

Naturaleza y cultura en la Ley de origen de la Gente de Centro de Leticia: el uso estratégico de un concepto indígena en el Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto

ÁLVARO DIEGO HERRERA ARANGO

Introducción

En la Amazonia, la idea de que la cultura prima sobre la naturaleza ha legitimado históricamente la presencia de olas migratorias de colonos en busca de fortuna (Santos-Granero, 2002). Igualmente, la idea de una tierra virgen que requería ser conquistada animó proyectos extractivos como el del caucho, que diezmó la población indígena, o como los de las pieles, el contrabando o la coca, que han condenado a los pobladores locales a formas de explotación violenta o al despojo de sus territorios (Franco, 2012).

Ahora bien, la relación estrecha con la naturaleza ha constituido un pilar, en el pasado y en la actualidad, del empoderamiento de los pueblos indígenas en lo político y lo cultural. La ley indígena, llamada comúnmente Ley de origen por gran parte de los pueblos originarios colombianos, basa su legitimidad en la asociación entre ellos, su territorio y su historia¹. Además, este concepto indígena es fuente de empoderamiento de estos pueblos justamente por la relación que les

1 La ley indígena es también conocida como ley aborígen (Isaac, 2012), gobierno propio (Belanger, 2008) o ley tradicional indígena (Hernández Castillo, 2002).

permite establecer no solo con su historia y territorio, sino también con las sustancias naturales. Paradójicamente, estas simbolizan la relación de los pueblos indígenas con sus ancestros y con los seres espirituales que les guían; pero, al mismo tiempo, estas formas de conocimiento son vistas como arcaicas desde el pensamiento colonial, que ha justificado la discriminación histórica contra los pueblos indígenas.

Este artículo analiza la relación entre naturaleza y cultura presente en la noción de Ley de origen movilizada por la Gente de Centro durante la creación del Plan de Salvaguarda Étnica (PSE) Uitoto presentado en 2013 a la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior de Colombia (Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka+ Komuya Uai, 2013). A partir del estudio de caso en el que se centra mi tesis doctoral (Herrera Arango, 2014), ilustro la manera en que la relación entre la Ley de origen y las sustancias naturales (que simbolizan la abundancia) empodera a la Gente de Centro en sus luchas políticas por el reconocimiento de sus derechos frente al Estado. Además, guía las alianzas interétnicas estratégicas y complejas a través de las cuales estos pueblos buscan un reconocimiento incluyente de derechos adaptado a sus condiciones culturales e históricas. En ese sentido, argumento que la noción de Ley de origen conecta visiones indígenas sobre historia, naturaleza y territorio para fortalecer y resignificar las identidades que los pueblos indígenas movilizan y recrean en sus procesos de exigir el reconocimiento de sus derechos por parte del Estado.

El artículo se sitúa en tres campos disciplinarios. En primer lugar, se basa en una visión descolonizadora que busca el reconocimiento de las lógicas de pensamiento históricamente silenciadas de los pueblos indígenas; con el fin de presentar la relación entre naturaleza y cultura en la Ley de origen como una construcción epistemológica coherente capaz de fortalecer el proyecto político de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (Dei, 2000; Dei, Hall, y Rosenberg, 2000, Smith, 1999).

En segundo lugar, se sitúa en la comunicación intercultural, campo interdisciplinario centrado en las negociaciones identitarias, las relaciones interétnicas y los ajustes culturales que emergen del encuentro con la otredad y de la localización de discursos globales (Barth, 1995;

Barnett y Lee, 2002; Gudykunst, 2002; Hall y Du Gay, 1996; Hsab y Stoiciu, 2011; Servaes y Lie, 2008; Weber, 1995). En este campo, analizo cómo la relación entre naturaleza y cultura subyacente a la noción de Ley de origen guía: por una parte, los encuentros interculturales y luchas de poder entre los pueblos que integran la Gente de Centro que participa en el PSE Uitoto de Leticia; y, por otra parte, las negociaciones de este grupo multiétnico con el discurso internacional de derechos humanos propuesto a través del Auto constitucional que obligó al Estado colombiano a formular dichos planes.

En tercer lugar, el texto se sitúa en la perspectiva legal subalterna y cosmopolita que estudia cómo los movimientos sociales, en particular los movimientos indígenas, han utilizado los derechos humanos en formas creativas y contrahegemónicas para asegurar procesos más incluyentes de reconocimiento de derechos (Rodríguez Garavito y Arenas, 2005; Rodríguez Garavito y Santos, 2005; Santos, 1997, 2002). Este enfoque contrahegemónico analiza los diálogos interculturales sobre derechos humanos a través de los cuales grupos marginales como los indígenas, las mujeres y las poblaciones rurales han influido en las legislaciones e instituciones nacionales e internacionales.

Desde estos campos del conocimiento, el texto busca contribuir a relevar la legitimidad de las epistemologías que subyacen a las estrategias identitarias y formas de organización política a través de las cuales los pueblos indígenas luchan por sus derechos. El análisis presenta además una comprensión detallada, aunque limitada, de los desafíos que los integrantes de la Gente de Centro de Leticia enfrentaron al luchar contra la marginalidad histórica que han vivido. La conexión entre naturaleza y cultura en la noción de Ley de origen que el artículo presenta permite entender en detalle la complejidad de las luchas de los pueblos indígenas por reconstruir su cultura en un territorio que no es el suyo y busca reducir la estigmatización y persecución que los movimientos indígenas han padecido con mayor intensidad durante los recientes gobiernos neoliberales y conservadores en Colombia y en América Latina.

Para tal fin, el texto introduce inicialmente el contexto del PSE y la Gente de Centro; luego presenta la noción de la Ley de origen desde algunos pueblos indígenas colombianos y desde la Gente de Centro;

y analiza, posteriormente, algunas negociaciones interétnicas e identitarias entre estos pueblos con miras a alcanzar un reconocimiento incluyente, culturalmente relevante y diferenciado de sus derechos humanos como indígenas y desplazados.

El Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto de Leticia y la Gente de Centro

El PSE es uno de los 34 planes que el Gobierno se vio obligado a crear para cumplir con el Auto Constitucional 004 de 2009 para prevenir la extinción cultural y física de los pueblos indígenas amenazados por el desplazamiento forzado generado por el conflicto interno (Corte Constitucional, Auto 004, 2009; Ministerio del Interior, 2012). Los documentos legales que respaldan los PSE (Sentencia T-025/04 y Auto 004) se inscriben en acuerdos internacionales de derechos humanos firmados por el Gobierno como el Pacto de Naciones Unidas sobre Derechos Políticos y Civiles (Naciones Unidas [ONU], 1966a), el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ONU, 1966b), el Derecho Internacional Humanitario (Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR], 1949), la Convención Americana sobre Derechos (Organización de Estados Americanos, 1969), y los Principios Rectores del Desplazamiento Interno (CICR, 1998).

El marco legal de los PSE busca proteger los derechos de los pueblos indígenas reconocidos por la Constitución colombiana de 1991: la identidad, la participación y la autonomía; la igualdad en relación con otros grupos nacionales; la expresión cultural libre; y el derecho a constituir sus propios territorios indígenas con sus propias autoridades (Constitución Política de Colombia, 1991, arts. 7, 70, 10, 246 y 286). Asimismo, el objetivo del marco legal nacional e internacional es reconocer los derechos básicos mínimos de las poblaciones desplazadas, en general, y de los pueblos indígenas desplazados, en particular. En ese sentido, el Auto 004 establece que los PSE

[han] de ser debidamente consultados en forma previa con las autoridades de cada una de las etnias beneficiarias, de conformidad con

los parámetros que ha señalado de manera reiterada la jurisprudencia constitucional para que la participación sea efectiva y respetuosa de la diversidad etnocultural (Corte Constitucional, Auto 004, 2009).

Inicialmente, esta medida se extendía a 34 pueblos (entre ellos los uitotos) en riesgo de extinción cultural y física por el desplazamiento forzado y por la atención inadecuada que el Estado brindaba a la problemática. En vista de la gravedad de la situación de los pueblos indígenas en el país, durante su fase diagnóstica, la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior extendió los PSE a más de 73 pueblos indígenas (Ministerio del Interior, 2012, p. 8).

En mi tesis doctoral presento los PSE, en particular el Uitoto de Leticia, como un proceso que localiza el discurso internacional de los derechos humanos en comunidades indígenas colombianas desplazadas. A diferencia de otros PSE que el Estado colombiano llevó a cabo con uno o dos grupos indígenas, once pueblos indígenas diferentes participaron en el PSE Uitoto de Leticia. Esta diversidad étnica constituye un factor de complejidad importante en el PSE Uitoto. Los miembros de estos pueblos reclaman sus derechos como indígenas desde diferentes referentes étnicos, posiciones históricas de poder, idiomas (muchos de ellos han perdido su lengua nativa), accesos diferenciales a la tierra y experiencias de desplazamiento forzado o migración que han influenciado en sus visiones del ser indígena. A pesar de estas diferencias, estos pueblos han buscado conexiones interculturales comunes para consolidar su cohesión antes de encontrarse con el Ministerio del Interior de Colombia, responsable de la creación y la implementación de los PSE.

Debido a la cantidad de pueblos que comparten el mismo territorio urbano y suburbano en Leticia, los uitotos decidieron incluir en su plan a miembros de diez grupos indígenas desplazados. El carácter participativo y diverso promovido por el discurso de la Corte y la preponderancia de los uitotos como único pueblo del medio Amazonas mencionado en el Auto llevó a los gobernadores de este grupo étnico a integrar un equipo de 24 personas de diversos pueblos bajo el liderazgo uitoto. En el 2012, el equipo estaba conformado por siete líderes comunitarios (cuyas

edades oscilaban entre los 20 y los 40 años), y ocho miembros del consejo de abuelos sabedores (mayores de 50 años). Los líderes promovían el PSE en siete comunidades del resguardo indígena Tikuna-Uitoto y en el área urbana de Leticia, eran profesionales indígenas que dominaban el español y conocían las dinámicas estatales. Mientras que, los miembros del consejo estaban presididos por un abuelo uitoto, guiaban al equipo según las tradiciones indígenas y eran acompañados por un coordinador y un secretario. Solo había tres mujeres en el equipo: una líder comunitaria, una anciana tradicional y una observadora tikuna.

Durante mi trabajo de campo, y como resultado de mis negociaciones etnográficas con los jefes del PSE Uitoto de Leticia, asesoré metodológica y temáticamente la fase diagnóstica del Plan, posición que me permitió una experiencia de etnografía activa y participativa en la formulación de este PSE.

Para elaborar su PSE, los uitotos retomaron la alianza interétnica que habían creado desde sus primeros contactos con colonizadores mestizos en el siglo XIX. Dicha alianza, conocida como la Gente de Centro, unía a siete pueblos indígenas amazónicos que solían ser rivales o enemigos de guerra en algunos casos: uitoto, bora, ocaina, nonuya, muninane, andoque y miraña (Stanfield, 1998). La alianza se basó en narrativas míticas sobre su origen común en “El centro del mundo”, un raudal considerado como la conexión entre el supra y el inframundo (mundo visible y mundo de los ancestros), en el corregimiento de La Chorrera en el departamento del Amazonas (Echeverri, 1997, p. 102; Figura 30).

La alianza de la Gente del Centro fue estratégica para la recuperación de estos pueblos, luego de la devastación física y cultural generada por varios procesos económicos de explotación establecidos en su región de origen, entre estos: el sangriento sistema de explotación del caucho (1880-1930); los llamados booms económicos (1930-1980) de la madera; el comercio de pieles; la minería; el contrabando y el cultivo de coca (Echeverri, 1997; Franco, 2012; Herrera Arango, 2014; Pineda Camacho, 2000).

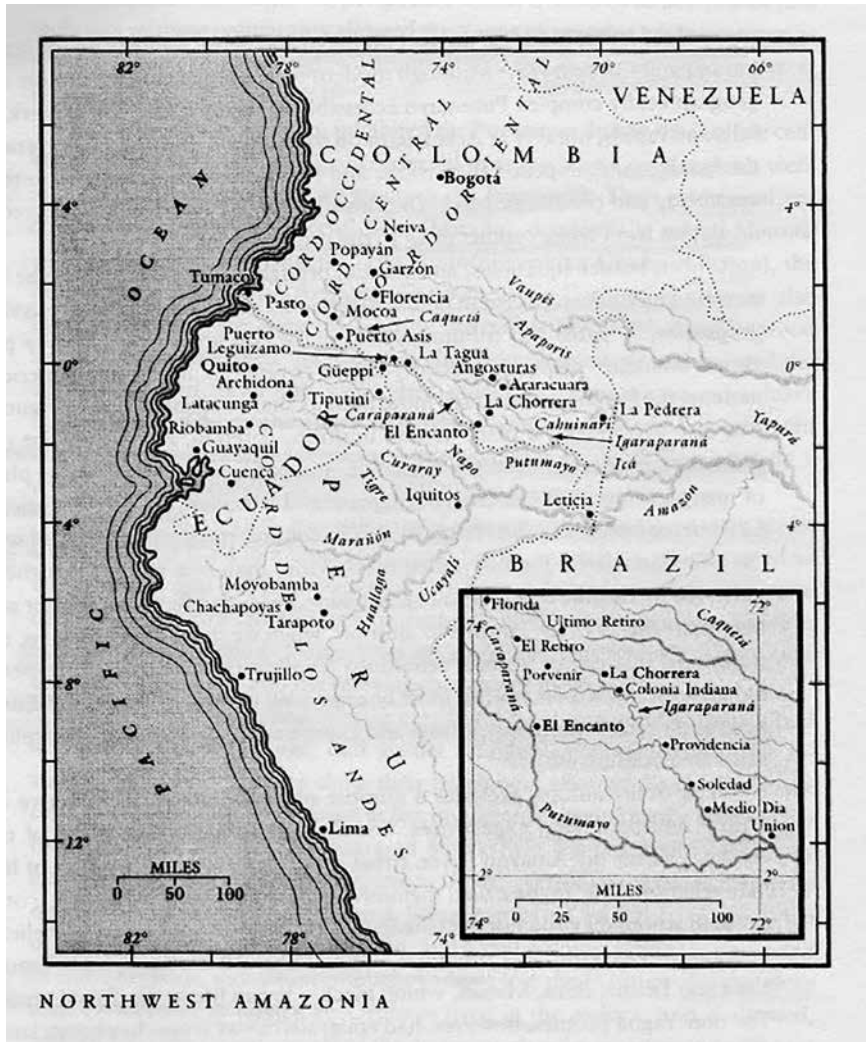


Figura 30. La zona trifronteriza del Medio Amazonas y detalle de la zona de origen de la Gente de Centro. Fuente: Stanfield (1998, p. 2).

Además de esto, para huir de la explotación económica en sus territorios, varias oleadas de grupos indígenas han llegado a la zona urbana y suburbana de Leticia, ya sea como desplazados o como migrantes económicos en busca de la protección brindada por las autoridades militares y fronterizas colombianas en esta ciudad de 34 500 habitantes ubicada en la confluencia entre Colombia, Brasil y Perú. Estas olas se intensificaron en los años 1980 y 2000, cuando múltiples familias de la Gente del Centro huyeron de las acciones violentas de guerrilleros y narcotraficantes en sus territorios (Franco, 2012). Asimismo, aproximadamente 2300 miembros de la Gente de Centro vivían en las áreas urbanas y suburbanas de Leticia al momento de realizar mi trabajo de campo (Azcaita, 2008; Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka + Komuya Uai, 2013).



Figura 31. La zona trifronteriza de Leticia en el Medio Amazonas. Fuente: Aponte Motta (2011).



Figura 32. La zona periurbana de Leticia en la triple frontera colombo-brasilero-peruana. Fuente: https://satellites.pro/Peru_map#-4.134305,-70.050201,12 con intervención propia.

Estas personas se han asentado en varias comunidades ubicadas en los diferentes kilómetros de la carretera Leticia-Tarapacá y en la reserva Tikuna-Uitoto (ver mapas 2 y 3), un terreno de 7540 hectáreas legalmente reconocido como propiedad comunal indígena en 1986 (Azcaita, 2008). Para ser aceptados en este territorio, los indígenas recién llegados establecieron alianzas con los tikunas que lo habitaban desde el siglo XVII (Arango y Sánchez, 1998; Bellier, Chaumeil, Goulard, Santos y Rey de Castro, 1994). Sumado a esto, para fortalecerse frente al Estado en su proceso de exigir el reconocimiento de sus derechos, los uitotos incluyeron, además de los tikunas y la Gente de Centro, a otros grupos afectados por el desplazamiento en las afueras de Leticia como los cocamas, yaguas e ingas. Esta negociación identitaria buscaba evitar nuevos conflictos en el territorio del resguardo y ampliar los beneficios del PSE a todos los habitantes indígenas de la zona afectados por el desplazamiento.

El equipo del PSE Uitoto de Leticia incluyó cuatro temas principales: los derechos de los indígenas a la salud, su acceso a la tierra, su autonomía política (formas de gobierno propio) y la educación desde su perspectiva cultural. Además, el documento final de la Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka + Komuya Uai (2013) para la fase de diagnóstico, incluye temas de género como la demanda de reconocimiento de las mujeres por parte de las autoridades masculinas indígenas (p. 28), el papel central de las mujeres como fuente de fortaleza de la comunidad y como seres complementarios en la creación de culturas y gobiernos indígenas (pp. 20; 25 y 27), la situación de las mujeres en materia de salud (p. 30) y las necesidades diferenciales de las mujeres en los sistemas de educación indígena (p. 34).

Estos logros bajo las estructuras comunitarias de poder y las negociaciones interculturales fueron guiados por la Ley de origen. La siguiente sección explica la relación entre naturaleza y cultura en dicha noción y la manera en que ella ha orientado las estrategias de la Gente de Centro para ser reconocida por el Estado en sus derechos básicos, a través de la conexión con el discurso de derechos humanos promovido por la Corte Constitucional en sus territorios.

Naturaleza y cultura en la Ley de origen de la Gente de Centro

Basándose en su trabajo etnográfico con diferentes pueblos indígenas colombianos, Padilla (1996) define la Ley de origen como un discurso contrahegemónico que ha permitido a los pueblos indígenas sobrevivir con una cultura diferente (p. 86). Para los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta, esta ley está por encima de la legislación estatal y obedece al mandato sagrado de cuidar al mundo:

La Constitución no es nuestra Ley de origen. Nuestra Ley, afirman, ‘nos dice que Umunukunu es el lugar sagrado dado a las tribus Iku, Kaggaba, Sanka y Kankuama para desde allí cuidar del mundo’. Este concepto-praxis no solo descarta al Estado sino que sirve de parapeto contra cualquier penetración del afuera. ¿Qué puede ser más legítimo que un mandato de origen, dado por los

primeros padres, y que puede ser más importante que la tarea de cuidar del mundo? (Padilla, 1996, p. 86).

Así, este mandato de origen busca regular el cuidado del territorio –incluyendo la naturaleza y el espacio apropiado–, la existencia del pueblo y su cultura, y la preservación de la historia. La Ley de origen es entonces una construcción colectiva de conocimiento que permite la sobrevivencia física y cultural de los pueblos indígenas en su entorno y en continuidad con sus tradiciones. Así lo ilustra una cita de una carta dirigida por algunos *mamos* (taita o jefe espiritual indígena) ikus al constituyente indígena Lorenzo Muelas en 1991:

Nuestra tradición es historia del origen y desde el origen, ella encarna y mantiene nuestra ley, es la parte viva de la ley que nos revive el origen y nos mantiene en él, esto hace que esta tradición solo pueda vivificarse en territorios tradicionalmente ocupados y vividos conforme a nuestra ley, en correspondencia con el tiempo y espacio asignados desde el origen a nuestra manera de vivir (Padilla, 1996, p. 85).

De esta manera, la legitimidad de la Ley de origen está dada por su conexión directa entre las normas, el territorio y la cultura. Es ese mandato el que les permite vivir según sus costumbres y asegurar continuidad histórica y armonía con su propio territorio y su comunidad.

Para los líderes del Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto de Leticia, la Ley de origen corresponde al vocablo uitoto *yetara*, cuyo significado etimológico está relacionado con la disciplina. Se trata de una ley que disciplina a los miembros de las comunidades indígenas a través de sustancias sagradas como la coca, el tabaco y la yuca dulce. Según los abuelos sabedores participantes en el PSE, la Ley de origen abarca múltiples principios sagrados aplicables a la experiencia y transmitidos por el padre creador y los ancestros a través de sus palabras y ejemplo. La Ley de origen refuerza la autoridad de los ancianos como mediadores entre el creador, los antepasados y los miembros de la comunidad.

Desde esta perspectiva, la justicia indígena depende del respeto de ciertos principios: “Se debe tener en cuenta que cada acción tiene una consecuencia y que todos viven las consecuencias de sus acciones.

Se debe respetar la vida de cada ser” ([Anónimo - líder bora], 20 de septiembre del 2012). Por lo tanto, la Ley de origen debe ser vivida, compartida a través de la comunicación oral y aplicada a través de principios que mantienen el bien común.

Uno de los principios de la Ley de origen es la justicia reparatoria; de acuerdo con este, el mal comportamiento de un individuo resulta de un tipo de espíritu que habita a la persona temporalmente. En otras palabras, el mal comportamiento no es intrínseco a los individuos que transgreden las normas, por esa razón, los seres siempre pueden reparar los daños que causan. Desde esta visión, por ejemplo, un hombre que asesina a un padre con dependientes está obligado a apoyar económicamente a toda la familia de la víctima y trabajar para los hijos de los fallecidos hasta que estos alcancen la independencia económica. Solo así será posible eliminar el espíritu de egoísmo que afectó a la familia y a la comunidad. Por ello, la Ley de origen se centra en “reparar el daño y en prevenir su repetición” (Herrera, 2 de noviembre del 2012). Así, para los uitotos y la Gente de Centro, la Ley de origen es una forma práctica y espiritual de saber indígena enfocado en reparar daños y corregir conductas temporales que pueden afectar la armonía y la existencia de la comunidad.

Como lo he ilustrado en otros textos (Herrera Arango, 2015), la Ley de origen se transmite a través de las sustancias sagradas que resultan de la capacidad colectiva de transformar la naturaleza para el bien de la comunidad. Durante los encuentros para crear el PSE, los miembros hombres del equipo consumían ambil (pasta de polvo de tabaco con sal vegetal), mambe (polvo de las cenizas de la hoja de coca y de la hoja del yarumo) y caguana (jugo de yuca dulce). Estas sustancias son fundamentales para hacer frente a la hostilidad húmeda y tropical de la selva amazónica (Figura 33). En los relatos míticos, estas sustancias son consideradas dones del padre creador a los pueblos indígenas para su sobrevivencia. En consecuencia, frente a estas sustancias, la Gente de Centro solo puede pronunciar palabras que beneficien a la comunidad. Las palabras que cualquier participante en una reunión frente a dichas sustancias deben convertirse en realidad.



Figura 33. Hombre uitoto quema hojas de coca para producir mambe y hacerla comestible. Fotografía tomada por Herrera, A.

Así, el discutir mientras se mambea coca o ambil constituye un compromiso con la comunidad que, si no se cumple, puede ser castigado por los propietarios míticos de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Quienes hablan mientras consumen estas sustancias asumen el compromiso colectivo de honrar o “hacer amanecer” la palabra para garantizar el bien común de la comunidad. Durante mi trabajo de campo, esta conexión entre la palabra (construcción cultural) y las sustancias sagradas (construcciones culturales derivadas de los productos naturales ofrecidos por el padre creador) permitió a la Gente de Centro reactivar su Ley de origen, enriquecerla, compartirla y hacerla visible como una guía de sus decisiones y de las acciones que buscan el bien común tales como sus luchas por el reconocimiento de derechos como pueblos indígenas.

La Ley de origen en el Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto de Leticia

Durante mi experiencia de etnografía participativa con la Gente de Centro, la Ley de origen constituyó un concepto orientador en dos

niveles de negociación del PSE Uitoto de Leticia. En el nivel nacional, la Ley de origen orientó la negociación intercultural entre los grupos indígenas y los conceptos, procedimientos y agentes estatales involucrados en el Plan. En el nivel comunitario y local, rigió las negociaciones interétnicas que los miembros de los pueblos realizaron para organizarse como un todo coherente y a la vez diverso, gestionando sus diferencias culturales y sus distintas experiencias de marginalización.

En el primer nivel, durante la fase diagnóstica del PSE Uitoto, la Gente de Centro utilizó la Ley de origen para ubicarse por encima del Estado y obligarlo a reconocer sus derechos de acuerdo con su especificidad cultural e histórica (Herrera Arango, 2017). Algunas actividades que observé en mi trabajo de campo demostraron que varios grupos indígenas amazónicos (incluida la Gente de Centro) no se identifican necesariamente con el orden constitucional. En efecto, en noviembre de 2012, la Corte Suprema de Justicia de Colombia dirigió en Leticia un taller que abría discusiones para planificar posibles acuerdos entre la legislación colombiana ordinaria, los PSE y las leyes indígenas. En este taller, varios líderes indígenas se definieron a sí mismos como “personas inconstitucionales”. Sumado a esto, un líder indígena afirmó ante un magistrado de la Corte y una vasta audiencia de legisladores indígenas y no indígenas: “No estamos regidos por la Constitución nacional porque la Ley de origen proviene de creador, ancestros y territorio de los pueblos indígenas, que existía antes de la Constitución” (Herrera, 2 de noviembre del 2012). La mayoría de los asistentes indígenas expresaron su acuerdo con esta afirmación y legitimaron la Ley de origen como su principal o quizás único marco legislativo para abordar los problemas de los pueblos indígenas.

Además, la Ley de origen permitió a los participantes en el PSE Uitoto de Leticia ejercer presión sobre el Estado para exigir un reconocimiento de derechos de acuerdo con su especificidad como pueblos indígenas. Esta Ley permite a los pueblos indígenas remarcar que “no son campesinos: somos diferentes, tenemos una identidad diferente con prácticas diferentes y, por lo tanto, [El Estado] debe tratarnos de manera diferente” (Herrera, 15 de octubre del 2012). En otras palabras, durante la elaboración del PSE Uitoto de Leticia, la Ley de origen permitió a estos líderes indígenas dar prioridad al derecho de su comunidad a ser culturalmente

diferente y a exigir un reconocimiento de derechos de acuerdo con la especificidad cultural, legal e histórica de sus pueblos.

Estas dos intervenciones ilustran la centralidad del carácter histórico y de la diferencia en las luchas de los pueblos indígenas por sus derechos. La alusión a la Ley de origen en sus discursos frente al Estado confiere a los pueblos indígenas como naciones “originarias” precedencia histórica de esas luchas. Al respecto, Santos (2002) afirma: “Los pueblos indígenas no conciben los derechos por los que luchan como derechos que les deben ser otorgados, sino como derechos de los que habían gozado antes de que fueran arrebatados por conquistadores, colonos, misioneros o mercaderes foráneos” ([traducción del autor] p. 245).

Así, desde la perspectiva indígena, la justicia consiste en que los pueblos originarios puedan restituir sus derechos perdidos en relaciones históricas de poder basadas en sus diferencias culturales. El uso estratégico de la Ley de origen en las luchas de los pueblos indígenas recuerda la necesidad de hacer justicia histórica con pueblos sistemáticamente discriminados por sus diferencias culturales y subvalorados, en gran medida, por su conexión estrecha con la naturaleza y el territorio. De igual manera, el énfasis de estos discursos en el reconocimiento con diferenciación cultural recuerda que

los derechos colectivos que las minorías étnicas han exigido tienen que ver con la supervivencia de los grupos étnicos como tal, con la preservación de las culturas étnicas, la reproducción del grupo como una entidad distinta, la identidad cultural vinculada a la vida grupal y la organización social... Esto es mucho más que esperar la no discriminación y la igualdad ante la ley. Se relaciona con el uso del idioma, la enseñanza y las instituciones educativas y culturales, incluidas las instituciones religiosas; frecuentemente, con autogobierno y autonomía política (Santos, 2002, p. 245).

En otras palabras, la Gente de Centro moviliza estratégicamente su Ley de origen en sus luchas de poder para establecer la diferencia cultural como una base no negociable en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas desplazados. Esta base diferencial puede abrir diálogos interculturales progresistas entre activistas y actores de la justicia para repensar los derechos humanos, de acuerdo con las

prácticas, entendimientos y voces históricamente silenciadas como las de los pueblos indígenas y otros actores locales.

En el segundo nivel, el concepto indígena de la Ley de origen también guió las negociaciones comunitarias y locales requeridas para elaborar el PSE Uitoto de Leticia. Estas negociaciones reflejaron la heterogeneidad y complejidad de las relaciones interétnicas, así como las disputas de poder inherentes a este movimiento local de lucha por los derechos.

Como lo señalé al comienzo, los uitotos abrieron la alianza de la Gente de Centro a otros grupos desplazados al área de Leticia y a otros no desplazados pero afectados por el desplazamiento como los tikunas. Este último pueblo, asentado en la zona desde el siglo XVII, ha experimentado los rigores del desplazamiento al ser receptor forzado de olas de indígenas migrantes establecidos en su resguardo. Después de múltiples negociaciones y disputas entre los tikunas y los uitotos, este territorio indígena fue reconocido como resguardo por el Gobierno en 1986. Paradójicamente, la alianza con este último grupo permitió a los tikunas lograr el reconocimiento de su derecho a la tierra por parte del Estado.

La creciente presencia de los uitotos y otra Gente de Centro en el territorio que han habitado los tikunas se ha constituido en una amenaza a su derecho a aquel. Sumado a esto, a pesar del carácter oficial, comunitario e indígena del resguardo, varias parcelas de tierra han sido invadidas por colonos que han establecido granjas de ganado, turismo o proyectos agrícolas en medio del resguardo (Azcaita, 2008, p. 28). Por tanto, con la inclusión de los tikunas en su PSE, los uitotos buscaron disminuir las tensiones entre grupos con orígenes diferentes asentados históricamente asentados en el mismo territorio.

Esta inclusión en el PSE resulta de negociaciones complejas orientadas por el conocimiento mitológico relacionado con la Ley de origen. En uno de los encuentros comunitarios del equipo del PSE, un abuelo bora describió cómo la Gente de Centro utiliza la mitología para establecer vínculos comunes con otros pueblos indígenas:

Debemos identificar dónde se encuentran en nuestras narrativas
[...] Nosotros [la Gente de Centro] estamos en el centro porque

somos creación. Nosotros somos personas de tabaco, coca y yuca dulce. El tikuna, cocama y yagua están ahí, en el otro lado (Herrera [notas del encuentro con abuelos del PSE], 20 de septiembre de 2012).

Entonces, a pesar de su aparente apertura a otros pueblos indígenas, la narrativa mitológica de la Gente de Centro refuerza su etnocentrismo y su posición dominante como la verdadera “creación”, en contraste con otros participantes indígenas en el Plan. Del mismo modo, la narrativa deja a estos últimos grupos fuera del centro, “al otro lado”. Estas palabras ilustran que para este integrante de la Gente de Centro la posibilidad de lograr el reconocimiento de los derechos a través de la PSE se realiza a través de conexiones a la vez solidarias y jerárquicas con otros pueblos.

La Gente de Centro moviliza estas jerarquías de manera estratégica en el marco de la conexión que el Auto 004 establece entre los uitotos y el Estado colombiano. De hecho, los uitotos son el único grupo indígena de la zona de Leticia que el Auto menciona directamente; otros pueblos de la Gente de Centro, los tikunas, cocamas, yaguas e ingas fueron excluidos de dicho Auto, aunque también experimentaron, de diferentes maneras, las consecuencias de la explotación del caucho y del desplazamiento forzado. En consecuencia, el discurso de la Corte, basado en una visión incompleta de la realidad de los pueblos asentados en las afueras de Leticia, llevó a los uitotos de un estado inferior de “invasores del territorio” a una posición privilegiada como grupo dominante entre los indígenas participantes en este Plan.

De esta manera, durante el período de creación del PSE Uitoto de Leticia, las posiciones de poder del equipo del Plan y las gobernaciones indígenas de los cabildos multiétnicos (como la de la zona urbana de Leticia) estuvieron reservadas a miembros del pueblo uitoto. Por esta razón, la negociación basada en la Ley de origen asociada al discurso de derechos proferido por la Corte Constitucional fomentó relaciones desiguales de poder basadas en la pertenencia étnica. Estas desigualdades emergieron aun cuando el PSE es un proceso participativo que busca el reconocimiento igualitario de los derechos humanos de los miembros de estos pueblos indígenas.



Figura 34. Mujeres uitotos procesan yuca para hacer casabe. Fotografía tomada por Herrera, A.

Ahora bien, pese a lo desventajoso que pueda resultar para los tikunas el liderazgo de los uitotos en el resguardo, la posibilidad de lograr el reconocimiento de los derechos por parte del Estado ha llevado a miembros de ese grupo a renovar su proximidad cultural con los uitotos, a través de narrativas también basadas en el conocimiento mitológico. En una entrevista realizada en octubre del 2012, una líder tikuna observadora del Plan hacía referencia a la conexión de su pueblo con los uitotos a través de las sustancias sagradas que movilizan la Ley de origen:

Nosotros [los tikunas] también somos personas del tabaco. fue a través del tabaco que los ancianos forjaron la alianza espiritual para establecer relaciones con los uitoto. somos parte de ellos porque los uitoto también son coca, mandioca y ambil [polvo de tabaco]. El abuelo del tabaco luchó con el abuelo uitoto para armonizar todo esto [territorio del resguardo Tikuna-Uitoto]. Esa es la alianza que tuvo lugar aquí ([Anónimo - observadora tikuna], 8 de octubre del 2012).

En este relato, la líder reconoce los límites étnicos entre los uitotos y los tikunas para fusionarlos. Esta negociación discursiva entre líderes de los dos grupos representa una nueva identidad étnica que acoge a los tikunas y uitotos por igual, como “personas del tabaco”. Puede afirmarse que, durante la creación del PSE, la esperanza de lograr el reconocimiento de sus derechos por parte del Estado motivó a los tikunas a minimizar sus diferencias con los uitotos para participar en el grupo multiétnico de la Gente de Centro y alcanzar los beneficios reservados a dicho grupo. Esta negociación étnica y estratégica para el logro de derechos se basó en la movilización de conocimientos mitológicos e históricos sobre sustancias naturales y sagradas que simboliza la Ley de origen.

Dicha conexión estratégica ha implicado para los tikunas y los uitotos un proceso ambiguo de identificación interétnica. Como otros procesos identitarios, esta identificación tuvo lugar a través de alineación y separación, distancia, proximidad y proyección (Hall y Du Gay, 1996). En la alianza de la Gente de Centro recreada durante la creación del PSE, los tikunas y uitotos construyeron vínculos de identificación y, al mismo tiempo, mantuvieron posiciones e intereses diferentes. En algunos talleres participativos sobre el territorio, algunos líderes tikunas admitieron que su interés en participar en el PSE incluye el objetivo de regular la presencia de los uitotos en sus tierras:

Escribí que [nuestro principal problema es] la colonización [...] Nosotros [el pueblo tikuna] perdimos nuestra identidad porque permitimos que personas de otros lugares entraran en nuestro territorio. [Antes de su llegada,] nuestro propio manejo entre tikunas y cocamas era comprensible y fácil de manejar. Cuando otros curacas [gobernadores indígenas] permitieron que otros grupos étnicos vinieran aquí, me refiero a otros grupos indígenas con pensamientos diferentes [aquí se refiere indirectamente a los uitoto y otra Gente de Centro], este problema nos afectó. Entonces perdimos nuestra propia identidad cultural. Los tikunas contemporáneos no quieren saber nada sobre pelazón o masato. Ahora ellos [la Gente de Centro] han aumentado varias veces, no podemos eliminarlos de nuestro territorio, son más de

mil habitantes y solían tener 350 cuando llegué. Significa que hay colonización entre nosotros (Herrera, 25 de octubre del 2012).

En la misma línea, un ex gobernador tikuna sugiere:

[...] el Plan de salvaguarda establecerá un límite. No aceptaremos a ninguna otra persona [en el resguardo]. A través del Plan, nos aseguraremos de que esas personas, los paisanos uitoto, dejen de venir aquí y tengan la oportunidad de ser educados allí, en sus tierras de origen ([Anónimo], 11 de noviembre del 2012).

Estas afirmaciones demuestran que los intereses de los pueblos tikunas y uitotos en la nueva alianza multiétnica difieren entre sí según sus relaciones con el territorio. Mientras los tikunas buscan una compensación por los efectos de la constante migración uitoto y de la Gente de Centro, así como una regulación en el acceso de estos últimos a sus tierras, los uitotos esperan fortalecer la apropiación territorial que obtuvieron a través de las alianzas interétnicas que dieron lugar al resguardo. Aunque están situados en el mismo espacio; estos grupos indígenas luchan por sus derechos desde distintas posiciones de poder, definidas por sus propios contextos históricos y culturales. Estas distintas posiciones e intereses ilustran cómo la etnicidad estructura las interacciones entre los grupos, favoreciendo al mismo tiempo la cercanía y la persistencia de diferencias culturales, con el fin de asegurar los beneficios a los miembros del grupo étnico (Barth, 1995; Weber, 1995).

En resumen, el contacto de los pueblos tikuna y uitoto con los discursos de derechos humanos estatales ha motivado simultáneamente procesos de identificación y diferenciación mutua que apuntan a fortalecer sus posiciones estratégicas para lograr el reconocimiento de los derechos por parte del Estado. En lugar de la homogeneización, las negociaciones de estos pueblos indígenas con discursos universales y nacionales sobre derechos humanos han conducido a nuevos vínculos identitarios en los que cada grupo conserva cierta singularidad. Estos vínculos complejos, de acercamiento y alejamiento estratégico, resultan del uso creativo del conocimiento mítico e histórico sobre las

sustancias naturales; a través de esto, se han consolidado las alianzas con las que pueblos han logrado sobrevivir a la marginalización y explotación histórica a la que han sido sometidos.

Territorio, naturaleza y poder en las identidades surgidas del Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto

Las relaciones de la Gente de Centro con su territorio, con los recursos naturales y con los saberes que aquel posibilita, han influido también en las relaciones interétnicas y las posibilidades de luchar conjuntamente por el reconocimiento de derechos en el PSE Uitoto de Leticia. Esta situación ha estado determinada por los momentos históricos en los que los miembros del equipo del Plan migraron o fueron desplazados a la zona de Leticia. Entre los miembros de dicho equipo hubo tres olas de migración: la que resultó del auge del caucho (1930-1950) y las que se dieron en los años 90 y 2000. Ese acceso diferencial al territorio configura una relación con la naturaleza que define la obtención de recursos y las posibilidades de ejercer el poder dentro de las comunidades o de alcanzar reconocimiento por parte del Estado.

Los grupos que llegaron recientemente al resguardo Tikuna-Uitoto se definen como “gente de los corregimientos” originaria del departamento del Amazonas (principalmente La Chorrera, Tarapacá, Puerto Arica y El Encanto). Estas localidades se ubican cerca del lugar mítico que según la Gente de Centro constituye el lugar del origen de la humanidad. Con base en su conexión reciente y directa con los ancianos indígenas en la tierra natal de la Gente de Centro, durante las entrevistas colectivas, la “gente de los corregimientos” se concebía como portadora de un profundo conocimiento indígena; mientras que, describía a los que llegaron después de la década de 1950 (los llaman “gente de la carretera”) como personas de mente estrecha que ignoran su propia cultura. Así, el primer grupo concibe al segundo como desplazados o huérfanos que, debido al auge del caucho, experimentaron una ruptura histórica en la transmisión de la cultura y los saberes indígenas por parte de sus mayores. Aunque

ambos grupos intentan reconstruir sus prácticas culturales en un espacio foráneo, la “gente de los corregimientos” se ve a sí misma con mejores capacidades y mayor cercanía a las fuentes del conocimiento tradicional.

Estas diferencias dentro del equipo del PSE Uitoto de Leticia son, además de históricas, mayoritariamente étnicas. La “gente de la carretera” se reconoce principalmente como uitoto y tikuna, mientras que la “gente de los corregimientos” se reconoce sobre todo como bora, ocaína, muinane o andoque. Entonces, un miembro del equipo técnico del Plan originario de Tarapacá afirma: “los uitoto locales son personas asfixiadas. Se extinguirán en los próximos 20 años. Morirán cuando sus mayores mueran porque los jóvenes no practican su cultura” (Herrera [reunión del equipo técnico del PSE], 13 de septiembre del 2012). Igualmente, respecto a las causas culturales de esta situación, un anciano bora de Puerto Arica asegura que: la “gente de la carretera” no tiene su base tradicional; en cambio, la “gente de los corregimientos” ve la cultura como un proceso interno con una base espiritual (Herrera, 13 de septiembre del 2012). La “gente de los corregimientos” considera que vive internamente su cultura para reforzar su comunidad en relación con los agentes externos y, desde esa posición, critica a “la gente de la carretera”, pues opina que esta trabaja por intereses externos como los del Estado y no bajo los principios de la Ley de origen o de las prácticas indígenas.

La importancia que la “gente de los corregimientos” atribuye a los procesos culturales y espirituales internos puede interpretarse como un mecanismo para compensar su falta de acceso al territorio. En contraste con la “gente de la carretera”, que vive en tierras comunitarias legalmente reconocidas como el resguardo, la mayoría de la “gente de los corregimientos” vive en las áreas urbanas de Leticia. Al momento de realizar este trabajo de campo, algunos de ellos vivían con sus familias en una maloca comunitaria construida en 2011 con el apoyo de las autoridades municipales para albergar a los indígenas desplazados. Otros, ocupaban o alquilaban espacios en áreas marginales urbanas de Leticia. Por esta razón, el anciano bora de Puerto Arica afirma: “Nuestra debilidad se debe a nuestra situación

geográfica” (Herrera, 27 de septiembre del 2012). Esta condición de estar en un territorio extraño privado de acceso a la tierra constituye otra razón para criticar a la “gente de la carretera”:

Los que están aquí en el resguardo tienen su propia tierra, pero no la conocen como deberían. Nosotros, quienes [estamos obligados a] vivir en el área urbana, tenemos dificultades porque no tenemos una chagra o al menos una parcela para sembrar, no tenemos nuestro propio jardín botánico para sembrar las plantas para curar a las personas, no tenemos tener los medios para resolver nuestros propios problemas (Herrera [palabras de abuelo bora en reunión del equipo técnico del PSE], 13 de septiembre del 2012).

Estas desigualdades en el acceso a la tierra, a los recursos naturales y a los saberes que aquella facilita intensifican las diferencias étnicas e históricas entre los pueblos indígenas que participaron en el PSE Uitoto de Leticia.

La “gente de los corregimientos” —desde las intersecciones de marginalidades creadas por las condiciones históricas de desplazamiento, la pertenencia étnica y el acceso a la tierra— utiliza el PSE como medio para recuperar posiciones de poder que perdieron con el desplazamiento o la migración. En ese orden de ideas, es necesario remarcar que la diferenciación interétnica juega un papel crítico en esta lucha de poder. Refiriéndose a la “gente de la carretera” que dirige el PSE, algunos ancianos de los corregimientos dicen: “Aquí no hay líderes, esta gente es pescadores o cazadores [...] No son ‘propietarios de maloca’ [como lo somos nosotros]” (Anónimo, 22 de octubre del 2012); en otras palabras, este abuelo bora considera que los nuevos líderes políticos de la comunidad carecen del linaje y del conocimiento necesarios para guiarla. De tal manera, estas nuevas estructuras de poder revelan otros efectos que el desplazamiento ha tenido en las formas indígenas de organización política y social. Para los líderes boras, los uitotos que “no conocen la cultura” ahora están liderando a aquellos que solían ser líderes tradicionales reconocidos en las comunidades boras. A través de esta afirmación, aceptada por otros miembros de la “gente de los corregimientos”,

este líder se apoya en la cercanía con un territorio originario, el acceso a las plantas medicinales y a otros recursos naturales, para presentarse como indígena poseedor del verdadero saber.

La relación con la naturaleza y con el saber que ella les permite ejercer posibilita a los boras a desafiar (al menos en el discurso) el poder y la visibilidad que los uitotos han ganado gracias a su contacto directo con el Estado en el PSE. A través de estas posiciones de poder y saber basadas en su relación con el territorio y la naturaleza, los boras han intentado resistir las jerarquías interétnicas producidas por el Estado y los uitotos durante la creación del PSE. En efecto, estas negociaciones interétnicas desiguales sugieren que la alianza de la Gente de Centro está lejos de ser homogénea e igualitaria. Aunque todos ellos comparten la experiencia del desplazamiento, las diferencias en la historia, el origen étnico y el acceso a la tierra influyen sus posiciones de poder y sus intereses en esta alianza.

Conclusiones

En la última versión del PSE Uitoto de Leticia, la Gente de Centro se autodenomina Monifue Ka + Komuya Uai, que significa PSE de los “Hijos del tabaco, la coca, la yuca dulce y el yagé” (Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka + Komuya Uai, 2013). Además de las tres sustancias naturales compartidas por la Gente de Centro y los tikunas, el yagé fue incluido para representar a los cocamas y los ingas como víctimas del desplazamiento forzado con derecho a una reparación histórica. Esta autorepresentación utiliza las sustancias naturales para recrear una identidad múltiple y cohesionada estratégicamente, con el fin de exigirle al Estado el cumplimiento incluyente de sus obligaciones constitucionales e internacionales hacia estos pueblos.

La Ley de origen ha cumplido un papel crucial en esta recreación identitaria: ha guiado la práctica histórica de forjar alianzas interétnicas para enfrentar a personas no indígenas y ha hecho visible, en el Plan y ante los agentes estatales, la importancia de las asociaciones y los mecanismos colectivos y diversos en las luchas por el reconocimiento de los derechos. En lugar de la visión individual y occidental

de los derechos humanos, la noción de Ley de origen ha favorecido la emergencia de los grupos multiétnicos, consejos indígenas, comités y otras colectividades como sujetos que luchan por el reconocimiento de sus derechos. En vez de ser un arcaísmo, la relación entre historia, territorio y naturaleza contenida en la Ley de origen ha permitido a la Gente de Centro retomar sus narrativas identitarias, ampliar sus barreras étnicas y crear un discurso coherente para presentar sus demandas de reconocimiento de derechos frente al Estado. En este sentido, las prácticas y visiones indígenas pueden enriquecer los discursos y las condiciones actuales de derechos humanos a través del necesario reconocimiento de sujetos colectivos y sus derechos.

Sumado a lo anterior, las negociaciones interétnicas entre la Gente de Centro han producido nuevas formas estratégicas de identidad indígena para negociar con el Estado. La negociación guiada por la Ley de origen ha sustentado la identidad multiétnica de la Gente de Centro y ha producido acercamientos y alejamientos estratégicos entre los tikunas, los boras y los uitotos. Este proceso ha generado nuevas formas de diferenciación según los momentos de desplazamiento y el acceso al territorio, sus recursos y sus saberes. Desde esta relación con la naturaleza y el territorio, los boras y los tikunas externos al PSE trataron de ganar legitimidad en su lucha por un reconocimiento de derechos que se dirigía, inicialmente, solo a los uitotos. Estas nuevas conexiones identitarias producidas a través del contacto con agentes estatales reflejan cómo los grupos culturales recrean y producen continuamente sus diferencias a través de negociaciones estratégicas (Gupta y Ferguson, 1997).

Ahora bien, para los agentes de derechos humanos o de desarrollo que trabajan con los pueblos indígenas, el reconocimiento de estas transformaciones identitarias puede constituir la base para políticas de derechos humanos y metodologías de análisis que se adapten al carácter, a la vez dinámico y tradicional, de las identidades de los pueblos originarios contemporáneos. En otras palabras, las políticas de derechos humanos de los pueblos indígenas pueden ser más incluyentes si reconocen a estos pueblos como agentes de la tradición y de la modernidad.

La centralidad de la Ley de origen en las negociaciones descritas es una fuente principal de dichos dinamismos. La Ley de origen de la Gente de Centro propone: formas restaurativas de justicia; valores como el compromiso entre actos y acciones para contribuir al bienestar de la comunidad; y, una visión antiesencialista de los sujetos que transgreden las normas. Este conocimiento alternativo de los derechos puede enriquecer las versiones plurales de los derechos humanos ajustadas a las condiciones específicas, históricas y concretas de los grupos locales. Con base en una conexión más directa entre naturaleza, territorio, historia y legislación, los diálogos interculturales entre los conocimientos jurídicos indígenas y los discursos que se muestran como “universales” (por ejemplo, el de los derechos humanos) pueden dar origen a versiones renovadas, más flexibles, incluyentes y contextualmente relevantes de la dignidad y de la justicia.

En Colombia, la Ley de Origen también puede complementar el conocimiento del Estado sobre las experiencias de desplazamiento de los pueblos indígenas. A través de la inclusión de otros grupos indígenas desplazados y no desplazados en su PSE, los líderes uitotos le recordaron al Estado la necesidad de políticas situadas contextualmente contra el desplazamiento forzado. A través de la inclusión de los tikunas (aliados y rivales tradicionales de los uitotos en el acceso al territorio) en el PSE, los uitotos materializaron la importancia de tener en cuenta, en las políticas contra el desplazamiento forzado, a las comunidades que reciben personas desplazadas. Con estos movimientos incluyentes, los uitotos complementaron el conocimiento estatal sobre los pueblos indígenas del área de Leticia y contribuyeron al reconocimiento de los múltiples efectos del desplazamiento forzado en los grupos indígenas. Guiados por la Ley de origen, algunos participantes en el PSE vieron este plan como una oportunidad intercultural para “complementar lo que el gobierno sabe de nosotros los pueblos indígenas, porque ellos no saben nada sobre nosotros” ([Anónimo - lideresa indígena], 9 de octubre del 2012).

Este análisis sobre la relación entre naturaleza y cultura en la Ley de origen refleja que los conocimientos indígenas no son necesariamente premodernos ni estáticos. Por el contrario, esta relación con las sustancias naturales, su carácter sagrado y su simbolismo hacia el bien común animó las alianzas estratégicas a través de las cuales la Gente de

Centro luchó por sus derechos en el PSE. La relación cambiante, estrecha y coherente entre naturaleza y cultura confiere a la Ley de origen un potencial transformador de las identidades indígenas, una capacidad de adaptación y de resistencia a múltiples formas de colonialismo, y una fuerza empoderadora frente a instancias de poder como el Estado. Desde esta relación, es posible entender las complejidades del pensamiento indígena: este no es una visión estática anclada en el territorio o en lo natural, sino una lógica creativa y cambiante de la naturaleza que busca transformarla, facilitar la sobrevivencia de las comunidades, resistir y enfrentar las marginalidades históricas que estos pueblos han experimentado debido a sus diferencias étnicas.

Referencias

- [Anónimo - gobernador indígena tikuna] (11 de noviembre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- [Anónimo - líder bora] (20 de septiembre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- [Anónimo - lideresa indígena] (9 de octubre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- [Anónimo - observadora tikuna] (8 de octubre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- Aponte Motta, J. (2011). La frontera en el espacio urbano: expresiones del límite entre Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasil). *Mundo amazónico*, 2(24). doi: 10.5113/ma.2.13902
- Arango, R., y Sánchez, E. (1998). *Los pueblos indígenas de Colombia 1997: desarrollo y territorio*. Colombia: TM Editores, Departamento Nacional de Planeación.
- Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka+ Komuya Uai (2013). *Construcción de la maloca del Plan salvaguarda de los hijos de tabaco, coca, yuca dulce y yagé*. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_uitoto_leticia.pdf
- Azcaita (2008). *Plan de vida de los pueblos tikuna, uitoto, cocama y yagua*. Leticia: Alta Voz Comunicaciones.
- Barnett, G. A., y Lee, M. (2002). Issues in Intercultural Communication Research. En W. B. Gudykunst y B. Mody (Eds.), *Handbook of International*

and Intercultural Communication. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

- Barth, F. (1995). Les groupes ethniques et leurs frontières. En P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, F. Barth y J. Bardolph (Eds.), *Théories de l'ethnicité*. Paris: Presses universitaires de France.
- Belanger, Y. D. (2008). *Aboriginal Self-Government in Canada: Current Trends and Issues*. Saskatoon: Purich Pub.
- Bellier, I., Chaumeil, J.-P., Goulard, J.-P., Santos Granero, F. B., y Rey de Castro, F. (1994). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. 1). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR] (1949). *Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War*. Recuperado de <http://www.icrc.org/ihl/INTRO/380>
- Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR] (1998). Guiding principles on internal displacement. *International Review of the Red Cross*, (324).
- Constitución Política de Colombia [Const.] (1991). Actualizada con los Actos legislativos hasta 2010, Consejo Superior de la Judicatura, Sala Administrativa Centro de Documentación Judicial. Imprenta Nacional de Colombia, Bogotá.
- Corte Constitucional, Sala Segunda de Revisión (26 de enero del 2009). *Auto 004/09. Protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04*. [MP Manuel José Cepeda Espinosa]. Bogotá, Colombia.
- Dei, G. J. S. (2000). Rethinking the Role of Indigenous Knowledges in the Academy. *International Journal of Inclusive Education*, 4(2), 111-132.
- Dei, G. J. S., Hall, B. L., y Rosenberg, D. G. (2000). *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World*. Toronto: University of Toronto Press.
- Echeverri, J. Á. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon*. New York: New School for Social Research.
- Franco, R. (2012). *Cariba malo: episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Gudykunst, W. B. (2002). *Handbook of International and Intercultural Communication*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

- Gupta, A., y Ferguson, J. (1997). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Hall, S., y Du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity*. London; Thousand Oaks, California: Sage.
- Hernández Castillo, R. A. (2002). National Law and Indigenous Customary Law: The Struggles for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico. En M. Molyneux y S. Razavi (Eds.), *Gender justice, development, and rights*. Oxford: Oxford university press.
- Herrera, A. D. (13 de septiembre del 2012). [Notas personales de la reunión del equipo técnico del PSE, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (20 de septiembre del 2012). [Notas del Encuentro con abuelos del PSE, Leticia]. Copia en posesión del autor.
- Herrera, A. D. (27 de septiembre del 2012). [Notas personales de la reunión del equipo técnico del PSE, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (15 de octubre del 2012). [Notas de taller de campo sobre autonomía indígena]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (25 de octubre del 2012). [Notas de taller de campo sobre el territorio, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (2 de noviembre del 2012). [Notas personales de la reunión comunitaria de líderes indígenas con la Corte Suprema de Justicia de Colombia, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera Arango, A. D. (2014). *Indigenous Knowledges in Friction with Human Rights and Development Discourses. The Case of the Witoto Ethnic Safeguarding Plan in the Colombian Amazon* (Tesis doctoral). Montreal : Département de communication, Université de Montréal.
- Herrera Arango, A. D. (2015). Palabra de abundancia: saberes indígenas que fortalecen diálogos interculturales de derechos humanos en la Amazonia colombiana. *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui*, 129. Recuperado de <http://www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2507>
- Herrera Arango, A. D. (2017). Safeguarding the Witoto: How Indigenous Law May Challenge the Universality of Human Rights. En A. Fanta, A. Herro-Olaizola y C. Rutter-Jensen (Eds.) *Territories of Conflict: Traversing Cultural Studies in Colombia*. Rochester: University of Rochester Press.
- Hsab, G., y Stoiciu, G. (2011). Communication internationale et communication interculturelle: des champs croisés, des frontières ambulantes. En

- C. Agbobli y G. Hsab (Eds.), *Communication internationale et communication interculturelle regards épistémologiques et espaces de pratique* (pp. 9-26). Quebec: Presses de l'Université du Québec.
- Isaac, T. (2012). *Aboriginal Law: Commentary and Analysis*. Saskatoon: Purich Pub.
- Ministerio del Interior. Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías (junio del 2012). *Informe de avance presentado a la honorable Corte Constitucional Autos 004 de 2009, 382 de 2009, 174 de 2011, 092 y 237 de 2008, 008 de 2009*. Bogotá. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/informe_corte_const.pdf
- Naciones Unidas, Asamblea General [ONU] (1948). *The Universal Declaration of Human Rights*. New York. Recuperado de <http://www.un.org/en/documents/udhr/>
- Naciones Unidas, Asamblea General [ONU] (1966a). *International Covenant on Civil and Political Rights*. New York. Recuperado de <http://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20999/volume-999-I-14668-English.pdf>
- Naciones Unidas, Asamblea General [ONU] (1966b). *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>
- Organización de Estados Americanos (1969). *American Convention on Human Rights. "Pact of San José, Costa Rica"*. San José, Costa Rica. Recuperado de http://www.oas.org/dil/treaties_B-32_American_Convention_on_Human_Rights.pdf.
- Padilla, G. (1996). La ley y los pueblos indígenas en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(2), 78-97.
- Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Editorial Planeta .
- Rodríguez Garavito, C. A., y Arenas, L. C. (2005). Indigenous Rights, Transnational Activism, and Legal Mobilization: The Struggle of the U'wa People in Colombia. En C. A. Rodríguez Garavito y B. d. S. Santos (Eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (pp. 241-266). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez Garavito, C. A., y Santos, B. d. S. (2005). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Santos, B. d. S. (1997). Por uma concepção multicultural dos direitos humanos *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 22(48).
- Santos, B. d. S. (2002). *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*. London: Butterworths LexisNexis.
- Santos-Granero, (2002). Boundaries are Made to Be Crossed: The Magic and Politics of the Longlasting Amazon/Andes Divide. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 24(9).
- Servaes, J., y Lie, R. (2008). Media Globalization through Localization. En J. Servaes (Ed.), *Communication for Development and Social Change* (pp. 58-67). Nueva Delhi: Sage Publications.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books; University of Otago Press.
- Stanfield, M. E. (1998). *Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, Slavery, and Empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Weber, M. (1995). Les relations communautaires ethniques. En M. Weber, E. Dampierre, J. De Freund y J. Chavy (Eds.), *Economie et société* (Vol. 2, pp. 124-144). Paris: Pocket.

