Planes de Vida Indígenas deben ajustarse al Plan de desarrollo Nacional que, a su turno, deben alinearse con los intereses del capitalismo mundial, de empresas transnacionales o, por intermedio de agentes como las organizaciones no gubernamentales que directamente negocian con los pueblos indígenas o sus autoridades, cuyos intereses económicos incluyen elementos culturales de las sociedades indígenas como los saberes de los sabios tradicionales, los curanderos, los artesanos, los conocimientos y las técnicas para el aprovechamiento de los recursos de la biodiversidad. En esa medida, los logros que se han venido alcanzando son armas de doble filo.

En mi criterio, esa dicotomía irreductible que se plantea entre política y cultura no corresponde a la actual situación de mundialización económica capitalista, en la cual la cultura se ha vuelto un objeto fundamental de apropiación y explotación esencial para el desarrollo de ese sistema y para su consolidación en el mundo, y en cuyas circunstancias, la cultura, la lucha por la cultura y el papel de la cultura adquieren nuevas perspectivas, nuevo peso. Quizá exagerando un poco para confrontar la posición que he criticado, yo diría que, en las nuevas condiciones de dominación del capitalismo en el globo, la lucha por la cultura es un problema directamente político; que sin apoyarse en la cultura, la lucha política no tiene posibilidades de garantizar una verdadera autonomía y una real sobrevivencia de los pueblos, y no solo de los pueblos indígenas, sino de los pueblos del mundo, entre ellos el colombiano (Vasco, 1997).

Más recientemente discutió las argumentaciones de algunos autores que consideran que los indígenas constituyen un gremio, semejante a los sindicatos y, por tanto, que el Consejo Regional Indígena de Cauca sería una organización gremial. Apeló al análisis de conceptos marxistas sobre las minorías nacionales y las nacionalidades², conforme a lo cual los indígenas participarían de un doble carácter: por una parte, son campesinos porque se hallan parcialmente integrados a la sociedad colombiana; y por otra, son nacionalidades, grupos sociales que históricamente han desarrollado características propias que los distinguen no sólo de los demás campesinos, sino de otros sectores sociales del país. Además de las características distintivas que enunció en sus primeras definiciones, precisó el sistema sociopolítico con autoridades propias; específicas formas de propiedad y trabajo del territorio, surgidas y transformadas a lo largo del tiempo; determinadas relaciones económicas y sociales, como el sistema de parentesco; y sus formas de pensamiento y conocimiento (cultura e idiomas propios). Sin embargo, algunas de esas características, en mayor o menor grado, desaparecieron cuando las nacionalidades indígenas fueron sometidas por el Estado a un sistema de relaciones de explotación económica, opresión política y negación cultural, que se inició con la Conquista española y se extendió durante la colonia y la república (Vasco, 2008).

El movimiento indígena

Para introducir la caracterización del movimiento indígena del profesor Vasco se apelará a sus argumentos sobre la concepción guambiana

² Al análisis de la relación de los conceptos del marxismo y la caracterización de los indígenas fue publicada en Vasco, 2006.

de la apropiación del territorio, la diferencia entre las luchas indígenas y campesinas por la tierra, y las características políticas del movimiento indígena.

La concepción guambiana de la apropiación del territorio

En un primer texto el profesor Vasco demuestra que “el indio no solo lucha por la tierra sino que reclama un territorio”, vale decir, “el conjunto de relaciones que una sociedad establece con su espacio geográfico en un momento dado de su existencia”, cuya utilización como medio de producción es una de estas relaciones, pero otra es su conceptualización como “la raíz de la vida” (pensamiento telúrico)³, que los guambianos expresan con el concepto *mayaelø* (Vasco, 1980: p. 2)⁴.

Ese concepto que significa *tierra de todos con gobierno propio* perduró en las instituciones coloniales del resguardo y el cabildo, para los que no hay palabras en la lengua guambiana. Siguiendo a Marx la apropiación de la tierra como medio de producción se realiza mediante el proceso de trabajo que requiere del productor dos condiciones inseparables: la propiedad de su comunidad sobre un espacio geográfico dado, convertido en medio de producción por medio del trabajo que se reproduce a través de múltiples generaciones; y por otra, la existencia de un gobierno propio que regula el acceso de cada unidad de producción a ese medio. No obstante, la formal territorialidad en las instituciones coloniales del resguardo y el cabildo, con la pérdida de autonomía que no ha sido destruida, el significado del concepto *mayaelø* se mantuvo, como ilustra con tres casos de la lucha de los guambianos por la recuperación de sus tierras⁵ que le permiten concluir:

Los guambianos son conscientes de que la sola recuperación de la tierra por miembros de la comunidad, pero bajo formas de relación

³ El equipo del Comité de Historia describió con más detalle esta relación de los guambianos con su territorio (1989). Ver también Vasco, 1993.

⁴ Citando al Cabildo del Pueblo Guambiano 1980: 3- 5

⁵ Cuando en 1964 un grupo de terrajeros crearon la Cooperativa Las Delicias y compraron la Hacienda San Fernando, que era parte de tierras robadas al resguardo, un grupo encabezado por el Cabildo no estuvo de acuerdo, porque los de Las Delicias veían que el INCORA facilitaba la adquisición de tierras, pero la comunidad consideró que en lugar de fortalecer el Resguardo apoyaba una Cooperativa que tenía como objetivo parcelar la tierra (Cooperativa Indígena Las Delicias 1978: 23), y aun hoy no las consideran *mayaelø*. Por otra parte, cuando en 1971 el INCORA compró parte de la hacienda El Chimán y en ella creó una Empresa Comunitaria, que más tarde se dividió originando la de La Chorrera, la comunidad organizada bajo la autoridad del cabildo estuvo en desacuerdo por no considerarla *mayaelø*, lo que generó choques entre el Incora, los comuneros y el cabildo. El tercer ejemplo cuenta cómo los guambianos enfrentados a la escasez de tierra migraron al río Naya donde nadie estorba la posesión de tierra y ellos esperaban organizar el Cabildo y a través del mismo buscar la constitución de un resguardo en sus tierras. (Vasco, 1980:3). En todos los casos sin el reconocimiento del gobierno propio.

distintas del mayaelø, basadas sobre todo en la propiedad privada y por fuera de la autoridad del cabildo, como lo son la Cooperativa y las Empresas Comunitarias, no solamente no garantiza la continuidad de su existencia como sociedad diferenciada, sino que se convierte en un factor más de destrucción de la misma, de descomposición de lo propio, de integración dentro de la sociedad colombiana, allí sí plenamente en forma de simples campesinos (Vasco, 1980, pp. 3-4).

En un texto posterior introdujo la concepción de los paeces y guambianos sobre la producción del conocimiento según la concepción que establece que *conocer es recorrer*, lo que es posible con los pies y con la mente. En dicha perspectiva el profesor Vasco realizó un primer recorrido por el país evidenciando la presencia de las más de 80 grupos indígenas diferentes que hablan cerca de 60 lenguas distintas, y otros grupos como los afrocolombianos y otras minorías como los gitanos:

No son solo los indígenas, sin embargo, los que conforman étnicamente a Colombia. Los grupos negros o afrocolombianos ocupan también, en un número más amplio, una gran parte de la geografía más cálida, más tórrida de nuestro país, en las costas, en los valles de los ríos Magdalena, Cauca y Patía. También, todavía en el silencio, como lo estuvieron hasta no hace mucho los indígenas y los afrocolombianos, otras minorías, como los gitanos, recorren o se sedentarizan dentro de las fronteras de este territorio (Vasco, 1995b, p. 2).

Aunque parecería que con la Constitución política 1991 por primera vez en la historia de nuestro país estos grupos alcanzaron su reconocimiento y respeto, para llegar allí debieron realizar un largo recorrido desde la llegada de los españoles que llevó a la disminución de la población de los indígenas y afrocolombianos, no solo sometidos al permanente despojo de sus territorios, al saqueo de sus riquezas y recursos humanos y naturales, y su fuerza de trabajo, sino también a la persistente negación de su pensamiento y cultura, e ilustra la continuidad de esa política en el siglo XX citando diferentes presidentes de la república como Rafael Uribe Uribe en 1907, Guillermo Valencia en 1917, Laureano Gómez en 1929, y el ministro Luis López de Mesa en los años 40, quienes se refirieron a los indígenas como salvajes y bárbaros, y a los negros como seres infantiles, de espíritu rudimentario y otros denigrantes términos con los que reiteraron la necesidad de asimilarlos a la sociedad nacional, o promover su cruce con presuntas razas superiores para sacarlos de su postración cultural y fisiológica, para salvar el obstáculo que representa su posesión

de territorios que guardan enormes riquezas impedidas de explotación para el supuesto beneficio del país⁶.

Las ideas de las clases dirigentes:

permiten entender por qué los salvajes, los bárbaros, los indios, –o los indígenas, como eufemísticamente queremos llamarlos ahora–, comenzaron a organizarse y a luchar otra vez a inicios de los años 70, a dar la pelea en esa guerra de conquista...” (Vasco, 1995b, p. 8)

Desde principios del siglo XX sucedió la insurrección de Quintín Lame y los indígenas del Cauca iniciaron el proceso organizativo por todo el país “para recuperar, como ellos mismos lo dicen, su tierra, su autoridad y su cultura, con organizaciones específicamente indias” (Vasco, 1995b). En los años 20 ensayaron organizaciones como los sindicatos o las ligas campesinas sin resultados, hasta que los Arhuacos afirmaron “no queremos que nadie use autonomías sobre nuestra autonomía”, y se organizaron como indios, con formas nuevas como los Consejos Regionales, no para aislarse, sino “para tener en cuenta la desigualdad” (). Como lo dijo el dirigente del Cauca Luciano Quiguanás: “Todos no somos los mismos.... entiendo que todo no es igual” (Bonilla, 1978, p. 10), declarando su organización diferente de los ciudadanos individuales:

Antes, los que eran blancos, todos eran al pie de los grandes terratenientes y, aún más, los indígenas mismos. Entonces era, pues, desigualdad. Y ahora, a través de la explotación misma, se ha abierto mucho dentro de la mente.... Ahora sí un poco se ve media parte igual.... No conocían, no sentían la explotación, y eso era pues, que no había igualdad de conocimiento. Y todo el mundo, los explotados –tanto los indígenas y los blanquitos víctimas de la misma explotación– no sentían y no pensaban a luchar unidos. Entonces, eso era, pues, la desigualdad. Era los blancos entre los blancos y los indígenas entre los indígenas; entonces, eso era pues la desigualdad (Quiguanás en Bonilla 1978; Vasco, 1995b, p. 8).

Cuando se considera el pensamiento, la concepción y la vida indígena, se constata “que no todo es igual, que todos tienen derecho, pero no el mismo derecho, que hay derechos mayores y menores, según las circunstancias de la historia” (). Concepto que no se puede decir solo con la voz, ni con el pensamiento, sino que hay que decirlo también con el

⁶ En este texto el profesor Vasco también analiza las relaciones del movimiento indígena del Cauca con la población afrocolombiana.

cuerpo: “Es para todos; esto es de nosotros y de ustedes también” (Vasco et al. 1993, pp. 38-41). Sin embargo, cuando se cuentan las historias de la Conquista, el pensamiento indio da una versión que nos parece extraña, pero que se puede aclarar con una versión guambiana:

... los españoles vinieron a ocupar nuestras tierras y nosotros estábamos dispuestos a compartirlas con ellos, pero ellos las querían todas para sí, por eso tuvimos que luchar, y luchamos durante siglos y fuimos derrotados y, cuando nos derrotaron, nosotros les dimos el derecho de ocupar estas tierras y, todavía hoy, las siguen queriendo todas para sí, no quieren compartirlas (Vasco, 1995b, p. 10).

Sin embargo, los indígenas reivindicaron la recuperación y conservación de sus territorios, de sus propias autoridades, de sus usos y costumbres, de su pensamiento y cultura, y reconstituyeron sus resguardos y cabildos que fueron legitimados en virtud de lo que luego llamarían el Derecho Mayor: “... el derecho de ser legítimos americanos, el derecho de haber vivido y trabajado desde mucho adelante de los españoles en estas tierras” (). El profesor Vasco advierte:

Estoy seguro de que la idea de las poblaciones indígenas sigue siendo esa: este oro es de nosotros y de ustedes también, este petróleo es de nosotros y de ustedes también, esta agua es de nosotros y de ustedes también; pero no es solo de ustedes ni es solo para que la entreguen a otros y ni siquiera sea de ustedes. Ahí radica el problema. No podemos seguir siendo un depósito de recursos para otros. El pensamiento de Lorenzo Muelas⁷ nos dice: venimos aquí para que nos dejen participar en la construcción de este país, porque hemos participado y queremos seguir participando, no solo con nuestro pensamiento, no solo con nuestro trabajo, sino también con nuestros recursos, pero bajo ese criterio: esto es de nosotros y de ustedes también; no con el criterio de: es solo de ustedes, y menos aun cuando ustedes ni siquiera son ustedes. (1995, p. 17).

El carácter político del movimiento indígena

A diferencia de quienes han considerado que el movimiento indígena es un movimiento gremial, Vasco (2008, 2011) argumenta el carácter político del movimiento indígena en la reciente etapa. A fines de la década del 60 y comienzos del 70, los indígenas se asociaron con el movimiento campesino liderado por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

⁷ Tomado de la intervención de Lorenzo Muelas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991.

(ANUC). En el II Congreso Nacional de la Anuc de 1972 en Sincelejo se creó la Secretaría Indígena cuyo primer secretario fue Trino Morales, uno de los principales dirigentes del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y en muchas zonas los indígenas se organizaron como Comités de Usuarios Campesinos. El Gobierno había promulgado la Ley 135 de 1961 y, para que el campesinado accediera a las tierras, el Instituto de Reforma Agraria (INCORA) estipuló que las tierras deberían garantizar su productividad agrícola o pecuaria. Algunos indígenas no aceptaron el acceso de tierras que siguió la Anuc con la creación de cooperativas, empresas comunitarias y parcelaciones individuales establecidas para los campesinos más pobres; y mientras que la gente trabajaba unida pagaban la tierra y, más tarde, podrían disolverse titulándola de forma individual. Los campesinos atendieron dicho requisito bajo la consigna de “la tierra para quien la trabaja”, luchando por la tierra concebida como medio de producción por medio de la llamada *invasión* de haciendas, mientras que los indígenas la concebían como *recuperación* porque: “Son nuestras propias tierras que nos habían arrebatado y las estamos volviendo a tomar en nuestras manos”. Así, “los campesinos luchaban por la tierra, y los indígenas luchaban por su tierra”.

Algunos plantearon que las recuperaciones deberían ser para toda la comunidad bajo la forma de resguardos; otros, como en Putumayo, buscaron la transformación de las “reservas” invadidas por colonos en “resguardos”, y aún otros no consideraban necesaria la productividad económica porque no podían producir “riqueza”. Para los indígenas, la recuperación de tierras no se basaba en un mero criterio económico. No solo esas tierras habían sido suyas, sino que en ellas realizaban trabajos que en muchas sociedades indígenas constituyen la base de la apropiación y utilización de las tierras, que en la antropología suelen llamarse rituales asociados con formas religiosas, que no eran reconocidos por el Estado. Adicionalmente, la lucha indígena buscaba la recuperación de sus autoridades, el reconocimiento de sus cabildos como interlocutores válidos del Estado, el ejercicio de sus propias lenguas, que la educación estuviera a cargo de maestros indígenas y, también, la recuperación, el respeto de sus sociedades y culturas. Entonces, los indígenas vieron la necesidad de crear una organización propia y en 1973 fundaron el Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC.

Con el crecimiento del movimiento y la experiencia de lucha de sus organizaciones, incluyendo terrajeros nasa y guambianos, acompañados por algunos sectores de la sociedad colombiana, surgieron diferencias sobre la estrategia del movimiento campesino generando el distanciamiento con la ANUC y, a mediados del 70, en el IV Congreso de la ANUC que se realizó en la Costa Atlántica, sucedió la ruptura. Sin embargo, la

escisión no fue clara para la ANUC que consideraba a los indígenas como campesinos, como también lo hacía el INCORA, y para algunos sectores del movimiento indígena que pensaban que las diferencias sólo eran culturales y de segundo orden. Aún otros consideraron que sus reivindicaciones eran meramente gremiales y, por consiguiente, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) era una asociación gremial semejante a los sindicatos. Ni la concepción marxista sobre las clases sociales, ni las antropológicas que apelaban a clanes/tribus, podían explicar las contradicciones con los campesinos de la Anuc (Vasco, 2008; 2011).

Esa discusión sobre la caracterización también se dio al interior del movimiento indígena e, incluso, algunos sectores de izquierda consideraron que los indígenas no tenían por qué tener una organización propia, sino que debían pertenecer a la ANUC, y, cuando triunfara la revolución, a ese gobierno le plantearían las reivindicaciones culturales indígenas porque lo que en ese momento interesaba era la unidad basada en el hecho de ser campesinos; para no dividir el movimiento algunos aceptaron luchar como campesinos (Vasco, 2011). Sin embargo, a mediados de los 80 a petición de los mayores del resguardo de *Jambaló*, Víctor Bonilla ya había escrito el texto *Historia política de los Paeces* en el que demostró que el movimiento no sólo es producto de unas ideas e historia política que desde mediados de los años 70s descansó en su propia organización, sus propias luchas, su propia conciencia, y el conjunto de sus reivindicaciones y las maneras como las plantearon, y se reconocieron como Movimiento de Autoridades Indígenas y, más tarde, como Autoridades Indígenas en Marcha (Vasco, 2011).

Transformaciones post-constitucionales del movimiento indígena

Una solución que en apariencia resolvía el problema, fue adoptada por una comisión preparatoria de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, mayormente integrada por antropólogos, que introdujo el reconocimiento de los indios como etnias o grupos étnicos, esencialmente basada en la cultura, chocando con el movimiento indígena que se proponía recuperarlo todo: la tierra, la autoridad, y también la cultura (Vasco, 2011). En la Constituyente esas dos posibilidades se plantearon y en la Constitución se habla de etnias, de pueblos, de comunidades indígenas, cuyo reconocimiento subyace en la cultura, aunque hay quienes consideran que permitió a los indígenas constituirse como sujetos políticos.

Las organizaciones indígenas solicitaron al gobierno cupos de participación de sus representantes en la Asamblea Nacional Constituyente, pero no fue suscrita por el gobierno y debieron apelar a la elección de

sus candidatos por votación popular y, con el respaldo de miembros de la sociedad nacional, obtuvieron dos escaños en la Asamblea⁸. La propuesta que presentó el Movimiento de Autoridades Indígenas a la Constituyente demandó el reconocimiento de dos aspectos fundamentales: el de los indígenas como pueblos, y el derecho a su reconstrucción económica y social. Pero el gobierno no estaba dispuesto a reconocer a los indígenas como pueblos sino algunas de sus características, siempre y cuando estuvieran de acuerdo con la ley colombiana (Vasco, 2008). La Asamblea Constituyente se convirtió en: “Una herramienta para darle piso concreto a la consideración de los indígenas como grupos étnicos...” (Vasco, 2011, p. 7).

El taita Lorenzo Muelas explicó cómo después de meses de trabajo en la Comisión Segunda de la Constituyente que analizó las propuestas de los representantes del movimiento indígena, el viceministro de Gobierno aprobó una primera versión que acogía su reconocimiento como pueblos y la reivindicación sobre la reconstrucción económica y social de los indígenas. Pero, en la segunda votación, que debería aprobar la versión final, el ministro de Gobierno se opuso porque: implicaría el desmembramiento del país. Luego de su reelaboración, la Constitución terminó por plasmar: “una propuesta claramente integracionista, que incorpora los territorios, las autoridades, los usos y costumbres, la educación y el pensamiento indígena de Colombia”. (Vasco, 1995b, p. 11). Sin embargo:

Cuando en 1991 se aprobó la nueva carta constitucional colombiana, en la cual un amplio articulado pareció recoger las demandas que el movimiento indígena venía levantando y por las que luchaba desde hacía 20 años, la mayor parte de la opinión pública, pero también las organizaciones indígenas y quienes las respaldaban, manifestaron su convencimiento acerca de que había advenido una nueva era en la situación de las poblaciones aborígenes que moran en Colombia, así como en las relaciones entre estas y la sociedad y el estado colombianos. En consecuencia, consideraron que para avanzar por este nuevo camino ya no había que seguir la estrategia de la lucha sino la de la concertación y la participación. (Vasco, 2002, p. 121).

8 Los constituyentes indígenas elegidos por votación popular fueron Lorenzo Muelas Hurtado, miembro de los misak y del movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AISO, posteriormente AICO), y Francisco Rojas Birry miembro de los emberá y representante de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que incluía organizaciones negras, campesinas e indígenas del Pacífico y de las Islas de San Andrés y Providencia. El gobierno aceptó la participación en la Asamblea con voz, pero sin voto, de Alfonso Peña Chepe a nombre del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) que se había desmovilizado. Luego de su trabajo en la Comisión Segunda de la Asamblea Lorenzo Muelas suscribió “*La propuesta indígena de reforma Constitucional*”, y Francisco Rojas “*El proyecto de reforma a la constitución política de Colombia*”.

Integración territorial y económica

La Constitución de 1991 también estableció la integración territorial y económica de los resguardos indígenas a la administración nacional. La propiedad del subsuelo y sus recursos pasan a ser del país y su explotación corresponde al Estado. Los recursos no renovables –el agua, el aire, la atmósfera, el espectro electromagnético, entre otros–, son de la nación y debe manejarlos el gobierno. El territorio que reconoció a los indígenas es la delgada capa de tierra que constituye el suelo, y todo lo que hay por debajo y por encima es de la nación, y no pueden excavarlo, cortar sus árboles, sacar oro o explotar petróleo... nada de lo que esté sobre ella o bajo ella les pertenece. La consulta previa, que se reduce a un simulacro de negociación, solo reconoce la cascarita en la que están parados los indígenas, y una serie de leyes emitidas con posterioridad al reconocimiento constitucional niegan la autonomía sobre sus territorios (Vasco, 1995b; 2008).

El Estado también desconoce el derecho de los indígenas a tener economías propias, distintas del capitalismo, como fue discutido al formular el Plan de Desarrollo del país que en esa época planteó una única línea de desarrollo, aunque un documento CONPES estableció que los indígenas tenían el derecho de ajustarlo según sus peculiaridades culturales, pero no económicas. “...para decirlo con breves palabras, la Constitución del 91 declaró integrados los indígenas a la sociedad nacional, tanto desde el punto de vista territorial, como desde el punto de vista económico y político” (Vasco, 2008, p. 7). Además, la constitución planteó la apertura económica que induce la mercantilización de manera que “todos los elementos de la vida indígena se convirtieron en mercancías”, acompañada de la monetarización introducida a los resguardos por vía de las transferencias del presupuesto nacional, otro de los fundamentos de la integración económica que después de la Constitución el taita Lorenzo Muelas propuso al Congreso su eliminación porque estaba destruyendo las sociedades indígenas (Vasco, 2011)⁹.

⁹ El profesor Vasco advirtió que las transferencias de las rentas nacionales a los resguardos no solo aceleran la integración de las nacionalidades indígenas a la estructura económica, social y política del Estado, incrementando su dependencia del sistema capitalista que transforma sus propios sistemas económicos, a menos que: “Las autoridades indígenas, respaldadas por la fuerza de sus pueblos, como ocurrió durante veinte años, reivindiquen y asuman su autonomía para manejar e invertir las transferencias en la creación de una base material propia que garantice la persistencia y consolidación de la autonomía de las nacionalidades indígenas en el futuro” (1998).

Integración política

El profesor Vasco advierte que parecería que la Constitución del 91 reconoció la organización del movimiento indígena, sus logros y la consolidación de los derechos indígenas, asegurando su participación en la sociedad nacional con el acceso de representantes indígenas al Senado y la Cámara de Representantes, en las juntas directivas, alcaldías y concejos municipales de distintos lugares del país. Lo mismo parecería indicar el relativo respaldo oficial de sus dos principales organizaciones: la ONIC y el Movimiento de Autoridades Indígenas, así como la participación de sus representantes en entidades de carácter nacional como el INCORA, el Consejo de Política Indigenista, la Comisión de Reordenamiento Territorial y otras entidades oficiales (Vasco, 1995a, p. 3). Pero, al establecer que los resguardos hacen parte del ordenamiento territorial de la nación colombiana, y sus autoridades o cabildos son asimilados en calidad de municipios, les incorpora como parte integrante de la estructura político-administrativa del Estado, y de los instrumentos de poder político de la sociedad colombiana¹⁰. Y cuando reconoce la Jurisdicción Indígena de acuerdo con sus usos y costumbres, le restringe a sus territorios, siempre y cuando no esté en contradicción con la Constitución y la Ley. Su validez depende de que las normas indígenas se rijan por los mismos principios de la ley colombiana. Así, la Constitución culmina el proceso de despojo que abrió la ley 89 de 1890 en la que el reconocimiento de los resguardos y cabildos formaban parte de la transición del proceso de integración de los indígenas a la vida “civilizada” (Vasco, 1995a; 1995b, 2011).

Por otra parte, indígenas de distintas nacionalidades y regiones fueron nombrados como funcionarios de gobiernos departamentales y municipales en sus diversas dependencias. Y los cabildos y asociaciones de cabildos, que fueron creados por el Estado, pasaron a ser gestores de los planes y proyectos oficiales auspiciados por gobiernos extranjeros o, indirectamente, por medio de organizaciones no gubernamentales de esos países, y por fundaciones que aparecen como entidades científicas en defensa de derechos humanos, formando parte de una nueva estrategia de dominación neoimperialista (Vasco, 1995a). Además, la Constitución plantea el reconocimiento de derechos de forma individual, como derechos de las personas; la noción de “participación”, que a finales de 1970 llegó de Cuba a través de médicos que la introdujeron al Servicio de Salud de Colombia, posteriormente fue ampliada a otros campos que alcanzaron la participación política, y después de la Constitución, con las mesas

¹⁰ Tal como sucedió con la Secretaría Indígena de ese departamento que pasó sus funciones y presupuesto a la Organización Indígena de Antioquia (1995a: 2).

nacionales y regionales que se crearon con representantes del gobierno y las organizaciones indígenas para solucionar sus problemas (tierras, educación, salud...), que adoptaron la “concertación” que desmovilizó al movimiento indígena (Vasco, 2011).

Fragmentación del movimiento indígena

El movimiento indígena pasó a organizarse y dar sus luchas a nivel local, máximo a nivel regional –como en el Cauca–, o en Bogotá, cerca del gobierno central, para actuar en el plano nacional que ha traído varias consecuencias. En el Cauca, el Comité Ejecutivo del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que no era una instancia de autoridad propia, ni de poder comunitario, se dijo que era supra étnico aunque se desgarró por el tironeo entre dos polos: paeces y guambianos. En su seno estaba el germen de un poder, una dirección separada de las comunidades. Resultado de lo cual el movimiento se escindió en dos sectores: los que no sin dificultades se mantuvieron actuando en los niveles regional y local, comunitario y nacionalitario, especialmente el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, y los que tomaron como eje de acción niveles cada vez más amplios hasta llegar a todo el país encabezados por el Comité Ejecutivo del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que se convertiría en la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (Vasco, 1995a).

El Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia abrió una sede nacional permanente en Bogotá con el fin de atender trámites de distintos dirigentes y manejar proyectos oficiales y ayudas económicas provenientes de organizaciones no gubernamentales y otras fuentes de financiación. A través de las cuales han penetrado a las comunidades proyectos de todo tipo que, aunque afirman ir en su provecho, tienen el papel fundamental de llevarlas por el camino de la integración. Por esta vía, el gobierno ha ido recuperando los movimientos y autoridades indígenas para su propia política integracionista y desarrollista con la ilusión de la concertación que acepta esa nueva dominación bajo la forma de “democracia”. La cooptación de las sociedades indígenas por parte del Estado les convirtió en eslabones de su propia estructura conduciendo a la creación de una élite indígena separada de las comunidades y de las condiciones propias de la vida comunitaria (Vasco, 1995a)

Muchos de los participantes del movimiento comenzaron a disgregarse, aunque muchos otros llegaron, tanto indígenas como solidarios y algunos dirigentes y comunidades tímidamente han empezado a rechazar. Poco a poco la lucha se ha ido debilitando dando paso a la estrategia de concertación, negociación y convivencia con el gobierno, en búsqueda

de beneficios personales más que la obtención de cosas que realmente favorezcan a las comunidades de base (Vasco, 1995a). Aunque el contacto directo de pisar la tierra es un factor fundamental de conocimiento y transmisión de la historia, su pérdida, dicen mayores, se debe a que los jóvenes ya no caminan. Sin embargo, las marchas, que son herramientas de lucha, de movilización, de consolidación y creación del movimiento, durante los años 80 y parte de los 90 sucedieron a nivel nacional y todavía se realizan dentro de distintos territorios y resguardos (Vasco, 2011).

El profesor Vasco consideró que algunos aspectos puntuales de la Constitución pueden ser aprovechados por los indígenas, en particular, la declaración de los resguardos como Entidades Territoriales Indígenas (ETIS) siempre y cuando sean reivindicados por su territorialidad, y no meramente como una jurisdicción. En cuanto la gente retome su organización y sus luchas, podrían constituir un instrumento fundamental no a través de la negociación o la concertación, remedos de participación, sino como había proclamado el movimiento: “El CRIC somos las comunidades organizadas y en lucha” (Vasco, 1995b; 2008).

... si los movimientos y las comunidades indígenas se organizan y luchan, pueden encontrar en ese artículo constitucional¹¹ una base para fortalecer y desarrollar sus territorios, como lo encontraron en la ley 89, ley que no se había cumplido sino en aquellas partes que decían que se podían disolver los resguardos y parcelarlos, ley que la lucha indígena obligó a respetar (Vasco, 1995b, p. 13)

En 2011 Vasco explicó la importancia de las Entidades Territoriales Indígenas de esta manera:

... porque uno de los resultados más importantes de todos los procesos de conquista, colonización y república ha sido la atomización de estos pueblos. Los resguardos, pese a que protegieron los territorios indígenas, responden a la política de desmembración y atomización de los pueblos indígenas en unidades más pequeñas, las llamadas parcialidades, que muchas veces se confrontan entre sí por un metro de tierra; las ETIs dan la posibilidad de reunir en una ETI los resguardos, las reservas y las comunidades tradicionales de un pueblo en una sola unidad territorial, bajo una sola autoridad, proceso que sería clave en un camino de reconstrucción, de restauración de su integridad. (Vasco, 2011, p. 12)

¹¹ Se refiere al artículo de la Constitución que consagra los territorios indígenas como Entidades Territoriales (Const. 1991: Art. 286, 329).

Aunque el profesor Vasco afirma que es claro que hay que revertir los resultados de 500 años de dominación, no encuentra que estén dadas las condiciones necesarias porque los indígenas todavía conciben sus problemas y su futuro a partir de pequeñas comunidades, lo mismo que sus autoridades; la atomización de los guambianos y los nasas no permite pensar que podría suceder en un futuro cercano. “Solamente un trabajo arduo y prolongado en dirección a la reconstrucción de los pueblos indígenas podría permitir su reunificación, en primer lugar, su autonomía o, al menos, la lucha por conseguirla, como resultado” (Vasco, 2011, p. 12).

Los argumentos del profesor Luis Guillermo Vasco ofrecen herramientas conceptuales para el análisis de los pueblos indígenas de Colombia y el reconocimiento de sus derechos colectivos en su relación con la sociedad nacional y el Estado. Compromete la participación en sus luchas y una metodología que incorpora la experiencia y orientación de los pueblos indígenas lideradas por sus propias autoridades. Su conceptualización sobre los grupos indígenas como *nacionalidades minoritarias* controvierte su asimilación como campesinos, el énfasis en criterios culturales y devela el carácter político del movimiento social más allá de reivindicaciones gremiales. Advierte que el reconocimiento formal de los derechos indígenas que, con la Constitución de 1991 pretendía consolidar la incorporación de las organizaciones indígenas a las estructuras administrativas del Estado termina por revelar su pretensión de mantener subordinadas sus comunidades bajo el control del sistema capitalista. Su análisis constituye un llamado al respeto de la diversidad sociocultural de la sociedad colombiana y al reconocimiento de la autonomía del proyecto político de los pueblos indígenas.

Referencias

- Cabildo de Guambia. (2008). *Segundo Plan de Vida. De pervivencia y crecimiento misak. Mananasrøkurri mananasrønkatik misak waramik*. Guambia. Cauca.
- Dagua Hurtado, A., Aranda, M. y Vasco, L. G. (1998). *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. Fondo Editorial CEREC y Fondo Promoción de la Cultura. Dagua Hurtado, A., Vasco Uribe, L.G. (1999). *Somos raíz y retoño*. Colección Historia y Tradición Guambianas. No. 1. Cali. <http://www.luguiva.net/%5C/admin/pdfs/SOMOS%20RAIZ%20Y%20RETONO.pdf>
- Vasco, L. G. (1980). *La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?* Publicado en *Letras de tierra*. No. 2, Bogotá, 1980, p. 55-66.
- Vasco-Uribe, L.G. (1982). *Nacionalidades Minoritarias en Colombia*. En: *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH.

- Vasco-Urbe, L.G. (1987). Objetividad en antropología: una trampa mortal. En *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH. <http://www.luguiva.net/admin/pdfs/ENTRE%20SELVA%20Y%20PARAMO.%20VIVIENDO%20Y%20PENSANDO%20LA%20LUCHA%20INDIA.pdf>
- Vasco, L.M. (1989). Nacionalidad y etnocidio. *Politeia*, 1(4).
- Vasco-Urbe, L.G. (1991). *Autonomía y poder local*. Ponencia para el Seminario Taller sobre “Reforma Descentralista y Minorías Étnicas”. E.S.A.P., febrero 14-16, 1991. Publicada en Varios autores: *Colombia multiétnica y pluricultural. Memorias del Seminario Taller sobre Reforma descentralista y minorías étnicas en Colombia*. Escuela Superior de Administración Pública, Documentos ESAP, Bogotá, 1991, p. 149-156.
- Vasco-Urbe, L.G. (1993). En el segundo día, la gente grande -numisak- sembró la autoridad y las plantas y, con su hijo, bebió el sentido. En F. Correa (ed.). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.
- Vasco-Urbe, L.G. (1995a). *El movimiento indígena de hoy frente a lo nacional*. Escrito en noviembre de 1992 como carta para su discusión entre indígenas y solidarios del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente. En *Lecturas de la Cátedra Manuel Ancizar: Colombia Contemporánea*. Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco-Urbe, L.G. (1995b). *La lucha por las siete llaves* (Conferencia en la III Cátedra Manuel Ancizar: “Colombia contemporánea”, Universidad Nacional de Colombia, 1995). En S. Franco (ed.). *Colombia contemporánea* (pp. 237-266). ECOE-IEPRI.
- Vasco-Urbe, L.G. (1997). *Política, autonomía y cultura a finales del siglo xx*. (Ponencia) En *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas –La jurisdicción especial indígena–* (pp. 321-326). Defensoría del Pueblo-Consejo Regional Indígena del Cauca/CRIC-Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas.
- Vasco-Urbe, L.G. (1998). Transferencias presupuestales y sociedades indígenas en Colombia (¿Una visión pesimista?). *Kabuya*. (9), 8-10.
- Vasco-Urbe, L.G. (2002). Nacionalidades minoritarias en Colombia. En *Entre Selva y Páramo* (pp. 173- 183). ICANH.
- Vasco-Urbe, L.G. (2006). El marxismo clásico y la caracterización de lo indígena en Colombia. *Tabula Rasa*, (5), 17-42.
- Vasco-Urbe, L.G. . (2008, septiembre 9). *El sombrero del ahogado: la constitución del 91* [Conferencia]. Intervención en la Cátedra Jorge Eliecer Gaitán: “Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos”, Universidad Nacional de Colombia, . (Grabación y transcripción de Sandra Milena Díaz Fajardo).
- Vasco-Urbe, L.G. (2011, mayo). *Constitución del 91: integración jurídica de las sociedades indígenas a la sociedad nacional colombiana* [Conferencia]. (Transcripción revisada y corregida de la intervención en el Foro “Etnicidad, desigualdad y diversidad: 20 años de la Constitución del 91”, convocado por el colectivo Universidad Crítica y moderado por Nathaly Granados Uribe y Camilo Mamián, en la Universidad Externado de Colombia en mayo de 2011).