



HAL
open science

(Des)encuentros en lo público: gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia

Carlos Duarte Torres

► **To cite this version:**

Carlos Duarte Torres. (Des)encuentros en lo público: gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia. Sociology. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Español. NNT: 2015USPCA041 . tel-01485413

HAL Id: tel-01485413

<https://theses.hal.science/tel-01485413v1>

Submitted on 28 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ED 122 Europe latine - Amérique latine

UFR UMR 7227 - Centre de Recherche et de Documentation
sur les Amériques (CREDA)

Thèse de doctorat en sociologie

Carlos Arturo DUARTE

(DES)ENCUENTROS EN LO PUBLICO
GOBERNABILIDAD Y CONFLICTOS
INTERETNICOS EN COLOMBIA

Thèse dirigée par
HOFFMANN Odile

Soutenue le 5 Fevrier 2015

Jury :

Mme. (Anne Marie Losonczy, DR EPHE)

Mme. (Irène Bellier, DR CNRS-EHESS)

M. (Carlos Agudelo, URMIS)

M. (James Cohem, PR Paris III – IMA)

Mme. (Odile Hoffmann, DR IRD)

Resumen

Esta investigación se focaliza en el análisis del multiculturalismo colombiano por medio de su caracterización operativa. En este sentido, la evaluación operativa de las políticas multiculturales, más allá de los tradicionales análisis discursivos, consiste en revisar empíricamente la implementación de los derechos diferenciales traducidos en políticas públicas concretas. Para cumplir con este objetivo, en un primer momento, se exploran los diferentes esquemas simbólicos de relacionamiento entre el estado-nación y las poblaciones indígenas. En un segundo momento, se analiza como las políticas de reconocimiento a la diferencia cultural acontecidas en 1991, se articulan con un proyecto de modernización estatal de corte neoliberal, expresado en los fenómenos de descentralización territorial. En un tercer momento, se elabora un análisis de los efectos concretos del multiculturalismo en los campos de salud, educación, producción económica y gobernabilidad política en el Pueblo Misak, específicamente para el Resguardo Mayor de Guambia, situado en el departamento del Cauca. A partir del seguimiento de este estudio de caso, el lector podrá descubrir cómo para el contexto colombiano, son persistentes los (des)-encuentros y los efectos paradójicos entre una visión neoliberal de la gestión pública, las dinámicas de reconocimiento étnico promovidas por el Estado y los procesos de autonomía en clave comunitarista defendidos por las organizaciones indígenas.

Palabras claves: Multiculturalismo operativo, Étnicidad, Antropología del estado, Descentralización étnica, Gobernanza, Conflictos interculturales.

Résumé

Cette recherche porte sur l'analyse du multiculturalisme à travers de la caractérisation de son « mode opératoire ». En ce sens, il s'agit de faire l'évaluation des politiques multiculturelles, au-delà de l'analyse traditionnelle (qui met l'accent sur le discours). L'objectif est de faire l'examen empirique de la mise en place des droits différentiels énoncés en politiques publiques. Tout d'abord, pour atteindre cet objectif, seront explorés les différents régimes de la relation symbolique entre l'État-nation et les populations autochtones. Ensuite, nous analysons comment les politiques de reconnaissance de la différence culturelle, s'articulent avec un projet de modernisation de l'État néolibéral et s'expriment dans les phénomènes de décentralisation territoriale. Le noyau de cette recherche est constitué par une analyse des effets spécifiques du multiculturalisme dans les domaines de la santé, de l'éducation, de la production économique et la gouvernance politique dans la population Misak situé dans le Resguardo Mayor de Guambia (Département du Cauca – sud-est de la Colombie). Dans cette étude de cas, se mettent en évidence les effets paradoxaux qui ont lieu à l'intersection entre une vision néolibérale de la gouvernance, la dynamique de reconnaissance ethnique promue par l'Etat, et les processus d'autonomie dans le cadre des orientations communautaires préconisées par les organisations autochtones. Ces paradoxes ne sont pas l'exception mais la forme quotidienne du multiculturalisme colombien.

Mots clés : Multiculturalisme opérationnelle, ethnicité, Anthropologie de l'État, décentralisation ethnique, gouvernance, conflits interculturels.

Abstract

This research focuses on the analysis of the Colombian multiculturalism through an operative characterization. In this sense, the assessment of multicultural policies goes beyond the traditional discourse analysis, and instead it empirically reviews the implementation of differential rights translated into concrete public policies. To meet this goal, this study first explores the different symbolic schemes of the relationship between the State-Nation and the indigenous populations. In a second stage, it analyses how the policies that recognize cultural difference since 1991, are articulated with a project of state modernization of neoliberal characteristics, that is exemplified by the territorial decentralization phenomena. Finally, this research presents an analysis of the actual effects of multiculturalism in the fields of health, education, economic production and political governance for the Misak people, specifically for the Resguardo Mayor de Guambia, an indigenous reserve located in the department of Cauca. From this case study, readers will be able to discover how in the Colombian context, there are un-meet aspects (des-encuentros) and paradoxical effects between the Government's neoliberal vision on public policies, the dynamics of ethnic recognition promoted by the state and the communitarian autonomous processes advocated by indigenous organizations.

Keywords : Operative Multiculturalism, Ethnicity, State anthropology, Ethnic decentralization, Governance, Intercultural conflicts.

A Inge Helena, mi compañera de vida

Agradecimientos

El listado de personas a las que debo agradecer por su paciencia y acompañamiento en la realización de este trabajo son tan largas como la duración del mismo. Comenzare por mi compañera Inge Helena Valencia quien siempre ha sido una amiga, una colega y un sostén incondicional en todos los sentidos de mi vida. Un lugar preponderante en la realización de este trabajo lo ocupa Odile Hoffmann porque sin ella, sin su trabajo, dedicación y sus oportunas orientaciones sinceramente este texto no hubiera sido posible. A Carlos Agudelo siempre le agradeceré su amistad y apoyo permanente. Igualmente importante resulta el apoyo de las autoridades del pueblo Misak, quienes me abrieron las puertas de su Resguardo Mayor de Guambia, y me permitieron reflexionar con ellos en torno a las implicaciones y efectos de estos años de políticas multiculturales. Valga la pena aprovechar este espacio para agradecer también a Christian Gros por su apoyo decidido en el inicio de esta empresa, y a Anne-Marie Losonczy por impulsarme a retomar esta investigación. A Manuel Ramiro y al Centro de Estudios Interculturales de la Javeriana por este último envío. Como no mencionar a mis compañeros de travesía a lo largo de esta aventura parisina, a Ernesto, Fredy, Manuel, Wilson y José por ser como unos hermanos para mí; a John Jaime, Leticia y a Luis Marín de quienes aprendí el significado de la solidaridad colombiana en el exilio. Por último, pero no menos importante, a Paula y a Héctor Ulloque, el popular “Yuca”, por quedarse cuidando el fondeadero. A todos ellos, y a quienes no mencione debido a lo cortas de estas palabras, muchas gracias.

INDICE

INTRODUCCION: ESTADO, NACIÓN Y ETNICIDAD EN COLOMBIA.

Parte I SUBJETIVIDAD, HISTORIA Y ETNICIDAD

Capítulo 1. La Etnicidad como estructura social en reserva . Pg. 27

Capítulo 2 Los recuerdos del porvenir: Re-visión a ciertas “metáforas de valor” en la etnicidad indígena colombiana. Pg. 38

2.1 Álbum Número Uno: de las poblaciones indígenas en las tierras bajas: la Proto-Etnicidad en condiciones de asimetría extrema. Pg. 41

- Metáfora No 1. Proto-etnicidad de las relaciones monstruosas.
- Metáfora No 2. Proto-etnicidad del genocidio culturalmente justificado.

2.2 Álbum Número Dos: de las poblaciones indígenas en las tierras altas: La república chiquita y la ciudadanía multicultural. Pg. 70

- Metáfora No 3. La República chiquita: los orígenes del gobierno propio y la etnicidad que rodó en el desierto.
- Metáfora No 4. Cuando la Etnicidad quiso sobreponerse a Handel: instantes de la Constituyente y de la participación indígena en la política electoral.

2.3 Álbum Número Tres: de la Multiculturalidad liberal: ¿Cuáles símbolos patrios? Pg. 95

- Metáfora No 5. La masacre en el Nilo, el toque de cuerno de la etnicidad bajo el neoliberalismo multicultural.
- Metáfora No 6. ¿Cuáles símbolos patrios? la etnicidad luego del enclave neoliberal.

Conclusiones Parte I: Hacia una tipología imaginaria de la etnicidad colombiana y los retos del multiculturalismo neoliberal. Pg. 127

Parte II

UNA ANTROPOLOGIA DEL ESTADO COLOMBIANO: DESCENTRALIZACION Y MULTICULTURALISMO OPERATIVO

Capítulo 3. Hacia una Antropología del Estado colombiano. Pg. 130

3.1 Algunas aclaraciones metodológicas. Pg. 137.

3.2 El recurso audiovisual. Pg. 138.

Capítulo 4. Genealogías de la Descentralización en Colombia: Fases y disyunciones en la implementación de un modelo neoclásico de gobierno. Pg. 141.

4.1. Primera Fase: Preconstitucional o Municipalista. La descentralización política. Pg. 142.

4.1.1. La Descentralización Financiera y las formas regionales de planificación.

4.1.2. Descentralización Administrativa y las atribuciones de gestión local

4.1.3. La apertura política

4.1.4. La descentralización de la década de 1980: la participación democrática local como tránsito necesario hacia la paz

4.2. Segunda Fase: La Constitución de 1991, entre la garantía de derechos y la sostenibilidad neoliberal. Pg. 153.

4.2.1 Los prolegómenos de la Constituyente y las visiones en torno a la redefinición de la nación

4.2.2. Los aspectos socialdemócratas del pacto constitucional

4.2.3. La fisonomía neoliberal de la descentralización constitucional

4.2.4. La Constitución de 1991: una simbiosis de efectos ambiguos y dos modelos en convergencia

Capítulo 5. La Gobernanza propuesta desde el Estado: los pueblos indígenas y el Sistema General de Participaciones - SGP. Pg. 173.

5.1. Estructura de la normatividad vigente con respecto a la participación indígena en los ingresos corrientes de la Nación. Pg. 174.

5.1.1. Los Resguardos y el condicionamiento de la autonomía territorial indígena en ausencia de la reglamentación de las ETIS

5.1.2. La reglamentación operativa de las transferencias y la vigilancia tecnocrática

5.1.3. El freno fiscal al impulso local y la focalización de los recursos

5.2. La heterogeneidad de las formas territoriales indígenas y el actual Sistema General de Participaciones – SGP. Pg. 188.

5.3. Preceptos y límites del Sistema de Gobernanza para comunidades indígenas propuesto por el Estado. Pg. 199.

5.3.1. Focalizaciones y procedimientos normativos en el uso de los recursos asignados a los resguardos.

5.3.2. Procedimientos para la ejecución de los recursos

5.3.3. Administración, desembolso y control a los recursos del resguardo

Conclusiones Parte II: Las transformaciones jurídicas y el funcionamiento operativo de la gobernanza estatal para comunidades indígenas. Pp. 212.

Parte III

GOBERNABILIDADES EN CONFLICTO: EL CASO DEL PUEBLO MISAK DE GUAMBIA Y EL SISTEMA GENERAL DE PARTICIPACIONES

Capítulo 6. Marcadores dinámicos de etnicidad: El tránsito desde el movimiento campesino de la ANUC hacia la constitución de pueblo ancestral y el proyecto de la Nación Misak. Pg. 221.

6.1 Los Misak, la paradoja y los marcadores de etnicidad Pg. 222.

6.2 Primera Paradoja: Ser colombiano para poder ser indígena. Pg. 234.

6.3 Segunda Paradoja: Organizarse como campesino para conservar los territorios indígenas: Del Terraje a la organización campesina. Pg. 240.

6.4 Tercera paradoja: De la organización campesina por la tierra a la organización indígena por la reconstrucción cultural. Pg. 251.

6.4.1 Institucionalización de las organizaciones indígenas

6.4.2 La profundización del Pensamiento Telúrico y la fractura entre el CRIC y el AICO

6.5 Cuarta paradoja: La Constitución del 91, ser parte del Estado para estar fuera de él. Pg. 266.

6.5.1 El Proceso electoral indígena: entre la dualidad de lo social y lo político

6.5.2 La Planificación Misak y el camino hacia la construcción de una gobernanza étnica

6.6 Paradoja 5: de la lucha del Pueblo Guambiano en tanto unidad territorial hacia la construcción de la Nación Misak dispersa o NU NACHAK. Pg. 302.

Capítulo 7. Hacia una evaluación sectorial de los efectos del SGP en el Resguardo de Guambia. Pg. 321.

7.1 El Sistema Etno-educativo: ¿Desvirtúa o fortalece la cultura Misak? Pg. 324.

7.1.1 Contextualización de los procesos Etno-educativos de los Misak y su articulación con el Estado

7.1.2 Entre la educación formal y la propia: el Plan Educativo Misak (PEM) frente a los procesos educativos en Silvia

7.1.3 A modo de conclusión: ¿La cultura como texto y la etnoeducación sin interculturalidad?

7.2 Los Misak y sus estrategias socio-políticas para hacer frente a la enfermedad. Pg. 352.

7.2.1 El proceso de institucionalización de la salud Misak: de Sierra Morena a Mama Dominga

7.2.2 El contexto sociopolítico del sistema de salud de los Misak

7.2.3 Visiones confrontadas: medicina institucional versus medicina ancestral

7.3 Tierra, producción y actividades socio-económicas en el resguardo de Guambia. Pg. 377.

7.3.1 Transformaciones de las actividades económicas en Guambia

7.3.2 Indicadores de la producción contemporánea en el Resguardo de Guambia

7.3.3 La disyuntiva entre un modelo de producción alternativo indígena y las tendencias económicas regionales

Conclusiones Parte III: Gobernabilidad política y autonomía en el Resguardo Misak de Guambia. Pg. 400.

- El escenario local y las prácticas diferenciadas en torno a la gobernabilidad. Pg. 401.
- La tierra como fundamento de la gobernabilidad y la legitimidad del Cabildo indígena. Pg. 410.
- La relación de Autoridad – Autoridad. Pg. 421.
- La autonomía indígena Misak Vs la gobernabilidad estatal: ¿Prácticas de gobernabilidad negociadas? Pg. 430.

CONCLUSIONES GENERALES:

LA GUBERNAMENTALIDAD MULTICULTURAL COLOMBIANA.

- Multiculturalismo teórico y multiculturalismo operativo Pg. 436.
- El multiculturalismo operativo colombiano. Pg. 440.
- La radicalización de la diferencia étnica y la segmentación de la nación rural colombiana. Pg. 443.
- El multiculturalismo colombiano: ¿un sistema de competición interétnica? Pg. 448
- La estructura paradójica del multiculturalismo colombiano. Pg. 452.

ANEXO – Encuesta gobernabilidad en el resguardo mayor de guambia. Pg. 455.

BIBLIOGRAFÍA. Pg. 475.

MAPAS

- Mapa 1. Heterogeneidad de las Territorialidades Indígenas en Colombia. Pg. 196.
Mapa 2. Concentración demográfica en departamentos y municipios del pueblo Misak. Pg. 223.
Mapa 3. Territorialidad y movilidad poblacional del pueblo Misak – Cauca. Pg. 313.
Mapa 4. Resguardo Guambía con intereses productivos y conflictos territoriales en Cauca. Pg.316.
Mapa 5. Migración Misak Nivel Nacional – 2012. Pg. 317.

TABLAS

- Tabla 1. Tabla de proyección de la participación territorial en los ingresos corrientes de la nación (1990 – 2002). Pg. 155.
Tabla 2. Distribución indígena en área rural. Pg. 192.
Tabla 3. Evolución numero de Resguardos reconocidos por el Estado. Pg. 193.
Tabla 4. Tabla con datos estatales de asentamiento y concentración de la población Misak. Pg. 306.
Tabla 5. Tabla de superficie territorial ocupada, cabildos y población Misak a nivel Nacional. Pg. 309.
Tabla 6. Tabla de estudiantes de los centros educativos del Resguardo de Guambía. Pg. 332.
Tabla 7. Política de salud para la población indígena, el caso de Guambia. Pg. 364.
Tabla 8. Determinantes de la situación de salud de los niños y niñas de Wampia. Pg. 367.
Tabla 9. Enfermedades propias entre la población de Guambia. Pg. 368.
Tabla 10. Tabla de Presupuesto estatal destinado a Guambía para el desarrollo económico. Pg. 394.
Tabla 11. Percepciones sobre la escasez de tierras. Pg. 412
Tabla 12. Grado en el que lo ha afectado la pobreza. Pg. 413.
Tabla 13. Grado lo ha afectado la escasez de tierras en el resguardo. Pg. 415.
Tabla 14. Percepciones sobre la Distribución de la tierra en Guambía. Pg. 417.
Tabla 15. Percepciones sobre la poca gestión del Cabildo como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 419.
Tabla 16. Percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 420.
Tabla 17. Percepciones sobre la relación con Alcaldía como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 422.
Tabla 18. Percepción sobre el lugar de donde provienen los recursos del Resguardo. Pg. 425.
Tabla 19. Percepciones sobre las Leyes actuales como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 427.
Tabla 20. Cumplimiento de acuerdos entre el cabildo y el Gobierno Nacional. Pg. 429.

GRAFICOS

- Gráfico 1. Gobernanza económica a partir del SGP para los pueblos indígenas. Pg174.
- Gráfico 2. Composición del Sistema General de Participaciones. Pg. 189.
- Gráfico 3. Población colombiana por pertenencia étnica Censo General. Pg. 191.
- Gráfico 4: Diagrama de procedimiento para la ejecución y seguimiento de los recursos del SGP para el caso Indígena. Pg. 202.
- Gráfico 5. Superficie territorial de migración de los Resguardos de la población Misak en el Cauca. Pg. 311.
- Gráfico 6: Nivel de educación en Guambía (Cauca). Pg. 334.
- Gráfico 7. Nivel de educación en Silvia. Pg. 335.
- Gráfico 8. Población indígena del municipio de Silvia que habla su lengua. Pg. 337.
- Gráfico 9. Población que asiste a una institución educativa en Silvia. Pg. 339.
- Gráfico 10. Población que asiste a una institución educativa en el resguardo de Guambía. Pg. 339.
- Gráfico 11. Docentes de las instituciones educativas de Guambía. Pg. 344.
- Gráfico 12. Tipo de actividad económica en el Resguardo de Guambía para 2005. Pg. 385
- Gráfico 13. Ocupación laboral en Guambía. Pg. 386.
- Gráfico 14. Industria en Guambía. Pg. 389.
- Gráfico 15. Migración en los últimos 5 años en Guambía por edades. Pg. 393
- Gráfico 16. Percepciones sobre la cantidad de personas por parcela y la escasez de tierras. Pg. 412.
- Gráfico No 17 Grado en el que lo ha afectado la pobreza. Pg. 413.
- Gráfico No 18. Grado lo ha afectado la escasez de tierras en el resguardo. Pg. 414
- Gráfico No 19. Percepciones sobre la Distribución de la tierra en Guambía. Pg. 417.
- Gráfica No 20. Percepciones sobre la poca gestión del Cabildo como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 419.
- Gráfica No 21. Percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 420.
- Gráfica No 22. Percepciones sobre la relación con Alcaldía como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 422.
- Gráfica No 23. Percepción sobre el lugar de donde provienen los recursos del Resguardo. Pg. 425.
- Gráfica No 24. Percepciones sobre las Leyes actuales como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pg. 427.
- Gráfica No 25. Cumplimiento de acuerdos entre el cabildo y el Gobierno Nacional. Pg. 429.

FIGURAS

Figura 1. Indios encadenados recolectores de caucho en el río Putumayo. Pg. 44.

Figura 2. Lila indígena Cuiva presente en la masacre de en El Hato de la Rubiera. Pg. 52.

Figura 3. Fotografía de Quintín Lame detenido, con algunos de sus compañeros en el Cauca, 1916. Pg. 72.

Figura 4. Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry celebran la promulgación de la Carta Constitucional. Pg. 84.

Figura 5. Imagen de video-clip “La Masacre del Nilo: rompamos el silencio. Pg. 96.

Figura 6. Resguardo de La María – Cauca 2008 - Escenario donde debatirían Uribe Vélez y Aída Quilcué, Con ataúdes que representan los muertos del movimiento indígena luego de 1991. Pg. 117.

Figura 7. La expansión del espacio mediante 4 direccionales lingüísticas hasta llegar a expresar la redondez infinita. Pg. 289.

Figura 8. Visión del Tiempo Misak. Pg. 291.

Figura 9. Tiempo Misak en etapas. Pg. 294.

Figura 10. Representación de la distribución poblacional en el resguardo de Guambia. Pg. 310.

INTRODUCCION

Estado, Nación y Etnicidad en Colombia

La inmaterialidad de la nación, su existencia como un fenómeno imaginado, es un hecho suficientemente aceptado en la literatura especializada (Anderson 1991, Gellner 1993). Ya desde el siglo XIX Ernest Renan (1882) rompiendo con cualquier determinante, racial, geográfico, religioso, o económico nos proponía situar el fenómeno nacional como un hecho eminentemente político e histórico:

“Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una sola, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una se halla en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos, la otra el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la culminación de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y devoción”.

Con el tiempo la anterior afirmación se transformaría cuestionando la coherencia histórica del fenómeno nacional. Para Ernest Gellner, la nación no se hace, por el contrario se inventa, desafiando una sedimentación temporal que se muestra como ordenada y racional. (Op. Cit.). De esta manera, evocando la famosa definición de Benedict Anderson, podríamos acordar que la nación es un dinámico y subjetivo principio político alimentado de una supuesta voluntad popular, inherentemente limitado y soberano bajo la protección del Leviatán estatal.

Es así como Colombia no escapó a este proceso, y junto a sus vecinos latinoamericanos, continuó redefiniendo los bordes de esa *particular clase de artefacto cultural llamado nación*¹, en una matriz recurrentemente mestiza y camaleónica. La evolución de tal proyecto avanza en América latina, situando las esperanzas de aglomeración del alma nacional en el mestizaje de las razas americanas, fundidas bajo el extraño molde de la religión católica y la modernidad europea. Un nuevo mundo, merece un nuevo hombre. Comenzaría entonces, como lo propone Christian Gros (1999), el primer intento por construir el *homoamericanus* como producto de una larga metamorfosis. La crisálida americana buscaría reproducir los lineamientos de la ecuación nacionalista moderna: una alteración simbólica que funda el pensamiento político en unidades culturales homogéneas. Bajo este imperativo la Gestalt latinoamericana del siglo XX, situó su vanguardismo cultural en los sujetos producidos por los incipientes procesos de industrialización y en los remanentes de las aristocracias nacionales; la nación latinoamericana se constituiría entonces bajo el tutelaje de la relación de lo culto y lo popular.

Así luego de casi dos siglos, cuando la memoria épica parecía cumplir con la tarea de filtrar *la memoria del hombre común y sus mundos anónimos*², dentro de la narrativa nacional como unidad imaginaria, sucede un cambio. Se pretendía, con resultados desiguales a lo largo del continente, establecer uno de los prerequisites necesarios para la consolidación de la nación moderna: “[...] que todos los individuos tengan muchas cosas en común, pero también que todos hayan olvidado muchas otras cosas”³. Pero luego de este esfuerzo continuado, “[...] legado el momento de imaginar que la gran obra asimilacionista estaba prácticamente concluida y que la apertura a un gran mercado desocializado y a su racionalidad transnacional iba a acabar de disolver las identidades étnicas residuales, ¡se produce lo contrario!”(Gros, 1999:353).

¹ Anderson, B. (Op. Cit.: 21)

² De acuerdo con Gonzalo Sánchez, *la memoria del hombre común* es la memoria cotidiana de los lugares simples, cuya visibilización es una lucha por la democratización de la memoria social. Es la memoria que sólo “[...] reconocemos como trauma, como duelo como desagravio... memoria de ausencias y de vacíos” (Op. Cit.:22).

³ Renan, E. (Op. Cit.:18).

Este cambio se origina cuando a partir de la segunda mitad del siglo veinte tiene lugar en América Latina la progresiva manifestación, de aquello que Michel de Certeau llamaría, el «despertar indígena». Los síntomas de este “despertar étnico” pueden observarse a través de la emergencia de poderosas e influyentes organizaciones “étnicas” a nivel local, regional, nacional e internacional, y en el fortalecimiento de la identidad indígena y afrodescendiente como fuente de pensamiento político. A ellos se suma la expansión y fortalecimiento de élites indígenas y afrodescendientes que posteriormente se engranarán al reconocimiento que un gran número de estados latinoamericanos otorgan a la diversidad étnica de sus poblaciones.

Es así como el proyecto moderno, del nacional-populismo latinoamericano da un giro drástico a comienzos de la década de los años noventa del siglo 20. Abandonando el proyecto asimilacionista busca instaurar un nuevo pacto social: el contrato de la nación multicultural. El significado de esta nación multicultural latinoamericana se enraiza en la posibilidad de fortalecer las autonomías locales rompiendo con la hegemonía centralista, y en el reconocimiento jurídico a las ciudadanía negadas bajo la simplificación del estado nacional-populista.

Veinte años después de la entrada en vigencia de esta redefinición multicultural, este renacimiento o visibilización por parte de los grupos étnicos no ha sido uniforme y ha estado condicionado por una multitud de factores locales, nacionales y globales. Sin embargo, el factor más determinante en el contexto latinoamericano fue el proceso de modernización inconcluso, que se sustentó en la construcción de culturas homogéneas y mestizas, organizadas gracias al papel rector de fuertes estados nacionales. Sin embargo, las heterogéneas formas de resistencia cultural por parte de los mismos pueblos indígenas y afrodescendientes, mostraría la imposibilidad de construir este ideal. Se instauraría entonces un “malestar de lo nacional”, de acuerdo con el diagnóstico formulado por Germán Colmenares:

“El mestizaje resultante produjo un vacío temporal entre el pasado colonial y la generalidad de una población que se aferraba a una síntesis cultural que se había operado en él. Extrañamiento que condujo a muchos a una “*resignación desencantada*” que era ausencia de reconocimiento de la realidad, ausencia de vocabulario para nombrarla y sorda hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas” (1987:24).

La crisis de este modelo de sociedad se apreciaría en diferentes aspectos de las realidades nacionales latinoamericanas. Uno de los más importantes fue la enorme dificultad para concluir ambiciosos proyectos modernizadores en el ámbito industrial. El anterior fenómeno arrastraría consigo inevitables consecuencias políticas y económicas. La principal de ellas, de acuerdo con Le Bot (1994: 25-27), sería la imposibilidad por parte de los gobiernos populistas, de poder cumplir con las aspiraciones que ellos mismos habían despertado entre las clases sociales emergentes que los habían llevado al poder.

La anterior situación sumada al despertar indígena, conduciría a la crisis del proyecto nacional populista (un sólo dios, un sólo pueblo, una sola lengua, una sola cultura: la cultura nacional). Este proceso de crisis se manifestaría a lo largo de toda América Latina, con el fortalecimiento de la teoría de la dependencia, la crítica a la teoría de desarrollo agenciada por la CEPAL, y la aceptación en algunos sectores de la población - principalmente el universitario- de la opción armada como medio para cambiar radicalmente las estructuras sociales vigentes, principalmente con el advenimiento de las llamadas “luchas de liberación nacional”.

Un elemento a tener en cuenta, en dicho despertar indígena, sería la persistencia del factor étnico a pesar de las políticas del mestizaje. Esta presencia se puede rastrear históricamente a lo largo del proceso de modernización latinoamericano, desde la revuelta panameña de los Kuna y la republica chiquita de Quintín Lame en la década de 1920 en Colombia, pasando por las revueltas miskitas en Nicaragua y las mayas en Guatemala a lo largo de la década de 1980, así como por la insurrección zapatista en México y el vertiginoso ascenso en el poder

de las organizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia a finales de la década de 1990.. Entonces, como lo proponen diversos autores Le Bot (1994), Gros (2000), Hoffmann (2001), Agudelo (2005) y Duarte (2006), la emergencia de la nación multicultural como proyecto estatal, también se explica por la fuerza creciente de los procesos de organización en clave étnica y su emergencia bajo la etiqueta de los nuevos movimientos sociales (Agudelo, 2005). Coyuntura que permite a las organizaciones indígenas, apoyadas por las nacientes Organizaciones No Gubernamentales y grupos de apoyo, instrumentalizar su etnicidad sensibilizando la opinión pública en el ámbito nacional e internacional.

Así las cosas, vale la pena tomar distancia de una relación unilineal entre el Estado, las organizaciones indígenas y los entornos ideológicos internacionales. La anterior relación tal y como se podrá observar a lo largo de este trabajo es muy compleja y paradójica. ¿Cómo entender esta situación en la que las comunidades indígenas y afrodescendientes han obtenido de las mismas estructuras de poder –que históricamente han avalado su desaparición– un estatus político? Estatus conseguido no solo por la toma de conciencia de los espacios que concentran el poder, sino en la lucha y el conflicto permanente. Podemos interpretar esta situación, en primer lugar, como el resultado del esfuerzo de las innumerables generaciones de indígenas y afrodescendientes que se han organizado y han resistido y, en segundo lugar, como la estrategia a través de la que se consolida el poder transnacional en la actual fase de desarrollo del capitalismo. Se podría tratar de la famosa Estrategia del Gatopardo: "*Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie*" (Tomasi di Lampedusa, 2004).

Para nuestro foco de interés incluso podría hablarse de un *Gatopardo Étnico* en el que se les reconocen derechos a los pueblos étnicos a través de una juridicidad nacional e internacional, siempre y cuando no alteren el orden preestablecido (Duarte, 2010). De este modo, ni los derechos multiculturales pueden verse como la realización plena de las demandas contra la exclusión social, por la autonomía y el reconocimiento a la diferencia, pero tampoco pueden verse como un reflejo sintomático de la instalación del proyecto neoliberal. En esta línea argumentativa es muy importante recordar que: "[...] los Estados

no van cediendo espacio a su discurso universalista y republicano solamente como una estrategia maquiavélica para consolidar el proyecto neoliberal”. (Agudelo y Recondo, 2007:71).

En el contexto colombiano, el proceso que nos ocupa, es bastante revelador. Colombia es un país que como sugiere Gonzalo Sánchez, redescubriría el tema de la nación a través de la guerra⁴ y operaría una mutación singular: el estado se convertiría en sustituto de la sociedad civil. De suerte que en la Colombia del siglo XX “[...] la preservación de la identidad nacional se confunde con la preservación del Estado, y la defensa de los intereses nacionales puestos por encima de las demandas sociales, acabaron justificando –como se hizo en los años setenta la “doctrina de la seguridad nacional”- la suspensión/supresión de la democracia” (Martín-Barbero, 1999:42). La particular superposición entre los intereses estatales y las necesidades nacionales llevan a la consolidación de un populismo fundado en el chauvinismo nacionalista. Las crisis permanentes se disfrazan bajo “[...] los populismos y los desarrollismos, operando en la medida que las naciones no se hicieron asumiendo las diferencias sino subordinándolas a un Estado que más que integrar lo que supo fue centralizar”⁵. En tal sentido la mutación multicultural no puede realizarse por fuera de un proceso de refundación del mismo Estado, como ocurre con el proceso constituyente de 1991.

Sin embargo, en el campo del multiculturalismo y las políticas de la etnicidad en Colombia puede hablarse de dos elementos que particularmente incidieron para crear un entorno favorable al reconocimiento multicultural:

Primero, la progresiva transformación de los tradicionales movimientos indigenistas y étnicos colombianos, que hacia finales de la década de la década de 1980 se inclinaron hacia la construcción de nuevos movimientos interesados en articularse con identidades

⁴ Sánchez, G. (Op. Cit.:29).

⁵ *Ibíd.*

étnicas de carácter transcontinental. A través de este proceso, gradualmente se fue pasando de una oposición frontal con el Estado colombiano, hacia la consolidación de movimientos como la Organización Indígena de Colombia ONIC, y el Proceso de Comunidades Negras PCN, interesados en crear y fortalecer procesos de articulación social con sus mismas sociedades dominantes. Los actores étnicos (comunidades indígenas y afrodescendientes), se inclinaron entonces por terminar con un conjunto de injusticias, humillaciones, dependencias y explotaciones, claramente ligadas a su antigua condición subalterna de “indio” o “negro” reclamando sus derechos por medio de la fórmula multicultural: igualdad de condiciones en cuanto a la participación política y, al mismo tiempo, un tratamiento diferenciado en la política pública de acuerdo a sus especificidades culturales, con el objetivo de preservar su carácter de minorías nacionales.

Segundo, la disposición del Estado colombiano para construir interlocutores étnicos que le permitieran afianzar su legitimidad en áreas donde su presencia ha sido débil históricamente. De acuerdo con varios trabajos, Hoffmann y Rodríguez (2007), Agudelo y Recondo (2007), Bolívar (2001), Chaves (1998, 2001), Gros (1991, 1997, 2000), Sotomayor (1998), los procesos de fortalecimiento de las organizaciones étnicas que se realizan desde la década de los setenta y su progresiva capacidad de empoderamiento al interior del Estado colombiano, son considerados como indicadores de la ruina del proyecto Nacional-Populista. Sin embargo, los anteriores análisis también apuntan a que este mismo proceso, puede ser apreciado como un mecanismo a través del cual el mismo Estado ha intentado recuperar su debilidad tradicional en regiones apartadas y habitadas por grupos indígenas y afrodescendientes, pero con un amplio potencial ecológico y económico. Este mecanismo se sustentó en reconocer a los grupos indígenas y afrodescendientes como interlocutores debidamente “territorializados” y “comunitarizados” bajo las convenientes figuras de los “resguardos”⁶ para las poblaciones indígenas y los Consejos Comunitarios

⁶ «Resguardo» es el nombre que desde la época de la colonia se le atribuyó al territorio indígena. En el caso colombiano, esta palabra se sigue utilizando para referirse al territorio que el gobierno ha reconocido como perteneciente a los grupos indígenas existentes en su interior.

para las poblaciones afrodescendientes. Por ejemplo Astrid Ulloa (2001) sugiere que el pensamiento conservacionista de los indígenas con respecto a los recursos naturales, coincidió ampliamente con la idea del primer mundo de mantener intactos nichos ecológicos para su futuro aprovechamiento. De esta manera las poblaciones indígenas se convertirían en «nativos ecológicos», es decir guardianes temporales de los recursos naturales que los países industrializados necesitaran en el futuro. Esta denominación utilizada por la autora, han sido ampliamente reconocida y aceptada en los estados nacionales del tercer mundo.

Estos factores, al constituirse como ejes transversales en los contextos regionales, así como en el ámbito de incidencia nacional, pueden ser tomados como los derroteros de una problemática común: el nuevo papel de la identidad étnica en el contexto del proyecto de estado multicultural colombiano. Retomando a Christian Gros (2000:97) estos factores pueden agruparse alrededor de una paradoja de la identidad: el «ser diferente por (para) ser moderno». Para Gros, esta paradoja conlleva una contradicción para el ethos mismo de los movimientos étnicos:

“[...] ser uno mismo con el fin de ser diferente, de afirmarse en relación con la historia, con una tradición, y cuestionar el orden social para participar activamente en la modernidad, si es posible a su favor. Y, digámoslo con entereza, el movimiento indígena no puede existir por fuera de esta contradicción y de la modernidad que reclama y lo hace existir. Paradoja terrible y bien conocida que consiste en que para seguir siendo uno mismo tenga que ser diferente, en una sociedad que no ve al indígena legítimo sino al otro convertido en un verdadero salvaje” .

Como se observará a lo largo de este trabajo, a pesar que los derroteros comunes de la identidad étnica colombiana son susceptibles de ser descritos a través de aspectos generales, difícilmente las respuestas de los actores y las heterogéneas formas de vivir en medio de la paradoja, serán las mismas.

Es así como esta paradoja se convierte en objeto multiforme, una figura cambiante, una estructura expresada a través de manifestaciones distintas. Desde este punto de vista, cada respuesta constituye una problemática particular de acuerdo a su contexto específico, a la tradición y constitución de las comunidades en términos étnicos: es decir como comunidades imaginadas y movilizadas conforme a intereses coyunturales.

Un aspecto a resaltar, es que en medio de esta paradoja, el Estado implementa heterogéneos mecanismos para reconocer la etnicidad institucionalizada, la cual abre la compuerta de los derechos diferenciales, entre estos podemos mencionar: organismos de reconocimiento a la diversidad como la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, antes de planificación como la Dirección Nacional de planificación, los sistemas de información oficial como el DANE y el IGAC, e instituciones de reconocimiento a las territorialidades étnicas como la Subgerencia de Asuntos Étnicos del INCODER.

A este arsenal de instituciones multiculturales diseñadas desde el estado, se suma el papel de las religiones protestantes y de numerosas ONGs, que han sido vitales en la construcción de puentes transculturales a través de los cuales es posible tratar de manera uniforme el amplio espectro de la diversidad étnica colombiana. Algunas de las situaciones más relevantes en esta dirección han sido: una concepción homogenizada del territorio y de la autoridad étnica (el resguardo indígena y los Consejos Comunitarios afrodescendientes), la necesidad de una juridicidad propia, la insistencia en la creación de centros especializados de educación, la necesidad de adaptar la medicina tradicional a los parámetros del mercado, y la exigencia de inventarse o de adaptar al lenguaje estatal de planificación al desarrollo entre las formas organizativas indígenas y afrodescendientes.

Los anteriores elementos, como se apreciará a lo largo de este trabajo, constituyen un conjunto de procesos a los cuales hemos agrupado bajo el concepto de “Multiculturalismo Operativo”. En este contexto vale la pena recordar que como demuestran Agudelo y

Recondo “[...] las políticas de desarrollo y descentralización son antecedentes importantes en la implementación de las políticas multiculturales” (2007:64).

Finalmente, no sobra mencionar que luego de 20 años de implementación del modelo multicultural, han comenzado a emerger numerosos conflictos por la tierra y por la igualdad de derechos entre los diferentes actores rurales que conviven en la nación colombiana (Duarte 2013b). Paradójicamente, la implementación de un modelo que reconoce la diferencia negada por la tradicional matriz mestiza del estado colombiano ha producido la proliferación de tensiones latentes y manifiestas entre comunidades mestizas, indígenas y afrodescendientes. Estos conflictos son la expresión de toda una constelación de efectos inesperados de la refundación jurídico-política de la nación colombiana. Los aspectos más significativos de los conflictos entre comunidades campesinas, afrodescendientes e indígenas, están atravesados por el encuentro entre visiones y racionalidades particulares de lo público, que en términos concretos, se expresan en torno a las siguientes problemáticas: concepciones de la tierra y la ruralidad divergentes, la expansión de los resguardos indígenas, el dominio sobre las áreas públicas de preservación ambiental como son los Parques Naturales y las Zonas de Reserva Forestal, los Proyectos de educación propia que se expresan en proyectos de etnoeducación y programas propios de administración de Instituciones Educativas y la prestación de los servicios de Salud. En síntesis, las tensiones interétnicas e interculturales están siendo agudizadas por los mecanismos operativos de atención diferencial del multiculturalismo colombiano, que en la práctica significan la fragmentación de las poblaciones rurales bajo criterios étnicos.

A pesar de la sorprendente conjunción entre las demandas de autonomía de parte de las comunidades indígenas, el proceso de descentralización estatal y las dinámicas más amplias del neoliberalismo globalizado, conviene remarcar que la definición de la “participación especial étnica” en los recursos de la nación, es un caso único en el contexto latinoamericano. Esta situación ha permitido a los pueblos indígenas que habitan en Colombia, contar con una base económica que haga factible un nivel básico de planeación y de decisión administrativa, así como contar con una experiencia concreta en el campo de

la gobernabilidad económica. Su excepcionalidad así como los retos que esta ha implicado para los pueblos, organizaciones y autoridades indígenas justifican este trabajo que se ha orientado a comprender: ¿Cómo se establece y se ejecuta esta participación presupuestal dentro de un proceso de movilización y de organización que inicia con la exigencia de reconocimiento y con la defensa de sus derechos como pueblos originarios, para dirigirse hacia la lucha por la autonomía?

Para responder esta pregunta ha sido necesario explorar no solo el marco operativo estatal de la descentralización local y el Sistema General de Participaciones para comunidades indígenas colombianas, sino que ha sido fundamental conocer uno de los tantos puntos de vista indígenas con referencia a este proceso. Este último objetivo se realizó en esta investigación por medio de un estudio de caso al pueblo indígena Misak, el cual es fundamental para observar cómo se sustentan ideológicamente los procesos de autonomía política y gobernanza económica, en su articulación con los procesos de asignación y ejecución de los recursos de transferencias.

Bajo el anterior panorama, la hipótesis central de este trabajo apunta a evidenciar el significado pragmático del pacto multicultural, resaltando la particular conjunción tanto de la sociedad civil para participar en las estructuras de toma de decisión local, así como el interés de parte del Estado para integrar definitivamente los territorios de las comunidades étnicas por la vía de su participación en la estructura del Estado. Sin embargo, del mismo modo, dicho interés debe recoger y gestionar jurídicamente las aspiraciones por parte de las comunidades étnicas de ser reconocidas en tanto sujetos de derechos, así como la posibilidad de administrar y planificar autónomamente el manejo de sus territorios étnicos.

Con el tiempo, estas dos tendencias reafirman la existencia de una contradicción tangible: a pesar de que una gran parte de los actores de la etnicidad y del desarrollo coinciden con el reforzamiento del poder local como herramienta de autogestión y como una solución para alivianar las funciones estatales; al mismo tiempo, los proyectos macroeconómicos del

Estado y de la economía rural de mercado, impulsan contextos económicos totalmente desfavorables para los procesos de autonomía local.

Es así como este trabajo busca aportar a la comprensión del sistema multicultural colombiano por medio de cuatro elementos fundamentales que corresponden con las partes en que se encuentra estructurado: i) en un primer momento se analizará el proceso histórico de relacionamiento entre la nación colombiana y los pueblos indígenas en torno al agenciamiento de la diferencia cultural; ii) en un segundo momento, el análisis se focalizará en la comprensión del fenómeno de descentralización, entendido como el proceso más relevante en cuanto a la preparación operativa del Estado multicultural colombiano; iii) luego, se fijara la mirada en el sistema general de participaciones para el pueblo indígena Misak en el estudio de caso del Resguardo Mayor de Guambia en Cauca; y iv) finalmente, las conclusiones culminaran con la caracterización de los principales desafíos del multiculturalismo neoliberal colombiano, y de una propuesta analítica capaz de pensar sus múltiples efectos y causalidades.

Finalmente podemos plantear que la evaluación de las políticas multiculturales, más allá de los tradicionales análisis discursivos, debe contar con el anclaje que representa la implementación pragmática de los derechos en políticas públicas concretas. Es allí, en el plano operativo de los acuerdos sociales traducidos en leyes, donde se revelan mejor los encuentros y las contradicciones que diferentes visiones en torno a lo público se están generando. A partir del seguimiento de este caso el lector podrá descubrir cómo para el contexto colombiano, son evidentes los (des)-encuentros entre las dinámicas de descentralización administrativa promovidas por el Estado y los procesos de autonomía defendidos por las organizaciones indígenas.

Parte I

SUBJETIVIDAD, HISTORIA Y ETNICIDAD

Capítulo 1.

La Etnicidad como estructura social en reserva

La profundidad histórica del concepto de etnicidad así como su virtud heurística en las políticas multiculturales, suscita en la actualidad numerosos puntos de discusión e interpretación. Entre los más importantes vale la pena mencionar la conceptualización fundante de los grupos étnicos en tanto construcciones sociales profundamente simbólicas y alejada de parámetros biológicos como “la raza”, tal como lo había planteado tempranamente Max Weber (1922), o tiempo más tarde Clifford Geertz (1973). Frente a esta concepción profundamente subjetiva, ha ido instalándose -sobre todo en América Latina- la necesidad de establecer un vínculo entre la etnicidad como fenómeno político y los sistemas de clase social que lo enmarcan, como proponen los trabajos de Roberto Cardoso (1976) y Díaz Polanco (2005). Para comprender la manera en que la etnicidad se operativiza en medio de las políticas multiculturales, el siguiente capítulo realizará un balance sobre las transformaciones alrededor de sus usos y significados.

De acuerdo con Nathan Glazer y Daniel Moynihan (1975:1), las primeras veces que se utiliza el término etnicidad en el medio académico, se realiza a mediados de la década de los años cuarenta, con el fin de describir el carácter o la cualidad de un grupo étnico. Existe consenso en torno a que el origen y principal desarrollo de este término se encuentra enlazado con la academia anglosajona. Poutignat y Streiff-Fenart (1999:22) adjudican a William Lloyd Warner el primer uso de este concepto en las ciencias sociales. Warner (1946), quien estudio poblaciones rurales en procesos de movilidad y de estratificación social en la ciudad de Chicago y el sur afroamericano de Estados Unidos, entiende por etnicidad una de las características que modifica el sistema social sumado a otras características como la edad, el sexo y la religión.

Algún tiempo después, durante las décadas de los años cincuenta y sesenta, el término es utilizado para nombrar aspectos “objetivos”⁷ y “subjetivos”⁸ de pertenencia e identificación étnica. Pero la explosión de los estudios sobre la etnicidad tienen lugar en la década de los setenta, al punto que este crecimiento desmesurado de las investigaciones que abordaron dicha problemática, es denominado por algunos como “la industria académica de la etnicidad”⁹. El ambiente que se instala al interior de la academia presagia entonces un nuevo concepto. Este tendrá la capacidad de explicar el contradictorio movimiento instalado en los antiguos imperios coloniales, en los que se presenta un proceso de desmantelación y se acrecenta la competencia por el poder en dichos territorios. Al mismo tiempo se instalan nuevas estrategias de dominación imperialista: la guerra fría, el crecimiento de los bloques occidentales y la cortina de hierro. En este contexto, la etnicidad es apreciada como una categoría explicativa que es capaz de elevarse por encima de la tradicional conciencia de clase marxista. Además puede colocar en un mismo plano de comprensión, la asociación en torno a intereses específicos -por parte de los grupos minoritarios existentes al interior de los estados nacionales- y los fuertes lazos sentimentales que se establecen entre sus miembros gracias a una interacción cotidiana.

Podemos hacernos una idea del ambiente que se instala en la academia anglosajona de dicho tiempo, repasando un fragmento de la introducción de uno de los libros más reconocidos con respecto a esta nueva y prometedora problemática: “Ethnicity: Theory and Experience”

⁷ Poutignat y Streiff colocan como ejemplo de la utilización objetivista del término, el hecho de que después de 1963 en las encuestas americanas aplicadas por el NORC (National Opinion Research Center), la atribución de una etnicidad particular se establecía a partir de la respuesta a la siguiente pregunta: De que país provienen la mayor parte de sus ancestros?

⁸ Los trabajos de Wallerstein (1960) y de Gordon (1964) no utilizaron la etnicidad para indicar la pertenencia étnica sino para designar los sentimientos que les son asociados a dicha pertenencia.

⁹ Basham y De Groot (1977). Citados por Poutignat y Streiff (1999.:24).

“[...] a new word reflects a new reality and a new usage reflects a change in that reality. The new word is *ethnicity*, and the new usage is the steady expansion of the term *ethnic group* from minority and marginal subgroups at the edges of society -groups expected to assimilate, to disappear, to continue as survivals, exotic or troublesome- to major elements of a society.

... Let us consider some of the questions that are inevitably raised when one tries to make the argument that there is something new afoot in the world, and that we may label it *ethnicity*”. Glazer y Moynihan (1975:5).

Para una representativa corriente de investigadores, entre los cuales se encuentran Glazer y Moynihan (1999:29), la etnicidad es producto de la modernidad. Estos investigadores explican que esta aproximación al fenómeno, se fundamenta en que los procesos de desarrollo económico, la expansión industrial capitalista y la instauración de un modelo desarrollista en los estados nacionales, han buscado instaurar una mentalidad individualista y homogenizante a nivel mundial. En opinión de estos autores, estos procesos han producido la potencialización de los nacionalismos étnicos y el racismo. De acuerdo con Karl Deutsch (1962), el progreso de los diferentes sistemas de comunicación en el mundo moderno, han contribuido a difundir y universalizar los sentimientos nacionalistas y étnicos. Es así como los medios de comunicación, comprendidos tradicionalmente como mecanismos uniformadores por excelencia, han potencializado los contactos, la resistencia y la emergencia de identidades particularistas. En opinión de Poutignat y Streiff-Fenart (1999:28), las interpretaciones por parte de los académicos que relacionan la etnicidad con la modernidad, pueden explicar los nacionalismos étnicos y el racismo a partir de una amplia gama de puntos de referencia:

“Qu’elle soit (el nacionalismo y el racismo) interprétée comme un produit de l’ inégalité de développement (Hechter), comme une stratégie de revendication des ressources dans le cadre du *Welfare state* (Glazer et Moynihan), comme une forme de résistance organisée au processus de

modernisation (Hannan), ou comme un produit historique de l'économie-monde capitaliste (Balibar et Wallerstein), l'ethnicité est vue dans cette perspective comme un phénomène essentiellement contemporain”.

Para Poutignat y Streiff-Fenart también vale la pena reseñar tendencias teóricas que prefieren comprender la etnicidad como un proceso inherente a las relaciones entre grupos en contacto. Para autores como R. Cohen (1978), Gusfield (1967), Burgess (1978), la etnicidad no es un fenómeno nuevo. Más bien, es un fenómeno oculto por el método clásico de pensamiento social. Una teoría como la funcionalista, obsesionada por el consenso, la adaptación y el equilibrio, casi nunca se preocupa por comprender las relaciones interétnicas, y los complejos procesos fronterizos de intercambio y negociación que ocurrieron con el advenimiento de la modernidad. Esta perspectiva con relación a la etnicidad implica un replanteamiento del concepto mismo de cultura, en palabras de Cohen (1978), “[...] *il ne revient pas simplement à mettre dans une nouvelle bouteille le vieux vin de la culture*”. Para autores como Wolf (1988) y Drummond (1981) “L’ engouement dont il est l’ objet (*la etnicidad*) correspond à la nécessité, ressentie par de nombreux chercheurs de cette période, de substituer aux visions traditionnelles de l’homogénéité culturelle une perspective constructiviste et dynamique” (Poutignat y Streiff-Fenart 1995:30).

De igual modo, en la actualidad es bastante extendido el recurso a una etnicidad esencial sustentada en las costumbres y el parentesco, al estilo de las concepciones pioneras de Ferdinand Tönnies (1887) sobre la comunidad, como argumento teórico en las luchas de los pueblos indígenas y tribales frente a las políticas estatales, así como en la justificación de los derechos étnicos y diferenciales propios del multiculturalismo. Pero al mismo tiempo, la etnicidad también es entendida como lo planteara Barth (1976), en tanto relaciones de interacción con un “otro”, por lo cual este concepto también toma un lugar esencial en los estudios de interculturalidad, frontera y de contacto interétnico.

También es frecuente en los últimos años, sobre todo en los estudios poscoloniales la concepción de los fenómenos de etnicidad como el reflejo de procesos políticos y académicos impuestos bajo relaciones de dominación (Fanon, 1952; Said, 1978; y Quijano, 2000). Sin embargo, la etnicidad puede ser apreciada también como un camino de resistencia escogido voluntariamente (Rappaport, 1990; y Le Bot, 1992). Para finalizar, si bien la etnicidad puede ser analizada como un proceso histórico y estructurante de la diferencia social como lo utiliza Giddens (2000), también puede ser invocada como lo hace Hall (2010) en tanto un suceso contingente, un recurso que aparece o desaparece de acuerdo al contexto social en el que tiene lugar.

Pero más allá de tomar una posición con respecto a la utilidad de cualquiera de las interpretaciones revisadas, lo que interesara acá es observar la función metonímica de la etnicidad en tanto concepto, es decir, su capacidad de mutación y de desplazamiento de acuerdo al contexto en el cual se utiliza. Es bajo dicha perspectiva que a continuación proponemos observar la etnicidad en tanto estructura social en reserva.

La etnicidad como estructura social en reserva

Como se ha observado el concepto de etnicidad tiene una gran virtud heurística porque es capaz de designar una gran variedad de fenómenos, que ocupan un lugar preponderante en el mundo moderno, y además designa, sin llegar a uniformizar, toda una gama de procesos que antes se reunían anteriormente bajo la noción de *clase social*.

Pero ésta, su gran virtud, es al mismo tiempo su principal debilidad. Especialmente, porque luego de utilizar el concepto durante cinco décadas, aún no existe un consenso alrededor de su definición. Aún persiste la heterogeneidad de significados y la confusión entre los mismos especialistas. Este es un ambiente que ya habían expresado dos de los principales promotores del término, Glazer y Moynihan. Para ellos: “[...] pese al desarrollo de este concepto, las nociones citadas continúan siendo objeto de definiciones ambiguas -cuando

no contradictorias- generando una polisemia en sus acepciones teóricas que aún no ha dado lugar a precisiones definidas” (1976:4-5)¹⁰.

Si se tiene en cuenta que los procesos de descolonización a diferentes escalas (política, social, legal e intelectual) y la profundización del liberalismo económico a nivel global, significan el resquebrajamiento de diversas categorías propias de la modernidad, se podrá comprender hasta qué punto el desarrollo de fenómenos que responden a las características propuestas por el concepto de etnicidad, son respuestas defensivas a dicho proyecto de naturaleza reduccionista. Sin embargo, la contradicción insalvable emerge en la medida que la etnicidad como crítica a la modernidad, difícilmente puede existir por fuera de este mismo proyecto. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la etnicidad ha sido instrumentalizada como vehículo privilegiado para asegurar las transformaciones necesarias que permitan la profundización de una “*sociedad de competencia generalizada*” retomando el concepto de Pierre Rosanvallon (2011).

Dicho conjunto de políticas que acercaron a los países latinoamericanos a una sociedad de competencia generalizada puede aglutinarse bajo el concepto de “multiculturalismo neoliberal”. Su implementación tiene lugar a partir de la década de los años noventa como producto de la conjunción de dos procesos de envergadura regional: de un lado, las políticas de reducción al estado de bienestar a partir de la profundización de las autonomías, los gobiernos locales y la privatización de gran parte de los servicios y recursos estratégicos de estos países; de otro lado, la ruina del proyecto de mestizaje, así como el subsiguiente reconocimiento a las diferencias étnicas y culturales sustentadas en derechos diferenciales. Como veremos más adelante para el caso colombiano, dicha versión tan particular de multiculturalismo merece una evaluación cuidadosa. Si bien el reconocimiento multicultural brindó poderosas herramientas a los pueblos indígenas y afrodescendientes para vivir una ciudadanía diferencial insistentemente negada y anclada

¹⁰ Citados por Serbin Andres (1987:58).

en el racismo colonial, al mismo tiempo instaló lecturas encontradas con referencia a la autonomía, en la que los grupos étnicos aspiran a disminuir una dependencia con el Estado mestizo y fortalecer sus visiones propias de desarrollo y gobierno, mientras que el Estado colombiano aspira a convertir a las autoridades étnicas en engranajes de la maquinaria pública. A este respecto y en concordancia con la discusión arriba planteada, la perspectiva teórica que se desarrolla en la presente investigación, busca comprender la etnicidad como una estrategia, la expresión de un modo de organización de las relaciones sociales, cuyo contenido y significación es susceptible de ser cambiado y replanteado, para sintetizar: una “*estructura social en reserva*” en palabras de Lee Drummond (1980).

Drummond desarrolló este concepto luego de trabajar con material lingüístico y etnográfico “criollo” o “creole”¹¹ en espacios donde conviven poblaciones indígenas, afrodescendientes, así como diferentes oleadas de inmigrantes en las Guyanas. Para este autor no existe identidad social que no esté compuesta por significados cognitivos y recursos sociales preexistentes. Es más, dichos recursos simbólicos y materiales son susceptibles de ser movilizados y podrían ser tomados como un “capital” colectivo. Desde este punto de vista, la etnicidad no es posible a partir de un vacío cultural, pero tampoco es la expresión de unos contenidos culturales intocables. La etnicidad implica más bien un proceso de selección de marcadores culturales que los actores sociales se encargan de convertir en criterios de asignación o identificación de un grupo poblacional. Para este autor los marcadores culturales que las personas eligen para caracterizar su identidad no son necesariamente los más importantes, ni los que objetivamente parecieran desde afuera contener el mayor poder de marcación (Drummond 1980:353-358).

¹¹ Una lengua “creole”, o simplemente un criollo, es una lengua natural estable desarrollado a partir de la mezcla de los idiomas de padres que provienen de sistemas lingüísticos diferentes; los criollos difieren de los “Pidgins” (que se cree por estudiosos como antecedentes necesarios de los criollos) en que los criollos se han naturalizado por los niños como su principal idioma, con el resultado de que tienen características de los lenguajes naturales que normalmente están ausentes en los pidgins. Sin embargo lo más interesante de la propuesta de Drummond es juntar los análisis lingüísticos con su material etnográfico para integrar una propuesta teórica de etnicidad que da cuenta de ambos materiales al interior de la idea de continuo inter-sistémico cultural.

Así las cosas, la etnicidad como “estructura social en reserva” es entendida a partir de su potencia dinámica, es decir en la capacidad de los sujetos étnicos para darle sentido a un número variable de significaciones, experiencias o prácticas que por su carácter aparecen como contradictorios o en el mejor de los casos paradójicos. Ahora bien, si dicha información es comprendida dentro de un continuo de inter-sistemas culturales que se yuxtaponen, la información cobra sentido a partir de un repertorio de significados que son movilizados por los actores sociales dependiendo del contexto espacio-temporal en el cual tienen lugar.

Vale la pena anotar que esta propuesta no busca interpretar las decisiones y las transformaciones de etnicidad, solamente bajo escogencias racionales que operan persiguiendo interés pragmáticos en un juego de posiciones instrumentales, como tiende a presentarlo la teoría de “*Rational Choice*” (Olson, 1992). Si bien, dichos fenómenos existen, y es obvio que los aspectos identitarios cuando se desenvuelven en el juego de la política también son un elemento que define estrategias de acción política instrumental, también es justo reconocer, como se verá en el caso del Pueblo indígena Misak (en la tercera parte de este trabajo), que existen diversos factores inconscientes, afectivos, históricos y contingentes que operan a la hora de privilegiar un contenido discursivo o un recurso material dentro del repertorio histórico de los continuos socio-culturales.

Desde este punto de vista, la etnicidad como estrategia, que apela a las estructuras sociales en reserva es la expresión de un proceso que relaciona las formas organizacionales o “*types d’organisation*”¹² existentes en los grupos étnicos y las “comunidades de base”¹³ que éstos representan.

¹² Tipos de Organización en Barth F. (1969).

¹³ Gros C. (2002). *Apuntes de clase*

La etnicidad pensada como estrategia política, puede ser apreciada como producto de una decisión -que no necesariamente es consciente-, y que casi siempre se manifiesta eligiendo un camino -que no siempre es el más lógico- para movilizar la identidad en el contexto socio-político en el que se desenvuelve el grupo étnico. Desde esta perspectiva las formas organizativas de los grupos étnicos, se convierten en el principal elemento de observación y de comparación; ya que son estas formas las que convierten en las marcas determinantes de los sistemas simbólicos de los grupos étnicos, moviendo y fijando a su antojo las fronteras étnicas que marcan las distinciones entre un “nosotros” y un “ellos”. Dichos procesos -necesariamente- obligan a comprender los grupos étnicos en contacto y, más allá, a la totalidad del sistema social que éstos integran como campos que se construyen intersubjetivamente.

La etnicidad entonces puede ser apreciada como un modo de organización de las relaciones sociales, donde la identidad se convierte en el pilar reestructurador de la ideología. En este contexto los contenidos y las significaciones simbólicas de la cultura pueden ser evaluados en función de su utilidad pragmática frente a los otros grupos étnicos con los cuales se comparte un determinado campo social. Desde este punto de vista, se elige alejarse de una propuesta esencialista de la cultura, más bien esta última es apreciada por medio de la relación dinámica de las comunidades con el medio socio-político, marco bajo el cual ella se reinterpreta a sí misma, adaptándose a las necesidades internas y externas a partir de una dinámica que incorpora la etnogénesis como continuidad y no como ruptura.

Evocando la metáfora del capital social y el juego de cartas propuesto por Bourdieu y Wacquant (1995:65), podríamos suponer que en la afirmación de una identidad nacional colombiana, los límites de la etnicidad se han delineado de la mano de las disposiciones estatales, las convenciones ideológicas que administran la diferencia y los proyectos de los diferentes sectores sociales en disputa.

Aunque los objetivos que se han buscado instaurar en dicho proyecto de nación varían en función de cada sector social, para que pueda existir un marco de relaciones que posibilite

una vida en común es necesaria la existencia de unos mínimos intereses compartidos. Entre estos últimos, valdría la pena mencionar la distribución del poder social, representado en el estado y las pugnas por posicionarse en una estructura social, donde sintomáticamente la identificación étnica se tradujo en posibilidades de movilidad dentro de los ámbitos tradicionales de la clase social. De esta manera, cada uno de los sectores sociales de la nación colombiana, en función de los capitales que posee (históricamente despojados o heredados), se encuentra clasificado en colectividades que implícita o explícitamente le confieren una posición en el espacio social.

En este contexto podría afirmarse que a lo largo de los últimos 30 años, la identidad construida en términos étnicos (etnicidad), pasó de ser una fuente de estigmatización y persecución estatal a convertirse en un capital ganador frente a las políticas neo-indigenistas de discriminación positiva. Un comodín susceptible de ser utilizado de diferentes maneras por cada uno de los sectores sociales implicados, sin olvidar claro está la burlona y paradójica imagen que este comodín o joker representa.

Revisemos a continuación cómo ha operado históricamente la gestión y administración de la diferencia étnica y cultural dentro de la nación colombiana. El propósito es observar las transformaciones, intersecciones y contradicciones del conjunto de representaciones que movilizan la acción colectiva de los diferentes sectores de la población colombiana, identificados o movilizadas alrededor de la diferencia socio-cultural. Estas transformaciones, en cierta medida, abordan las relaciones en términos subjetivos y simbólicos entre la nación y el estado, pero también el conjunto de relaciones entre las diferentes comunidades con los procesos hegemónicos de la nación. Relaciones que desde este punto de vista, pueden ser juzgadas como paradigmáticas en el devenir del estado nación colombiano. Para este efecto, tomaremos como punto de referencia las poblaciones denominadas y auto-reconocidas bajo el conjunto de significados y prácticas asociadas al término de “indígena”.

De este modo, la primera parte de este trabajo describe las transformaciones en que la etnicidad adquiere sentido en tanto estructura social en reserva, para los diferentes actores implicados en el relacionamiento de las poblaciones diferenciales, el estado y la nación colombiana.

Capítulo 2.

Los recuerdos del porvenir: Re-visión a ciertas “metáforas de valor” en la etnicidad indígena colombiana

«Recuerdo aquel mes de enero en Tokio o, más bien, recuerdo las imágenes que filmé del mes de enero en Tokio. Se han sustituido a sí mismas en mi memoria. Ellas son mi memoria».

Chris Marker en *San soleil*

“*La identidad nacional se compone de símbolos*” escribiría alguna vez un contemporáneo etnógrafo europeo en tierras americanas (Gros, 1993). Representaciones que se privilegian unas sobre otras, registrándose en la superficie de la memoria compartida, tal que sería posible aislar entre el heterogéneo conjunto de símbolos que componen los repertorios nacionales algunas imágenes que permitirían sintetizar -tal vez comprender- el pasado. Dichos símbolos en tanto representaciones pueden ser visuales como una fotografía, lingüísticas como una narración, o episódica como un suceso histórico. Esas representaciones pueden ser tratadas como “metáforas de valor”, en tanto puedan sustituir expresivamente a un conjunto de significados conexos entre el Estado, la nación y la etnicidad indígena; los cuales, de manera referencial o residual subsisten en el imaginario de la nación colombiana.

En el presente capítulo se analizan la manera como las nociones de “identidad”, “cultura” o “autonomía” construidas desde las comunidades indígenas y sus procesos organizativos, son en un primer momento de contacto estigmatizadas al punto de su deshumanización, para irse incorporando progresivamente al conjunto de metáforas e imaginarios, que permitirán una integración definitiva al interior de una nueva poderosa matriz nacional: el estado multicultural. Por otro lado, la etnicidad en tanto estructura social en reserva y como casi cualquier discurso anclado en la identidad, funciona a través de luchas, resistencias, triunfos y derrotas de las partes implicadas.

En este sentido, este capítulo revela los mecanismos de protección comunitaria, cuya finalidad es mantenerse, en primera instancia, por la vía de la resistencia frontal y, en un segundo momento, por la preservación de aquello que pretende ser vulnerado, utilizando las artes del mestizaje y el camuflaje.

¿Por qué utilizar el término de “metáfora de valor” y no el de símbolo? Ernst Gombrich (1968) nos plantea una serie de motivaciones, que si bien están dirigidas a explicar el significado de “valor” en la experiencia artística es, desde cierto punto de vista, igualmente aplicable para el ejercicio aquí planteado. La noción de símbolo es un código etiquetado, tiene un significado inequívoco; mientras que la noción de metáfora es sobre todo una evocación de significado que puede “aislarse” o “transferirse”¹⁴ a otro objeto de acuerdo a las circunstancias. Desde este punto de vista, las metáforas de etnicidad que se desarrollarán en este texto, si bien son esquemas de relaciones, no funcionan siempre de una manera idéntica. Lo que importa es su función referencial como evocación de sentido en el imaginario nacional, no su significado inequívoco. Lo anterior quiere decir que sería vacuo construir un diccionario de las metáforas de etnicidad, y que entre cada conjunto referencial se pueden establecer al mismo tiempo flujos, rupturas y continuidades.

Metodológicamente las *metáforas de valor* en etnicidad pueden ser consideradas como “cualidades” que permiten pensar las transformaciones al interior de la nación colombiana con respecto a la cuestión indígena; luego, cada una de ellas representa algo más allá de la fotografía, la narración o el suceso. En la medida que dichas representaciones se convierten en síntesis de un conjunto de significados, nos obligan a fijarnos en una realidad exterior a ellas mismas; fenómeno que nos lleva a una interesante paradoja. De un lado nos obliga a fijar la mirada en cada elemento que compone la metáfora, porque cada uno como

¹⁴ El término “transferencia”, usado por los psicoanalistas, da la casualidad de que significa exactamente lo mismo que la palabra griega *metapherein*. En un ensayo reciente he tratado de mostrar que incluso un proceso artístico aparentemente racional, tal como la representación visual, puede tener sus raíces en la “transferencia” de cualidades de deseo hacia substitutivos apropiados. El caballo de madera es el equivalente del caballo “de verdad” porque (metafóricamente) puede ser cabalgado. (Gombrich. *Ibid.*:27).

componente representativo es evocativo. De otro lado, nos lleva a redimensionar cada elemento en su agregado, buscando identificar los relacionamientos que consiguen crear la particularidad del conjunto. Esta situación convierte cada metáfora de valor en una ventana a través de la cual es posible observar el sistema de relacionamiento subjetivo creado por la interacción entre indígenas y el Estado nacional. Por consiguiente, en este ejercicio, términos como etnicidad y cultura, así como los fenómenos que dichas categorías describen, no son solamente opiniones doctas sobre problemáticas determinadas, sino que se convierten en conjuntos de evocaciones capaces de ser apropiados e interpretados por los actores sociales y por la nación en su conjunto, dentro de una tensión de fuerzas sociológicas.

Igualmente, utilizamos el término “Re-visión” como lo propone Fernando Zalamea, de modo que el prefijo “re” cumple con la función explícita, de invitarnos a retrotraernos a situaciones anteriores, a regresar al pasado, a considerar una problemática dada dentro de una tradición más amplia que la englobe. “[...] la re-visión incita a mirar hacia atrás, a situar el presente dentro de un flujo histórico previo, y, conversamente, a entender la historia como un proceso que ayuda a delinear y a fraguar un cierto presente” (Zalamea, 2008:6). Luego, si el pasado tan sólo tiene lugar en el presente, posiblemente dichas metáforas de etnicidad además de estar predestinadas a convertirse en vestigios del ayer, contienen en su evocación contemporánea destellos que permiten imaginar un futuro posible.

A continuación, las metáforas se agruparán en tres álbumes que den cuenta del radio de influencia de cada conjunto de significados en la memoria de la nación colombiana. Pero quizás más relevante aún, dichos sistemas de transformaciones también permitirán observar el tránsito y constitución de los esquemas de relacionamiento entre grupos poblacionales cuando existe un nivel considerable de asimetría política y dominación simbólica. En la medida que dicha asimetría es normalizada y traducida a los sistemas de pensamiento del Estado moderno por la vía de “los derechos”, será posible observar cómo se van recreando estructuras de relacionamiento en las que es posible aplicar nociones como “grupo étnico”,

“etnicidad” y “contacto interétnico”. Aun cuando los anteriores conceptos son difícilmente verificables en los contextos históricos en los cuales se mencionan, los dos primeros álbumes abordarán, cada uno, la división clásica producida por la dominación europea en tierras suramericanas: poblaciones de tierras bajas-selváticas y poblaciones indígenas de tierras altas-andinas. De manera complementaria, el tercer álbum se preocupará por explorar las metáforas de la etnicidad contemporánea en tiempos de multiculturalismo neoliberal. Este ejercicio, como ya se habrá podido anticipar, buscará ejemplificar la manera como se han relacionado antropológica y políticamente las poblaciones indígenas con el Estado-nación colombiano.

2.1 Álbum Número Uno: de las poblaciones indígenas en las tierras bajas: la Proto-Etnicidad en condiciones de asimetría extrema

En el caso de Colombia las poblaciones indígenas que serán los protagonistas del siguiente álbum, son aquellas que se ubican a los lados del eje vertebrador del Estado-nación andino (las tres cordilleras y sus valles interandinos), es decir en las tierras selváticas de la Orinoquía y el Amazonas. Las tierras bajas se encuentran constituidas por aquellas poblaciones que han mantenido las fronteras móviles de los proyectos de los estados nacionales mestizos en el continente, en la medida que han configurado sus relaciones sociales, económicas y culturales como relaciones de frontera de diversos tipos: fronteras del Estado-nación, frentes de colonización, así como bordes de encuentro entre diferentes culturas. En este sentido, la frontera dibujada por los piedemontes cordilleranos andinos, no es la excepción a un modelo bajo el cual, el concepto de frontera funciona en su doble acepción: de un lado, la frontera es un lugar de división y fragmentación que mantiene separado dos conjuntos de significados; pero al mismo tiempo, en la medida que la frontera

funciona como un espacio liminal, es un espacio de encuentro y reunión, que interrelaciona lo mismo que intenta separar¹⁵.

La anterior situación puede apreciarse por los siguientes factores: primero, la historia de estas regiones, como propone Fontaine para la Amazonía, “[...] es antes que todo una historia de conquistas y masacres” (Fontaine, 2004:32). Segundo, porque las oleadas de frentes pioneros no han dejado de sucederse discontinuamente en su superficie y en el tiempo. Tercero, porque los actos de expropiación violenta allí cometidos pocas veces se han filtrado a las metrópolis en razón del alejamiento de dichos territorios; y cuarto, porque como lo afirma Phillippe Descola, se ha ido anidando un fatalismo en la opinión pública nacional e internacional con respecto a la suerte de aquellas poblaciones indígenas, que tiende a asimilar las exacciones allí cometidas como el curso infortunado de especies condenadas a desaparecer por el avance del progreso. Es en resumen una coyuntura marcada “[...] por donde se le mire de desprecio, explotación, etnocidio y negación de los derechos elementales, denunciada por un puñado de etnólogos, misioneros y militantes de los derechos del hombre” (Descola, 2006:3).

En este marco de relaciones se abordarán dos metáforas de valor de las relaciones que anteceden el establecimiento de un relacionamiento político entre indígenas y mestizos, en la medida que no se reconoce la humanidad de los sujetos indígenas. De esta manera, nos referimos a relaciones de proto-etnicidad, constituidas en los espacios de frontera de la nacionalidad colombiana.

En primer lugar, abordaremos el caso de las relaciones entre poblaciones indígenas y colonos mestizos, en torno a la explotación cauchera en el Putumayo colombiano, como una metáfora de asimetría extrema, dentro de la cual los personajes sufren profundos procesos de distorsión en torno a su imagen en tanto seres humanos, al punto que la

¹⁵ A este respecto conviene remitirse al trabajo paradigmático de Odile Hoffmann (2009), “Lugares de fronteras. Lecturas de un conflicto territorial en el sur de Veracruz, siglos XVIII-XIX”.

relación se recrea entre representaciones monstruosas del dominador hacia sí mismo y hacia sus dominados. En este contexto, la cultura como concepto instrumentalizado en función del proceso de dominación, reprime y deshumaniza la identidad del otro.

En segundo lugar, se abordará la metáfora de las “guahibadas” en los llanos orientales colombianos, como otro modelo de las relaciones identitarias entre grupos que conviven en el margen de las fronteras del estado nación, bajo la dinámica que funda el afán colonizador y de expropiación del territorio indígena. Esta vez, el contexto es una situación de conflicto permanente entre ambos grupos en interrelación, un proceso de guerra que produce la naturalización extrema de los oponentes, en este caso, su animalización. Una vez que la máquina de estigmatización identitaria ha sido puesta en marcha será difícil prever sus resultados; los cuales, en el caso de las guahibadas, nos permitiría debatir la consecución de una masacre y un genocidio culturalmente justificado por la estigmatización recurrente del adversario, definido bajo parámetros culturales.

En síntesis, dichas metáforas en tanto modelo de las relaciones socio-políticas entre grupos poblacionales escindidos en torno a sus particularidades culturales, nos permitirán evidenciar un modelo de relacionamiento poblacional sostenido sobre la descalificación del otro en tanto ser humano. En dicho contexto no hablamos de etnicidad porque la asimetría es tan profunda que anula cualquier ejercicio de reconocimiento del “otro”, es así que el término de proto-etnicidad nos sirve para referirnos a un modelo de relacionamiento en el que el indígena vive en el imaginario del sujeto colonizador como un ser objetualizado, carente de cultura e identidad, y donde no existe un espacio público común que disputar ante la inconmensurabilidad de la diferencia.

Metáfora No 1. Proto-etnicidad de las relaciones monstruosas



Figura 1. Indios encadenados recolectores de caucho en el río Putumayo (Hardenburg, 1912)

La primera imagen de este conjunto de imágenes, es una fotografía utilizada para ilustrar el testimonio del inglés Walter Hardenburg, con respecto a la explotación de las caucherías implementadas por la Casa Arana en el Putumayo colombiano. Este artículo sería publicado en 1912 por el periódico londinense "The Truth", bajo el título "The Devil's Paradise"¹⁶, donde se observa a cuatro indígenas semidesnudos que bien pudieron pertenecer al pueblo andoque, uitoto o bora. Aquellos rostros lucen descompuestos y sus cuerpos permanecen unidos por una cadena al cuello y una expresión de mutua resignación.

¹⁶ Ver el informe de W. E. Hardenburg en la siguiente dirección electrónica <http://ia700307.us.archive.org/4/items/putumayodevilspa00hardrich/putumayodevilspa00hardrich.pdf>

En su reportaje, Hardenburg relató en detalle sus observaciones y otros testimonios que logró recoger durante sus meses de estadía en la frontera colombo peruana. De acuerdo con Mariano Ospina (2009): “Hardenburg denunció la existencia de un verdadero régimen de esclavitud en el Putumayo, en el cual los indios eran forzados a trabajar, sometidos a la tortura en el cepo y al látigo, expuestos a hambrunas y a las pestes provocadas por las precarias condiciones de trabajo, entre otras formas de represión. Como se observa en la fotografía algunos de los indios capturados eran encadenados, pero además: los torturaban con fuego, agua y les hacían la crucifixión con los pies para arriba. Los empleados de la compañía cortaban a los indios en pedazos con machetes y aplastaban los sesos de los niños pequeños al lanzarlos contra árboles y paredes. A los viejos los mataban cuando ya no podían trabajar, y para divertirse los funcionarios de la compañía ejercitaban su pericia de tiradores utilizando a los indios como blanco. En ocasiones especiales como el sábado de pascua, los mataban en grupos o, de preferencia, los rociaban con kerosén y les prendían fuego para disfrutar con su agonía”.

Como muy bien lo analizó Roberto Pineda (2000), en la región amazónica predominó, desde la conquista española, una economía extractiva que se hizo notoria a partir de 1850 con la extracción de quina y de caucho negro. Dicho modelo se sustentaría en un permanente tráfico de mercancías y de esclavos indígenas, en un proceso permanente de endeude, y en la existencia de una fuerza de trabajo indígena esclavizada mediante la violencia física como mecanismo económico que, pese a la baja calidad del caucho extraído y a las precarias técnicas de explotación, hacía que el negocio fuera suficientemente rentable, pues la mencionada violencia era utilizada para elevar la producción per cápita.

Es en este contexto que tiene lugar la figura arquetípica del funcionario en la empresa colonial, personaje que sumergido en las profundidades de la selva, transita por el camino que lo lleva de la civilización al salvajismo y, quizás, como sugiere Carlos Páramo (2008) a su auto-sublimación. Nos encontramos entonces frente a la imagen del “cauchero sádico e irracional, cínico e inescrupuloso,...(...) retratado en los informes de Casement y el juez Carlos Valcarcel, en el libro rojo del Putumayo o en la compilación de denuncias de

Vicente Olarte Camacho”¹⁷ Quizás el más famoso de estos personajes sería Armando Normand, el tristemente célebre funcionario de la Casa Arana en Matanzas Putumayo, boliviano de nacimiento, hijo mestizo cuya educación terminó en Inglaterra -la capital del orden mercantil de su tiempo-. De la vida de Normand no nos quedan más que versiones, pero de acuerdo con Páramo, los indicios apuntan a una disyunción latente¹⁸. De un lado autores como el juez Carlos Valcarcel lo describen como un personaje que pierde la confianza en su propia humanidad, y que teme a los indígenas, quienes encarnarían el poder vengador de la selva expoliada; situación que desencadenaría la anestesia estructurante del terror “... Normand asesinaba a aquellos indios de cinco cada día,...él tenía o aparentaba tener la manía de que los indios lo querían matar” (Valcarcel, 1915:19, *citado por Páramo*). César Uribe Piedrahita en su novela Toá, retrató al mismo Normand de una manera diferente:

—Pongan a los jefes de la tribu la túnica real —ordenaba mister Normand, fumando la pipa con displicencia.

—Eso es. Muy bien! Qué bonitas túnicas se hacen con sacos de empaque! Qué bonitas! El inglés acarició la carabina de repetición y luego ordenó fríamente:

—Well Stanley! Call the other boys. Give the Indians a bath with kerosene. And... you know!...!e bloody rascals!

Los negros de barbadas [sic.] bañaron con petróleo el cuerpo de los infelices caciques envueltos en sacos de yute y les arrimaron cerillas encendidas. Gritos desgarradores siguieron a los fogonazos y los indígenas, vestidos de fuego, corrieron hacia el río con la esperanza de apagar en él, la llama que los roía. Sonó varias veces la carabina de Normand y las víctimas cayeron retorciéndose, crepitantes. Hacían muecas espantosas y saltaban como el rabo amputado de una lagartija. Algunas de las antorchas vivas lograron llegar hasta el río y se hundieron en el agua turbia.

—Oh! Bello espectáculo! Igual que las grandes gestas del Circus

¹⁷ Ibid.:47

¹⁸ Ibid.:60.

Maximus! Qué bonito!... Wonderful...!

Y encendió la pipa.

Este segundo Normand no cabe duda, es “(...) un ser que goza mórbida pero infantilmente del acto violento, una suerte de ser amoral como pudieran serlo (simbólicamente hablando) el emperador Nerón —con quien se le habrá de asociar con frecuencia en varias fuentes—, o, justamente, un salvaje, un bárbaro por antonomasia (...) así enunciada, la vida ejemplar de un antihéroe o, por qué no, de un dios brutal. Alguien que se ha convertido en “legislador, juez y verdugo”, que impone *leyes sagradas*”¹⁹.

Pero Normand no es sólo una individualidad o un punto discontinuo; por el contrario, su imagen tiene la capacidad de ilustrar la forma que toman las relaciones de proto-etnicidad, es decir aquel relacionamiento en el que el contacto entre grupos de población diferenciada tiene lugar, en condiciones de asimetría cultural máxima. El imperio de la Casa Arana nos devela entonces, las relaciones anteriores al establecimiento de cualquier posibilidad de política, que se gestan como producto de una economía extractiva en los enclaves de la marginalidad selvática. Un “Despotismo Oriental” de acuerdo con la clásica descripción de Wittfogel (1966). Para este autor, en la premisa tácita del despotismo oriental descansaban los soportes de un poder total en el marco de las relaciones entre grupos de población;

“Dicha concepción evidenciaba que el monopolio total en la organización de las comunicaciones, en la coordinación de las operaciones militares, de los servicios de inteligencia, como también el control de los medios de reproducción humana, asegura las necesidades organizativas y adquisitivas del centro de gravedad político o económico. Lo anterior era posible al no existir ningún tipo de cortapisas de orden legal, social o cultural que hipotéticamente hubiese atenuado los límites de la acción despótica”. (Harris, 1999: 87).

¹⁹ Ibid.:61

Bajo un relacionamiento socio-económico de esta clase es posible establecer sistemas de administración de un poder absoluto, que si bien maximizaban el potencial geográfico en sus respectivos territorios para efectos de producción de bienes y servicios, en contrapartida, “[...] una muchedumbre “sin rostro” era calificada como pieza intercambiable vía prestación laboral -a decir verdad, impregnada aquella de marcados tintes de servilismo.” (Ibíd.:88)

Estos rasgos descritos por Wittfogel tomaron forma en el imaginario de los administradores coloniales en los albores de la modernidad republicana. En efecto, como cualquier empresario, el déspota cauchero ejecuta labores de preparación y planeamiento, establece patrones relativamente complejos de división del trabajo, de control de las actividades burocráticas y productivas, lo que incluye: un régimen estandarizado del tiempo, un liderazgo sociopolítico, el levantamiento de grandes obras de infraestructura, la conformación de vitales soportes de comunicación, el mantenimiento de complicados mecanismos para el suministro y renovación de la fuerza de trabajo cautiva, y finalmente, pero no por ello menos importante, el empresario despótico exige como fundamento sociocultural la prevalencia de prácticas rituales específicas, así como una compleja simbolización del régimen empresarial bajo una cultura del terror que asegure una obediencia absoluta.

Por las anteriores razones, Wittfogel insiste en describir el carácter genuinamente político de este tipo de instancias administrativas de la producción. “Dos características adicionales son igualmente invariantes de la estructura del despotismo totalitario: La primera de ellas, que el terror total implica una sumisión total y una soledad total. En la cúpula de la empresa del terror el Jefe lo puede todo y lo teme todo; en segundo lugar, las redes de lealtades que por la lógica misma de la dominación se establecen corresponden a los típicos vínculos patrimoniales. Recuérdese aquí para volver a nuestro caso, que muchas de las empresas caucheras eran dirigidas por clanes familiares. En realidad bajo dicha estructura terrorífica la retribución de la burocracia auxiliar se establece en términos de una absoluta delegación,

en manos de ésta, respecto a la discrecionalidad del uso del terror para alcanzar los móviles económicos de la Empresa” (Varela, 1997: 25). De acuerdo con Varela Barrios, en estos casos, la “ganancia” es frecuentemente trastocada por el deseo y la capacidad para utilizar una violencia sin límites, y cuando esto ocurre la violencia se convierte en un fin en sí mismo.

El estudio de la actividad extractivista, con pretensión de conquista por parte de los déspotas caucheros en las selvas amazónicas nos revela cómo los rasgos descritos por Wittfogel, se repiten modelados por los ciclos de expansión y contracción productiva en el ámbito internacional. Como bien lo sugiere Edgar Varela, podemos referir dicho *modus operandi* remontándonos a las delirantes sagas empresariales de los conquistadores que surcaron la red fluvial amazónica: Lope de Aguirre, Orellana, Federman, incluso los expedicionarios que participaron en el saqueo del Perú. Como ellos, la casa Arana se desborda en el paradigma del terror total y de ausencia de humanidad, descrito magistralmente por José Eustasio Rivera (2006) y Joseph Conrad (1999) a través de sus personajes, Arturo Cova y Charlie Marlow. Estos últimos, tal y como lo afirmará el propio Rivera, serían “infelices que tienen la selva por cárcel”; o arlequines de la selva a la espera de su advenimiento monstruoso, como parece haberle sucedido a Roger Casement, aquel cónsul inglés obsesionado con la figura de Armando Normand, y quien, como sugiere Carlos Páramo, tal vez fue la inspiración de Conrad para su “Corazón de las Tinieblas”²⁰.

A la otra orilla, estarían los Kurtz, los Narciso Barrera, o los Armando Normand, quienes representan la brizna que empuja el halito de una selva afrentada; allí en los márgenes del encuentro entre culturas diferentes, todos ellos son la encarnación de la desposesión originaria. “En todos estos casos los empresarios eran el equivalente del Estado. Pero aún más: ellos con su acción despótica, limitada sólo por los recursos de la violencia puestos a su alcance, y por el arbitrio de sus caprichos, se vengaban de las restricciones que habían

²⁰ Páramo, Carlos G. (Op. Cit 2008:84).

padecido antes, en la civilidad, como súbditos de un orden sociopolítico. De este modo, la administración de indios en el enclave implicaría el ámbito inconmensurable de todas las fantasías propias al ansía de dominio y el despliegue de la libertad natural”²¹.

Frente a la ausencia mediadora del poder estatal y la desproporción de la explotación colonial, hablar de etnicidad en las comunidades indígenas que sufrieron un relacionamiento productivo y cultural bajo dichas condiciones sería una perogrullada, en la medida que la etnicidad antepone una relación política entre los diferentes grupos étnicos en contacto. El término de “etnocidio” tampoco es suficiente, ya que dicho concepto denota una estrategia de exterminio físico o una política de franca asimilación, cosa que ni siquiera se proponían los caucheros. Luego, las relaciones interétnicas que se configuraron bajo una estructura despótica, como la que tuvo lugar en las selvas colombo peruanas, nos describen relaciones de proto-etnicidad, donde prevalecen sujetos que deciden sin límites sobre la vida del “otro” en virtud de su distancia cultural, llevada al extremo por la lógica extractivista de una empresa colonial carente de límites; desde este punto de vista, es una relación más próxima a una situación de deificación, por la vía de una ritualización del terror como tecnología de (anti)socialización.

Esta relación sin límites puede ser considerada como una deificación debido a que se sitúa fuera de toda moral. Siguiendo a Carlos Páramo en su análisis de Armando Normand: “Se trata de un ser fundamentalmente amoral, bien sea porque está por debajo o, más bien, por encima de la moral. Se trata de alguien que se atribuye a sí mismo –y confirma en el ejercicio ilimitado de su poder- la capacidad para organizar el mundo a su antojo, para renombrarlo conforme a su panteón personal, para prescribir las reglas de su justicia (que no tienen por qué ser comprensibles más allá de su propia e íntima lógica) y disponer sobre todas sus formas de vida. Más aún, se trata de alguien que ha cruzado el umbral de la

²¹ Várela Barrios (Ibid.:5)

cultura para romper con el tabú de la vida y la humanidad”²². Páramo apoya su tesis en Terry Eagleton, quien en referencia al terrorismo escribió que: “Tanto los dioses como las bestias son seres desmandados: los últimos, porque quedan por debajo de la ley y por su inocencia amoral; y los primeros, porque se considera que al promulgar la ley están por encima de ella” (Páramo, 2008:16). “Su lógica, si es que la tienen, está llamada a superar nuestra comprensión”²³.

Sin embargo, a diferencia de Páramo, no creo que dichos personajes sean solamente “seres infames” o “monstruos totales”; dichos sujetos expresan una realidad más amplia; si se quiere, son la evidencia de un “hecho social” de repercusiones más profundas. Seguramente, como afirma el mismo Páramo, dicha relación no puede reducirse a la reproducción particular de un capitalismo selvático, donde el terror hace posible el fetichismo de una deuda sin fin entre blancos e indios, como propone Michael Taussig (2002). Pero tampoco puede reducirse al terror puro y prístino, en la medida en que esta categoría conduce a cerrar toda puerta de comprensión social a un fenómeno que no es psicológico sino profundamente antropológico.

La propuesta de Wittfogel –el despotismo- tiene la virtud de explicarnos, en el plano teórico, una relación social mediada por atributos despóticos, que si bien se construye en el plano de la producción, se extiende hasta los fundamentos simbólicos que median la interacción entre opresores y oprimidos; sin reducirlos a una explicación psicológica, ni a una relación de ganancia y beneficio en las márgenes del capitalismo. Desde este punto de vista, las relaciones sociales que se configuran bajo los atributos despóticos, tienden a despolitizar los fundamentos del relacionamiento entre las poblaciones en contacto; la asimetría entre una y otra población es la máxima posible. Como fue posible observar en el caso del Putumayo colombiano con las caucheras, el fundamento antropológico de dicha relación es la imposibilidad de cualquier relacionamiento político entre las poblaciones en

²² Páramo, Op. Cit.:63.

²³ Citado por Páramo Ibid.:34.

cuestión; así como el establecimiento de un orden bajo el cual uno de los sujetos es despojado de su humanidad, mientras que el otro tiende hacia su propia auto-sublimación.

En este estado de cosas, si retomamos a Páramo podría afirmarse que la sublimación es la mascarada de los dioses, pero también de los monstruos. ¿Sería entonces posible plantear una relación entre monstruos elevados a dioses, y humanos condenados a bestias por la asimetría misma de la relación? Por lo tanto, es posible afirmar que en los casos en los cuales no existe un reconocimiento a la humanidad del otro, sencillamente no existe “etnicidad” posible, en la medida en que esta última se sustenta en el reconocimiento político del otro.

Metáfora No 2. Proto-etnicidad del genocidio culturalmente justificado

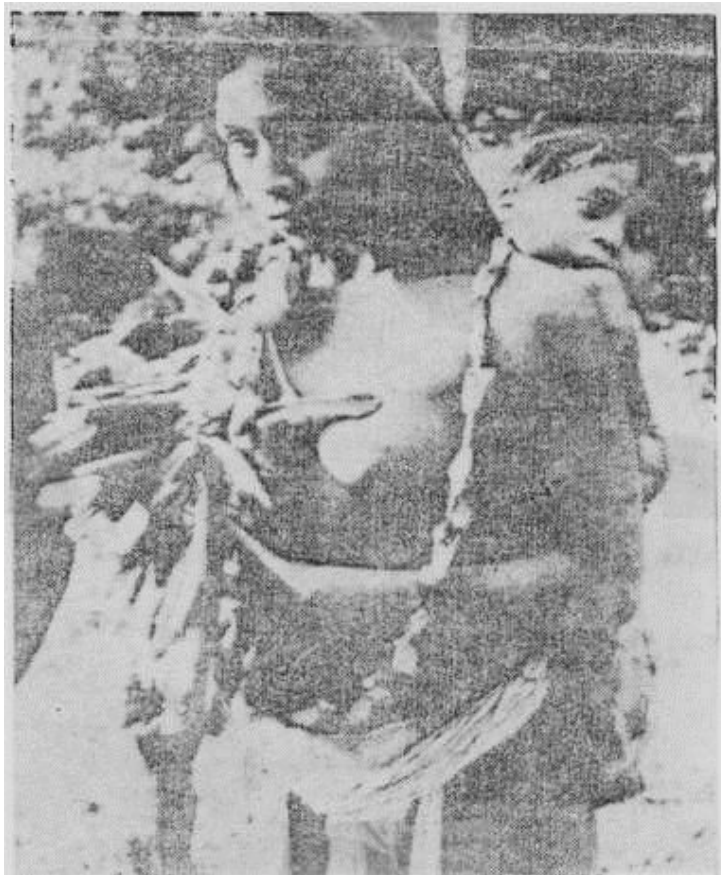


Figura 2. Lilia, indígena Cuiva presente en la masacre en El Hato de la Rubiera.

Diciembre de 1.967²⁴

La segunda imagen de este primer álbum de los modelos de relaciones entre las poblaciones indígenas y la sociedad mestiza en Colombia, es la Fotografía de Lilia (arriba), indígena, del territorio Colombo-Venezolano, perteneciente a la tribu nómada de los Cuiva, conocidas bajo el nombre de “Guahibos”. Lila fue la mujer que pretendía Marcelino Jiménez, el Caporal de la hacienda de La Rubiera, autor de la matanza de 18 indígenas Cuivas, que provenían de la comunidad del Manguito, región del Capanaparo, en el departamento de Arauca. El “Banquete de la Muerte”, sería el nombre con el que la prensa colombiana daría a conocer dicha masacre ocurrida en la hacienda de La Rubiera el 27 de diciembre de 1967. Ese día, ocho hombres colonos mestizos de la región invitaron a comer a un grupo de “guahibos”; la supuesta invitación se convirtió en masacre cuando los indígenas Cuivas fueron asesinados a bala y machete. En el proceso que siguió, lo realmente sorprendente de este caso, fue que los acusados manifestaron desconocer el delito que habían cometido “... ya que “cuiviar” y “guahibiar,” literalmente cazar indios cuiva y guahibo era una práctica aceptada consuetudinariamente en la región de los Llanos Orientales.”(Ortiz, 2005:168)

A través del relato de Óscar Collazos (1988) podemos encontrar un atisbo del significado de esta imagen:

“[...] aquel día 26 de diciembre, dieciocho indígenas marcharon de la finca El Manguito hacia el hato La Rubiera, llamados por el propio Jiménez (*colono mestizo, dueño de la finca*)²⁵, quien les prometía ropas y alimentos. El primero en conocer esta noticia –según se sabría cinco años más tarde, en el curso del proceso- fue el padre González. Trató de averiguar por las razones del viaje

²⁴ Fuente: Artículo de Oscar Collazos “Invitación a desaparecer”. Aparecido en El Nacional de Caracas el 7 agosto 1988.

²⁵ Las cursivas son mías.

imprevisto de los indígenas y sólo supo que iban a recoger ropas y alimentos ofrecidos por Jiménez. La siguiente noticia, recibida por el dominico González, había adquirido ya la forma de una repugnante tragedia: dieciséis de los dieciocho cuibas habían sido masacrados.

Los culpables del genocidio trataron de ocultar las pruebas del delito: los cadáveres habían sido amarrados a las colas de las mulas y se pretendía conducirlos a un lugar cercano para proceder a la incineración. No lo consiguieron. Y aquí empieza la historia de un genocidio y de una impunidad que habría de encontrar en los dos únicos sobrevivientes, Antuko y Cevallos, a los únicos relatores de los hechos. Habían observado la matanza subidos en lo alto de unos árboles. La descripción del indígena Antuko es escalofriante, incluso en su entrecortado y pobre castellano. “Y por la mañana vimos que llevaban arrastrados de la cola de la mula los cadáveres, no vimos humo, y ese día, por la tarde, nos fuimos Cevallos y yo para El Manguito, llevando dos canoas cada uno por el río Capanaparo”.

Cinco años más tarde, el 9 de junio de 1972, se abrió el proceso a los colonos de La Rubiera, acusados de la matanza de dieciséis cuibas. En la ciudad de Villavicencio, en una sala atestada de periodistas, antropólogos y curiosos, algunos llegados desde Bogotá, sólo se hablaba del “banquete de la muerte”. Además de los dos testigos sobrevivientes de la masacre, estaba allí el padre González, intérprete de los indígenas y conocedor de los pormenores de una pretendida historia de amor entre Jiménez, uno de los acusados y Lilia, la “joven y hermosa” indígena que tuvo la fortuna de no acudir al “banquete” de La Rubiera”²⁶.

²⁶ Oscar Collazos, 1988

Pero no sólo se había producido la matanza. No sólo se había conseguido que los indios acudieran al encuentro fatal. ¡Habían sido agasajados! “Comiendo con la mano y sentados en la mesa -diría uno de los testigos-, después la gente llegó a la mesa por ambas partes de la cabeza, y llegaron a matar, y los perros salieron a morder y en la mesa cayeron Doris y Carmelina, la niña de Doris, y los demás huimos”²⁷.

El primer día de juicio se oyó por boca de los acusados, una de las frases más significativas de la sesión y acaso la clave antropológica del caso: “No creíamos que matar indios fuera malo”, fue la explicación dada por los colonos. Probablemente no era una coartada de la defensa, como insinúa Oscar Collazos²⁸. ¿Sería posible que, desde siempre, se hubiera creído que “matar indios no era malo”?

Es más, como mencionamos al comienzo de esta historia, en la misma zona existió el término “guajibiar”: acción de cazar indios emprendida por los propietarios de grandes haciendas de Los Llanos; por lo cual, al menos tres preguntas saltan inmediatamente a la vista: primero, ¿cómo es que se fabrica un relacionamiento social entre dos grupos poblacionales, en el cual se justifica la apropiación de tierras que desde siempre habían pertenecido a aquellos indios?; segundo, ¿cuál es el mecanismo por medio del cual la usurpación de tierras se valida bajo la figura del genocidio?; y tercero, ¿cómo el genocidio puede ser un recurso legal respaldado culturalmente por la historia del mismo relacionamiento poblacional?

Enfoquémonos en el primero de los cuestionamientos sugeridos, ¿cuál es la historia del relacionamiento entre las poblaciones indígenas con los colonos campesinos? A pesar de que las explicaciones de estos colonos de rostros esculpidos por el sol horizontal de la planicie, no dejaran lugar a dudas: “Un colono blanco-mestizo decidía sobre la vida de los

²⁷ (Ibid.:2)

²⁸ (Ibid.:3)

indígenas, en algunos casos asalariados o trabajadores temporeros en sus fincas”²⁹. Pero este era tan solo la punta del iceberg de una relación más profunda; la historia podía remontarse a tiempos más lejanos: todas estas tribus, guahibas, sálivas, piapocos, ciubas y amorúas, habían sido desposeídas de sus tierras y condenadas a sobrevivir en el nomadismo. Esta relación de subordinación se anclaba en una profunda herencia colonial, instalada en la mentalidad de los colonos mestizos.

De acuerdo con María Ortiz, este proceso reveló ante los demás colombianos la existencia de la región de los Llanos Orientales, situada más allá de la barrera de los Andes, en la cual regían unas leyes y unas costumbres distintas a las del resto del país. Para esta autora los Llanos, además de ser una frontera binacional entre Venezuela y Colombia, constituyen dentro de esta última una frontera interior que corresponde a lo que Pratt ha definido en *Imperial Eyes*, como *contact-zone* o “zona de contacto”, ya que en ellos se encuentran gentes y culturas que habían estado con anterioridad geográfica e históricamente separadas. Estos encuentros son en su mayoría producto de la expansión colonial, y se caracterizan por relaciones asimétricas de poder, por el ejercicio de la dominación y la violencia por parte de los poderes coloniales sobre las culturas nativas³⁰. En efecto, las fronteras estatales incluyen a la vez distintos tipos de fronteras internas, “[...] debido a que las expansiones nacionales hacia los límites de sus ámbitos de control político, determinaron el arrinconamiento de las poblaciones nativas cuyos territorios originales fueron expropiados por los frentes expansivos” (Bartolomé, 2006:292).

El caso del territorio llanero nos muestra la historia de fronteras móviles, “tierras de nadie” que distanciaban a los "blancos" de los indígenas de acuerdo a los ritmos de las invasiones europeas (Gómez, 1991:11). De hecho, “los ritmos de expansión de dicha frontera se moverían luego de la mano integracionista en el plano social y productivo del Estado nacional colombiano” (Rausch, 1999:24). Una primera frontera, delineada en épocas

²⁹ (Ibid.:4)

³⁰ Ortiz María Op. cit.:169

prehispánicas, nos muestra que estas regiones se caracterizaron, de un lado, por patrones de asentamiento sedentarios sustentados en la horticultura y en el control de las mejores tierras, siendo este el caso de los sáliba, yaruro, taparita y los achagua. De otro lado, en esta primera frontera, se encontraban poblaciones nómadas guahibas o cuíbas que gracias a su movilidad estuvieron mejor preparadas para aprovechar³¹.

La segunda frontera se configuró de la mano de las invasiones europeas de conquista y la posterior administración de dichos territorios por parte de los jesuitas. El interés misional, además de la reducción y la catequización, era de "abrir y colonizar una zona de frontera que ofrecía dificultades para su administración política y económica"³². Naturalmente, fueron muchos los obstáculos encontrados por los misioneros; no obstante, establecieron y estimularon la creación de pueblos indígenas, estudiaron algunas lenguas vernáculas y tradujeron catecismos; achaguas, sálivas, guayaquiríes, amanzanas, constituyeron parte de los grupos con los que realizaron su labor los jesuitas. Las haciendas fueron el soporte económico de las misiones y la ganadería su actividad principal; así que mientras las comunidades sedentarias fueron forzadas a adaptarse al trabajo en el hato y al dominio del caballo, asumiendo lo que más tarde se conociera como "la identidad llanera", las comunidades guahibas y cuíbas retuvieron su modo de vivir y habitar, respaldado en lo que hoy se llama su "identidad indígena". Sin embargo, con el tiempo estas últimas se vieron en la necesidad de desplazarse a nuevos territorios dada la expansión permanente de la frontera ganadera, jalonada por las poblaciones llaneras y de colonos que se reproducirían y arribarían de manera sostenida en la región³³.

Una tercera frontera se construiría tal y como lo explica el historiador Augusto Gómez, con la llegada sostenida de población colona de los hatos llaneros de la Capitanía General de

³¹ Las poblaciones guahibas se involucraron activamente en el tráfico de esclavos, auspiciado en la Orinoquia por los holandeses, con el apoyo de grupos caribe, capturando sálivas y achaguas a quienes intercambiaban por mercancías europeas.

³² Ortiz, Op. cit.:171

³³ Gómez, Op. Cit.:130-160.

Venezuela (1777-1810). Una vez finalizada la ocupación de sus propios llanos, dichas poblaciones avanzaron desde los llanos de Apure, hacia los llanos de la Nueva Granada –a los que consideraban una extensión natural de su propio territorio–, cruzando el río Arauca. Para 1782, estos colonos ya habían fundado Santa Bárbara de Arauca, actual capital del departamento de Arauca en Colombia; a su vez, colonos y propietarios del interior del Virreinato de la Nueva Granada (1739-1811) migraron también hacia los llanos de Casanare, donde algunos adquirieron partes de las haciendas de los jesuitas al momento de su remate público a particulares hacia 1850. Estos llaneros ganaderos avanzaban con sus ganados por las sabanas que constituían los territorios de caza y recolección de los guahibo, con la intención de “limpiarlas” y asegurar así nuevos pastos para sus ganados³⁴.

En aquellas épocas, de acuerdo con Gómez, “limpiar” significaba eliminar de las sabanas, tigres, serpientes e indios, considerados éstos como animales dañinos sin más; constituía, por lo tanto, una estrategia de exterminio o lo que hoy se conoce por ser un abierto genocidio. Además, al concentrar ganado en las sabanas y al propiciar quemas en éstas para producir el rebrote de nuevos pastos, los llaneros alteraban los recursos vegetales y animales existentes, de los cuales derivaban los guahibo su supervivencia. Al ser atacados de tan distintas maneras, éstos reaccionaron en defensa de sus territorios y de su vida, agrediendo a los viajeros que navegaban por los ríos, a los habitantes de hatos y fundaciones aisladas y matando al ganado de los llaneros invasores³⁵.

Ante la disminución de la caza que habían consumido tradicionalmente, los guahibos se vieron obligados a consumir la carne de estos nuevos y desconocidos animales. Sin embargo, el hecho de que además los desjarretaran para que no pudieran moverse y de que les cortaran la lengua para que no comieran pasto, denota que veían a estos animales como enemigos, destructores de sus recursos alimenticios y de su vida. Los llaneros reaccionaban

³⁴ Gómez, Op. Cit.:74-101

³⁵ Gómez, Op. Cit.:163-168

con extrema violencia ante estos actos de los guahibos, ya que el ataque a sus ganados constituía un ataque al núcleo mismo de su existencia social. Totalmente indiferentes a los móviles de los indígenas y a su valor como culturas, para los llaneros tales actos eran simplemente una clara muestra del salvajismo y el carácter dañino de los indígenas, y constituían razones de peso que validaban aún más su exterminio.³⁶ Se les negaba toda legitimidad o capacidad de negociar, no se les consideraba como un “otro” con el que se discute, sino como la alteridad fundamental que impide cualquier negociación.

Esta sociedad llanera de frontera se estableció gracias a la transformación de las selvas en extensas sabanas destinadas a facilitar la explotación de los hatos ganaderos, y diversas bonanzas extractivas (maderas preciosas, pieles de animales, pesca comercial y diversos cultivos ilícitos) que se canalizaron de manera caprichosa al vaivén de los mercados internacionales. Conviene remarcar que dentro de dicha organización productiva sería el ganado, no la tierra, la base de la riqueza y la fuente del poder social y cultural. Es así como hasta bien entrado el siglo XX, los procesos internos de ocupación y colonización de los Llanos orientales configuraron una sociedad regional claramente diferenciada de las normas para relacionarse con las poblaciones indígenas en el interior andino de la nación colombiana. A diferencia de la sociedad llanera, en el interior dichas relaciones entre poblaciones diferenciadas culturalmente, ya toman el carácter de relaciones interétnicas, en la medida que existía un reconocimiento político al estatus del indígena. Dicho reconocimiento se sustentaba en la utilización de la mano de obra indígena, administrada bajo la figura proteccionista de los resguardos indígenas y bajo el proyecto de reducción de los indígenas a la vida civilizada.

A diferencia del orden colonial y republicano andino, en los llanos orientales durante mucho tiempo, después de su colonización no existió la propiedad privada sobre la tierra y por lo tanto no había cercas; los ganados de distintos dueños pastaban revueltos en sabanas

³⁶ Gómez, Op. Cit.:170-176

comunales sobre las que se tenía un derecho de posesión, los llamados “derechos de sabana”. Este sistema de ocupación de las sabanas resultaba perfectamente adecuado a las características climáticas del llano, que obligan a una ganadería trashumante de acuerdo con los períodos de lluvias y de sequía, que son sumamente marcados. La sociedad llanera poseía un derecho consuetudinario propio que se transmitía por tradición oral mediante el cual se reglamentaba la propiedad del ganado y el acceso a las sabanas (Rausch, 1984). Esta sociedad llanera se constituyó entonces, durante un largo período histórico en el que se dieron complejos procesos de mestizaje, redefinición de las relaciones de poder entre los diferentes grupos indígenas y surgimiento de nuevas identidades –como la de los llaneros–, procesos que siguieron a la conquista europea y que trastornaron totalmente la existencia de las sociedades prehispánicas.

A pesar de la oposición de los guahibo, la frontera ganadera avanzó inexorablemente y los indígenas fueron perdiendo sus territorios hasta quedar confinados en el actual departamento del Vichada en Colombia. Algunos autores como José Rueda Enciso sostienen que este enfrentamiento entre indígenas y colonos sería más un: "toma y daca", o sea que, a cada avance colonizador en los Llanos, los indígenas guahíbo se replegaron pero también respondieron. Configurándose una larga lista de robos, asesinatos y genocidios de uno y otro bando: “(...) de esta manera tanto unos como otros han tenido una cuota muy alta de participación en la violencia interétnica”³⁷. Para este autor las matanzas indígenas serían un nuevo caso de ficción antropológica dictado por el cliché indigenista de algunos sectores que ejercen dicha profesión.

Sin embargo, parece evidente que durante el siglo y medio que duró esta guerra, el Estado colombiano no solamente no intervino en ella para intentar detenerla, sino que las escasas autoridades que lo representaban en tan lejanas y apartadas regiones, toleraban las “cuivadas” y “guahibiadas” organizadas por los llaneros, bajo la figura de práctica cultural.

³⁷Llanerólogo. Boletín Cultural y Bibliográfico, Número 29, Volumen XXIX, 1992.

El caso de La Rubiera, como nos muestra Gómez, no fue un hecho aislado sino que fue una práctica corriente; este autor cita, entre otros documentos, uno de 1912 en el que se denuncia la complicidad de los funcionarios oficiales: “[...] los civilizados, muchas veces capitaneados por el comisario, o sea la propia autoridad de la República donde se organice la batida, caen de improviso sobre los indios y sin más explicaciones ni aclaratorias los acribillan a balazos...”³⁸. En tiempos más recientes en la región de Planas, en el Vichada, dos años después de La Rubiera, en 1970 y, el ejército colombiano estuvo implicado en la tortura y el asesinato de numerosos guahibos que se habían organizado en una cooperativa³⁹. En este sentido, sería conveniente volver a las palabras de uno de los sindicatos de La Rubiera, quien a este respecto comentó lo siguiente: “Pero qué se imagina, si es que yo de niño me había dado cuenta que todo el mundo mataba indios; la policía, el Departamento Administrativo de Seguridad - DAS y la Marina, allá en el Orinoco mataban a los indios y nadie se los cobraba. Solamente nosotros estamos pagando por eso”⁴⁰.

Luego de comprender el marco en el cual se encuentran las relaciones socio-políticas entre colonos e indígenas, podemos avanzar en el segundo de los cuestionamientos planteados líneas arriba, ¿cuál es el mecanismo por medio del cual la usurpación de tierras se valida bajo la figura del genocidio? Para tal efecto, de nuevo nos topamos con la figura de los “monstruos”, pero de una manera diferente al caso del putumayo, donde el proceso de sublimación monstruosa se encarnaría en la piel de los sectores dominantes, instalando una disyuntiva entre humano y no humano. En este caso, convendría enmarcar dicho proceso en la utilidad que para los colonos y el Estado colombiano, representaron las imágenes de los monstruos y de la demonología medieval para darle sentido a la alteridad indígena. (Bartolomé, 2006:292).

³⁸ Gómez, Op. Cit.: 344

³⁹ ibid.

⁴⁰ ibid.

Este ha sido un tema largamente debatido en los análisis historiográficos del encuentro entre el viejo y el nuevo mundo⁴¹. Ya en este encuentro primigenio, el espacio, en primera instancia, sería reinterpretado de acuerdo a los nichos simbólicos aceptados por las categorías de occidente, los cuales descansarían en las nociones dominantes en el campo científico y literario de la época (Todorov, 1982). De este modo, tal y como lo muestra Ernesto Montenegro (2004) durante el encuentro de estos mundos diversos, desde el punto de vista de occidente, el espacio a colonizar se ubica en los linderos de la civilización para penetrar en el mundo de las “antípodas”:

“Ese otro espacio se presentaba como un reflejo invertido de lo característico a la Europa Medieval, el término mismo señalaba esa oposición: el mundo de los Antípodas. La imagen misma generada a partir del término Antípoda, es reflexiva pero negativa: de los pies al opuesto. Podríamos pensar en varias imágenes: por una parte, seres con los pies en la cabeza, por otra, seres con los pies hacia atrás, y en tercer lugar, seres que se proyectan hacia abajo a manera de sombra. (...) Los viajeros y conquistadores, al mismo tiempo que utilizarán los conceptos de las Antípodas para interpretar los nuevos descubrimientos, llenarán de contenido esas figuras, posibilitándoles una substancia concreta que no poseían anteriormente. Es justamente en esa substanciación que adquieren los imaginarios a través de los recuentos de los viajeros, en donde la noción del Paraíso Terrenal visitado se hace más fuerte. Sin necesidad de hacer una maniobra literaria, Colón se asimilaría por lo menos en un momento de su viaje, al Virgilio en la Divina Comedia o San Brandan en su viaje Atlántico o al mito de Alejandro Magno que habría llegado hasta las puertas del Paraíso” (Montenegro, 2004:329).

Entonces, puede plantearse una relación entre la noción de las antípodas y el lugar de frontera de contacto entre poblaciones indígenas y de colonos mestizos en los llanos

⁴¹ Ver (Todorov, T. 1982), (Vignolo, P. 2002), (Lestringant, F. 1994), (Acosta, V. 1998) y (Montenegro, E. 2004). Entre otros.

orientales de Colombia. Como lo propone Miguel Bartolomé, la representación mítica que los occidentales realizaron sobre el mundo de los otros, adquirió también una dimensión espacial en cada época;⁴² en la medida que el espacio todavía no colonizado se encontraba habitado por otros seres difícilmente equiparables a los colonizadores; por lo tanto, debía estar poblado por seres de humanidad cuestionable o por lo menos ambigua. Como ejemplo de esta situación, podemos comparar las descripciones que los llaneros hicieron respecto a los guahibos con un diario de navegación escrito por Cristóbal Colón, donde refiere los personajes que posiblemente habiten los territorios a descubrir:

“... había hombres con un único ojo y de otros con hocicos de perro que comían los seres humanos y, cuando tomaban uno, lo degollaban, bebían su sangre y le cortaban las partes naturales”
(Diario de la primera navegación 1492-1493)⁴³

Para el caso guahibo, de nuevo nos remitimos a José Eustasio Rivera, uno de los novelistas colombianos que mejor ha plasmado el proceso de alteridad entre el colonizador mestizo y las poblaciones indígena, este autor en su obra prima “la Vorágine”, refiere el conflicto entre llaneros e indígenas, a través del personaje de Arturo Cova, utilizando las versiones de la oralidad llanera sobre la manera como son apreciados los indígenas cuiva y guahibos, tradición que los considera como “(...) unos animales dañinos y peligrosos a los que es preciso y legítimo exterminar” (Rivera, 2002:45); apreciaciones que el mismo personaje de la Vorágine refrenda cuando contactó a los guahibos. En este contexto:

“ [...] los colonos consideraban al indio como un animal dañino que había que exterminar. [...] Los colonos decían que los indígenas eran tramposos, mentirosos, y lo comparaban con el tigre, considerando al indio más peligroso, pues según ellos el ganado aun no tenía forma de defenderse del ataque del indio,

⁴² Bartolomé, Op. Cit.:293.

⁴³ Citado por Montenegro E. (Op. Cit.:13).

en cambio del tigre sí lo hacía formando círculos, dejando a los becerros en el centro, luego las vacas y finalmente los toros padres, para que estos últimos enfrentaran al tigre”⁴⁴.

En ambos textos es posible descubrir una estructura similar de estigmatización: la animalización del otro como pretexto para cuestionar su completa humanidad. En un primer momento, el otro es un ser diametralmente opuesto a quienes escriben, “... ni siquiera son humanos”. Dar muerte a un ser con “hocico de perro” o a un guahibo, se situó moralmente en el mismo plano de matar a un tigre, un animal feroz y dañino para los humanos. El reflejo inverso en el espejo de la humanidad, produce la némesis que justifica el recurso a la violencia.

En este punto, es posible abordar el tercero de los cuestionamientos suscitados por la masacre de La Rubiera en referencia a las relaciones de contacto entre poblaciones indígenas y mestizas: ¿cómo el genocidio puede ser un recurso legal respaldado culturalmente por la historia de relaciones que responden a un orden de proto-etnicidad? Del análisis inmediatamente anterior, se desprende que como producto de la estigmatización, el “otro” -en este caso el indígena- es situado en una posición de incompletud; algo le falta para dar el paso definitivo de la naturaleza a la cultura; y ese algo, debe ser una esencia, un atributo, que solamente “occidente” puede ofrecer.

Luego de la estigmatización tiene lugar la ambigüedad como categoría descriptiva, no todos los “otros” son bestias a exterminar; por lo tanto, habrá que disociar los atributos identitarios del “otro”, en dos especies claramente diferenciadas por las prácticas de desposesión y colonización. De un lado, el “otro” como bestia, irremediablemente perdida y, por lo tanto, destinada a desaparecer a sangre y fuego. Y, de otro lado, el “otro” como “salvaje” o “natural” que podría salvarse siendo humanizado. Dicha oposición tomará en el

⁴⁴ Ortiz, Op. Cit. :170

encuentro primigenio de Europa y América, la oposición manifiesta entre los “naturales” y los “caníbales”, denotando la ambigüedad de las representaciones con respecto al contacto entre europeos y los pueblos indígenas americanos. De acuerdo con Frank Lestringant “Los Cariba o Caniba o Canima serían entendidos como los ejércitos del Gran Khan de Cathay; estos últimos serían los «hombres hocico de perro» (Lestringant, 1994:54). Se llegó a esta conclusión por la relación sonora entre CAN (Perro en latín), KHAN (Rey en Mongol) y CANIBA (Valiente en Karib); el término resulta entonces de la presencia de un nombre indígena mezclado a antiguas imágenes europeas”⁴⁵.

Montenegro nos muestra cómo la dicotomía anunciada toma forma distinguiendo entre los que seguirán siendo “buenos salvajes”, “los Naturales”, “los Caribe”, y los que harán la guerra, “los Caníbales”. Estos últimos relacionados con las tropas del Gran Khan; los primeros, “*gente sin maldad y poco belicosos*”; los segundos, por el contrario, bestias de gran ferocidad. Sobre el primer grupo, Colón escribirá:

“Son gente muy sin mal ni guerra: desnudos todos, hombres y mujeres, como su madre los parió. Verdad es que las mujeres traen una cosa de algodón solamente tan grande que les cobija su natura y no más, y son ellas de muy buen acatamiento, ni muy negras, salvo menos que canarias [...] Tengo por dicho, serenísimos Príncipes que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos; y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y los convertirán” (Diario de la primera navegación, 1492-1493)⁴⁶

Continuando con el análisis de Montenegro, y en contraposición de esta benevolente percepción, encontramos un segundo grupo de gentes que serán entendidos sin todas las

⁴⁵ Montenegro, Op. Cit.:335.

⁴⁶ (Ibid.:337).

similitudes culturales de Europa y sin contener ninguna cualidad de espíritu, bien al contrario, portadores de numerosas perversiones.

“(…) que era muy disforme en la catadura más que otros que hubiesen visto. Tenía el rostro todo tizado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran desteñir de diversos colores. Traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás y después puestos en una redecilla de plumas de papagayos, y él así desnudo como los otros» (...) «Juzgó el Almirante que debía ser de los caribes que comen los hombres, y que aquel golfo que ayer había visto que hacía apartamiento de tierra y que sería isla por sí.” (Diario de la primera navegación 1492-1493)⁴⁷

En efecto, los dos grupos se presentan como opuestos el uno del otro, otorgándole todo su poder al mito del “buen salvaje” y el de los “seres monstruosos”; antinomia que entraría a formar parte de una estructura imaginaria que en lo sucesivo no dejará de reproducirse. Esta fractura en el significado puede brindarnos la clave para comprender mejor el asunto de La Rubiera, ya que como veremos a continuación, dicha disociación siguió su curso hasta el punto que podemos rastrearla en dos momentos bien separados en el tiempo.

Este dualismo no es privativo de esta situación, dicho recurso clasificatorio ha permitido que durante siglos convivieran de manera complementaria la Iglesia con los ejércitos coloniales, la evangelización con la exterminación. Incluso, como veremos más adelante, hoy en día en el multiculturalismo neoliberal: el indígena como sujeto de derechos, Vs el indio radical anti nacional. Por lo tanto, no debe causar sorpresa que en el caso de las llanuras orientales se instalara el mismo mecanismo, dividiendo entre indígenas buenos “guahibos” e indígenas perversos “cuivas”, como explican Robert y Nancy Morey:

⁴⁷ (Ibid.).

“Durante el siglo XIX, los guahibo ya no se describen uniformemente como nómadas. Muchos de ellos se habían asentado en poblados a las orillas de los ríos antaño controlados por los achagua y habían adoptado la agricultura. La incorporación dentro de sí de muchos indígenas escapados de las misiones y de fragmentos de grupos como los achagua pudieron haberlos influido para asumir este cambio de vida (...) Es en este período de mediados y finales del siglo XIX que empezamos a ver que se hacen las distinciones entre “tipos” de guahibo. El término guahibo se empieza a restringir a los relativamente pacíficos cultivadores de los poblados, y el término cuiva (cuiba) se usa para los nómadas cazadores, que se considera son los más peligrosos para los blancos. Es bien probable que estos guahibo asentados no fueran cultivadores permanentes como sucede con los guahibo modernos que son cultivadores estacionales”⁴⁸

Sin embargo, María Ortiz nos hace notar un hecho de particular importancia en el caso que nos ocupa:

Los encuentros entre llaneros y guahibos en la zona de contacto llanera presentan algunas diferencias con los análisis de “zonas de contacto”, ya que se llevan a cabo en su mayor parte durante el período republicano, cuando ya Colombia había adquirido su independencia y había dejado de ser una colonia de España. En este sentido, el caso de la frontera llanera contribuye a esclarecer el carácter del Estado-nación colombiano al señalar la desigual valoración e importancia que poseen las distintas regiones en el interior del mismo. En efecto, en este Estado-nación que se articuló históricamente alrededor de la zona andina como su núcleo fundamental, las regiones como los llanos y la selva se

⁴⁸ Nancy Morey y Robert V. Morey, “Foragers and Farmers: Differential Consequences of Spanish Contact”, (1973: 239-240). Citado y traducido por Ortiz María (Op. cit.:170)

asumieron como fronteras interiores que marcaban los límites entre la “civilización” y “la barbarie”⁴⁹.

Esta consideración obedecía al hecho de que eran regiones habitadas, en su mayoría, por indígenas a quienes las élites políticas y económicas consideraban salvajes que debían ser “reducidos”, “amansados”, “domesticados” o, en términos menos inquisitivos, “civilizados”. De igual manera, la aclaración de Ortiz permite plantear la segunda de las disociaciones rastreadas desde el proceso de desposesión y colonización europea en América. Esta segunda dicotomía histórica es quizás la más conocida por su evidente connotación republicana, que permitió distinguir entre una población civilizada ubicada en el eje interandino (agentes del progreso), y entre salvajes distribuidos en los bordes del eje civilizatorio (agentes retardatarios del desarrollo).

Esta distinción se gestó a partir de las leyes generadas en el transcurso del siglo XIX y, de cierta manera, con las recomendaciones llevadas a cabo por la Comisión Corográfica entre los años 1855 y 1856, en las cuales se indicaba la necesidad de incorporar a la "civilización" a los indígenas salvajes utilizando diferentes estrategias, entre las que podría mencionarse: la acción misionera, la adjudicación de tierras y la fundación de pueblos. Desde esta época, empieza a convertirse en política pública del Estado moderno, la clasificación de los indios en "civilizados" y "salvajes". Sería el abogado y periodista liberal Rafael Uribe Uribe quien resumiría esta visión de la nación colombiana en 1907: “Como se ve, la población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia; casi toda la circunferencia está en poder del salvaje...”⁵⁰

En síntesis, podría decirse que el caso de la masacre de La Rubiera es una imagen paradigmática de las relaciones de contacto entre grupos poblacionales, cuyas relaciones

⁴⁹ Ortiz, Op. cit.:168.

⁵⁰ Ibid. 170.

sociales manifiestan un nivel de asimetría política extrema en la historia del Estado-nación colombiano. Su importancia, al igual que la imagen de las caucherías en el Putumayo, se revela en la medida que no puede ser apreciada como un evento singular, un caso aislado que nos sorprende por su particular atrocidad; por el contrario, el caso de los llanos orientales permite aterrizar en, por lo menos, dos temas de particular importancia: en cuanto a lo que hoy llamamos relaciones latinoamericanas de etnicidad. En primer lugar, el caso llanero devela un método, un entramado simbólico, político y militar por medio del cual, las poblaciones víctimas de un proceso de conquista y administración colonial son asimiladas a otro orden cultural. En este orden de ideas, la masacre de La Rubiera es importante porque permite fijar la mirada en una escala de observación más amplia de los estrados judiciales o la política pública, instalándose justamente en el ámbito de la moral y la ideología. Luego, la práctica cotidiana en medio del conflicto, precede la sociedad y se sobrepone a ella, en la medida que encuentra un justificativo ideológico. Qué otra explicación podría argüirse en referencia a las guahibadas entendidas por los colonos, como una práctica heredada culturalmente para solucionar el viejo pleito por la tierra con los indios, a través de la animalización de su oponente y su correspondiente estigmatización ideológica, por medio del binomio establecido entre: Humanos Vs. Bestias humanas.

La masacre de la Rubiera apreciada desde este punto de vista, tiene la capacidad para proyectar la diferencia entre humanos y no humanos, a través de un segundo conjunto de categorías: Salvajes Vs. Civilizados. Este segundo par de categorías destinadas a regular políticamente la diferencia social identificada bajo atributos culturales, funcionaria legalmente a lo largo de cien años (1886-1991), por medio de la carta Constitucional del periodo de la Regeneración, la cual puede sin duda considerarse como el sistema jurídico fundador del moderno estado republicano colombiano. Este análisis apunta entonces a comprender hasta qué punto la política pública, no es solamente un conjunto de enunciados cuya coherencia depende de su estructura argumentativa interna; sino más bien, como dicho discurso se convierte en expresión de un conjunto de fuerzas ideológicas, religiosas, productivas y militares que buscaban no solamente la dominación política, sino la sumisión simbólica de poblaciones enteras categorizadas bajo la categoría del “otro”. A veces, dicha

dinámica se realizó de manera congruente con los caminos de la “razón moderna”, pero muchas veces, como nos permiten asegurar los casos observados, dicho objetivo también se implementó bajo la fuerza del deseo de infringir una violencia aleccionadora o irracional hacia el “otro”.

En segundo lugar, tanto las relaciones monstruosas abordadas en la primera imagen de este álbum, como el genocidio culturalmente aceptado, evidencian –retomando aquel etnógrafo europeo mencionado al principio del texto-: “[...] la síntesis de una historia que permitió construir un lazo de continuidad, entre aquellos colonos *del Putumayo*⁵¹ y La Rubiera, con un Cristóbal Colon tomando posesión de los territorios y las poblaciones de ultramar”⁵². Las poblaciones negras e indígenas se encontraron a lo largo de este primer álbum de imágenes que duraría casi 500 años, entre dos fuegos: de un lado las políticas liberales abogaban por su disolución y, de otra parte, los dogmas conservadores las trataban como criaturas inferiores. Existió en aquel momento un acuerdo preestablecido entre el presente y el pasado, una alianza que guardaría su fundamento ideológico en la ley 89 de 1890, "Por medio de la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada".

2.2 Álbum Número 2, de las Poblaciones Indígenas en las Tierras Altas: La República Chiquita y la Ciudadanía Multicultural

Las poblaciones que constituyen este segundo álbum son aquellas que habitan el eje andino, bajo el cual se estructuraría el gobierno colonial bajo el dominio español y luego, con las guerras de independencia, el Estado republicano de carácter profundamente centralista. Este álbum está integrado por algunos ejemplos de lo que significó la supervivencia indígena en el contexto de la colonización directa y las políticas indigenistas primero, europeas y luego,

⁵¹ Las cursivas son mías.

⁵² Gros, C. (Op. Cit.:4).

criollas. Las políticas de indios como un marco jurídico establecido, nos indican el establecimiento de relaciones políticas y de etnicidad entre los indígenas y el Estado colombiano.

El cuadro general de los habitantes originarios de las tierras altas colombianas puede resumirse, como lo propone Descola, a partir de los siguientes puntos: i) son poblaciones que perdieron la mayor parte de sus territorios a manos de la hacienda latifundista en primer lugar, y de los sistemas agroexportadores, en segunda instancia; ii) las élites criollas, tanto progresistas como reaccionarias, aspiraron a asimilar los pueblos indígenas bajo las políticas de mestizaje, buscando que ellos fueran la vanguardia: bien sea, de un proletariado revolucionario o desde la “mano de obra” a buen precio para la agricultura rentista; iii) a pesar de la persistencia ostensible de lenguas, costumbres y ciertas tradiciones apoyadas por políticas indigenistas de corte paternalista, la identidad indígena fue en la práctica invisibilizada por la dominación y la miseria de la cual eran víctimas; iv) la anterior situación produciría que durante gran parte del Estado moderno, estas comunidades se pensarán a sí mismas bajo los términos de su pertenencia a la masa continental de campesinos oprimidos⁵³.

Las dos metáforas de etnicidad que se trabajarán en este álbum abordan el contexto andino en el ámbito de sus procesos organizativos. La primera metáfora nos propone como ventana de observación la trayectoria de Manuel Quintín Lame, como líder autodidacta en medio de las limitaciones impuestas por el orden casi feudal de la servidumbre indígena. La segunda metáfora nos propone una lectura de continuidad con respecto a la anterior, enlazando el proceso de las modernas organizaciones indígenas colombianas, con la participación del líder guambiano Taita Lorenzo Muelas en el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991; esta metáfora explora el valor para la nación y la etnicidad indígena

⁵³ Descola, P (Op. Cit.).

colombiana, con respecto a la entrada de dos indígenas en el Capitolio Nacional en calidad de constituyentes y elegidos bajo un sistema electoral.

Metáfora No 3. La República chiquita: los orígenes del gobierno propio y la etnicidad que rodó en el desierto



Figura 3. Fotografía de Quintín Lame detenido, con algunos de sus compañeros en el Cauca, 1916⁵⁴.

Otra imagen famosa que tendría lugar a finales del siglo XIX, trazaría los caminos dentro de los cuales se moverían las relaciones entre la administración republicana de indios y las escaramuzas de las poblaciones indígenas por su autodeterminación. Luego de haber

⁵⁴ Fuente: Historia de Colombia No. 10 - Movimientos campesinos de los años 20. Editorial Oveja Negra. 1985.

revisado las imágenes anteriores en las que se evidencia una etnicidad negada hasta el punto de la deshumanización, nos encontramos frente a la figura de Quintín Lame y su República Chiquita. Casi al mismo tiempo que se producían los sistemas de relacionamiento socio-político que en las tierras bajas mostraban a las poblaciones indígenas por fuera de cualquier posibilidad de reconocimiento, emergería en 1963 y en palabras del propio Manuel Quintín:

“Esa bola que rodó y pasó por en medio del ganado feroz que tiene la naturaleza en el desierto debajo de ásperas montañas, rompiendo el tanque de veneno mental de la Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Criminal Colombiana. Era el indígena que había descubierto las creaciones titánicas de sus antepasados que vivieron en palacios, y desafiaron los siglos. Pero yo era un perro que estaba encadenado por mis verdugos esbirros, y que ladraba pero no podía morder en la casa de la injusticia, ciudad de Popayán, capital de Cauca.” (Lame, 1973:43).

Este texto rompe con las imágenes anteriores, donde la etnicidad indígena aparece como un atributo pasivo, sufrido hasta los límites de la resistencia humana⁵⁵. Justamente porque los mecanismos de dominación fueron distintos: animalización y deshumanización en las tierras bajas; depreciación y destrucción de lo social en la parte andina. De ahí también surgieron mecanismos de resistencia distinta. Y aunque es difícil equiparar los modelos de relacionamiento entre indígenas y mestizos de tierras bajas y los sistemas andinos, nos topamos entonces, con las paradojas de una Ley (89 de 1890), que justificaba simbólicamente el exterminio indígena en las llanuras orientales pero que, en el caso de las montañas caucanas, abría las posibilidades para su propia defensa y organización en el

⁵⁵ Sin embargo, de ninguna manera se quiere decir que la resistencia indígena no existió en el caso de las caucheras en el Amazonas y el conflicto interétnico en los Llanos. La literatura, tal y como lo atestigua Roberto Pineda (1993) para el Amazonas y Augusto Gómez (1991) en el caso llanero evidencian lo contrario. Sin embargo, los límites y las posibilidades de dicha resistencia serían diferentes en el caso de las poblaciones caucanas, quizás por su posición geográfica dentro del eje civilizatorio interandino que estructurarías la moderna nación colombiana; y también, como lo señala el mismo Quintín Lame, por la posibilidad de apelar – así fuera en condiciones asimétricas- a la Ley como garante de las relaciones interétnicas.

marco del Estado colombiano.

La imagen de Quintín Lame detenido marcaría profundamente el devenir de las relaciones entre los indígenas como sector organizado en la defensa de sus derechos y el Estado decimonónico, comenzaría a dibujarse en el sur del país con un niño indígena que le pidió a su padre ingresar en la escuela motivado por las historias escuchadas de su tío materno, en las cuales se entreveraban hadas, duendes y periódicos viejos de la ciudad de Popayán⁵⁶. Dicho momento concentraría su poder expresivo en la férrea respuesta del padre a la demanda de su hijo, como relataría el mismo niño tiempo después:

“Cuando yo le pedí a mi padre [...] que me mandara a la escuela me preguntó por dos veces, *“quiere escuela, quiere escuela?”* yo le contesté, sí señor; entonces me entregó fue un machete, una hacha, una hoz, una pala, un agüinche y una barra, diciéndome, *“esta es la verdadera escuela del indio y se va con sus hermanos a cortar trigo y cortar montañas”*(Lame, 1987).

Aquel niño se educaría en las selvas y aprendería, entonces, a deletrear el lenguaje de los blancos en la cal blanca de las paredes de su “encierro”⁵⁷, como él mismo llamaría a la propiedad de su padre en calidad de “terrazguero”⁵⁸. Pero quizás más importante que el lenguaje de los blancos, el mismo Manuel Quintín, como varios de los héroes o seres mitológicos andinos, se atribuye una educación enigmáticamente autodidacta, un aprendizaje heredado de la naturaleza o, como él mismo la llamó, una “civilización de montes”; la cual, en sus propias palabras, comenzó con la negativa de su padre, quien:

[...] después de darme una tunda me envió por un atadero de leña al monte, yo

⁵⁶ Herrera Marta. Lame Manuel Quintín. En <http://www.lablao.org/blaavirtual/biografias/lamemanu.htm>

⁵⁷ Se le llamaba “encierro” a la parcela de tierra recibida por el indígena a cambio del terraje.

⁵⁸ La terrazguería fue una práctica común en el Cauca, donde el indígena adquiría la obligación de pagar con días de trabajo no remunerado, el derecho a sembrar una parcela en tierras que se consideraban propiedad de una hacienda.

tomé la cuesta y pensé que a las cuatro de la tarde bajaba de la montaña con el atadero, pero llegué y entré a la montaña y perdí completamente el sentido pues en vez de devolverme continúe buscando la vía para devolverme porque ya había cogido el atadero. Se anocheció y busqué un árbol para dormir en las celdas o bambas de la cumbre porque sentí movimiento de animales feroces.

Al segundo día me combatía el hambre pero encontré muchas frutas de árboles silvestres. A eso de las diez de la mañana pasaron recogiendo los dueños de las frutas que eran tres osos reales pero me sintieron y rodearon el árbol donde yo estaba trepado en la copa, y uno de ellos se preparó en dos patas, y yo me preparé con el machete en mano para quitarle la cabeza, porque valor si tenía y ese valor si lo tengo hasta hoy. No es valor jurídico, ni valor civil, sino que es un valor montés. En el árbol se me presentaron tres niñas que me miraron bañados sus labios en sonrisas y me hablaron así: Señor ésta es la casa del tesoro de los humildes. Dijo una “yo soy la virtud”. Habló la segunda y dijo “yo soy el bien unido con la virtud”. Hablo la tercera y dijo “yo soy tu esperanza venturosa; porque una ventura te ha traído a esta casa porque es el templo del Tesoro de los Humildes y de la virtud ante todos los hombres de la civilización. [...] Por eso la civilización mía es montés.”⁵⁹

De joven Manuel Quintín continuaría su formación durante la guerra de los mil días, cuando luego de presenciar el asesinato de su hermano Feliciano Lame, se enrola voluntariamente en las filas del ejército gobiernista (conservador) al lado del General Carlos Albán, quien en 1901 lo lleva a Panamá, para combatir durante todo un año contra las guerrillas liberales, y le brinda lecciones de lectura, escritura e historia. Uno de los biógrafos de Manuel Quintín Lame, se preguntaría si acaso ¿carecerá de sentido pensar en que esta circunstancia, unida al contacto con el mar, con los acontecimientos violentos

⁵⁹ Quintín Lame, M. (Op. Cit. 1973.:50)

inherentes a la revolución que debió presenciar y el intercambio de conceptos con personas de otras latitudes, comenzara a despejar de la mente del indio las sombras de sometimiento ancestral que venían padeciendo los de su raza? (Castrillón, 1973:46).

La derrota del liberalismo en la guerra de los mil días prepararía el contexto en el cual cobraría importancia la figura de Quintín Lame. La separación de Panamá dejaría como resultado problemas de límites con Ecuador, Perú, Venezuela, Brasil y Nicaragua; sin dejar de lado que, tales delimitaciones tuvieron como trasfondo la disputa entre ingleses y norteamericanos, de acuerdo con los intereses por las materias primas producidas en sus respectivas áreas de influencia. La guerra prepararía las condiciones bajo las cuales tendría lugar la dictadura del General Reyes quien, de acuerdo con Adolfo Triana (1993), encarnaría el modelo indigenista que regiría las poblaciones indígenas en Colombia, sustentado en dos tendencias contrapuestas: de un lado era un modelo que apuntaba a su desaparición por la vía de su integración a la sociedad mestiza; pero de otra parte, el modelo de la regeneración conservadora le brindó a los indígenas las herramientas para su propia supervivencia por la vía de un ambiguo reconocimiento de los Resguardos indígenas, en tanto figuras territoriales que si bien venían del periodo serían respetadas bajo el orden republicano, mientras que las poblaciones indígenas eran aculturadas bajo la nación mestiza.

A este respecto, la Ley 89 de 1890 *“Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”* reconocía a nivel político la existencia de los Cabildos de acuerdo a los usos y costumbres indígenas (artículo 3); mientras que en el artículo 7 reconoció la existencia y validez jurídica de los resguardos indígenas. Incluso en el Artículo 13 se protegía esta figura territorial de cualquier proceso de expropiación, reconociendo que:

“Contra el derecho de los indígenas que conserven títulos de sus resguardos, y que hayan sido desposeídos de estos de una manera violenta o dolosa no podrán oponerse ni será admisibles excepciones perentorias de

ninguna clase. En tal virtud, los indígenas perjudicados por algunos de los medios aquí dichos podrán demandar la posesión ejecutando las acciones judiciales convenientes”⁶⁰.

Sin embargo, y a pesar de la Ley 89, en la dictadura de Reyes se reiniciaron, los procesos de expropiación a los territorios indígenas, utilizando como puntas de lanza jurídicas la Ley 57 y 55 de 1905. De un lado, la Ley 57 autorizó a los alcaldes para efectuar expulsiones a las comunidades indígenas en aquellos predios que estuvieran ocupados por campesinos, siempre y cuando se hiciera el denuncia por invasión interpuesto por los presuntos propietarios; dicho proceso solamente podría ser suspendido si se presentaba un contrato de arrendamiento. De otro lado, la Ley 55 confirmaba la declaratoria judicial de “vacancia de globos”⁶¹ de terrenos conocidos como resguardos de indígenas, cediendo a los municipios aquéllos que bajo la interpretación local estuvieran abandonados. Fuera de esto, en 1917 se presentó un proyecto de Ley en el Cauca por medio del cual se hacía manifiesta una ofensiva abierta frente a las familias con una posesión precaria de la tierra, en la medida que estipulaba que en los casos en que uno o más terrazgueros, por acuerdo mutuo o aisladamente, se resistieran a cumplir con las obligaciones contraídas con los dueños de las tierras podían ser expulsados de las tierras (Villegas, 1976:279).

Como era de esperarse con la promulgación de las leyes mencionadas, muchos hacendados se apresuraron a iniciar expulsiones de familias indígenas, avaladas por títulos y contratos celebrados entre particulares. De acuerdo con Triana, a muchos campesinos se les obligaría a firmar contratos de arrendamiento a cambio de poder permanecer en sus mismas posesiones; y en diferentes sitios, los alcaldes procederían a encarcelar a aquellos que se negaban a firmar⁶².

⁶⁰ Para consultar la Ley 89 de 1890 ir a <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920>

⁶¹ Territorios baldíos

⁶² Triana, Op. Cit.:60

Así, deslizándose en medio de diversos levantamientos indígenas y campesinos, la imagen consignada al principio del presente texto, en la que se observa a Manuel Quintín Lame, apresado por el ejército en Popayán, junto a su hermano y otros indígenas paeces en 1916, por el subcomisario Leonardo Ramírez (alias «Cacanegra»). “¡De qué extraordinaria manera se vive en la foto ese pequeño o grande momento histórico, aun por el perro! ¡Cómo están de orgullosos, rodeando al preso, el subcomisario y su gente! ¡Y cómo domina al grupo Quintín Lame, con tabaco, sentado, con su hermano y secretario a su lado y con dos ayudantes a sus pies!”, escribiría Malcom Deas (1996) con respecto a la imagen.

Los motivos de su detención serían los mismos que una y otra vez justificaron el ingreso de Quintín Lame en las prisiones del sur del país: La intención de integrar los departamentos de Cauca, Huila, Tolima y Nariño para fundar una *Republica Chiquita* habitada y gobernada por indígenas en contra del gobierno dominado por los terratenientes conservadores. “En efecto, Quintín Lame tenía la idea de promover un levantamiento indígena para recuperar los resguardos; al parecer, a comienzos de 1915 estuvo en Bogotá buscando títulos en los archivos y haciendo entrevistas con funcionarios del gobierno de “José Vicente Concha”⁶³. A su regreso, hizo contactos con comuneros de Ortega Y Chaparral (al sur del departamento del Tolima), a pesar de que Lame residía en Tierradentro – Departamento del Cauca, se dedicó a preparar un levantamiento de carácter macro regional en el sur occidente del país; el cual sería descubierto por las autoridades gubernamentales, quienes encerrarían a Manuel Quintín durante nueve meses. Al año siguiente, Lame intentaría levantarse nuevamente pero también fracasó por una delación entre sus propios colaboradores.

Más tarde esa intención se transformaría en la lucha frontal por los derechos de los indígenas a un territorio y a una vida digna. Las formas que adquirirían dichos principios serían bastante singulares, ya que Quintín Lame luego de un detallado análisis legal

⁶³ Presidente conservador colombiano entre 1914 y 1918

realizado por él mismo, acogería como manifiesto de lucha el cumplimiento de la misma ley que los designaba como salvajes e inferiores, la Ley 89 de 1889. Como habíamos mencionado anteriormente, por paradójico que parezca, frente a la posibilidad de división y expropiación de los resguardos, la ley 89 demostraba “[...] el derecho de las comunidades indígenas sobre sus tierras, abogaba por su jurisdicción especial frente al resto de la sociedad y por la elección de sus propios representantes utilizando la elección de cabildos indígenas” (Triana, 1996).

Escolástico Docuara, compañero de lucha de Quintín, en una entrevista en 1987 para un periódico bogotano, revelaría algunas pistas que podrían ayudarnos a entender la figura paradigmática de este personaje y, quizás, el puente místico que significó su figura para los indígenas del sur del país. “Una de las formas más efectivas para luchar por los derechos indígenas era la rebeldía y resolución por morirse en la defensa de la tierra, debido a la impregnación que les hizo Quintín Lame, porque él en su arenga motivaba que era preferible morir por la defensa de la tierra que entregarse. Quintín era buen rezandero y se sabía todas las letanías; este aspecto lo fundamentaba su educación dentro de la iglesia católica, apropiándose del discurso religioso para legitimar su doctrina redentora y desprestigiar la evangelización española, utilizando tres recursos básicos que se comparan con la doctrina católica expresada en la Biblia: el primero es el de proyectarse como el Mesías del pueblo Páez, mostrando cómo viven en estado de pobreza similar al sufrido por el pueblo de Jesús de Nazaret; el segundo, es fundar sus propias fuentes de revelación divina con las que se apropia del hecho religioso manejado por la iglesia; y el tercero, es mostrar que el hombre no es el rey de la creación”⁶⁴. Como es posible advertir, los argumentos de su lucha justificaron su liderazgo como figura carismática de su pueblo, pero al mismo tiempo, su particular reinvención de los contenidos y los métodos para traducir sus objetivos a la práctica, convirtieron a Quintín Lame en una especie de figura heroica con visos de cristo indígena.

⁶⁴ Magazín Dominical de El Espectador, Octubre 11 de 1987. En Galindo (2007:7)

Quizás, uno de los aspectos que más influenciaría el futuro de la lucha indígena en el siglo XX sería la relación que Manuel Quintín infundiría en los indígenas con respecto a la tierra y al derecho. En opinión de Castrillón, “[...] la tierra para Quintín Lama era más que una heredad; era un sentimiento profundo que colmaba su vida. Su corazón de indio estaba enterrado en la tierra donde nació, y como todo indio o como un árbol era intrasplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital”⁶⁵. “Estas tierras son exclusiva propiedad que dio el Juez Omnipotente a nuestros primeros padres, de la cual eran dueños y señores hasta el 12 de octubre de 1492. [...] las que no cerceno y alindero en el régimen colonial en pequeñas porciones denominadas resguardos, que fueron verdaderas garantías de propiedad. [...] ¿Por qué, pues, se cree autorizado el legislador para obligarnos a dividir nuestros resguardos sin nuestra voluntad?”, escribió Quintín Lama en el Espectador el 12 de Julio de 1924⁶⁶.

Nos encontramos luego con la evidente relación entre el pensamiento político indígena de las tierras andinas y la tenencia de la tierra. Una concepción particular en el espectro social latinoamericano que se convertiría, con el tiempo, en la fuente de división entre los sujetos indígenas y el resto de la sociedad mestiza. Dicha diferencia aparece más nítida en el siguiente apartado, publicado en 1971 en el Libro en Defensa de Mi Raza:

“[...] cada indio en América debe ser dueño de un pedazo de tierra, no para ser dueños los indios de un bien raíz con el que pueda especular libremente o revenderlo para obtener ganancias como lo hacen los “blancos”⁶⁷, sino para cultivarla y venerarla como lo hacen los indios” (Quintín Lama, 1971:7).

⁶⁵ Castrillón (Op. Cit.:52).

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ En opinión de Castrillón “blanco” para Quintín Lama es todo aquel que despoje a los indios de la tierra, es decir los latifundistas, bien sean indios, mestizos, negros, o propiamente blancos.

Para sintetizar el poder de la imagen de Quintín Lame volvamos a la fotografía de 1916 de Quintín Lame Capturado en el Cauca, para remarcar hasta qué punto su figura inaugura un nuevo momento en las relaciones políticas de los indios colombianos. De las caras resignadas en las imágenes de la Casa Arana, Quintín Lame proyecta otra sensación: su cabello arreglado y orgullosamente largo, la cara ancha de ojos profundos y sus manos grandes forjadas en la tierra. Pero quizás, más significativo, para comprender el temor que este indígena infundiría en los hacendados del Gran Cauca y el Viejo Tolima, sería la expresión de su “[...] posición desconfiada ante lo que ofrece el otro detrás de la cámara”⁶⁸. Dicha expresión, enmarcada en una sonrisa desafiante y socarronamente disimulada bajo el tabaco, seguramente se dirigió no solamente al fotógrafo, sino al conjunto de la sociedad blanca y mestiza de aquellos días. Allí, quizás por primera vez, se rastrearía en un medio de registro visual de tecnología occidental, la famosa “*malicia indígena colombiana*”. Dicha fotografía, como propone Malcon Deas, refleja “un momento político: “Popayán estaba defendiéndose de un antagonista temible, pero no fusilable. Hubo reglas en ese juego: si no, no hubiese existido esta foto”⁶⁹.

Un último aspecto relevante en la vida de Manuel Quintín Lame sería su trabajo como intelectual y en tanto fundador del pensamiento indigenista en Colombia. Así, en medio de la lucha social permanente, Lame elaboraría su obra “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*”, la cual finaliza en 1939 a la edad de 59 años. Esta obra de 118 páginas, en la cual empleó diez años, es un texto en el cual se:

“[...] resignifica una perspectiva indigenista moderna desde los referentes culturales Nasa y Pijao, el neotomismo de la época, las concepciones religiosas de la iglesia católica, el ideario societario del naciente socialismo colombiano y el

⁶⁸ Galindo Yamid. “Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre”. Ensayo ganador *Premio Memoria 2007: La Herencia de Manuel Quintín Lame en los Pueblos Indígenas Colombianos. A 40 Años de su Muerte*. Octubre de 2007.

⁶⁹ Ibid.

derecho indiano. [...] Aunque esta obra y sus diversos escritos no circularon de manera profusa en las comunidades, ni se hicieron estudios sistemáticos que desbordaran el énfasis político, muchas de las tesis que había desarrollado Manuel Quintín Lame influyen de una u otra manera en las organizaciones indígenas. Su tesis sobre la educación se filtraron e hicieron cuerpo con las tesis políticas y gremiales en el año de 1971, en la Constitución del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC”⁷⁰.

Para observar la influencia de Quintín Lame en el ideario de las organizaciones indígenas modernas, es suficiente comparar el programa de siete puntos sobre los cuales se funda el CRIC en 1971: “Allí se incluyen reivindicaciones claramente levantadas por Quintín en su lucha como: fortalecer los cabildos, recuperar las tierras de los resguardos, no pago de terraje, y otros ítems que si bien no eran ampliamente expuestos por Manuel Quintín, se pueden considerar como desarrollos posteriores de algunas de sus consideraciones, como podrían ser: la idea de recuperar y defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y su respectiva lengua”⁷¹.

Manuel Quintín Lame significó, entonces, muchas cosas: “[...] para la aristocracia caucana de la época fue un megalómano, un alucinado, para otros un genio místico, un asno o un indio exabrupto como lo llamó Guillermo León Valencia; para algunos un embaucador, para la prensa conservadora del momento fue un terrible forajido y bandolero. Pero para los indígenas que lo siguieron fue un Mesías, un taumaturgo de la Ley, un general de la causa de los pobres”⁷². Para la causa indígena “fue el hombre que no se le humilló a la justicia”, tal y como escribieron las autoridades indígenas del Tolima a modo de epitafio sobre la cruz de su tumba.

⁷⁰ Romero, 2005:23.

⁷¹ Ibid.:31.

⁷² Romero Loaiza (Op. Cit. 34).

Su imagen representaría para las relaciones de etnicidad que se fundaran con su legado, la posibilidad de movilización y organización indígena dentro de la modernidad. La importancia de su figura se tornaría evidente con los años, al punto que en la actualidad se le aprecia en el ámbito académico como “[...] un intelectual orgánico, surgido de una capa social emergente compuesta por los indígenas del sur-occidente del país y forjador de una ideología indigenista que, a la larga, culminó en la aparición después de medio siglo, en un movimiento nacional indígena en Colombia cuya influencia política traspasa mil veces a su liviano peso demográfico en el país” (Rappaport, 2005:20). Luego de Manuel Quintín Lame, los indígenas dentro del orden moderno dejaron de ser “los pobres indiecitos”, de modo que la nueva relación se fundaría, entonces, en tanto relaciones de etnicidad que para las élites blancas reposa sobre la idea del “adversario”. Pero un adversario diferente con respecto a la guerra entre guahibos y colonos, un contrario en disputa de lo público y del orden estructurante de la Ley. Esta imagen concebida como sostén ideológico de un nuevo marco de relaciones interétnicas, como seguiremos apreciando más adelante, se convertirá en el eje reestructurador de los procesos de organización indígenas a lo largo del siglo XX en Colombia.

Las anteriores imágenes contienen en su seno los ejes articuladores del devenir moderno en el Estado-nación colombiano. Mientras que la democracia no existía para las poblaciones indígenas, para la gran mayoría del país fue menos que un eufemismo. Sí, el siglo XIX no sería otra cosa que una guerra prolongada entre los señores regionales, quienes establecieron cerca de 15 constituciones diferentes, cada una fundada bajo el signo de la guerra; el siglo XX, por su parte, se mantendría a lo largo de su segunda mitad bajo la dictadura del Estado de sitio⁷³. Aquellas palabras de justificación de los campesinos de La Rubiera no eran tan altisonantes cuando se revisa lo que estaba por venir: un “estado de

⁷³ Entre 1948 hasta 1986 se decretó en 15 oportunidades el Estado de sitio. Si se suman los años en el que el país fue gobernado bajo el Estado de sitio resulta un total de veintiocho años sobre un periodo de treinta y ocho años.

emergencia permanente” (Taussing, 1995) que significó en la práctica vivir alojado dentro del sistema nervioso del Leviatán estatal. Una democracia bajo la política de las armas⁷⁴: donde el terror “[...] corría de boca en boca, de página en página, de imagen a cuerpo por toda la nación”⁷⁵. La concepción de Benjamín sobre la historia como un Estado de sitio, era absolutamente pertinente en este caso. “[...] donde lo arbitrario del poder cercena lo legítimo de la autoridad, donde la razón y la violencia producen su pequeño dúo”⁷⁶.

Metáfora no 4. Cuando la Etnicidad quiso sobreponerse a Handel: instantes de la constituyente y de la participación indígena en la política electoral



⁷⁴ El decreto 0070 de 1978, concedió a la policía y a los miembros de las Fuerzas Armadas, una inmunidad criminal especial en caso de homicidio cometido durante la investigación de un crimen relacionado con el secuestro, la extorsión o el tráfico de drogas

⁷⁵ Taussig M. (Op Cit.:15).

⁷⁶ Ibid.:23

**Figura 4. Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry
celebran la promulgación de la Carta Constitucional⁷⁷**

Una segunda imagen de etnicidad en los rezagos de la modernidad republicana fue la entrada en el escenario electoral de las comunidades indígenas. Aquel 4 de Julio de 1991 saldrían del Salón Elíptico del capitolio Nacional, en medio de los acordes del Mesías de Handel interpretado por la Orquesta Sinfónica de Colombia, los dos constituyentes indígenas, Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry; quienes participaron elegidos por voto popular en la escritura de una Constitución que tuvo que aguardar 105 años para poder modificarse. “La constituyente mostraba, por su composición interna, que la separación entre país real y país formal -tan denunciada como un ingrediente esencial de la democracia restringida prevaleciente en el país- no era tan insuperable como parecía. Esto, que era propiamente impensable hace apenas unos años, y altamente improbable cuando se tomó la decisión de elegir esta Asamblea, se ofrecía a la mirada de todos como uno de los símbolos más significativos de este nuevo orden social que el país reclamaba”⁷⁸.

En ese momento Taita Muelas recordaría muchas cosas vividas y muchas otras contadas de su vida y de su pueblo. Con respecto a estas últimas, seguramente no olvidaría los billetes guardados de Pedro Muelas, cuando la gente Misak no le encontraba utilidad al papel moneda:

“[...] ya que no tenían que comprar trapos ni comida, pues ellos mismos hacían su ropa y comían lo que producían. Tampoco sabían la plata para qué era; veían que era bonita, pero no más. En las épocas en que dejaban trabajar, mucha de nuestra gente guardaba los billetes y monedas que obtenían por la venta de lo que producían, pues no sabían qué hacer con ellos. A algunos les robaron, otros enterraron monedas y allí se quedaron. Otros más llegaron a

⁷⁷ Fuente: “El paso a paso del proceso constituyente”. Revista Semana, 07 abril 2011.

⁷⁸ Gros C. Op Cit.

recolectar mucho papel billete, que finalmente perdieron. Así le pasó a Pedro Muelas, sobrino de mi bisabuelo paterno.” (Muelas y Urdaneta, 2005:40).

Sin duda recordaría las historias contadas por su abuela sobre cómo era la vida de las comunidades indígenas andinas antes de que perdieran sus tierras, y que se convertirían en el sostén ideológico de los procesos de la resistencia Misak en el suroccidente colombiano:

“Las abuelas recordaban de muchos años atrás. Uno no puede decir cuántos años, pero recordaban de muy atrás, cuando ellos vivieron en épocas de buenos tiempos, cuando no les faltaba comida, no les faltaba maíz, las habas, el trigo... De eso se acordaban y lloraban cuando ya no hubo nada, nada...

Años después, por ahí en la década de 1940, a mí me tocaron ya los últimos ovejitos que tenían allí amarrados muriéndose de hambre. Había unos palos de lechero grandes cerca de la casa y los ovejos les pelaban la cáscara; hasta donde alcanzaban comían, echaban muela a la cáscara del lechero –del hambre, porque no había más-. Como no había nada más que hacer, para donde llevar no había, amarrar allí no dejaban, entonces los ovejos se iban a morir de hambre. La gente aguantando hambre, los animalitos también, entonces ya por último, más bien los pelaron, se los comieron y ¡se acabó! Eran los últimos realmente, como el fin de la gran fortuna, el fin el fin el fin. Se acabó. Hasta ahí”⁷⁹.

Qué decir de los recuerdos grabados en su piel de terrazguero⁸⁰, su niñez al lado de sus padres, sus primeros años en El Chiman, las personas que lo rodearon, su abuela Rufina

⁷⁹ *Ibid.*:45.

⁸⁰ La terrajería es un sistema de trabajo mediante el cual un hacendado usufructúa gratuitamente del trabajo indígena, a cambio de la cesión de un pequeño lote de terreno dentro de la hacienda, ubicada en antiguos territorios étnicos. Fue un sistema que caracterizó durante un largo período amplias regiones del sur occidente colombiano.

que murió de frío. Su vida como terrajero debió pasar a través de fugaces instantáneas que hacían imposible olvidar aquel orden implacable:

“Los blancos ponían a cada persona a trabajar para ellos, asignándole un oficio individual. La línea de mando que tenían era bien definida: el patrón era el dueño y de ahí venían los administradores, que podían ser uno o dos. A estos los traía el patrón y eran su gente, sus amigos. De allí buscaban a un blanco del pueblo, para que ese fuera el mayordomo; él era como tercero al mando. Todos los que ocuparon este cargo hablaban igual, decían lo mismo y jodían igual. Entre ellos, Luís mi hermano recordaba a un Jesús María, que fue mayordomo dos veces, un Adelmo Quijano, Alberto el tuerto y Ventura Riascos. El mayordomo daba el mando a los capitanes, que eran escogidos entre los indígenas.

[...] Hoy en día la comida puede ganarse fácilmente, pero ese momento fue tan difícil, tan duro, que no era sino recordar y recordar y llorar. Cuando fuimos niños ví eso. Yo viví entre esa mala situación; me tocó crecer en ese medio de tristeza y dolor. De verdad que ha sabido ser lo peor cuando arrebatan las tierras”⁸¹.

En ese momento festivo, entre pólvora y sonatas de la más alta cultura, debieron haber pasado atropelladamente sus primeros contactos con el trabajo y la tierra; sus vivencias como jornalero o como viajero buscando un milagro en Las Lajas, para mejorar la asfixiante situación por la que atravesaba su familia y su comunidad; su viaje, descalzo en tren a Bogotá y, posteriormente, su vida, colonizando nuevas tierras, parcelas de tierra caliente en Mondomo, a donde su familia se vio forzada a desplazarse buscando huir del hambre y la miseria. Pero también recordarían aquellos hombres y mujeres que como su

⁸¹ Ibid.:49 y 69 respectivamente.

padre no olvidó la lucha como recurso de dignidad, movilizándose por la tierra en el Cauca desde principios del siglo XX al lado de Manuel Quintín Lame:

Ese día de triunfo para los sectores indígenas organizados, Lorenzo Muelas seguramente pensó para sus adentros que la opinión pública nunca alcanzaría a imaginar todo lo que fue necesario para que un par de indígenas llegaran al capitolio nacional. En ese instante, Taita Lorenzo seguramente trataba de avizorar el significado de su participación como representante del movimiento indígena y, en particular, de las Autoridades Indígenas de Colombia –AICO-, en ese nuevo pacto democrático, considerando la construcción de un nuevo escenario en las relaciones de etnicidad entre los indígenas y el resto de la Nación colombiana. No fue una decisión fácil: “Para el movimiento indígena –acostumbrado hasta ese entonces a rechazar toda participación dentro de un sistema del cual, de hecho, estaba excluido-, con motivo de dichas elecciones había mucho en juego”⁸². De acuerdo con Víctor Daniel Bonilla: “[...] la disyuntiva entre proseguir en el abstencionismo electoral y la oposición frontal al sistema, o asumir la posibilidad de avanzar sus reivindicaciones participando en el acontecer político de la nación. Cambio de posición difícil de aceptar para una militancia acostumbrada durante casi 20 años al rechazo de toda participación en política institucional y a la permanente confrontación con los partidos políticos tradicionales, dueños del Estado”⁸³.

Además, el reto de Lorenzo Muelas en reivindicar la lucha indígena y dejarla plasmada en la Constituyente implicó, como lo expresa Castillo (2007: 248), “Lo primero, lo estratégico, a juicio de Lorenzo Muelas: la reivindicación del territorio. El movimiento indígena caucano venía del proceso de recuperación de territorios..., una reforma agraria por las vías de hecho, y quería asegurar que el Estado reconociera esos territorios como entidades autónomas, pertenecientes a los indígenas por derecho propio. Éstos habían construido un

⁸² Laurent, 2005:124.

⁸³ Citado por Laurent V, (Ibid.).

discurso sólido lo largo de los veinte años de lucha centrada en el territorio, la cultura y la defensa de la autoridad, es decir, las formas propias de gobierno.”

No fue una decisión fácil, pero además, Taita Muelas se imaginaba que la fuerza de toda esa gente que lo había llevado al escenario constituyente, cerca de 20.000 votos, difícilmente comprendería lo que realmente había pasado en la Asamblea. La participación indígena, sería el abrebocas de los nuevos desafíos que enmarcarían las relaciones de etnicidad dentro de la tradición de la política colombiana. Los detalles de dicho proceso solamente serían posibles evaluar años después, cuando el mismo Lorenzo comentara públicamente la dinámica que allí tenía lugar:

“[...] de los 150 días que dimos el debate al interior de la asamblea constituyente, luego de ese enorme desgaste esperábamos que los debates y las conclusiones de las comisiones fueran respetadas. Yo todavía no sabía con las clases de gentes que había caído allí, sabía que no eran mis amigos, no eran mis compañeros y mucho menos mi gente, sabía que yo estaba en otro mundo, en otra realidad, pero no creí que hubiera gente, que uno podría tener tanta desconfianza, me equivoqué también allí. [...] ¿Qué pasó? Yo creo que muchos de los colombianos no se enteraron del desprecio, por lo menos a mí con el traje, yo sufrí por pensar distinto, por ser distinto, por hablar distinto a ellos, querían que yo fuera a un escenario tan importante, en un recinto sagrado como ellos lo llamaban, donde se debate la alta política de este país que no viniera con este traje, dijeron así verbalmente: ¡que viniera con un traje decente, un vestido decente, como ellos! Hubo mucha presión para que yo me desmontara mi sombrero de mi cabeza, lo cual me revelé” (Muelas: 2008:6).

Así, en medio de los discursos de apertura democrática y multicultural, taita Lorenzo recordaría esas sesiones interminables, atiborradas de jergas jurídicas, callejones sin salida y palmaditas en la espalda: “[...] el derecho de nuestra existencia era una verdad tan grande que no se podía negar, pero cuando tocaba los derechos fundamentales, el caso de los

territorios indígenas ahí si me negaban, en cositas simples nos apoyaban, en cositas que no eran importantes decían, Lorenzo te voy apoyar, pero en cosas importantes como la tenencia de los territorios ahí si nos negaban.”⁸⁴ En esos momentos Lorenzo recobraba sus fuerzas, que de acuerdo con la tradición Misak se encuentra en el pasado, en los diseños que explican el presente. Taita Lorenzo debió haber buscado en su memoria los momentos que validaran su permanencia en la Asamblea Constituyente. Entonces, Lorenzo recordó que antes de la lucha indígena “[...] parecía que para los indígenas del Cauca, los indígenas de mi municipio de Silvia, guambianos terrajeros, la vida era imposible de vivir, en algún momento yo pensé para que uno habría nacido. Pero entonces nuestros abuelos, nuestras abuelas tanto nos insistieron, tanto nos dijeron: estas tierras nosotros no la hemos vendido, no la hemos enajenado, estas tierras nos las quitaron violentamente, algún día ustedes tendrán que recuperar, tendrán que hacer algo por estas tierras”⁸⁵.

Por eso, cuando los medios de comunicación nacionales atacaron la posición indígena de defender sus territorios a partir de la autonomía de gobierno, Lorenzo Muelas se expresó a través de una entrevista como de la siguiente manera:

“[...] Lo que ellos reclamaban era la integridad de la República, de la Nación, era lo más importante. Nosotros juramos y rejuramos que nosotros no queríamos desvertebrar la unidad del país, que esa no era nuestra intención, nosotros lo que queríamos era que nos reconocieran los territorios indígenas como ente territorial con algún grado de autonomía política-administrativa, para seguir desarrollando con nuestra identidad, con nuestro pensamiento, lo que nosotros queríamos. ¡Eso sí de una! Yo peleé, por el suelo y subsuelo, recursos naturales del subsuelo, de territorios tradicionalmente ocupados. Nada, eso era del Estado (Entrevista con Lorenzo Muelas, antigua hacienda El Chimán, enero 3 de 2004)” (Castillo, 2007:259).

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.:5

En medio de la ceremonia por la Constituyente, todo era excitación: música, colores, gente y cámaras por doquier. Una escena milimétricamente calculada para mostrarle al país que el país se encarrilaba por las vías del progreso económico, utilizando las autopistas de la apertura económica; por fin, la convivencia pacífica dejaba de ser una quimera y la amnistía del M-19 hacía soñar con un país en paz, respetuoso de las diferencias, donde al fin se les otorgaba carta de ciudadanía a los permanentemente excluidos, entre ellos, los indígenas como ejemplos del nuevo pacto multicultural. Sin embargo, Taita Lorenzo no podía olvidar que en medio de tanta festividad acechaban los presagios de un devenir menos claro, su apuesta política en la Asamblea Nacional Constituyente estaba fundamentada en defender la lucha indígena, como el mismo lo dice:

“Somos indígenas por pertenecer a esta tierra desde siempre, y somos colombianos por haber nacido en la Colombia actual. Tenemos derecho a nuestros territorios y resguardos, y a todo lo que hay por encima y por debajo de ellos. Tenemos derecho a nuestro propio gobierno. Tenemos derecho a hablar nuestra lengua. Deben respetar nuestra propiedad comunitaria. Debemos ser juzgados en nuestra propia lengua, y por jueces indígenas o tribunales especiales de indios y blancos. Tenemos derecho a educar a nuestros hijos en nuestras lenguas y culturas, para seguir existiendo como pueblos. Debemos tener representantes indígenas ante los organismos del Estado. Deben dejarnos desarrollar a nuestra manera, sin atropellos. El Estado y la sociedad deben respetar nuestra autonomía. Estas son las cosas que yo quiero decir, no como Lorenzo Muelas, sino como indígena.” (El Espectador, 16 de diciembre de 1990).

Taita Lorenzo no podía dejar de preocuparse por la manera como tuvo lugar la redacción final de los articulados constitucionales; luego de los debates de la primera plenaria para fijar los textos de la nueva Constitución todo había marchado bien: “[...] ganamos cosas importantes, pero cuando ya nombran una comisión, esa comisión redactora que la

llamaban, una comisión accidental que decían ellos y que yo no sabía qué era, la llevaron para una finca que yo no conozco, se llamaba *hierba buena*, allá esta comisión redactora nos saqueó. La redacción cuando llegó la vuelta definitiva, no llegaron nuestros artículos, allí nos saquearon, uno de mis asesores leyó rápidamente y me llamó a decirme eso que ya no había regresado los articulados, mi asesor me manifestó con las siguientes palabras que yo tengo grabado en mi mente, mi asesor me dijo: Lorenzo te regresas a tu casa con la historia de que llegaste aquí a la constituyente y quedas contándole a la gente que lo que habíamos ganado nos robaron, quedas dilatando eso, vas pa' tu tierra con la cabeza gacha, o aquí volvés un tierrero, me dijo.”⁸⁶

Cuando todo parecía perdido, cuando los constituyentes indígenas habían amenazado con retirarse de la Asamblea sin suscribir la Constituyente, “[...] finalmente el último día, yo ya agotado de los debates y del desespero, de todo, estando sentado en uno de los pasillos, vino un delegatario costeño, Eduardo Berano de la Rosa, él dijo: Lorenzo, el ministro te necesita, me cogió de la mano, me levantó y me llevó y allá estaba el ministro. El ministro, honestamente me dijo: queremos solucionar ese impase que se ha dado, a nosotros también nos interesaba, y él puso a su delegado como el director de asuntos indígenas, con mis asesores para que volviéramos a retomarlo. Allí se negociaron el artículo 329 (de aceptación de las Entidades Territoriales Indígenas – ETIS dentro del proyecto de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial) y el 330 (de legitimación y funcionamiento de los Cabildos como formas de gobierno local en las comunidades indígenas)”⁸⁷.

“Los indígenas no saben qué fue lo que pasó, por eso no se pudo recuperar tal cual como lo habíamos ganado en los proyectos iniciales, se recuperó algo, pero no fue como lo que habíamos ganado en la comisión o subcomisión en la plenaria. Por eso para mí, mi estadía en la Constituyente fue una tragedia humana, yo había llegado aquí a Bogotá en otras oportunidades también, pero

⁸⁶ Ibid.:6

⁸⁷ Ibid.:28

no manejaba Bogotá, aprendí, conocí, entonces quería como hacer esa historia, pero lo importante de esa Constitución, el producto de esa Constitución, creo que fue el artículo séptimo, nunca tenía en cuenta a nosotros y como primer reconocimiento que se dio, en esta Constituyente es esto: “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, como un primer paso. [...] Siempre se nos había dicho que éramos salvajes, dementes, incapaces de conducir nuestro destino, en este caso había un reconocimiento”⁸⁸.

Este proceso desembocaría en el reconocimiento del carácter pluricultural y multicultural de la nación colombiana (Artículo 7 y 70). Desde las comunidades indígenas se vería con esperanza el reconocimiento de una serie de derechos particulares: la ampliación y legitimación de los territorios indígenas bajo la figura de los resguardos (Art. 286), la promesa de autonomía local en el marco de las Entidades Territoriales Indígenas, ETIS (Art 287), el derecho a transmitir la cultura indígena a través de la educación bilingüe y bi-cultural (Art. 10), la participación en la política nacional a través de la circunscripción especial en la Cámara y el Senado de la Republica (Art. 171 y 176), y finalmente, la aceptación de parte del Estado colombiano del derecho a la Consulta Previa con respecto a la explotación de recursos naturales en territorios indígenas (Convenio 169 de la OIT, ratificado mediante la ley 21 de 1991).

Veloz como el pensamiento, mientras terminaban los últimos acordes del himno colombiano, la memoria de Lorenzo viajó más atrás en el tiempo, escuchando entre los acordes del himno nacional la música de unos tambores ahumados y unas flautas viejas que tocaban unos abuelos en su resguardo. “Ellos eran muy pobres, pero tenían la música, escuché la música aunque nunca pude ser músico, no nací para eso, pero no me canso de escuchar esa música, porque esa fue la que a mí me llamó, me trajo de regreso y me recordó

⁸⁸ Ibid.

la importancia de la lucha. [...] creo que no estábamos preparados para este evento tan importante pero nos arriesgamos, me encontré con unos amigos no indígenas que veían que de pronto si no podríamos resolver nuestras situaciones económicas, políticas, identitarias, pero podríamos hacer algo, si participábamos en esa Constituyente, y ahí estuvimos, ahí estuve. Algunos indígenas no creían que fuera posible, algunos indígenas decían que hay que participar y hay que hacer reconocer los derechos políticos, económicos y culturales, algunos indígenas decían bueno lancemos a Lorenzo al agua sin salvavidas haber que pasa”⁸⁹.

Hoy en día, Taita Lorenzo se siente satisfecho por su labor; hizo lo humanamente posible, y no fue poco porque cuando entró a legislar con el resto de sus compañeros constituyentes, a sus 55 años, todavía era considerado menor de edad, salvaje, sin derechos y susceptible de ser castigado si faltaba a la moral cristiana. Sin embargo, aún siente punzadas en el pecho, como espinas clavadas que se resisten a salir y que duelen cuando se respira muy profundo: “Cuando fui gobernador de Guambía hace 23 años, el cabildo de Guambía, el gobernador del pueblo guambiano, no tenía absolutamente nada. En mi mando, el gobernador cesante me entregó solamente un bastón y un sello, y no tenía ni un cinco, ni siquiera para la papelería para empezar a funcionar, en ese sentido ha habido algunos cambios. Pero esos cambios mismos nos han causado daños también políticamente, porque los indígenas no estábamos preparados suficientemente para tal efecto, de ahí que nos desbocamos también cuando, empezamos a participar en la política electoral. Los que estábamos al tanto estábamos plenamente conscientes que íbamos a participar en la política electoral sabiendo que era mal necesario, pero había que hacerlo y eso no estaba en la mente de todos los indígenas; por eso nos inclinamos más bien a la política electoral y abandonamos la lucha indígena que era distinta. No éramos suficientemente de entender las dos políticas, una política que era la defensa del derecho de la madre tierra, de la identidad de nuestros sitios sagrados, toda la diversidad biológica con los componentes; y la otra era una política

⁸⁹ Ibid.:4

electoral que había que participar allí, siendo plenamente conscientes de que no era la política indígena, ése fue el error de nosotros.”⁹⁰ Estas dos políticas las examinaremos con detenimiento en la tercera parte de este texto dedicado a las paradojas identitarias del pueblo Misak en Guambia.

2.3 Álbum Número Tres: de la Multiculturalidad liberal: ¿Cuáles símbolos patrios?

Este último álbum nos propone algunas pistas para observar las relaciones de etnicidad indígena a casi dos décadas de promulgación del multiculturalismo liberal en Colombia. La primera metáfora escogida, La masacre del Nilo, tiene lugar el mismo año de promulgación del nuevo pacto constitucional (1991); y su importancia no radica solamente en el acto en sí mismo, sino que revela su particular importancia en el tratamiento judicial y el proceso de consecución de justicia para los culpables de la masacre. El tratamiento jurídico de la masacre del Nilo en el Cauca, sería un “Toque de cuerno”, una advertencia, que denunciarían un protocolo de impunidad a las agresiones perpetradas a las poblaciones indígenas bajo la nueva nación multicultural.

La segunda metáfora de este álbum nos traslada al presente inmediato y a las luchas mantenidas entre la vanguardia del movimiento indígena contemporáneo –el CRIC- y la figura presidencial. Nos detendremos en el debate sostenido en el Resguardo de La María Piendamó en el 2008, entre la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué, y el, en ese entonces, Presidente Álvaro Uribe Vélez; suceso que potenciaría la posterior evolución de un proceso eminentemente indígena –la Minga de Resistencia Indígena- hacia la consecución de un proceso que, como la actual Minga de Resistencia Popular y

⁹⁰ Ibid.:9

Comunitaria, intentaría superar el enclave étnico y sectorial en el que los movimientos sociales colombianos se encontraban luego de 1991.

Metáfora No 5. La masacre en el Nilo, el Toque de Cuerno⁹¹ de la etnicidad bajo el neoliberalismo multicultural

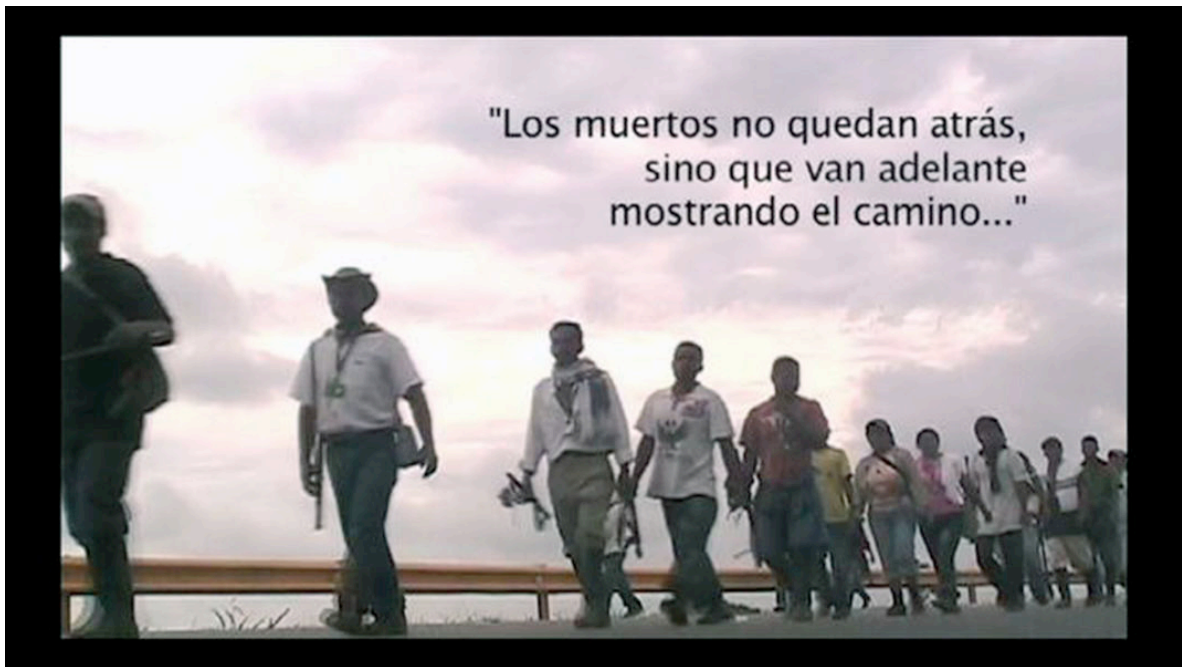


Figura 5. Imagen de video-clip “La Masacre del Nilo: rompamos el silencio”⁹²

A la imagen mencionada sobre dos indígenas saliendo triunfantes del capitolio, vale la pena adjuntar otra imagen que junto a la anterior, constituye la otra cara de una misma moneda y,

⁹¹ APRENDAMOS EL TOQUE DE CUERNO

Cuando toque el cuerno nadie debe quedarse en su casa, sino que deben correr a juntarse con sus hermanos indígenas para defenderse de los perros celadores de los ladrones, de los ladrones latifundistas dueños de tanta tierra donde trabajamos como bestias de carga, de las tiranas autoridades que defienden a los ricos y nos atropellan miserablemente.

Cuando suene el cuerno, volad con vuestros garrotes, machetes, elementos de trabajo, escopetas y demás cosas útiles y todos unidos hagamos correr a los cobardes celadores, a las autoridades y a los grandes dueños de la tierra. (Volante de 1935, citado por Santacruz Caicedo María Alicia, 1982).

⁹² Fuente: La Masacre del Nilo: rompamos el silencio. En Videos de Ocupa la Memoria. Diciembre 2011. <http://vimeo.com/33664941>

como en las imágenes anteriores, anticipa algunas pistas para entender los acontecimientos por venir. Porque aquel memorable año de 1991 que se había sellado por vez primera un pacto entre diferentes actores sociales plasmado en las líneas de la nueva Constitución, para el sector más radical del movimiento indígena en cambio, fue el año de la integración definitiva de los indígenas al estado colombiano, y el inicio de un periodo donde la independencia del movimiento indígena quedaría en cuestión por la trampa de la participación electoral.

A partir de los años ochenta el movimiento indígena comenzó a propiciar recuperaciones de tierra a predios de carácter privado en el Cauca. Para el caso que nos ocupa, deberemos situarnos en las invasiones a fincas ubicadas sobre la jurisdicción del municipio de Caloto; algunas de las cuales, como en el caso de la Hacienda del Nilo, contaron -en un principio con la aquiescencia de sus dueños; en otros casos, por el contrario, la negativa de los dueños se hizo manifiesta repudiando la presencia invasora de los indígenas en sus grandes haciendas. Frente a dichas controversias, las comunidades indígenas privilegiarían, entonces, el camino de la concertación con los hacendados y la presión frente a las administraciones de turno para solucionar el problema de tierras.

En 1987 decenas de familias provenientes del Resguardo Indígena de Huellas-Caloto y otras comunidades vecinas decidieron entrar a la Hacienda el Nilo, debido a que no tenían la suficiente tierra para sembrar, criar los animales y menos para vivir. La poca tierra donde aún permanecen es estéril, está erosionada y cansada de la explotación de los terratenientes; además, un gran porcentaje de ésta es de vocación forestal. Por ello, estas familias hablaron con el propietario de la hacienda para que los dejara trabajar allí mientras se gestionaba con el INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) la respectiva compra para la comunidad.

En marzo de 1989, representantes de las comunidades de *Usuarios Campesinos de la zona norte del Cauca* –que representaban a los campesinos-indígenas del Resguardo de Huellas-Caloto se reunieron en la ciudad de Santander de Quilichao con Carlos Ossa Escobar, por

entonces gerente general del INCORA, la Consejería para la Rehabilitación Nacional, el gerente de la Asociación de Cultivadores de Caña de Azúcar de Colombia –Asocaña-, el gerente de la Sociedad de Agricultores y Ganaderos del Cauca –SAG-, entre otros, con el fin de presentarles a través de un escrito, una propuesta de concertación, adquisición de tierras y organización de unidades familiares de producción.

Como es habitual en estos casos⁹³, el Incora -hoy INCODER-, no agilizó ni tuvo la voluntad política para adquirir la finca, y así pasaron 4 años, durante los cuales los indígenas se instalaron y cultivaron dichas tierras, hasta que el propietario se cansó de esperar; y además los mismos funcionarios estatales: “[...] manifestaron en los medios de comunicación que no aceptarían procesos de reforma agraria en predios en los que se demostrará su productividad. Posteriormente, al problema de tierras se le unió la aparición de grupos civiles armados que merodeaban la región y que empezaron a hostigar a los pobladores; con esto eran de esperarse los desplazamientos forzados y las pérdidas de territorio.”⁹⁴

Así las cosas, en la mañana del 16 de diciembre de 1991 los líderes de la ocupación indígena fueron invitados a hablar con los propietarios de la empresa EL Nilo Ltda. A dicha reunión asistieron 80 personas, a pesar que una semana antes, el 7 de diciembre, miembros de la comunidad indígena denunciaron las amenazas de las cuales eran objeto y solicitaron la protección de las autoridades. Sin embargo una vez allí reunidos, Orlando Villa Zapata, alias “Rubén”, disparó junto a sus hombres y 20 nasas fueron fusilados⁹⁵.

⁹³ De acuerdo con un estudio del Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana de Cali, y según datos del INCODER (antes Incora), en el Cauca existen cerca de 150 predios ocupados por comunidades indígenas que el estado no ha adquirido y cuyo rango de ocupación varía entre 1970 y el 2008. (CEI-PUJ 2012)

⁹⁴ *Ibid.*:57.

⁹⁵ Archivo de casos - Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo.

Revisemos una vez más el testimonio de uno de los sobrevivientes de dicha masacre para hacernos una idea de la forma como el terror resolvió, una vez más, el conflicto por la tierra:

“ [...] a las nueve de la noche estábamos toda la comunidad que somos, como le digo cincuenta indígenas, por ahí sentados a esa hora, cuando llegaron unos hombres y de una llegaron disparándonos a todos los de la comunidad, los que yo alcancé a ver, eran como unos diez hombres, estos diez [...] hombres que yo vi, iban vestidos de policía, llevando armas de fuego que de una llegaron disparando, lo único que dijeron fue que nos fuéramos de allí donde estábamos, o sea de allí de las tierras de la hacienda El Nilo, y ahí mismo continuaron disparando, porque como le digo, ellos de una llegaron disparando y continuaron haciéndolo. Los que disparaban dijeron tiéndanse, yo ahí mismo me tendí al suelo, y los tipos siguieron disparando. Al ver yo y otros compañeros que nos dijeron que nos tendiéramos y nos tendimos al suelo y siguieron disparando, vi que unos compañeros se levantaron y salieron a correr. Quedamos ya poquitos allí tendidos en el suelo, y entonces cuando yo me fui a levantar para salir a correr, porque esa gente seguía disparando a pesar de que estábamos tendidos en el suelo, y entonces cuando yo me fui a levantar para salir a correr, no pude, porque ya me tenía cogido un tipo que estaba vestido de policía también. Ese policía me cogió de aquí del cuello de la camisa y ese tipo que estaba vestido de policía me dijo que yo también me iba. Yo en ese momento no le respondí nada, el tipo que estaba vestido de policía me dio como cuatro patadas en la espalda [...] y no me había puesto la pata aquí en el cuello y ahí mismo me disparó un tiro y me pegó aquí (el declarante presenta herida en el antebrazo derecho, cubierta con esparadrapo) y al pegarme ese tiro, yo ahí mismo grité y entonces el tipo que estaba vestido de policía me siguió disparando y cuando yo grité, ese tipo vestido de policía dijo: “lo maté” y entonces yo caí al suelo bocabajo y allí bocabajo corrí el brazo herido y me chupé y me hice el muerto y ellos, los tipos que estaban vestidos de policía, me pegaron otras tres patadas y con las patadas me voltearon boca arriba, y yo me

hice el muerto porque cuando a patadas me voltearon boca arriba, yo boté el brazo herido y ellos dijeron que me habían matado. Entonces el tipo vestido de policía que me pegó a mí el tiro, salió adelante, disparando y cuando yo vi que el hombre ese salió disparando [...] en ese momento me levanté y eché a correr para el monte a esconderme y cuando oí un ruido y yo me aguaste por allí, escondido de miedo de los disparos, porque eso que se oía eran disparos y disparos de esas armas grandes y pequeñas, porque unos disparos sonaban más duro, otro más finito, así. Yo me fui por el monte y salí al camino y llegué al camino que va para Guataba y llegué a una casita que había a la orilla del camino que va para Guataba, allí vive Alfonso N. [...] Yo fui al otro día allá donde yo vivía, y vi a los veinte cadáveres de los compañeros, entre los compañeros cayó el señor Floresmiro Dicué, aquel vivía allí conmigo en la casa grande de El Nilo. Eso fue todo”⁹⁶.

Los promotores de la masacre pensaron que los indígenas no iban a rezar a sus muertos, pero al otro día, cinco mil indígenas ocuparon la hacienda El Nilo y se quedaron para siempre. Veinte años después, la lista de masacres es larga, el incumplimiento de los compromisos del Estado, evidente, y la impunidad, puede considerarse más perversa que el fusilamiento de aquella noche.

Podemos decir, tal y como concluyó la investigación del Colectivo de Abogados Alvear Restrepo, que la masacre del Nilo estaba anunciada y, que incluso, las autoridades municipales conocían la proximidad del hecho. Uno de los argumentos más dicientes en este sentido tendría lugar “[...] el 31 de Julio de 1991 cuando el cabildo y la comunidad de Huellas se encontraban reunidos en Asamblea, y el por entonces alcalde de Caloto, Faraón Angola, escribiría una carta al Cabildo diciendo que si la comunidad insistía en mantener la

⁹⁶ Declaración rendida ante el Juez Veinte de Instrucción Criminal del Cauca Ambulante el día 18 de diciembre de 1991. Folio 81, cuaderno No 1 Proceso Penal. (Archivo de casos - Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo).

ocupación de las fincas les quitaría su apoyo. ¿Por qué decía esto?⁹⁷ De acuerdo con la investigación del Colectivo de Abogados, este funcionario sabía lo que sucedería si los indígenas y campesinos no acogían la iniciativa de desalojo planteada por el terrateniente. El texto de dicha carta fue el siguiente:

“Es de mi conocimiento que ustedes en la reunión programada para esta fecha tratarán puntos básicos y elementales para el desarrollo integral de la comunidad indígena en general. Por ello, es mi deber hacer llegar a ustedes los planteamientos y propuestas que, como primera autoridad del municipio y en desarrollo de las políticas trazadas durante mi campaña, he venido desarrollando y otras que estoy implementando para tratar de dar solución a los problemas que aquejan a nuestra comunidad.

Es así como en el presupuesto municipal incluimos partidas con un monto que es mayor cuatro o cinco que los presupuestos anteriores de otras administraciones para las zonas altas. Además, fueron ustedes mismos quienes decidieron en qué se invertirían dichos recursos, lo que demuestra las buenas relaciones entre ustedes como comunidad y la Administración Municipal. Relaciones que esperamos se solidifiquen más para beneficio de toda la población y no se presenten situaciones de hecho como los últimos acontecimientos de invasión o recuperación de tierras, lo que hace que la Administración Municipal se encuentre en medio de las dos partes en conflicto; por un lado los hacendados que tienen los títulos de propiedad de las tierras y por ende el respaldo legal para su protección y por otro las comunidades. Choque que trae como consecuencia el desmejoramiento en el sector de producción agropecuaria en nuestra jurisdicción y Dios no quiera en trastorno del orden público que podría desembocar en situaciones de mucha gravedad.

⁹⁷ Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. Historia de una masacre anunciada y la responsabilidad del gobierno. Mensaje enviado a la opinión pública por el CRIC. Popayán, diciembre 18 (1991.:1).

Nuestra propuesta está encaminada a hacer que ustedes tengan los medios necesarios para hacer producir lo que hoy tienen asignado por el Incora, de hacer una política para elevar la producción, comercialización en todos los niveles, pues consideramos que el objetivo de una verdadera política no es llegar a las gentes por caminos espinosos para lograr un objetivo y posterior a su logro quedar en igual o peores situaciones que antes, lo que significa desgaste y pérdida de credibilidad en una causa y desprestigio y problemas como consecuencia de ello. Es por eso que invitamos a ustedes a que con los nuevos preceptos constitucionales luchen por la delimitación del territorio indígena y el escenario para ello no es precisamente aquí quebrantando el orden jurídico sino a través de sus representantes ante el Gobierno Departamental y Nacional y no para un pequeño grupo sino para toda la comunidad indígena en general.

Partiendo de estos puntos específicos, la Administración Municipal se compromete a colaborar para que a ustedes se les escuche las propuestas en el escenario donde se define este territorio y hacerlo a través de mecanismos legales o las herramientas que nos dé la nueva Carta Constitucional.

De lo contrario y si permiten en continuar con ésta política de expansión territorial por fuera de los ordenamientos jurídicos, tendré que abstenerme de visitar en lo sucesivo las comunidades de la parte alta pues sería visto como un Alcalde que hace juego a la doble moral. Porque por una parte expresa unos planes y programas para aumentar la productividad y así evitar estos hechos, por otro se reúne con quien no cree en estos planes y programas sino al

contrario siguen en la política de invasión o recuperación de tierras, violando el orden jurídico y además no atender la concertación”⁹⁸.

Esta carta es impresionante por su poder aclaratorio en referencia a las dinámicas de etnicidad y relacionamiento interétnico en el contexto del multiculturalismo neoliberal. Sobre todo si se tiene en cuenta que los actos de contrición posterior no han funcionado. En 1991, el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) firmaron un acuerdo en el que el Estado se comprometía a entregar a las víctimas de la masacre 15.663 hectáreas de tierras. Hoy, aún faltan 1.760. El 14 de mayo de 1992 en Jambaló, Cauca, la Presidencia y el CRIC hicieron un plan de desarrollo alternativo con 16 proyectos. Sólo hay dos financiados. Los indígenas se tomaron entonces la finca El Japio, de Caloto, para exigir el cumplimiento de los acuerdos, pero en medio de nuevos desalojos murió Belisario Camallo Guetoto, de 16 años. Otros 30 resultaron heridos y, como si fuera poco, en 2001 los paramilitares de Éver Velosa, alias H.H., masacraron a varios indígenas en el alto y bajo Naya. Ese año fue la masacre de San Pedro, en Santander de Quilichao; y en 2002, la de Gualanday, en Corinto.

En este sentido, vale la pena rescatar un fragmento del *Dictamen Final del Tribunal Permanente de los Pueblos, sesión Colombia (Audiencia sobre genocidio Indígena)*, en el cual, luego de 5 audiencias preliminares en cada una de las cinco microrregiones de la ONIC –Organización Nacional Indígena de Colombia-, se traza un lazo de continuidad entre el pasado y el presente indígena⁹⁹:

⁹⁸ Expediente No 008-134918. Procuraduría Delegada para los Derechos Humanos. Libro 11. Folio 97 y 98. Citado por Colectivo de Abogados Alvear Restrepo. (Colectivo de Abogados Op. Cit.:66). Los subrayados son míos.

⁹⁹ Antecedieron a la realización de la Audiencia Final, cinco preaudiencias macroregionales, que examinaron la situación de los pueblos indígenas. En Sicuani se denunció la exploración y explotación petrolera en sus territorios sin ningún proceso de consulta previa; la segunda preaudiencia de macrooccidente se realizó en el predio El Diviso en el municipio de Barbacoas Nariño, donde los pueblos Awa, Siona, Cofán, Eperara y Siapiara denunciaron la fumigación y militarización (legal e ilegal) en sus territorios; una segunda audiencia de esta macroregión tuvo lugar en el resguardo indígena de San Lorenzo, municipio de Riosucio Caldas, allí los Embera Chami y Embera Katios de los departamentos de Antioquia, Quindío, Risaralda y Caldas

“Junto a la evangelización, otro de los rostros de este proceso de exterminio histórico con la excusa del progreso y el desarrollo, los territorios indígenas comenzaron a ser saqueados de manera sostenida. A partir de la sucesión de distintos ciclos históricos extractivistas que se dieron entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX – de la quina, del caucho, de las maderas, las pieles finas, la coca, etc.- pasando por la biopiratería y el despliegue de innumerables megaproyectos mineros, energéticos, forestales, hidroeléctricos, agroindustriales, farmacéuticos, de intercomunicación vial, etc., que se presentan hoy por hoy, puede verse una continuidad en la ofensiva que se ha dado con el propósito de la desterritorialización de los pueblos indígenas.

Finalmente, la estrategia de exterminio histórico de los pueblos indígenas se ha visto complementada desde la perspectiva normativa y legal. Desde la expedición de las primeras normas republicanas relacionadas con tierras, territorios indígenas y misiones religiosas, hasta la expedición reciente del Estatuto de Desarrollo Rural, la legislación que en materia de pueblos indígenas se ha venido construyendo ha tenido como común denominador la disolución de las tierras comunitarias y resguardos indígenas, la suplantación de sus autoridades y el constreñimiento de su autonomía”. (TPP Indígena 2008).

denunciaron la exploración y explotación aurífera a cielo abierto y el menoscabo de los derechos territoriales que ha conllevado al desconocimiento de sus derechos por parte del Estado. La cuarta preaudiencia tuvo lugar en la macroregión centro-oriente en Cúcuta (Norte de Santander) donde el pueblo Barí denunció la invisibilización de su existencia legal por parte del Estado para permitir la implementación de megaproyectos: la exploración minera (carbón) y la explotación petrolera. Una quinta preaudiencia se realizó en la macroregión norte en el territorio Wauyyú, Cabo de la Vela; allí se escucharon denuncias sobre la ampliación del parque eólico, la violación territorial por la extensión del gasoducto, la implementación de un megaproyecto etnoturístico, la explotación minera del Cerrejón y la militarización del territorio. (Ver Anexo TPP Indígena - Dictamen Final del Tribunal Permanente de los Pueblos sesión Colombia – Audiencia sobre genocidio Indígena. Emitida en Ataque el 18 y 19 de Julio de 2008)

Revisemos la forma de resolución de conflictos entre el recién inaugurado estado multicultural colombiano de 1991 y las comunidades indígenas, utilizando como eje articulador el caso de la Masacre del Nilo y la carta del alcalde de Caloto. Este proceder no puede bajo ningún motivo ser considerado como un caso excepcional, ya que como puede verificarse, las evidencias son numerosas¹⁰⁰.

1. *Ausencia de memoria institucional*: En primer lugar, como es posible apreciar en la carta escrita por el alcalde de Caloto, pasa por alto los esfuerzos anteriores de las comunidades por efectuar una salida negociada y dentro de los protocolos legales. En el caso del Nilo, las comunidades indígenas y campesinas antes de llegar a tomar acciones de hecho, apelaron a los funcionarios públicos y a los diferentes agentes privados relacionados directamente con su situación; como sucedió en marzo de 1989 con la reunión sostenida entre las comunidades indígenas, representantes del Incora y sectores privados de la región.

2. *Señalamiento por obstaculización del progreso*: Se señala a las comunidades que han optado por las vías de hecho, como elementos que obstaculizan el progreso y el adecuado funcionamiento de la sociedad. Volviendo a citar el alcalde: “*Relaciones que esperamos se solidifiquen más para beneficio de toda la población y no se presenten situaciones de hecho como los últimos acontecimientos de invasión o recuperación de tierras, lo que hace que la Administración Municipal se encuentre en medio de las dos partes en conflicto; por un lado los hacendados que tienen los títulos de propiedad de las tierras y por ende el respaldo legal para su protección y por otro las comunidades. Choque que trae como*

¹⁰⁰ Para tal efecto bastaría con revisar la manera como se ha realizado el proceso de *Consulta Previa* y la resolución de los conflictos, derivados del creciente número de proyectos de infraestructura y minero-energéticos que se pretenden construir en territorios indígenas. Así como los 22 proyectos de la Iniciativa de Integración de Infraestructura Regional de Suramérica IIRSA que se realizarán en territorios indígenas; los más de 80 bloques petroleros que se superponen al territorio de 30 pueblos indígenas afectando a 437 comunidades; la canalización de los ríos Meta y Putumayo que afectará a 37 pueblos; las plantaciones de palma aceitera que afectará cinco millones de hectáreas de territorios reclamados por las comunidades indígenas, y la construcción de por lo menos 5 represas que inundarán tierras ancestrales. Información relacionada puede observarse en el Anexo constituido por el (TPP Indígena.:Ibíd.).

consecuencia el desmejoramiento en el sector de producción agropecuaria en nuestra jurisdicción”.

3. *Sospecha de legitimidad a las demandas comunitarias*: En tercer lugar, se apela a la irracionalidad de las demandas expuestas por las comunidades indígenas y a su incongruencia interna frente a los programas promovidos desde la administración gubernamental y las iniciativas de los sectores abanderados de la producción: *“Es así como en el presupuesto municipal incluimos partidas con un monto que es mayor cuatro o cinco que los presupuestos anteriores de otras administraciones para las zonas altas. Además, fueron ustedes mismos quienes decidieron en qué se invertirían dichos recursos, lo que demuestra las buenas relaciones entre ustedes como comunidad y la Administración Municipal”.*

4. *Estigmatización social*: Una vez demostrada la irracionalidad de las demandas y las acciones emprendidas por las comunidades en cuestión, se estigmatiza su accionar como un elemento perturbador del orden público. De obstáculos al desarrollo las comunidades se convierten en amenazas sociales: *“Choque que trae como consecuencia el desmejoramiento en el sector de producción agropecuaria en nuestra jurisdicción y Dios no quiera en trastorno del orden público que podría desembocar en situaciones de mucha gravedad”.*

5. *Transferencia de responsabilidades*: Las necesidades como indígenas y campesinos no son competencia de los gobiernos locales y mucho menos de los agentes privados económicos. De esta manera, el funcionario como representante de los intereses locales, sugiere acudir a las instancias regulares del Estado y la Ley sin advertir que dichas comunidades han sido obligadas a tomar medidas de hecho, precisamente, porque dichos canales no han brindado ninguna solución tangible a sus problemáticas, más allá de las promesas, arreglos de palabra o el incumplimiento de los acuerdos escritos. *“Partiendo de estos puntos específicos, la Administración Municipal se compromete a colaborar para que a ustedes se les escuche las propuestas en el escenario donde se define este territorio y*

hacerlo a través de mecanismos legales o las herramientas que nos dé la nueva Carta Constitucional”.

6. *Diagnóstico disciplinar*: Las comunidades son situadas fuera del espectro social, les es retirada su ciudadanía debido a su desacato irracional. Conviene resaltar que la fuente de la irracionalidad comunitaria no es jurídica; si se mira el proceso en su conjunto será evidente que la fuente de la anomalía comunitaria es, por encima de todo, económica. Más allá de sus derechos políticos a la diferencia, prima como factor último de salubridad social, la proyección productiva del territorio en el marco de una economía de mercado globalizada, *“Porque por una parte expresa unos planes y programas para aumentar la productividad y así evitar estos hechos, por otro se reúne con quien no cree en estos planes y programas sino al contrario, siguen en la política de invasión o recuperación de tierras, violando el orden jurídico y además no atender la concertación”.*

7. *Disipación del contrato social*: En séptimo lugar, su situación por fuera del espacio social legítimo convierte a los miembros de dichas comunidades en sujetos apolíticos. Situación que parece argüirse como justificativo suficiente desde la instancia política y administrativa del Estado, para romper el contrato social por el cual el gobierno y sus instituciones deben velar por el bienestar de sus ciudadanos. En este momento, el funcionario puede desentenderse de la situación de dichas comunidades, en la medida que su situación pasa a ser tratada como una indisposición social; tal que, se abre la posibilidad de reducción del malestar a través de mecanismos quirúrgicos de limpieza social: *“De lo contrario y si permiten en continuar con ésta política de expansión territorial por fuera de los ordenamientos jurídicos tendré que abstenerme de visitar en lo sucesivo las comunidades de la parte alta, pues sería visto como un Alcalde que hace juego a la doble moral”.*

8. *Amenazas y desidia gubernamental*: La comunidad es amenazada por el mismo funcionario estatal a sufrir su nueva condición fuera de los conductos regulares del Estado. Situación que significa estar dispuesto a sostenerse en sus principios, bajo la posibilidad de

conflicto generalizado y agresión física expedita de los representantes armados de los intereses particulares: *“Es por eso que invitamos a ustedes a que con los nuevos preceptos constitucionales luchan por la delimitación del territorio indígena, y el escenario para ello, no es precisamente aquí quebrantando el orden jurídico sino a través de sus representantes ante el Gobierno Departamental y Nacional, y no para un pequeño grupo sino para toda la comunidad indígena en general”*. En caso contrario, el conflicto entre hacendados y comuneros deja entrever un desenlace previsto de antemano: *“[...] Choque que trae como consecuencia el desmejoramiento en el sector de producción agropecuaria en nuestra jurisdicción y Dios no quiera en trastorno del orden público que podría desembocar en situaciones de mucha gravedad”*.

En referencia a este último ítem, el primer *toque de cuerno* (alarma) de la situación por venir tendría lugar en una ocupación vecina a la del Nilo; en Cachimbal, vereda de Quinamayó, Municipio de Santander de Quilichao. Allí,

“[...] en agosto de 1991 –sólo 7 meses antes de la masacre del Nilo- la comunidad indígena y campesina que venía ocupando dicho predio (vecino del Nilo), fue sorprendida por cuatro individuos civiles y armados que llegaron anunciando ser los nuevos dueños de la propiedad en disputa. Y manifestando su intención de llegar a un acuerdo con la comunidad. Los comuneros no aceptarían dialogar con ninguno de ellos que estuviera armado. Una ráfaga por parte de los visitantes y que no pudo alcanzar a ningún comunero, por estar retirados y hablar tras un montículo, fue la respuesta. Cuatro días después, el abogado de los nuevos dueños asistió a Santander para tener una charla con los representantes del Cabildo de La Concepción y de la recuperación de Cachimbal, vecinos del Nilo, y anunció que ante la negativa de la comunidad a aceptar el pago de mejoras

volvería un grupo más grande de personas armadas para sacarlos sin importarles las consecuencias”¹⁰¹.

Posteriormente, los mismos hechos comenzarían a presentarse en otros cinco predios en una situación similar, incluida la ocupación del Nilo¹⁰². Frente a esta alarmante situación, las comunidades indígenas y campesinas acudieron, en primera instancia, a los órganos departamentales y nacionales de gobierno¹⁰³, con los cuales se concertó la realización de un Consejo de Seguridad, al cual las comunidades acudieron de forma masiva. Pero dicho Consejo no se realizaría debido al incumplimiento del gobernador del Cauca, la sección de Orden Público y la Policía Nacional, en la reunión acordada con las comunidades el 8 de noviembre de 1991.

Las comunidades indígenas, en cabeza del CRIC y la ACIN en segunda instancia, acudieron a la máxima instancia política de la nación, la Presidencia de la Republica. Así, el 12 de noviembre de 1991, luego de una movilización hacia Bogotá emprendida por las mismas comunidades indígenas, se dejó constancia en la Presidencia tanto de la indiferencia de los organismos departamentales y nacionales, manifestada en la imposibilidad de realizar el Consejo de Seguridad acordado, como de la grave situación de derechos humanos y los inminentes riesgos para la seguridad de los comuneros indígenas y campesinos ocupantes de la Hacienda del Nilo. Situación que tendió a agravarse haciendo sonar el segundo cuerno de alarma a la vista de todas las autoridades locales, departamentales y nacionales:

“Desde el primero de diciembre de 1991 en adelante se presentaron [*en la Hacienda del Nilo*] unas gentes armadas, diciendo que iban a desalojar la gente que estaba viviendo en el rancho; primero desalojaron a los que estaban al pie de

¹⁰¹ Colectivo de Abogados (Op. Cít.:58).

¹⁰² CRIC. (Op. Cít. 1991:2).

¹⁰³ Reunión sostenida el 4 de octubre de 1991 en el Auditorio del Banco del Estado de la ciudad de Popayán con el Gobernador del Cauca, la delegada del gerente general del Instituto Nacional de la Reforma Agraria – Incora y la delegada de la Consejería para los Derechos Humanos de la Presidencia de la República.

la cancha, los hicieron dejar los ranchos ahí botados y después los tumbaron y les metieron candela... y al otro día volvieron, ya entraron, ya fueron siete tipos, más o menos armados y llevaron otros tres, que llevaban ellos mismos, los llevaban para que empezaran a tumbar el rancho, hicieron sacar la gente y allí sacaron todo lo que tenían allí, pa' que quedara el rancho solo [...] la gente se presentó allí armada, con armas que nosotros no las distinguimos porque son armas que no las conocemos y con unos sombreros, otros vestidos de civil con gorras militares y peinillas terciadas y los otros venían apoyándolos a ellos”¹⁰⁴.

Así, dejando de lado la carta de alcalde de Caloto, podemos continuar con el procedimiento implementado en el caso de la ocupación y posterior masacre del Nilo. Para tal fin, utilizaremos como fuente, las investigaciones que durante casi 10 años recopiló el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo. Los siguientes puntos de este proceso de ocupación territorial (por parte de las comunidades indígenas), amenaza y posterior eliminación, utilizando la masacre colectiva, se relaciona las batallas simbólicas por la memoria de lo sucedido, así como por la justicia y la reparación de las víctimas. Así luego de las dinámicas de intimidación y amenazas, el proceso continua con la eliminación física de los ocupantes indígenas.

9. *Normalización ejemplarizante*: En noveno lugar, tendría lugar una solución quirúrgicamente planeada para tratar el disenso social en referencia a la posesión del terreno ocupado. El 16 de diciembre de 1991, serían asesinados 20 indígenas nasas en la Hacienda del Nilo al norte del Cauca.

10. *Justicia y reparación*: Como se había anunciado, el décimo lugar de la forma de resolver los conflictos territoriales en los albores de instalación del multiculturalismo

¹⁰⁴ Tercera declaración casete No 1 Lado B, página 21 del informe No 62/INT de fecha: 23 de diciembre de 1991 de la investigación preliminar realizada por la Unidad investigativa de la Policía Nacional en cumplimiento de la misión de trabajo No 1438 y 1448. (Citado en Colectivo de Abogados. Op. Cít.:61).

neoliberal ¿tiene que ver con la lucha emprendida por las comunidades víctimas de la masacre, para obtener justicia y reparación. Nuevamente, como en el caso de las guahibadas en 1967, las comunidades indígenas debieron llevar su caso a los tribunales; esta vez, a diferencia de La Rubiera, con la flamante investidura de ciudadanos en una “democracia multicultural”; a diferencia de aquellos lejanos días bajo el si-no del Frente Nacional, éstas pensaban que no estaba en duda su humanidad. Sin embargo, los resultados serían tan sorprendentes como las palabras de aquellos colonos 25 años antes.

En palabras de Rafael Coicue, uno de los sobrevivientes de la masacre:

"Después, con la pelea que se dio, se pusieron abogados para seguir buscando justicia, en eso fue asesinado el asesor del CRIC, Abogado Oscar Elías López, el 30 de mayo 1992 por ayudarnos a pelear por nuestros derechos, por ayudar a los campesinos. También amenazaron a dos abogados más. Esto pasó un año después de la masacre y en el 93 pusieron una bomba en el CRIC para frenar las demandas y los reclamos por la Masacre del Nilo. En Bogotá, a la ONIC le hicieron allanamientos en las oficinas y le robaron todos los expedientes y cuando estaba de Senador el finado Anatolio Quirá, le tocó hacer huelga de hambre para que se reabriera el proceso de investigación por la masacre; además de eso nos tocó hacer una marcha a Popayán porque el caso había sido cerrado en dos ocasiones"¹⁰⁵.

11. *Disputa discursiva*: Contrario a lo que podría pensarse, las amenazas y las agresiones a las comunidades indígenas y campesinas no se detendrían con la Masacre del Nilo. Comenzaría entonces, una nueva disputa discursiva para justificar la validez política de las medidas de hecho por parte de los hacendados y las autoridades policiales, o para condenar la desidia gubernamental frente a la masacre. Frente a la primera aseveración, luego de la

¹⁰⁵ Tejido de comunicaciones de la ACIN – Santander de Quilichao 21 de Enero del 2008.

Masacre, en 1992 aparecieron en el Cauca panfletos clandestinos en contra de dichos procesos; a continuación transcribimos un panfleto del movimiento *Alto*:

“Alto, Movimiento en procura de impedir que continúen las violaciones de los derechos de los ciudadanos de bien por parte de las comunidades indígenas invasoras, patrocinadas por el gobierno y protegidos por los grupos alzados en armas. Permanentemente las propiedades adquiridas por personas pujantes que poblaron las regiones prósperas del Valle del Cauca son objeto de invasiones bajo la justificación de una territorialidad indígena mal orientada por el CRIC, construyendo resguardos indiscriminadamente. Ante esta situación, las autoridades encargadas de evitar los conflictos se han hecho ciegas y sordas dejando que los problemas prosperen y termine el Incora adjudicando los predios injustamente, despojando a los verdaderos propietarios de sus bienes. Es por eso que el Movimiento ALTO ha conformado grupos de acción que operan en las zonas en donde hay conflictos como B. Colorado, López Adentro, La Marina, la Mancha, Casas Viejas, Balcanes, Los chorros, Patugé, Calaguala, Piedra León, El Nilo, Novirato, entre otros intentando convencer a los invasores para que cambien sus ideas”¹⁰⁶.

Con respecto a la culpabilidad del gobierno, el senador indígena Anatolio Quirá (elegido por la Alianza Social Indígena - ASI) afirmaría:

“En las cosas que se estaban dando ahí, ya venía con antelación la llegada de una masacre, lo que se llama una muerte anunciada, es cuando a alguien que no deja trabajar porque hay unos intereses y de manera, la muerte anunciada se le había pasado al Alcalde de Caloto, y él hizo caso omiso a estos hechos; era posible que se diera una masacre que estaba quince días con antelación con copia al

¹⁰⁶ Diario de Occidente, marzo 27 de 1992. Página 7a.

Gobernador del Departamento, así que eso no era raro que se diera. [...] La cuestión era que habían apuros para poder sacar a esa gente, es decir, a los indígenas que estaban allí y habían hecho sus casas. Después, a los diez días antes de la muerte, llegan personas y les dicen: “O salen por las buenas o salen por las malas”. Eso quiere decir que ya estaba anunciada esa muerte. Así que eso no era ninguna cuestión rara ni para el Gobierno Municipal y Departamental ni mucho menos para el Incora”¹⁰⁷.

12. *Impunidad gubernamental*: Con el tiempo, se caería en un círculo de impunidad a pesar del avance de las investigaciones judiciales en el esclarecimiento de los culpables materiales de la masacre. De acuerdo con las investigaciones preliminares realizadas por la misma justicia colombiana, se pudo comprobar la participación de varios oficiales de la Policía Nacional y de las unidades antinarcóticos con base en Santander de Quilichao; quienes tal y como describió el indígena sobreviviente (ver ítem No 9), habrían portado granadas y fusiles Galil de dotación. Incluso, se estableció que el comandante de la policía de Santander de Quilichao, Mayor Jorge Enrique Durán, dirigió por radio la operación; y que el Capitán de la Policía Antinarcóticos, Fabio Alejandro Castañeda Mateus, coordinó la operación en terreno¹⁰⁸.

Sin embargo, el círculo de impunidad puede apreciarse en la medida que, por un lado, las sucesivas resoluciones de la Justicia ordinaria se encargaría de condenar a los responsables materiales de la masacre, en razón del peso jurídico de las pruebas presentadas por los abogados del Colectivo de Abogados Alvear Restrepo; mientras que, las mismas instancias u otras de nivel superior, se encargarían de absolver las sentencias condenatorias en contra de los miembros de la policía y la Unidad Antinarcóticos. A este respecto, puede revisarse los respectivos pronunciamientos judiciales a cargo de un Juez de Instrucción de Orden

¹⁰⁷ Entrevista realizada el 31 de Julio de 2002. (Colectivo de Abogados Alvear Restrepo Op. Cit. 2002.:131).

¹⁰⁸ Folio 269, Informe Evaluativo, Oficina de Investigaciones Especiales (Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo).

Pública¹⁰⁹, la Fiscalía Regional de Cali¹¹⁰, un Juez Regional de Cali¹¹¹, la Procuraduría Delegada para los Derechos Humanos¹¹², la Procuraduría Departamental del Cauca¹¹³, la Jurisdicción Penal Militar¹¹⁴, el Tribunal Contencioso y Administrativo del Cauca¹¹⁵. Hasta el 2002, de acuerdo con el Colectivo de Abogados, los coordinadores materiales de la masacre no sólo no fueron procesados por el hecho, sino que continuaron cumpliendo con sus funciones dentro de la institución castrense: el mayor Jorge Enrique Durán se desempeñaba como comandante del *Sexto Distrito de Policía de Sogamoso del Departamento de Policía de Boyacá*, y el Capitán Fabio Alejandro Castañeda como superintendente delegado para la *Inspección y Control en la Supervigilancia Privada*.

13. *Árbitro Internacional*: Ante esta situación, las comunidades y sus representantes jurídicos se vieron en la necesidad de acudir a la justicia internacional; por increíble que parezca, en la nueva nación -respetuosa de la diferencia- se agotaron todas las instancias de denuncia para buscar justicia. En Colombia nunca se logró conseguir nada más allá de otro asesinato, persecuciones y amenazas a cualquiera que se interesara por el caso; entonces, “[...] las autoridades indígenas llegaron a la conclusión de que no había condiciones para la justicia y que además el gobierno no tenía voluntad para esclarecer los hechos. Fue cuando se decidió hacer la demanda ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA con el apoyo del Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, porque en Colombia no se haría justicia y porque allá no podían atacar a tantos abogados juntos”¹¹⁶. El 16 de diciembre de 1992 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, CIDH, recibió la

¹⁰⁹ Indagatoria realizada el 25 y 26 de Marzo de 1992.

¹¹⁰ Cierre de investigación el 2 de Mayo de 1996.

¹¹¹ Resolución de incompetencia para juzgar a miembros de la policía, emitida el 7 de marzo de 1997.

¹¹² Resolución No 008 de 1993, mediante la cual se decidió absolver a los oficiales de la Policía Nacional implicados en la masacre.

¹¹³ Decisión absolutoria absolviendo de la investigación disciplinaria al Alcalde de Caloto. Resolución No 144 del 15 de marzo de 1994.

¹¹⁴ El 26 de Julio de 1999, el Tribunal Superior Militar resuelve cesar todo procedimiento contra los oficiales involucrados en la masacre.

¹¹⁵ Las diligencias de conciliación entre los familiares de las víctimas de la masacre y el Estado colombiano, ocurridas el 15 de noviembre de 1994 y el 22 de enero de 1998, no llegaron a ningún arreglo debido a que la posición del gobierno era que no estaba suficientemente probada la responsabilidad del Estado.

¹¹⁶ CRIC. (Op. Cít.1991).

petición presentada por el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo contra el Estado colombiano, por la ejecución extrajudicial de los veinte indígenas en la hacienda El Nilo en Caloto, Cauca¹¹⁷.

14. *¿Solución Negociada?:* En el noventa período ordinario de sesiones de la CIDH celebrado el 7 de septiembre de 1995, el gobierno colombiano y las organizaciones peticionarias en los casos de Los Uvos, Caloto y Villatina, expresaron su ánimo de iniciar un proceso de búsqueda de solución amistosa. Finalmente en este mismo año se firmó el acuerdo oficial de aporte de tierras para las comunidades, donde el Estado se comprometió a comprar 15.663 hectáreas de tierra plana que debían ser entregadas en 3 años. En Octubre de 1998 la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA hizo unas recomendaciones al Estado después de comprobar la participación de la Fuerza Pública en la Masacre, las cuales incluían organizar mesas de trabajo en temas prioritarios para la comunidad¹¹⁸. Pero ante el incumplimiento del gobierno el 5 de octubre de 1998, se dio por terminado el proceso de solución amistosa durante el curso de la audiencia celebrada el período 100 ordinario de sesiones. El 13 de abril del 2000, la CIDH publicó el Informe Definitivo sobre el Caso; en el cual reitera “[...] de que agentes del Estado junto a un grupo de civiles violaron el derecho a la vida de los veinte indígenas asesinados, el derecho a la integridad física de Jairo Ascué y el derecho a las garantías y a la protección judicial de todos ellos, según los artículos 5(1) y (2), 8 y 25 de la Convención Americana. El Estado ha faltado parcialmente a su obligación de garantizar estos derechos y ha incumplido con su deber de tomar las medidas necesarias para prevenir su violación conforme al artículo 1(1) del Tratado”¹¹⁹.

¹¹⁷ Dicho caso se radicó bajo el número 11.101 de la CIDH.

¹¹⁸ En materia penal el Comité de Impulso de la CIDH formuló un total de 31 recomendaciones con relación a los procesos penales, de las cuales se cumplieron 21. En materia disciplinaria se formularon cerca de 6 recomendaciones, de las cuales se cumplieron 4. En materia contenciosa y administrativa de las 16 demandas presentadas se logró conciliar 11. En cuanto al ámbito de reparación social del compromiso de agenciar 15.663 hectáreas de tierra, se adquirieron por el Incora 6.543 hectáreas y en 1998 el Ministerio del Interior adquirió dos predios de 209 y 132 hectáreas respectivamente.

¹¹⁹ Párrafo 74 Informe No 36/2000 CIDH.

Como vemos el caso de la Masacre del Nilo a finales de 1991, es importante porque como propone el título de esta metáfora: “toque de cuerno de la etnicidad, bajo el neoliberalismo multicultural”; puede ser considerada como un llamado de advertencia frente a los límites del reconocimiento étnico otorgado por la Constitución promulgada en ese mismo año. Dichos límites están directamente relacionados con la estructura de los derechos reconocidos por el modelo de multiculturalismo neoliberal, el cual se sustenta en un sobredimensionamiento en el reconocimiento a los aspectos intangibles y simbólicos de la cultura, pero es mucho menos accesible a demandas territoriales que desafían el actual modelo de concentración de la tierra. Es así como se enfrentan lecturas divergentes del reconocimiento multicultural, de un lado las comunidades indígenas sienten que el reconocimiento simbólico de la Constitución se extiende a sus demandas territoriales, mientras que el estado y la sociedad blanca mestiza, mejor posicionada en referencia al poder político, no acepta un reconocimiento que más allá de sus aspectos discursivos desafía la fuente de su poder histórico: la tenencia de la tierra.

En este cruce de lecturas, se crea una forma de tramitar la diferencia y el disenso étnico en torno a los conflictos territoriales étnicos: que como vimos teniendo en cuenta el caso del Nilo se puede describir en los 14 puntos analizados: comenzando por el proceso de ocupación indígena de la propiedad privada terrateniente, pasando por las amenazas hacia dichas comunidades ocupantes, llegando en algunos casos a su expulsión violenta o eliminación del otro por medio de la masacre y finalizando con todo el ciclo de procesos de judicialización y debates sobre lo que paso en los casos de masacre. Esta forma de tramitar el disenso interétnico cuando está de por medio la tierra, difícilmente puede ser tomado como una regla o un protocolo, pero el número de desplazados y asesinatos indígenas luego de 1991¹²⁰ obliga a pensar que dichos recursos conforman un patrón dirigido a expulsar

¹²⁰ Aproximadamente 70,000 de los desplazados internos registrados en Colombia son indígenas. El desplazamiento entre estas comunidades se ha incrementado en los últimos cinco años y creció más que el del resto de la población entre 2006 y 2008. De acuerdo con las cifras oficiales, entre el 2004 y el 2008 se

comunidades indígenas de su territorio cuando los derechos étnicos se traslapan con intereses productivos, armados o políticos.

Metáfora No 6. ¿Cuáles símbolos patrios? La etnicidad luego del enclave neoliberal



Figura 6. Resguardo de La María – Cauca 2008 - Escenario donde debatirían Uribe Vélez y Aída

desplazaron 48.318 personas pertenecientes a pueblos indígenas (aproximadamente el 70% del total de desplazamiento indígena registrado). La Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC) calcula que las cifras pueden ser mayores teniendo en cuenta que muchos indígenas no tienen acceso al registro, debido a la lejanía de sus tierras o porque no hablan español o no conocen el sistema nacional de registro. De igual modo, en los últimos 10 años, los indígenas han padecido un notorio incremento de la violencia relacionada con el conflicto armado. En el periodo entre 1998 y 2008, la ONIC reportó el asesinato de 1980 indígenas.

Quilcué, con ataúdes que representan los muertos del movimiento indígena luego de 1991¹²¹

Eventos como la masacre del Nilo, nos abren las puertas para entender por qué después de dos décadas del reconocimiento multicultural, en diversas manifestaciones del movimiento indígena se generó una apreciación ambigua por parte de los procesos organizativos indígenas frente a su participación dentro la institucionalidad gubernamental. De un lado, fenómenos como la contrarreforma agraria llevada a cabo en la década de 1980 por grupos paramilitares financiados por terratenientes, el desplazamiento forzado, la judicialización y criminalización de la protesta por parte del Estado, la intrusión de los diferentes actores armados y el narcotráfico en los territorios indígenas y campesinos, profundizaron una situación de incertidumbre con respecto a la posibilidad de implementar un Estado preocupado por asegurar el bienestar social de los sectores menos favorecidos y una nueva sociedad, respetuosa en la práctica de la diferencia cultural. De otro lado, la extensión de la lógica burocrática en la vida de las comunidades, manifestada en la profesionalización de los liderazgos sociales, así como en programas de desarrollo y asistencia social con objetivos determinados fuera del ámbito comunitario, acrecentaron la integración y la dependencia de las poblaciones indígenas a la sociedad colombiana y a la mercantilización progresiva de sus relaciones sociales.

Luego de una década de entusiasmo generalizado para las comunidades indígenas motivado por los factores arriba mencionados, se fue acentuando un estado de escepticismo con respecto a las garantías y promesas que se desprendieron de dicho proceso. En este sentido, el movimiento indígena ha venido transitando desde una fase de reflexiva participación en los ámbitos institucionales a partir de 1991, pasando por la toma de una posición crítica frente a los procesos de incumplimiento y desmonte de los derechos constitucionales, hacia una fase en la cual se han reactivado las alternativas propias de la movilización social para la década del 2000.

¹²¹ Fuente: Sitio Web <http://www.lahaine.org/b2-img08/muertosataudes.jpg>

Así, a finales de la década del 2000 en el sur occidente colombiano, justo en las áreas de fuerte presencia indígena, se presentaron con fuerza dos dinámicas: de un lado la erradicación forzosa de los cultivos ilícitos por parte del Estado, así como las disputas de los actores armados por su monopolio desde el Putumayo hasta el Cauca y Nariño; y de otra parte, la implementación de numerosos megaproyectos mineros y forestales agenciados por multinacionales en dichos departamentos. Bajo este panorama, en octubre del 2008 comenzó bajo una expresión fundamentalmente indígena, la Minga de Resistencia Social. El 12 de octubre de dicho año, los indígenas del Cauca salieron de sus comunidades bloqueando la vía panamericana para protestar por la desigual distribución de tierras productivas en la región, los asesinatos y el desplazamiento forzado de las comunidades indígenas, así como por los posibles impactos que significarían la firma del Tratado de Libre Comercio –TLC- con los Estados Unidos. Sin embargo, el gobierno respondería al bloqueo de la carretera siguiendo el patrón del multiculturalismo neoliberal para dar tratamiento a los conflictos interétnicos, mencionado en la imagen anterior (la Masacre del Nilo). Esta forma de solucionar los conflictos, cuando están de por medio los derechos reconocidos a las comunidades indígenas, en oposición a los intereses económicos y políticos de los sectores más hegemónicos de la sociedad mestiza a nivel regional y nacional, constituye el marco de relaciones de etnicidad del contemporáneo estado multicultural colombiano. Este modelo de etnicidad puede caracterizarse a partir de los siguientes cuatro elementos que ocurrieron en el proceso de movilización indígena del 2008.

El primer elemento a tener en cuenta, en la movilización de octubre del 2008 serían las permanentes estigmatizaciones emanadas desde la Presidencia de la República, con respecto a la infiltración y direccionamiento de la guerrilla de las FARC en la movilización indígena. El Estado colombiano emitió acusaciones sistemáticas dirigidas a desvirtuar ante la opinión pública nacional la legitimidad de la movilización social. Dichas afirmaciones pasaban por alto la información que el mismo gobierno poseía, gracias a sus servicios de inteligencia y a las noticias periodísticas, donde estaba suficientemente documentada la

difícil relación -por momentos antagónica- mantenida entre la guerrilla de las FARC y el proceso organizativo indígena del CRIC; la cual tendió a deteriorarse por el desacuerdo de las autoridades indígenas con la llegada masiva de los cultivos ilícitos en sus territorios, y principalmente, por la injerencia de las FARC en su autonomía, dado el tránsito y permanencia de las tropas guerrilleras en territorios de resguardo y el reclutamiento de los jóvenes indígenas a las filas guerrilleras.

Un segundo aspecto que dejaría entrever el tratamiento neoliberal a los conflictos entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano, sería el allanamiento del Ejército y la Policía Nacional al Resguardo de la María, reconocido entre los pueblos indígenas del CRIC como Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación. Luego en Octubre del 2008 en medio de la reunión y posterior procesos de movilización del CRIC, La María fue sitiada con procedimientos militares, causando el desplazamiento forzado de 9 familias indígenas, a las cuales les quemaron sus enseres, les saquearon sus bienes, usaron sus viviendas e irrespetaron su cultura.

Un tercer elemento que reafirma la forma de resolución estatal a las demandas indígenas sería puesto en evidencia por el canal norteamericano CNN, el cual difundió la imagen de agentes de la Policía Nacional haciendo uso de armas de fuego con las que disparaban contra los indígenas y campesinos en La María. En esa oportunidad, el CRIC y la ONIC denunciaron el asesinato de un comunero y la existencia de más de 130 heridos por bala y tiros recalzados disparados por la fuerza pública; también los medios de comunicación informaron sobre el asesinato de dos campesinos de Corinto, igualmente ultimados con arma de fuego cuando se movilizaban en Villa Rica, Cauca.

Un cuarto aspecto sería la imposibilidad de mantener un diálogo fructífero entre las partes. Ya que en medio de los procesos de movilización y de disputa en la carretera entre la policía antimotines y los indígenas se intentó habilitar en varias ocasiones escenario de discusión y negociación entre el gobierno y los líderes del CRIC, representados en su Consejería Mayor. Este aspecto tendría su momento más recordado cuando la Minga

Indígena decidió caminar hacia la ciudad de Cali, retando al Presidente a asistir a un debate público. Sin embargo, dicho debate no tuvo lugar; las autoridades indígenas y el gobierno descargaron la responsabilidad de ese hecho respectivamente en el incumplimiento del Presidente y en la incomprensión de las autoridades indígenas.

Entonces, las comunidades indígenas buscando un diálogo directo con el Presidente así como la solidaridad de la población colombiana, emprendieron una gran marcha en dirección de la capital el 2 de noviembre del 2008. A diferencia de los ejemplos de conflicto interétnico propios de todo este periodo neoliberal, en este caso la Minga de 2008 dejaría de ser un problema solamente indígena y convocaría al resto de sectores sociales a una Gran Minga Nacional de Resistencia Social y Comunitaria. Más de 30 mil personas “caminaron la palabra” por las carreteras de Colombia para llegar a Bogotá, donde se reunió una comisión negociadora de los sectores sociales y el gobierno. Como producto de este encuentro, el gobierno prometió continuar con la discusión en torno al pliego de cinco puntos demandando por la Minga y, además, se comprometieron a esclarecer públicamente en un debate transmitido por televisión desde La María Piendamó, la actuación del gobierno nacional y sus efectivos militares en referencia a la violación de derechos humanos de los indígenas y campesinos a lo largo del proceso de la Minga.

En este conjunto de sucesos alcanzamos una última imagen paradigmática de las relaciones interétnicas. El debate sostenido el 2 de noviembre del 2008 como corolario de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, entre la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué, en calidad de vocera de La Minga y el Presidente Álvaro Uribe Vélez. Quizás uno de los hechos más dicientes de aquel encuentro, por fuera de las argumentaciones y contra argumentaciones del caso, se daría al principio, cuando el, en ese entonces, presidente Uribe reclamara a los indígenas haberse sentado en el momento en que comenzó a sonar las notas del Himno Nacional: "Hemos escuchado, con todo el respeto, el himno de los hijos del Cauca (...) de la guardia indígena y hemos escuchado, con parcial respeto, el Himno

Nacional"¹²², dijo el presidente. Luego de este llamado de atención, la consejera mayor del CRIC contrapunteó: “[...] no fue un irrespeto con el Himno Nacional, sino una prueba de resistencia y de protesta contra un Estado excluyente”¹²³. La consejera señaló, además, la necesidad de coherencia gubernamental, pues en el mismo sitio que ocupaba en ese momento el presidente, “[...] días antes la fuerza pública, sus soldados de la patria, habían quemado la bandera de Colombia y la bandera del CRIC en un acto de saña, mala conducta e irrespeto frente a los símbolos nacionales” (CRIC, 2009). ¿Quién debía ser reprendido entonces? Era la pregunta que quedaba en el aire de una atmósfera cargada de tensión.

La respuesta del gobierno en este caso sería expedita. Un mes después, el 16 de Diciembre de 2008, sería asesinado a manos de efectivos del Ejército colombiano, Edwin Legarda esposo de la Consejera Mayor, en un atentado que de acuerdo con Aida Quilcué, iba dirigido contra ella. Este hecho constituye un primer elemento que puede ayudar a dimensionar esta última imagen de etnicidad contemporánea. Las evidencias en este caso serían tan contundentes, que aun para el Parlamento Europeo pareció difícil de esconder la relación del asesinato con la política de la “Seguridad Democrática”, así como con las estigmatizaciones que en referencia a la Minga y sus voceros que fueron emitidas desde la Presidencia de la República. En esta dirección, parece sumamente ilustrativo el tono de la comunicación dirigida al Presidente Uribe Vélez por el mismo Parlamento Europeo:

“Señor Presidente,

El miércoles 10 de febrero de 2009, recibimos en el Parlamento Europeo a la señora Aida Quilcué, mujer indígena colombiana y Consejera Mayor del CRIC, quien se dirigió a diputados europeos y diputadas europeas de diversas bancadas políticas así como a representantes de diversas organizaciones y ciudadanos.

¹²² Periódico El Tiempo, 3 de Noviembre del 2008.

¹²³ *Ibíd.*

Nos estremeció profundamente el drama de la Señora Quilcué, la persecución que sufre su pueblo indígena a manos de varios grupos armados, pero igualmente del ejército de Colombia. En este contexto, nos indignó sumamente el reciente asesinato de su marido Edwin Legarda, a manos de una cuadrilla del ejército de Colombia, el pasado 16 de diciembre de 2008. Las primeras investigaciones indican que los soldados estaban esperando a la señora Quilcué y que la orden dada por sus superiores a los soldados era asesinar a una temible guerrillera. El plan contemplaba por lo visto constituir un falso positivo más, ya que la patrulla tenía consigo dos uniformes de campaña y dos fusiles más, que eran de otro tipo que el de los soldados.

Le rogamos, Señor Presidente, que tome serias medidas para que los asesinatos y la persecución de la población civil terminen en Colombia. Muy en particular insistimos una vez más que la lucha de los indígenas es legítima y que de ninguna manera puede ser tildada de terrorismo. Le rogamos que acabe con la impunidad que existe en la actualidad, la cual es un incentivo para seguir cometiendo estos crímenes.

La gravedad del asesinato del Señor Legarda, cometido además por una patrulla del ejército, cuya tarea debe consistir en imposibilitar este tipo de crímenes y brindar protección a la población civil, nos lleva a pedir que las investigaciones y el proceso de los culpables sean acompañadas por una comisión observadora internacional [...] Nos permitimos subrayar que se necesita no sólo castigar a quienes ejecutaron el crimen, sino también a sus autores intelectuales.

Consideramos urgente que la señora Aida Quilcué y sus compañeros indígenas dejen de ser blanco del ejército y de la policía, y que el Gobierno reconozca

públicamente que su lucha es legítima y no pueden ser tildados de terroristas”¹²⁴.

Un elemento a remarcar de esta imagen es la importancia simbólica que el Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación de La María¹²⁵ ha venido tomando para los movimientos sociales colombianos, sobre todo en el Sur-Occidente. De acuerdo con Elides Pechené, un viejo líder guambiano y actual Consejero Mayor del CRIC: “Si el Gobierno y las Farc tienen un espacio en el Caguán donde son bien recibidos los políticos y los representantes de los gremios, pero las organizaciones sociales no tienen oportunidad, y mucho menos el resto de los colombianos, entonces, ¿por qué la sociedad civil no puede tener otro para discutir los cambios que quiere?”¹²⁶. A mediados de 1999, ésa era la pregunta que rondaba entre cientos de indígenas reunidos en una asamblea extraordinaria del CRIC; en ese contexto, las comunidades indígenas del Cauca organizadas en el CRIC ofrecieron dicho territorio a los sectores sociales, para que fuera utilizado como espacio propio de la sociedad civil en la idea de constituirse como actor dentro del proceso de solución negociada del conflicto social y armado nacional.

Es importante observar la serie de eventos desencadenados como producto de los factores mencionados anteriormente y que desembocaron en la Minga de Resistencia Social y Comunitaria:

- I) El 13 de Mayo del 2006 se realizó la Cumbre Nacional Itinerante, con acciones frente a los que rebasaron el tradicional binomio indígena y caucano, extendiéndose al resto del país y al conjunto de los sectores sociales (afrocolombianos, campesinos, trabajadores, estudiantes).

¹²⁴ Parlamento Europeo – Bruselas, 19 de febrero de 2009.

¹²⁵ El resguardo de la María se encuentra ubicado sobre la carretera Panamericana a 15 minutos del casco urbano de Piendamó, en el corazón del departamento del Cauca.

¹²⁶ Testimonio recogido por Adriana Espinel, en Boletín Hechos del callejón. Febrero 2006.

- II) El lanzamiento del Parlamento Indígena y Popular¹²⁷ ; y,
- III) La Campaña de Liberación de la Madre Tierra¹²⁸.

Los elementos asociados a esta última imagen de etnicidad dejan de manifiesto la pugna de poderes que se juegan actualmente en las relaciones de los procesos indígenas y sociales colombianos con el gobierno y sus instituciones. Parece evidente que hoy, la diversidad étnica y social se reconoce en la medida que se unifique bajo el orden del mercado y no contradiga la acumulación del capital. De qué otra manera puede entenderse la ineficiencia estatal para implementar las leyes que apuestan por procesos divergentes a la lógica capitalista y su comprobada eficiencia para implementar los procedimientos que permitan asegurar su acumulación.

Los movimientos indígenas y sociales colombianos parecen haberse dado cuenta de la manera como ha sido reordenado el tablero del juego bajo la lógica del reconocimiento y la participación neoliberal. En concordancia, se vuelve a recurrir a la organización para la autonomía, mirando los espacios de participación democrática como trincheras para la resistencia y apelando a la edificación de una institucionalidad propia. Un ejemplo sobresaliente de esta actitud se hace evidente cuando se observa el espacio en el que se dio el debate entre la Minga y el gobierno colombiano. No era un lugar cualquiera, sino que representaba la puesta en práctica de la tan nombrada noción indígena de “Autoridad a Autoridad”, a través del ejercicio del derecho propio; por fuera de esta noción sería muy difícil comprender el tono y la puesta en escena en que se dio el encuentro entre Aida

¹²⁷ El XII Congreso del CRIC en el 2005 y el Congreso Extraordinario de la María en el 2007, indicaron la necesidad de una instancia que proponga e identifique normas que rectifiquen el proceder del Parlamento gubernamental que afecta los derechos de los pueblos indígenas, tomando como base el Derecho Mayor y la Ley de Origen. Bajo esta iniciativa las comunidades indígenas del Cauca, la ONIC, y varias organizaciones sociales conformaron el Parlamento Indígena y Popular.

¹²⁸ Esta Campaña fue lanzada desde septiembre del 2005 cuando las autoridades indígenas del Cauca se cansaron del incumplimiento del gobierno por los acuerdos del Nilo. Pero además, junto con otras organizaciones sociales, la Campaña se manifestó en contra de la creciente concentración de la tierra en el país; del conjunto de leyes que, desde su punto de vista, están dirigidas a privatizar los recursos naturales y de la creciente violación a los derechos humanos que este proceso ha implicado. La Campaña de Liberación de la Madre Tierra comenzaría con la disputa de la finca de la Emperatriz,

Quilcué y Álvaro Uribe. En este último sentido, uno de los elementos que vale la pena mencionar, fue el control territorial y policivo del lugar a cargo de la Guardia Indígena y la prohibición de que la policía entrara a La María.

La insistencia indígena en llevar al Presidente de la República a un debate público transmitido por televisión, condensó la voluntad de extender una autonomía aceptada en el discurso pero negada en la práctica. En la medida que, dicho movimiento obligó a uno de los Presidentes menos proclives al diálogo y la negociación en la historia contemporánea a desplazarse hasta el resguardo de La María. Sin saberlo, el presidente Uribe compadeció ante el Parlamento Indígena y Popular: primero, por ocupar militarmente un territorio que como La María funciona para fines eminentemente diplomáticos; y segundo, por oponerse al primero de los mandatos del Parlamento: la liberación de la madre tierra.

Conclusiones Parte I: Hacia una tipología imaginaria de la etnicidad colombiana y los retos del multiculturalismo neoliberal

El objetivo de este largo recorrido entre los meandros del relacionamiento simbólico del estado nación colombiano con las poblaciones indígenas, busca establecer de qué manera las poblaciones indígenas son racionalizadas, imaginadas, administradas y finalmente reconocidas en tanto sujetos de derechos.

En este ejercicio una primera conclusión, que a veces tiende a difuminarse bajo la generalidad que se desprende del concepto de “indígena”, es que las distintas poblaciones originarias en Colombia no se relacionan de igual manera con los administradores coloniales, el estado o las poblaciones mestizas. En el contexto histórico de la modernidad y del estado republicano, dichos modelos de relacionamiento deben por lo menos distinguir entre aquellos que se implementaron en las tierras bajas de la frontera sur oriental, y aquellos que tienen lugar al norte, en las cordilleras y valles interandinos.

Dicha distinción también permite observar el tránsito desde aquellos modelos de relacionamiento en los cuales el otro es percibido bajo una alteridad tan profunda y radical, que las relaciones políticas definen una asimetría tan extrema entre una y otra población que es casi imposible hablar de etnicidad en dichas condiciones. Para esos casos que por lo general se presentan en los márgenes de estructuración de la república colombiana hablamos de proto-etnicidad. En esta dirección repasamos los fenómenos de la extracción cauchera en el Putumayo y el establecimiento de la frontera en los Llanos orientales, donde el “otro” es despojado de toda humanidad. En dichos momentos la interacción difícilmente escapa a la normalización del genocidio, o a la ocurrencia de sucesos que fácilmente podrían conformar un macabro repertorio de teratología criolla.

Una segunda conclusión apunta a evidenciar el papel liberador de recursos simbólicos como el saber leer el lenguaje del dominador, o el conocimiento de la ley, los cuales al mismo tiempo que se utilizan para amenazar la supervivencia de las comunidades

indígenas, son apropiados de tal modo por personajes como Quintín Lame que se convierten en verdaderos recursos de autodefensa y organización comunitaria. Un episodio de transición en dicho proceso es el significado hoy ambiguo de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, así como la entrada de lleno de las organizaciones indígenas en el difícil juego de la política electoral, encarnados en el reflexivo relato de Lorenzo Muelas que por su importancia se profundizaran en la tercera parte del presente texto.

Una tercera conclusión apunta a caracterizar los desafíos simbólicos y políticos del estado multicultural colombiano. ¿Qué entienden las diferentes partes del pacto constitucional de 1991? Parece la pregunta obligada a 20 años de dicho suceso. Lejos de solventar las diferencias entre el estado, las poblaciones mestizas y las comunidades autodefinidas en términos étnicos, las interpretaciones y los malentendidos no han cesado, al contrario han tendido a multiplicarse y profundizarse. El derecho a la tierra sigue siendo el problema de fondo que traza los contornos de las violencias contemporáneas, tal y como lo ilustra la masacre del Nilo y la instauración de un protocolo para gestionar dichos conflictos que tristemente han tendido a utilizarse con una frecuencia sorprendente. La otra fuente de discusión e interpretación encontrada entre organizaciones indígenas, estado, empresas forestales y mineras está directamente relacionada ya no con la posesión de la tierra sino con la administración de los territorios indígenas. Las discusiones alrededor de acuerdos gubernamentales incumplidos, la administración de la justicia, la salud, la educación, pero sobre todo las políticas de desarrollo rural y de explotación de los recursos naturales son los vectores de discusión entre las organizaciones indígenas y el estado colombiano en los procesos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria del 2008, y las subsiguientes oleadas de movilización social que se han vienen presentando desde entonces en el departamento del Cauca.

Las anteriores aristas que la etnicidad indígena está obligada a pensar en medio del multiculturalismo neoliberal, han sido fuente de numerosos trabajos en la academia colombiana. Sin embargo, a continuación proponemos como lectura articuladora o mejor como ventana de observación a un fenómeno tan heterogéneo, el que constituye el gran

botín de la constitución de 1991: la cuestión de las autonomías y sus aspectos más pragmáticos en la realización de los derechos diferenciales, es decir los recursos económicos con los cuales hipotéticamente se materializa en la práctica los anteriores. En este sentido hacemos referencia a la manera como opera el multiculturalismo por medio de las transferencias o participación de las comunidades indígenas en los recursos económicos de la nación, así como las políticas que permitirían asegurar la autonomía local de las comunidades indígenas.

Como podrá apreciarse en la siguiente parte de este trabajo, el proceso anterior no puede verse solamente bajo la óptica de las comunidades indígenas. Si bien las transferencias envuelven y afectan estas poblaciones, y las enmarca en el complejo proceso de modernización estatal contemporáneo a través de las políticas de descentralización estatal, también veremos como se continúa con la permanente movilización de las comunidades rurales (campesinas, afrodescendientes e indígenas) por una mayor autonomía local en el gobierno de sus territorios.

Así mismo, el fenómeno que buscamos caracterizar nos invita a pensar que aquello de lo que estamos hablando es de interpretaciones encontradas entre el Estado y las comunidades con respecto al proceso de descentralización y de lo que significa el Estado Multicultural. Para las comunidades indígenas, la descentralización y los derechos diferenciales significan de manera inequívoca una autonomía traducida a verdaderas formas de gobierno y decisión territorial. Mientras tanto, del lado gubernamental, la descentralización es percibida como la solución definitiva al viejo problema de la integración de esas mismas poblaciones al entramado político administrativo de la nación.

Parte II

UNA ANTROPOLOGIA DEL ESTADO COLOMBIANO: DESCENTRALIZACION Y MULTICULTURALISMO OPERATIVO

Capítulo 3

Hacia una Antropología del Estado colombiano

En la Parte I de este trabajo, “Subjetividad, Historia y Etnicidad”, el esfuerzo se concentró en comprender las transformaciones ideológicas en el relacionamiento interétnico al interior de la nación colombiana, utilizando algunas metáforas paradigmáticas de la etnicidad indígena. Este recorrido permite observar el relacionamiento a partir de una etnicidad negada, en contextos en el que el indígena no alcanza a definirse en tanto sujeto político, en ausencia del reconocimiento a su humanidad. El ejercicio propuesto finaliza para efectos de este trabajo bajo un panorama, en el cual, luego de la Constitución de 1991, los procesos organizativos indígenas entablan su conversación con la Nación y el Estado colombiano desde una noción de “Autoridad a Autoridad”.

En esta segunda parte, el objetivo será articular la relación entre Estado y Pueblos Indígenas con el sistema político, jurídico y administrativo más amplio que enmarca la contemporánea relación de “Autoridad a Autoridad”. Este ejercicio es posible enmarcarlo en una Antropología del Estado, a partir del análisis de prácticas y discursos que configuran sus políticas de intervención. Sin embargo, antes de comenzar con este ejercicio convendría explicar el por qué de esta relación. Para tal fin a continuación se esbozaran algunas líneas conceptuales que ayuden a comprender la interlocución estructurante de las políticas públicas, así como los efectos que la sociedad multicultural produce sobre los mecanismos e instituciones estatales.

La relación entre estado y antropología es casi tan profunda como la disciplina misma. La relación de los antropólogos con el estado se ha construido desde su extensión todo poderosa, o cómo propone Michael Taussig (2000), invistiéndolo de propiedades mágicas que llevarían a una fetichización de su poder. De igual manera ha existido la posición contraria, bajo la cual se toma el Estado como una realidad ya construida, cuyo análisis es irrelevante en la medida que es un contenedor de relaciones sociales: “En la medida en que

la antropología se ocupó del Estado, lo tomó como algo dado no analizado” (Nanengast, 1994:116). Dicho tratamiento incluso ha optado en algunos casos por su negación empírica como un objeto de análisis antropológico, tal y como lo plantearía Radclif Brown, en la Introducción de *African Political Systems*, de Meyer Fortes:

“En escritos acerca de las instituciones políticas hay muchas discusiones acerca de la naturaleza y el origen del Estado, que generalmente se representa como una institución que está por encima y por fuera de los individuos humanos que componen una sociedad, siendo uno de sus atributos algo llamado “soberanía”. A veces se habla de él como si tuviera deseos (la ley se define como el deseo del Estado) o emitiera órdenes. En este sentido, el Estado no existe en el mundo fenoménico, es una ficción de los filósofos. Lo que existe es una organización, esto es, una colección de seres humanos individuales conectados por un sistema complejo de relaciones...No hay tal cosa como el poder del Estado...” Radcliffe-Brown (1995 [1940]: xxiii).

Ya en la década de los años ochenta, el trabajo de Philip Abrahms es considerado como pionero en el ejercicio de dotar de una corporeidad simbólica a los fenómenos estatales. En esta medida se abre toda una serie de oportunidades para descifrar al Estado en tanto sus ejercicios operativos de legitimación y las formas como dicha institución es aceptada culturalmente: “El estado... no es un objeto semejante al oído humano. Ni tampoco es un objeto semejante al matrimonio. Es un objeto de tercer orden, un proyecto ideológico. Es primero y principalmente un ejercicio de legitimación” (Abrahms, 1988:76). Aunque la reflexión anterior no implica necesariamente un ejercicio etnográfico sobre el Estado, es importante en la medida que conmina a pensar que el Estado es algo más que un dispositivo de “gobierno” o de “poder”.

Bajo este panorama una de las dificultades más importantes para desarrollar una aproximación antropológica al estado se expresa en la dificultad para espacializar su presencia y caracterizar sus efectos. A este respecto Michel Trouillot plantea la necesidad

metodológica de desvincular el Estado de la Nación, y acometer el análisis de las manifestaciones y procesos estatales:

“Aunque unido a un número de aparatos, no todos ellos gubernamentales, el estado no es un aparato sino un conjunto de procesos. No está necesariamente limitado por alguna institución, ni hay institución que pueda encapsularlo completamente. En ese nivel, su materialidad reside mucho menos en las instituciones que en el discurrir de los procesos y relaciones de poder, para que de esta manera se generen nuevos espacios para el desenvolvimiento del poder. En cierto nivel, la división entre estado y sociedad civil está relacionada con una cuestión de definición. A otro nivel está relacionada con la metodología en sentido amplio”. (Trouillot 2001:9).

Más allá de las distintas reacciones históricas que ha provocado el análisis del Estado en el campo disciplinar existen varios ejercicios para considerar etnográficamente los fenómenos estatales, entre las cuales valdría la pena mencionar a Gupta (1995), Heyman (1998) y Nugent (1994). A través de las anteriores experiencias se ha venido constituyendo una antropología del estado con un marco particular de análisis, un conjunto de problemáticas a abordar y una praxis de intervención definida. En la actualidad, de acuerdo con Trouillot (Ibid.:10), un ejercicio etnográfico de los fenómenos estatales, se piensa a partir de la observación del conjunto de sus prácticas, procesos y efectos, así como por el diseño de un modo particular de análisis.

La anterior perspectiva se ha implementado de forma bastante irregular en Colombia, situación que no deja de llamar la atención en un país donde el Estado ha sido fuente permanente de preocupación y reflexión académica. Sin embargo, en el campo que podría denominarse como Antropología del Estado, es poca la producción colombiana que pueda mencionarse bajo esta particular intersección. A excepción del ya clásico trabajo de Miriam Jimeno y Adolfo Triana (1985), o de la famosa compilación a cargo de François Correa (1993), por lo general los estudios antropológicos han privilegiado la evolución interna de

los actores étnicos y sociales antes de la Constitución de 1991 (Vasco, 2002), o posterior a ella (Arocha, 2000). Por consiguiente, en la mayor parte de los análisis, la figura estatal es apreciada como un ente monolítico y a la vez todo poderoso, fuente de todas las desgracias de los actores rurales (Fajardo, 2013), o como un agente fundamentalmente reactivo frente a los procesos internos de movilización y organización social (Rappaport, 2006).

La anterior dinámica es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que históricamente el leviatan colombiano ha constreñido su rango de actuación e influencia a espacios limitados de la geografía nacional (Gilhodes, 1974); y se ha caracterizado por su debilidad para desenvolver sus políticas de modernización (Pecaut, 1988), y (Blanquer, 2002). Sin embargo, las ciudadanías etnopolíticas, las cuales se proyectan vigorosas bajo el naciente multiculturalismo colombiano, comienzan a ser objeto de atención, y bajo este impulso el lenguaje jurisprudencial del estado comienza a tener un mayor protagonismo (Zambrano, 2003). De igual modo, la convivencia entre multiculturalidad y neoliberalismo estatal han influenciado -a lo largo de la última década- una línea de análisis que busca desentrañar los efectos de la intervención de las políticas de estado sobre la construcción de nuevas subjetividades, así como sus mecanismos de auto-regulación y producción paradójica, como muy bien puede observarse en los trabajos de Christian Gros (1997, 2000).

De este modo, más allá del ejercicio analítico sobre la gestión y distribución del poder en la sociedad, tema suficientemente cubierto por las ciencias políticas, el análisis antropológico de las lógicas estatales, aspira a revelar una de sus principales funciones: la producción de sujetos colectivos bajo una estructura geográfica y burocrática particular. Bajo esta línea argumentativa, cada vez se hace más necesario desentrañar los relacionamientos entre las subjetividades y los dispositivos institucionales dirigidos a producir las nacionalidades en un contexto histórico determinado. De igual manera, una Antropología del Estado deberá desarrollar un método etnográfico dirigido a entender los cuerpos sociales (ciudadanías individuales o colectivas), producidos en su relacionamiento con la política pública.

En la anterior dirección, quizás uno de los ejercicios más representativos en el camino de esbozar una antropología del estado colombiano puede encontrarse en la compilación de trabajos agrupada bajo el sugerente título de “*La Multiculturalidad estatalizada*”, realizada por Margarita Chávez (2012). En esta compilación se destaca el texto de Ángela Rivas, quién propone las siguientes rutas posibles para desarrollar una etnografía del estado: i) analizar los efectos del estado; ii) observar las maneras de ver del estado; y iii) recoger las narrativas sobre el estado (Ibid.:44-45). Para entender mejor los alcances y límites de una investigación que busca comprender al Estado a partir de una perspectiva antropológica, a continuación se relacionará la tipología metodológica propuesta con Rivas con el ejercicio realizado en este trabajo de investigación.

i) Analizar los efectos del estado: Rivas propone observar el conjunto de prácticas burocráticas que acompañan y hacen posible el efecto estructural del estado¹²⁹. Para el caso de esta investigación se abordará los efectos del Estado al final del Capítulo 5, por medio de un ejercicio etnográfico a las políticas públicas diseñadas para gubernamentalizar la diferencia social, luego de la implementación de la Constitución de 1991. Igualmente, este ejercicio continuará en la Parte III de este trabajo, cuando se describan los principales efectos del multiculturalismo colombiano en las formas organizativas y comunitarias en el pueblo Misak de Guambia. Dicho ejercicio buscará relacionar las transformaciones en los procesos de reivindicación de la etnicidad indígena, con los marcos jurídico-operativos para abordar los sujetos colectivos definidos en clave étnica. Como podrá observarse la conjunción entre unas formas para gestionar los derechos y reivindicaciones comunitarias, unidas a los dispositivos estatales para tramitarlas, conforman una gubernamentalidad estatal particular: el multiculturalismo neoliberal colombiano.

¹²⁹ La recolección de sellos y firmas necesarios para obtener el reconocimiento de un cabildo o un Consejo Comunitario, los tramites de legalización de territorios colectivos, la obtención de un documento de identidad o de un certificado de pertenencia a un grupo o comunidad específicos, los tramites propios de un derecho de petición o de cualquier otro medio para acceder a la información, etc.

ii) Las maneras de ver del estado: son aquellos procesos de simplificación necesarios para hacer legible aquello sobre lo que se busca intervenir y que resulta necesario gobernar, es decir los datos estadísticos, las bases de datos, los mapas o los censos que permiten hacer inteligibles realidades altamente complejas. Como será posible apreciar a lo largo del Capítulo 5 gran parte del dispositivo neo indigenista del multiculturalismo colombiano, pasa por los mecanismos institucionalizados para “ver” o reconocer políticamente los actores que apelan a su diferencia étnica o cultural (los cabildos, los consejos comunitarios y las reservas campesinas).

En cuanto a las formas de ver del Estado es igualmente importante analizar las formas institucionalizadas de organizar el espacio geográfico nacional, en la medida que dichas representaciones (mapas y cartografías por lo general) significan un reconocimiento estatal a una territorialidad particular (los resguardos, las titulaciones colectivas o individuales, los predios en “común y proindiviso”, y los territorios sagrados). Como se verá más adelante dichas cartografías no son homogéneas, y sus límites tienden más bien a ser difusos y a traslapar espacialidades étnicas construidas históricamente.

iii) Las narrativas sobre el estado: son los discursos que se construyen sobre el estado, entre las cuales pueden mencionarse las intervenciones de los líderes de movimientos étnicos, los fallos de las cortes internacionales, o de las agremiaciones que se relacionan directamente con las políticas públicas. Es así como a lo largo de este trabajo este aspecto podrá observarse en la concepción que los individuos y los procesos organizativos comunitarios se hacen de las políticas del estado, y del Estado mismo. Es importante fijar la atención en las múltiples vías de interpretación que la jurisprudencia multicultural permite. Los ciudadanos y sus formas de organización colectiva son en síntesis los sujetos de la gubernamentalidad.

A pesar de lo extensivo de las rutas analíticas propuestas por Ángela Rivas para étnografiar al estado, se ha propuesto adicionar una ruta más: *iv) La voz del Estado*”. En este sentido vale la pena subrayar que el lenguaje estatal por excelencia es la norma jurídica, y por

medio de las leyes es como el Estado organiza su interacción con la sociedad. De allí emanan sus presupuestos epistemológicos y sus formas de ordenación de los cuerpos sociales adscritos bajo su poder. No en vano uno de los principales focos de esta investigación recurre frecuentemente a los diferentes corpus legislativos subrayando en cada uno el orden que instaura con referencia a los fenómenos étnicos. Igualmente revelador en este sentido, es la constatación de que más allá de las comunidades indígenas o los funcionarios estatales, la principal fuente de discusión de este trabajo está referida a la Constitución Política de 1991 y sus diferentes marcos interpretativos.

3.1 Algunas aclaraciones metodológicas

Bajo el anterior marco conceptual en los capítulos que se desarrollarán en esta Parte II se observarán las narrativas, las formas de ver y la voz del Estado, en torno a dos procesos que estructuran gran parte de las promesas de autonomía establecida por el multiculturalismo colombiano: el proceso de descentralización colombiano y el actual Sistema General de Participaciones para Pueblos Indígenas. Lo anterior es un ejercicio complejo, no solo porque se refiere quizás al proyecto de modernización estatal colombiano más importante de los últimos treinta años, sino porque es un camino bastante árido, plagado de transformaciones e interpretaciones jurídicas con respecto al diseño del proceso de descentralización.

Por lo tanto, además de analizar los derechos reconocidos a las comunidades étnicas, también es necesario contemplar sus efectos vinculantes con la estructura estatal en la cual están inscritos. Es decir, los límites y obligaciones que todo derecho implica al interior de un sistema de participación democrático. Este aspecto será particularmente revelador en el caso de los Alcaldes-Indígenas, transformados en auténticos sujetos liminales del estado multicultural colombiano, con un pie en el estado y otro en sus comunidades. De igual modo se observarán las transformaciones que las tensiones y las pugnas históricas por el poder gubernamental producen en los diseños originales del sistema descentralizador, tal y

como mostrará el tránsito desde el primer impulso a la dinámica descentralizadora en los gobiernos de Gaviria y Samper evidenciado en la Ley 60, y su subsiguiente freno de la mano del gobierno de Alvaro Uribe Vélez y la Ley 715.

La fecundidad de esta perspectiva se revela en la posibilidad de enmarcar y comparar los procesos de lucha y emancipación indígena en el marco más amplio de los procesos populares colombianos. Esta será la propuesta que se buscará desarrollar en los capítulos siguientes, mostrando hasta qué punto la lucha por la autonomía indígena se traslapa con la historia de los procesos políticos, cívicos urbanos, campesinos y sindicales por ganar una mayor autonomía en el ámbito local y por agrietar el poder centralista del ejecutivo. Este es un aspecto corrientemente dejado de lado en ópticas que parecen observar los procesos de organización y movilización indígena solamente bajo su óptica étnica, desarticulado el análisis del resto de dinámicas de movilización rural y civil.

3.2 El recurso audiovisual

A nivel metodológico conviene advertir acerca de la utilización de fragmentos de etnografía audiovisual, los cuales irán apareciendo en esta Parte II y continuarán desarrollándose con mayor insistencia a lo largo de los textos etnográficos de la Parte III. Utilizar el audiovisual como un elemento constitutivo del ejercicio étnográfico implica, tal y como Rosenstone lo propone para la realización de un "pasado en imágenes":

"El desafío del cine a la historia, de la cultura visual a la cultura escrita, se asemeja al desafío de la historia escrita a la tradición oral, al desafío de Herodoto y Tucídides a los narradores de leyendas históricas. Antes de Herodoto existía el mito, que era un medio perfectamente adecuado para referir el pasado de una tribu o de una ciudad, adecuado en tanto proveía de un sentido al mundo existente y lo relacionaba con hechos anteriores. En un mundo posliterario, es posible que la cultura visual cambie la naturaleza de

nuestra relación con el pasado. Esto no implica abandonar nuestros conocimientos o que estos son falsos, sino reconocer que existe más de una verdad histórica, o que la verdad que aporta el medio audiovisual puede ser diferente, pero no necesariamente antagónica, de la verdad escrita" (Rosenstone, 1997: 22).

Para Rosenstone, las imágenes deben ser vistas en su cualidad de caja de resonancia histórica y en su capacidad de revelar el pasado. La imagen y el audiovisual como recursos de investigación antropológica han sido permanentemente utilizados a partir de la primera década del siglo XX, cuando fue relativamente fácil realizar fotografías y capturar fotogramas en espacios abiertos. Desde entonces los antropólogos produjeron imágenes y filmes en el terreno, durante su trabajo de campo. Las fotografías y audiovisuales se han utilizado principalmente como apoyo para la memoria, de manera similar al diario de campo, para ayudar a reconstruir eventos en la mente del etnógrafo. Las fotos y los fragmentos de película han pasado a ser frecuentemente ilustraciones en libros, diapositivas en conferencias, o –muy ocasionalmente- el punto de partida de una exposición. Para Collier & Collier (1986), el uso generalizado de las fotografías como ilustración y del audiovisual como exposición debido a que el investigador percibe la abrumadora potencialidad informativa de ambos elementos.

En el caso de este trabajo se utilizara el recurso audiovisual por medio de Diarios de Campo Audiovisuales accesibles en línea por la Web. Es así como en el sitio www.medvedkino.wordpress.com, podrá encontrarse no solo la información reseñada, sino que es posible acceder a un registro más amplio: además de la posibilidad de buscar y reordenar la información utilizando los TAGS de cada video; es posible también acceder al pietaje o “Códigos de Tiempo” de la totalidad de información audiovisual recopilada a lo largo de los últimos años por el autor.

Los audiovisuales accesible on-line poseen entonces un valor socio-antropológico en la medida que tales testimonios presentan el punto de vista de los hombres y las mujeres

entrevistados, de alguna manera dichos fragmentos de realidad, retratan a la gente, su modo de vivir, sentir, comportarse y vestir.

En esta medida, y siguiendo a Marc Ferro (1995), quien desde la historiografía de los annales defendió el valor de las imágenes como fuentes y agentes de la ciencia histórica, retomamos la idea de que "El cine es una contrahistoria de la historia oficial" a propósito de los encuentros y contradicciones entre el suceso histórico y su representación en imágenes a través del cine de ficción. Este autor continua la famosa discusión entre el historiador François Furet y Jean-Luc Godard, a propósito de las intenciones de este último de probar que, como realizador, también debía ser considerado un historiador del siglo XX. Ferro defiende la utilidad de la imagen como documento: "[...] la imagen ha sido descartada durante mucho tiempo como objeto de derecho, [pero] no existe ningún documento que sea políticamente neutro u objetivo" (Ibid.:24).

Capítulo 4.

Genealogías de la Descentralización en Colombia: Fases y disyunciones en la implementación de un modelo neoliberal de gobierno.

Actualmente, el gobierno multicultural de la diferencia, de un lado respeta la libertad de las fuerzas del mercado, y de otra parte introduce los dispositivos de intervención estatal para mantener un escenario propicio para la apertura de las comunidades indígenas a las políticas de desarrollo rural pensadas desde el nivel central. Es por ello que este capítulo apunta a revisar hasta qué punto el Sistema General de Participaciones –SGP- para comunidades indígenas, representa la implementación de un modelo neoliberal de gobierno de la diferencia. El propósito es demostrar que este modelo neoliberal se constituye bajo la cobertura ideológica del multiculturalismo, y se implementa operativamente por medio de la dualidad entre autonomía y control. Bajo este panorama el objetivo será describir el proceso de descentralización del Estado colombiano. Buscando evidenciar las transformaciones, este apartado analíticamente ha dividido el desarrollo de la dinámica descentralizadora en dos grandes fases: una primera fase preconstitucional, o de autonomía política iniciada en la década de los años ochenta con la elección popular de alcaldes; y una segunda fase constitucional, cuyo punto de inflexión es el andamiaje legal y administrativo propuesto por la Constitución de 1991.

Como podrá apreciarse a lo largo de este texto, aunque en Colombia la idea de la descentralización política tuvo eco mucho antes de 1991, es con la nueva Constitución que se fortalece no sólo en términos políticos, sino también, administrativos y fiscales a partir de las transferencias de recursos por parte del gobierno central a las entidades territoriales.

4.1 Primera Fase: Preconstitucional o Municipalista. La descentralización política

La reflexión histórica sobre la descentralización en Colombia pasa necesariamente por el tema de la conformación de las regiones, “[...] de aquellos espacios socialmente contruidos que reivindican una identidad propia y un derecho a su manejo con cierto grado de autonomía frente al Estado central” (Zambrano, 1995:105). La dicotomía planteada entre unos poderes gubernamentales administrados desde un centro hegemónico y la explosiva combinación de necesidades específicas y deseos autonómicos gestados en el resto de las regiones del territorio nacional, ha estado presente desde el comienzo de la República. De su importancia dan cuenta las casi cincuenta guerras civiles que se libraron en su nombre durante el siglo XIX. Así, en medio de disputas, el centralismo se estableció en el país como botín de guerra con la Constitución de 1886, lo que no eliminó los factores de conflicto entre las regiones y el centro.

Ya en el siglo XX, los años setenta y ochenta vieron la emergencia de movimientos cívicos populares a lo largo de todo el territorio nacional. Estos movimientos se movilizaron motivados por varios factores, los cuales podrían agruparse de la siguiente manera: la histórica reivindicación en torno a la tierra en los sectores étnicos y de campesinos desposeídos; mientras que en las ciudades la inconformidad se canaliza en la implementación inconclusa de la particular versión del *welfare state* colombiano (sindicalistas, movimientos estudiantiles, por la equidad de género y movimientos por los servicios públicos). De manera complementaria en las regiones, la oposición se fortaleció a partir del exceso de centralismo político bogotano exteriorizado en la exclusión económico-social de regiones que todavía a mediados de los años ochenta sirven como zonas de amortiguamiento colonizador (Magdalena Medio, el Catatumbo y el piedemonte de la cordillera oriental), o como enclaves productivos de las bonanzas agrícolas de turno (Costa Caribe, el valle geográfico del río Cauca y El Urabá antioqueño). Finalmente en las zonas de frontera, la proclama de movilización sera la búsqueda de soluciones políticas al conflicto armado y por el respeto de los derechos humanos.

Las formas de manifestación de estos movimientos pueden ir desde la protesta expresada en los cientos de paros regionales y nacionales, pasando por marchas, alcanzando algunas veces tintes contestatarios en el caso de las manifestaciones estudiantiles, y aun institucionales, como las marchas por la paz a mediados de la década de los ochenta. Quizás, el mayor logro de estas manifestaciones son su capacidad real de parar la producción a través de sus numerosas expresiones sindicales en el caso del sector industrial, y por medio de bloqueos en carreteras liderados por las organizaciones campesinas en el ámbito rural. Ambas expresiones sociales se articulan de manera diferencial dentro del modelo de sustitución por importaciones. De este modo, al constituirse en la expresión directa de dicho vínculo, los paros nacionales y regionales de aquellos días realmente logran poner en jaque al empresariado y al gobierno nacional.

Pero más allá de las reivindicaciones coyunturales, el movimiento cívico y popular reacciona y demuestra su historicidad “[...] el Frente Nacional había dejado un saldo negativo, pues el Estado se mostraba cada día menos capaz de enfrentar los grandes problemas del país, especialmente la pobreza y las crecientes desigualdades sociales y regionales. De igual manera, el régimen político mostraba rasgos indeseables, de centralismo en la toma de decisiones, de autoritarismo en el manejo del disenso, de clientelismo en la atención de las necesidades y de exclusión en el terreno electoral.” (Velásquez, 2009:1).

Para Carmenza Saldías, estas protestas tenían en común que confluían en Bogotá, quizás porque su condición de capital ha llevado históricamente a que dicha ciudad se convierta en símbolo del poder centralista:

“En todo caso, si algo se sabía en las ciudades, pueblos y departamentos, era que todo problema, grande o pequeño, sólo se resolvía con la intervención del Presidente de la República. Alcaldes y Gobernadores, parte de la corte presidencial, pasaban su tiempo en Bogotá, tan ajenos o más que el propio Presidente a los problemas reales y concretos de la población de sus entidades

territoriales. En cuanto a los aparatos públicos territoriales, apenas si eran parte de la bolsa burocrática y fiscal nacional, y en esa medida atendían las exigencias del modelo nacional y solo marginalmente las de las clientelas locales.” (Saldías, 2008:3).

Así pues, el descubrimiento de lo “local” no se atiene a condiciones meramente técnicas vinculadas a la eficiencia y modernización del aparato estatal. De manera paralela, el reconocimiento de los poderes locales, funciona como válvula de escape para hacer frente a las tensiones que en el campo político se hacen patentes como producto del pacto del frente nacional, al aumento de la influencia de las guerrillas en campos y ciudades, así como al incremento del descontento civil formalizado por medio de paros a la producción y manifestaciones populares. En este contexto, la descentralización en tanto proceso anterior a la Constitución de 1991, se desarrolla en medio de una *primera disyuntiva entre apertura política y modernización del Estado*.

Ahora bien, para ese tiempo es lógico observar la crisis del sistema político colombiano que se asienta en una “matriz Estado-céntrica”¹³⁰ fundada por la Constitución de 1886 y reforzada por el pacto del Frente Nacional. En una investigación realizada a comienzos de los años ochenta para estudiar el régimen político y la democracia representativa, se llega a la conclusión que el régimen político colombiano colapsa por su centralismo, clientelismo y falta de democracia (Santana, 1983:2). Recordemos que los cargos de representación eran designados por el Presidente de la República en los respectivos departamentos y la ciudad de Bogotá, mientras que los demás alcaldes eran nombrados por los gobernadores en el resto de los municipios del país. Este sistema provocó una progresiva deslegitimación de las instituciones “democráticas” de base, además de la centralización del ingreso y del gasto público.

¹³⁰ Para William Benítez (2009) la matriz Estado-céntrica está asociada con el modelo de “desarrollo para adentro”. Este último pretendía implementar el desarrollo económico nacional a través de la sustitución de importaciones por la producción interna en un marco proteccionista y cerrado de la economía bajo el auspicio del Estado; algunos lo llaman modelo de Gerschenkron

La descentralización era por entonces una reforma no sólo deseable sino necesaria. Sus antecedentes pueden rastrearse desde mediados de la década de 1970, cuando Alfonso López Michelsen siendo Presidente de la República en 1975 propone la realización de una Asamblea Constitucional, con el objetivo de reformar el sistema político administrativo de departamentos y municipios, apuntalándolos bajo los estándares de la modernización. Fue lo que, de acuerdo con Santana, se denominó “La Pequeña Constituyente”, puesto que López buscó dejar fuera a la oposición y por ello proponía la elección de dos constituyentes por departamento para garantizar el carácter bipartidista de la Asamblea Constitucional¹³¹.

En opinión de Eduardo Wiesner (1995:60), el primer antecedente tangible sobre la implementación del proceso descentralizador como política de Estado, se encuentra en el Plan de Integración Nacional promulgado entre 1979-82 por el gobierno nacional, cuando el gobierno comisiona la preparación de un estudio en profundidad sobre las finanzas públicas intergubernamentales. Se produjo así el llamado informe Bird-Wiesner de 1984, el cual suministró gran parte del fundamento teórico y conceptual para varias de las reformas que fueron adoptadas y aplicadas en la década de 1980. Dichas recomendaciones se focalizan en la necesidad de la descentralización del gasto y una mayor eficiencia de la inversión pública.

En lo relativo a este periodo de la descentralización, el análisis propone seguir la implementación de estas reformas utilizando las tres grandes líneas de recomendaciones del informe Bird-Wiesner (1984): financieras, administrativas y políticas. Comprender la evolución y transformaciones de estas tres series de recomendaciones, se convierte en un punto de vital importancia ya que estas serán los pilares del proceso descentralizador colombiano, y al mismo tiempo, constituirán los fundamentos de las autonomías indígenas bajo el modelo de multiculturalismo neoliberal.

¹³¹ Dicha Asamblea “[...] era ‘pequeña’ no solo por su composición sino por su temario reducido a la reforma territorial y a la reforma de la rama judicial del poder público. El proyecto naufragó en una sentencia de la Corte Suprema de Justicia que encontró vicios en el procedimiento de su aprobación en el Congreso de la República”. (Santana, 1983:36).

4.1.1. La Descentralización Financiera y las formas regionales de planificación

En el ámbito financiero, la Ley 14 de 1983 estableció un nuevo marco fiscal para los municipios y departamentos fortaleciendo su autonomía fiscal y administrativa. Esta ley señaló los atributos que pertenecen a los municipios y otorgó funciones a los Concejos Municipales para reglamentarlos (impuesto predial, de industria y comercio, de circulación y tránsito, avisos y tableros, degüello de ganado, entre otros); los anteriores ítems constituirían los Ingresos Tributarios Municipales (ITM). Luego, la Ley 70 de 1985 creó los Consejos Regionales de Planeación Económica y Social –CORPES-, las cuales permitían a los departamentos desarrollar proyectos conjuntos con una visión de integración regional, buscando impulsar la participación regional en la elaboración y operacionalización de los Planes de Desarrollo Nacional.

La Ley 12 de 1986, quizás la más importante de la década en materia de descentralización hacia los municipios, complementó los Ingresos Tributarios Municipales con transferencias de recursos desde el nivel central. Para tal efecto, estableció la cesión gradual de un porcentaje del Impuesto del Valor Agregado (IVA) a favor de los municipios y las instancias regionales en el ámbito territorial; tanto así que se dispuso que el porcentaje cedido llegaría a un tope del 50% en 1992¹³². Para el caso de los resguardos indígenas se mencionaba en el Artículo 2: “Un porcentaje adicional al establecido que crecerá progresivamente hasta 1992, para distribuir entre los municipios de los departamentos, intendencias y comisarías cuya población sea de menos de 100.000 habitantes.” Posteriormente, en el párrafo adicionado por la Ley 44 de 1990 se aclaraba que: “La distribución del porcentaje adicional para las poblaciones de que trata el Artículo 2 de la presente Ley (Ley 12 de 1986), se hará entre los municipios en proporción a la población, cuando tengan resguardos indígenas, sin consideración al esfuerzo fiscal de cada uno de

¹³² Dicha disposición significó elevar la cesión del IVA de un 30% en 1986 a un 50% en seis años. Tan extraordinario incremento significó que las transferencias de los municipios, por solo este concepto, crecieron a una tasa real del 14% entre 1985 y 1990. (Wiesner, 1992).

ellos”. Estas medidas en la práctica significan que se reconoce la población indígena que habita en los municipios pero dicha existencia no significa un esfuerzo ni administrativo ni presupuestal diferente, con respecto a los municipios que no cuentan con dicha población.

La Ley 12 de 1986 es muy importante porque delega en el ámbito local el ejercicio de administración de una parte de los recursos capturados por el nivel central del Estado. Sin embargo, de acuerdo con Wiesner (1992), la acelerada expansión de la cesión del IVA se traduce en una rápida caída de la importancia relativa de los ingresos tributarios locales-municipales. En cientos de municipios, las transferencias de la nación por concepto de IVA cedido, llegaron a duplicar y aún triplicar el monto de sus ingresos tributarios propios. No fue sólo el hecho que las transferencias crecían a un ritmo mucho más rápido que los recaudos por concepto de los ingresos tributarios propios, sino que en muchos casos, la dinámica fiscal local se vio desestimulada por la masiva expansión de las transferencias¹³³.

4.1.2. Descentralización administrativa y las atribuciones de gestión local

Como viene de observarse la Ley 12 de 1986 establece la dinámica de competencias y funciones de los gobiernos locales en el marco de las transferencias. A través de esta Ley se dictan las normas para codificar la normatividad sobre los municipios y se incorporaron elementos como las Juntas Administradoras Locales (JAL). Vale la pena remarcar que en ningún apartado de esta Ley se menciona a los resguardos indígenas. Del mismo modo, los Decretos 77 al 80 de 1987 desarrollan y reglamentan la anterior Ley en materia de nuevas competencias a los municipios: agua potable y saneamiento básico, construcción y dotación de centros escolares, puestos de salud, transporte urbano, administración docente, y provisión de servicios públicos domiciliarios, entre otros. A este respecto, el Decreto 77 reviste una particular importancia si se tiene en cuenta que a través de él se busca mantener un equilibrio fiscal global, redistribuyendo competencias y responsabilidades a nivel local

¹³³ Para la totalidad de los municipios, el IVA cedido en 1990 (174.000 millones de pesos excluyendo las retenciones) fue equivalente al 91% del total de los ingresos tributarios municipales (190.992 millones) de ese año. (Ibíd.:61).

equivalentes a los recursos fiscales cedidos en la Ley 12 de 1986. Sin embargo, tales intenciones fracasan porque no se cumple con una serie mínima de condiciones¹³⁴.

De manera complementaria y con el fin de aprovechar la mayor capacidad de endeudamiento de los municipios, se expidió la Ley 57 de 1989 creando la Financiera del Desarrollo Territorial –FINDETER-; para contribuir al financiamiento del desarrollo municipal y territorial. Luego, la Ley 44 de 1990 estructuró el impuesto predial unificado, fusionando el impuesto predial, sobre parques y arborización, estratificación socioeconómica y sobre tasa de levantamiento catastral. Finalmente, un aspecto de relevancia en cuanto a los recursos y funciones desempeñadas por las entidades municipales y territoriales, tiene que ver con la expansión administrativa de las regalías, los impuestos y las participaciones estatales en dirección a los niveles mencionados¹³⁵. Por lo tanto, y como es lógico, a la par que se incrementan los ingresos financieros locales, igualmente debe dotarse a los entes municipales de las competencias administrativas correspondientes. Pero tal y como lo evalúo la Misión para la Descentralización estas competencias no son objeto de una planificación detallada y los entes locales tienden más a un endeudamiento irresponsable, que a un manejo sostenible de sus nuevas atribuciones.

¹³⁴ A este respecto el Informe de la Misión para la Descentralización señalaría:

- i) Cuando se busca encontrar fórmulas para “financiar” transferencias, no es aconsejable, partir del supuesto de que el déficit fiscal adicional podrá ser conjurado trasladando competencias por un monto equivalente.
- ii) Se debe separar la decisión sobre que competencias se trasladan, de la decisión sobre que recursos se transfieren.
- iii) Es indispensable tener en cuenta la capacidad de absorción de las distintas entidades territoriales y municipios para asimilar eficientemente las nuevas competencias. (Ibid.:319).

¹³⁵ A partir de mediados de la década de 1980 las regalías, impuestos y participaciones empezaron a crecer y a focalizarse de manera sostenida como fuente de recursos para los distintos niveles del gobierno. A partir de los documentos CORPES, Wiesner mostró cómo a partir de 1985 las regalías prácticamente se duplicaron año tras año. Luego, en 1985 tenían un monto de 10.374 millones de pesos; el año siguiente llegaron a 21.069 millones de pesos, en 1987 llegaron a 49.572 millones de pesos; en 1988 crecieron un 30.3% con respecto a 1987; en 1989 crecieron en un 87.8% con respecto a 1988 y en 1990 en un 73.8% con respecto al año anterior. De forma paralela, la distribución de las regalías entre las entidades territoriales siguieron un proceso de gran concentración. En 1990 tan solo 18 municipios recibieron el 91.4% del total de las regalías por concepto de hidrocarburos. (Wiesner, Op. Cit. 1995.:64-66).

4.1.3 La apertura política

El Acto Legislativo No. 1 de 1986 aprobado por el Congreso y puesto en marcha en el año de 1988 introdujo la elección popular de Alcaldes, al mismo tiempo que produjo una revitalización de los Concejos Municipales. Aunque la descentralización se concentró en la figura del alcalde, no hay que olvidar que como hemos observado en el caso fiscal y administrativo, en la medida que los gobiernos locales adquieren más competencias, funciones y recursos económicos, gran parte de sus nuevas actividades tienen que pasar necesariamente por la aprobación o regulación de los Concejos locales.

De acuerdo con Santana (1988:47-62), la elección popular de Alcaldes en marzo de 1988 le dio un nuevo oxígeno tanto a la política como a la democracia local. En las primeras elecciones municipales celebradas el 13 de marzo de 1988 resultan elegidos 1009 Alcaldes Cívicos, la mayoría adscriptos a los dos partidos tradicionales: 25 elegidos por coaliciones electorales amplias, 16 elegidos por la Unión Patriótica, el Nuevo Liberalismo elige 8, mientras que los liberales eligieron 446 y los conservadores 413.

Lo novedoso de tal experimento fue el inicio de una apertura política que por primera vez dejó en manos de nuevas expresiones políticas cientos de alcaldías en el país. De acuerdo con Santana:

“El experimento político de entregar la soberanía, secuestrada por el bipartidismo, a los ciudadanos funcionó a pesar de los asesinatos y la persecución desatada desde el establecimiento más tradicional contra la Unión Patriótica¹³⁶. El genocidio desatado contra este movimiento con la directa participación de sectores de las Fuerzas Armadas Gubernamentales

¹³⁶ “En 1984 se presentaron los primeros asesinatos y “desapariciones” forzadas... alrededor de 1.163 miembros de la Unión Patriótica fueron ejecutados extrajudicialmente entre 1985 y 1993, 123 personas fueron desaparecidas por la fuerza, 43 sobrevivieron atentados de asesinato y 225 recibieron amenazas durante el mismo periodo.” (Cepeda, 2006: 6).

trató de detener el avance y la pluralización política de la vida local.”
(Santana, 1988.:60).

Aunque el Acto Legislativo No. 1 de 1986 representó la apertura apolítica, también es cierto que, como lo explica Darío Restrepo (2004), ésta tuvo sus restricciones a partir de la inferioridad en autoridad de la alcaldía ante instituciones administrativas que fueran superiores. Lo anterior se evidenció en la falta de autonomía de la administración municipal para decidir la tarifa tributaria; así también, la Ley 76 de 1985 “[...] concedió facultades extraordinarias al Presidente de la República para definir el objeto y contenido básico de los planes de desarrollo regional que deben formar parte del Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social y señalar los mecanismos de participación de las regiones en su preparación” (Ibid.:84).

Desde el punto de vista indígena la apertura política comenzara a sentirse tiempo más tarde, con la elección de representantes indígenas para la constituyente de 1991, con la elección de dos constituyentes indígenas, Lorenzo Muelas (20.083 votos) y Francisco Rojas Birry (25.880 votos). Sin embargo de acuerdo con Virginie Laurent (1997) sería hasta 1994 cuando se consolidaría la estrategia electoral dentro del movimiento indígena¹³⁷.

¹³⁷ El año 1994 en comparación con las elecciones anteriores de 1991 y 1992, mostró un crecimiento de la movilización de las organizaciones indígenas en materia de elaboración de listas (13). En 1991, se habían presentado, al nivel del Congreso, tres candidatos para el Senado de la República y cinco para la Cámara de Representantes. En 1994, se contaron dos candidatos más para el Senado. Al nivel regional y local también se evidencio en 1994, un aumento marcado del número de listas: en las últimas elecciones, 37 listas fueron presentadas para las alcaldías, por parte de las organizaciones indígenas, 247 para los consejos municipales y 29 para las asambleas departamentales. En las elecciones municipales y departamentales del 92, las organizaciones indígenas habían sumado apenas un total de 33 listas: tres para alcaldías, 25 para consejos municipales y cinco para asambleas departamentales. Paralelamente, también se puede mencionar la participación de un candidato indígena a la elección de vicepresidente en 1994: la del Paéz Jesús Enrique Piñacué, quién se presentó a lado de un representante del grupo guerrillero desmovilizado M-19, Antonio Navarro.

4.1.4. La descentralización de la década de 1980: la participación democrática local como tránsito necesario hacia la paz

Para este primer periodo de la descentralización colombiana, podemos concluir que aunque los antecedentes de la descentralización puedan remontarse a la propuesta de Constituyente del gobierno de Alfonso López Michelsen y, luego, los planteamientos de la misión Wiesner la hayan orientado teóricamente; paradójicamente el primer gran paquete de leyes y decretos de descentralización en Colombia fue adoptado bajo un gobierno del partido conservador, el de Belisario Betancur (1980-1984). El anterior fenómeno tuvo lugar en el marco de la llamada *Apertura Democrática*, proceso que buscaba instaurar un diálogo entre el Estado, el movimiento insurgente y con los movimientos cívicos; que como ya se señaló en ese momento detentaban una enorme capacidad de presión, expresada en paros nacionales en la producción y en movilizaciones ciudadanas. Es por ello que la intención del proceso descentralizador, más que ejercicio de modernización estatal aparece estrechamente ligado al interés por sustentar el inicio de un proceso de paz. Si bien por aquellos tiempos la discusión sobre la descentralización no esquivaba la conveniencia de un debate tecnocrático en torno a la eficiencia del Estado, más bien tendía a responder a contingencias profundamente políticas relacionadas con la inevitable necesidad de expandir la democracia.

En esta medida, las expectativas regionales y de algunos gobiernos nacionales acerca de las posibilidades y oportunidades que representaba la descentralización eran enormes; significaba, por lo tanto, una de las posibilidades político-institucionales más sobresalientes del siglo XX, apenas comparable con la reforma constitucional de 1936. En la antesala de la Asamblea Nacional Constituyente, la descentralización tenía la capacidad de condensar al menos cinco aspectos que todavía hoy continúan manteniendo su vigencia: el proceso de paz; la apertura democrática, la racionalización del gasto público, el desarrollo regional y municipal, y la construcción de un orden político y económico legitimado por amplias capas de la población.

Así pues, la descentralización a lo largo de esta fase preconstitucional buscó redistribuir el

poder político del Estado, que estaba concentrado en el Congreso y la presidencia. Además, iniciaría un proceso de fortalecimiento de la provincia colombiana para manejar sus propios asuntos, creando “[...] centros de poder regional en cada uno de los departamentos y sobre todo, *mil centros de poder local* (Castro, 1998:15).

Como se profundizará más adelante para el caso Misak, y su aparato de participación electoral (el Movimiento de Autoridades Indígenas – AICO), la apertura en los procesos de participación democrática en el ámbito local ocurrida en los años 80s, significó un quiebre en los procesos organizativos indígenas, sobre todo para el periodo preelectoral de la Asamblea Nacional Constituyente y el momento postconstitucional a lo largo de la década de los 90s. De esta manera, para el caso del Cauca fue notable la transformación de las posiciones radicales mantenidas por los movimientos indígenas en los años 60s y 70s, las cuales se sustentaron en estrategias de movilización social dirigidas a la toma de tierras de las haciendas latifundistas, hacia la posibilidad de ser poder local en el ámbito municipal y departamental, sustentado en sus usos y costumbres. Dicha transformación opero en la medida que se abrio la posibilidad de elegir alcaldes y gobernadores en contextos territoriales en los que la población indígena era claramente mayoritaria. La descentralización política escindió las estrategias organizativas étnicas entre aquellos que seguían viendo la movilización, la toma de tierras y la confrontación directa con el Estado y los poderes mestizos como la alternativa más coherente con un pasado de resistencia; y aquellos que al interior mismo de las comunidades indígenas comenzaron a ver un tablero del juego más amplio, extendido en el ámbito nacional e internacional, en el que su posicionamiento en tanto sujetos diferenciados podría ser una estrategia ganadora a largo plazo.

4.2. Segunda Fase: La Constitución multicultural de 1991, entre la garantía de derechos y la sostenibilidad neoliberal

Siguiendo la fórmula propuesta por Iván Jaramillo (2011), puede decirse que la fase constitucionalista del proceso descentralizador colombiano es comprensible a partir de al menos dos clases de discursos: neoliberales y socialdemócratas. Estos discursos expresados en agentes políticos suprapartidistas presionaron el diseño del modelo estatal que se encuentra sintetizado en el artículo 1º de la Constitución Política de 1991: *Colombia es una República unitaria con descentralización y autonomía de sus entidades territoriales*. Es interesante observar que el caso colombiano aparece en el panorama latinoamericano como una solución intermedia entre las posibilidades unitarias considerablemente centralizadas (Ecuador, Perú y Bolivia), y los países federales con un nivel significativo de autonomía regional (México, Argentina y Brasil). Para Gabriel Rosas, el principio de la descentralización con autonomía de sus entidades territoriales no sólo consagra mejor la identidad de los territorios, sino que era el reconocimiento expreso de la realidad de las regiones colombianas; “[...] fue la interpretación cabal de un fenómeno que, después de tantos enfrentamientos entre las ideas federalistas y centralistas, por fin se expresaba sin esguinces en la norma” (Rosas, 2010:3).

Nos encontramos entonces con que dicha articulación se producía como producto del choque de dos visiones del aparato estatal, así como de las relaciones entre Estado y nación. De un lado, es posible identificar una serie de dinámicas internacionales que pueden agruparse bajo el rótulo de “neoliberales”, las cuales desde la década de los años ochenta con el Thatcherismo fueron volviéndose cada vez más hegemónicas. El poder político de sus adherentes residió en el control de los organismos multilaterales de comercio, y en su ascenso vertiginoso dentro de las instancias de decisión política de los gobiernos nortatlánticos. Este entramado institucional fundó su prestigio ideológico en la medida que frente a la ingobernabilidad política, la crisis de la deuda y la situación de los mercados cada vez más inflacionarios en Latinoamérica, este sector abogó por la apertura económica, el férreo control sobre la oferta monetaria y la organización sindical como solución. Dicho

paquete de políticas a la postre significó el desmonte del modelo económico fundamentado sobre la intervención estatal.

Ahora bien, de acuerdo con Borón, Gambina y Minsburg (1999), es necesario resaltar el papel que tuvieron el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional para el impulso de una apertura económica, y la introducción de un modelo económico basado en el comercio internacional de corte neoliberal. Estos organismos internacionales presionaron por medio de los requisitos para el otorgamiento de préstamos monetarios y de renegociación de las deudas externas, para que las economías latinoamericanas se acoplaran a las reglas del comercio internacional sin que el Estado interviniera en hacer más competitiva la producción nacional. Por estas razones las economías latinoamericanas terminarían exportando mercancías de bajo valor agregado e importando aquellas de alto valor, afectando negativamente el fortalecimiento industrial nacional que apenas se había llevado a cabo.

En la otra orilla, nos encontramos con los debates internos de la política colombiana dominados por un abigarrado conjunto de facciones socialdemócratas que, en términos generales, buscaban la profundización de la apertura política iniciada en la Fase municipalista del periodo descentralizador. Se pensaba que dicha apertura debía producirse bajo el impulso de un momento de refundación estatal con un poder de legitimidad tal, que estuviera en la capacidad de reestructurar los cimientos jurídicos e imaginarios de la nación. Así las cosas, conviene mencionar que, aunque guardaban importantes diferencias ideológicas, ambos discursos -neoliberal y socialdemócrata- coincidían por una “reducción del Estado”.

De manera paralela, a lo largo de la década de los años noventa se consolidaría en el contexto latinoamericano, y en el ámbito colombiano un terreno propicio para efectuar un reconocimiento constitucional a la diferencia étnica y cultural, que además concretaría el famoso “despertar indígena” señalado por Michel de Certeau (1976) para América Latina.

En este despertar étnico la participación indígena a lo largo del proceso de Asamblea Nacional Constituyente de 1991 será definitiva, tal y como profundizaremos más adelante. A este respecto el interés manifiesto de parte de las múltiples fuerzas que estuvieron en la refundación estatal pareció dirigirse a resolver dos elementos claves en lo relacionado al establecimiento de derechos diferenciales en el futuro estado multicultural: de una parte la definición y los términos de la participación o “integración” de las poblaciones indígenas al Estado. De otra parte, la “redefinición” de los principios de constitución de la “nación” con el fin de incorporar la diversidad étnica.

4.2.1 Los prolegómenos de la Constituyente y las visiones en torno a la redefinición de la nación

Antes del momento constitucional, ya Luis Carlos Galán –político liberal y candidato presidencial por el liberalismo- señala una hoja de ruta que luego de su asesinato volvería a ser invocada por la bancada liberal, pero cuya realización se desarrollaría en el sentido contrario de su planteamiento original. En una concurrida conferencia dictada en 1986, Galán anunciaba que el Estado central debería someterse inevitablemente a “[...] una ‘dieta’: o bien perdía peso entregando funciones a los particulares y, por lo tanto, al mercado (esencia del neoliberalismo), o lo hacía, entregando competencias y recursos a las entidades subnacionales (esencia de la descentralización y de la democracia participativa); el jefe del Nuevo Liberalismo concluyó que para él era preferible la segunda alternativa” (Jaramillo, 2011:3).

Para Galán dicha alternativa apuntaba a una reforma radical en el ámbito de la descentralización estatal:

“El principio que deberá guiar la designación de competencias es el que los españoles llaman ‘principio de subsidiaridad’, o sea, que el municipio lo haga todo –todo lo posible– y sólo aquello que no puede hacer se asigne al departamento y sólo aquello que el municipio y el departamento no puedan hacer, le corresponda a la nación. En la situación actual predomina un principio

centralista y concentrador, según el cual, lo que no puede hacer la nación se les deja a los departamentos y lo poco que reste se lo dejan al municipio. Debe invertirse la perspectiva para que haya una redistribución de competencias que fortalezca al municipio y al departamento y deje a la nación las atribuciones propias del Estado como las relaciones exteriores, el orden público, la dirección de la economía, etc.” (Galán, 1997:15).

Es importante anotar que aun cuando el dogma internacional propugnaba por una reducción del Estado, traducido fundamentalmente en un contundente recorte fiscal y en la delegación de sus funciones al sector privado, como acabamos de ver, aún en las toldas más radicales del liberalismo político se apostaba por una solución diferente: la reducción del Estado pero en tanto ente centralizador de las decisiones políticas y los procesos administrativos, transmitiendo dichas competencias a las autoridades locales. Dicha propuesta en ningún momento se alineaba con los subsiguientes dogmas neoliberales, de acuerdo con los cuales la delegación de las competencias estatales se debe delegar en los sectores más competentes de la sociedad, es decir los sectores privados económicos. El proceso se realizaría por la vía de la tercerización de los servicios públicos y de sectores estratégicos como las comunicaciones, la educación y la salud.

Sin embargo, años más tarde, durante la Asamblea Constituyente, los herederos del nuevo liberalismo en cabeza de Cesar Gaviria optarían por la solución neoliberal. En opinión de Iván Jaramillo, la Constitución de 1991 fue un *pacto implícito* entre neoliberales y socialdemócratas, entendidas ambas como corrientes ideológicas que se superponían por encima de los partidos políticos de aquellos días, pero que a pesar de su indeterminación institucional, fueron bien caracterizadas y sus representantes igualmente identificables. “En dicho contexto, la descentralización aparecía como la solución mágica a muchos problemas, una fórmula traída de Europa por Belisario Betancur (de España) y Jaime Castro (de Francia). Por su parte, la receta neoliberal fue importada por Gaviria y sus “Chicago boys” desde Estados Unidos, donde por cierto, la opción descentralizadora ya se había agotado hacía muchos años” (Jaramillo, 2011:16).

Pero en ese mismo panorama se jugaban visiones diferentes en torno a la redefinición de la nación colombiana. Podría decirse que en aquellos días existían dos versiones históricas con respecto a la manera como debía concretizarse ese nuevo proyecto de nación que le abría sus puertas a la diferencia étnica y cultural.

De un lado, desde el punto de vista estatal e institucional el reconocimiento étnico debía realizarse sólo en el campo de la “cultura” indígena. Entendiendo por cultura, el conjunto de creencias de cada pueblo indígena, así como algunas de sus instituciones. Siempre y cuando estas no estén en contra de las leyes del estado-nación en la cual están circunscritas o, se encuentren en contravía de los intereses estratégicos del capitalismo nacional e internacional. Esta visión de las culturas indígenas significaba en la práctica, la necesidad de construir un interlocutor indígena medianamente uniforme, con el cual fuera posible negociar. El reconocimiento de este interlocutor para el caso colombiano significó para el Estado reconocer la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC, que existía como contrapoder desde la década de los años ochenta, pero que en los años noventa paulatinamente fue convirtiéndose en un importante espacio de articulación entre las políticas gubernamentales, la captación de recursos a la cooperación al desarrollo indígena y las organizaciones de los pueblos indígenas colombianos.

De otra parte, las organizaciones indígenas más representativas a nivel regional preferían manejar interlocuciones directas con los poderes nacionales, y cuando hablaban del término “cultura” lo hacían desde una concepción diferente a la estatal. Para organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca y Autoridades Indígenas de Colombia, la concepción de cultura se hace a partir de un sentido más holístico, comparado con la interpretación Estatal. Es decir, “cultura” para las organizaciones indígenas regionales significa la totalidad de creencias, instituciones, modelos de producción y relaciones con su territorio que envuelven la tradición indígena (aun aquellas que han sido olvidadas o están a punto de desaparecer como producto de la violencia que se ha producido en la interacción con el mundo blanco y mestizo). En este sentido, la redefinición de la nación para las

organizaciones indígenas de la época se avizoraba como un proyecto confederado, en el cual cada Pueblo Indígena tendría derecho a decidir no solamente sobre la conservación de su patrimonio simbólico sino también sobre sus riquezas biológicas y sus modelos de desarrollo. Es decir, el derecho a su propia “Autonomía”.

Mientras el Estado colombiano implementaba un ambicioso programa de descentralización administrativa, el cual para los pueblos indígenas se traducía en el diseño de estrategias para no resultar completamente integrados al Estado-nación colombiano. Al mismo tiempo, las organizaciones indígenas comenzaron a descubrir con interés el capital político electoral que sus causas, repertorios de actuación y mensajes conservacionistas en torno a la protección de la naturaleza, habían despertado en importantes sectores de la población urbana mestiza, a lo largo del proceso de Asamblea Nacional Constituyente.

Sin embargo, para el movimiento indígena nacional la Constitución nunca se interpreto como un regalo del mundo mestizo, o podía explicarse a partir de las simpatías que sus mensajes políticos despertaban en la población nacional. Para las organizaciones indígenas:

“[...] los derechos adquiridos en la Constituyente eran el resultado lógico de un proceso de auge de la movilización indígena a nivel regional y nacional. Organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC, la Organización Nacional de Indígenas de Colombia -ONIC, las Autoridades Indígenas de Colombia -AICO y la Organización de Indígenas de Antioquia -OIA, entre otras, surgen de estos procesos de movilización y de recuperación del territorio” (Luís Alberto Achito, entrevista 26 de abril de 2008).

En aquellas luchas se establecen una serie de hitos que definen para los sectores indígenas organizados, la relación entre pueblos indígenas y Estado hasta el día de hoy. La noción de “Autoridad a Autoridad” es el sustento de esta relación, que si bien expresa un momento de la lucha del Pueblo Misak durante el gobierno de Belisario Betancurt, se convierte en una expresión de la dinámica de autonomía retomada por otros pueblos y organizaciones.

“Las organizaciones indígenas lograron sembrar un precedente en la Hacienda Las Margaritas, cuando consiguieron que el presidente llegara hasta allí. Este precedente en el orden de políticas concretas y en el campo jurídico, brindó muy poco, pero en términos más generales de la política y el campo simbólico, este evento fue en sí mismo como un acto de posesión de la autonomía de los pueblos indígenas, de su legitimidad y de lo que ellos luego llamarían relación autoridad-autoridad” (Mauricio Caviedes, CECOIN, entrevista 12 de Abril de 2008).

Expuestos los antecedentes inmediatos del pacto constitucional, a continuación se profundizara un poco más en las versiones socialdemócratas y neoliberales de dicho proceso, con el objetivo de lograr realizar una lectura más integral del nacimiento del multiculturalismo colombiano.

4.2.2. Los aspectos socialdemócratas del pacto constitucional

En un primer momento, la Constituyente de 1991 consolidó la idea de que lo local, representado en el municipio es el espacio territorial donde se construyen y fortalecen la democracia y la legitimidad del Estado. Así, las facciones socialdemócratas presentes en la Constituyente buscaban profundizar el espíritu descentralizador que se venía consolidando en la Fase municipalista. En esta fase era lógico que la descentralización debía continuar extendiéndose a través de un ambicioso proyecto de Ordenamiento Territorial del Estado-Nación, con la participación efectiva de la ciudadana, en calidad de veedores de la extensión de competencias subnacionales.

De igual modo, y como ya se apreció en la primera parte de este trabajo, por medio del relato de Lorenzo Muelas, los representantes indígenas coincidían con los socialdemócratas en cuanto a la importancia del poder local. Sin embargo para ellos, el acento no eran en los municipios sino en los resguardos indígenas, y su objetivo era lograr que estos últimos hicieran parte del proceso de descentralización territorial. Este interés era perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que los resguardos indígenas, nunca dejaron de estar en

peligro de disolución de la mano de las políticas liberales modernizadoras, y porque su mantenimiento, consolidación y legitimación ha significado históricamente para los procesos organizativos indígenas el sostén de la pervivencia identitaria, así como una tarea estratégica para las aspiraciones de autonomía indígena.

En este contexto y tomando como referencia el análisis de Carmenza Saldías (2008:2), los conceptos de participación, pluralismo y descentralización, de los que habla el artículo 1º de la Constitución de 1991, serían desarrolladas las siguientes normas: i) la definición del Estado colombiano como descentralizado, multicultural y con autonomías regionales; ii) la afirmación del municipio como célula básica de la estructura administrativa, y la promesa de estructurar las Entidades Territoriales Indígenas; iii) la multiplicación de canales y mecanismos de participación ciudadana, incluyendo la elección popular de gobernadores y la acción afirmativa de comunidades étnicas en los órganos legislativos del Estado; iv) la creación del sistema nacional de planeación; v) el fortalecimiento de las finanzas locales y departamentales; y vii) la intención de estructurar un nuevo ordenamiento territorial, sustentado en los municipios y reconociendo los territorios ancestrales de poblaciones étnicas.

Así, mientras los neoliberales pensaban cómo reestructurar el Estado y las finanzas públicas, los socialdemócratas, y los representantes de comunidades indígenas y afrodescendientes esculpían la carta de derechos más ambiciosa que pudiera desearse en términos de derechos sociales y reconocimientos multiculturales. De acuerdo con Iván Jaramillo la Constitución de 1991 instituyó:

“[...] en el Título II “De los Derechos, las Garantías y los Deberes” un generoso paquete de derechos para todos los grupos sociales, especialmente para las mujeres, las madres, los niños, las minorías y sobre todo los más pobres y vulnerables. Fue de esta manera como la carta de derechos y la descentralización de la mitad de los ingresos corrientes de la Nación impidió que el neoliberalismo se saliera con la suya, y que su inclinación por el mercado produjera la

marginación de la población más pobre y vulnerable. Puede decirse entonces que el Estado de Bienestar no se derrumbó, sino que pasó de ser un modelo centrado en la oferta a otro centrado en la demanda”. (Jaramillo, 2011:23).

Desde el punto de vista financiero, los artículos 356 y 357 de la nueva Constitución establecieron una masiva transferencia de los ingresos corrientes de la nación a los departamentos y municipios. Por el mismo camino, la Ley 60 de 1993, en reemplazo de la Ley 12 de 1986, estableció el régimen de transferencias financieras (fórmula de distribución y reparto, porcentajes mínimos de inversión por sectores), así como las actividades y funciones del sector social que deben financiarse con dichos recursos (educación, sanidad, vivienda, agua potable, sector agropecuario). Esta Ley constituirá la base del actual Sistema General de Participaciones (SGP – Ley 715). Entre 1993 y el año 2002, la nación colombiana se proponía aumentar sus transferencias a las entidades territoriales en 10 puntos porcentuales de sus ingresos corrientes, como lo evidencia la siguiente Tabla.

Tabla 1: Proyección de la participación territorial en los ingresos corrientes de la nación (1990 – 2002)

Origen de la Transf.	1990	1993	1994	1995	1996	2002
Part. Municipal (a)	12.2 %	14.0 %	15.0 %	16.0 %	17.0 %	22.0 %
Part. Sist. Fiscal (b)	13.8 %	22.0 %	23.0 %	23.5 %	24.5 %	24.0 %
TOTALES	26.0 %	36.0 %	38.0 %	39.5 %	41.5 %	46.0 %

Fuente: Fainboim, Acosta y Cadena (1994)¹³⁸.

En el ámbito administrativo, la Constitución de 1991 reconoció autonomía a sus Entidades Territoriales, organizando las competencias de los entes nacionales y subnacionales. Bajo esta idea, el papel del “nivel departamental” es re-significado, debido a que el énfasis

¹³⁸ En Wiesner (Op. Cit.:70).

municipalista de la Fase anterior lo había relegado y sus competencias se habían tornado difusas entre lo nacional y lo local. La Constitución entonces le asignó a los departamentos un papel de intermediario y mediador entre el nivel local y nacional, responsable de la articulación de los planes de desarrollo de los distintos niveles de gobierno. Además, el departamento debe coordinar y proveer los servicios de educación y salud, apoyar y asesorar a los municipios en la prestación de servicios públicos domiciliarios y ejecutar obras públicas de competencia departamental.

Mientras tanto, al “nivel municipal” se le afirmó su papel estelar en el proceso de descentralización colombiano. El nivel local sería responsable de planear el desarrollo municipal manteniendo su prevalencia como proveedor de bienes y servicios primarios; proveer los servicios de educación y salud cuando se disponga de capacidad administrativa y se asignen los recursos suficientes, así como efectuar inversiones en obras públicas locales y constituirse en ejecutor directo de programas y proyectos. Además, el artículo 311 señala que el municipio es la unidad fundamental de la división político-administrativa del Estado y le asigna no sólo la función del desarrollo de su territorio y la prestación de los servicios públicos, sino también la de promover la participación comunitaria.

Por su parte las instancias nacionales se reservaron los grandes asuntos (relaciones exteriores, defensa, política económica y orden público). Se otorgaron la responsabilidad de planear el desarrollo global de la economía y de garantizar el acceso a la educación y a los servicios de salud. Conservaron las prerrogativas en la definición de políticas generales de administración de servicios públicos domiciliarios, en la realización de inversiones en obras públicas de carácter nacional y en la formulación de planes y programas a través de los diferentes ministerios y departamentos administrativos.

En síntesis la afirmación de las entidades territoriales fue la fórmula constitucional para adelantar los procesos de descentralización administrativa a partir de los municipios, departamentos, distritos y territorios indígenas (CP, 1991: art. 286). Quizás lo más remarcable de este paquete de medidas para los pueblos indígenas, sería la posibilidad que

su afirmación identitaria se tradujera en autonomías territoriales por medio de las Entidades Territoriales Indígenas - ETIS. Esta nueva figura político-administrativa, proyectaba un carácter “especial” a los territorios indígenas, colocándolos en el mismo nivel que las demás entidades territoriales y aportando las bases legales para su funcionamiento independiente en los ámbitos legislativos, ejecutivos y judiciales.

Otro de los pilares distintivos de la nueva Constitución en relación a la ampliación del fenómeno descentralizador, sería su énfasis en la participación ciudadana. La creación de nuevos espacios para la intervención directa de los ciudadanos en la formulación, la gestión y el control de los asuntos públicos, pretendió superar las restricciones a la democracia participativa buscando la legitimación de las instituciones gubernamentales y la eficiencia en la asignación de los recursos colectivos. Este énfasis participativo adquirió concreción en el municipio, pues fue allí donde se situó la integración entre ciudadanía y autonomía local; dado que el objetivo era lograr que la comunidad se convirtiera en gestora y administradora del desarrollo municipal, al tiempo que debía realizar la tarea de control sobre los servicios básicos¹³⁹.

De hecho, el denominador común de las diversas propuestas de ordenamiento territorial que se presentaron en la Asamblea Constituyente convergió en la búsqueda de la eficiencia de las entidades territoriales en la prestación de dichos servicios. La Ley 134 de 1994 o Ley de Participación Ciudadana desarrolla el contenido del artículo 103, estableciendo como mecanismos de participación: el “plebiscito”, la “consulta popular”, y el “referéndum”; y abriendo las puertas para mecanismos de participación directa como el “cabildo abierto”, la “iniciativa legislativa” y la “revocatoria del mandato”. Así mismo, este nuevo articulado contempló que las organizaciones civiles podrían constituir “veedurías ciudadanas” o “juntas de vigilancia” en todos los niveles territoriales, con el fin de vigilar la gestión

¹³⁹ Artículo 103. Constitución Política de Colombia (1991).

pública¹⁴⁰. A su vez, otros mecanismos harían más frecuente la incidencia y participación ciudadana en la construcción de políticas públicas, tal como Constitución la posibilidad de participación política a partir del juego electoral, expresada en el artículo 107 y la Ley 130 de 1994 que garantizó a todos los colombianos el derecho a fundar, organizar y desarrollar partidos y movimientos políticos.

Igualmente, la tendencia a extender los espacios de participación ciudadana cobijó a las poblaciones indígenas. Fue así como se instauró la circunscripción especial indígena para el Senado y la circunscripción especial étnica para la Cámara de Representantes, consolidando al interior de los movimientos indígenas una lógica de trabajo diferenciada: entre el trabajo organizativo con las comunidades y el trabajo de representación política indígena.

En síntesis, la reforma política de la nueva Constitución “[...] abordó un número importante de instancias de participación creadas, en su gran mayoría, en la década del 90; muchas de ellas de obligatoria conformación, instituidas en buena proporción como espacios de encuentro entre la administración local y los representantes de la población, y a las que fueron asignadas principalmente funciones de iniciativa y fiscalización, y en menor medida de consulta, concertación y gestión” (Velásquez, 2003:21). Entonces, para ese momento se entendía que el proyecto de nación multicultural, la reforma del ordenamiento territorial y la introducción de mecanismos de participación política diferenciados contribuirían a ampliar la base democrática del régimen político, a descentralizar los conflictos y a racionalizar el uso de los recursos públicos.

¹⁴⁰ Ley 134, Art 98.

4.2.3 La fisonomía neoliberal de la descentralización constitucional

Sin embargo, un segundo proyecto también se desarrolló paralelo a la apertura política, financiera y administrativa. Poco tiempo después de adoptarse la Carta, el presidente César Gaviria planteó un vuelco en el modelo de desarrollo consistente en la "apertura" económica del país para acelerar el crecimiento y, en teoría, elevar el nivel de bienestar social.

Para Andrés López (1994:25), dentro de este paquete de reformas se destacan: i) la Ley 07 o Ley Marco del Comercio Exterior, mediante la cual se crearon los diferentes órganos institucionales¹⁴¹ necesarios para hacer de las exportaciones el eje estructurante del desarrollo; ii) la Reforma cambiaria –Ley 09- que posibilitó el mercado paralelo de divisas y la posesión de activos en el exterior, el manejo de dólares por bancos diferentes al Banco de la República, y la flexibilización de la inversión extranjera¹⁴²; iii) la Ley 01 o nuevo Estatuto de Puertos Marítimos, mediante el cual se liquidó a Colpuertos; iv) la Ley 50 o Ley de Reforma Laboral que buscó la flexibilización del régimen laboral¹⁴³; v) el desmonte de la economía agraria nacional, en parte por la supresión de los créditos subsidiados a través de la Caja Agraria¹⁴⁴, y también por la vulnerabilidad que significó para el pequeño

¹⁴¹ Entre las instituciones creadas se destacan el Consejo Superior de Comercio Exterior, el Ministerio de Comercio Exterior, el Banco de Comercio Exterior y un Fondo de Modernización económica.

¹⁴² Este conjunto de reformas transformó la aduana, integrándola a la DIAN; las cuales a la postre, se convirtieron en el medio a través del cual se legalizaron grandes cantidades de dólares provenientes del narcotráfico que se lavaron a través del contrabando (Londoño, 1998.:6).

¹⁴³ La flexibilización laboral se buscó por medio de la eliminación de mecanismos como la retroactividad de las cesantías, la acción de reintegro tras diez años de trabajo, la pensión-sanción, mayores derechos para los sindicatos como la obtención automática de la personería jurídica con base en el acta de fundación y su no suspensión por vía administrativa, incremento del tiempo de maternidad, entre otros aspectos. (Ibíd.).

¹⁴⁴ Las políticas rurales implementadas luego de la apertura económica han sido progresivamente desastrosas. Los sectores con débil poder adquisitivo y sin infraestructura (es decir la mayoría del campesinado), ha sido sometido a la libre competencia del sector agrícola internacional, el cual se encuentra altamente desarrollado y subsidiado. Esta situación precipitó el crecimiento vertiginoso del desempleo rural, y del desplazamiento territorial motivado tanto por causas económicas como del conflicto armado. Panorama que ha hecho sentir sus efectos en un número de desplazados rurales que, de acuerdo con Edgar Forero (2003.:3) “[...] entre 1995 y 2003 estuvo entre los 2 millones en cifras del gobierno y los 3 millones de acuerdo con el Codhes”. Así, mientras el gobierno ha enfocado sus recursos en controvertidos programas como los de Agro Ingreso Seguro, financiando los sectores más acomodados de la población, muchos de ellos sin ninguna vocación agraria o productiva, el nivel de concentración de la propiedad rural ha crecido en proporciones alarmantes. En el 2003

campesino el retiro estatal en el mantenimiento de los precios de cosecha a través de la liquidación del Instituto de Mercadeo Agropecuario –IDEMA. Por último, pero no menos importante, la reforma general al sector público por la cual el gasto público social fue disminuido en pos del gasto militar¹⁴⁵. La descentralización dio entonces un giro:

“[...] en adelante se debería garantizar una mayor competitividad del territorio, lo que significó incorporar criterios de gerencia privada en el manejo de los asuntos públicos, de productividad en la prestación de servicios, de eficiencia en el uso de los recursos y, sobre todo, de conversión del ciudadano en cliente de empresas estatales y no estatales. En esas circunstancias el énfasis dejó de ser político (apertura del régimen, participación, autonomía de las autoridades subnacionales) y se concentró en aspectos técnicos de desarrollo de las capacidades institucionales de las entidades territoriales. De estrategia de apertura política, la descentralización pasó a ser instrumento al servicio de la apertura económica”. (Velásquez, 2009:22).

En este contexto se comienza a observar los mencionados mecanismos de participación desde un punto de vista instrumental. Con el tiempo se hizo evidente que los actores y las prácticas de participación se convirtieron en elementos útiles para alcanzar ciertos objetivos políticos definidos de antemano, utilizando la manipulación de la opinión pública a través del monopolio de los medios masivos de comunicación (Galán Op. cit.). Otras lecturas como las de Bolívar (2001), Gros (2001) y Ulloa (2004), enfatizarían el carácter sectorial, ocasional y puntual de los mecanismos de representación, en cuanto responden a

“[...] un estudio de la Contraloría concluyó que más del 40% de las tierras fértiles del país (cuatro millones de has.) habían sido adquiridas con dineros provenientes del narcotráfico, y agregó que entre 1984 y 1996 las propiedades de más de 500 has. pasaron de 11 millones a 22.6 millones de has. y que las propiedades menores de 5 has. se redujeron de 3.4 millones en 1985 a 2.2 millones en el 2001”. (Ibíd.:6).

¹⁴⁵ La reforma neoliberal sobre el Estado significó en términos generales: la reducción de la burocracia por medio de la implementación de la carrera administrativa; la reducción del déficit fiscal para reducir la inflación; la eliminación de los subsidios y la privatización de las empresas estatales.

problemáticas cuidadosamente delimitadas donde se prefigura al sujeto participante por la vía de su institucionalización.

Es por ello “[...] que al explorar el contexto legal de la participación en el país, es visible cómo los mecanismos ‘convocan’ en gran mayoría al ciudadano y posteriormente, se afirma que dicha oferta no corresponde con la demanda social” (Cunill, Fortes, Pedraza & Restrepo 1996:26). Para William Benítez (2009), los gobiernos de la década de los años noventa concibieron la descentralización como un instrumento político tendiente a legitimar la reducción del tamaño del Estado. Esta situación se logró a partir de la intervención del sector público y la creación de las condiciones para una acción libre y dinámica de las fuerzas del mercado, utilizando los argumentos de la modernización, racionalización del aparato estatal y la inserción de la economía nacional en el marco de la globalización: “De una estrategia basada en la relegitimación del régimen mediante la apertura política, se hizo el tránsito hacia una estrategia de apoyo a la apertura económica” (Ibíd.:182).

En ese sentido, la reducción del gasto público social afectó negativamente la acción estatal en salud, educación y prestación de servicios públicos. Este modelo solo puede funcionar en la medida que la focalización fiscal del gobierno se dirige a la población menos favorecida, dejando los servicios públicos para el resto de la población a la regulación bajo las leyes del libre mercado. Un ejemplo paradigmático de este modelo ha sido el sector salud, bajo la Ley 100 de 1993 que creó el Sistema Integrado de Seguridad Social. Esta reforma logró que la atención en salud fuera delegada a las entidades municipales desde la prestación y administración de los recursos del “Régimen subsidiado de salud” (dirigido a las personas que no puedan aportar o cotizar en el sistema privado). Para Jaramillo (2011:17), la privatización de los servicios básicos se acompañó de un cambio radical en el concepto mismo de subsidio, pues fueron eliminados los llamados subsidios verticales para todos los estratos sociales y, en su lugar, se estableció una línea divisoria dada por los puntajes del Sistema de Selección de Beneficiarios para Programas Sociales (SISBEN);

cambiando los viejos subsidios para toda la población, por subsidios focalizados hacia los más vulnerables¹⁴⁶.

Como complemento necesario dentro de la lógica de mercado, el artículo 355 de la Constitución prohibió los subsidios de oferta –o inversión estatal para el fortalecimiento de la calidad de la oferta de servicios- a las entidades privadas (eliminó así, los “auxilios” a fundaciones y ONG) y autorizó la implementación de subsidios a la demanda, o recursos públicos destinados a los consumidores para que puedan acceder a algún tipo de servicio que es ofrecido en el mercado. Así mismo, los artículos 48 y 365 eliminaron los subsidios a la oferta para las entidades y empresas públicas, pero las introdujo en un novedoso mercado de competencia público-privada con subsidios a la demanda; con lo cual, el Estado colombiano formaliza la entrega de su responsabilidad con el ofrecimiento de los distintos servicios públicos y derechos socioeconómicos de la población, al ejercicio mercantil. Bajo esta directriz, la Ley 142 de 1994 sobre servicios públicos domiciliarios, introdujo modificaciones en la naturaleza jurídica y financiera de los organismos o entidades que proveían estos servicios.

Ya habíamos mencionado que una de las prerrogativas socialdemócratas del Estado multicultural pasaba por reconocer una legitimidad a los procesos organizativos construidos en clave étnica, con el fin de construir un interlocutor con el cual negociar los términos de los derechos y deberes del pacto multicultural. También se mencionaba que para el caso indígena colombiano dicho requerimiento significó reconocer a la ONIC en tanto organización que representaba nacionalmente a los indígenas colombianos, y en menor medida las organizaciones regionales como el CRIC y AICO en el Cauca. Pues bien, este reconocimiento comporta otro efecto que revela el carácter neoliberal del reconocimiento

¹⁴⁶ Los criterios para definir la línea divisoria fueron establecidos en el artículo 357, el cual precisa que los recursos de participación deberán ir en un 60 por ciento a la población con Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) y bajo la línea de pobreza y el otro 40 por ciento, por eficiencia administrativa y calidad de vida, delegando en la ley su regulación, lo que a la postre generaría el SISBEN, mediante las leyes 60 y 715. (Ibíd.).

multicultural, en la medida que la construcción de un interlocutor indígena también significó la construcción de un sujeto indígena uniforme.

El multiculturalismo entonces reconoce la diversidad cultural a través de la paradójica uniformización de la diferencia que busca reconocer. En no pocos casos, el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural del estado multicultural colombiano pasó por la invención o por la traducción forzada de hábitos, creencias y necesidades inexistentes en algunos pueblos indígenas, o sin la relevancia que a esos mismos elementos se les presta en la cultura occidental. Dichos elementos se han impulsado desde los ámbitos estructurantes del estado-nación (institutos indigenistas, religiones, Ongs) con el fin de construir puentes transculturales a través de los cuales sea posible tratar de manera uniforme el amplio espectro de la diversidad indígena. Algunas de las categorías más relevantes en esta dirección han sido: una sola concepción del territorio (el Resguardo indígena), una forma común de autoridad (el Cabildo), la necesidad de una juridicidad indígena (Derecho Mayor o Consetudinario), la insistencia en la creación de centros especializados de etnoeducación, la necesidad de adaptar la medicina tradicional a los parámetros del mercado y a un sistema uniforme de salud, así como la exigencia de inventarse o de adaptar los criterios occidentales del “desarrollo” a las formas organizativas indígenas, por medio de los “Planes de Vida Indígenas”.

4.2.4. La Constitución de 1991: una simbiosis de efectos ambiguos y dos modelos en convergencia

La evaluación de la mezcla entre multiculturalismo, descentralización y mercado es ambigua. Aunque es verdad que la privatización de los servicios ofrecidos por el Estado es en gran parte responsable de extender el Régimen Subsidiado de Salud a 23 millones de colombianos, o de elevar la cobertura de educación primaria a casi el 100 por ciento de la demanda; pero no es menos cierto, que dichas políticas fueron igualmente responsables de la actual debacle en la prestación de los servicios en salud; así como de la disminución de la calidad educativa y el crecimiento desmedido en sus estándares. En ese sentido, la

privatización de los servicios estatales es responsable de la introducción de sistemas desiguales de atención a los beneficiarios de los diferentes sistemas de atención pública, porque la gran envergadura de la focalización de la atención estatal en la población vulnerable no estuvo apoyada por un gran gasto público social, lo cual produjo que los servicios estatales se nivelaran por lo bajo; y además fue estratificado el consumo de los servicios públicos a través del hecho que sólo la minoría de la población colombiana puede pagar por servicios de excelente calidad.

De otra parte, desde el punto de vista de los efectos del reconocimiento multicultural, a 20 años de dicho proceso, la ONIC y los investigadores del CECOIN argumentan la distancia entre la norma y su aplicación para sustentar las ambigüedades de dicho proceso. Para ellos:

“Definitivamente, sólo el paso de estos años y las miradas de hoy, nos permiten evaluar críticamente todo lo que sucedió con la Constitución de 1991. Si se entiende, muchos de los logros que hemos conseguido están en la letra de la Constitución, pero en la práctica solo la lucha por distintos medios, con mucho énfasis en el marco legal que nos ampara han sido los garantes de nuestra supervivencia” (Luís Evelis Andrade, Consejero Mayor comunidad Embera, ONIC, entrevista 25 de Abril de 2008).

“La manera en que las organizaciones indígenas tuvieron que enfrentar la Constituyente cambió en parte los ritmos del proceso indígena, de los debates acerca de la relación con el estado, que no fueron pocos. También se tuvo que adaptar después la implementación de la ley y con todas sus aristas legales asumir una transformación de las formas y las prácticas organizativas”. (Juan Carlos Houghton, CECOIN, entrevista 28 de Abril de 2008).

Las versiones indígenas sostienen que el estado multicultural colombiano condujo a una transformación profunda de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado: “[...] al

menos en las regiones del sur occidente la constituyente fue un respaldo a las luchas por la tierra que se habían dado durante las décadas anteriores, porque de alguna forma desarmó al gamonal y latifundista que aún les asediaba” (Mauricio Caviedes, CECOIN, entrevista 12 de Abril de 2008). A esta apreciación se agrega “[...] el derecho a la participación política, garantizado por la discriminación positiva de la Constitución” (Luís Alberto Achito, ONIC, entrevista 26 de Abril de 2008).

Para otras lecturas, no se puede pasar por alto que los reconocimientos étnicos se produjeron: “[...] en un momento posterior a las estrategias de terror y la forma en que se asumió la aplicación de las normas y leyes como sucedió con la Masacre del Nilo por ejemplo. De igual modo, la participación política puede evaluarse también como una estrategia gubernamental que freno el paso que venía dando el movimiento indígena en cuanto a movilización o al menos lo cambiaron” (Héctor Mondragón, entrevista mayo 26 de 2008). Para este tipo de posiciones, a la que se unen algunos asesores de la ONIC, la Constitución de 1991 a la luz de hoy fue: “[...] una afirmación de un orden económico impuesto internacionalmente, que pretendió mostrarse como la posibilidad de escenarios de mayor democracia y participación, pero que en la práctica ha llevado a perder capacidad de movilidad, organización, lucha y negociación del movimiento indígena con respecto al Estado.” (Luís Fernando Arias, ONIC, entrevista 29 de Abril 2008).

Para los investigadores entrevistados de la ONIC y CECOIN, estas posturas políticas no sólo dependen del análisis acerca de los efectos de la Constitución, sino que son líneas de continuidad en las posturas políticas previas y que aún se mantienen al interior del movimiento indígena. Como lo sostiene Mauricio Caviedes: “[...] en ese entonces se plantean tres puntos centrales al movimiento indígena, uno más de orden simbólico y dos más concretos. El primero de ellos es el reconocimiento a la autoridad indígena y a su expresión movilizadora, lo que los indígenas han llamado la primera relación Autoridad-autoridad. El segundo es la elección popular de Alcaldes. El tercero es la descentralización de recursos (entrevista 12 de Abril de 2008).

Para concluir el análisis de esta segunda fase del proceso de descentralización multicultural colombiano, quizás haya que decir que la Constitución de 1991 recogió lo mejor de la socialdemocracia. Es decir recogió la democracia participativa, la carta de derechos fundamentales y aquellos derechos que se construyeron para afirmar la diferencia étnicamente sustentada. Dicho sistema de derechos diferenciales se definió guardando como eje estructurante, la profundización de una política de descentralización administrativa focalizada en lo local. Pero al mismo tiempo, manejó los servicios públicos y los derechos étnicos bajo la égida de un neoliberalismo adocenado, que junto con la privatización del sector público, la uniformización multicultural, y la apertura económica, han jugado un papel fundamental en el diseño de un nuevo ordenamiento territorial. La propuesta de organización estatal de esta segunda Fase Constitucional apunta a la consolidación de un orden sin mediaciones regionales, descentralizado desde una perspectiva desarrollista guiada por el mercado.

Capítulo 5.

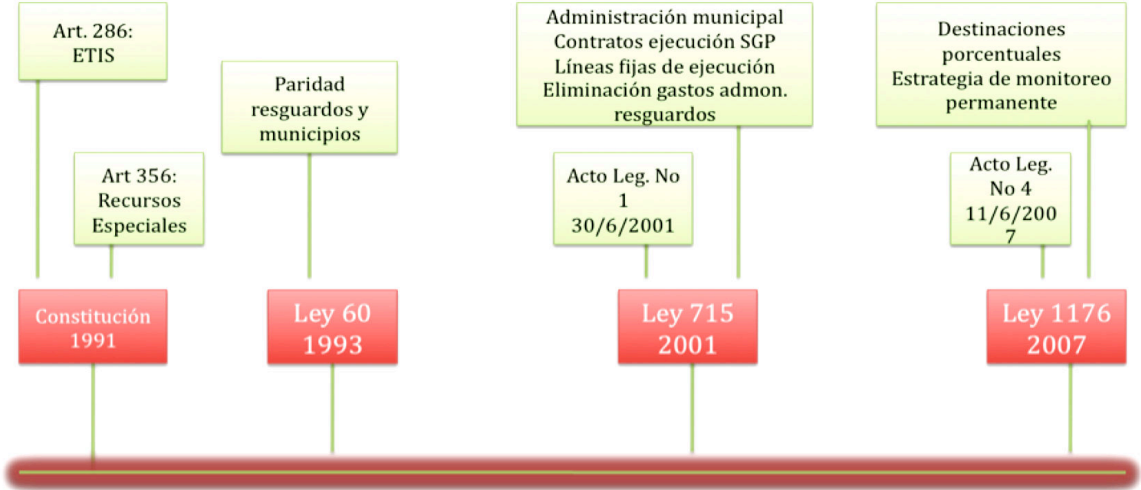
La Gobernanza propuesta desde el Estado: los pueblos indígenas y el Sistema General de Participaciones –SGP.

En el recorrido histórico de la descentralización colombiana, vemos que este es un proceso realizado a diferentes niveles: participación política, gestión administrativa y acceso directo a recursos fiscales. El papel de los recursos destinados para administrar las diferentes entidades subnacionales se conoce en la actualidad como Sistema General de Participaciones. Un elemento muy importante para comprender la implementación de políticas multiculturales reside en analizar las relaciones que el estado y las poblaciones indígenas tienen en este campo.

Este Capítulo propone continuar este recorrido focalizando el análisis en el proceso de descentralización fiscal con relación a la población indígena. Para tal efecto se propone utilizar dos vías de aproximación. De un lado, la explicación de lo que es el SGP y una lectura referida a la evolución histórica de la normatividad existente, consignada en diferentes Leyes y Decretos nacionales, que establecen el marco operativo de actuación de las comunidades indígenas y sus autoridades bajo el SGP. De otro lado, se profundizará en el análisis de los procedimientos que por ley se establecen para la ejecución de los recursos asignados a las comunidades indígenas. El objetivo de esta segunda lectura será profundizar en la relación institucional preestablecida por la normatividad vigente entre los resguardos y autoridades indígenas con las distintas entidades estatales (Alcaldías Municipales y/o Gobernaciones Departamentales), así como los límites institucionales que dicha relación establece en la utilización pragmática de los recursos.

5.1 Estructura de la normatividad vigente con respecto a la participación indígena en los ingresos corrientes de la nación

Gráfico 1: Gobernanza económica a partir del SGP para los pueblos indígenas



Fuente: Realizado por el autor.

Tal y como se ve en la línea de tiempo que muestra el gráfico, el análisis que realizaremos a continuación buscará evidenciar las transformaciones que experimenta el proyecto de descentralización colombiano. Como se ha venido señalando, las aspiraciones de autonomía indígena están estrechamente vinculados con los procesos de descentralización local, de manera que como se mostrará cómo modificaciones en el Sistema General de Participaciones afectan tanto a los municipios como a los resguardos indígenas.

Para ello revisaremos de manera específica la evolución del proceso descentralizador colombiano, fijando la mirada en su carácter fiscal y en las consideraciones que se realizaron con referencia a las poblaciones indígenas. De esta manera se comenzará con el articulado constitucional de 1991 y su posterior implementación bajo la Ley 60. Luego se abordaran los efectos de la Ley 715 del 2001 y la Ley 1176 del 2007 para las poblaciones indígenas.

En este sentido se observará el proceso que llevará a establecer la descentralización local como una de las prioridades en la modernización de Estado colombiano, cuya piedra angular sería la Ley 60, en el ámbito de transferencias de recursos. Posteriormente se prestara atención al paulatino freno presupuestal que representó la Ley 715, así como la intervención del ejecutivo en las prioridades de la inversión local, que como veremos será una de las principales amenazas a las aspiraciones de autonomía desde el punto de vista de las comunidades indígenas. Finalmente, se observará la puesta en marcha de mecanismos de control desde los organismos de planificación central a través de la Ley 1176 del 2007 a la ejecución y definición del gasto local (municipios y resguardos).

En esta medida, se logrará evidenciar cómo las transformaciones legislativas definen un marco de relaciones procedimentales que orientan no solo el curso del proceso descentralizador colombiano, sino la sofisticación operativa del multiculturalismo neoliberal para las comunidades indígenas. De acuerdo con la anterior afirmación, el tránsito desde la constitución de 1991 en el cual se define un marco bastante amplio de derechos y garantías a las autonomías locales y a los derechos diferenciales, encuentran su límite preciso y su articulación verdadera con las prioridades de estabilización económica con los desarrollos posteriores de la Constitución en sus Leyes operativas (Ley 60, Ley 715 y Ley 1176), las cuales terminan casi siempre interpretando el espíritu de la norma bajo una óptica neoliberal.

5.1.1 Los Resguardos y el condicionamiento de la autonomía territorial indígena en ausencia de la reglamentación de las ETIS.

Para comprender el condicionamiento territorial que significa la ausencia de reglamentación de las ETIS, es muy importante comprender qué es un Resguardo en tanto figura de ordenamiento territorial, y cómo entiende en la actualidad esta figura el Estado colombiano. Los Resguardos fueron creados a mediados del siglo XVI por Felipe II. Esta institución represento un cambio importante en la relación entre españoles e indígenas. Al menos en el plano legal significó un reconocimiento de los derechos políticos para los indígenas como sujetos titulares de tierra, propiciando además un espacio para mantener

sus tradiciones culturales. A mediados del siglo XIX, el avance de las reformas liberales modificó la tenencia de grandes porciones de tierra y la liquidación continuada de comunidades indígenas que habían sobrevivido a las etapas anteriores. Frente a esta situación las comunidades indígenas lograron que el naciente Estado colombiano reconociera los derechos que los resguardos tenían con la promulgación de la ley 89 de 1890. Los inicios del siglo XX como se aprecia a lo largo de la primera parte de este trabajo, se caracterizaron por un complejo panorama de luchas indígenas, principalmente en el área andina; por la reivindicación de los derechos de posesión de tierra y las conquistas adquiridas en la ley 89 de 1890.

En referencia a este ítem, la Corte constitucional ha definido y exaltado la figura histórica que representa los resguardos indígenas en Colombia, es así como en la sentencia C-921 de 2007, estableció:

“Cabe recordar, que los resguardos indígenas se remontan a la época de la colonización española, fueron creados por Cédula Real y deben su nombre al propósito de “resguardar” a las comunidades indígenas del desalojo, el despojo y el exterminio al que estaban siendo sometidas por parte de los denominados conquistadores. Al inicio de la época republicana el Libertador dispuso que se devolvieran a “los naturales” los resguardos que les habían sido asignados por las autoridades españolas, disposición complementada por el Congreso de Cúcuta al ordenar que “Los resguardos de tierras asignados a los indígenas por las leyes españolas, y que hasta ahora han poseído en común, o en porciones distribuidas a sus familias sólo para su cultivo,... se les repartirán en pleno dominio y propiedad,...”. La aludida disposición legal implicó un tránsito de la propiedad comunal a la propiedad privada, mutando en consecuencia la connotación de territorio que caracteriza a los resguardos y ubicándolos como simple tierra sujeta al régimen de propiedad raíz.

A partir de la década de los sesenta del siglo pasado se empezó a revertir la tendencia de disolución de la propiedad comunal de la tierra ocupada por los pueblos indígenas y se expidieron normas tendientes a procurar su reagrupación y eventual expansión”¹⁴⁷.

Con la promulgación de la carta política de 1991 se ratificó el carácter legal de los resguardos de amplia tradición histórica, otorgándoles atributos como: la naturaleza colectiva, no inalienable, imprescriptible e inembargable (Artículos 63, de la Constitución Política). Con esta decisión se sentaron las bases para que los territorios tradicionalmente ocupados por la población indígena tuvieran autonomía política, siempre y cuando estuvieran de acuerdo con las leyes de la Constitución.

Dentro de este marco también se definió como características básicas de los resguardos: a) un territorio delimitado, b) un título de propiedad comunitaria registrado, c) una o varias comunidades que se identifican a sí mismas como indígenas, d) una organización interna que se rige por sus propias regulaciones internas.

En la actualidad el decreto 2164 de 1995 en su artículo 21, define explícitamente que es un resguardo, declarando que:

“Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas en favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables.

¹⁴⁷ Mediante el Decreto 1634 de 1960, se creó la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y en la Ley 135 de 1961 se señaló el procedimiento jurídico para la constitución de resguardos indígenas, se establecieron límites a la adjudicación de baldíos ubicados en zonas ocupadas por indígenas y se facultó al INCORA para estudiar la situación socio-económica de las comunidades indígenas, contemplando incluso la ampliación de los resguardos mediante la adquisición de tierras aledañas.

Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio”

Ya definido históricamente qué se entiende por Resguardo, se debe tener en cuenta que la estructura de gobierno dada al mismo, fue reglamentada en el artículo 3 de la Ley 89 de 1890, el cual manifiesta que en donde exista una comunidad indígena se consolidara un “Cabildo” nombrado por éstos conforme a sus costumbres, cuya duración es de un año, la única formalidad para asumir el cargo es el reconocimiento otorgado por las personas que conforman la comunidad, en su oportunidad el decreto 2001 de 1988 definió expresamente el termino de cabildo indígena, como la entidad pública especial, cuyos miembros son indígenas elegidos y reconocidos por una parcialidad localizada en un territorio determinado, encargado de representar legalmente a su grupo y ejercer las funciones que le atribuye la ley y sus usos y costumbres.

En este orden de ideas, nos encontramos con una división de funciones para la operativización de los derechos colectivos de las comunidades indígenas. Así que mientras el reconocimiento político de los Cabildos indígenas esta a cargo de la Unidad de Asuntos Indígenas adscrita al Ministerio del Interior. De otra parte, el reconocimiento territorial por medio de la constitución de Resguardos está a cargo, según el decreto 2164 de 1995, del Instituto Colombiano de la Reforma agraria (INCORA). Cabe anotar que el INCORA seria disuelto en 2003 y sus funciones se reasignarian al Instituto Colombiano de Desarrollo Rural - INCODER.

Es función del Estado a través del INCODER, establecer claramente cuál es la tierra que habitan las comunidades indígenas, en calidad de poseedores, tenedores o en propiedad, y de allí vislumbrar cuál es la concentración, distribución y disponibilidad de la misma. El trámite se realiza mediante un estudio socioeconómico, jurídico y tenencia, en coordinación

con los respectivos cabildos y autoridades tradicionales. Esto se presenta en los casos de constitución, reestructuración y ampliación del resguardo indígena, trámites que se inician de oficio o a solicitud del Ministerio de Interior, de otra entidad pública, o de la comunidad indígena interesada a través del cabildo o autoridad tradicional, o de organización indígena.

En concordancia con el reconocimiento brindado por la Constitución a la autonomía de los pueblos indígenas, y en virtud del principio de descentralización administrativa consagrado en la Constitución, se incluyó a los resguardos y a las Entidades Territoriales Indígenas como miembros partícipes de los ingresos corrientes de la nación. El artículo 356 de la Constitución Política de 1991 establece como función del gobierno la de fijar cuáles son los servicios que los Departamentos, Municipios y Distritos deben ejecutar en los territorios, y dispone la provisión de recursos para cumplir con las obligaciones dispuestas para las entidades territoriales por el Estado; para esto se crea el Sistema General de Participaciones. La Constitución, partiendo del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país, obliga expresamente al Estado a garantizar recursos para las entidades territoriales indígenas (cuando se encontraran creadas) o en su defecto para los resguardos de las comunidades.

Este artículo determina que los recursos destinados por el Estado a las diferentes entidades territoriales, así como los de destinación especial, deben tener como objetivo la financiación prioritaria de los “servicios”¹⁴⁸ de salud y de educación preescolar, primaria, secundaria y media, garantizando la prestación del servicio y la ampliación de la cobertura. Así pues, el artículo 356 ordena las competencias gubernamentales en cuanto a la reglamentación de las prioridades de inversión, obligando para este caso particular, al Congreso a tener en cuenta los siguientes criterios:

¹⁴⁸ Este es el término usado en la Constitución Política de 1991, la Constitución parte de reconocer la salud y la educación, entre otros, como derechos para los individuos, y a su vez como servicios públicos de primera necesidad que deben ser garantizados por el Estado.

- *Educación y Salud*: Población atendida y por atender, reparto entre población urbana y rural, eficiencia administrativa y fiscal, y equidad.
- *Otros sectores*: población, reparto entre población urbana y rural, eficiencia administrativa y fiscal, y pobreza relativa.

Cabe resaltar, entonces, que la Constitución prohíbe la descentralización de funciones sin la previa asignación de recursos fiscales que permitan atenderlas de forma eficiente; tal que establece que el monto de recursos de educación y salud no puede ser inferior al recibido anteriormente al acto legislativo (Constitución Política) en cada uno de los sectores.

Ahora bien, en el artículo 357 de la Constitución Política de 1991, se presenta la forma de incremento anual de las transferencias de acuerdo al ingreso de la nación, en un porcentaje igual a la variación porcentual que hayan tenido los Ingresos Corrientes de la Nación durante los últimos 4 años, incluido el año actual de ejecución del presupuesto. Estas disposiciones constitucionales dejan el fundamento de la participación de las comunidades indígenas en el Sistema fiscal del país que garantiza los recursos y la autonomía de las mismas en la ejecución de los recursos.

Sin embargo, es importante anotar que dichas disposiciones condicionan la puesta en marcha de la autonomía de las comunidades a su conformación como Entidades Territoriales indígenas. Sobre todo si se tiene en cuenta que la Ley 1454, por la cual se aprobó la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, no se ocupó de las Entidades Territoriales Indígenas –ETIS-. En este contexto, el tránsito real a una autonomía fiscal y administrativa completa de los territorios indígenas, sigue estando en mora como se podrá ver en las leyes reglamentarias consignadas a continuación.

5.1.2. La reglamentación operativa de las transferencias y la vigilancia tecnocrática

Por medio de la Ley 60 de 1993 o Ley de Competencias y Recursos, se dictaron “[...] normas orgánicas sobre la distribución de competencias de conformidad con los artículos 151 y 288 de la Constitución Política y se distribuyen recursos según los artículos 356 y

357 de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones"¹⁴⁹. A través de la expedición de esta Ley, el Congreso cumplió con el mandato constitucional de reglamentar un sistema de competencias y recursos de las transferencias; tal que se postularon los primeros criterios de ejecución del presupuesto asignado a los municipios y demás entes territoriales, así: Educación, salud, vivienda, agua potable y saneamiento básico y subsidios para acceso a servicios públicos básicos para la población pobre, entre otros rubros¹⁵⁰.

Distribución de los Recursos: El Situado Fiscal

De acuerdo con la Ley 60, los Ingresos Corrientes de la Nación están constituidos por los ingresos tributarios y no tributarios, excluyendo de la base de cálculo los recursos del Fondo Nacional de Regalías, y los definidos por el artículo 19 de la Ley 6ª de 1992 como exclusivos de la Nación. De acuerdo con esta misma ley, el Situado Fiscal es un porcentaje de los Ingresos Corrientes de la Nación a ser cedido a los Departamentos y a las Entidades Territoriales Especiales para financiar la educación y los servicios básicos de salud. En este contexto, el Situado Fiscal constituye la principal fuente de financiamiento de la educación primaria, secundaria, y de los servicios básicos de salud de las entidades territoriales; cuya administración se agencia desde los Fondos Educativos Regionales -FER-, y por los Servicios Seccionales de Salud.

Funciones y Competencias territoriales

La Ley 60 planteó las funciones y competencias que frente a las transferencias deben tener la Nación¹⁵¹, los Departamentos¹⁵² y los Municipios¹⁵³. Por una parte, estas competencias

¹⁴⁹ Ley 60. Publicada en el diario Oficial N° 40.987, del 12 de Agosto de 1993. En www.senado.gov.co

¹⁵⁰ *Ibíd.* Artículo 2.

¹⁵¹ En cuanto a las responsabilidades de la Nación sobresalen las siguientes: “Formular las políticas y objetivos de desarrollo” ; “Establecer normas técnicas, curriculares y pedagógicas que servirán de orientación a las entidades territoriales” ; “Asesorar y prestar asistencia técnica y administrativa a las entidades territoriales y a sus instituciones de prestación de servicios” ; “Vigilar el cumplimiento de las políticas; ejercer las labores de inspección y vigilancia de la educación y salud y diseñar criterios para su desarrollo en los departamentos, distritos y municipios; ejercer la supervisión y evaluación de los planes y programas y, en especial, de la utilización o destinación de las cesiones y participaciones y de los grados de cobertura y

son las que determinan la posibilidad real de interacción y armonía entre las distintas entidades territoriales y los planes de desarrollo de la Nación; y por otra parte, manifiestan los niveles de precedencia e interlocución que las comunidades indígenas deben tener para la ejecución de los recursos transferidos.

Además de estas disposiciones, la Ley planteó una serie de orientaciones que deben ser atendidas y tenidas en cuenta por los distintos municipios para el manejo de los recursos; entre las cuales se destaca la competencia que se brinda al Ministerio de Hacienda para la determinación de los montos totales correspondientes a las transferencias, y participaciones consignadas en la Constitución (Artículos 356 y 357), dejando al DNP la función de aplicar las respectivas fórmulas para su distribución¹⁵⁴. Sumado a esto, el DNP tiene como función el desarrollo de actividades de seguimiento y evaluación de las destinaciones, siguiendo los artículos 343 y 344 de la Constitución Política¹⁵⁵.

En este sentido el ejecutivo por medio del DNP se auto-asigno la exclusividad de las funciones de seguimiento y control a los presupuestos locales, dejando de lado instrumentos tan importantes como las “Veedurías Ciudadanas”, que la Constitución de

calidad de los servicios, e informar a la comunidad sobre estos resultados; y, promover ante las autoridades competentes las investigaciones que se deriven de las actuaciones de los funcionarios.”

¹⁵² Entre las funciones que corresponden a los Departamentos se destacan las siguientes: “Administrar los recursos cedidos por la Nación; planificar los aspectos relacionados con sus competencias para los sectores de educación y salud, y ejercer funciones de coordinación, subsidiariedad y concurrencia relacionadas con las competencias municipales” ; “Asesorar y prestar asistencia técnica, administrativa y financiera a los Municipios y a las instituciones de prestación de los servicios para el ejercicio de las funciones asignadas por la presente Ley; realizar la evaluación, control y seguimiento de la acción municipal y promover ante las autoridades competentes las investigaciones disciplinarias a que haya lugar” .

¹⁵³ Corresponde a los Municipios, a través de las dependencias de su organización central o de las entidades descentralizadas municipales competentes, en su carácter de entidades ejecutoras principales de las acciones en materia social, dirigir, prestar o participar en la prestación de los servicios directamente, conforme a la ley, a las normas técnicas de carácter nacional, a las ordenanzas y a los respectivos acuerdos municipales. Igualmente, la Ley 60 estableció que la participación municipal en los ingresos corrientes de la Nación debería aumentar de un 14% en 1994 a un 22% en el 2002. Dentro de la destinación de dicha participación se encuentran unas “Asignaciones Especiales” que se deducen de la suma total transferida. Para el caso de las comunidades indígenas se estableció una asignación especial en referencia a los resguardos que, para efectos del artículo 357, sean considerados por la Ley como municipios.

¹⁵⁴ *Ibíd.* Artículo 28. Numeral 1°

¹⁵⁵ *Ibíd.* Artículo 28. Numeral 2°

1991 estableció para incorporar la participación de la sociedad civil en el control de los gobiernos y en la ejecución de sus recursos¹⁵⁶.

A finales de 1993, cerca de cinco meses después de expedida la Ley 60, el gobierno nacional expidió los decretos 2676 y 2680 reglamentando algunos aspectos de esta ley. Mientras que el decreto 2676 establecía los criterios y procedimientos del Situado Fiscal en referencia a los recursos de salud y educación, el decreto 2680 por su parte, buscó completar la normatividad necesaria para que en 1994 se empezara con el nuevo sistema de transferencias. Entonces, además de crear una *Comisión Veedora de Transferencias*¹⁵⁷ y una *Comisión de Conciliación Ad-Hoc*¹⁵⁸, en el Capítulo IV del Decreto 2680 se estableció el régimen de participación de los Resguardos Indígenas:

Competencias de los resguardos: La Ley 60 considera a los resguardos como municipios, recibiendo una participación equivalente a la transferencia per cápita nacional multiplicada por la población indígena reconocida en sus territorios. En caso de que el resguardo se encuentre en dos o más municipios, el dinero será dividido entre los municipios, con el fin de

¹⁵⁶ El artículo 103 de la Constitución Nacional ordenó explícitamente: “El Estado contribuirá a la organización, y capacitación de las asociaciones profesionales, cívicas, sindicales, comunitarias, juveniles, benéficas o de utilidad común no gubernamentales, sin detrimento de su autonomía con el objeto de que constituyan mecanismos democráticos de representación en las diferentes instancias de participación, concertación, control y vigilancia de la gestión pública que se establezcan”. Para reglamentar este artículo, en el año 2003 fue sancionada por el ejecutivo la Ley 850 que reglamentaba las veedurías ciudadanas. Con esta Ley se reconoció la necesaria existencia de mecanismos que permitan a la ciudadanía una efectiva participación en la toma de decisiones para que la democracia participativa se convierta en una realidad dentro de la dinámica política colombiana, sin embargo ni en la Ley 60, ni en las posteriores reformas al Sistema General de Participaciones se hizo ningún ejercicio de articulación entre los mecanismos de participación civil y el seguimiento tecnocrático desde Planeación Nacional al proceso de ejecución de los presupuestos locales ni a nivel municipal ni de los resguardos indígenas.

¹⁵⁷ En su Artículo 11, el Decreto establece que “La Comisión veedora solicitará al Ministerio de Hacienda y Crédito Público y al Departamento Nacional de Planeación su concepto sobre las divergencias que se presenten en el proceso de liquidación de las transferencias. Dicho concepto no tendrá carácter obligatorio”.

¹⁵⁸ En su Artículo 15 el Decreto 2680 señala que: “Las Comisiones de Conciliación Ad-hoc estarán integradas por los representantes legales de las entidades en conflicto, o sus delegados, y por un conciliador designado por aquellas de común acuerdo, quien tendrá el deber de proponer fórmulas de solución al conflicto. A la audiencia que celebran las Comisiones de Conciliación Ad-hoc, podrán ser invitados los servidores públicos o las personas que se considere conveniente para la solución del conflicto”.

cubrir la población que allí habita.¹⁵⁹ Según la ley, el municipio es el responsable de la administración de los recursos girados a los resguardos, pero serán utilizados de manera exclusiva para la realización de inversiones que beneficien a las comunidades indígenas habitantes de éstos; para este fin se celebra un contrato entre las autoridades del municipio y las autoridades del resguardo.

La Ley 60 estableció un incremento constante en los montos de las transferencias a las entidades subnacionales de acuerdo con el incremento en los recursos recibidos anualmente por el Estado, como veremos más adelante este procedimiento se transformara con la Ley 715. Sin embargo, como fue posible observar la interpretación neoliberal aseguro el seguimiento y evaluación de los procesos de gasto local a Planeación Nacional, que como veremos es la instancia de mayor competencia tecnocrática del estado multicultural, alejando esta función tan importante de la participación de la sociedad civil, que es como originalmente se estructuraron los acuerdos constitucionales de 1991. Para los resguardos indígenas la Ley 60 fue importante en la medida que los equiparo a los municipios como entidades subnacionales, pero además porque dejo abierta la interpretación de la Ley con referencia a las prioridades del gasto, el cual podía en teoría planificarse autónomamente desde las instancias participativas de las poblaciones indígenas como las Asambleas comunitarias.

La ley 60 de 1993 tuvo vigencia para la asignación de los recursos desde 1994 hasta el año de 2001, cuando a partir del Acto Legislativo 01 de 2001 se cambiaron las disposiciones constitucionales frente a la transferencia de recursos a las entidades territoriales, modificando los artículos 347, 356 y 357, y creando el SGP junto al nacimiento de la Ley 715 de 2001 que reglamenta las nuevas disposiciones planteadas por el acto legislativo.

¹⁵⁹ Ley 60. Artículo 25.

5.1.3. El freno fiscal al impulso local y la focalización de los recursos

El impulso descentralizador de la ley 60 de 1993 tuvo vigencia para la asignación de los recursos desde 1994 hasta el año de 2001, cuando a partir del Acto Legislativo 01 de 2001 se cambiaron las disposiciones constitucionales frente a las transferencias de recursos a las entidades territoriales, modificando los artículos 347, 356 y 357, y creando el Sistema General de Participaciones. Dicho Acto Legislativo además, obligó al gobierno a presentar un nuevo proyecto de ley durante la vigencia de 2001 con el fin de regular los artículos modificados, este fue el nacimiento de la Ley 715 de 2001 que derogó todas las disposiciones en materia de transferencias dispuestas por la Ley 60 de 1993, organizando el Sistema General de Participaciones.

La Ley 715 del 2001 consolidó el deseo presidencial de frenar el ritmo de la descentralización de recursos. Esta reforma estableció taxativamente un periodo transitorio para estabilizar el flujo de los recursos desde la Nación hacia los entes subnacionales durante el periodo comprendido entre el 2002 y el 2008. De esta manera entre el 2002 y 2005, las transferencias intra-gubernamentales no crecerían con base en los Ingresos Corrientes de la Nación sino como un porcentaje del índice de inflación anual, al cual se le sumaría un porcentaje adicional del 2%. Por lo tanto, las Transferencias no se vinculaban más a los Ingresos Corrientes de la Nación sino que, en cambio, crecerían con relación a la inflación anual. Durante los años 2006 y 2008, la fórmula de cálculo sería el porcentaje de inflación más un adicional de 2.5%.

De acuerdo con Estrada (2006), los departamentos, los municipios y resguardos dejaron de percibir recursos por \$12.4 billones entre los años 2002 y 2008. La reforma del 2001 no solo significaba un recorte taxativo en los recursos en el sentido económico del término. También un recorte en el sentido de la autonomía territorial (fiscal) y, en consecuencia, “[...] en la dimensión misma de los derechos sociales en tanto se privilegiaba un concepto - en contraste con el de autonomía - más cercano al de autarquía (“autosuficiencia”, para este caso fiscal), dimensión claramente contraria al modelo de Estado Unitario y la filosofía política que rige constitucionalmente en la República de Colombia” (Ibid.). Esta reforma

llevo a que las decisiones principales de política recayeran en el gobierno central, mientras que los entes territoriales terminaron convertidos en simples agentes gestores de la política del gobierno de turno.

Esta línea de gobierno se profundizó bajo el mandato de Uribe Vélez (2002 – 2010), quien mantuvo una decidida semántica interventora, la cual favoreció las tendencias de ajuste y la concentración de los recursos económicos gubernamentales bajo las necesidades e intereses del ejecutivo. A este respecto Uribe presentó la Reforma a la Ley 715, buscando que los topes establecidos como transitorios por dicha Ley fueran declarados permanentes. A pesar que dicha reforma no sería aprobada, el ejecutivo implementaría el Acto Legislativo 04 del 2007, que se convertiría posteriormente en la Ley 1176, la cual estableció que las transferencias hacia los entes territoriales se calcularían en adelante de la siguiente manera:

- Entre 2008 y 2009: con crecimiento del 5.3% + el porcentaje de inflación efectiva;
- En el año 2010: con crecimiento del 5.1% + el porcentaje de inflación efectiva;
- Entre 2011 y 2016: con crecimiento del 4.8% + el porcentaje de inflación efectiva.

De esta manera, la Ley 1176 de 2007 reforzó la modificación de distribución de los recursos implementada de manera transitoria. La Ley 715 de 2001 fijó un valor nominal que crecería anualmente en unos puntos porcentuales y precisó los criterios para las asignaciones. No buscó mejorar la situación de los municipios, sino que buscó equilibrar las finanzas del Gobierno Central a partir del ahorro que se generaría con un método que no contempla la indexación de las transferencias a los Ingresos Corrientes de la Nación que fue lo que dispuso la Constitución de 1991. Tampoco se logró mayor autonomía fiscal de los municipios y resguardos, ya que la dependencia de los recursos que gira la nación se mantuvo. Adicionalmente, se desarrolló una regla fiscal territorial, sin existir una nacional, que llevó al Gobierno Central a ampliar el gasto, con una tendencia nuevamente centralista.

Cálculos de Puello-Socarrás (2009:22) muestran que el Proyecto gubernamental plasmado en la Ley 715 y reforzado en la Ley 1176 significó una disminución neta de las

transferencias entre 2008 y 2016 por más de \$76.6 billones, dinero que estaría disponible para el gasto del ejecutivo central. Si se contabilizan en conjunto las dos contrarreformas constitucionales y que cubren el periodo 2002-2016 de la etapa post-constitucional, al cálculo anterior se tendría que añadir \$12.422 millones que se dejaron de transferir durante los años 2002-2008. Si se tiene en cuenta que la Ley 60 estableció que la participación municipal en los ingresos corrientes de la Nación debería aumentar de un 14% en 1994 a un 22% en el 2002 se comprueba que la ley 715 significó un estancamiento en la tasa de crecimiento de las participaciones de la nación hacia las entes subnacionales incluidos los resguardos.

Además del freno presupuestal a las transferencias, el artículo 83 de la ley 715 de 2001, reglamentó la participación de los resguardos en la distribución de recursos dentro del SGP. De acuerdo con este artículo, la Ley 715 conservó varios principios operativos con respecto a la Ley 60, sobre todo en torno a los mecanismos de procedimiento para calcular el monto de los recursos a transferir. En cambio la Ley 715 operó cambios significativos en los siguientes ámbitos:

1. La delegación del municipio como administrador de los recursos de los resguardos en ausencia de las ETIS.
2. La destinación prioritaria de los recursos asignados a los resguardos es la siguiente: salud, educación preescolar, básica primaria y media, agua potable, vivienda y desarrollo agropecuario.

Como es posible apreciar, la ley 715 con respecto a la Ley 60 presentó una división *obligatoria* de los recursos provenientes del SGP para los municipios beneficiarios, en materia de Salud, Educación y Saneamiento Básico. Dichos rubros bajo la ley 60 aparecían bajo el ítem de “varios”, lo cual permitía un mayor juego y flexibilidad con respecto a las necesidades identificadas en torno a los usos y costumbres indígenas. De esta manera la legislación dirigida a fortalecer la diferencia cultural equiparaba tanto conceptual como

empíricamente las necesidades de las comunidades indígenas a las del resto de la población nacional, bajo los ítems universalizantes de salud, educación y saneamiento básico.

Con respecto a las disposiciones especiales para los resguardos indígenas, la Constitución dispone que en tanto éstos no se constituyan como ETIS, los beneficiarios serán los resguardos legítimamente constituidos y reportados ante el Ministerio del Interior, el DANE y el DNP, el año anterior a la vigencia para la cual se programan los recursos¹⁶⁰. En relación a este aspecto: “[...] *la ley 715 significó en la práctica que los Resguardos que en la Ley 60 eran reconocidos directamente como entidades territoriales, en iguales condiciones que los municipios, bajo la ley 715 los transformaron en “beneficiarios” del SGP, quienes hasta cuando no se reglamenten las ETIS manejaran sus recursos por medio de proyectos que deben contar con el aval del alcalde de turno.*” (Ex alcalde indígena de Toribio Gilberto Muñoz, 2011 Diario de Campo Audiovisual 09:19 – 09:54)¹⁶¹.

5.2 La heterogeneidad de las formas territoriales indígenas y el actual Sistema General de Participaciones – SGP.

Como veníamos observando el Sistema General de Participaciones - SGP se constituye como consecuencia del proceso descentralizador colombiano en materia fiscal. El SGP vigente es un sistema de transferencias intra-gubernamental que se encarga de los recursos transferidos por la Nación a sus entidades territoriales (departamentos, distritos, municipios), así como a otras entidades de carácter especial. Estos recursos son focalizados para la financiación de los servicios a su cargo, tales como la salud, educación, agua potable, saneamiento básico y los definidos por las Leyes 715 de 2001, 1122 y 1176 de 2007. Las fuentes de financiación del SGP provienen de los impuestos y otras formas de

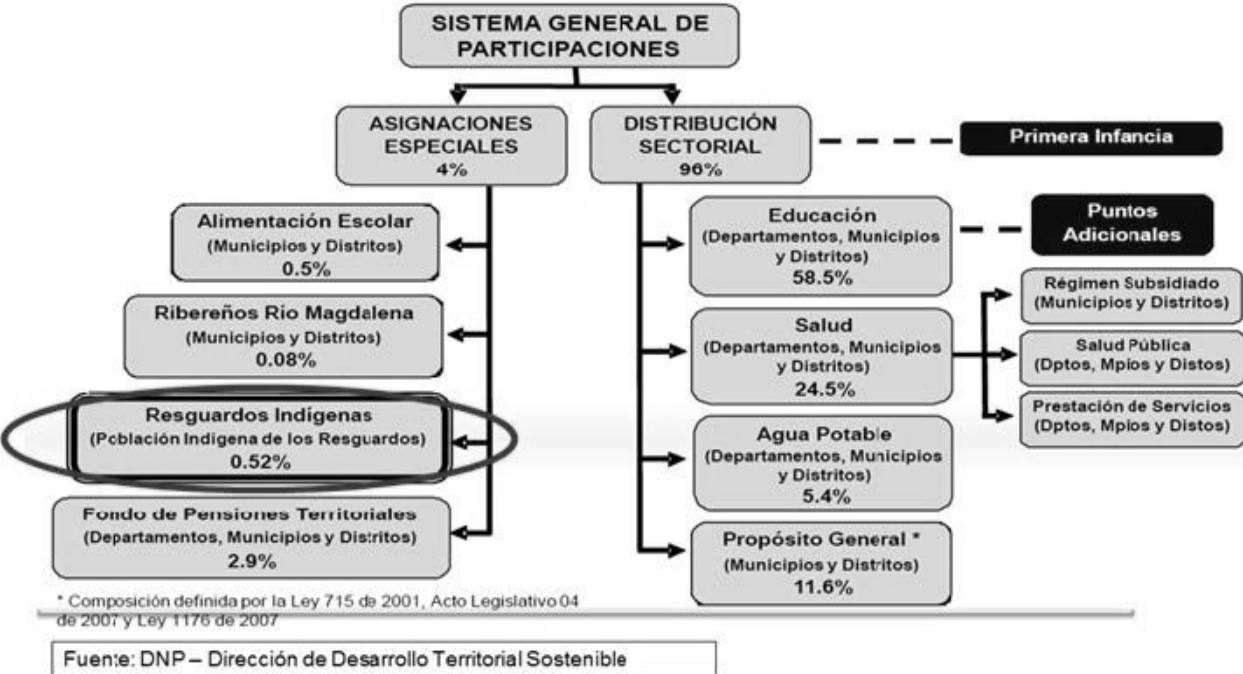
¹⁶⁰ Ley 715 de 2001, Artículo 82.

¹⁶¹ Ver Diario de campo audiovisual en <http://medvedkino.wordpress.com/2013/04/28/aspectos-positivos-y-negativos-de-las-transferencias-sgp-sobre-los-resguardos-indigenass/>

renta que capturan las mismas entidades territoriales. Los impuestos por “regalías”¹⁶² y la cofinanciación de la Nación, entre otros procesos fiscales, han llevado a que las entidades territoriales sean las responsables de cerca del 51% del total de la inversión pública del país.

Como es posible observar en el gráfico en la actualidad, el SGP tiene la siguiente composición: un primera serie compuesta de Asignaciones Especiales, en las que se incluyen las participaciones indígenas a los Resguardos, y una segunda serie compuesta por las Asignaciones de Distribución Sectorial.

Gráfico 2: Composición del Sistema General de Participaciones



¹⁶² Son las contraprestaciones económicas que recibe el Estado por la explotación de un recurso natural no renovable cuya producción se extingue por el transcurso del tiempo.

Dentro del anterior marco normativo cabe resaltar la relevancia territorial que hoy representan los resguardos indígenas. Estos últimos, a pesar de ser entidades públicas “transitorias”¹⁶³, recibieron una asignación especial dentro del presupuesto de transferencias, a partir del reconocimiento de la diversidad cultural y étnica de Colombia consignado en la nueva Constitución Política. Como hemos observado en el ítem anterior, de acuerdo con la Ley 715, los recursos de la *Asignación Especial para Resguardos Indígenas* - AESGPRI se distribuyen en proporción a la participación de la población de cada resguardo respecto al total de la población indígena del país; tal como lo dispone el artículo 83 de la Ley 715 de 2001.

A pesar que la anterior formula parece suficientemente clara, su realidad operativa con referencia a los procesos que han estructurado históricamente la territorialidad de las comunidades indígenas es mucho más compleja. Las formas de posesión indígena sobre la tierra además de responder a factores culturales y ambientales, también dan cuenta de las diferentes legislaciones indigenistas producidas a lo largo de la historia colombiana. Por eso se propone a continuación, realizar una mirada panorámica a la relación entre territorios indígenas y las figuras estatales de reconocimiento a dichas territorialidades. Esta mirada es necesaria no solamente porque permite tener una imagen de las áreas de influencia indígena en el país, sino porque como se verá, en la medida que el Sistema General de Participaciones – SGP constituye una de las expresiones más importantes de los procesos de descentralización territorial, la implementación operativa de las políticas multiculturales pasan necesariamente por el reconocimiento de un área territorial específica donde los derechos diferenciales encuentran su mayor poder de actuación.

¹⁶³ Los Resguardos son figuras territoriales transitorias, ya que la figura reconocida en la Constitución Política del 91 es la de Entidad Territorial Indígena– ETI. Pero como las ETIS no han sido reglamentadas mientras tanto y de forma transitoria los Resguardos continúan funcionando.

En esta relación entre territorio y formas operativas de los derechos multiculturales, en un primer lugar habría que especificar que la población indígena de Colombia está constituida por una variedad de etnias que evidencian la diversidad cultural de los asentamientos indígenas del país. De acuerdo con datos del DANE que toma como referencia el censo realizado en 2005, se encuentran 87 pueblos ancestrales en Colombia, aunque organizaciones que representan a estas comunidades, como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) afirma que existen al menos 102 pueblos indígenas. Según el censo de 2005 en Colombia, el total de la población del país era de 41.468.384 de los cuales 1.392.623 se reconocieron como indígenas (DANE 2005), es decir, que este grupo poblacional representaba el 3,36% de la población, como se observa en el siguiente gráfico:

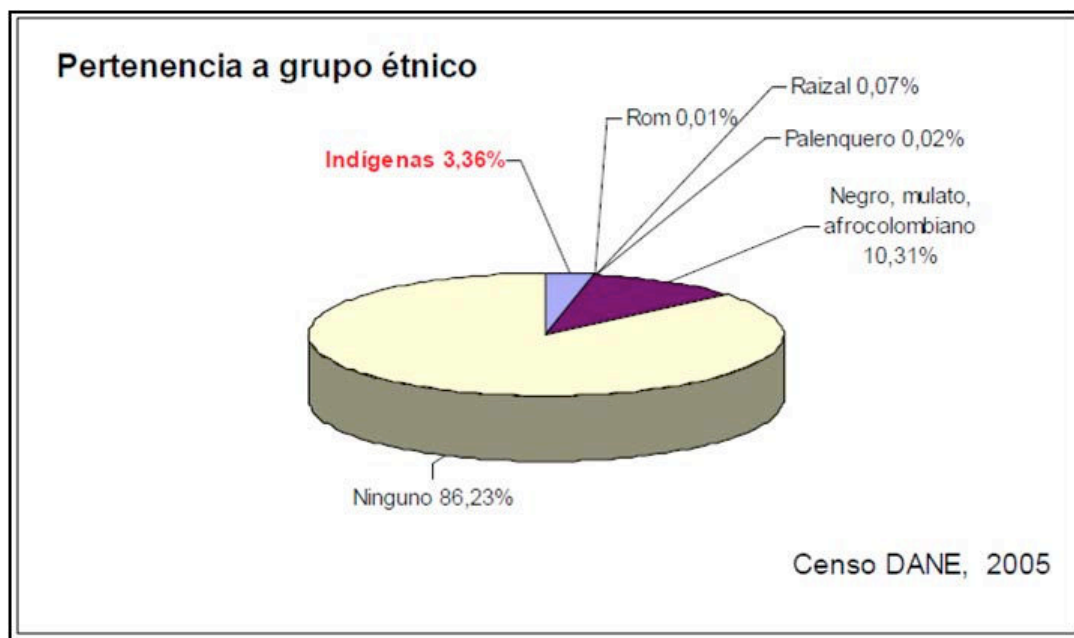


Grafico 3 Población colombiana por pertenencia étnica Censo General (DANE:2005)

Las etnias presentes en el territorio nacional habitan en 28 de los 32 departamentos del país, el 60% de esta población está concentrada en los departamentos de La Guajira, Cauca, Nariño y Córdoba. Los que tienen mayor presencia de población indígena son Amazonas (43,4%), La Guajira (40%), Guainía (32%), Vichada (31%), Vaupés (29%), Cauca (19%) y Putumayo (12%)²; las Comunidades con mayor número de habitantes son la Emberá, los

Paeces, los Wayúu, los Nasa y los Zenú. En cuanto a su distribución territorial, un 21.4% vive en las ciudades y cabeceras municipales, mientras que un 78.5% habita en el resto rural. Un aspecto muy importante a retener y que se desarrollará más adelante, emerge si se mira con mayor detalle las áreas rurales; el resultado obtenido en este ítem muestra que no toda la población indígena habita en los resguardos, cerca de un tercio del total rural vive en territorialidades que no son reconocidas como resguardo, tal y como se muestra en la siguiente Tabla:

DISTRIBUCION DE LA POBLACION EN AREA RURAL		
UBICACIÓN	POBLACION	%
En Resguardos Identificados	770,633	70.43
Sin Información de Resguardos	26,283	2.4
Sin Resguardo	297,342	27.17
Total rural	1,094,258	100
Fuente: DANE, Censo 2005		

Tabla 2 Distribución indígena en área rural

En segundo lugar conviene recordar que tal y como se observo con el reconocimiento estatal a los Resguardos, las Leyes colombianas vigentes reconocen los derechos de propiedad que los indígenas demandaban desde los tiempos de la Colonia. Esta situación significó que los Titulos Coloniales (entre los cuales se puede mencionar: *Cédulas Reales*, *Donaciones* y *Mercedes*), tengan en la actualidad toda validez legal de reclamo por parte de las comunidades indígenas en el proceso de creación y restructuración de los resguardos. Igualmente se reconocen los derechos que bajo la directriz del INCORA se hubiera establecido. Por lo tanto, en Colombia hoy existen tanto Resguardos Antiguos (de origen colonial y republicanos) como Resguardos Nuevos (creados por el INCORA y el INCODER), ambos válidos jurídicamente. En concordancia con lo anterior, dentro de las estadísticas de Resguardos Indígenas contemplados para ser beneficiarios de los recursos del AESGPRI se encuentran también 64 Resguardos Coloniales y Repúblicanos. Los cuales están ubicados en los departamentos de Cauca, Caldas, Nariño y Putumayo, y sobre los cuales debe aplicarse lo preceptuado en la Ley 1450 de 2011, artículo 70:

“[...] INCODER, de conformidad con el artículo 85 de la Ley 160 de 1994, reestructurará los resguardos de origen colonial previa clarificación sobre la vigencia legal de los respectivos títulos con las tierras poseídas por los miembros de la parcialidad a título individual o colectivo, y los predios adquiridos o donados a favor de la comunidad por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA u otras entidades”.

Bajo este marco jurídico de reconocimiento, para finales de 1993, según datos del DANE, los resguardos titulados eran 313 y cubrían un área correspondiente al 22.8% de la superficie del territorio nacional. En el 2005 existían 710 resguardos titulados ubicados en 27 departamentos y en 228 municipios del país, que ocupan una extensión de aproximadamente 34 millones de hectáreas, equivalente al 29,8% del territorio nacional. Estas cifras, tal y como se observa en la Tabla (abajo), evidencian un incremento significativo del 127% en el número de resguardos y del 7% en el territorio por ellos ocupados.

No. DE RESGUARDOS INDIGENAS EN COLOMBIA							
Año	1993	2005	2008	2009	2010	2011	2012
No. De Resguardos	313	710	723	724	729	742	748

El No. De resguardos a 2005 corresponde a los determinados por el DANE en el censo, de 2008 a 2012 con
Fuente: DANE – DNP – Conpes social 2008-2012

Tabla 3 Evolución numero de Resguardos reconocidos por el Estado

Este incremento en el numero de resguardos creados a partir de la nueva Constitución, esta relacionado sin duda con los procesos de afirmación étnica experimentados por comunidades indígenas que antes se avergonzaban de afirmar su identidad, pero tambien con las diversas prerogativas que la figura de Resguardo tiene en el marco operativo del multiculturalismo colombiano. Dichas prerogativas son de diferente orden, en sectores como la salud, la educación, la justicia, el acceso a tierras, la autonomía, y claro esta la

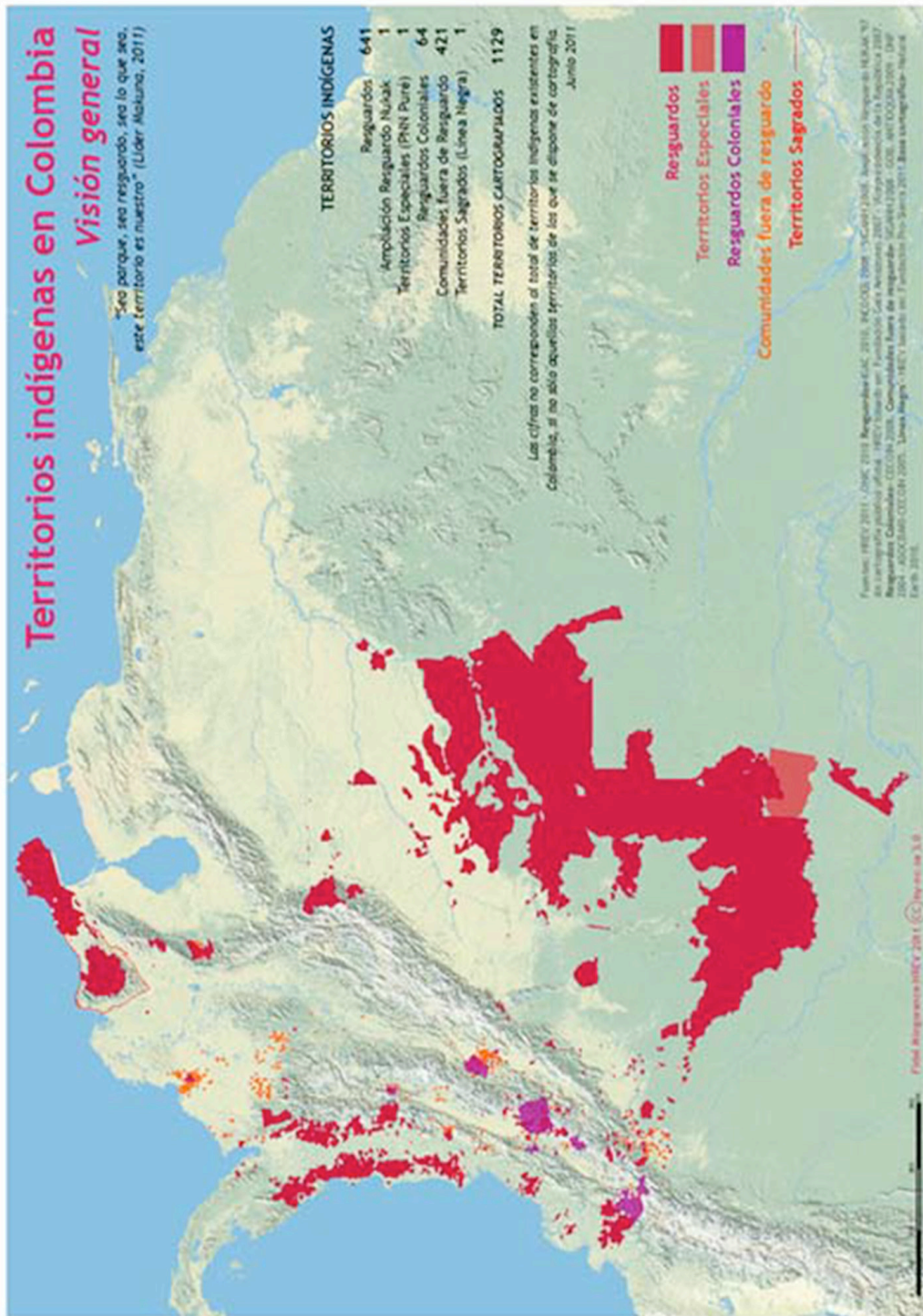
posibilidad de administrar recursos financieros transferidos por el Estado a partir del *Sistema de Asignación Especial para Resguardos Indígenas – AESGPRI*.

Bajo el anterior panorama es evidente que el territorio es de vital importancia para asegurar la realización de la mayoría de garantías multiculturales para comunidades indígenas, sin embargo como venimos de revisar igualmente aparecen al menos tres formas de territorialidad que no son “resguardos” pero que son potencialmente vinculantes para el Estado bajo el Multiculturalismo operativo colombiano: i) las poblaciones que no habitan en los resguardos indígenas; ii) las figuras especiales de la territorialidad indígena que no son resguardos pero que son igualmente legales; y iii) procesos de Clarificación de Títulos de Resguardo Colonial y Republicano, así como la identificación de territorios sagrados. Miremos cada uno de estos casos un poco más en detalle.

El primero de los casos, ya fue mencionado en tablas anteriores, y corresponde con la constatación de que no toda la población que se reconoce como indígena en el ámbito rural vive dentro de los Resguardos, de acuerdo con el Censo del 2005 casi un 27 % de la población indígena rural no vive en ellos como producto de terrenos con dineros del resguardo pero que aun no han obtenido el reconocimiento como resguardo por parte del Estado y por lo tanto figuran actualmente como propiedades privadas. Un segundo aspecto donde comienza a ser bastante complicado el proceso de descentralización étnica y de transferencia de recursos a las comunidades indígenas, esta relacionado con que existen diversas formas de reconocimiento territorial emanadas desde el mismo Estado hacia las comunidades indígenas; las cuales están ligadas a diferentes percepciones de la ruralidad, y a su vez corresponden con diferentes momentos de la historia nacional (Resguardos coloniales y republicanos, decretos de disolución de dichos resguardos bajo las políticas modernizantes del siglo XX, parcialidades indígenas en las áreas más selváticas como la amazonia y el orinoco, titulaciones individuales a familias indígenas en el marco de los procesos de reforma agraria, y títulos otorgados en el marco de las políticas multiculturales).

Un tercer aspecto tiene que ver con los procesos de clarificación de Títulos de resguardo colonial y republicano. En la medida que estos procesos están en marcha, en este momento no existe una claridad estatal con referencia a la magnitud que dichos territorios tendrán, a pesar que la mayoría de estos resguardos reciben en la actualidad recursos de transferencias. A este último ítem habría que agregarle el proceso de ubicación de aquellas áreas que serían definidas por las comunidades indígenas como “territorios sagrados” y que de acuerdo con varias disposiciones de la Corte Constitucional colombiana¹⁶⁴ deberían ser integradas en tanto territorios indígenas de acuerdo a sus usos y costumbres religiosos. Así que mientras los resguardos reconocidos en el 2012 fueron 748, un trabajo adelantado por la Contraloría georeferenció 1129 territorios que se agrupaban en diferentes formas de posesión indígena sobre la tierra. La intersección de las heterogéneas formas de estar vinculadas con la tierra en el caso indígena está representada por el siguiente mapa elaborado por la Contraloría en Noviembre del 2012.

¹⁶⁴ Quizás dos de las sentencias más famosas en este sentido son: la decisión de 2012 (T-680/12), y la sentencia T 547 de 2010.



Mapa 1. Heterogeneidad de las Territorialidades Indígenas en Colombia
Fuente (Contraloría General (2012))

Ahora estamos en posición de comprender mejor porque es tan importante para las comunidades obtener el reconocimiento de una territorialidad colectiva como la del Resguardo. Dicha observación se acentúa si como vimos en el estudio de la Genealógico a la normatividad vigente de *Asignación Especial para Resguardos Indígenas – AESGPRI*, se tiene en cuenta que el estado multicultural colombiano implementa dos grandes tipos de reconocimiento para la población indígena: i) de un lado, un reconocimiento político por medio de las figuras del “Cabildo” y las “Asociaciones” indígenas, el cual es prerrogativa del Ministerio del Interior, en cabeza de la Oficina de Asuntos Indígenas; y ii) un reconocimiento territorial a la propiedad colectiva de la tierra bajo la figura de “Resguardo indígena”, el cual pasa por el reconocimiento político como cabildo, pero que se profundiza con la existencia de un Título de Resguardo Colonial o Republicano, así como con la tenencia de propiedad colectiva en manos de la comunidad indígena.

La división entre reconocimiento político (el Cabildo), y reconocimiento territorial (el Resguardo), permite fragmentar el acceso a derechos entre las mismas poblaciones indígenas, maxime si se tiene en cuenta que, no todas las comunidades indígenas que se auto-reconozcan como tales tienen derecho a recibir participaciones fiscales derivadas de la *Asignación Especial para Resguardos Indígenas –AESGPRI*. De acuerdo con la Ley 715 solamente aquellas comunidades que detentan una territorialidad colectiva reconocida por el Estado como “Resguardos” o entidades territoriales de la nación pueden recibir transferencias fiscales. Seguramente, aunque las bases de datos no están consolidadas en ese sentido, existen mucho más “Cabildos” que “Resguardos” indígenas, sobre todo si se tiene en cuenta que el acceso a los derechos diferenciales produjo la creación de numerosos Cabildos en áreas urbanas, mientras que la ocupación histórica de los resguardos es posible ubicarla en las áreas rurales y en los bordes de las fronteras nacionales.

En este sentido, y para concluir este análisis de relacionamiento entre derechos multiculturales y reconocimiento estatal a la territorialidad indígena, vale la pena señalar dos aspectos: primero, que aquellas poblaciones que no poseen titulación colectiva de Resguardo pero que son reconocidas como Cabildo indígena no acceden en términos

colectivos a los derechos diferenciales, en la medida que gran parte de esos derechos dependen de un territorio reconocido o avalado por el Estado como Resguardo. Dichas poblaciones acceden de manera imperfecta a sus derechos como indígenas, en aquellas instancias que están diseñadas para atender la diferencia cultural de manera individual. Es decir, aquellas personas que se auto-reconocen bajo la categoría étnica de “indígena” acceden de manera privilegiada a derechos como la objeción de conciencia con referencia al servicio militar obligatorio, el acceso a servicios de salud públicos y el derecho a una educación diferenciada.

Un segundo aspecto referido a la relación entre territorio y derechos colectivos, se relaciona con la profunda heterogeneidad de las territorialidades indígenas, así como con las diversas políticas indigenistas implementadas históricamente por el Estado colombiano. Dicha articulación en ausencia de un proceso de un ordenamiento social y sistemático de la ruralidad colombiana, introduce elementos donde el bloque jurisprudencial de la multiculturalidad colombiana parece contradecirse. Quizas el elemento más representativo de dicha contradicción esta en que bajo la Ley 715 se asegura que solo podrán ser beneficiarios de *Asignación Especial para Resguardos Indígenas –AESGPRI* aquellos territorios que estén legalmente constituidos como Resguardos, para lo cual el Estado ha delegado dicha función en el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural – INCODER; sin embargo, cuando se revisa los resguardos que son beneficiarios de dichos recursos se encuentra que muchos de ellos no han cursado su validación ante esta entidad. Dichos territorios que aún no han sido reconocidos por la instancia oficial encargada del reconocimiento territorial, o bien responden a la legitimación política como Cabildos rurales ante el Ministerio del Interior, o su reconocimiento territorial se sustenta en territorios cuya validez se articula con Títulos Coloniales que aún están en procesos de estudio y de clarificación.

5.3 Preceptos y límites del Sistema de Gobernanza para comunidades indígenas propuesto por el Estado

Luego de haber comprendido cómo se estructura el proceso de descentralización colombiano en el ámbito financiero por medio del Sistema General de Participaciones - SGP, sus posteriores transformaciones, y hasta que punto esta anclado a un reconocimiento estatal a las territorialidades indígenas, a continuación se analizarán cuáles son los límites estructurales de los derechos diferenciales para comunidades indígenas en el SGP.

Para tal efecto, se revisarán las focalizaciones permitidas para los recursos que la Nación gira a los resguardos indígenas, así como, cuáles son los procedimientos que el gobierno ha establecido por medio de Planeación Nacional para la ejecución, administración y desembolso de dichos recursos. En este ítem se recogerá, además del punto de vista institucional, la opinión de algunos líderes indígenas que además de su pertenencia comunitaria han llegado a dirigir la administración municipal en calidad de Alcaldes. Como veremos este es uno de los lugares neurálgicos del sistema diferencial de descentralización colombiano, ya que es justo en el municipio donde se realiza el entronque entre las visiones estatales e indígenas con referencia a la administración de recursos, pero también con respecto a la interpretación del bloque de derechos diferenciales que la Constitución de 1991 produjo. Así mismo, por medio de los testimonios de estos Alcaldes-indígenas, es posible apreciar la disyuntiva entre su papel como servidores públicos estatales y su arraigo comunitario en tanto líderes y autoridades tradicionales.

En últimas lo que se pretende hacer evidente con el siguiente análisis, es cómo funciona operativamente la gubernamentalidad estatal con respecto a la multiculturalidad reconocida en la Constitución de 1991; o lo que es lo mismo, cuáles son los límites y posibilidades que el Estado colombiano acuerda a las autonomías indígenas por medio de sus mecanismos tecnocráticos.

5.3.1. Focalizaciones y procedimientos normativos en el uso de los recursos asignados a los resguardos.

La programación del uso y asignación de los recursos asignados es competencia directa de las comunidades y las autoridades indígenas, en conformidad con lo estipulado en el artículo 83 del decreto 715 de 2001. El objetivo es que los recursos se programen teniendo en cuenta las necesidades de la población del resguardo en cada uno de los puntos que especifica el decreto.

a) Salud.

En este rubro se incluyen proyectos destinados a desarrollar acciones definidas como prioritarias por el Ministerio de Protección Social, en cuanto a: promoción y prevención, plan de atención básica y acciones de protección específica y detección temprana. En este marco de acción, y como se verá en el estudio de caso Misak los principales desafíos en este ítem tiene que ver con las competencias entre las representaciones de la sociedad mestiza en cuanto a las acciones prioritarias para atender la salud pública, las cuales son definidas por el ministerio de salud, y de otra parte la forma de comprender la enfermedad y la salud desde el heterogéneo punto de vista de las comunidades indígenas.

b) Educación en los niveles de preescolar, básica primaria y media.

Se pueden financiar proyectos que tengan como objetivo la mejora de la calidad de la educación; se pueden contemplar construcción y mantenimiento de la infraestructura educativa, dotación para los establecimientos educativos, transporte, alimentación escolar y pago de docentes. Se debe tener en cuenta que la vinculación de docentes para trabajar en comunidades indígenas se encuentra regulada por el artículo 62 de la ley 115 de 1994, el decreto 804 de 1995 y las disposiciones del ministerio correspondientes. De igual manera uno de los principales retos de este ítem está concentrado en las dificultades para traducir los conocimientos indígenas a los lenguajes y metodologías de la sociedad mayoritaria. Contradicción que comienza como se verá en el caso Misak, desde la misma definición de “escuela”, o en los deseos a veces contrapuestos de las nuevas generaciones de indígenas y el conservadurismo de la mayoría de autoridades de los Cabildos.

c) Agua Potable y Saneamiento Básico

Se pueden incluir proyectos que atiendan el diseño, los estudios e interventorías de obras para el abastecimiento de agua y saneamiento básico; construcción, ampliación y rehabilitación de sistemas de abastecimiento de aguas y saneamiento básico; tratamiento y disposición final de residuos sólidos, equipos para la operación de sistemas de agua potable y saneamiento, entre otros. Sin embargo, como se verá más adelante todo el proceso de contratación está atado a los requisitos municipales, lo cual produce que los trabajos que antes se hacían de manera comunitaria ahora se deleguen a contratos con compañías foráneas a las comunidades que muy poco tienen que ver con las prácticas y tradiciones indígenas.

d) Vivienda

Promoción y apoyo a programas de mejoramiento y construcción de vivienda, a través de la asignación de subsidios a la población que habita los resguardos.

e) Desarrollo Agropecuario.

Se pueden presentar iniciativas frente a proyectos productivos y empresariales agropecuarios sostenibles generadores de ingreso y/o que permitan seguridad alimentaria, transformación de la producción primaria, comercialización y manejo pos-cosecha, asistencia técnica, protección de los conocimientos tradicionales, ajuste tecnológico, actividades de desarrollo alternativo, adquisición de predios para ampliar el resguardo y mejoras de estructura y saneamiento básico para los mismos. Es paradójica la noción y el término mismo de “desarrollo” dentro de los sectores de inversión de los resguardos, cuando para numerosas comunidades indígenas, este concepto encarna el proceso de disolución por la vía de la integración de sus principios culturales en el contexto de la modernidad. Quizás uno de los aspectos más medulares en este sentido se ubica con referencia a los criterios de “planificación” que exigen los modelos de los proyectos de desarrollo contemporáneos. El anterior aspecto podrá observarse con mayor detenimiento en casos particulares como el Misak, donde la noción de “tiempo” difiere profundamente de la noción occidental. De igual modo, la presión por la tierra es una necesidad tan sentida al

interior de las comunidades indígenas, que dichas comunidades son obligadas a salir de sus territorios tradicionales, buscando nuevas tierras en lugares extraños para sus tradiciones como pueblos.

5.3.2 Procedimientos para la ejecución de los recursos

La participación y ejecución de los recursos para la participación especial indígena no está sujeta a los porcentajes sectoriales definidos por la ley, sino que se construye a partir de la priorización realizada por las comunidades según sus necesidades en cada uno de los cinco puntos de la ley. La idea de la programación es que las comunidades puedan usar sus recursos de manera eficiente. Ningún proyecto presentado puede ser para ejecución por fuera del territorio del resguardo, ni tampoco puede beneficiar a la población indígena por fuera de éste.

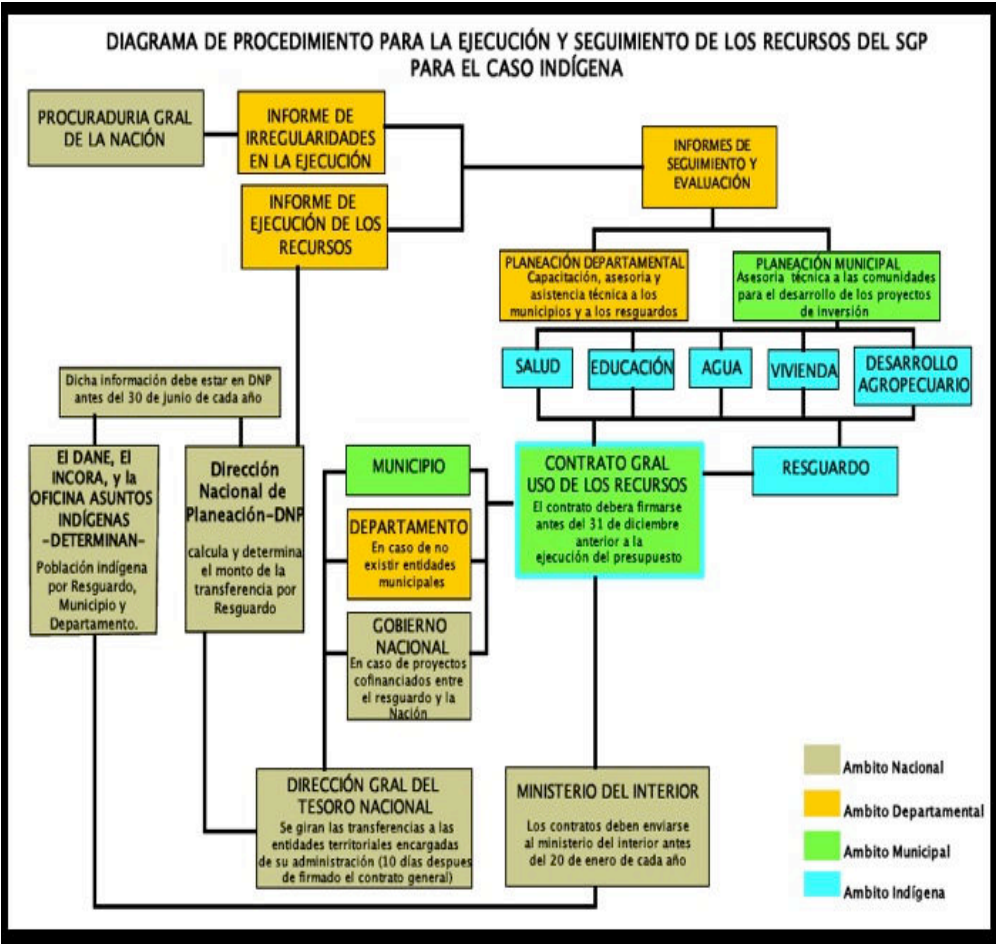


Gráfico 4: Diagrama de procedimiento para la ejecución y seguimiento de los recursos del SGP para el caso Indígena. (Fuente: elaboración propia)

Tal y como es posible apreciar en el diagrama anterior la dinámica de ejecución local de los recursos puede agruparse en tres procesos:

1. **Ámbito de definición comunitario - indígena** (son las casillas que aparecen en azul dentro del diagrama)

- Identificación y priorización de las necesidades de las comunidades con participación de la población del resguardo.
- Determinación y priorización de las alternativas de solución para la atención de las necesidades priorizadas.
- Elaboración de proyectos de inversión frente a las necesidades priorizadas.
- Decisión frente a cuáles programas serán financiados con los recursos del SGP.
- Asignación de proyectos y montos específicos con participación de la comunidad.
- Elaboración de un acta donde se consignen las decisiones de la comunidad y los acuerdos que se dan entre las diferentes autoridades tradicionales indígenas.
- Elaboración de un presupuesto de inversión para los resguardos con cargo a los recursos del SGP, teniendo en cuenta los proyectos priorizados por la comunidad.

2. **Ámbito de control municipal** (son las casillas que aparecen en fondo verde y marco azul dentro del diagrama)

- Revisión por parte del alcalde o el gobernador, por medio de las secretarías de Planeación del Contrato con el fin de garantizar que se acoja a las disposiciones legales.

3. **Ámbito de negociación y acuerdo local entre la Alcaldía y el Cabildo** (es la casilla que aparecen totalmente en verde dentro del diagrama)

- Revisión de las cláusulas del contrato entre las dos partes.
- Firma por parte del representante del resguardo y de la autoridad de la entidad

territorial correspondiente.¹⁶⁵

Los proyectos deben diligenciarse por escrito y deben contener los siguientes requisitos mínimos: sector de inversión, nombre del proyecto, problema identificado, solución planteada, población beneficiada, resultados y metas esperadas, descripción del proyecto, especificaciones de técnicas mínimas, presupuesto. Deben en lo posible basarse en precios del mercado con el fin de facilitar su ejecución, y evitar desfases en la programación de los recursos; sumado a esto, los municipios deben tomar medidas para evitar sobre costos o costos inferiores a los reales en los proyectos presentados.

Tanto las actas creadas, como los proyectos elaborados y el presupuesto, son la base para el contrato celebrado entre el representante legal del resguardo y el alcalde o gobernador de turno -según el caso- para proceder a la ejecución de los recursos. Para la puesta en marcha de estos pasos, las comunidades tienen apoyo de las Secretarías Departamentales de Planeación. Estas últimas tienen que elaborar y ejecutar programas de capacitación, asesoría y asistencia técnica, los cuales deben estar programados con anterioridad y deben ser conocidos tanto por las autoridades municipales como por las comunidades indígenas, a los cuales se dirigen con el fin de coordinar su desarrollo. Sumado a esto, la Oficina de Planeación Municipal tiene la obligación de prestar asistencia técnica y asesoría a las comunidades para el desarrollo de los proyectos de inversión, presupuesto, programación y uso de los recursos, en el momento en que dicha ayuda sea solicitada por las autoridades del resguardo.

Ni las autoridades municipales, ni las departamentales tienen competencia o atribución en la asignación de los recursos asignados al resguardo a través del SGP, lo cual es competencia exclusiva de las autoridades del resguardo. La única intervención que pueden

¹⁶⁵ Op Cit. Pág. 11

tener las autoridades municipales en este aspecto, es a través de las asesorías técnicas cuando son solicitadas por las comunidades a través de sus autoridades.

Frente a este proceso que parece muy claro a nivel técnico, las comunidades indígenas manifiestan numerosas discrepancias. Por ejemplo, Gilberto Muñoz, Ex Alcalde de Toribio uno de los municipios de mayor presencia indígena del Cauca, por la Alianza Social Indígena AIS, afín al CRIC, nos comenta la contradicción existente en cuando a los censos y la población indígena reconocida por el Estado, lo cual no es solamente un debate conceptual, sino que afecta el monto de los recursos efectivamente transferidos a los resguardos. De igual manera, es interesante observar en este testimonio la emergencia de lógicas no contempladas en el diseño del Sistema General de Participaciones, como la cofinanciación de proyectos entre los municipios y los resguardos. Por último, este Ex-alcalde afirma de nuevo la restricción temática con referencia al gasto que significó la Ley 715 con respecto a la Ley 60:

“El criterio para los recursos es el número de población censada en los resguardos, no más, es el que dice el gobierno a través del DANE, tiene que estar validado por Planeación y el Ministerio del Interior, no el que dicen los cabildos. Y Planeación Nacional no tiene el dato real de cuanta es la población indígena del país. No lo tiene! Entonces, por ejemplo, en Corinto [municipio del Cauca], el DANE dice que hay 8.500 indígenas y el Cabildo argumenta que son 10.400, primera inconsistencia. Y pasa lo mismo en todos los municipios, en Toribio, en todos pasa lo mismo. Yo dejo estos datos allí para el que quiera revisarlos, miren hay unos resguardos pequeñitos, hay un resguardo por allá en Córdoba (Cauca) que recibe 3 millones quinientos, da risa, pero por lo menos tienen reconocimiento su organización. Porque es que no podemos quedarnos solo en la discusión de los recursos aquí hay una discusión en esto: hay gente que está mirando solo la plata [el dinero], y se está olvidando de la organización. Y hay muchos, aprovecho para decirlo, que dicen, que es que la plata es la que nos tiene divididos, yo pienso que es la falta de organización y planeación y

administración. No le echemos la culpa a la plata. Es que la lucha se ha hecho para tener mejores condiciones, lo que pasa es que esto está condicionado.

[...] es que era mucho más fácil con la antigua Ley 60, cuando yo fui alcalde de Toribio con esa ley se podía invertir en varias cosas. Y entonces a uno como Alcalde esos recursos de transferencias que deben ser al revés, donde el municipio debía ser el que co-financie la inversión, en muchos casos son las transferencias las que cofinancian la inversión de los municipios. Eso me paso con un proyecto aquí en Corinto [municipio del Cauca], uno de los problemas de la descentralización es que a veces nos descargan a los municipios de categoría 6 [los más pequeños], que todo hagamos cuando no tenemos las condiciones. A mí me pasaba, cuando uno tiene buenas relaciones con el Cabildo ellos hasta me colaboraron para la realización de un proyecto en cofinanciación. ”. (Gilberto Muñoz, Ex alcalde de Toribio - Diario de Campo Audiovisual en Línea 04:45 – 07:57 y 20:01 – 21:31)¹⁶⁶.

De manera complementaria, Marco Antonio Cuetia ex alcalde indígena del municipio de Jambaló en el departamento del Cauca, coloca la discusión más allá del ámbito operativo, instalándola en un contexto político y conceptual. Esta autoridad indígena del CRIC opina lo siguiente:

“Creo que estamos frente a un reto a un desafío bastante grande ahí varias interpretaciones frente a lo que genero el Plan Nacional de Desarrollo (2010 – 2014), [...] porque antes eran perfiles de proyectos, ahora tienen que ser proyectos, técnicamente formulados, entonces allí se plantea una difícil y una exigencia a nivel interno de las comunidades. En ese tema, a través de varios

¹⁶⁶ Ver diario de campo audiovisual en “Gilberto Muñoz Coronado, Ex-Alcalde Indígena Toribio: Transferencias y administración ”. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/04/28/aspectos-positivos-y-negativos-de-las-transferencias-sgp-sobre-los-resguardos-indigenass/>

conversatorios se han venido identificando los problemas los conflictos y también trabajando algunas alternativas. Lo que se presume es que lo que quedo de la ley 1450 [Plan Nacional de Desarrollo del presidente Santos] sobre este tema, seguramente que Planeación Nacional tendrá que proyectar otro instructivo con otros procedimientos. Y esa es otra situación que hay y es que el actual instructivo del 2001 no corresponde con las modificaciones para las transferencias indígenas que se acordaron en el Plan Nacional de Desarrollo (2010). Entonces lo que nosotros nos preguntamos es si un “Manual” o un “Instructivo” es como una Ley? Acaso es vinculante? Está por encima de la Constitución? o, como es el asunto? Porque entonces lo que se ha venido proyectando es que desde el mismo CRIC también se elabore un instructivo ajustado a nuestros usos y costumbres y buscando su armonización con la norma del Estado. [...] sin duda la conclusión es que hay que fortalecer los equipos de administración y planeación a nivel de los diferentes resguardos, las diferentes zonas para efectos de la administración de estos recursos, o los que se recojan de la cooperación porque la situación lo amerita no? Porque si estamos pensando el tema de las ETIS y si vamos hacia allá pues tenemos que ir creando las condiciones políticas, administrativas, para ese ejercicio. Igual hay que ver si es una ETIS por resguardo, por municipio, por pueblo indígena, por zona o va hacer una gran ETIS a nivel del Cauca (Marco Antonio Cuetia, Ex alcalde indígena de Jambaló - Diario de Campo Audiovisual en Línea 08:25 - 14:50)¹⁶⁷

El Ex–alcalde Cuetia, nos plantea varios interrogantes que circulan en la actualidad entre las comunidades indígenas en referencia al proceso de planeación de los recursos AESGPRI: si se tiene en cuenta que en la Ley 60 las autoridades indígenas o Cabildos estaban obligados a presentar solamente unos “perfiles de proyectos”, donde la exigencia

¹⁶⁷ Ver diario de campo audiovisual en “Marco Antonio Cuetia, Ex-Alcalde de Jambaló: Conflictos entre los resguardos y la institucionalidad del SGP”. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/04/28/exalcalde-indigena-nasa-de-jambalo-los-resguardos-frente-a-la-institucionalidad-de-las-transferencias-sgp/>

técnica no era tan alta, con la Ley 715 se pasó a la obligatoriedad de presentar “proyectos”, con altas especificaciones técnicas de planeación, de metodología, y de justificación de la pertinencia de la intervención. Frente a esta situación no es raro ver que la población de los resguardos se cualifica en todo un lenguaje técnico y profesional bajo las racionalidades de la gestión de proyectos, o como puede observarse hoy en día, en la mayoría de casos, los Cabildos se ven en la obligación de contratar servicios profesionales de personas externas a la comunidad, para que les colaboren en la construcción de sus “proyectos” bajo las especificaciones y el rigor impuesto por el Estado y sus organismos de control, pero muchas veces también bajo la lógica foránea de cómo y cuál debe ser el objeto de cada iniciativa. En estos casos es frecuente que de una iniciativa indígena aprobada en asamblea comunitaria y de manera oral, se vaya desdibujando por medio del proceso de traducción que implica su traducción escrita y su estandarización bajo la lógica del trabajo por proyectos.

Del mismo modo, son muy importantes las preguntas planteada por el Ex–alcalde Cuetia: ¿Los manuales escritos por DNP son una Ley?, ¿Acaso están por encima de la constitución? Dicho interrogante está dirigido a cuestionar a la interpretación técnica que Planeación Nacional hace de la Ley 715, y a señalar sus incongruencias con las legislaciones posteriores, sobre todo con el Plan Nacional de Desarrollo 2010 – 2014. A este respecto en varios eventos indígenas, no solo de parte del CRIC sino también del Cabildo Mayor Misak, es frecuente la crítica indígena que sostiene que la interpretación que hace Planeación Nacional por medio de sus textos dirigidos a orientar a los cabildos indígenas en referencia a la ejecución y planificación de los recursos de AESGPRI, es más inflexible que aquello que está consignado en la misma Ley 715, y que no está actualizado con referencia a lo que el mismo ejecutivo ha venido reconociendo. Este aspecto es muy interesante porque los procesos indígenas acusan a la DNP de auto-atribuirse funciones legislativas, al no actualizar sus lecturas de dicho proceso, y al imponer en la práctica interpretaciones excesivamente técnicas, de textos acordados como producto de dinámicas políticas.

5.3.3. Administración, desembolso y control a los recursos del resguardo

El contrato celebrado entre el gobernador o el alcalde del municipio (según sea el caso) y el representante legal de las autoridades indígenas, es el instrumento legal que permite iniciar el proceso de administración y ejecución de los recursos asignados a las comunidades por el SGP, por parte de los alcaldes municipales o los gobernadores según corresponda. Ni los representantes del resguardo ni las autoridades del mismo, pueden contratar la compra de bienes o servicios con cargo a los dineros del Sistema General de Participaciones - SGP, tampoco pueden existir partidas globales donde no se especifique el gasto de los proyectos a financiar. El contrato puede poseer cláusulas referidas al establecimiento de mecanismos de control y seguimiento de la ejecución de los recursos por parte de las autoridades de los resguardos, los cuales se suman a las competencias de las secretarías de planeación departamental y la Contraloría General de la República; el contrato también puede contener un orden prioritario y un tiempo específico de ejecución.

Además de este contrato general, existe otra modalidad que corresponde a las licitaciones para la ejecución de los proyectos contemplados en el contrato general. Dichas licitaciones son puestas en marcha por el alcalde o el gobernador de turno. En las convocatorias de estos procesos de contratación los miembros de los resguardos y las autoridades indígenas pueden participar como proponentes, es decir bajo los mismos términos de cualquier sociedad privada. Es necesario tener en cuenta que estos contratos son ejecutados hasta cumplir el objeto de cada uno de ellos, no importando la fecha de terminación del contrato celebrado para la ejecución del presupuesto asignado a las comunidades por el SGP.

Los dineros del SGP a los resguardos son girados por la Dirección General del Tesoro Nacional del Ministerio de Hacienda y Crédito Público a las cuentas abiertas, para el manejo de estos dineros por las alcaldías municipales o la gobernación (según sea el caso).

El control Fiscal del manejo de estos recursos es función de la Contraloría General de la República como se establece en el artículo 89 de la Ley 715 de 2001. Las Secretarías de Planeación departamentales son las encargadas del seguimiento y la evaluación de los

recursos asignados a las comunidades; esta evaluación cuenta con el Informe Semestral y el Anual de seguimiento y evaluación de la ejecución de los recursos, realizada por la alcaldía o gobernación según corresponda. Estos informes deben realizarse por cada uno de los resguardos que se encuentren dentro de su jurisdicción y deben tener la firma de la autoridad del resguardo, el tesorero y el contador de la entidad territorial. La Secretaría de Planeación Departamental entonces desarrolla dos informes, uno sobre la ejecución de los recursos del SGP siguiendo la metodología del DNP, y otros en donde se presenten las presuntas irregularidades en el manejo de los recursos que será enviado tanto a la Contraloría General como a la Procuraduría General de la Nación.

Luego de revisar las diferencias etapas del AESGPRI, un primer balance de este proceso, necesariamente deberá abordar la evidente dispersión de la información y la desarmonía interpretativa con respecto a sus procesos operativos. Podemos observar la anterior afirmación leyendo el testimonio de Gilberto Muñoz, Ex-alcalde de Toribío y Corinto, municipios del Cauca:

“El desconocimiento, mucho desconocimiento. Entonces lo que hay es mucho desconocimiento de todas las partes, desconocimiento de la reglamentación vigente de parte de las autoridades indígenas, pero también desconocimiento de la legislación propia indígena por el Estado, desconocimiento de los fallos de la Corte [Constitucional], desconocimiento de los decretos reglamentarios. Hay municipios que no avanzan, que no ejecutan, creo que en Caloto [municipio del Cauca] nos está pasando eso cierto? Son 40 millones y no han podido ejecutarlos en todo el año y el año pasado tampoco. Y no han podido, yo fui hasta allá para hacer claridad, pero el abogado y el alcalde, yo no sé si les da miedo y no se atreven a tomar las decisiones. Entonces hay viene el temor también, temor que de pronto yo la embarre y me vaya a la cárcel, temor de que yo lo hice como no era y luego me juzgan. Eso también es una realidad. Entonces contradicción en la interpretación Jurídica. Cada uno interpreta la ley a su manera, interpreta el de la Procuraduría, interpreta el de la Contraloría, interpreta el abogado de la Alcaldía,

interpreta el de Planeación de la Alcaldía, interpreta Planeación Departamental, y nos llegan los conceptos de Planeación Nacional. Y entonces empieza todo el mundo a preguntarse, ¿Y entonces qué hacemos? Y eso no se puede, nos toca decirles en muchas ocasiones, no eso no se puede Gobernador [indígena]. (Gilberto Muñoz, Ex alcalde de Toribio - Diario de Campo Audiovisual en Línea 18:07 – 19:42)¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Ver diario de campo audiovisual en “Gilberto Muñoz Coronado, Ex-Alcalde Indígena Toribio: Transferencias y administración”. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/04/28/aspectos-positivos-y-negativos-de-las-transferencias-sgp-sobre-los-resguardos-indigenass/>

Conclusiones Parte II: Las transformaciones jurídicas y el funcionamiento operativo de la gobernanza estatal para comunidades indígenas

A lo largo de esta Parte II se mostraron las transformaciones jurídicas que han experimentado los sistemas de descentralización gubernamental colombiano. Aunque el recorrido legislativo la mayoría de las veces resulta un poco árido, en este caso es fundamental observar los cambios que el sistema ha tenido para comprender la complejidad de relaciones que se tejen al interior del Estado y en su relacionamiento con las comunidades indígenas. Dicho recorrido no deja de ser revelador, sobre todo si se fija la mirada en la sorprendente conjunción entre los intereses de adelgazamiento estatal y apertura de la iniciativa privada por parte de las reformas neoliberales pensadas en la década de los años ochenta, en conjunto a las aspiraciones de participación de los movimientos sociales. Dicha coyuntura se concretaría en la refundación simbólica del Estado colombiano con la Constitución de 1991. Sin embargo para el caso de la gobernanza indígena, los principales efectos del pacto multicultural se desarrollan a través de dos ejes principales: el territorial y el administrativo.

Con respecto al ámbito territorial el efecto más preponderante será la clara escisión del reconocimiento estatal frente a la diferencia étnica: de una parte el estado otorga el reconocimiento político por medio de los Cabildos, y de otra parte otorga el reconocimiento territorial a través de los Resguardos. Dicha fragmentación ha tendido a profundizarse si se tiene en cuenta que, no todas las comunidades indígenas que se auto-reconozcan como tales tienen derecho a recibir participaciones fiscales derivadas de la *Asignación Especial para Resguardos Indígenas –AESGPRI*. De acuerdo con la Ley 715 solamente aquellas comunidades que detentan una territorialidad colectiva reconocida por el Estado como “Resguardos” o entidades territoriales de la nación pueden recibir transferencias fiscales. Seguramente, aunque las bases de datos no están consolidadas en ese sentido, existen mucho más “Cabildos” que “Resguardos” indígenas, sobre todo si se tiene en cuenta que el acceso a los derechos diferenciales produjo la creación de numerosos Cabildos en áreas

urbanas, mientras que la ocupación histórica de los resguardos es posible ubicarla en las áreas rurales y en los bordes de las fronteras nacionales.

En este sentido, y para concluir este análisis de relacionamiento entre los derechos multiculturales y el reconocimiento estatal a la territorialidad indígena, vale la pena señalar dos aspectos: Primero, que aquellas poblaciones que no poseen titulación colectiva de Resguardo pero que son reconocidas como Cabildo indígena no acceden en términos colectivos a los derechos diferenciales, en la medida que gran parte de esos derechos dependen de un territorio reconocido o avalado por el Estado como Resguardo. Dichas poblaciones acceden de manera imperfecta a sus derechos como indígenas, en aquellas instancias que están diseñadas para atender la diferencia cultural de manera individual. Es decir, aquellas personas que se auto-reconocen bajo la categoría étnica de “indígena” acceden de manera privilegiada a derechos como la objeción de conciencia con referencia al servicio militar obligatorio, el acceso a servicios de salud públicos y el derecho a una educación diferenciada, mas no a todos

Ahora con referencia a los efectos administrativos en los procesos de autonomía y gobernanza indígena, se observa una clara regresión desde lo acordado en la Constitución de 1991 hasta la Ley 715. Como se analizó en el Capítulo 5 en los artículos 356 y 357 la autonomía de gobierno local indígena con respecto a los recursos transferidos era muy amplia. Pero luego en su implementación fáctica por medio de la Ley 60, es posible apreciar sus límites operativos. Límites que han tenido que ver con el mismo desarrollo legislativo de la Constitución de 1991, que para este caso ha experimentado como bloqueo más significativo, la desidia estatal con referencia a la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas – ETIS. La conformación de las ETIS se aplazó casi 20 años bajo el pretexto que dichas entidades debían aguardar la expedición de una Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial – LOOT. Sin embargo, como se analizará con mayor profundidad más adelante, una vez expedida la LOOT en el 2011, no se mencionó en ningún apartado las Entidades Territoriales Indígenas - ETIS.

El recorrido legislativo del Sistema General de Participaciones nos permite observar también las novedades que para las autonomías locales descentralizadas -incluidas las indígenas- representó el cambio de la Ley 60 a la Ley 715, que es el principio orientador que rige este procedimiento en la actualidad. En este sentido se señaló que la Ley 715 y la Ley 1176 representaron un constreñimiento presupuestal, ejecutado de manera gradual y programado para los entes subnacionales (incluidos los municipios y los resguardos indígenas). Pero además, para los sectores indígenas, la Ley 715 significó un duro golpe a sus aspiraciones de autonomía en el ámbito de su gobernanza económica, si se tiene en cuenta que obligó a los cabildos y autoridades indígenas a fijar el gasto de los recursos recibidos por transferencias en los sectores orientados desde el Estado (Salud, Educación, Adecuación y Desarrollo Agropecuario). Al mismo tiempo, la Ley 715 al exigir el diseño de “Proyectos”, en cambio de “Perfiles de Proyectos” (Ley 60), obligó a las autoridades indígenas a sumergirse de lleno en la racionalidad de la planificación por proyectos.

Por último, el análisis realizado en el Capítulo 5 permite observar hasta que punto el proceso operativo de ejecución financiera, en el ámbito local obliga a una continua negociación entre las autoridades indígenas (Cabildos) y las autoridades estatales (Alcaldes). Esta situación demuestra además, las ambivalencias y contradicciones que estos lugares de negociación entre el Estado y las comunidades indígenas representan para los individuos que están a medio camino entre uno y otro lugar, como se observó en los testimonios de los Alcaldes-Indígenas.

Así las cosas, este análisis de la reglamentación multicultural en referencia a su efectividad operativa, nos invita a pensar que uno de los mayores problemas del actual Sistema General de Participaciones para comunidades indígenas, está instalado en un primer momento a un nivel jurídico-discursivo, en la medida que cada agente de este sistema interpreta la Ley de acuerdo a un sistema conceptual y contextual absolutamente diferente. No solo es el binomio indígena-Estado, sino las múltiples dependencias al interior del Estado que intervienen en el proceso y que responden cada una a lógicas y funcionalidades distintas. Así como parece desprenderse de la discusión que plantea Marcos Cuetía (Ex Alcalde

indígena), con referencia a la validez jurídica de los “Manuales Operativos” construidos por la Dirección Nacional de Planeación, donde de acuerdo con el análisis indígena la DNP estaría atribuyéndose papeles de Legislador al extralimitar sus interpretaciones de la Ley.

De manera complementaria, son muy significativas las múltiples interpretaciones realizadas a cada fase del proceso operativo que busca ordenar el Sistema General de Participaciones. Un caso que ejemplifica muy bien esta situación, es el testimonio del Ex Alcalde Gilberto Muñoz, para quien recurrentemente no coinciden las cifras que maneja el DANE y los registros de los mismos Cabildos, con respecto al número de indígenas que componen cada resguardo. Así mientras las autoridades indígenas acusan al gobierno de no reconocer la movilidad y la presión poblacional de sus comunidades, las instancias oficiales tienden a señalar los sistemas de registro indígena como poco fiables, y con una tendencia manifiesta a inflar las cifras para poder recibir mayores recursos.

A continuación, con la Parte III de esta investigación (Capítulos 6, 7 y 8), pasaremos a observar los efectos que el proceso descentralizador y el Sistema General de Participaciones han producido en los márgenes de gobernabilidad del Pueblo Misak, específicamente en el Resguardo Mayor de Guambia (Municipio de Silvia, Departamento del Cauca). Sin embargo, para apreciar con mayor claridad dichos efectos, antes es indispensable conocer el recorrido histórico de este pueblo, que ha sido un actor muy importante del actual movimiento indígena colombiano, sobre todo luego de las movilizaciones surgidas en la década del 1970, en torno a la recuperación de la tierra y la identidad indígena. Posteriormente, se buscará evaluar de manera sectorial (Educación, Salud y Producción) la forma como se negocian dichas actividades en el marco del Estado Multicultural. Finalmente, a manera de conclusión, se analizará la negociación entre la gubernamentalidad neoliberal, y los dispositivos establecidos por las autoridades indígenas para sustentar sus aspiraciones de autonomía local.

Parte III
GOBERNABILIDADES EN CONFLICTO: EL CASO DEL
PUEBLO MISAK DE GUAMBIA Y EL SISTEMA GENERAL
DE PARTICIPACIONES

Prolegómenos Etnográficos

Luego de comprender los diferentes esquemas ideológicos que han permitido relacionar simbólicamente la diferencia cultural al interior de la nación colombiana (Parte I), y de analizar la estructura en la que se enmarca la realización efectiva de la multiculturalidad en una política neoliberal de descentralización (Parte II), esta tercera Parte busca dar cuenta de cómo se negocian los efectos del Sistema General de Participaciones a escala local. Para ello se abordará el caso del Resguardo Mayor de Guambia en Silvia, Cauca. Sin embargo, antes de comenzar, me parece prudente aclarar algunos aspectos metodológicos de esta tercera parte.

La necesidad de analizar los esquemas interpretativos anteriores (simbólico y estructural operativo) en un estudio de caso, se hace necesaria cuando se observa que el ámbito local es el lugar de tensión de diferentes intereses en juego. En este sentido la parte III es un ejercicio etnográfico que combina tanto las técnicas de etnografía tradicionales como la observación participante, y además combina la utilización de los Diarios de Campo Audiovisuales ya referidos en la Parte II de este trabajo.

¿Por qué el Pueblo Misak? Esta relación bien puede remontarse a mis épocas de estudiante de antropología en la Universidad Nacional de Colombia, cuando a mediados de los noventa, a partir de referencias bibliográficas y el trabajo de varios profesores, permanentemente se reseñaba la importancia del pueblo Misak en el movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia – AICO, en las gestas de la organización indígena, en los procesos de recuperación de la tierra y de la propia historia e identidad.

Pero realmente mi relación con la gente del agua fría, o los guambianos, comenzaría bien lejos de su tierra ancestral y de la mía. Hacia el 2005 me encontraba en París terminando mi Master II en el Instituto de Altos Estudios de América Latina - IHEAL, cuando mi director de DEA en ese entonces el profesor Christian Gros me llamó por teléfono para decirme que allí en el edificio del IHEAL había un joven guambiano que buscaba algún paisano colombiano que le brindara alojamiento por unos días. Jeremías Tunubalá se llamaba aquel

Misak que portaba orgulloso su bastón de mando, y se defendía de aquel invierno parisino con una falda azul envuelta alrededor de su cintura, dos ruanas rectangulares y su sombrero tradicional. En ese entonces, Jeremías era responsable de la *Espiral de Comunicaciones Misak*, y a pesar que se había ganado un premio de la Embajada Francesa a los mejores trabajos de pregrado en comunicaciones, dicho reconocimiento solo le proporcionaba los tiquetes aéreos Bogotá – Paris – Bogotá. El alojamiento, los transportes internos y su manutención debía correr por su cuenta. Sin embargo, Jeremías estaba decidido no solo a socializar la causa indígena en Francia, sino a viajar hasta Ginebra – Suiza, para lograr exponer delante del Grupo de Trabajo de Pueblos Indígenas de la ONU, la grave situación de derechos humanos del pueblo Misak en el contexto del conflicto armado colombiano.

Como era de esperarse Jeremías lograría su cometido, y al cabo de un tiempo, junto a otros amigos estudiantes colombianos en Paris, establecimos una forma de mantener la relación con el Cabildo Mayor Misak desde Francia. Dicha relación tomó forma en un espacio radial que se llamó WAM¹⁶⁹ INTERNACIONAL. Este era un programa de análisis de las noticias relacionadas con las movilizaciones sociales en América Latina. Dicho programa se transmitía en vivo, aprovechando las emergentes –por aquellos años- tecnologías del streaming. De igual manera WAM buscaba enlazar otros estudiantes colombianos que hacían sus estudios en diferentes lugares del mundo (México, Bolivia, Rusia, el Caribe Occidental, etc.) para que hicieran las veces de reporteros de terreno. Fue una bonita experiencia para todos, no está de más decir que para nosotros representó no solo un desafío tecnológico, sino la responsabilidad de preparar mensualmente un programa de una hora de duración para una audiencia que según nos contaba Jeremías, siempre fue amplia entre el radio de influencia de Namuy Wam, que es el nombre de la emisora del Cabildo Mayor Misak.

¹⁶⁹ WAM quiere decir “Palabra” en lengua Misak.

Años más tarde, a mi regreso a Colombia, y luego cuando me instalé junto a mi compañera Inge Helena Valencia en Cali, la relación con Jeremías se estrechó. Su esposa Liliana Pechené Muelas entró a estudiar Derecho en la Universidad ICESI donde nosotros trabajamos como profesores del programa de Antropología. Con el tiempo, Jeremías y Liliana llegaron a ser los Gobernadores Mayores del resguardo de Guambia. Para ese entonces ya se había conformado el Colectivo de Comunicación Popular LaDireKta¹⁷⁰ del cual hago parte, así que al cabo de varios años de trabajo asesorando el Espiral de Comunicaciones Misak, y luego de la movilización de la Nación Misak desde Guambia hasta Bogotá en Julio del 2010, obtuve el permiso del Cabildo para realizar la presente investigación.

¿Cómo se realizó el trabajo de terreno? Durante el 2010, tuve la oportunidad de dirigir un curso experimental en la Universidad ICESI. Este curso se llamaba *Análisis Integrado de Datos*, y era experimental porque intentaba conciliar la recolección e interpretación de datos estadísticos y cualitativos con referencia a un mismo problema de investigación. También era experimental, si se tiene en cuenta que metodológicamente era dictado al mismo tiempo por dos profesores, un docente experto en estadística y el otro en etnografía. Como se podrá adivinar el experto en técnicas cualitativas y etnográficas es quien escribe, mientras que tuve la fortuna de trabajar al lado de la profesora Clara Perea, quien contaba con un largo recorrido en el manejo de datos estadísticos y problemáticas relacionadas con los datos del Censo del 2005. Así mismo, logré entusiasmar a los estudiantes de ese curso con la problemática de las transferencias y el *Sistema General de Participaciones* bajo el argumento que era un caso que exigía para su comprensión la utilización de técnicas cualitativas y cuantitativas, así como su posterior análisis integrado. De igual manera dicho trabajo conto con el aval del Cabildo Mayor de Guambia a condición que una vez terminado el semestre se socializaran los resultados principales del trabajo desarrollado.

¹⁷⁰ Los trabajos audiovisuales realizados por este colectivo de comunicación que incluyen el trabajo con el Cabildo Mayor Misak y con procesos como la Minga de Resistencia Social y Comunitaria pueden consultarse en <http://www.youtube.com/user/ladirekta> y en <http://www.youtube.com/user/acciondirekta>

De esta manera gran parte del trabajo de terreno que integran los capítulos 6 y 7 de esta Parte III, proviene de la evaluación y asesoría conjunta con la profesora Clara Perea, y del trabajo con los estudiantes de este curso de la Universidad Icesi, a quienes agradezco profundamente su interés y preocupación por sacar adelante este compromiso no solo académico sino social y político. De igual manera agradezco a las autoridades del Cabildo Mayor que a lo largo de aquel año nos recibieron y permitieron escudriñar las preocupaciones y expectativas del pueblo Misak, que surgen en medio de sus relaciones con los meandros del multiculturalismo neoliberal.

A continuación, en el Capítulo 5, proponemos una lectura del relato más importante del proceso de recuperación de la cultura e historia propia Misak. Más allá de la Historia que reconstruye y explica la resistencia y la organización indígena desde la Colonia hasta nuestros días, se ha elegido re-interpretar dicho discurso buscando sus discontinuidades y quizás señalando sus paradojas. Como podrá verificarse, este capítulo utiliza el marco teórico anunciado en el Capítulo 1, bajo el cual se interpreta la etnicidad en tanto estructura social en reserva (Lee Drummond 1980). De este modo, más allá de marcadores estáticos de la etnicidad Misak, se analizan las historias y los mitos de este pueblo indígena con el objetivo de buscar aquellos marcadores dinámicos de su etnicidad, los cuales señalan lo que cambia, o lo que desaparece para reaparecer más adelante. En este sentido la historia Misak se reconstruirá como un continuo social y cultural, en el que más allá de los invariantes, sus paradojas serán apreciadas como conjuntos de transformaciones o continuos socio-culturales que se superponen.

Antes de comenzar quisiera dejar en claro que en ningún momento hago uso de la paradoja en tanto concepto, adoptando un juicio de valor, o buscando encontrar la fractura y la contradicción que decanten una posición entre los numerosos debates que perviven en la lucha política y cultural de los pueblos indígenas del Cauca. El ejercicio más bien busca aportar en el devenir de un pensamiento que como el Misak no se cansa de enrollar y desenrollar la espiral de su historia; un pueblo que vigila su presente, guardando un ojo en el futuro y otro en las enseñanzas de sus mayores.

Capítulo 6

Marcadores dinámicos de etnicidad: El tránsito desde el movimiento campesino de la ANUC hacia la constitución de pueblo ancestral y el proyecto de la Nación Misak

Para comenzar este capítulo en torno al proceso que sustenta la actual dinámica organizativa e identitaria del pueblo Misak, se procederá, en un primer momento, a contextualizar espacialmente dicha población. Luego, se explicará con mayor precisión la manera en que se agencia el concepto de “marcador de etnicidad”, que, guiará el análisis e interpretación de la historia Misak a lo largo de este Capítulo 6. Finalmente, se procederá a caracterizar las principales paradojas que definen la historia Misak. Estas ideas que son susceptibles de múltiples interpretaciones, y diversos debates en torno a las posiciones políticas que los definen, con los años han venido convirtiéndose en el sustento ideológico del proceso de recuperación del territorio y de la identidad de este pueblo indígena.

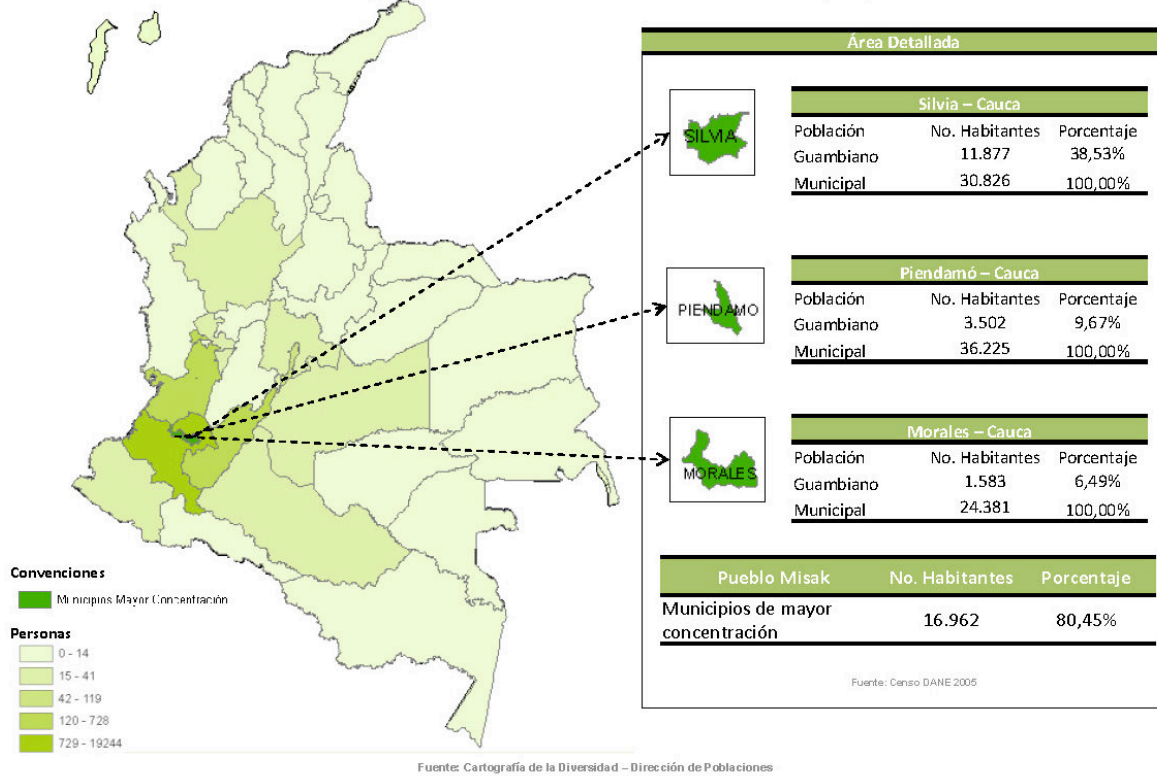
En este punto, me parece necesario remarcar que la función de este recorrido histórico en el marco global de esta investigación, será proporcionar un marco de comparación del proceso organizativo Misak con respecto a los efectos sectoriales que ha producido la organización multicultural del estado colombiano y que abordaremos en el Capítulo 7. De esta manera se podrá comprender cómo en el contexto de la recuperación por la tierra -a partir de la segunda mitad del siglo XX-, las luchas por el reconocimiento social, político y académico de los Misak en tanto pueblo originario colombiano, juegan un papel determinante en el ámbito ideológico constituyendo una primera paradoja de análisis. De igual manera, será posible apreciar hasta qué punto dicho debate por el origen de este pueblo, marcará una postura política acorde con el proceso de recuperación y reforzamiento de la identidad ancestral Misak; posición que en su momento llevará al proceso organizativo guambiano a tomar distancia del movimiento campesino, y posteriormente del Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, situaciones que demarcan la Segunda y Tercera paradoja. Finalmente, el recorrido entre las discusiones identitarias de este pueblo nos llevará a observar las diferentes dudas que siembra la instauración del Estado Multicultural entre las autoridades mayores de este pueblo indígena, sobre todo en cuanto a la decisión de

participar en los espacios de la democracia electoral. ; así como la aparente contradicción que significó pasar de reivindicar un territorio definido como ancestral, a la búsqueda contemporánea de una afirmación territorial en tanto nación dispersa. Estas situaciones esbozan la cuarta y quinta paradoja de análisis. Bajo esta misma línea argumentativa será fundamental -para los análisis de los Capítulos posteriores- comprender las interpretaciones que los intelectuales y mayores Misak, han venido construyendo en torno a la noción de tiempo, concepto clave para dimensionar su particular idea de desarrollo y planificación.

6.1 Los Misak, la paradoja y los marcadores de etnicidad

Los Misak, conocidos anteriormente como “Guambianos”, habitan en su gran mayoría en la vertiente occidental de la Cordillera Central de los Andes colombianos, donde se concentran sus territorios ancestrales. La gente Misak vive en un territorio caracterizado por “[...] una compleja topografía, con pequeños valles y altas montañas, donde los páramos de las Delicias y Moras y el alto de Guanacas, sobresalen como los accidentes orográficos más importantes. Sus tierras están regadas por numerosos ríos y riachuelos que bajando de la cordillera surcan el territorio en varias direcciones. El río Piendamó que atraviesa el resguardo de Guambía para desembocar más tarde en el río Cauca, es la principal corriente fluvial de esta región” (Pachón, 1987: 235-248). La altitud promedio de la zona oscila entre los 2.000 y 3.000 metros sobre el nivel del mar, aunque debido al proceso de expansión mestiza, las tierras ocupadas actualmente por los indígenas tienden cada vez a ser las más altas. Por tanto, los Misak habitan una región fría y lluviosa, con una temperatura promedio de 12 grados Centígrados y una precipitación anual de 1370 mm³.

**Departamentos y municipios de
mayor concentración del pueblo Misak (Guambiano)**
Imagen tomada del Ministerio de Cultura de Colombia (2012)



Mapa 2. Concentración demográfica en departamentos y municipios del pueblo Misak

Como es posible observar arriba en el mapa, el pueblo Misak habita principalmente en el departamento del Cauca. La mayor concentración de población Misak es fácilmente localizable en los resguardos indígenas ubicados en los municipios de Silvia, de Jambaló, Totoró, Caldon y Toribío. Las áreas de mayor densidad poblacional son las de los resguardos de Guambía y Quisgó en Silvia. Además es común encontrarse con familias Misak viviendo en territorios fuera de las zonas de los resguardos, mientras que un número cada vez creciente de familias Misak ha emigrado a los departamentos del Tolima, Valle del Cauca, Cundinamarca, Caquetá y Huila.

El pueblo Misak, es una de las comunidades más tradicionales del Departamento del Cauca, y en las últimas décadas es quizás uno de los procesos indígenas más aferrados al proceso

de recuperación de su cultura ancestral en el contexto colombiano. Pero, ¿Cómo se ha configurado dicha visión de sí mismos y de su proceso histórico? ¿Qué papel han jugado los modelos estatales para tratar a las poblaciones indígenas? y ¿Qué importancia han tenido los procesos organizativos y de movilización social en la producción de sujetos enmarcados étnicamente? son algunos de los interrogantes que surgen al considerar el devenir histórico de este pueblo indígena.

Sin embargo, más allá de reconstruir rigurosamente la historia y etnohistoria de estas comunidades¹⁷¹, en este caso se opta por una opción que no está exenta de riesgos, en la medida que se intentará desarrollar una lectura sobre el problema identitario, desde las transformaciones de sus “marcadores de etnicidad”. Los marcadores de etnicidad son elementos materiales o simbólicos que utilizan las comunidades para distinguirse de otras agrupaciones de individuos. Los marcadores en tanto señales son perceptibles al otro, pueden ser un gesto, un objeto, un relato u otro tipo de canal de transmisión de información. La utilización de dichos marcadores no es aleatoria sino que dependen de un sistema simbólico que le imprimen coherencia y unidad. Dicho sistema constituye el corpus ideológico que cada sociedad construye para interpretar su historia, y funciona a partir de valores contrastantes entre un “nosotros” y aquellos que son percibidos como exteriores a la comunidad.

La relación entre “marcadores de etnicidad” e “ideología”, nos obliga en el caso de las poblaciones indígenas a establecer que entendemos por este último término. Desde la perspectiva propuesta por Cardoso (1992:76-78), las ideologías étnicas son representaciones de las respectivas situaciones de contacto, elaboradas por cada uno de los grupos étnicos envueltos en una situación de encuentro continuo y sistemático. Estas ideologías se fundamentan sobre conjuntos de auto definiciones o de concepciones de sí, en contraste con una concepción o definición de las otras etnias en conjunción, tal y como

¹⁷¹ Ejercicio que ya se ha realizado con mayor profundidad en varias oportunidades (Pachon 1996, Vasco, Dagua y Aranda 1998, Muelas & Urdaneta 2005).

podremos apreciar entre indígenas y campesinos, o entre los Misak y los nasa en el Cauca colombiano. Cardoso concuerda con las funciones de la ideología establecidas por Poulantzas, de modo que la ideología no tiene como función proveer al individuo o a los grupos, de un conocimiento verdadero de la estructura social del sistema interétnico, sino que busca simplemente insertarlo, de cierto modo, en las actividades prácticas que sustentan dicha estructura. Esto quiere decir que las representaciones a las que las ideologías étnicas dan forma son elaboradas sobre las relaciones que tienen lugar en la fricción interétnica; por lo tanto están contaminadas por conflictos latentes o manifiestos.

Sin embargo, cuando se observan los discursos que sustentan dichos marcadores de etnicidad, existe una particularidad que frecuentemente es dejada de lado, la cual tiene que ver con las diferentes versiones que cuentan un mismo suceso. Esta característica ha sido abordada de modos muy diferentes en la historia de la antropología. Anteriormente se solventó dicho impase metodológico clasificando esos discursos indígenas como “mitos”. Fue así como Malinowski produjo todo un vademécum de trabajo de terreno para “[...] revisar la información etnográfica con los nativos y eliminar todas las contradicciones” (1978:463). O, como Levis-Strauss se concentró en refinar un análisis estructural de los mitos, para encontrar las reglas de variación cognitiva de los relatos indígenas (1980:229-250). Hacia la década de 1980 se realizaron importantes estudios etnohistóricos como los de Joanne Rappaport (1994), que para en el caso andino, busca consolidar un giro interpretativo, que otorga el estatus de relatos históricos a las narraciones contadas por los mismos sujetos indígenas.

En este sentido, para comprender la historia del movimiento indígena caucano, bien podría retomarse la crítica que Edmund Leach realiza en su conocida obra *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, al método propuesto por Malinowski:

“En el esquema de Malinowski, los distintos aspectos de la cultura se integran necesariamente para formar un todo coherente; de ahí que los mitos de un pueblo deban ser mutuamente consistentes pues por cada grupo de

personas solo existe una cultura, un sistema estructural, un conjunto mutuamente consistente de mitos. En el caso de la mitología Kachin no hay posibilidad de eliminar las contradicciones e inconsistencias. Estas son fundamentales. Cuando existen versiones rivales de la misma historia, ninguna versión es “más correcta” que otra. Por el contrario, yo sostengo que las contradicciones son más significativas que las uniformidades”. (Leach, 1976:278).

Los mitos Kachin son inconsistentes –dice Leach- y esa inconsistencia está en el fundamento de su naturaleza y de sus funciones. Como podrá observarse en muchos de los relatos históricos Misak y en las versiones de los diferentes sujetos involucrados (mestizos de Popayán, historias del pueblo vecino Nasa, o de los procesos organizativos campesinos), todo suceso se presenta en varias versiones que reflejan los intereses de los sujetos comprendidos. La perspectiva que se seguirá a continuación buscará concentrarse en los debates históricos del proceso organizativo Misak. Pero en este caso, las diferentes versiones o los efectos inesperados de los sucesos históricos, no serán descartados en la búsqueda de la versión verdadera (local o externa), sino que dichas versiones encontradas, o sujetas a debate, serán interpretadas utilizando el concepto de “Paradoja”.

Más allá de la contradicción lógica de versiones que se oponen, las paradojas de etnicidad permiten descubrir el sentido de lo acontecido por medio de la observación de sus efectos políticos e identitarios. Efectos que pueden representar dos caminos a la vez. "La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas" (Deleuze 2005:27). Precisamente, para Gilles Deleuze, el poder de la paradoja reside en que ésta no puede entenderse como algo fijo, sino como devenir o acontecimiento, como puro devenir, que no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. “El devenir o acontecimiento es una simultaneidad cuya propiedad es, además, esquivar el presente. Avanzar en dos sentidos a la vez” (Ibid.:46). En esta medida, y tal como se estableció en el Capítulo 1, por medio de las “metaforas de etnicidad” identificadas, a

continuación se desarrollará la observación de la historia organizativa Misak como un “continuo cultural”, en el que los cambios de los marcadores de etnicidad y sus posibles efectos paradójicos son analizados como conjuntos de transformaciones o continuos socio-culturales que se superponen.

Vale la pena remarcar que la existencia de contradicciones y/o paradojas no obliteran la fuerza cohesionadora y movilizadora de la identidad con referencia a los procesos de movilización étno-políticos. Como veremos a continuación, el caso Misak permite apreciar que en el tránsito de los contenidos discursivos a la acción política, se impone justamente la fuerza cohesionadora de la mayoría de procesos de resistencia comunitaria que están articulados ideológicamente. A pesar que la superposición de marcadores de identidad pueda parecer contradictoria o acomodada, al final la acción política casi siempre define una coherencia para un número importante de las personas que se sienten parte de un ethos organizativo. Para el caso que nos ocupa este fundamento ideológico está claramente situado en el proceso de la recuperación de la cultura tradicional Misak.

Esta idea de observar el devenir histórico del movimiento indígena Caucaño por medio de las paradojas de la etnicidad Misak se comenzó a gestar hace ya muchos años, cuando yo era estudiante de antropología en la Universidad Nacional. Por aquella época, en el año de 1998, durante la clase de técnicas etnográficas, Luís Guillermo Vasco, un veterano etnógrafo “solidario”¹⁷² del pueblo Misak, nos contaba cómo en una ocasión los miembros de una pequeña comunidad en el Chiman (Guambia), les habían regalado un espejo a cada solidario por allá en la década de los años setenta. Este regalo les fue entregado en medio de los procesos de recuperación del territorio indígena, lo cual implicaba también recuperar la identidad y la historia del pueblo Misak a través de la tradición oral de los mayores. Una parte del proceso de recuperación de la historia del pueblo Misak adelantaba Vasco junto

¹⁷² Los “solidarios” o “asesores” eran por lo general intelectuales o “cuadros organizativos” que respondían a diversas tendencias políticas de izquierda, y que en los años 70s y 80s se trasladaban de la ciudad al campo para ayudar en el trabajo político-organizativo de los procesos indígenas y campesinos

a un comité de historia designado por las autoridades del cabildo. Los solidarios sorprendidos por el regalo, le preguntaron a la gente ¿por qué un espejo? Uno de los mayores les contestó que al ayudarles a recuperar su historia y su identidad, ellos les habían mostrado el camino para saber quiénes eran realmente, por fuera de las doctrinas de la iglesia y de las escuelas donde les enseñaban la historia de los mestizos. De esa manera, el espejo representaba el trabajo de los solidarios: -ellos les habían enseñado a verse de una manera diferente, no era el indio vestido a los ojos del blanco o del mestizo, sino un reflejo más cercano a sus experiencias cotidianas, el del indio terrazguero y explotado, el de “siervo sin tierra” en términos de Victor Daniel Bonilla, otro famoso solidario de aquellos días. Era de cierta manera la representación refundida en medio de la colonización y el indigenismo de estado.

Así con esa idea de académico comprometido y de trabajo solidario, la que de manera poco ortodoxa me enseñaron mis profesores, es la que he intentado seguir para trabajar estos años que he pasado por fuera de la Universidad. Pero lo que parecería ser una esperanzadora imagen, del indígena defensor de su territorio, fortalecido ideológicamente en su cosmovisión ancestral por medio de su lengua, y en permanente rebelión frente a la tiranía del estado - para de alguna manera evocar el trabajo famoso de Pierre Clastres - con el paso de los años se ha transformado. Quizás a medida que he tenido oportunidad de compartir más a fondo con los procesos organizativos indígenas específicamente con Nasas (CRIC) y Misak (AICO), he podido complejizar aquella metáfora del espejo identitario, y observar que aquella imagen especular, que tanto me motivó durante los años de aprendizaje universitario, no es un reflejo ni tan homogéneo ni tan compartido entre la población Misak.

Una de las situaciones de trabajo de terreno que más evidenció dicha problemática, me sucedió hace cerca de tres años, cuando me encontraba trabajando o acompañando el Cabildo Misak en algunas estrategias de comunicación propia. Era docente universitario de la Universidad ICESI -tenía a mi cargo el curso de Laboratorio Etnográfico-, y también hacía parte de un colectivo de comunicación popular llamado La Direkta. En esa ocasión

recorrí el cabildo Mayor de Guambia junto a un estudiante tomando fotografías para colaborar en la construcción de la página Web del pueblo Misak. A continuación transcribo algunos apartes de mi diario de terreno de aquel día:

Diario de Terreno 5 de Marzo 2011

“Nos encontramos con Lucho [estudiante de la ICESI] en el cruce de la panamericana con el Centro Comercial Jardín Plaza en Cali. Un lugar en el que se toma el transporte hacia el Departamento del Cauca sin tener que atravesar toda la ciudad, como habría que hacer si se toma el mismo transporte desde la Terminal central de transportes. Era la primera vez que Lucho hacía parte de una salida de terreno y estaba muy emocionado, no paró de hablar en todo el camino. Yo contestaba escuetamente o con monosílabos e intentaba dormir de tramo en tramo, ese era un viaje que yo había hecho innumerables veces a las Comisiones Políticas de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria durante el 2008. Sin embargo, siempre es impresionante el cambio de paisaje, a partir de la avasallante uniformidad producida por el monocultivo de la caña que acompaña todo el trayecto desde Cali hasta Santander de Quilichao, el cual cambia drásticamente a medida que se comienzan a ascender las montañas del macizo caucano, y la pequeña propiedad vestida con parches de múltiples gradaciones de verde, constituye la configuración habitual. Acompañamos dicho tránsito junto a un litro y medio de gaseosa y un “Todo Rico” que Lucho había alistado para nuestro trayecto de cerca de 3 horas, que es lo que se demora el colectivo *S-21* [empresa transportadora] en llegar a Piendamó, donde se debe realizar un trasbordo para llegar a Silvia. De allí todavía era necesario abordar un pequeño Jeep que finalmente nos dejó en la casa del Colegio Agropecuario en el resguardo mayor de Guambia.

Este Colegio representaba muchas cosas para el proceso organizativo Misak. Estaba empotrado en el corazón del Cabildo Mayor Guambiano, y de ser un

colegio en el que la gente se formaba bajo la noción de desarrollo estatal en las ciencias agropecuarias, había pasado a convertirse en el centro de la etnoeducación Misak. Allí se implementaban los contenidos pedagógicos diseñados por los solidarios y autoridades Misak destinados a formar las futuras generaciones en la identidad tradicional. Antes de los procesos de recuperación de la tierra y de la identidad Misak, la educación de los niños indígenas estaba bajo el férreo control de la iglesia. La mayoría de los mayores Misak, así como gran parte de la dirigencia actual, se acordaba de aquellos tiempos cuando los curas y las monjas Lauritas, les enseñaban que todo lo que tenía que ver con su identidad como indígenas era malo, y en no pocos casos asociado con el demonio. Por tal razón, se castigaba físicamente aquellos niños que se atrevían hablar Misak en las aulas o en las inmediaciones del colegio. De igual modo, permanece todavía en la memoria colectiva cómo muchos niños eran prácticamente secuestrados de sus hogares y obligados a permanecer en los internados católicos ubicados en Silvia o en sus proximidades.

Otra representación de ese Colegio estaba asociada con un debate pedagógico y político al interior de las autoridades y el proceso de recuperación de la identidad Misak. Recuerdo que Luís Guillermo Vasco me había comentado en alguna ocasión –ahora, no sé si fue en una clase o en alguna conferencia- que los solidarios se habían opuesto fuertemente a que el proceso educativo Misak tuviera lugar bajo los criterios occidentales, es decir: en un salón de clases, con profesores asignados por el gobierno y compartiendo los currículos y las formas de evaluación oficial. Para ellos y para un número representativo de mayores la enseñanza tradicional no podía descargarse en un espacio especializado sino que debía realizarse en el trabajo cotidiano, y en espacios colectivos dirigidos por los mayores de la comunidad. Con contenidos ciento por ciento propios y dirigidos a formar los líderes tradicionales encargados de tomar las riendas de la comunidad en un futuro próximo. Mientras tanto otros sectores de la comunidad abogaban

por una formación mixta, aprender a ver con dos ojos, el de la identidad y el de dialogar con el mundo occidental.

Pero bueno, como suele suceder la solución no había sido ni la una ni la otra, en el Colegio se implementaban unos contenidos profundamente tradicionales, pero la mayoría de maestros asignados por el distrito eran mestizos que poco podían hacer para implementarlos en la práctica. Sin embargo desde los espacios del cabildo o reuniones políticas se refería constantemente al Colegio Agropecuario como un lugar en el que se formaban los líderes Misak en su versión más tradicional, donde se intentaba transmitir a los niños y a los jóvenes un amor por lo propio e infundir en ellos un sentido de pertenencia con su territorio y su cultura. Esta versión oficial, por decirlo de alguna manera, era un poco contradictoria, cuando en conversaciones, con varios de los integrantes de la dirigencia actual, la abrumadora mayoría había sido formada en el colegio católico de Silvia. Increíblemente sus padres, muchos de ellos viejos luchadores de la época de recuperación de tierras, habían optado por llevar a sus hijos al colegio católico, porque se sabía que allí formaban mejor a los niños para enfrentarse y desenvolverse en el mundo de los blancos y mestizos. Sin embargo, el Colegio Agropecuario representa hoy en día uno de los lugares donde se implementa con mayor fuerza el proyecto etno-educativo Misak.

Cuando llegamos el colegio estaba casi desierto, ya que la mayoría de estudiantes estaban reunidos en el auditorio principal en un Acto Cultural. Así que luego de tomar algunas fotografías a los murales que llenaban cada rincón de las paredes del Colegio, y que en su totalidad llamaban a los estudiantes a sentirse profundamente orgullosos de su cultura Misak, nos invitaron a observar el acto cultural. Una vez adentro del auditorio la gran mayoría de los muchachos estaban vestidos con el atuendo tradicional Misak. Al frente había un joven digamos de unos 14 o 15 años cantando con gran sentimiento, armado de un micrófono inalámbrico y encima de una pequeña tarima. En un principio pensé que estaba

cantando en lengua Misak, porque no lograba identificar la letra de la canción. Pero apenas pude agudizar el oído, cuál no sería mi sorpresa, me mire con Lucho y creo que ambos teníamos la misma cara de extrañeza. Allí, en medio del corazón de uno de los procesos de recuperación de la cultura tradicional, había un muchacho Misak, estudiante del Colegio Agropecuario, cantando en inglés una canción evangélica!”

Esa no sería la última vez que sería testigo de situaciones paradójicas en el ámbito identitario. Hoy en día estoy convencido que cuando se busca más allá de los discursos identitarios de los procesos organizativos étnicos, y se observa más allá de las lentes esencialistas que durante cerca de medio siglo han servido para interpretar las problemáticas étnicas, aquellas situaciones que parecen fuera de lo normal, cuando se escarba debajo de las palabras y se busca en la cotidianidad de las comunidades, resultan ser la pauta estructurante de la identidad étnica e intercultural. Por ejemplo, a lo largo de ese mismo año 2011, también sería muy ilustrativo el debate que tendría lugar entre las autoridades del Cabildo y un número bastante importante de alumnos Misak del Colegio Agropecuario. Lo que sucedió fue que el cabildo preocupado por el poco nivel de pertenencia y ante la pérdida creciente de hablantes de la lengua Misak, decidieron suprimir los cursos de inglés para reforzar la enseñanza de la lengua tradicional. Frente a esta decisión los estudiantes decidieron parar el Colegio y realizando una especie de asamblea obligaron al Cabildo solicitaron reintegrar los cursos de inglés. Frente a esta situación se estaría tentado a pensar que la cultura tradicional está en declive y que el pueblo Misak está acelerando su proceso de mestizaje. Sin embargo -como veremos más adelante- la población que se identifica como Misak no ha parado de crecer, y son los jóvenes quienes cada vez más toman bajo su control las instancias políticas y de representación de la cultura tradicional. Como observaremos en el transcurso de este texto, al mismo tiempo que se pierde el uso corriente de la lengua Misak, también es observable una radicalización del pensamiento en clave etnicista, luego de 20 años de implementación del multiculturalismo de estado.

A este respecto habría que tener en cuenta que desde sus inicios republicanos hace dos siglos, el estado colombiano ha debatido su proyecto de nación bien sea en torno a las directrices que significaran proceso de unidad nacional, o el mantenimiento de estructuras diferenciadas de vivir y ser enmarcado dentro del estado. Dicho debate se ha expresado en la definición de las políticas estatales para abordar la diferencia cultural, o lo que en su acepción contemporánea se conoce bajo el apelativo de las “políticas de la etnicidad” (Gros, 2002). Frente a este tipo de situaciones, parece ser que nuestras categorías analíticas así provengan de la antropología, la sociología o el post estructuralismo, no permiten entrever la riqueza de lo paradójico, que parece revestir el tránsito continuo de los procesos identitarios, parece ser algo que vemos pero que se nos escapa cuando creemos tenerlo firmemente agarrando por nuestras redes conceptuales.

Por tal razón, el presente ejercicio busca repensar las sinuosidades del proceso étnico en el contexto del departamento del Cauca y de las transformaciones en los modos de apreciar quiénes componen la nación colombiana actualmente. A continuación revisaremos el proceso de transformación histórico de aquellas comunidades que en la actualidad se reivindican como pertenecientes del pueblo Misak. De igual manera se buscará observar en dichos procesos sus lecturas ambiguas y sus efectos quizás paradójicos, es decir, lo que es eso que cambia y se transmuta al mismo tiempo, y que por su naturaleza es posible interpretarlo en sentidos contrarios pero perfectamente inteligibles si se elige cualquiera de sus posibilidades.

6.2 Primera Paradoja: Ser colombiano para poder ser indígena

Existen visiones contrapuestas con referencia a la proveniencia prehispánica del pueblo Misak. Ambas visiones reflejan profundos intereses políticos de parte de sus promotores. De acuerdo con una caracterización del pueblo Misak adelantada por el Ministerio de Cultura de Colombia: “Sobre la historia prehispánica de los Misak no existe consenso entre sus investigadores, que han formulado hipótesis divergentes con respecto al origen y proveniencia del pueblo Misak. Para los hacendados caucanos y campesinos de la región existe la versión de que los Misak llegaron al territorio desde Ecuador y Perú como población servil o yanaconas traídos por los españoles. Esta teoría se basa en los registros del cronista Antonio de Herrera, según esta fuente fue Sebastián de Belalcázar quien llegó a la región, acompañado de “indios de servicios”. Sin embargo esta teoría es refutada por investigadores lingüistas que arguyen que los yanaconas hablan quechua, la cual no comparte familia lingüística con la lengua materna Misak” (Ministerio de Cultura de Colombia, 2000: 6).

Aún hoy en día, no es extraño escuchar que se invocan los argumentos que buscan minar la ancestralidad y el carácter originario del pueblo Misak con respecto a la región que hoy en día constituye el territorio colombiano. Un aspecto que llama la atención, es que dicho argumento no es solamente realizado por terratenientes y campesinos como anota el documento del Ministerio de Cultura citado al principio. Esta versión también es muy difundida al interior del mismo pueblo nasa –vecinos de los Misak, y en varios sectores cercanos al Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC.

En el Cabildo Mayor de Guambia, durante la celebración de los 31 años de recuperación de la Finca las Mercedes¹⁷³, me encontré con Luciano Tombé, un viejo luchador Nasa,

¹⁷³ La recuperación de la Hacienda las Mercedes, hoy Santiago, se realizó en el marco de la celebración de los 10 años de fundación del CRIC. Dicha recuperación tuvo lugar el año siguiente (1980), de la recordada marcha de los gobernadores indígenas de los Pastos, guambianos, nasas y camensra de los resguardos de

fundador de la Cooperativa de Zumbico y quien estuvo presente en la activación del proceso organizativo en el Cauca, primero como miembro de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos – ANUC y luego como fundador del CRIC. Allí, en ese contexto Luciano accedió a realizar una entrevista una vez que las autoridades del Cabildo Mayor me presentaron con él. En medio de la conversación, le pregunté por qué se había dividido el CRIC, y por qué los Misak se habían retirado. Ante mi sorpresa, aquel mayor que luchó codo a codo con los Misak desde la década de los años cincuenta, me respondió, con el mismo argumento de los terratenientes:

“Es que los guambianos no son de este país. Yo conozco... se dice que ellos han sido del Perú. [*¿Pero usted cree en eso?* le pregunté]... yo no creo eso tampoco, pero yo no sé de dónde vendrían. Pero por eso ellos no tienen título propio así como tengo yo [el título del Cacique Juan Tama¹⁷⁴], allí no figuran ellos, sino puro Páez, puro indígena Páez”. (Luciano Tombé - Diario de campo audiovisual Medvedkino Online 11:50 - 12:40)¹⁷⁵.

De acuerdo a los fines del presente texto, conviene remarcar que la discusión por la ancestralidad Misak es un importante marcador de etnicidad, el cual justamente toma relevancia en el proceso de recuperación del territorio indígena a finales de la década de los años setenta y ochenta. Fue un contexto en el que la mayoría de población que se auto-identificaba como guambiana se estaba distanciando del CRIC (cuyo liderazgo quedaba en

Cumbal, Panam, Chiles, Mayasquer, Guambia, Jambaló y Sibundoy, que daría origen al actual movimiento político Misak, Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO.

¹⁷⁴ Juan Tama de la Estrella es una de las figuras históricas del pueblo nasa. Juan Tama fue importante no solo porque estuvo a la cabeza en las luchas contra los españoles, sino que para los años de 1635 logró que la corona española reconociera los territorios indígenas y se crearon los cinco pueblos nasa: Jambalo, Vitonco, San Francisco de Caldon, quichaya y Pitayò, todo esto, utilizando la ley colonial y documentos escritos. De este modo Juan Tama representa para los Nasa la lucha indígena a través de la combinación de movilización y legalidad. Método que aún hoy es reivindicado y forma parte del pensamiento del CRIC y de la mayor parte de las autoridades Nasa.

¹⁷⁵ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en “Luciano Tombe: Un informe de lucha [lo que me enseñó Quintín Lame]” <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/luciano-tombe-el-cric-lo-funde-yo-lo-que-me-ensen%CC%83o-quintin-lame/>

manos de dirigentes Nasas [paeces]), y donde se comenzaba, a partir del Movimiento de Autoridades de Colombia – AICO, un proceso de radicalización en clave étnica que los conduciría a recuperar tierras por vías de hecho en Silvia. Estas tierras por lo general, como en los casos de las haciendas del Tranal y las Mercedes, estaban en manos de propietarios latifundistas de la región.

En dicho panorama, de acuerdo con Vasco, Dagua & Aranda (Vasco, 1989), lo que sucedió en torno al debate de la proveniencia y orígenes del pueblo Misak, fue que se retomó una versión que se remonta al historiador payanés Antonino Olano, quien en 1917 aseguraría que: “Los indios de Silvia (Guambía) son todos descendientes de los yanacona”. Vasco que para ese momento junto a Abelino Dagua y Misael Aranda dos mayores misak, se encontraban al frente del Comité de Historia del Cabildo Guambiano refutarían la veracidad científica de estas aseveraciones publicando una famosa Cartilla destinada a la gente Misak llamada “Somos Raíz y Retoño” (Ibíd.). En dicho texto, en el apartado “Las mentiras de los blancos”, Vasco y el Comité de Historia exponen la versión Misak sobre la mayoría de los argumentos que estarían dirigidos no solamente a minar los fundamentos identitarios de su proceso organizativo, sino que además pretenderían: “[...] justificar el despojo de una gran parte de nuestro resguardo con lo que dice, [y] respaldar el hecho de que muchos de los guambianos hayamos sido reducidos a la condición de terrajeros, nuevos indios de servicio, yanaconas modernos, esta vez por y para los terratenientes” (Ibíd.). Como veremos más adelante, estos argumentos también significaron apartarse radicalmente de los procesos y valores organizativos en términos campesinos, para fortalecer un proceso organizativo fundado en la identidad indígena.

El equipo de trabajo del Comité de Historia del Cabildo Guambiano interpretaría numerosas fuentes etnohistóricas¹⁷⁶ y lingüísticas¹⁷⁷ buscando demostrar la originalidad de

¹⁷⁶ Juan de Castellanos (1589), Pedro Cieza de León (1546), Fray Pedro de Aguado (1575), Thomas López (1559), Pedro de Hinojosa (1569), Armenteros y Henao (1607). En (Vasco, Dagua & Aranda 1989).

la lengua Misak frente a las familias lingüísticas Quechua y Chibcha, comprobando que la ocupación territorial del pueblo Misak antecedió la colonización española, e invalidando la versión según la cual la procedencia Misak estaba relacionada con los procesos de colonización Inca. Es clara la intención de la Cartilla de remarcar que otras poblaciones como la Páez (Nasa) no habitaba el actual valle geográfico del Cauca sino que llegaron desde el norte.

Con respecto a este último ítem, la Cartilla Misak cita a Carlos Cuervo Márquez, quien en el siglo XIX, aun cuando les asignaba a los Misak una procedencia quechua, también aseguraba que los paeces tenían una ocupación posterior: “Por eso, cuando los paeces comienzan a establecerse al lado occidental de la cordillera, ya en el siglo XV, encontraron al suroeste de Pitayó y en la dirección de Popayán un pueblo numeroso de raza enteramente distinta, y que hasta el día de hoy ocupa su primitivo territorio sin haber retrocedido un palmo ante los feroces invasores. Estos son los guambianos o silvias, de evidente origen quichua, que forman como un islote extraño en medio de la inundación Páez, considerados estos como caribes” (Ibíd.).

Vale la pena observar que la discusión con respecto al origen o proveniencia del pueblo Misak, significó alineamientos en los ámbitos académicos. Dicha discusión enfrentaría de un lado a Guido Barona Becerra y Beatriz Vásquez de Ruiz profesores de la carrera de antropología de la Universidad del Cauca, y del otro lado a Luís Guillermo Vasco, profesor de antropología de la Universidad Nacional de Colombia y responsable del Comité de

¹⁷⁷ En este sentido el trabajo del Comité de historia utilizaría a lingüistas como el padre Castelví, Sergio Elías Ortiz, Romoly, Beatriz de Ruiz, Otero, Thomas Branks, quienes afirmarían que el idioma guambiano pertenece a la familia lingüística chibcha, mientras que los yanacunas eran de habla quechua. Igualmente citarían el trabajo de Esther Matthesson [*Comparative Studies in Amerindian Languages*, The Hauge, Mouton, 1972], quien aseguraría que el guambiano es una lengua aislada, como el páez y el kamsá, y no es chibcha ni quechua. Como es lógico suponer la versión de Matthesson sería la que posteriormente sería acogida por las autoridades Misak.

Historia Guambiano avalado por las autoridades indígenas. La discusión significaría un caldeado intercambio epistolar entre Vasco y Barona¹⁷⁸.

Sin embargo, para las autoridades Misak, estas versiones buscan deslegitimar su derecho sobre el territorio, y finalmente hoy en día para ellos es claro que:

“Las memorias del Nación Misak confirmados por historiadores, demuestran que nuestra existencia en estas tierras comienza miles de años antes de la llega de los europeos en 1492.

Desde aquellas milenarias épocas antes de la llegada de los invasores europeos, la Nación Misak, junto con otros vecinos, los Totoroes, Kokonukos, Piendamus, Piaguas y otros, habíamos conformado la CONFEDERACION PUBENENZE con territorios definidos, población numerosa y con sede de gobierno en YAUTU, (hoy Popayán) y a cuya cabeza se encontraba el Cacique PAYAN. Existíamos los Misak Naciones organizados, con nuestros Gobiernos e identidad, fundamentado en nuestro Derecho Mayor que regían nuestra vida interna y las relaciones con otros pueblos y naciones, la naturaleza y nuestros dioses.

Esta confederación PUBENENZE se denominaba originalmente KAUKA que indica valles o tierras despejados, posteriormente Juan de Ampudia y Sebastián de Belalcázar pusieron nuestros naciones pueblos y territorios bajo su dominio, creando lo que se llamó la gobernación de Popayán.” (Documento de Posición sociopolítica de las autoridades ancestrales de la gran nación Misak. Cabildo Mayor Misak 2011).

¹⁷⁸ Dichas cartas pueden ser consultadas en la página web de Luís Guillermo Vasco en <http://www.luguiva.net/cartillas/subIndice.aspx?id=3>

De este modo, como venimos de leer en los documentos oficiales del Cabildo Mayor Misak, la versión avalada por las autoridades indígenas señala que antes de la llegada de los españoles, en el Valle de Popayán convivían diferentes pueblos indígenas que formaban unidad política en la Confederación Guambiano-Coconuco que compartía territorio, cultura y lengua, con el objetivo común de defenderse de otros pueblos que amenazaban su territorio, el promotor de esta alianza se conocía como el cacique Pubén o Payan. El anterior planteamiento se fundamenta el argumento que en el valle de Popayán existió una sociedad denominada “Puhenses” o “Pubenenses”, de quienes descenderían los Misak.

Analizando esta reconstrucción histórica vemos que la paradoja está en que existen dos versiones mutuamente contradictorias con referencia al origen territorial de la población que en la actualidad se identifica como Misak. Además en que dicho debate cobra sentido - al mismo tiempo- para los diferentes actores una disputa política que se revela tanto en ámbitos identitarios como en académicos. Es una paradoja para cualquier sujeto que entra a analizar la historia Misak, en la medida que los argumentos obligan a tomar partido, o a trabajar con los efectos políticos que ambas teorías producen. Si el multiculturalismo se sustenta en el principio del auto-reconocimiento étnico, el revelar los argumentos en contradicción al interior de los marcadores étnicos que definen una comunidad, es una herramienta de análisis que sirve para observar los efectos que producen las decisiones de los sujetos inmersos en una situación de contacto interétnico.

Así las cosas, los campos de discusión aparecen nítidamente entre las poblaciones mestizas de Popayan (como lo ejemplifica la posición tomada por el profesor Barona) que buscan deslegitimar políticamente el proceso de recuperación territorial emprendido por los Misak, así como el ejercicio contrario emprendido por Vasco para dotar de justificación académica las luchas Misak. No deja de ser paradójica la situación ocupada por los indígenas Nasa en este debate, quienes dependiendo del contexto en el que se desarrolle la discusión, tienden a emplear alternativamente los dos campos discursivos (justificación – deslegitimación). Sin embargo, el verdadero sujeto inmerso en la paradoja, es el indígena como categoría más amplia, quien para demostrar su origen ancestral, está obligado primero a demostrar su

origen en un estado nacional que fue posterior a su existencia. En este sentido -no deja de ser paradójico- que para ser aceptado en tanto pueblo ancestral, el Misak se vea en la necesidad de ser aceptado al interior de la categoría histórica de colombiano.

6.3 Segunda Paradoja: Organizarse como campesino para conservar los territorios indígenas: Del *Terraje* a la organización campesina

Como venimos de apreciar, los discursos sobre la historia se organizan e institucionalizan en función del presente. Es así como los discursos sobre la proveniencia o el origen de las comunidades Misak más allá de un interés académico, cobran relevancia en el contexto de recuperación de la cultura tradicional y la identidad Misak a lo largo de la década de los años ochenta. Otro aspecto de relevancia en ese sentido, tiene que ver con el momento de organización comunitaria dirigida a la recuperación de la tierra de manos del latifundio tradicional. De este modo, es importante observar cómo se desarrolló este proceso de recuperación de la tierra en territorios como el Cauca donde a comienzos del siglo XX eran muy vigentes las políticas indigenistas implementadas en el marco de la constitución conservadora de 1886. Así las cosas, las luchas por la tierra, no estuvieron armonizadas con las autoridades indígenas constituidas en el marco de las políticas indigenistas del Estado, sino que realmente en un primer momento se dan en oposición a muchos cabildos y resguardos funcionales bajo el modelo conservador y latifundista.

Como veremos, se observa una primera situación paradójica de este periodo histórico de organización indígena, si se tiene en cuenta que la discusión de los orígenes étnicos de las poblaciones indígenas, es posterior a la creación de las mismas organizaciones. Mientras que una segunda paradoja se aprecia cuando se valora que el génesis de las modernas organizaciones étnicas se desarrolla en el marco de los procesos liberales de modernización de la ruralidad colombiana, y por consiguiente en el seno de radicalización del movimiento campesino durante los años sesenta y setenta. Es decir, las modernas organizaciones indígenas de corte profundamente étnico, nacen en el seno de los procesos organizativos

campesinos, fundados en nociones ideológicas muy cercanas con los postulados de las luchas de clase social.

Comencemos este breve recorrido con los efectos de las políticas indigenistas de finales del siglo XIX para el caso del departamento del Cauca. Este ejercicio bien podría comenzar con los argumentos eugenésicos para administrar la diferencia. Así nos estamos refiriendo entonces a un mestizaje de reducción, expresado en términos como casta, raza y racialización. Este conjunto de términos se encuentra magníficamente cristalizado en el famoso lema de la Academia de la Lengua colombiana a comienzos del siglo XX: “*Una sola lengua, una sola raza, un solo Dios*”. Es a partir de este mestizaje de reducción, que es posible comprender la pervivencia de los resguardos indígenas en el contexto republicano, como un lugar en el que los entonces salvajes debían irse reduciendo a la vida civilizada. Las políticas indigenistas en el estado republicano significan, para sintetizarlo de algún modo en las palabras de Jorge Caballero, asesor y solidario del Consejo regional Indígena del Cauca - CRIC: “[...] un modelo en el que había una invisibilización permanente hacia los derechos de los indígenas pero una visibilidad constante para su desaparición” (Jorge Caballero - Diario de campo audiovisual Medvedkino Online 03:46 – 04:16)¹⁷⁹.

El reconocimiento republicano a los territorios de resguardo se funda en una política diferencial plasmada en la Ley 89 de 1890. Esta Ley reconoce la necesidad de darle un tratamiento especial por parte del gobierno a los salvajes que se fueran reduciendo a la vida civilizada, regresando así al esquema planteado durante el dominio colonial de reconocer a los indígenas como diferentes ante la ley, con particularidades culturales reconocidas y por lo tanto obligados a recibir un trato diferenciado con respecto de la población blanca de la nación (Restrepo, 2006). Esta ley terminó dejando sin aplicabilidad el conjunto de leyes expedidas a principios del siglo XIX por los gobiernos liberales a partir del proceso

¹⁷⁹ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en *Significado de la constitución del 91 para un solidario del CRIC*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/11/significado-de-la-constitucion-del-91-para-un-solidario-del-cric>

independista de 1810, en las que se proclamaba la igualdad de los indígenas con el resto de ciudadanos y que se materializan en ley del 11 de octubre de 1821. También esta situación es visible en la repartición de las tierras de resguardo en forma de parcelas privadas en 1850, así como las legislaciones radicales en las que se decretó entre otras la desamortización de los bienes de manos muertas, que consistía en la apropiación por parte del Estado de las tierras pertenecientes a la iglesia, entre las que existía gran cantidad de territorios de resguardo indígena (Bonilla, 1968: 54).

Otro aspecto importante que produjo la Ley 89 fue la división en dos grupos de las poblaciones indígenas del país. De una parte, los salvajes que se van reduciendo a la civilización por medio de las misiones (en las tierras bajas), y de otra parte, las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil, las cuales, mediante esta ley, aseguraban la supervivencia de sus cabildos y el derecho a la propiedad de los resguardos (Ibíd.: 61). Es de notar en este aspecto, que el gobierno sólo le reconoce los derechos de manejar una cierta particularidad cultural a los grupos ya medianamente integrados, aunque siempre teniéndolos frente a la ley nacional como menores de edad. A las comunidades de tierras bajas les delegó su incorporación a la sociedad mayor, entregándoles su gobierno a las comunidades eclesiales de orden capuchino.

En el Departamento del Cauca, dicho modelo funcionó por medio de la prestación del terraje, y de las misiones de indios de la iglesia católica que designaba a los “comuneros indígenas”¹⁸⁰. Así, luego del desmembramiento del Gran Cauca, y de la progresiva pérdida de protagonismo político de la aristocracia caucana a manos de la emergencia de una elite empresarial en la vecina ciudad de Cali -luego de la segunda mitad del siglo XIX- los latifundistas caucanos comienzan a presionar los territorios comunales con el fin de mantener un poder que se había construido y sustentado en la gran hacienda, la servidumbre y la esclavitud (Findji, 1985).

¹⁸⁰ Los comuneros eran indígenas que continuaban viviendo en el resguardo bajo la autoridad del cabildo

Para el caso del pueblo Misak, contrario a lo que me contaba el mayor nasa Luciano Tombé con respecto a la ancestralidad territorial de estas comunidades, este pueblo indígena sí obtuvo títulos coloniales de sus resguardos, los cuales provenían de las luchas y reivindicaciones del Cacique Juan Tama. Pero a pesar de contar con títulos coloniales una gran parte de las tierras guambianas, sobre todo aquellas ubicadas en el Gran Chimán, fue invadida por los terratenientes mestizos. De acuerdo con Vasco (Vasco, 2002), durante más de siglo y media, la comunidad luchó por recuperarlas, sin conseguirlo.

“En 1853, un fallo del Tribunal en Sala de Tres Ministros reconoció que “la posesión y la propiedad de los terrenos cuestionados son de los indios de Guambía”. Dos años después, la Corte Suprema de Justicia dictaminó la validez del fallo, agregando que no se podía cumplir. Así se consolidó la dominación de los terratenientes sobre estas tierras. Al apoderarse de las tierras, los terratenientes no expulsaron de ellas a los guambianos, pues los necesitaban como mano de obra para el trabajo de las haciendas que establecieron en ellas, sino que los dejaron viviendo allí. A cambio de esta “concesión”, la de poder disponer de una pequeña porción de tierra para construir sus ranchos y cultivar unos cuantos productos de pancoger, pues los sembrados permanentes estaban prohibidos, los guambianos debían trabajar gratis en las haciendas un cierto número de días al mes. Era el llamado terraje”. (Ibíd.)

La decadencia de la elite caucana, al volcarse sobre sí misma, profundizó el despojo sobre los territorios comunales indígenas en la medida en que el ascenso de una incipiente “clase” agraria y comercial, pero de espíritu emprendedor y expansionista, produce la ampliación de la hacienda de terraje y la transformación del indio en terrajero (Castillo, 2007: 98). El terraje es una forma del antiguo censo, abolido por las leyes de 1850, que consistía en un tributo en trabajo o en especie que pagaba el indígena al señor de la hacienda por labrar un pedazo de tierra que llamaban “encierro” o “rancho”, los cuales no sobrepasaban la media

plaza de tierra por familia. “Los indios odiaban el terraje porque legitimaba el despojo de tierras que se había producido con la ocupación y extinción de los resguardos, pues fue la única opción que tuvieron muchos indios que se habían quedado sin tierra y sin trabajo [...] Para los indígenas resultaba insoportable que el patrón tuviera trabajadores gratuitos para sus cultivos en tierras que les habían pertenecido”. (Ibíd.: 99).

Los Misak sometidos a esta obligación, los terrajeros, fueron además separados del resto de la comunidad, pues ya no quedaban bajo la autoridad del Cabildo en tanto comuneros, sino sometidos al poder y la humillación provenientes de los hacendados y mayordomos. Así, la comunidad fue dividida entre terrajeros y comuneros del cabildo. Esta forma de explotación semi-servil de la fuerza de trabajo, aunque era prohibida por la legislación colombiana, estuvo muy extendida en el Cauca hasta los años sesenta del siglo XX, como bien lo atestigua Luciano Tombé Medina, mayor Nasa, fundador de la Cooperativa agrícola de Zumbico en el Municipio de Jambaló.

“Porque nosotros vivíamos muy atropellados del gobierno, porque nos tocaba pagar arriendo [*terraje*], que cada año iban subiendo el arriendo, y también el municipio cobraba impuestos sin tener ningún papel de compra de tierra, y es un atropello... y también la iglesia católica cobrando los diezmos y primicias. Y compraban ese diezmo y le andaban cobrando a uno todo lo que se producía en Zumbico, no solamente en Zumbico sino en todos los resguardos de Jambaló. Así andaban jodiendo allí y nos tocaba pagar todo eso y catastro al municipio sin tener ningún papel de título, pero nosotros teníamos título de cinco pueblos que dejó cacique Juan Tama, que yo ando cargando aquí, y con eso ganamos la lucha y no pagamos ni un peso de arrendamiento. Porque nosotros, nuestros abuelos habían pagado hasta el año 30, nosotros con esos pagos de arriendo ya habíamos pagado, recomprado la finca de Zumbico, por eso el Instituto colombiano de reforma agraria – INCORA ayudaron, por medio de abogados y nosotros ya no pagamos ni un peso, desde allí tuvimos 10 años nosotros quietos, adjudicamos al cabildo,

llamamos al gobernador, todo eso, y acompañaron mucha gente para la adjudicación de Zumbico, por la lucha que teníamos, acompañaron mucho mucho, y allí adjudicamos totalmente, salió una resolución 01 de 1973, se adjudicó y ahora con esa resolución aprobado por la Alcaldía municipal, por un alcalde que era a favor de nosotros, saco el decreto. Con eso vivimos... ahora no pagamos ni contribuciones a nadie y estamos totalmente libres de impuestos, así para eso era la lucha organizada de la cooperativa, porque en el decreto con el que me mandaron a organizar la cooperativa, fue doctor Hernández de Alba, fue el Ministro de agricultura en Bogotá, fuimos en Bogotá solucionando esos problemas de Zumbico y él nos ayudó, y ayudó a organizar cooperativa, en eso estamos libres libres... ya no pagamos impuestos ni contribuciones a nadie, esa fue la lucha de nosotros” (Luciano Tombé - Diario de campo audiovisual Online 06:00 – 09:18)¹⁸¹.

Continuando con el trabajo de reconstrucción histórica de Luís Guillermo Vasco (2002), recordemos que ya en 1936 las duras condiciones del terraje movilizan a los terrajeros para conseguir acortar la jornada de trabajo y disminuir el número de días de terraje. Los terratenientes los enfrentaron expulsándolos de las haciendas, condenándolos al hambre y a la emigración. Para obligarlos a salir, arrasaban sus sembrados, quemaban sus casas, mataban sus animales. A finales de los años 1950 y comienzos de los 1960, estas expulsiones se agudizaron y los terrajeros comenzaron a pensar qué hacer para resolver su situación, pues no había entonces ninguna clase de organización.

En el contexto de las luchas por la tierra en Colombia, los Misak han sido desde los años 1960 una de las comunidades andinas que junto a los Nasa, han detentado un importante liderazgo e impacto político, en torno a la creación y defensa de derechos diferenciados para las comunidades indígenas en el sur-occidente colombiano. Sin embargo, como lo

¹⁸¹ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/luchas-en-los-50s-como-hoy-acabo-la-autonomi%CC%81a/>

anunciábamos anteriormente para el Cauca, los procesos políticos indígenas fluyeron en un primer momento a través de canales de expresión campesinos. Así como lo recuerda el mayor Javier Calambaz, dichas comunidades se organizaron en tanto campesinos sin tierra al interior de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - ANUC.

“La ANUC viene a través de los intereses del gobierno, porque el movimiento campesino desde el año sesenta y nueve a setenta, cuando el presidente Carlos Lleras Restrepo habla de reforma agraria y que los indígenas tienen indígenas y campesinos, y tienen que organizar asociaciones municipales, veredales y departamentales que a nivel nacional. Eso se organizó pero resulta que allí llega el veneno de cuando el gobierno vio que el movimiento campesino está creciendo empezaron unos dirigentes débiles a recibir regalos como hemos visto, empezaron a recibir casa en los municipios y en los departamentos, y carros para andar, y otros empezaron a luchar pero sin recurso, entonces se dividió el movimiento campesino en dos corrientes, uno que llamo Línea Sincelejo y la otra la Línea Armenia. La línea Armenia que estaba con el gobierno y la línea Sincelejo que planteaba que nosotros no necesitábamos regalos sino que íbamos a recuperar tierra (Javier Calambaz - Diario de campo audiovisual Online 09:05 – 12:36)¹⁸²

Con base en sus discusiones, lograron crear, en 1961, un Comité de Lucha integrado por 20 compañeros y comenzaron a informarse sobre la Reforma Agraria. Fue así como los dirigentes Misak en las décadas de los años sesenta y setenta, comenzaron a recibir capacitaciones de organización sindical, las cuales darían paso a la creación del Sindicato del Oriente Caucaño de los Misak (del cual haría parte la cooperativa de Las Delicias). Dicha estructura organizativa adscrita a la Federación Agraria Nacional FANAL y a UTRACAUCA, serviría para que estas comunidades indígenas dimensionaran el problema

¹⁸² Ver Diario de campo Audiovisual en línea en <http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/22/javier-calambaz-y-el-sindicato-gremial-agrario-de-las-delicias/>

agrario nacional. Igualmente desarrollaran técnicas de resistencia, dirigidas a la toma de tierras que retomaron los métodos campesinos de la época con sus particulares adaptaciones al contexto Caucaño.

El siguiente testimonio como podrá observarse utiliza los recuerdos que el mayor Luciano Tombé tiene en torno a cómo se recordaban las luchas del mítico Quintín Lame. A pesar de las evidentes contradicciones de tiempos y lugares y como dichos recuerdos servían para sustentar ideológicamente, y construir una continuidad simbólica entre las luchas de Quintín Lame y las movilizaciones de recuperación por la tierra en los años 60. A pesar de la mezcla de tiempos, lugares y actores, este y los anteriores testimonios de los mayores indígenas son importantes porque evidencian las diferentes líneas interpretativas que tienen el nacimiento de los actuales movimientos indígenas.

“El Quintín Lame, él enseñaba cuando había estado en China, y él estaba aprendiendo cómo luchar, cómo pelear con el gobierno y enseñó con una varita así por ahí de 50 centímetros, y así él enseñaba “grima”¹⁸³ ... si así él estuvo aprendiendo allá en China para hacerle frente al ejército o con la policía. Y dar cuenta que en ese tiempo los fusiles tenían no más como 5 tiros nada más, y eso uno tenía que contar los tiros, y al estar viendo esos tiros, ustedes caminan así despacito, y él enseñaba cómo defender los tiros, con esta ruana amarrada por aquí, y así enseñaba a caminar por aquí, por allá, después se daban cuenta cuantos tiros habían quemado, y entonces a no dejar armar otra vez. Y entonces con esa grima que sabían, con ese palito iban arrimando y entonces darles garrote

¹⁸³ Para Francisco Zuluaga la grima, esgrima colombiana, o esgrima del machete es un deporte y arte marcial practicado en Colombia. Su técnica de combate nada tiene que ver con la occidental, donde el movimiento suele ser rectilíneo. Se trata de una esgrima saltada de arriba y abajo en la que cabe la defensa tanto con el arma como sin ella. De acuerdo con Zuluaga la Grima fue creada durante la época colonial, en el siglo XVIII, por afrocolombianos descendientes de esclavos. Es originaria del municipio de Puerto Tejada, en el departamento del Cauca, y se expandió por las zonas de Palmira, Santander de Quilichao, Mazamorrero, Patía, el litoral pacífico hasta expandirse al departamento del Huila. Las técnicas de la grima fueron aplicadas en los combates de la guerra de independencia del país. (Zuluaga en Arocha Jaime Geografía Humana de Colombia: los afrocolombianos. Tomo VI. Bogotá, ICANH 2000).

a ellos y quitarle el arma. Y así porque ellos no utilizaban armas sino tenían guardado por ahí... si acaso decían [risas] eso era que hacían ellos, enseñaban a brincar, todo eso. Eso fue que estuvo enseñando, si en ese tiempo había Guardia, en ese tiempo fue que nació Guardia, pero hoy en día no piensa los jóvenes así la Guardia [la Guardia Indígena], ni me preguntan a mí tampoco. (Luciano Tombé, Diario de campo audiovisual Online 09:30 – 11:17)¹⁸⁴.

Es muy posible que en el testimonio del Mayor Luciano Tombé, el mayor indígena este confundiendo a Quintín Lame quien nunca viajó a China, con José Gonzalo Sánchez, quien sería uno de los principales colaboradores de Quintín Lame en el levantamiento indígena del Cauca en 1914, y que junto a Eutiquio Timoté harían parte del “Supremo Consejo de Indios” para defender los resguardos indígenas en 1920. Quintín Lame se distanciaría de José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté, cuando en 1930 ellos ingresaron a militar en el Partido Comunista Colombiano. Lame, profundamente católico, nunca simpatizó con los postulados "ateos" de los comunistas. Sin embargo, es inevitable relacionar los “bastones de mando” que utiliza hoy en día la Guardia Indígena del Cauca, con la varita de 50 centímetros y los procesos de organización militar –mas no armada- en las tomas de tierras de los años sesenta. Pero más allá, la relación entre el movimiento indígena y el movimiento campesino fundado bajo principios de clase social, en sus comienzos organizativos, puede observarse presente en la memoria de este mayor nasa, cuando nos cuenta que para ellos en esa época “comunista” era una buena palabra:

“Pues los policías a nosotros nos decían comunistas, hasta los mismos curas párrocos nos trataban de comunistas. Nosotros anduvimos muy mal tratados, pero nosotros ya veíamos qué quiere decir comunista, y comunista es buena palabra. ¿Por qué? Porque vivimos, trabajamos en común, eso quiere decir comunista.

¹⁸⁴ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en “Luciano Tombe: Un informe de lucha [lo que me enseñó Quintín Lame]” <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/luciano-tombe-el-cric-lo-funde-yo-lo-que-me-ensen%CC%83o-quintin-lame/>

Nosotros ayudamos entre indígena el uno al otro, esa es la comunidad. Hacíamos minga todo eso, trabajando en común. Y eso, nosotros no enojamos de esa palabra, esa es buena palabra (Luciano Tombé, Diario de campo audiovisual Online 06:55 - 07:34)¹⁸⁵.

Como vemos es importante observar que la lucha por la tierra en los años 60s, si bien en el Cauca tenía como telón de fondo el terraje y la pervivencia de los territorios comunales, se manifestaría en este momento particular a través de marcadores de etnicidad fuertemente atados a procesos de clase social campesinos, sustentados en la formalización de la propiedad privada y por fuera de la autoridad del cabildo. Podemos señalar como marcadores de dicha “etnicidad campesina” a las cooperativas agrarias, y aquellas expresiones organizativas vinculadas al movimiento campesino como el Sindicato del Oriente Caucaño creado en 1970, las empresas comunitarias del El Chimán y La Chorrera; así como el referente campesino nacional, la Asociación Nacional de Usuarios campesinos - ANUC. Javier Calambaz Tunubalá, mayor Misak fundador del CRIC en 1971, ilustra mejor aquel tiempo en el que las luchas indígenas se expresaban por medio de procesos campesinos:

“Por esa razón en el año 1964 fue la primera lucha por la recuperación de nuestras tierras, y desde allí nuestra organización como Sindicato Gremial Agrario de las Delicias y la Cooperativa Indígena de las Delicias, fue uno de los despertares que hemos tenido, y desde luego nos han tomado como experiencia esa pequeña lucha que hemos hecho, pero fue un despertar para toda la América, en especial en el Cauca. Fue la primera recuperación; y luego nuestros compañeros Nasas fueron los primeros que [*también*] recuperaron la finca como la habíamos recuperado nosotros, en lo que llama la finca de Zumbico que hoy

¹⁸⁵ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en “Luciano Tombe: Un informe de lucha [lo que me enseñó Quintín Lame]” <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/luciano-tombe-el-cric-lo-funde-yo-lo-que-me-ensen%CC%83o-quintin-lame/>

es una cooperativa agraria que también aportó mucho en el movimiento indígena (Javier Calambaz - Diario de campo audiovisual Online 03:31 – 04:45)¹⁸⁶

Estas experiencias les permitieron a los líderes Misak, en la década de los 60's, crear una organización de economía solidaria, representada en "La Cooperativa de las Delicias", de la cual algunos socios eran hijos de los antiguos pobladores del Gran Chiman, otros venían de la parcialidad indígena del resguardo de Guambia, sin embargo todos tenían las mismas costumbres y se identificaban como Misak. En medio de dicho proceso los Misak comienzan a relacionarse con otras comunidades vecinas, con los nasas de Zumbico [que es de donde proviene el mayor Luciano Tombé] Jambaló, Mosoco Páez y con los de Paniquitá Totoró, quienes también paralelamente habían organizado sus respectivas cooperativas agrarias. Estas organizaciones económicas de tendencia campesina entre los Misak y los nasas, serían las principales animadoras de apoyo a los cabildos indígenas para el posterior surgimiento del Concejo Regional Indígena del Cauca CRIC en 1971.

No deja de ser una paradoja el percatarse que los procesos organizativos indígenas del Cauca, y entre ellos el del pueblo Misak, quizás el proceso indígena más preocupado por el fortalecimiento y conservación de su identidad, nacieran aparejados de las luchas de clase social. De igual modo, es bastante significativo que en un primer momento los pobladores de dichos territorios que hoy en día se reconocen orgullosamente como indígenas y profundamente diferentes de los mestizos rurales, en los años de 1960, esos mismos sujetos se identificaran como campesinos en la lucha por la tierra, y se organizaran en torno a cooperativas agrarias, funcionales a los procesos de modernización y de desarrollo rural.

En este orden de ideas, la paradoja se instala cuando se observa que dichas poblaciones indígenas que vivían como terrazgueros, cuando comienza a tomar fuerza el proyecto de modernización liberal de la ruralidad colombiana de mediados del siglo XX, se vieron en la

¹⁸⁶ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/politica-transferencias-indi%CC%81genas-el-punto-de-vista-de-un-mayor/>

obligación de organizarse como campesinos para conservar de algún modo sus territorios indígenas.

6.4 Tercera paradoja: De la organización campesina por la tierra a la organización indígena por la reconstrucción cultural

A comienzos de los sesenta, se desarrolló una iniciativa mundial por el reconocimiento de los derechos indígenas. Entre las cuales vale la pena mencionar la ratificación del Convenio 107 de la OIT, que en 1957 otorgó los mismos derechos y oportunidades para las poblaciones indígenas con respecto a la población en general. De igual modo habría que mencionar las revueltas revolucionarias protagonizadas por los indígenas en diversos países: desde La Paz en Bolivia; Ayacucho, en Perú; hasta los levantamientos Quiche, en Guatemala, y Chiapas en México. Igualmente, en 1974 se realizó el primer Congreso de Indígenas Americanos en Paraguay; y en el año siguiente, tuvo lugar el surgimiento del Consejo Mundial de Poblaciones Indígenas, mientras que en 1977 se fundó la Coordinación Regional Centroamericana de Indígenas, y en 1980 se conformaría el Consejo Indio Suramericano (Cortés, 1988: 1).

6.4.1 Institucionalización de las organizaciones indígenas

La fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca se consolidó en dos Asambleas. En la primera del 24 de febrero de 1971, se reunieron los sectores del norte y oriente del Cauca, concertando como objetivo principal de la misma, la recuperación de las tierras. En la segunda, se sumaron a la discusión los sectores del sur y centro de este departamento, conciliando que el objetivo principal de las recuperaciones, más que el rescate del territorio, implicaría el fortalecimiento de su cultura: idioma, costumbres, capacitación, organización, etc. (González 2006: 125). Esta necesidad de lucha a dos frentes, de un lado el de clase social, pero a su lado el proceso identitario, se encuentra aún en la memoria de los mayores Misak. De acuerdo con Javier Calambaz Tunubalá:

“Bueno la lucha por la tierra a través del CRIC fue primero haciendo un Censo indígena [en 1972], y luego cuando ya hicimos el Censo a las comunidades indígenas, había que despertar diciendo que las tierras de los indígenas, han perdido no solo la tierra sino que también los Cabildos, por esa razón nos tocó organizar el cabildo donde había pérdida de cabildos, por esa razón el CRIC trabajó con sus siete puntos, y allí se decía que el indígena también tenía que llegar al poder, pero cuando llegaron se confundieron [...]” (Javier Calambaz - Diario de campo audiovisual Online 03:40 – 04:15)¹⁸⁷.

De acuerdo con Nidia González en este proceso de evolución del CRIC se pueden distinguir dos períodos definidos por un cambio en las estrategias organizativas: “el primero, desde el año desde su fundación en 1971 hasta 1980, donde el CRIC busca la consolidación de su posición política autónoma, por un lado, frente al Estado y sus aliados (la Iglesia, los terratenientes, la clase política y la elite), y por otro lado, en relación con las organizaciones guerrilleras de izquierda. La segunda fase del proceso organizativo del CRIC se da entre los años 1981 a 1992, caracterizada como un momento de consolidación interna, donde se definen gran parte de sus estructuras, funciones y programas de trabajo”. (González, 2006:127).

Como lo anota Javier Calambaz, el trabajo organizativo del CRIC se nutrió de las relaciones gubernamentales de la ANUC, en tanto proceso impulsado en un comienzo desde el Estado colombiano. En sus inicios, por ejemplo, la planeación del trabajo comunitario se facilitó por la invitación del Departamento Nacional de Estadística Colombiano – DANE- al CRIC a participar en la elaboración del censo regional de 1972. Para Maria Teresa Finji esta actividad permitió que el CRIC implementara un diagnóstico de la historia, los problemas y las costumbres de cada zona del departamento y se lograra

¹⁸⁷ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/politica-transferencias-indi%CC%81genas-el-punto-de-vista-de-un-mayor/>

un acercamiento político con los funcionarios del INCORA, haciendo que la intervención de este organismo estatal en el Cauca tuviera carácter progresista e, incluso, opuesto a los menesteres de su homólogo estatal, la Caja Agraria. (Finji, 1993: 57). De acuerdo con Cortés (1984), esta experiencia les permitió a los indígenas entrar en conocimiento del número de aborígenes, cabildos y comunidades existentes en el Cauca, mientras su aplicación se convirtió en un proceso práctico de educación política y politización de los miembros de los resguardos indígenas. (Cortes, 1984).

De igual modo, como es posible constatar en el testimonio del mayor Luciano Tombé en un primer momento, el trabajo del CRIC comienza bajo mucha tensión con los poderes regionales, en la medida que el proceso organizativo se tradujo en la recuperación de tierras en Toribio, Jambaló, Chiman-Guambia, Paniquita-Totoro y en Coconuco-Puracé. Como era de esperarse en dicho contexto los indígenas fueron reprimidos y llevados a las cárceles por la fuerza pública. De la misma manera, debido a su cercanía con las organizaciones de izquierda, los comuneros indígenas fueron acusados de guerrilleros, iniciándose una persecución hacia el Comité Ejecutivo del CRIC. Es por esta razón, que en opinión de Nidia González (2006), la organización decide fortalecer una postura independiente, fundada en sus especificidades culturales, separándose de los movimientos de ideología clasista. Así, su estructura político organizativa es complementada con sus propias experiencias de resistencia y los principios culturales que emanan de sus acciones colectivas.

Como venimos de observar el CRIC se constituiría al interior del proceso de organización campesina emergente en Colombia a lo largo de la década de los 60, sin embargo rápidamente tendría lugar un proceso de organización de sus comunidades en tanto pueblos indígenas, el cual estaría influenciado por el movimiento indigenista que recorrería América Latina desde los años 60s y que se reforzaría a finales de la década de los 70s como bien lo recuerda el mayor Misak Javier Calambaz:

“... por esa razón cuando organizamos nuestro movimiento, diez años después en 1971, empezamos a dialogar por primera vez con los compañeros indígenas del Perú, de Ecuador, de Bolivia, de México, que nos participaron de un encuentro grande en nuestra comunidad como sitio de llegada, y celebramos el Tercer Encuentro del Consejo Regional Indígena del Cauca en Silvia. Por esa razón hoy por hoy, yo no tengo que decir que yo estoy con el AICO sino que yo soy fundador del Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC]. (Javier Calambaz - Diario de campo audiovisual Online 04:34 – 05:45)¹⁸⁸

Precisamente a finales de los años 70s dicho proceso de orden campesino tendría que enfrentarse a una división organizativa y a una profunda crítica de orden ideológico en el sur-occidente colombiano. A este respecto son varias las interpretaciones e historias que se escuchan en el Cauca, bien sea entre los viejos líderes indígenas y campesinos, o en las publicaciones de diversos académicos que han trabajado el tema de la historia de los procesos organizativos sociales en el departamento del Cauca (Múnera, 1988; Gros, 1991, Caviedes, 2002 y Archila, 2009). Algunas interpretaciones relacionan dicho momento con el papel jugado por algunos de los “solidarios” o “asesores” de las comunidades indígenas. En palabras de Javier Calambaz Tumbará, mayor Misak fundador del CRIC en 1971:

“EL CRIC rompió con la ANUC, precisamente no las bases sino sus dirigentes, porque allí el CRIC tenía sus colaboradores y sus antropólogos, y entonces ellos son los que querían llevar como grandes hombres... y a través de ellos ahí se metió el veneno también a los dirigentes, por eso se rompe el CRIC, porque los dirigentes son débiles de no tomar esa realidad de para qué es que hemos

¹⁸⁸ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en Luciano Tombe: Un informe de lucha [lo que me enseñó Quintín Lame]” <http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/22/javier-calambaz-y-el-sindicato-gremial-agrario-de-las-delicias/>

organizado” (Javier Calambaz - Diario de campo audiovisual Online 01:00 – 03:35)¹⁸⁹

El Mayor Javier Calambaz realiza una distinción que es clave entre los grupos de personas que no siendo indígenas, apoyaron los procesos de construcción organizativa en clave étnica. De acuerdo con Mauricio Caviedes, con la aparición de la ANUC y el Incora llegaron al movimiento indígena colaboradores externos como Pablo Tatay, Graciela Bolaños, Jairo Gamboa, Víctor Manuel Bonilla, María Teresa Finji y Luis Guillermo Vasco, los cuales asumirían posiciones políticas distintas. Por ejemplo, en las discusiones sobre las estrategias para la recuperación de las tierras, la estrategia usada hasta el momento era la de acceder a las fincas en grupos, por vías de hecho, alternativa respaldada por Tatay. Mientras que Bonilla y Vasco defendían la acción legal, acudiendo a los documentos elaborados por Juan Tama que se hallaban en Jambaló (Caviedes, 2001: 67–69). Así que mientras “los solidarios” no veían con buenos ojos la línea agraria adoptada por el CRIC, si eran copartícipes del movimiento indígena de corte étnico apoyando el movimiento indígena cercano a los Cabildos de Guambía, Jambaló y al grupo de gobernadores en marcha. De otra parte, “los colaboradores” coincidían en la lucha política en la que surgió el CRIC, cercana a una ideología de izquierda y a la efervescencia de la lucha por el logro de una revolución socialista (Ibíd.: 62-70).

A pesar de la difusión de esta interpretación, es más acertado situar la división entre ANUC y CRIC en una profunda diferencia ideológica, así como en la diversa configuración histórica tanto de los territorios, como de las comunidades que enarbolaban la tierra en tanto bandera de lucha en los años 70s.

De una parte, las sabanas del norte colombiano donde sería mayor la influencia campesina de la ANUC (la famosa línea Sincelejo), era una región habitada por población mestiza

¹⁸⁹ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/politica-transferencias-indi%CC%81genas-el-punto-de-vista-de-un-mayor/>

fruto del llamado “Sancocho Triétnico” estudiado por Orlando Fals Borda, compuesta por sobrevivientes indígenas del pueblo Zenu, numerosas poblaciones afro descendientes de origen palenquero y población blanca de tradición colonizadora. Esta era una región en la cual la estructura de la propiedad rural había privilegiado en tiempos coloniales la pequeña propiedad, y la mayoría de población que se reunió mucho tiempo después, bien entrado en siglo XX, bajo el movimiento campesino, buscaba recuperar dicha estructura de distribución de la tierra. En este sentido la identidad de clase social no era un obstáculo organizativo, en la medida que bajo un avanzado nivel de mestizaje estas poblaciones se organizaban bajo la necesidad de recuperar una tierra con unos marcadores de identidad relativamente homogéneos.

De otra parte, en el sur occidente colombiano la propiedad de la tierra había sido profundamente desigual, las poblaciones indígenas habían sido encerradas en los resguardos, y los marcadores de identidad indígena eran la base de unas políticas discriminatorias que fomentaban la división poblacional, no solo desde un punto de vista de clase social sino que rayaba con la existencia de un orden colonial fundamentado en la raza y las castas sociales. El resguardo y los cabildos no eran en ese momento los bastiones organizativos de la resistencia indígena o social, al contrario significaban una pieza más en el encadenamiento del poder latifundista. En una primera medida, la lucha social por condiciones más justas de la propiedad y de la dignidad humana debía pasar por la denuncia de la estructura latifundista de la propiedad, como sucedió con la ANUC, pero dada la configuración de la dominación en dichos territorios no se podía quedar solamente en eso. Por lo tanto, los procesos organizativos tarde que temprano se encontraron con la necesidad de afirmar una identidad diferencial en términos indígenas, que aunque era proyectada en proceso de disolución por el Estado, y que también era negada por la izquierda de la época, no por eso era irreal o inventada.

La existencia de factores ideológicos y organizativos vinculados a la identidad en tanto “indígenas”, parecería -en un primer momento- responder a evaluaciones tácticas en torno a cómo desarrollar la lucha con el estado blanco-mestizo, utilizando sus propias herramientas

instaladas en el ámbito jurídico que favorecían una jurisdicción especial, que como hemos visto protegía a los cabildos y resguardos. Sin embargo, con el tiempo la utilización política de la identidad indígena se convertiría en un factor estratégico para el movimiento social en el sur-occidente colombiano, en la medida que dichos argumentos se transformaron en los estandartes ideológicos de en torno a la protección y reconocimiento de derechos específicos para las comunidades indígenas. De igual modo la recuperación de la identidad y la cultura indígena integrarían la piedra angular de la dinámica de movilización social y de negociación en el ámbito de lo jurídico, característica del relacionamiento entre los procesos organizativos indígenas y el estado colombiano. Este tránsito está muy bien explicado en la voz del mayor Segundo Pascueza, gobernador del pueblo de los pastos en 1976:

“[...] a punto de acabarse el cabildo, fui elegido con 15 votos, cuando los demás dijeron que no querían más cabildo. Entonces uno mirando el archivo dije, no hay que recuperar el cabildo, hay que recuperar la comunidad, porque esto nos pertenece a nosotros para nosotros. Porque se estaba a punto de acabar, que eran los cabildos que servían a los curas, ya no tenían que repartir más territorio, sabiendo que nuestro territorio era mucho más amplio, sabido que en los territorios hay las lagunas, hay los manantiales, hay los ríos, hay las colinas que hoy llama el cerro Chiles, que está dentro de nuestro resguardo según los títulos coloniales, que son reconocidos por la corona española. Los títulos coloniales son la 228 y la 108 de 1911, títulos que tienen unos mapas donde se orienta la liberación de nuestra comunidad. Son nombres propios que hoy ya cambiaron con la historia de los blancos, cambiaron nuestros nombres, por eso hay que recuperar nuestros propios nombres de nuestros territorios para poder tener autonomía de nuestras comunidades. La lucha de nuestra época, yo como gobernador invité a compañeros del Ecuador que hay vecinos parte de nuestro territorio de chiles y también invite a compañeros de Panam, compañeros de Cumbal, y compañero solidario Dumer Mamian también se hizo presente en ese momento. Entonces decía yo que hay que mirar esos títulos, ver quiénes están

dentro, quiénes nos han invadido, como dice Juan Chiles, nos están “gaitando” nuestras tierras, que es como decir que nos están quitando nuestros territorios. Nosotros entonces ya fuimos despejando la mente, porque los libros que deja Juan Chiles firmado por su propia firma no podíamos detallar que era lo que decía, pero con los compañeros solidarios, ya pudimos hallar las huellas de qué era lo que nos dejaba taita Juan Chiles. Entonces en ese momento ya pensamos que hay que recuperar nuestro territorio, que hay que recuperar nuestras autoridades, que hay que recuperar el pensamiento, la historia de todo nosotros”.

(Segundo Pascueza- Diario de campo audiovisual Online 00:00 – 03:49).¹⁹⁰

Como se puede apreciar para las comunidades indígenas del sur occidente, los procesos organizativos no estuvieron dirigidos solamente a la tierra, sino que la recuperación de su territorio tenía que ver con la recuperación de su cultura, de aquello que en sus términos significaba la autonomía frente al poder hegemónico que contenía en su interior visos de clase social (latifundismo), pero de manera especular también contenía profundas manifestaciones identitarias frente a los elementos religiosos e imaginarios de los rancios abolengos coloniales entre las elites de Popayán. Desde este punto de vista es posible decir que la diferencia más importante entre aquellas comunidades organizadas en torno a factores identitarios indígenas y las comunidades organizadas alrededor del trabajo rural como campesinos, se dio en torno a la concepción de la tierra. De acuerdo con el CRIC (CRIC, 2004): “[...] la percepción campesina es mediada en favor de la titulación y división de tierras para la explotación y producción de excedentes, mientras para el indígena esta lógica constituye una contradicción en la medida que no tiene en cuenta su pretensión de conservación cultural”. Esta división conceptual en torno al significado del espacio fue objeto, incluso, de análisis académico en aquellos días. En una famosa Cartilla publicada por Luís Guillermo Vasco en 1976, destinada a formar conciencia en la lucha indígena entre los líderes Misak, se describía la particularidad de la relación indígena con la

¹⁹⁰ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en Los Libros de Juan Chiles. <http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/10/el-guardian-de-los-libros-de-juan-chiles/>

tierra y su diferencia con los sectores campesinos bajo el concepto de Pensamiento Telúrico. Revisemos algunos apartes de dicho texto, en la medida que su posterior transformación en las reivindicaciones Misak, será de gran interés para señalar las sinuosidades del proceso identitario indígena, sobre todo con los procesos de migración económica y forzada de las comunidades indígenas fuera de sus territorios ancestrales luego de la constitución de 1991:

“Llamamos pensamiento telúrico a aquella parte de la conciencia social de algunas sociedades indígenas que refleja de una manera particular su relación con la tierra. Este aspecto es uno de aquellos que diferencia, con referencia a los grupos campesinos, la forma como estas sociedades se ligan con la tierra. Constituye una clara especificidad indígena en cuanto a este problema. De ahí la importancia de su análisis, no sólo en el aspecto teórico general, sino en sus manifestaciones particulares en cada sociedad. En esencia, este pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de una ligazón vital entre la tierra y el hombre; mejor aún, entre la tierra y la comunidad. Si ésta se separa de la tierra, si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir. Incluso se presenta en ocasiones la idea de que en este caso la tierra misma está condenada a la desaparición por el trastocamiento del universo. Así mismo se considera a la tierra como el origen —divino o no— del hombre, como la madre.

Se trata de una forma de conciencia colectiva y colectivista en el sentido de que es sustentada por la comunidad en su conjunto (a través de su mitología, por ejemplo) y también porque este vínculo vital no hace referencia a individuos aislados sino a la comunidad como un todo.” (Vasco, 1976: 6-19).

Como es posible apreciar, la división entre ANUC y CRIC, más allá de la innegable influencia de los “asesores” o “solidarios”, se explica más bien como producto de la consolidación del trabajo organizativo de base en clave étnica. De este modo la paradoja se

instala frente aquellos liderazgos marxistas que en los años 60s se encontraron persuadidos de la necesidad de proletarizar el campesinado y a los indígenas, pero que además pensaban la identidad en tanto una “falsa conciencia”, que distraía a atención de las verdaderas luchas de clase social, se crearía el Consejo regional Indígena del Cauca – CRIC, cuyos propósitos orientadores eran a todas luces contradictorios con el ideal clasista atado a la lógica organizativa campesina. Dichos puntos que aún se mantienen como bastiones ideológicos del CRIC son: la recuperación y ampliación de los resguardos, el fortalecimiento de los Cabildos Indígenas, la abolición del pago del terraje, la elaboración de leyes propias y su aplicación, la defensa de la historia, lengua y costumbres indígenas y la promoción de la educación propia.

6.4.2 La profundización del Pensamiento Telúrico y la fractura entre el CRIC y el AICO

Pasados nueve años de nacimiento del CRIC, se produciría una nueva fractura organizativa en estas mismas poblaciones. En 1980 el pueblo Misak realizó la primera "Marcha de Autoridades Indígenas", bajo la consigna: "Recuperar la tierra para recuperarlo todo: Autoridad, Autonomía y Cultura". En dicha movilización las autoridades Misak proclaman el derecho mayor, profundizando un nuevo pensamiento político -jurídico, sobre los derechos:

“[...] no somos una raza, somos un pueblo; luchamos por recuperar nuestro territorio; por la reconstrucción económica y social de nuestro pueblo; luchamos por un desarrollo propio y dirigir nuestro propio destino; luchamos por relacionarnos de autoridad indígena a autoridad blanca y exigir los derechos y su reconocimiento” (Manifiesto creación de AICO en Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak 2008:62).

Hacia 1987 el Cabildo Mayor Guambiano realizó la segunda Marcha de Autoridades Indígenas, pronunciándose por "[...] la reconstrucción política, económica, social, ecológica y la recuperación de los valores culturales propios de los pueblos indígenas de

Colombia” (Laurent, 1997). En dicho contexto, el grueso de la población Misak junto algunos cabildos nasas se separarían del CRIC. Estas poblaciones conformarían junto al pueblo de los Pastos, y la comunidad Kamensra en el alto Putumayo la Organización de Autoridades Indígenas del Sur Occidente Colombiano – AISO¹⁹¹, que luego con la llegada de varios cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta, se transformaría en el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO. Actualmente esta organización representa pueblos y comunidades indígenas Misak, Nasas y Pastos de los departamentos del Cauca, Antioquia, Arauca, Boyacá, Casanare, Cundinamarca, Guaviare, Guajira, Meta, Nariño, Putumayo, Quindío, Risaralda, Santander, Valle Del Cauca, Vaupés y Vichada. De igual manera hoy en día el pueblo Misak tiene representación en la Organización Nacional Indígena de Colombia.

Para Luis Guillermo Vasco (Archila, 2010), el rompimiento entre las autoridades del Cabildo Mayor Guambiano y el CRIC se puede explicar a partir de una profundización del proceso de fortalecimiento de la identidad indígena en las comunidades Misak, mientras que una perspectiva atada a valores y a estructuras vinculadas al campesinado desarrollista siguió estando presente en el CRIC.

Es que el problema que se encontraron ellos [indígenas del Cabildo Mayor Guambiano], fue que ellos empezaron a recuperar las tierras en el 80, y no sabían cómo manejar eso, ellos lo que tenían claro era que no querían ni las parcelaciones individuales que era una de las alternativas que ofrecía el INCORA; no querían empresas comunitarias porque ya allá el INCORA había hecho una empresa comunitaria y eso había sido un despelote terrible y lo siguió siendo, todavía parece que lo es en parte, porque esas empresas comunitarias durante todo el tiempo de la confrontación, entre los guambianos y el comité ejecutivo del CRIC,

¹⁹¹ Este proceso se implementó en los resguardos y cabildos indígenas de Guambia, Jambaló, Jebalá, Novirao, Yaquiva, Munchique los Tigres, La Aguada, La Paila y Naya en el departamento del Cauca; Cumbal, Panam, Chiles y Mayasquer, en el departamento de Nariño.

los de esa empresa comunitaria estuvieron a favor del CRIC, el comité ejecutivo, y en contra de lo que decían los propios guambianos; y tampoco querían seguir comprando porque la primera recuperación que hubo allá fue la finca de Las Delicias, que se compró, ahí fue donde Trino jugó un papel importante porque era el dirigente de ese grupo y fue el primer presidente de esa cooperativa. Entonces ellos no querían ni la compra por cooperativa, ni la titulación individual, ni la parcelación, ni las empresas comunitarias, ellos lo que querían era que la tierra entrara al cabildo y que el cabildo la repartiera o decidiera como hacerlo, pero el cabildo no sabía qué hacer.

Gente que había estudiado por fuera, recuerdo a Floro Tunubalá que después fue gobernador del Cauca, que había estudiado en la Universidad del Cauca pues sabía lo que todos sabemos, que los indígenas son colectivistas y comunitarios, entonces él decía que la tierra había que trabajarla en colectivo, pero pues él no resolvía el problema concreto, porque ¿colectivo era qué? Todo mundo allá, o todo mundo bajo la alineación del cabildo, o la gente organizada de alguna manera, entonces hubo muchas propuestas¹⁹².

Sin embargo, otros testimonios alegan un problema más difícil de resolver que el de la diferencia ideológica. Para Javier Fayad, solidario del pueblo Misak (Caviedes, 2002), la gente indígena comenzó a separarse del CRIC cuando percibieron su estrecha relación con el movimiento guerrillero M-19, interpretando dicho relacionamiento como una pérdida autonomía y una subordinación a la vanguardia blanca. En este sentido no es inusual entre las personas Misak de mayor edad -integrantes del proceso AICO- encontrarse con referencias históricas de dicho momento que responsabilizan al CRIC mismo de la persecución y el asesinato de comuneros y autoridades Misak. Revisemos el testimonio de Mamá Faustina Muelas, hermana de Lorenzo Muelas en la dolorosa descripción de esos episodios:

¹⁹² Entrevista a Luís Guillermo Vasco realizada por Mauricio Archila el 17 y 24 de junio de 2010. Ver <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=84>

"Yo quiero agregar un poquito sobre la recuperación de la tierra. Es primera vez que vengo a conocer aquí y a intercambiar ideas. Pues empezaron a impedir dándonos así no más pero nosotros seguimos. Fue que con el tiempo también limitaron el liderazgo de nuestras autoridades, y luego el CRIC comenzó a asesinar a varios de ellos. En el año 1986 asesinó a José Tunubalá y a Vicente Loaijó Malamentería. Ya en el 87 mataron a Juan Tunubalá un líder que era compañero de nosotros y luego en la Peña de blancas mataron a cuatro guambianos pero eso fue la organización CRIC que lo mató. No fue el patrón. Ya les conté que hemos muerto pero por la organización CRIC y por el ganado. Pues hemos organizado y desde un principio habíamos pensado recuperar la tierra, recuperar la vestimenta y recuperar el poder. La tierra pues una parte hemos recuperado pues como hemos sido tantos los guambianos, pues casi no nos ha quedado nada. A la hora de repartirse fue unas tiritas así, unos lotecitos así a cada familia nos tocó. Pero en cuando así nosotros queríamos. En cuanto pedacito queríamos que tuviéramos y echarle al patrón, y así hemos recuperado a base de sufrimientos. En tiempos de recuperación el cabildo no estaba consciente de esas cosas en es el tiempo en el año 1971 aún el gobernador de guambía había perdido hasta, cómo es que le dice, el bastón de mando que le dicen, a, me olvide... no. La vara que tiene. Cuando no tiene la vara ¿qué es que hay que tener? La autonomía. Habían perdido hasta la autonomía en ese tiempo y vivían llevados por los politiqueros y la iglesia. En ese tiempo cuando estábamos recuperando había asuntos indígenas y como nos presionaba tanto, entonces íbamos a asuntos indígenas. Allá nos preguntaba dónde está su gobernador y no nos defendía porque ellos mismos no estaban conscientes de las cosas. No estaban conscientes de nada en ese tiempo. Nosotros sufrimos mucho y éramos muy poquitos en ese tiempo cuando salimos a recuperar. Primero éramos 50, después 80, después 100. Así no más éramos y así pues no lo pudimos lograr porque los guambianos mismos habían de plata y compraron la tierra donde nosotros habíamos recuperado. Entrometidos le digo yo. Y había gente blanca del pueblo. También

eran ricos y ellos también compraron la tierra donde nosotros habíamos hecho los asentamientos. Y a los blancos sí lo echamos pero a los guambianos los tuvimos que perdonar y ahora están allí. Pero yo no me olvidé de ellos y del mal que nos hicieron y nosotros hicimos tanto sacrificio pagando cárceles, aguantando hambre, sufriendo, ella estuvo por tres veces en la cárcel [*se refiere a mamá Jacinta Muelas*] y Juan Tunubalá estuvo cincuenta veces en la cárcel. A él le decían ‘cuero viejo’, el patrón. “Cuero viejo: hasta cuándo vas a joder”- le decía, y era el compañero más firme que había y a él lo sacaron y lo mataron pero fue la organización CRIC. Yo se lo digo directamente. Y de allí nosotros seguimos y seguimos pero ya desde el 1980 ya la comunidad guambiana ya también tomó consciencia de las cosas, que las tierras habían sido de nosotros y ya se desencadenó de allá del resguardo para recuperarlo. Pero donde nosotros habíamos enfrentado tanto o sea por 10 años, este lote [*se refiere a Santiago*], allí el patrón estaba vigilado. Estaba la policía, estaban los guachimanes, estaban los administradores, estaba la policía. Entonces no se podía entrar allí cuando ya la comunidad estaba organizada para salir a ayudar. Entonces tuvieron que salir a la Hacienda las Mercedes o sea la que queda en la parte de allá. Allá entramos y allá tocó que enfrentar fueron el ganado bravo, ganado de toreo había allí pero en ese tiempo los guambianos jóvenes eran muy valientes. Salieron valerosamente a enfrentar con ese toro, el ganado bravo, hombres y mujeres, las mujeres iban hasta cargados los niños y así enfrentaron y lucharon y así recuperaron ese lote. El pensamiento era para recuperar allá donde nosotros luchamos pero por la vigilancia le tocó que recuperar en otro lugar donde estaba en descuido y fue así. Está recuperado actualmente así en donde a nosotros nos había molestado tanto el patrón. Yo también estuve en la cárcel del Buen Pastor en Popayán y también estuve en Silvia junto a los hombres. Allí nos dentro en la cárcel de Silvia donde había tantos pícaros silvianos que no lo sé con qué delito estaban así como estar así, así estaba. Así estaba presos y allí en el medio abrió esa puerta y nos dentro y allí estábamos. Y nos hacía dormir allí en una pieza donde no tenía nada, sólo tierra no más y allí nos dentro y tuvimos que dormir como puercos allí y ni qué

hacer. De esa forma hemos sufrido pero hemos recuperado aunque pedacito" (Sic.) (Faustina Muelas, Entrevista realizada en 2010)¹⁹³.

Como venimos de apreciar, la división entre AICO y CRIC parece tener explicaciones diversas, de una parte puede atribuirse tal y como lo afirma Luís Guillermo Vasco a criterios diferentes en cuanto al gobierno del territorio indígena (oposición entre propiedad colectiva y parcelación individual), o como sostendría Victor Daniel Bonilla (Caviedes, 2002) debido a diferencias ideológicas manifestadas tanto en la planeación estratégica de la política como en lo organizativo. De acuerdo con Bonilla una parte importante de las comunidades Misak no estaba de acuerdo con la estructura gremial del CRIC, ni con la participación del CRIC en las contiendas electorales de 1986 (en la que se aprobó la elección popular de alcaldes); pero sobre todo -de acuerdo con el testimonio de este investigador y solidario del pueblo Misak- no estaban de acuerdo con la posición de sectores importantes del CRIC que propendían por la eliminación de la ley 89 de 1890, con miras a repensar la relación entre estado e indígenas. Este conjunto de diferencias enmarcaría una transformación discursiva bajo la cual las poblaciones indígenas dejarían de considerarse así mismas bajo el apelativo de "comunidades" (que perfectamente podía utilizarse para indígenas y para los sectores campesinos), pasando a auto-identificarse como "pueblos originarios". Sin embargo, en opinión de Bonilla, en la toma de distancia de las autoridades Misak con respecto al CRIC, también es necesario tener en cuenta la influencia del contexto de criminalización y persecución a la dirigencia del CRIC por parte del Estado, debido a su cercanía con los movimientos armados del Quintín Lame y el M-19.

A pesar de la heterogeneidad de explicaciones vale la pena subrayar una misma dinámica: la radicalización de la etnicidad guambiana y la ambivalencia organizativa del CRIC. De una parte, y a pesar que su proceso organizativo se originó en las luchas campesinas, las autoridades Misak profundizaron su proceso de etnización, lo cual significó interpretar los

¹⁹³ Las cursivas entre paréntesis son del autor.

repertorios de organización y movilización de la izquierda política colombiana como experiencias extrañas a las mismas comunidades, e intromisiones inaceptables en los procesos de reconstrucción cultural bajo una orientación esencialista de la identidad indígena. De otra parte, el CRIC se afirmó en las argumentaciones étnicas que le permitieron justificar su división organizativa de la ANUC, pero paradójicamente se mantuvo articulado con el movimiento guerrillero M-19, quienes se encontraban levantados en armas persiguiendo intereses de clase social y de apertura democrática. Para el movimiento indígena caucano no deja de ser paradójico los dos caminos recorridos: apartarse de la ANUC para articularse con tendencias de la izquierda armada colombiana; pero al mismo tiempo, profundizar el proceso de reconstrucción como pueblo indígena particular y originario bajo una categoría inédita en ese momento: la del indígena colombiano.

6.5 Cuarta paradoja: La Constitución del 91

Ser parte del Estado para estar fuera de él

La transformación ideológica más relevante en los últimos años en las estrategias de etnicidad del pueblo Misak, está relacionada con los efectos del proceso nacional constituyente de 1991, en el cual se reconoce el actual estado pluriétnico y multicultural. Bajo dicho reconocimiento el protagonismo de la actividad política indígena en el escenario nacional, así como el ejercicio de gobierno territorial y de implementación de los derechos diferenciados, transformaron de manera significativa la vida de los pueblos indígenas y de sus vecinos afrodescendientes y campesinos. A partir de ese momento, se desencadenaron dos dinámicas que cambiarían profundamente la vida de las comunidades indígenas del Cauca y de sus procesos político -organizativos. De una parte las competencias electorales, en tanto mecanismos de participación ciudadana, se fueron haciendo cada vez más relevantes, aunque las vías de hecho y de la movilización social se mantuvieron como estrategias frecuentes de visibilización e incidencia sobre el escenario político. De otra parte, se comenzó a reflexionar entre las autoridades indígenas en torno a un proceso de

planificación más allá de las plataformas de reivindicación y lucha, apuntando a la construcción de Planes de Vida que buscaran armonizar visiones propias del desarrollo comunitario y de gobierno territorial, con la búsqueda de recursos privados provenientes de la cooperación al desarrollo, y con los recursos públicos provenientes de la reglamentación del Artículo 356 que orientó la destinación de recursos especiales de la nación hacia los Resguardos por medio del Sistema General de Participaciones.

Estas dos dinámicas, la política electoral y la planificación para el desarrollo indígena, delinearán la cuarta de las paradojas del proceso identitario del pueblo Misak y de las comunidades indígenas del Cauca colombiano: ser reconocidos como sujetos diferentes a través de los derechos especiales de la reforma constitucional, pero al mismo tiempo -y para que esos derechos sean efectivos- reconocerse como integrantes del estado colombiano, e integrarse en tanto sujetos uniformizados bajo el estándar internacional del “ser indígena” a las redes de la cooperación internacional. Este proceso, como veremos, ha denotado una significación ambigua para las autoridades indígenas que oscilan entre doblar finalmente la rodilla de la autonomía, para tener que integrarse en calidad de funcionarios; o, por el contrario dar un paso más adelante, en la participación de las comunidades indígenas bajo una relación de Autoridad – Autoridad con el Estado. A continuación, revisaremos con mayor detalle, el desarrollo de esas dos dinámicas, en la medida que ellas delinearán el contexto social y político en el que hoy en día tienen lugar los gobiernos indígenas en el modelo de estado multicultural colombiano.

6.5.1 El Proceso electoral indígena: entre la dualidad de lo social y lo político

Como hemos repasado anteriormente, en el contexto nacional indígena, el proceso organizativo del Cauca tuvo un gran protagonismo en las dinámicas de posicionamiento de lo étnico como un discurso importante en la refundación de la nación colombiana. Dicho posicionamiento se sustenta en la fortaleza del proceso organizativo y de movilización social construido en la dinámica de toma de tierras a los latifundios en el departamento del Cauca. La importancia política del movimiento indígena del sur-occidente colombiano también está atado a una particular forma de relacionarse con el Estado, por medio de la

dualidad entre confrontación y negociación permanente; así como en la tensión no resuelta entre posiciones ideológicas de corte étnico y de clase social, que como venimos de observar ha caracterizado la historia de sus procesos organizativos.

Luego de un lento y tortuoso proceso de construcción política y organizativa, comparadas con las poblaciones indígenas de otros lugares de Colombia, las comunidades del Cauca no eran totalmente ajenas con las dinámicas de representación política, tal y como lo argumenta Jorge Caballero:

“[...] el hecho que tres indígenas hayan participado de ser integrantes de ese cuerpo (Asamblea Nacional Constituyente), le creó un compromiso principalmente al Cauca, otras regionales tienen procesos menos efectivos (por fuera del ámbito electoral), digamos que a través de otras formas de resistencia, pero en donde han visto al estado muy lejano. Por ejemplo en Amazonas de alguna manera se considera que por las prácticas clientelares se considera que el Estado es una especie de maldición a la que se llega y que si uno se integra a él tiene que hacer parte de esa maldición, las comunidades del pacífico tienen una percepción más o menos similar, pero donde también consideran que el Estado es la gran madre que tienen que proveerles de alimento cada vez que ellos lo requieran, pero que es una madre que no es cercana sino que es una madre extraña a la que hay que llorarle mucho para que de alguna migaja. Y comunidades muy tradicionales como las del Atlántico que consideran que este es un estado que no les corresponde que son los hermanitos menores y que por lo cual... es decir con ellos la relación es una relación difícil, a quienes hay que darles muchos consejos y a los que hay que hacerles mucho trabajo de medicina tradicional pa que cambien sus costumbres, pero sin embargo no lo van hacer. En este sentido el papel de los pueblos indígenas andinos ha sido más protagónico, de alguna manera el lograr que la representación indígena este permanentemente en el Congreso con dos indígenas le creó una responsabilidad, en ese sentido uno de los primeros senadores fue Anatolio Quira y no por la propuesta misma de ser un

candidato desde lo indígena sino de ser un candidato indígena que apoyaría los otros dos candidatos indígenas, es decir con una propuesta política mucho más amplia, perspectiva que aunque logro su finalidad se perdió en el camino al tratar de construir un movimiento realmente amplio, en términos que lo que nosotros llamamos construcción de movimiento social en movilización no se logró, y lo que más quedo en el imaginario fue que la democracia se hace a partir de productos de mercadotecnia, entonces que los candidatos son simplemente un buen envase y que si tienen un buen vestido y una buena marca que la opinión pública los va a respaldar. (Jorge Caballero- Diario de campo audiovisual En Línea 08:00 – 10:00).¹⁹⁴

Para el movimiento indígena caucano, la Constitución del 91 significó una oportunidad para ligar los imaginarios de lo indígena con los símbolos del Estado: “Digamos que la primera imagen de ir a la constituyente es una imagen que representó al movimiento indígena, y fue ligar la bandera nacional a un “chumbe” [*tejido tradicional indígena*], era decir aquí estaremos juntos pero mantendremos nuestras diferencias” (Jorge Caballero *Ibíd.*). En el mismo sentido, es remarcable la consigna con respecto a la tierra y el territorio de Lorenzo Muelas en su campaña electoral a la Constituyente: “*Es para todos; esto es de nosotros y de ustedes también*”. A pesar que el movimiento indígena planteaba movilizar de manera inteligente la simbología indígena junto a los imaginarios estatales, es inevitable pensar que solamente una coyuntura lo suficientemente poderosa produciría la transformación jurídica que implicó la Constitución de 1991 para las poblaciones indígenas. En este sentido, vale la pena tener en cuenta el análisis que nos proporciona el testimonio de Jorge Caballero:

¹⁹⁴ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en *Significado de la constitución del 91 para un solidario del CRIC*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/11/significado-de-la-constitucion-del-91-para-un-solidario-del-cric>

“La Constituyente defendiendo sus voces y defendiendo sus posturas, es decir no se lo mandaban a decir con nadie. Ese es un elemento que hay que tener siempre a la hora de los análisis. El otro es la misma despreocupación de los partidos, menospreciaron ese momento histórico, y la gente que llegó allí de los partidos tenía una tendencia demócrata, por lo menos discursiva en términos de una aspiración futura, Álvaro Gómez un radical de derecha, Navarro desde una perspectiva revolucionaria, Horacio Serpa un liberal con fundamentos, su perspectiva era que esa construcción les podía dejar fundamentos en un futuro cercano, entonces otro argumento que hace que lo realmente renovador sea el pensamiento indígena. Sin lugar a dudas lo indígena nutre los textos constitucionales. [...] de un lado significo la renovación discursiva, los estados necesitan renovar sus discursos aunque también hay una idea de marketing político, cierto, de sacarle dividendos a corto plazo, pero además como quienes estaban allí no eran los herederos rancios de los partidos tradicionales, pues esta cuestión les pareció de menor calado y la dejan fluir. Y yo diría que no es el estado el que es benevolente con eso, sino que hay una gran parte de opinión pública que observa esos acontecimientos y que no permiten la interferencia de quienes estaban construyendo el otro modelo de Estado el de la derecha, por eso es que al Constituyente fue amenazada, por ejemplo, porque esa derecha también vio la oportunidad, pero como había desperdiciado el momento de las elecciones, le tocaba a través de terceros llegar a incluir sus aspiraciones.

Pregunta Carlos Duarte: [*¿Pero usted cree que si la población indígena en Colombia hubiera sido más grande se hubiera dado el mismo reconocimiento multiétnico y pluricultural?*] 21:54

Eso es difícil predecirlo, por lo que ha sucedido en Ecuador y Bolivia. Porque en Bolivia la tensión es real, entonces lo que se mide allí es la correlación de fuerzas, en Ecuador los indígenas son mayoría poblacional, pero minoría política, entonces la correlación de fuerzas está a favor del Estado todavía, entonces cualquier

propuesta que hagan los indígenas resulta siendo peligrosa. Aquí, en Colombia, lo que uno consideraría es que fue un momento histórico en donde el desprecio por la democracia, y por las fórmulas de la democracia era el más evidente por parte de la clase política, y ven en una minoría recién aparecida, en términos de una visibilidad real que no les causaría ningún daño a futuro, en términos de correlación de fuerzas real. [*¿Y aquí en el Cauca las elites como vieron ese proceso? 23:12*] Yo creo que una de las alertas al establecimiento con respecto a la Constituyente se evidencio en los liderazgos indígenas del Cauca. El Cauca llegó a la constitución con un movimiento indígena unido. Cerca de 70 gobernadores indígenas en ese momento llegan a Bogotá, con sus bastones de mando, eso crea un acontecimiento político yo diría fuera de lo normal, y coloca al movimiento indígena frente a una opinión pública generosa de ver eso. Yo diría que la opinión pública es gente que tiene todavía por allá metido un indio por allá escondido en su interior, y que cuando se vieron reflejados allí hubo un apoyo, un sentimiento de complacencia con lo indígena que hizo que los políticos evaluaran más ese momento. (Jorge Caballero- Diario de campo audiovisual En Línea 13:10 – 25:00).¹⁹⁵

De acuerdo con el testimonio de Jorge Caballero (miembro y asesor del CRIC) la particularidad del proceso electoral en las comunidades indígenas del sur-occidente colombiano, está atado a su particular e histórica forma de relacionarse con el Estado colombiano, y más allá con el mundo europeo, a lo largo de los periodos de la conquista y de la colonia. Una relación siempre presente, que como vimos en la primera parte de este trabajo, transformó para siempre los pueblos y las culturas indígenas que hoy se reconocen como herederos de ese pasado. En el Cauca el Estado representa múltiples relaciones de carácter dual, es al mismo tiempo el enemigo histórico e invasor, pero también la gran casa

¹⁹⁵ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en *Significado de la constitución del 91 para un solidario del CRIC*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/11/significado-de-la-constitucion-del-91-para-un-solidario-del-cric>

contenedora a la que se le arañan derechos, y que tiene obligaciones para con los pueblos indígenas. De esta dualidad provienen los rumbos de un proceso de representación indígena en escenarios electorales, ante ese Estado amigo y enemigo al mismo tiempo.

Con referencia a la participación electoral del pueblo Misak puede concluirse que su proceso organizativo AICO, ha logrado representación en distintos espacios políticos. Es así como además de la elección de Lorenzo Muelas en 1991 como representante a la Asamblea Nacional Constituyente, en el año 2000 se eligió a Floro Tunubalá mayor Misak, como el primer indígena que por votación popular fue elegido como gobernador del departamento del Cauca. Igualmente este pueblo ha tenido representación en el Congreso de la República, en 1992, 1994 y 2002. Pero ¿cuál sería el impacto del ejercicio electoral en un proceso organizativo fundado en las vías de hecho y de la movilización social? ¿Cómo se realizaría dicho tránsito? y ¿Cuál es la evaluación actual de ese proceso entre las autoridades y las comunidades indígenas? Para contestar estas preguntas se propone observar las transformaciones del proceso electoral Misak.

En un primer momento, la renuencia de las autoridades Misak para participar en los procesos electorales, que desde 1986 con la implementación de la descentralización política permitieron elegir alcaldes en el gobierno municipal, se fue diluyendo al punto que en 1990 el movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO se preparaba para lanzar a Lorenzo Muelas como candidato a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991¹⁹⁶. En este momento, “[...] el movimiento AICO decide optar por concentrar su acción en dos elementos básicos: la recuperación de tierras y la puesta en marcha de los principios de autonomía, tal y cómo están consagrados en la Constitución del 91.” (Laurent, 1997). Paralelamente y de manera transversal se propone focalizar la actuación en la reconstrucción económica, política y social de los pueblos indígenas, tal y como se había anunciado en la segunda marcha de Autoridades Indígenas de 1987. Como era de esperarse

¹⁹⁶ Bajo la resolución No 020 del 15 de agosto de 1991 el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO recibe del Consejo Nacional Electoral CNE su Personería Jurídica.

la participación electoral dentro del pueblo Misak generó un amplio debate entre posiciones que veían con esperanza la participación indígena en escenarios de poder tan importantes como la Constituyente y el Congreso de la república, y aquellas que veían con preocupación las nuevas dinámicas que el juego electoral introducía en los liderazgos indígenas y en los procesos político organizativos. Este sentimiento encontrado puede observarse en el testimonio del mayor Javier Calambaz fundador Misak del CRIC en 1971:

“[...] el movimiento indígena se debilitó y armó el movimiento armado Quintín Lame, entonces cuando el gobierno estaba buscando amnistías con los grupos de izquierda, los guerrilleros, por esa razón para calmar eso el gobierno dio ese paso que el Congreso debía ser cambiado. Por eso el paso que se dio que lo hizo Lorenzo Muelas que se llamó Asamblea Constituyente, fue Lorenzo, Birry y uno de los amnistiados del Quintín. Allí ellos fueron ganando puntos hasta que llegaron al Congreso

[Pregunta Carlos Duarte: Y cómo ha sido la participación indígena después en el Congreso?]

Eso sí fue una cosa muy importante, que si los que llegaron al Congreso, si ellos no hubieran separado de las comunidades, y hubiera habido capacitación para las comunidades, esos puntos ganados por los congresistas de los indígenas y de la izquierda que tuvieron ese gran poder, pero de esos puntos ahora ya no nos quedan ni para discutir, por el olvido de los congresistas indígenas y porque no dieron capacitación a las comunidades. (Javier Calambaz Tunubalá - Diario de campo audiovisual En Línea 04:20 - 07:15).¹⁹⁷

El impacto de las dinámicas electorales en el proceso de movilización social indígena fue considerable. Mientras que existían representaciones fuertemente ancladas en una ética

¹⁹⁷ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en *Política y Transferencias Indígenas (el punto de vista de un mayor)*. <http://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/politica-transferencias-indi%CC%81genas-el-punto-de-vista-de-un-mayor/>

política de la mano de la representación comunitaria, los procesos electorales introducían lógicas clientelares, y que contradecían los principios de organización Misak en torno a la recuperación de la cultura y el territorio. Taita Lorenzo Muelas, en tanto primer representante del pueblo Misak frente a las dinámicas de este tipo, nos cuenta su versión de dicha tensión entre el movimiento social, la representación electoral y la introducción del dinero proveniente del Estado:

“Yo solamente quería decirles, el inicio del Movimiento de Autoridades Indígenas, pa’ decirles a ustedes que yo fui el primer representante legal del movimiento ante el Consejo Electoral. En ese entonces solicitaron ante el Consejo Electoral y me designaron mi nombre, yo no solicite para hacerlo! Cuando me llamo el Consejo Electoral, eso ya habían decidido las mismas autoridades, ellos los que han estado más de cerca deben saberlo. Entonces yo estaba informando lo que pasaba conmigo en el Consejo Electoral y con las comunidades. En las comunidades, yo creo que en ese momento desconocían mucho de esta situación, y creo que desde ese entonces hoy nos están llamando a los indígenas politiqueros, porque claro habían indígenas politiqueros, y hoy no podemos decirle eso solamente a los pastos que aquí están, pa’ decirles que piensan como el gobierno, que piensan como los militares, que piensan como tales, no podemos decir solamente ellos. Son culpables los taitas de aquí que se prestaron para eso. Después de eso, esos taitas dijeron ese enano creció, y empezaron a dar avales a todo el mundo. Cuando yo fui representante legal yo no di ni un solo aval, porque también querían avales, yo mande a las autoridades indígenas para que ellos decidieran a quien podían dar aval, mientras no llegaban querían que yo decidiera dar el aval. Me negué y no lo di. Pero también el Consejo Electoral asignaba unos recursos para gastos de funcionamiento, para el equipo, para la sede, todo lo que se requiere, le asigno unos recursos, una plata, ya habían un cumulo de 30 o 40 millones no me acuerdo. Yo tengo el honor de decirle a ustedes tampoco gaste un solo centavo de eso, cuando fui representante

legal. No lo gaste! (Lorenzo Muelas - Diario de campo audiovisual En línea 00:41-04:26).¹⁹⁸

De acuerdo con el trabajo de María Moreno (Moreno, 2006), desde su participación en la Asamblea Nacional Constituyente los indígenas accedieron de manera sistemática a los espacios electorales, y es posible hablar de dos etapas de la participación política indígena. Una primera etapa de 1991 a 1998 de aprendizaje, y de 1998 al 2010 un periodo de trabajo legislativo y de alianzas electorales¹⁹⁹. A estas dos etapas habría que agregarle un tercer momento del 2010 a la actualidad, en el cual tuvo lugar un proceso de insubordinación y alejamiento de parte de las estructuras electorales étnicas con respecto a los movimientos indígenas y sus autoridades tradicionales.

La primera de estas etapas luego del proceso de reforma constitucional, se caracterizó por el aprendizaje de las dinámicas electorales y de representación política tanto de las organizaciones como de los representantes al Congreso. “El eufórico optimismo de la participación en la Asamblea Constituyente dio paso al desconcierto producido por la escueta realidad de los ardides, componendas e intereses del debate legislativo. Sin mayores herramientas que las aportadas por la experiencia en el liderazgo organizativo, los representantes indígenas debieron enfrentar la dura prueba de jugar las reglas del juego de la democracia occidental y defender su propia visión del mundo” (Moreno, 2006). Por su parte, las comunidades y organizaciones debieron incorporar en la lógica y el quehacer organizativos conceptos y problemas propios de la política nacional. De acuerdo con Moreno (Ibíd.), en dicho aprendizaje se hicieron evidentes problemas y desafíos como: i)

¹⁹⁸ Ver Diario de campo Audiovisual en línea *Taita Lorenzo Muelas: trabajo, salario y representación política indígena*. <http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/03/taita-lorenzo-muelas-trabajo-salario-y-representacion-politica-indigena/>

¹⁹⁹ Según datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil, en el año 1998 participaron en la contienda electoral seis (6) candidatos indígenas, los cuales obtuvieron un total de 150.281 votos. En esa oportunidad fueron elegidos tres senadores, uno de ellos por circunscripción nacional. En el año 2002, el número de candidatos aumentó a quince, los cuales obtuvieron un total de 242.268 votos, eligiéndose en esta oportunidad cuatro senadores: dos por circunscripción nacional y dos por la especial.

La adopción de formas organizativas de carácter político; ii) Las dificultades de integración y comunicación entre los congresistas indígenas y las organizaciones; iii) La lenta adquisición de capacidades, por parte de los representantes indígenas, en la promoción de iniciativas propias en el Congreso; y iv) El oportunismo político de algunos indígenas.

La segunda etapa, que de acuerdo con María Moreno podría ubicarse a partir de 1998, se caracteriza por un avance significativo en la formulación y posicionamiento de propuestas sobre temáticas concretas de interés de los pueblos indígenas. Existe una evidente cualificación de la representación en el Congreso y una mayor apropiación de la mecánica legislativa que lleva incluso al reconocimiento nacional y público, por su labor en el Senado, de indígenas como Jesús Piñacué, quien obtuvo la tercera mayor votación en 2002. Por otro lado, se consolida la Alianza Social Indígena como movimiento político, con la participación de sectores no indígenas y a través de alianzas con sectores como el liderado por el ex alcalde Antanas Mockus o la antigua Alianza Democrática M.19, liderada en su momento por Antonio Navarro.

Esta consolidación, sin embargo, no garantiza una participación coherente en el Congreso, en términos de consolidación de un programa integral que incorporara las prioridades del movimiento indígena. En esta segunda etapa igualmente se afianza la representación indígena en cargos nacionales (Congreso) y regionales (alcaldías, gobernaciones, asambleas departamentales y concejos municipales) de elección popular. En las elecciones de cargos departamentales y municipales del año 2000, se eligieron más de veinte diputados regionales indígenas y más de cien concejales en todo el país (el 0,52% del total de concejales electos en 2000 pertenecía a AICO y el 1.32% a la ASI). En 2003, la ASI obtuvo 6 alcaldías, 140 concejales y 3 diputados departamentales y AICO el gobernador (departamento de Guainía), 3 alcaldías, 68 concejales y 4 diputados. Como puede observarse, entre 1998 y 2002 el número de votantes aumentó en casi cien mil y las curules indígenas aumentaron a cuatro. Tres aspectos se destacan en cuanto a votación indígena se refiere, en este periodo: Uno, el incremento de la votación, dos, la permanencia o no de los partidos y movimientos políticos de corte indigenista y tres, la consolidación de los

liderazgos. Al respecto es bueno señalar que, si bien los resultados obtenidos para Senado arrojan una votación superior a los 240 mil votos esta situación no expresa necesariamente el proceso de cohesión de sus organizaciones, como veremos más adelante. (Moreno, 2006).

Una tercera etapa se encuentra enmarcada en una dinámica que comenzaría a tomar fuerza al final de la primera década del dos mil, se trata de la incorporación de indígenas (que no siempre pertenecen al movimiento indígena), por parte de los partidos tradicionales (Liberal y Conservador) y algunas expresiones del movimiento ciudadano y de partidos alternativos para aumentar el número de curules en el Senado. Para las elecciones a Congreso de 2006 – 2010, esta situación se hace mucho más evidente. Muchas de las listas de los partidos tradicionales, de las convergencias oficialistas e incluso de los partidos alternativos y de izquierda, como el Polo Democrático Alternativo, han incluido en sus listas a líderes y personas indígenas. Mientras que para la circunscripción indígena al Senado fueron inscritas dos listas con dos representantes cada una (AICO: Lorenzo Almendra Velasco y Ernesto Ramiro Estacio; ASI: María Eulalia Yagarí González y Jesús Enrique Piñacué Achicué), en la circunscripción nacional aparecen seis candidatos indígenas en diferentes partidos y movimientos políticos no indígenas (Partido Cambio Radical, Polo Democrático Alternativo, Partido Liberal Colombiano). Actualmente, sólo dos partidos o movimientos políticos indígenas aparecen registrados en el Consejo Electoral: la Alianza Social Indígena – ASI y Autoridades Indígenas de Colombia AICO. Otras expresiones políticas indígenas que tuvieron un rol importante en la década de los noventa, como el MIC (Movimiento Indígena Colombiano) o el PIC (Partido Indígena Colombiano) ya no aparecen en los registros del Consejo Nacional Electoral.

Jorge Caballero nos cuenta cómo se dio esa transición entre la segunda y la tercera etapa en el proceso electoral indígena:

Luego vinieron las candidaturas al Senado y al Congreso de la República y el movimiento trata de consolidarse, como lo que debería ser en la medida que sean

una elección de candidatos que son producto de las comunidades, lo cual no se logró, porque las iniciativas que aparecieron allí, incluyendo a la ONIC, quisieron hacer un movimiento más de mercadeo político y de opinión pública y no una consecuencia de procesos sociales fortalecidos. Así se intentó hacer con la Alianza Social Indígena ASI, donde sus estatutos mencionan que los movimientos sociales tendrían participación del proyecto y que tendrían la posibilidad de hacer parte de las decisiones fundamentales de ese movimiento, pero la perspectiva mercadotecnicista excluyó ese tipo de situaciones y lo convirtió en un partido más, en una microempresa electoral, tanto así que sentían vergüenza de lo indígena y que trataron de cambiarle el nombre de Alianza Social Indígena por Alianza Independiente. (Jorge Caballero- Diario de campo audiovisual En Línea 16:10 – 17:00).²⁰⁰

La percepción de muchos líderes indígenas, después de más de 10 años de participar en el Congreso de la República y en otras corporaciones de elección popular, es que si bien a través de la participación política se han obtenido logros importantes en el reconocimiento de sus derechos, ha habido un debilitamiento del movimiento indígena, especialmente en su capacidad de convocatoria y movilización. El balance de este tercer momento para los mayores del pueblo Misak es profundamente negativo, en opinión de Taita Segundo Tombe, ex alcalde de Silvia por el AICO entre 2001 y 2003:

“... Todo lo que se está diciendo, todo lo que ha ocurrido, nos venimos planteando, nos venimos mirando y en muchas comunidades donde no se ha reflexionado, no sabemos qué ha pasado. En el mismo pueblo Pasto muchos gobernadores, muchos mayores más que todo, son los que en últimas han venido diciendo: No a la politiquería! No van a votar a ningún candidato indígena!

²⁰⁰ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en *Significado de la constitución del 91 para un solidario del CRIC*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/11/significado-de-la-constitucion-del-91-para-un-solidario-del-cric>

Entonces está claro, la crisis que se ha generado, no es únicamente en nosotros [los Misak], es en todos los departamentos que AICO ha funcionado. Entonces es frente a eso que se está planteando la retoma del trabajo, la retoma de los principios y los criterios políticos en los que se encauzó el movimiento antes de ser AICO. [...] La otra partecita que quiero aclarar es que es muy grave lo que nos ocurrió a todo el mundo, que nos matriculamos en el movimiento electoral, nuestro movimiento social y político, nos entregamos al Estado, quedamos dentro de la Constitución, entonces hacemos parte del Estado. No es el pueblo de los Pastos ni los otros pueblos los que se tomaron el AICO sino un selecto grupo que se tomaron el movimiento y ellos si tienen claridad en lo que están, no la claridad del movimiento político y de la lucha indígena hasta el 91, sino la claridad para ellos. Este selecto grupo hacen parte del Estado y tienen el pensamiento del Estado. Como ellos hacen parte del Estado, parte del gobierno, entonces no tienen ningún escrúpulo en traer el ejército, en traer la policía y sacar y acabar con su mismo Cabildo, porque a ellos, al estado, no les interesa que los cabildos tengan autonomía, ni autoridad.” (Segundo Tombe - Diario de campo audiovisual En línea 00:50 -07:38)²⁰¹

En este contexto, gran parte de los movimientos electorales indígenas han iniciado un giro importante en sus estrategias de campaña. Han dejado atrás la preocupación por una votación representativa de sus pueblos y comunidades de origen y se ha focalizado en utilizar al máximo el “marketing étnico” del que nos hablaba Jorge Caballero páginas atrás, para capturar el voto de opinión en las ciudades. De acuerdo con María Moreno (2006), los líderes indígenas y analistas coinciden en afirmar que la proporción entre voto de opinión (no indígena) y voto indígena es de 70 – 30 (70% voto de opinión y 30% voto indígena) por los candidatos indígenas al Congreso de la República. En las elecciones de 2002, la ASI

²⁰¹ Ver Diario de campo Audiovisual en línea *Taita Segundo Tombe – La integración indígena es pensar como el Estado*. <http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/02/taita-segundo-tombe-la-integracion-indigena-es-pensar-como-el-estado/>

obtuvo cerca de 20.000 votos para el Senado y, como ya se mencionó, un importante porcentaje de esta votación se debió al voto de opinión en ciudades como Bogotá, Cali, Medellín, Popayán, entre otras.

Las vías institucionales que debían garantizar el acceso y realización efectiva de los derechos de los pueblos indígenas han sido insuficientes. La capacidad de exigencia de sus derechos, vía la acción colectiva y la movilización de los años 70 y 80, fue sustituida por estrategias de participación política que no han llenado las expectativas de las mayorías indígenas y que por el contrario, según líderes como Lorenzo Almendra, debilitaron también la unidad del movimiento indígena fundada alrededor de la lucha por la tierra y la identidad. Actualmente el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO, contrario a su idea original de convertirse en una herramienta para la reconstrucción cultural de las comunidades indígenas colombianas, ha devenido al igual que su hermana gemela del CRIC, la Alianza Social Indígena – ASI, en una poderosa empresa electoral que representa pueblos y comunidades indígenas Misak, Nasas y Pastos de los departamentos del Cauca, Antioquia, Arauca, Boyacá, Casanare, Cundinamarca, Guaviare, Guajira, Meta, Nariño, Putumayo, Quindío, Risaralda, Santander, Valle Del Cauca, Vaupés y Vichada.

Sin embargo los debates en torno a lo que ha significado la Constitución y sus efectos en el movimiento indígena, no están resueltos para las autoridades y cabildos indígenas en el departamento del Cauca, al contrario parecen estar hoy más vivos que nunca. La discusión se desarrolla en torno a los efectos negativos del proceso constituyente, sobre todo para el proceso organizativo indígena, tal y como lo afirma taita Lorenzo Muelas:

Muchas veces me han dicho que es por mí y por la Constituyente la empicada del AICO, tú lo has dicho muchas veces, que hasta la Constituyente vivíamos bien, y a partir de la Constituyente vino todos los males, cuando los mismos Taitas protagonizaron para que se diera eso. Yo no rogué para ser constituyente, ni para ser senador yo no anduve pidiendo por favor, yo trabajo todavía... trabajaba en ese entonces con más fuerza, hoy 20 o 30 años después todavía sigo produciendo

para mi auto-subsistencia. Hoy lo que digo, es que hoy hay serios problemas del movimiento indígena con el gobierno, lo he dicho frente a las organizaciones indígenas, lo he dicho de frente, yo no vi una sola participación ni del AICO político ni del AICO social así radicalmente en defensa del derecho de los indígenas, yo no la vi, no lo vi hacer. Entonces yo concluí es que están ahí sentados en nombre de las comunidades salarios, y cuando uno recibe un dinero tiene que callarse, porque ya me las comí de eso! Así concluí yo, los indígenas con AICO social o político, con ONIC, ASI, OPIAC, con todo eso, se vendieron. Son cosas tan graves que han pasado, yo creo que las comunidades no saben. (Lorenzo Muelas - Diario de campo audiovisual En línea 08:54 - 10:28).²⁰²

Otras posiciones, como la de Jorge Caballero, se concentran en valorar lo conseguido en el ámbito de los derechos indígenas y en el reposicionamiento social del ser indígena al interior de la nación colombiana.

[Pregunta Carlos Duarte: *A 20 años de la Constitución, ¿En qué le cambió la vida a las comunidades indígenas?*]. Yo diría que no es que les haya cambiado la vida pero sí les permitió mayores seguridades. De una Ley 89 que trataba al indígena como menor de edad y donde su búsqueda era la desaparición de los pueblos como pueblos, aparece la Constitución y le da todos los contenidos que el movimiento indígena venía buscando por siglos, que es el de parecerse más a lo que es, de actuar como es, y de defender sus principios incluso sus economías, creo que de alguna manera la Constitución lo ha permitido, vemos hoy en día un movimiento indígena mucho más claro en términos de la cosmovisión, vemos un movimiento indígena más claro en términos de gobierno y autonomía, vemos unas resistencias mucho más consolidadas en términos de sus compromisos con la

²⁰² Ver Diario de campo Audiovisual en línea *Taita Lorenzo Muelas: trabajo, salario y representación política indígena*. <http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/03/taita-lorenzo-muelas-trabajo-salario-y-representacion-politica-indigena/>

sociedad y con la naturaleza y con el mundo en temas como el del calentamiento global, en donde el soporte central es la constitución nacional. Entonces sí, hay un afianzamiento en todo lo que han sido sus ideales milenarios en un momento de la historia en que esto parecería una realidad o un camino imposible, pero los indígenas se la juegan y creo que con la Constitución lograron al menos un encuentro discursivo con una sociedad que ha olvidado parte de sus raíces. (Jorge Caballero- Diario de campo audiovisual En Línea 17:05 – 18:20).²⁰³

6.5.2 La Planificación Misak y el camino hacia la construcción de una gobernanza étnica

El primer Plan de Vida Misak tiene una historia de transformaciones conceptuales sucesivas como bien lo muestra el trabajo de Gretta Acosta (2003). En un primer momento, en 1993 este proceso se inicia a partir del interés del Gobernador del Cabildo Mayor Segundo Tombe, por realizar un diagnóstico participativo en Guambia dirigido a organizar la intervención externa y el gobierno comunitario.

“Lo que yo hice es que, como ellos son los únicos que han hecho ese proceso aquí, en el departamento del Cauca, y además eran amigos..., había unos funcionarios en esa área, muy capaces y muy comprometidos, no tanto con la empresa sino con las comunidades, que eso era lo más importante. Había que llamar a CENCOA (Central de Cooperativas Agrarias). Yo lo primero que hice, cuando entré en el 93, fue llamar a ellos para que vinieran, para que nos ayudaran a hacer el plan de desarrollo. Lo que hice fue hacer una carta y llamar a ellos a ver cómo nos ayudaban a financiar, y cómo el

²⁰³ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en *Significado de la constitución del 91 para un solidario del CRIC*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/11/significado-de-la-constitucion-del-91-para-un-solidario-del-cric>

Cabildo podía conseguir algunos recursos para financiar, para la elaboración del Plan de Vida” (Acosta, 2003).

Dicho diagnóstico sería financiado por la cooperación internacional, a través de la Fundación alemana Konrad Adenauer —KA—, y operado en terreno por una entidad cooperativa de centrales agrarias llamada CENCOA. Los diagnósticos desarrollados por CENCOA estaban enfocados a realizar intervenciones puntuales en el ámbito productivo y se condensaban bajo un mismo texto que se conocía como Plan de Desarrollo. En 1994 CENCOA termina su diagnóstico que se conoce bajo el nombre de “Libro Azul”, y entonces el Cabildo junto con sus asesores más cercanos comienzan a elaborar la Formulación del Plan de Vida, buscando plasmar una perspectiva que superara las intervenciones puntuales a través de proyectos, e instalara una visión más integral de las problemáticas y de las posibles soluciones para el gobierno del territorio Misak. De acuerdo con Luz Estela Marulanda, una de las asesoras del Cabildo por aquellos días:

“Después de que sale el Libro Azul, solos, con la colaboración de la comunidad, con muchos talleres, empezamos a ir depurando esa Formulación. Se sigue trabajando en qué es lo que se quiere, analizando más profundamente cada uno de los temas y elaborando cada uno de los programas y proyectos, que eso fue otro año de trabajo. Para cada proyecto que se identificó se trabajaron unos 2 ó 3 meses. Había que combatir una crisis que había en ese momento en la comunidad guambiana que se estaba invadiendo de la idea de los proyectos, había una proyectitis impresionante. Había que acabar con eso, casi todo el mundo tenía “mi proyecto”, en cada vereda, en cada zona, cada asociación, cooperativa, grupo o junta, todo mundo con su proyectico y vos leías cada uno de esos proyectos y habían grandes incoherencias entre uno y el otro [...], porque un proyecto no es por hacer proyecto, sino que cada proyecto tiene que ser para solucionar un problema real [...]. Logramos centralizar la idea del proyecto y entender que no eran miles de proyectos sino ubicar los específicos en todo el Resguardo y que

permitieran satisfacer esas necesidades o esas demandas que había en la comunidad”. (Luz Estela Marulanda. En Acosta: 2003).

Este primer texto de Plan de Vida estaría compuesto por el libro Azul producto del trabajo de diagnóstico de CENCOA a lo largo de 1993 y 24 “Librillos Verdes”²⁰⁴ desarrollados por los Taitas y asesores del Cabildo durante 1994.

El Libro Azul contiene el diagnóstico elaborado por CENCOA y la formulación filosófica del Plan (objetivos y estrategias). De acuerdo con el trabajo de Gretta Acosta (Ibíd.), el diagnóstico del pueblo Misak abordaría diferentes comisiones de trabajo, para concluir que Guambía presentaba carencias de distinto tipo, y quedaba demostrado que los hogares guambianos se desenvolvían entre la línea de pobreza y la miseria, de acuerdo a los indicadores sociales. Combinando dos tipos de medición, —Líneas de Pobreza que miden los Ingresos y NBI— se concluía que Guambía adolecía de “pobreza crónica” (Plan de Vida Guambiano, 1994: 14).

En cuanto a la formulación filosófica de este Primer Plan de Vida contenía cinco postulados que buscaban recoger la experiencia de las luchas guambianas por la tierra, las exigencias del Manifiesto Guambiano y los intereses del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente (luego AICO). Los cinco postulados mencionados eran:

- *Recuperación de la Autoridad y la Autonomía Propias*: Se reflexionaba que la autoridad hacia el interior del resguardo se encontraba menoscabada por las alianzas

²⁰⁴ Los 24 Librillos Verdes reunían las deliberaciones y prioridades previamente determinadas por el Censo estudio y el Diagnóstico. Estos librillos eran la fase ejecutiva del Plan, lista para una gestión que posteriormente llegó hasta Europa. Era un trabajo especializado, con una apropiada redacción, ajustada a los formatos internacionales, con presupuestos detallados en pesos y en dólares. De esta fase se encargó un equipo conformado por los “Asesores del Cabildo” y algunos taitas, en compañía ocasional de otros miembros guambianos y mestizos. De acuerdo con el periódico el Tiempo, el Plan de Vida Guambiano con sus estrategias y proyectos ascendía en ese tiempo a 8.040 millones de pesos. Periódico El Tiempo 27 de junio de 1995.

tendenciosas de los cabildantes con políticos de la región; de igual modo se anunciaba que la presencia de instituciones provocaron la aparición de organizaciones que dentro del territorio eluden la autoridad del Cabildo — cooperativas, empresas comunitarias, asociaciones, juntas de acción comunal y sectas religiosas—.

- *Recuperar la Justicia*: Este ítem buscaba reglamentar un conjunto de normas por las que se debe regir la vida de los comuneros guambianos, cabe anotar que dichas normas no iban en contradicción ni se salían de los márgenes establecidos por la jurisprudencia estatal, en términos de igualdad. Este postulado también incluyó la estrategia de “Reestructuración del Cabildo”, que consistía en iniciar un proceso de “[...] descentralización administrativa y presupuestal del Cabildo, en cada una de las zonas de resguardo” (Ibíd.: 211). Esta decisión coincidía con las decisiones de descentralización administrativa que como observamos en el capítulo anterior, atravesaba el estado colombiano por aquellos años.
- *Recuperar la Cultura y Pensamiento Propios*: Este postulado buscaba generar procesos investigativos en el interior de la comunidad para el rescate de los conocimientos propios sobre los distintos aspectos de su vida y de este modo garantizar la supervivencia cultural.
- *Recuperar los Espacios Vitales del Medio Ambiente*: Buscar la armonía con la naturaleza como estrategia para el sustento del pueblo guambiano.
- *Reconstrucción Económica y Social*: Dirigido a regular el fenómeno de acumulación capitalista al interior del Resguardo

Por último, pero no menos importante, es que en el mismo texto se propone el Plan como “[...] herramienta de negociación con el Estado, orientando el pensamiento político guambiano con el objetivo de mejorar las condiciones materiales y culturales de sus

comuneros y promoviendo su fortalecimiento cultural, dentro del contexto de Desarrollo nacional” (Ibíd.:25). Este primer Plan de Vida funcionó durante 10 años 1994 – 2004 como instrumento de gestión y de gobierno territorial. Como se escribiría tiempo después en un documento oficial del Cabildo, para las mismas autoridades Misak era innegable la influencia del escenario post constitucional en la preocupación por la planificación comunitaria, al tiempo que se subrayaba la particularidad de los Planes de Vida frente a los Planes de Desarrollo:

“El primer Plan de Vida del Pueblo Misak, fue concebido como una herramienta estratégica, un medio y un camino, para conducir a nuevas condiciones de vida a nuestra comunidad, según nuestra propia cosmovisión; y para garantizar nuestra existencia y permanencia en el tiempo y el espacio como pueblo indígena. Nació en la coyuntura política que se nos presentó a los pueblos indígenas a partir de 1991. Ante este desafío el movimiento indígena colombiano, especialmente los Nasas y del Cauca y los Pastos de Nariño, plantemos la necesidad de desarrollar una política general de reconstrucción, económica social, cultural y política de los pueblos indígenas; fundamentada en los principios de autonomía, autoridad, territorio e identidad, que nos acompañan desde 1994. Y para poner en marcha esta política se reconoció que era muy importante diferenciar entre un plan de desarrollo común y corriente que promovía el Estado, y un Plan de Vida. Porque con el primero los políticos dicen responder a las necesidades de una población, obedeciendo sus políticas durante un periodo electoral. Mientras en el caso de nuestros planes de vida se buscaba que salieran de las comunidades, obedeciendo a sus necesidades reales, y con criterios integrales, y que partan de su propia realidad y cosmovisión, siendo proyectados a largo plazo.” (KUARIK de crecimiento territorial para la pervivencia Misak, 2006:25).

Hacia el 2004 las autoridades y los mayores Misak realizan un balance crítico del Primer Plan de Vida Guambiano en el que queda claro que dicho documento no llegó a ser el instrumento político de negociación y dialogo con el Estado que las autoridades aspiraban a

tener. En cambio dicho documento se convirtió “[...] en una propuesta institucionalista, divorciada del proceso organizativo y de las experiencias inmediatas de lucha que traían nuestros pueblos. Porque la verdad es que en la práctica veníamos olvidando incluir elementos claves como son nuestras reivindicaciones culturales y nuestro proceso de lucha, que permitieran validarlo ante nuestra propia gente, y convertirlo en la herramienta política que buscábamos para la construcción de un modelo propio de mejoramiento y pervivencia”. (Ibíd.:26).

Bajo dicha argumentación en 2006 se adelanta una completa investigación sociocultural de los territorios indígenas Misak liderada por la Fundación ADENTRO, dicho trabajo se titularía *KUARIK [Espiral] de crecimiento territorial para la pervivencia Misak*. Esta investigación buscó sentar las bases conceptuales y metodológicas del Segundo Plan de Vida Misak, en el cual se dejaron a un lado el énfasis productivo del Primer Plan de Vida, profundizando un discurso marcadamente étnico, focalizado en la recuperación cultural.

“Por esa razón, ahora que estamos más claros sobre nuestro ser y nuestro destino, damos un paso más adelante, corrigiendo la anterior propuesta por la actual: El presente será nuestro “Plan de crecimiento y permanencia”, para que queden claros los objetivos de la vida que nos proponemos adelantar. Crecer intelectualmente, moralmente, culturalmente, como pueblo y como alternativa de vida, antes que dejarnos llevar por simples aspiraciones materiales. Y permanecer, porque estamos decididos a mantenernos en la vida y la historia de Colombia y del mundo, pero como Misak. Como nos concibieron nuestros antepasados y nos educaron nuestros padres. Como queremos seguir siendo. Contando con el respeto y la ayuda de nuestros amigos, como testimonio vivo de la diversidad en este planeta”. (Ibíd.).

La preocupación por recuperar las particularidades culturales del pueblo Misak emergería con fuerza en los discursos oficiales de las autoridades Misak. Un ejemplo de esta dinámica serían los ejercicios de re conceptualización del tiempo y el lenguaje en los textos del

Cabildo. Con respecto al lenguaje en el documento del 2006 se abandona la designación mestiza de Pueblo Guambiano y se asume oficialmente el tránsito simbólico hacia la auto-designación de *Pueblo Nam Misak*. Dicho tránsito recoge el Mandato de Vida Misak emitido el 16 de septiembre del 2005 en el que se proclama: “Recuperar los nombres ancestrales en nuestro idioma de nuestras comunidades, lugares y personas y sentirnos orgullosos de ser Misak Misak”²⁰⁵.

De igual modo, comienza a posicionarse en tanto autoridades toda una generación de intelectuales Misak que estudio en diferentes Universidades del país. Estos intelectuales por lo general hijos o familiares de las familias que lideraron las luchas por la tierra en los años 70s se convertirán en los puentes ideológicos y organizativos entre la cultura tradicional guambiana (fundamentalmente oral) y las exigencias administrativas y conceptuales del estado multicultural colombiano luego de la constitución de 1991. En este sentido es remarcable el trabajo de Bárbara Muelas (Muelas, 1993) que en su tesis de Maestría en Lingüística reflexionó en torno a la relación entre tiempo y espacio en el pensamiento Guambiano. Nos detendremos un instante en el trabajo de Bárbara Muelas porque como veremos a continuación sus planteamientos plasmaran un ejercicio generacional por re conceptualizar el Primer Plan de Vida, asesorado fundamentalmente por funcionarios de la cooperación y asesores mestizos del Cabildo. Como nos podremos dar cuenta las ideas allí transcritas se convertirán no solo en herramientas conceptuales frecuentemente utilizadas en las estrategias de planificación al desarrollo Misak durante la primera década del 2000; sino que como veremos más adelante, los planteamientos allí consignados orientarán la última de las transiciones discursivas de los Misak con respecto a su territorio, bajo la cual se persigue la conformación del Nunachak o Nación Misak.

De acuerdo con el trabajo de Muelas (Ibid.:20-35), una particularidad de la lengua guambiana [*Namui wam*, en idioma Misak], es la manera como manifiesta su significación

²⁰⁵ Mandato de Vida Misak. Autoridades Ancestrales del Pueblo Misak. 16 de septiembre del 2005. Silvia – Cauca.

en forma poética, entrelazando las expresiones referidas al tiempo y al espacio²⁰⁶. Con respecto a las nociones de espacio, la lengua guambiana siempre refiere al individuo a un punto o lugar de referencia, a partir del cual desarrolla su espacio hasta abarcar el territorio y el mundo, a este ejercicio los Misak lo llaman “desenrollar”. Este punto o lugar de referencia es la casa, o el sitio de habitación del grupo de parentesco (ver Figura 7).

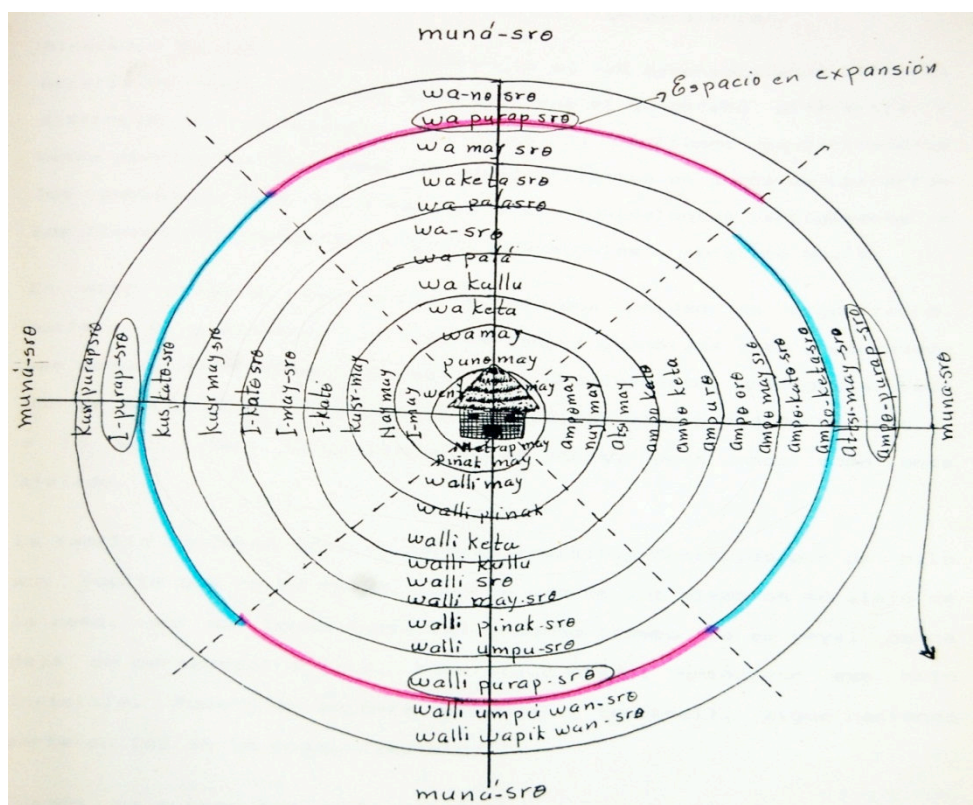


Figura 7. La expansión del espacio mediante 4 direcciones lingüísticas hasta llegar a expresar la redondez infinita.²⁰⁷

²⁰⁶ En opinión de la autora es como un entretrejer o como cabalgar entre dos mundos: hacia arriba (wa sro) y hacia abajo (walli sro), hacia adentro (umpu wan sro) y hacia fuera (wampi wan sro), del nacimiento (ampo purak) hasta el poniente (ipurap), del norte (puno) a sur (pantro), por entre el pasado (metrap sro), el presente (moy sro) y el futuro (wento sro), desde siempre (mana kutre) y por siempre (mana katik).

²⁰⁷ Tomado de Muelas (1993:21).

Pero en la referencia al espacio doméstico, existe otro referente espacial de mayor importancia, verdadero punto nodal del pensamiento tradicional, a partir del cual se genera la sociedad Misak. Se trata de la cocina, /nak chak/, más específicamente del fogón, /nak kuk/, plano del fuego o candela. De acuerdo con Bárbara Muelas para el pueblo Misak la cocina es el lugar en el que se relacionan los miembros de la familia; es allí donde se enseña y se aprenden las tradiciones Misak. Por eso existe entre los guambianos el concepto de que “el derecho nace en las cocinas”. La familia conforma en palabras de la autora: “[...] como un capullo invisible constituido por un hilo muy fuerte que no se rompe. Cuando uno de sus miembros se aleja de la casa, por muy lejos (espacio) y mucho tiempo que se vaya, nunca deja de pertenecer a ella, pues sigue atado, unido por ese hilo invisible. Pese a su lejanía (espacial y temporal), sigue haciendo parte de los de la casa /yau-elo/. Cuando se quiere que una o más de las personas que moran en la casa salgan a otros sitios, se invita con la expresión “pichip mentokun” que literalmente significa “desenrollemos”. La situación opuesta, invitando a regresar a casa, es “kitrop mentokun”, que significa “enrollemos” o “recojámonos”. (Muelas, 1993: 23).

Uno de los pilares argumentativos del trabajo de Muelas, está relacionado con la existencia en lengua guambiana de un marcador aumentativo, /sro/, que usado como sufijo es un verdadero “intensificador” de valor, el cual se emplea para marcar la infinidad del tiempo y el espacio. Dicho marcador establece una cierta correlación entre dichas dimensiones. Para la autora (Ibíd.:35), dicho marcador lingüístico sugiere una fuerza que intensifica el sentido de orientación espacio temporal. De este modo el morfema /sro/ permite que las distancias sean cada vez más lejanas a partir del punto de referencia. Los términos así conformados orientan y ubican el espacio geográfico en cualquier dirección y distancia. En el mismo sentido /yana-sro/, largo tiempo (intensificado), indica una gran extensión temporal en el pasado o en el no pasado. En este caso el morfema /sro/ indica una gran lejanía en un muy remoto pasado, pero también en un momento no pasado. El morfema /sro/ permite entonces expresar dos expresiones muy utilizadas en el mundo Misak: “enrollar” y “desenrollar”. Sin embargo el ir o el venir se encuentran siempre ligados a un centro móvil y a un espacio en permanente movimiento.

De otra parte, con relación al tiempo en la lengua guambiana, el pasado, /metrap sro/, está adelante porque es conocido y lo podemos ver, y porque existe lo podemos medir. El equivalente a futuro /wento sro/, está atrás y no lo vemos (ver Figura No 8).

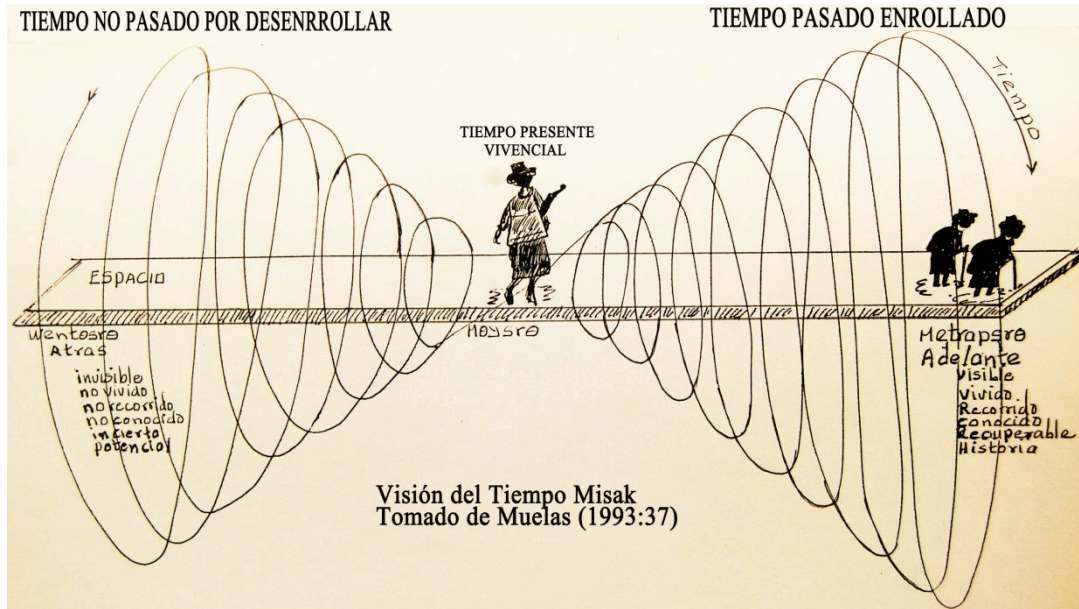


Figura 8. Visión del Tiempo Misak. Tomado de Muelas (1993:37)

Con respecto a la escala temporal, la lengua guambiana hace posible establecer varios niveles o franjas temporales:

/kan-sro/, es el otro tiempo, el tiempo de vida de los que han muerto y ya no están con nosotros;

/munana-sro/, es el tiempo infinito, tan largo que no es imaginable o asequible;

/mana-sro/, es el tiempo histórico asequible y recuperable, que el hombre puede recordar,

/isua/, y del cual tiene un conocimiento basado en la certeza. Este es manejado por los mayores y los cabildos en el lenguaje que se utiliza para el desarrollo de la reconstrucción económica y social de los pueblos indios;

/osik uni katik/, es el tiempo de vida del hombre, desde que nace hasta que se muere. Es manejado en la tradición oral, en relación con las normas de comportamiento social (los consejos).

A partir de las diferentes categorías para distinguir el tiempo, vale la pena remarcar dos aspectos: en primer lugar, el tiempo siempre se referencia con respecto a un centro móvil que representa el espacio²⁰⁸; y en segundo lugar, no se trata de un espacio universal, sino que es una representación permanentemente situada con respecto al individuo que se posiciona frente al devenir histórico. Estos dos aspectos le permiten concluir a Bárbara Muelas (Ibid.:40-41), que para el pueblo Misak el presente es un concepto inestable, si se tiene en cuenta que la mayor parte de la sucesión del tiempo se ubica en el pasado y en el futuro. El concepto del presente, del ahora, **/moy/**, se refiere a una porción tan pequeña de tiempo que no tiene ninguna dimensión, que no tiene duración; es el instante, el momento, el punto preciso. Es el límite entre el pasado-adelante y el futuro-atrás, que está en continuo movimiento. El hablante se ubica en ese momento, en ese instante, como si la historia, los hechos del pasado, estuvieran ocurriendo entonces.

El presente **/moy sro/**, se encuentra entre el tiempo inmediato anterior y el tiempo inmediato posterior. Ahora bien, en guambiano esté presente puede incluir desde unos pocos años antes hasta unos pocos años después. Por eso en las formas verbales, el presente se encuentra como patinando entre el pasado y el futuro, como un tiempo por completo inestable y fugaz. Es un tiempo que apenas está siendo, cuando ya está dejando de ser. En esta forma **/moy-sro/** expresa el tiempo en que se cumplen los hechos y el modo en que el hablante los conoce, revitalizándolos mediante los conceptos de “antes” y “después”, valiéndose de la categoría verbal o de cualquier otro elemento lingüístico para expresar duda, probabilidad, incertidumbre, ya que no puede tener un conocimiento cierto de la

²⁰⁸ **Wento-sro**: futuro (tiempo) - atrás (espacio); mientras que **Metrap-sro**: pasado (tiempo) -adelante (espacio).

realidad futura /wentosro/, que hace parte del presente. El concepto de /moy sro/ se usa entonces con sentido de pasado, desde ese punto imaginario /moy/, y en forma circular, sobre vectores de tiempo y espacio inestables.

Mientras tanto, el pasado /metrap sro/, esta simbólicamente adelante, porque es conocido y lo podemos ver, mientras el equivalente a futuro, /wento sro/, viene detrás porque no lo podemos ver. Eso significa, culturalmente, que seguimos las huellas de nuestros mayores. Ellos son los que abrieron los caminos, los que van adelante; atrás vamos nosotros.

Para Bárbara Muelas (Ibíd.: 52), la relación espacio temporal del pensamiento Misak implica que, al contrario de lo que sucede en castellano y en el pensamiento occidental, el futuro esta imaginado o viene de atrás, en tanto que el pasado está concebido como situado frente al sujeto, es decir adelante. Este pasado, por su ubicación, puede verse y medirse, porque es conocido: por eso sus consecuencias son verificables. El futuro en cambio no se ve, sus mediciones no son palpables y por lo tanto no se conoce y solo es posible aproximarse a sus posibles consecuencias. Por esta razón para la autora, los Misak avanzan siguiendo las huellas de sus mayores, que son quienes abrieron y marcaron los caminos; por tal razón ellos son quienes van delante. En las palabras de esta lingüista y líder Misak:

“Si alguien está en la vera del camino mirando pasar un desfile, puede constatar que aquellos que ya pasaron son quienes van adelante, quienes lo encabezan, quienes establecen el camino por donde deben pasar los demás. Estos, que aún no han pasado, que apenas van a pasar en el futuro, son quienes vienen atrás, quienes caminan siguiendo los pasos de los primeros. Los futuros vienen atrás, no están adelante.

Ese interminable desfile es la sociedad guambiana, representa su historia completa, su existencia histórica total. Aquellos que ya pasaron siguen siendo la cabeza, no desaparecieron, siguen guiando a los de hoy con sus pasos; son parte integrante de la comunidad. Los futuros, los descendientes, aquellos que vendrán,

también hacen parte de ella. Por eso se dice: “*trabajemos ahora para lograr lo que nuestros hijos van a necesitar después*”.

Por eso el espacio está adelante y el tiempo vivido (conservado en las tradiciones) orienta la vida del hombre. Se van adelante en la vida, después de la vida. El espacio que queda atrás y el tiempo todavía no vivido son un espacio y un tiempo por desarrollar.” (Ibíd.: 54-55).

Dicho pensamiento que se encontraban presente en la oralidad y en las prácticas cotidianas de los mayores Misak, como lo muestra el trabajo de Vasco comienza a lo largo de la primera década del siglo XXI a filtrar el pensamiento oficial de las autoridades indígenas, y es utilizado como herramienta para la reflexión en torno a la planeación comunitaria con énfasis en el pensamiento propio de los Misak. Como vemos en la Figura No 9, la reflexión formalizada de Bárbara Muelas sirve como insumo del documento del *Espiral de crecimiento territorial para la pervivencia Misak* (2006), para mostrar la transformación del devenir Misak, en el cual el tiempo no se mueve linealmente sino en espirales, y el pasado siempre esta adelante porque lo vivido por los antepasados es el eje orientador del futuro, de esa manera la historia no se grafica de izquierda a derecha sino a la inversa.

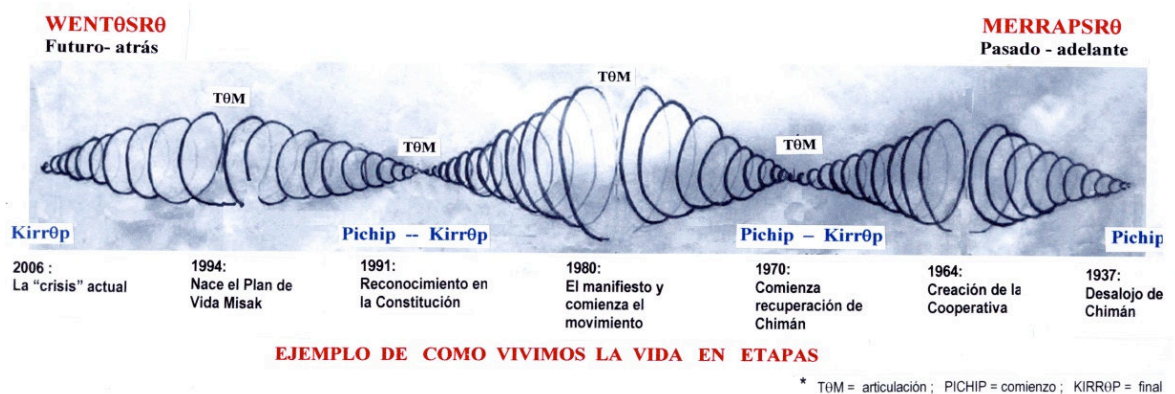


Figura 9. Tiempo Misak en etapas - Tomado de Muelas (1993)

Con este esfuerzo dirigido a utilizar los recursos lingüísticos y conceptuales del pensamiento Misak se escribió entre los años 2004 y 2008 el Segundo documento de plan

de vida, cuya responsabilidad recayó en los taitas Floro Tunubalá y Juan Bautista Muelas. Este documento se publicaría en 2009 con el nombre de Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak. En este documento se resalta la relación entre Planificación al desarrollo Misak y la reglamentación de los derechos multiculturales, ya que es justo un año después de escrita esta investigación de Bárbara Muelas (1994)²⁰⁹, cuando los resguardos comenzaron a recibir los recursos de transferencias, y se elaboró el Primer Plan de Vida Guambiano. De igual modo en el documento se resaltan los principales logros luego de 15 años de transferencias en los sectores de educación, salud, producción y saneamiento básico del territorio Misak. En este tiempo transcurrido, el documento llama la atención sobre la importancia de haber construido el primer hospital de primer nivel en territorio guambiano (Hospital Mama Dominga); la adecuación y reconstrucción de la Institución Educativa Agroguambiana y sus seis sedes (con cerca de 2100 alumnos); El Centro de Justicia Watsinuk, que desde hace más de diez años, ha logrado implementar la normatividad propia articulada con la normatividad nacional; la importancia de la radio comunitaria, así como el esfuerzo de implementar una política de producción lícita de clima frío y cálido enfrentando los cultivos de uso ilícito de amapola que invadieron con fuerza las tierras altas del resguardo durante la década del 2000.

El Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak persigue “[...] como objetivo general el reconocimiento y fortalecimiento propio, de nuestra autoridad y de nuestro tejido social” (Cabildo Mayor Misak 2009:161). Es importante subrayar que a diferencia de los anteriores textos de este tipo, el Plan reconoce la convivencia interétnica e intercultural con otros actores dentro y fuera de los territorios de resguardo: “El Plan de Pervivencia y Crecimiento Misak, plantea la reconstrucción territorial, cultural-espiritual, económica, social, política, ambiental, de la jurisdicción especial y las artes del pueblo Misak y de las familias Nasas y campesinos que viven en territorio Misak. (Ibíd.). En el aparte de recomendaciones del Plan se vuelve a reforzar este ítem: “Atención especial a los

²⁰⁹ Luego de la reglamentación orientada por la ley 60 de 1993.

Nasas que viven en territorio Misak, a quienes les reconocimos sus derechos y deberes en el año 2005, con ellos construir en la práctica la convivencia de la interculturalidad”. (Ibíd.:164).

Para lograr su objetivo central, el texto está atravesado por dos aspectos fundamentales: de una parte, la problemática territorial del pueblo Misak, que ante el crecimiento poblacional y la falta de tierra para las nuevas generaciones ha debido emigrar a diferentes ciudades y departamentos, resaltando que dicho proceso no ha interrumpido la pervivencia organizativa de los indígenas emigrados, ya que en todos esos lugares se han organizado cabildos Misak. De otra parte, se resalta el asunto de la pervivencia cultural e identitaria de un pueblo que ya no solo habita en el resguardo de Guambia, ni en el Cauca, sino que busca organizarse en tanto nación dispersa.

De igual modo como se había anunciado anteriormente varios de los conceptos elaborados en el trabajo de Bárbara Muelas emergen con fuerza para criticar una visión unilineal del desarrollo y plantear una propuesta profundamente identitaria de lo que persigue este segundo ciclo de planificación Misak. Para comprender mejor esta propuesta, se transcribe a continuación algunos apartes del capítulo conceptual de este segundo Plan titulado *Pervivencia y crecimiento como política de “desarrollo”*:

“La palabra “desarrollo” no tiene cabida entre nuestros conceptos tradicionales, es occidental: simplemente no existe. Hay que entender que el cambio y permanencia son fenómenos ligados en el devenir histórico de nuestra cultura. El “desarrollo” para nosotros es fluir y permanecer en el territorio, crecer y transitar en él, ir y venir desde dentro hacia fuera y de fuera hacia dentro, como el caracol. Siempre siguiendo las pisadas de los abuelos que nos indica por dónde debemos ir, en armonía con la naturaleza y el cosmos. Por lo tanto no podremos abordar el tema del desarrollo económico desde la idea del progreso lineal, ni de crecimiento indefinido, ni entendido únicamente como crecimiento material, sino desde el

carácter de un pueblo que insiste en construir su propia historia en su permanencia y pervivencia.

[...] El crecimiento que buscamos es a través de nuestro trabajo organizado y de la lucha permanente, para fluir y permanecer en el tiempo, manteniendo la unidad en torno al territorio ancestral y de nuestro tampalkuari²¹⁰, es caminar sobre la huella de nuestros antepasados, sin renunciar a la relación de autonomía de nuestra sociedad indígena frente a la sociedad occidental. Relación que puede darse en términos de “autoridad a autoridad”, con la esperanza de que nuestra propuesta sea reconocida como aporte y ejemplo de convivencia y alternativa a los muchos problemas que la sociedad occidental no ha podido resolver; como son la pobreza, la contradicción hombre-naturaleza, la violencia, la explotación de las mujeres y los niños, la discriminación racial, la injusticia en todas sus dimensiones.

[...] No nos interesa ir hacia adelante en la invención de algo que no existe y que no sabemos qué va a pasar. Nuestro futuro no es incierto como el de la sociedad mayor: nuestro futuro es un pasado-presente o presente-pasado, si se quiere. Por eso la pobreza o las pobrezas que occidente inventó al expropiar a los pueblos sus bienes y culturas, no es nuestra pobreza; ni su autoridad y leyes son nuestra ley. Por eso su ideología y espacio de explotación de la naturaleza y del hombre, no es válido para nuestra vida y crecimiento como pueblo.” (Ibíd.:17-19).

Esta visión de una planificación no dirigida al desarrollo sino enfocada en la pervivencia y crecimiento Misak se articulan en 4 pilares estratégicos:

²¹⁰ EL Tampalkuari es el sombrero tradicional Misak, que de acuerdo al trabajo de Ronald Schwarz (1976: 315), representa en su tejido a los tres pisos térmicos en los que habitan todos Misak: el cuerpo, el pensamiento y el territorio.

Primer Pilar de Articulación al Plan de pervivencia y crecimiento Misak: Esta parte revisa conceptualmente la relación de los Misak con su entorno por medio de dos pares de relaciones: territorio – naturaleza y territorio - cosmovisión;

Segundo Pilar Pensamiento social y cultural: Esta segundo pilar es también conceptual y se ocupa de recordar algunos de los parámetros constitutivos del ser Misak (cosmovisión de origen, derecho mayor, el Namui wam o idioma Misak, la autoridad y la autonomía, salud, identidad y educación propias);

Tercer Pilar Organización territorial y socio política: En este ítem se aborda el problema de la organización territorial en tierras discontinuas, de modo que se plantean dos conceptos importantes la unidad territorial a pesar de la discontinuidad por medio del concepto de “Nu Nachak” o fogón grande, y el Nu Pθrθtsik o bastón grande, los cuales permiten a este texto proyectar a futuro la construcción de una Confederación Misak;

Cuarto Pilar Derecho de reconstrucción económica y social: Este último pilar propone recomendaciones a nivel de la política del estado para los Misak y para la población indígena en general, entre estas propuestas vale la pena resaltar la creación de un Fondo del Pueblo Misak por 15 años, para la reconstrucción económica y social; además de instituir un Ministerio Indígena que centralice los programas y los recursos financieros en el ámbito nacional. Este es sin duda el pilar operativo del texto en el que se proponen reconstrucción cultural, reconstrucción de las artes; reconstrucción social (salud, alimentación, educación, recreación, niñez, equidad de género, electrificación, plan vial), reconstrucción de sistemas de producción, producción agropecuaria y formas de producción, reconstrucción ambiental, vivienda, agua, acueducto, manejo de residuos sólidos, medio ambiente, reconstrucción de la autoridad, jurisdicción especial, agroindustria y apropiación de tecnología, textiles, y turismo agroecológico de montaña.

En el video-entrevista que a continuación se transcribe, el Vicegobernador del Cabildo en el 2010 Taita Mayor Francisco Almendra, señala algunos aspectos enunciados anteriormente,

que son los atributos del segundo ciclo de planificación Misak. Como puede verificarse el Taita remarca: i) la relación entre el proceso de planificación y la llegada de las transferencias económicas a los resguardos; ii) las críticas de la generación universitaria Misak al Primer Plan de Vida; iii) el énfasis identitario de la planificación actual; y iv) el desafío de la autonomía y el autogobierno indígena en territorios dispersos:

“Ese Primer Plan de Vida era para responder tres situaciones: uno planificar el proceso sociopolítico del pueblo Misak. Segundo, se vio la necesidad porque al año siguiente, desde 1994 comenzaban a llegar los recursos de transferencias, que llaman hoy todavía de acuerdo a la Ley 60 de 1993, entonces era necesario tener una planificación. Y así después de 1994 llevamos diez años hasta el 2004 ejecutando una gran parte de los programas y proyectos que plasmamos en ese Plan de Vida, de los digámosle 22 programas y 45 proyectos se comenzó ya a darle discusión permanente a esos programas y a otros que quedaron pendientes. Es decir digámosle los programas de esos 45 proyectos algunos hubo la necesidad de realizar de una manera más unificada, porque se escribieron muchos programas, muchos proyectos, pero después nos dimos cuenta que estábamos como esquematizándonos mucho, entonces teníamos que ir dándole más centralidad a esos programas, no dispersar, ni disociar tanto la planeación. Y así llegamos al 2004 cuando planteamos la necesidad de hacer una evaluación de ese primer Plan de Vida a ver como veníamos, y llegamos a la conclusión que ese Plan de Vida del 94 no había sido tan acertado, no había cumplido con los propósitos que teníamos. Nos dimos cuenta que por una lado habíamos abandonado o casi que apaciguado la lucha, esa lucha que traíamos antes del 91, entonces se propuso hacer un replanteamiento de fondo de ese Plan de Vida del 94, porque en cuanto en vez de dedicar más a esa lucha que traíamos la lucha por nuestros territorios, la lucha por la necesidad de la tierra, habíamos enfocado nuestros esfuerzos más en términos de ejecución de los presupuestos y recursos de las transferencias, o en la participación política [*electoral*] y en otros asuntos, muy

enfocados en la parte administrativa, pero habíamos descuidado la política de lucha.

Entonces ya allí se replanteó ese Plan de Vida y llegamos de 2004 a 2006 que teníamos que revisar muchos conceptos que habíamos adoptado. Decíamos por ejemplo, tenemos un Plan de Vida, pero entonces ¿Cuál vida? ¿Queremos solo tener vida físicamente como cualquier ser humano, como cualquier colombiano, o como Misak? Entonces se reflexionó que si seguimos perviviendo en estos territorios tenemos que ser como Misak, porque esa es la lucha: pervivir como Misak. Por lo tanto se dijo pues que el Plan tiene que ser un Plan de Permanencia Cultural, y con otras discusiones más se dijo, pues que era también necesario un Crecimiento, entonces se planteó un Plan de Permanencia y Crecimiento del Pueblo Misak. De esa manera fuimos precisando y depurando los conceptos, pero aun así digamos del año 2008 y 2009 comenzamos también a revisar el concepto de Plan. Entonces nos preguntábamos ¿Será que Plan es nuestro? O tiene que haber una planificación de acuerdo a nuestra propia cosmovisión de acuerdo a nuestro propio pensamiento. Entonces se dijo revisemos el concepto de Plan a ver cómo era. Entonces nos dimos cuenta que el concepto de Plan tampoco era muy adecuado y no era muy acertado hacia los propósitos que tenemos. Entonces se dijo que la planeación nuestra nunca ha sido lineal y lo que plantea occidente en la planificación occidental siempre es lineal. Entonces revisamos eso, consultamos a los mayores de que si esa planificación si pudiera ser aplicable o no [...] Entonces, se dijo que la forma correcta tendríamos que hablar de un equivalente de plan pero no plan, entonces se dijo que de acuerdo con nuestro pensamiento digamos, la relación espacio tiempo, el concepto y la dinámica nuestra siempre ha sido del ir y del venir, de enrollar y desenrollar. Haciendo una traducción de acuerdo a esa dinámica es que nuestro pensamiento ha sido es en forma de espiral, por lo tanto para nosotros el tiempo no es lineal, el espacio no es lineal, la vida no es lineal, sino que es un ir y venir un continua enrollar y desenrollar, así como piensan nuestros mayores. Por lo tanto se dijo que como equivalente al Plan se

hizo la propuesta del Espiral de Crecimiento y Pervivencia Cultural del Pueblo Misak, que es el concepto que actualmente estamos profundizando, todavía no hemos concluido ese nuevo Planteamiento.

Estamos en ese momento que es importante, pero también es coyuntural por cuanto estamos en el replanteamiento en la reconstrucción del Nu Nachak, que es la unión de las diferentes autoridades del pueblo Misak, ahora ya Nación Misak y ese Nu Nachak es la unión de cabildos, en el que cada cabildo es un fogón, y la suma de esos fogones pues constituyen el gran fogón, o el Nu-Nachak o la Gran Cocina. Entonces en este momento estamos en ese proceso muy importante de construcción de la Nación Misak, en aras de reconstruir pues todo lo que se ha perdido desde la llegada de los españoles y las diferentes épocas históricas que han pasado desde la conquista, la colonia, la república, el neocolonialismo y hoy en día el neoliberalismo. Complementar algo de la Nación Misak. Somos Nación Misak que es la unión de diferentes pueblos y comunidades Misak, que estamos en este momento en cinco departamentos, entonces estamos dispersos disgregados, pero estamos planteando la existencia de la Nación Misak en un territorio discontinuo a lo largo del territorio colombiano. Entonces estamos en ese trabajo, en ese proceso de reconstrucción de lo que fuimos, somos y seremos como Nación Misak. (Taita Francisco Almendra, Vicegobernador Cabildo Guambia - Diario de campo audiovisual En Línea 01:55 – 10:30).²¹¹

“*Ser diferente para ser incluido*”, ha sido una de las paradojas más llamativas del proceso de reconocimiento multicultural latinoamericano (Gros, 2001). Venimos de observar cómo a lo largo de los últimos 20 años, utilizando como lente de análisis el proceso electoral indígena y las estrategias de gobernanza y planificación de los recursos de transferencias

²¹¹ Ver Diario de campo Audiovisual en línea en *Pueblo Misak repiensa la planificación: del Plan de vida al Plan de Crecimiento y Pervivencia Cultural*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/02/pueblo-Misak-repiensa-la-planificacion-del-plan-de-vida-al-plan-de-crecimiento-y-pervivencia-cultural/>

étnicas, es posible observar que el caso del pueblo Misak y el resto de comunidades indígenas del Cauca colombiano no son la excepción a dicho patrón. Sin embargo, son evidentes las tensiones que el campo electoral y de la administración al desarrollo comunitario introduce en los liderazgos de las últimas generaciones indígenas; tensiones que se expresan en diferentes dualidades como la preeminencia de lo social frente a la importancia de contar con representación política en los espacios de poder regional y nacional; o la disyuntiva que traza la delimitación de aquello que puede ser considerado como lo auténticamente indígena, y que por lo tanto entraría a ser considerado como “lo propio” de cada cultura indígena. El estatus de aquello validado como “propio” permitiría a un sin número de marcadores de etnicidad tangibles e intangibles ser dignos de ser protegidos y preservados, frente a lo que es percibido como “lo foráneo”, y que por dicha razón, pasa a ser considerado como un elemento que atenta contra la pervivencia cultural de las comunidades indígenas.

Considerando en retrospectiva las diferentes paradojas de etnicidad analizadas en el proceso del pueblo Misak, se estaría tentado a sintetizar el actual vector de tensión organizativa Misak, situándolo entre los recuerdos de la movilización por la tierra y la resistencia social al estado homogenizador mestizo (verdadero mito fundador de las organizaciones indígenas contemporáneas en el departamento del Cauca). Igualmente importante es la necesidad de ser gobierno territorial en el marco de la cultura indígena Misak, pero al mismo tiempo estar preparados como comunidad étnicamente diferenciada para convivir con los múltiples desafíos que la administración pública y el Sistema General de Participaciones analizado en la Parte II, depara en los ámbitos rurales colombianos.

La Constitución del 91, significaría una diversidad de efectos y tensiones dentro del pueblo Misak, los cuales bien podrían sintetizarse en la paradoja que significo aceptar “*hacer parte del Estado para estar fuera de él*”. Es decir, de una parte aceptar las obligaciones, y en cierto modo las pérdidas que implica una posición política en la cual luego de las luchas entre 1970 - 1980 se busca construirse como extraño al Estado colombiano, para finalmente en 1991 aceptar ser parte de él, bajo la promesa que dicha aceptación se traducirá en una

serie de prerrogativas y derechos diferenciales que les permitirá sobrevivir como pueblo diferenciado del resto de la nación colombiana.

6.6 Paradoja 5: de la lucha del Pueblo Guambiano en tanto unidad territorial hacia la construcción de la Nación Misak dispersa o NU NACHAK.

Un tránsito político se ha operado en las autoridades del pueblo Misak con respecto a los discursos que afirman su territorialidad. Si se observa el proceso de recuperación de tierras de los territorios ancestrales Misak, dicha lucha fundamentalmente se concentró en recuperar los resguardos constituidos en épocas coloniales y republicanas aglutinados sobre las partes altas de la cara occidental de la cordillera central en el departamento del Cauca. Sin embargo, en la actualidad, la presión demográfica sobre los territorios ancestrales ha producido migraciones sucesivas de la población económicamente activa y que no encuentra tierra para trabajar en los minifundios familiares.

Este ejercicio llevó a los Misak a reinventar una autoridad tradicional en terrenos sin continuidad espacial y en lugares inéditos para ellos, como al otro lado de la cordillera central en las tierras bajas de los departamentos del Huila o del Meta, donde el vestido tradicional Misak pensado para proteger el cuerpo en condiciones de frío permanente se torna un problema, o en ciudades tan distantes de la territorialidad Misak como Cali y Bogotá. Esta situación ha generado una paradoja bajo la cual los Misak de organizarse en tanto unidad territorial, están en la obligación de pensarse hoy en día como un pueblo disperso. No es un cambio menor, si se tiene en cuenta que uno de los pilares ideológicos de la actual organización Misak, y uno de los principales elementos de diferenciación con respecto a las poblaciones campesinas, se funda en la recuperación de su tierra ancestral. La tierra ancestral indígena, de acuerdo con el famoso “pensamiento telúrico indígena”, está compuesta de toda una serie de valoraciones y significaciones culturales, que atan a la comunidad con una territorialidad específica.

En esta medida, no es fácil pasar hoy en día a pensarse como pueblo al interior de una organización indígena diseñada para recuperar una tierra y una identidad específicas, cuando sus comuneros están dispuestos a instalarse en cualquier tierra donde sea posible reproducir sus condiciones de vida. Pero esta paradoja al igual que las anteriores, no se realiza por un capricho étnico, sino que como veremos en este caso, se produce por las realidades que surgen del encuentro entre un proceso histórico de organización del espacio en la ruralidad colombiana con la firme intención de los Misak de pervivir como pueblo indígena.

Entonces, para comprender la fuerza que ha venido tomando en los últimos años -dentro de las nuevas dirigencias Misak- la necesidad de pensarse como un pueblo disperso, basta con observar como en los últimos años se ha venido hablando con insistencia acerca de la necesidad organizar a las autoridades Misak en una confederación de territorios indígenas. La Confederación Misak representaría el paso necesario hacia la constitución de una nación indígena Misak o *Nuna Chak*, al interior de la nación colombiana.

En este punto vale la pena caracterizar la actual situación poblacional que obliga a los Misak a salir de sus territorios ancestrales. De acuerdo con el *Diagnostico del Plan de Salvaguarda de la Nación Misak*²¹² (2012), hoy en día la población Misak vive una profunda situación de hacinamiento:

“[...] la consecuencia actual de las condiciones que fueron impuestas a los Misak han sido de tal magnitud que el aglutinamiento poblacional y la falta de tierra para nuestros pueblos ancestralmente agrícolas, nos tiene hoy a los 26.881 Misak encerrados en tan solo 33.319 hectáreas, de las cuales 25.456 son áreas naturales (corresponden a paramos, zonas rocosas, ojos de agua,

²¹² *El Plan de Salvaguarda* es un texto dirigido a reconocer y visibilizar la situación de riesgo de extinción física y cultural, expuesta por la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009 expedido en seguimiento de la Sentencia T – 025 de 2004. Dichas sentencias incluyen al pueblo Misak dentro de las comunidades indígenas que son constantemente amenazadas y vulneradas por los enfrentamientos armados internos.

ríos, lagunas y humedales), de uso comunitario (camino, instalaciones comunales y lugares sagrados), de reserva ambiental (bosques y zonas montañosas) y reservas comunales; lo que nos deja únicamente 7.860 hectáreas para usos laborales. Cifras que no debemos olvidar, porque en esos pedazos de tierra se vienen agolpando 5.719 familias; de los cuales 10.231 personas son desplazadas. Mientras muchos otros Misak están en Jámalo, Toribio y otros; o han tenido que emigrar a ciudades y tierras lejanas”. (2012: 22).

El Censo del Departamento Nacional de Estadística - DANE 2005 reportó 21.085 personas auto-reconocidas como pertenecientes al pueblo Guambiano, de las cuales el 50,4% son hombres (10.620 personas) y el 49,6% mujeres (10.465 personas). Sin embargo, como veremos más adelante los censos autónomos, emprendidos por las autoridades del Cabildo Mayor Guambiano con los cuales se estableció un Diagnóstico para la elaboración de un Plan de Salvaguarda del Pueblo Misak muestran un consolidado poblacional de 26.871 habitantes Misak habitando en los 18 asentamientos Misak a lo largo del territorio nacional.

Como vemos en la tabla de abajo, de acuerdo con los datos gubernamentales, el pueblo Misak se concentra en el departamento de Cauca, en donde habita el 91,3% de la población Misak nacional (19.244 personas), seguido por el departamento del Valle del Cauca con el 3,5% (728 personas), y por el Huila con el 3,3% (698 personas). Estos tres departamentos concentran el 98% poblacional de este pueblo. Los Misak representan el 1,5% de la población indígena de Colombia. La población Misak que habita en zonas urbanas corresponde al 8,7% (1.840 personas), cifra bastante inferior al promedio nacional de población indígena urbana que es del 21,43%.

Tabla 4. Tabla con datos estatales de asentamiento y concentración de la población Misak

Total de la población Misak: 21.085 personas (100%)		
Departamentos de mayor concentración	Población Misak	Porcentaje sobre total de población Misak
Cauca	19.244	91.3%
Valle del Cauca	728	3.5%
Huila	698	3.3%
Total	20.670	98%
Población Misak en áreas urbanas	1.840	8.7%

Una de las mayores problemáticas identificadas en el pueblo Misak es la escasez de tierra para el cultivo, ante este problema ellos “[...] han desarrollado algunas estrategias que les han permitido no solamente enfrentar y solucionar esta difícil situación, sino mantenerse y revitalizarse étnicamente. Entre estas estrategias se pueden mencionar las siguientes: la compra de terrenos fuera del resguardo, la ampliación de la frontera agrícola dentro del territorio propio, la sobreexplotación de sus parcelas y la recuperación de tierras” (Pachón, 2000).

En este contexto la gente Misak viene avanzando en un proceso interno que desde los años de las recuperaciones de tierra, a comienzos de 1970, se ha dirigido en la lucha por su reconocimiento como pueblo guambiano y en la recuperación de su cultura ancestral. Esta noción que se construyó en términos de una espacialidad relativamente homogénea en torno al resguardo de Wampia en el municipio de Silvia, transita en la actualidad hacia una concepción de NU NACHAK o Nación Misak, que hoy en día intenta reconocer la fragmentación del poblamiento de los Misak, distribuidos más allá de su territorialidad ancestral en el Cauca, hacia los Departamentos del Huila, Putumayo, Cundinamarca, Meta y Caquetá, a la par de continuos procesos migratorios a las ciudades de Popayán, Cali y Bogotá.

“La falta de tierras en las comunidades indígenas genera movilización y desplazamiento hacia otros municipios cercanos, como Inzá, Piendamó, Morales,

Cajibío es muy notorio ahora en los resguardos Misak. El estado con sus políticas modernizadoras ha modificado los usos culturales de los resguardos, por encima de sus usos y costumbres a través de esquemas de ordenamiento territorial, corredores viales, corredores biológicos, ordenamiento de cuencas, manejo de bosques naturales.” (Kuarik de crecimiento territorial para la pervivencia Misak, 2006:75).

El faltante de tierras para el sostenimiento de la vida Misak ha sido fuente de debate entre el gobierno nacional y el Cabildo Mayor Misak. De acuerdo con el estudio adelantado por el *Kuarik de crecimiento territorial para la pervivencia Misak* (2006:33), el número de hectáreas en posesión del Resguardo de Wampia en el Municipio de Silvia, era de 19.756 hectáreas, ocupadas por 2947 familias. Dichas hectáreas reportaban la siguiente distribución espacial:

Area del resguardo Ancestral	16.058 has
Área de 19 predios del Fondo Nacional Agrario - FNA	2.051 has
Área predios del FNA para ampliación (Cauca Huila)	1.118 has
Área predios Min-interior para Ampliación	197 has
Área de Donaciones comuneros de la Chorrera (ampliación)	173 has
Área de Donaciones Comuneros de Chiman	158 has
TOTALES	19.756 has

Si se tiene en cuenta que la ETNO-UAF²¹³ delimitada por el estudio Kuarik de crecimiento territorial para la pervivencia Misak, se estimó en 9 hectáreas, el faltante de tierras para el resguardo en el 2006 era de más de 6.767 hectáreas.

²¹³ El artículo 38 de la Ley 160 de 1994, en su inciso segundo define la Unidad Agrícola Familiar (UAF), como la empresa básica de producción agrícola, pecuaria, acuícola o forestal cuya extensión conforme a las condiciones agroecológicas de la zona y con tecnología adecuada permite a la familia remunerar su trabajo y

Además, como puede apreciarse en la Tabla No 5 que relaciona el territorio con la población Misak, a estas 19.756 hectáreas habría que adicionarle 13.560 hectáreas de territorios apropiados entre reasentamientos, cabildos y resguardos fuera de los territorios tradicionales Misak, para un total de 33.316 hectáreas. Igualmente a los 19.244 Misak que viven en el Departamento del Cauca, según cálculos del mismo Diagnostico del Plan de Salvaguarda, habría que adicionarle 7.627 Misak que viven por fuera de su territorio, para una población global de 26.871 personas que se reconocen como Misak a lo largo del territorio nacional.

disponer de un excedente capitalizable que coadyuve a la formación de su patrimonio. La UAF es una medida de producción que utiliza el estado para ponderar la cantidad de tierra que en las diferentes condiciones de la geografía nacional necesita una familia para vivir de manera sustentable. La etno UAF es un novedoso ejercicio adelantado por el pueblo Misak, en el que además de condiciones agroecológicas y de producción, se utilizan parámetros culturales de usos y costumbres en torno al manejo de la tierra para definir la Unidad Agrícola Familiar Indígena.

Tabla 5. Tabla de superficie territorial ocupada, cabildos y población Misak a nivel Nacional.

CONSOLIDADO POBLACION MISAK NIVEL NACIONAL			
CABILDOS	Familias.	Habitantes.	Hectárea
GUAMBLA	3.130	16.640	18.961
PISCITAO	400	2400	204
OVEJAS SIBERIA	360	1195	210
BONANZA	205	857	138
KURAK CHAK	133	643	701
LA GAITANA	182	776	5.202
NAM MISAK	88	331	846
NUEVO AMANECER	60	236	317
LA REFORMA	31	137	157
NU PACHIK CHAK	43	148	Urbano
SAN ANTONIO	327	862	1200
NUEVO MILENIO	19	58	100
NU KOTRASRO	145	320	urbano
DANUVIO	184	787	320
LA MARIA	277	1002	310
MONTE REDONDO	107	406	4693
TAMBO	7	45	50
PURACE	21	38	130
TOTAL	5.719	26.871	33.316

Cifras tomadas del diagnósticos de cada cabildo, 2011.
 Fuente: Diagnostico del Plan de Salvaguarda Misak 2012

Fuente: Diagnostico del Plan de Salvaguarda Misak 2012

De acuerdo con el Kuarik de crecimiento territorial (2006: 36), los Misak se encuentran asentados en el espacio, en cuatro formas de asentamientos: a) Núcleos Poblados; b) Centros Veredales; c) Caseríos Dispersos y d) Poblamiento por fuera del territorio guambiano o “Nupirau”.

Los Núcleos Poblados son caseríos donde se asientan más de quinientas personas y pueden distinguirse en el territorio cinco de estos núcleos poblados: Pueblito, Campana, cacique, peña del corazón, Ñimbe, Piendamó Arriba, Pueblito, Campana. Los Núcleos Poblados corresponden con áreas de hacinamiento, dada la ocupación por unidad de área supera, los quinientos habitantes por kilómetro cuadrado. En zonas como pueblito y Piendamó arriba, o en zonas de riesgo cerca al río Piendamó.

Los Centros Veredales son sitios donde generalmente hay una escuela y una caseta o lugar de reunión donde se localiza el centro de la vereda.

Los Caseríos Dispersos son lugares donde la población se encuentra más diseminada y generalmente alrededor de las veredas se localizan estas formas de habitación territorial.

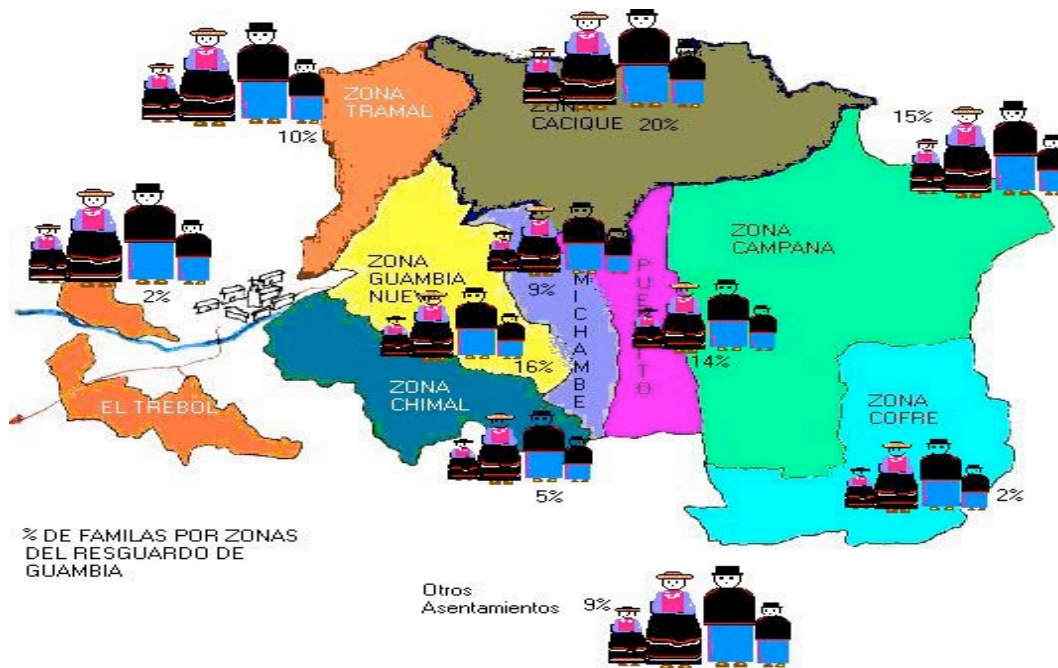


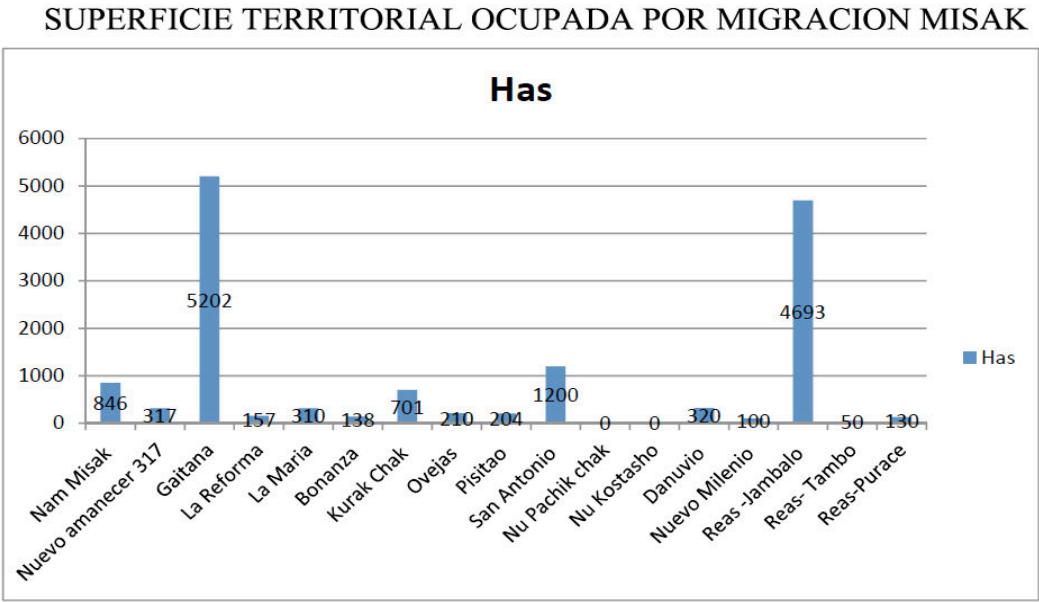
Figura 10. Representación de la distribución poblacional en el resguardo de Guambia (Tomada del Kuarik 2006:37).

La Figura No 10 nos muestra, la proporción de cada una de las zonas del Resguardo de Guambia, así como la distribución de los habitantes de manera porcentual en cada una de ellas. Puede observarse la mayor concentración de la población en áreas como Zona Campana (15%) y Guambia Nueva (15%), mientras que El Cacique con el 19% es la zona con mayor concentración poblacional.

El Poblamiento por fuera del Nupirau o territorio guambiano: La migración de los Misak, hacia otros territorios se ha agudizado a partir de 1990, cuando las posibilidades de ampliación de resguardo son cada vez más limitadas, la juventud es la más afectada por este fenómeno ya que el territorio y la tierra es el elemento fundamental de la cultura y de la

conservación, persistencia, desarrollo del pueblo Misak. En la actualidad más del 50% de las tierras productivas son minifundios 0-1 hectáreas y de una a cinco hectáreas, dado que de unos 2945 predios existentes en el Resguardo de Guambía, 1698 predios son minifundios de una a cinco hectáreas. De acuerdo con el Diagnóstico del Plan de Salvaguarda Misak (2012: 25), la densidad poblacional de la gente Misak puede observarse claramente en casos como los de Pisitao, donde en una extensión que no supera las 200 hectáreas se agolpan 400 familias, o en el caso de Ovejas-Siberia donde 360 familias comparten 210 hectáreas.

Gráfico 5. Superficie territorial de migración de los Resguardos de la población Misak en el Cauca.

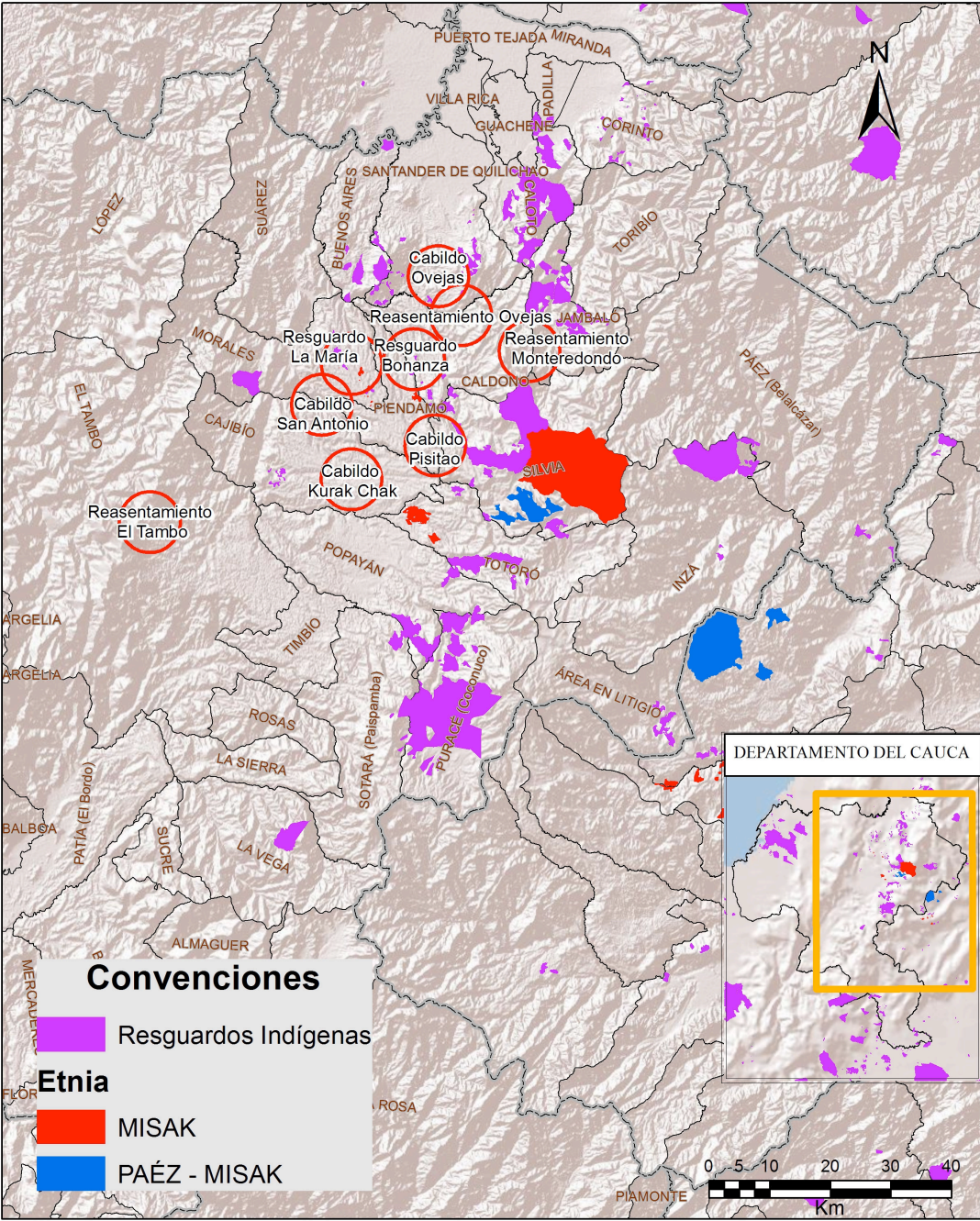


Fuente: Diagnóstico del Plan de Salvaguarda Misak 2012

Como es posible apreciar en el Mapa No 3 de Territorialidad y Movilidad poblacional del pueblo Misak en el departamento del Cauca, este pueblo indígena ha debido buscar tierra por fuera del Cabildo mayor de Guambia. En este mapa puede observarse el Resguardo mayor de Guambia (que es el territorio ancestral del pueblo Misak), el cual aparece representado por el polígono en rojo sólido ubicado en el municipio de Silvia. Los círculos que aparecen en el mapa indican el sentido de la movilidad poblacional Misak, a través de la creación de Cabildos y resguardos por fuera del Cabildo mayor. Como se observa, dicha

movilidad apunta claramente hacia el occidente del departamento del Cauca, en dirección de los municipios de Piendamó (Cabildo Pisitao), Morales (Cabildo San Antonio), Cajibío (Cabildo Kurak Chak), Caldono (Resguardo Bonanza), Jambaló (Reasentamiento Monte Redondo), Santander de Quilichao (Reasentamiento y Cabildo de Ovejas). La migración incluso, ha llevado a que los Misak hayan tenido que atravesar la Cordillera Occidental para asentarse en el municipio del Tambo (Reasentamiento Tambu).

Mapa de la Territorialidad Misak Departamento del Cauca 2013



Mapa No 3 Territorialidad y movilidad poblacional del pueblo Misak – Cauca

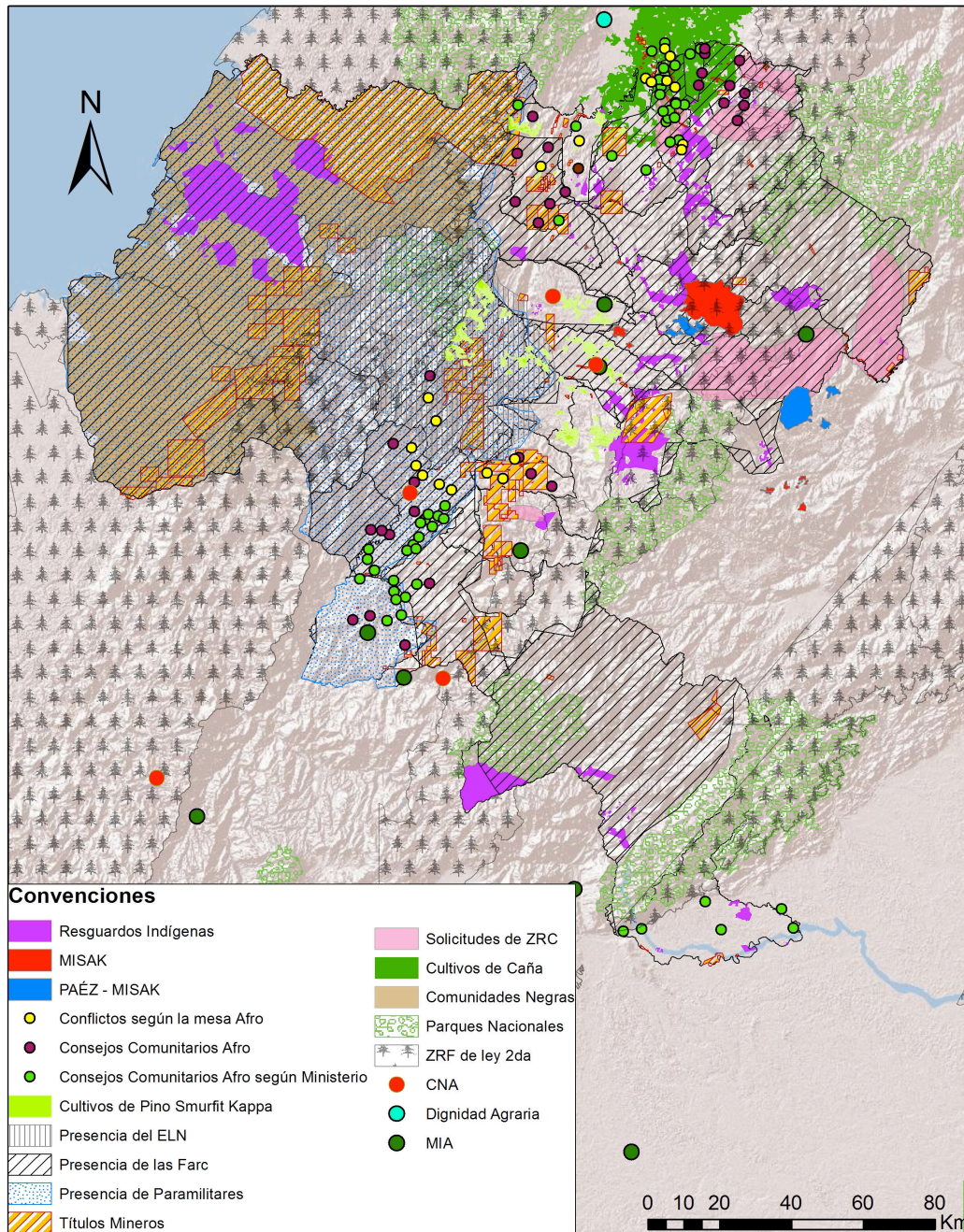
Fuente: construcción propia utilizando el “Diagnostico del Plan de Salvaguarda Misak 2012” y las bases de datos y cartográficas del INCODER 2013.

El mapa muestra además la estrecha convivencia de los Misak con el pueblo nasa o paez, cuyos resguardos aparecen representados en los polígonos de color morado. Una relación que luego de la salida del CRIC a comienzos de la década de 1980 por parte de la mayoría del pueblo Misak, se ha caracterizado por una tensión y competencia permanente. Aunque en el mapa igualmente se observa que dicha tensión en el ámbito de los procesos organizativos regionales (CRIC y AICO), no impide que existan, como es posible observar en el mapa, por medio de los polígonos azules, resguardos donde territorialmente habitan y conviven poblaciones de ambas comunidades indígenas.

Ahora bien, en el siguiente Mapa No 4 (abajo), se observa la complejidad de intereses socio-productivos y conflictos territoriales que conviven en el departamento del Cauca. En esta representación cartográfica la presencia territorial del pueblo Misak aparece en rojo, mientras que el resto de los procesos indígenas aparecen en polígonos morados, junto a las zonas de protección ambiental del departamento del Cauca (Polígonos de convención triangular negra que aparecen, a lo largo del piedemonte de las Cordilleras Central y Occidental). A esta escala es posible comprender que la dirección de la movilidad poblacional Misak de carácter intra-departamental, se dirige hacia el oriente, topándose con las zonas de parques naturales y zona de Reserva Forestal de Ley Segunda. Este encuentro de territorialidades (étnicas y ambientales) significa restricciones para la compra de tierras y límites en cuanto a la vocación productiva del suelo. De otra parte, en el valle interandino, hacia el norte de los territorios ancestrales Misak, las tierras son más propicias a la agricultura pero allí se encuentran ubicados el frente de expansión del monocultivo de la caña y las zonas de presencia histórica de las comunidades afrodescendientes. Al occidente se encuentra el monocultivo agroforestal del pino, y al mismo tiempo la territorialidad indígena se entrelaza con las áreas de presencia del campesinado mestizo (como se observa en el mapa por medio de las solicitudes de Zonas de Reserva Campesina y la presencia organizativa de las organizaciones campesinas del Coordinador Nacional Agrario – CNA, Dignidad Agraria y Mesa de Interlocución y Acuerdos – MIA). El mapa

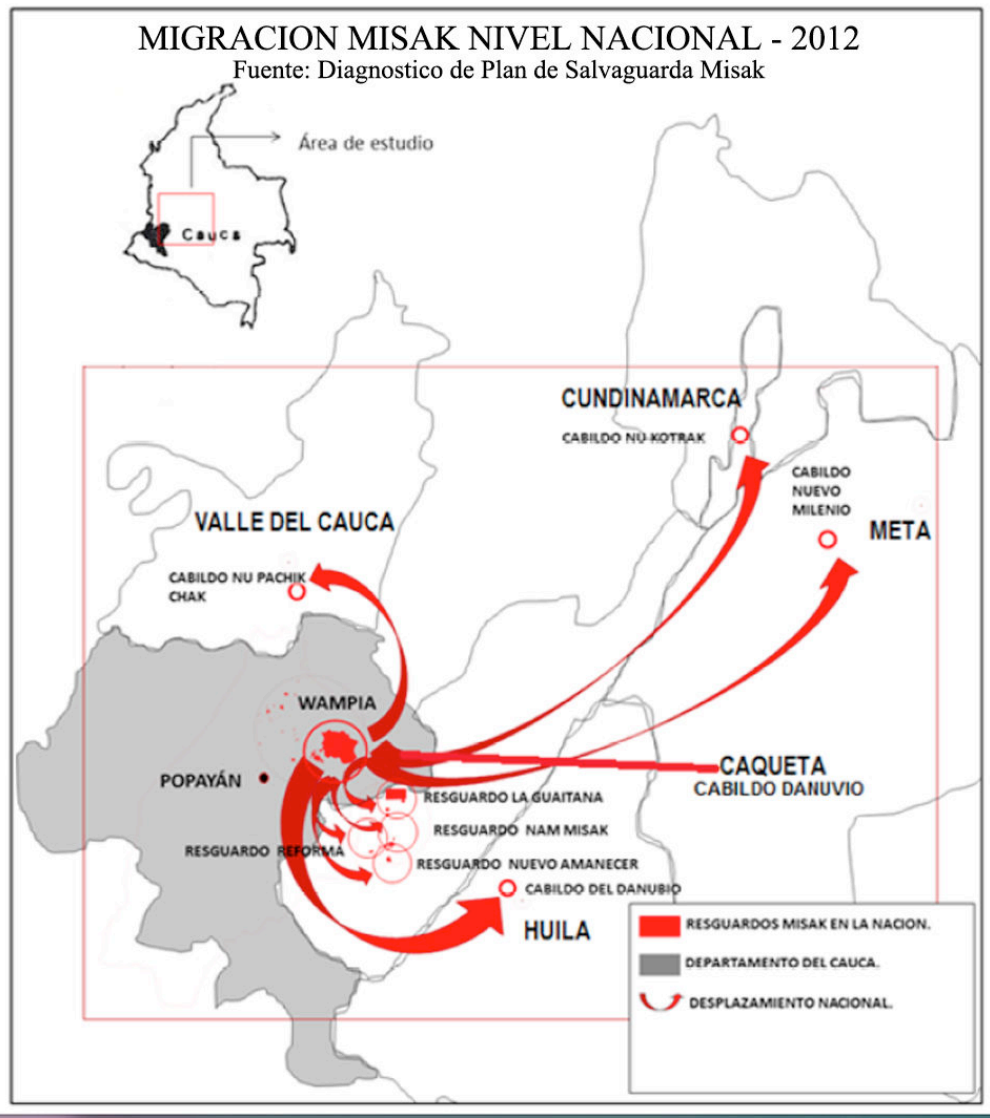
también señala las cercanías con áreas controladas por actores armados, así como las áreas dotadas con títulos mineros.

Mapa Integrado Departamento del Cauca



Mapa No 4. Mapa Integrado Resguardo Guambía con intereses productivos y conflictos territoriales en Cauca. (Fuente Propia)

Finalmente, el otro proceso de migración y movilidad poblacional Misak se encuentra por fuera del Departamento del Cauca. Como vemos en el mapa que sigue (Mapa No 5), dicho movimiento poblacional se ha enfocado en los Departamentos de Valle del Cauca en la ciudad de Cali donde existe el Cabildo Un Pachik Chak, Cundinamarca, en la Ciudad de Bogotá, con el Cabildo Nu Kotrak, en el Meta con el cabildo Nuevo Milenio, en Caquetá con el Cabildo Nuevo Danubio, En el Huila con el Cabildo Danubio, y en el Tolima con tres resguardos: La Gaitana, Nam Misak y Nuevo Amanecer.



Mapa No 5 Migración Misak Nivel Nacional – 2012

Fuente: Diagnostico del Plan de Salvaguarda Misak 2012

De otra parte, en la actualidad el patrón de habitación familiar Misak responde en su mayoría, a poblaciones dispersas que dependen algunas veces de centros poblados para el intercambio de productos agrícolas y de provisiones que se necesitan para la vida actual. “Generalmente comparte su unidad agrícola con una familia joven hasta que el cabildo le asigne una parcela, cuando nace el primer hijo”. (Kuarik de crecimiento territorial para la pervivencia Misak, 2006: 74). Sin embargo, la escasez de tierra dentro de su territorio tradicional ha impulsado oleadas de jóvenes que han salido a fundar cabildo bien sea en el Departamento del Cauca, o en otros departamentos, incluso en las ciudades grandes como Cali y Bogotá. Así que si en los 70s el Pueblo Guambiano se construyó bajo los ideales de “unidad” y de “recuperación de la tierra”, hoy en día la territorialidad de la Nación Misak – NUNA CHAK, se construye bajo las nociones de “discontinuidad”, “despojo” y “desplazamiento”. En palabras del Diagnóstico del Plan de Salvaguarda:

“Las anteriores razones nos llevan a afirmar que no menos del 40% de los Misak seamos desplazados para poder sobrevivir. Unos como peones sin tierra, otros como supervivientes en las ciudades, o provisionalmente, en las pequeñas fincas adquiridas, que para consolarnos llamamos “resguardos” (7), “cabildos” (8), asentamientos improvisados (2), que hemos podido identificar para el presente diagnóstico. Pero sabemos que la realidad es peor, como lo afirma el DANE; según el cual hoy nos encontramos dispersos en ocho (8) departamentos y veintiséis (26) municipios, aunque sabemos que estas cifras son mucho mayores. A lo que tendríamos que añadir lo que sumen las cifras de desplazados por el conflicto armado en zonas habitadas por Misak, estadística hoy en poder de la Vice-Presidencia de la República. Esa es la razón histórica para que nos hubiéramos involucrado en las luchas de recuperación territorial hasta conformar territorios discontinuos” (Diagnóstico Plan de Salvaguarda 2012: 24).

Si se analiza la información anterior y un contexto departamental en el que la falta de tierras para el pequeño productor es estructural, como se verá con mayor detalle más adelante, resulta lógico comprender las transformaciones propuestas por las autoridades Misak. El Nuna Chak o Nación Misak se convierte en un instrumento estratégico dentro de la pervivencia de la población Misak en tanto pueblo indígena, en la medida que la nación Misak busca generar una continuidad y una unidad dentro de la dispersión del proceso de crecimiento poblacional. De igual manera, el Nuna Chak buscaría adecuar mecanismos de gobierno del territorio unificados (un mismo plan de vida, transferencias centralizadas, etc.).

Sin embargo, este proyecto del Nuna Chak no deja de ser paradójico apreciado en la larga duración; máxime si se compara con el concepto de territorio indígena anclado en la noción de pensamiento telúrico -que como se analizó a lo largo de la tercera paradoja- justificaría en 1970 la separación del CRIC del movimiento campesino de la ANUC. Así, en Colombia se ha pensado históricamente que el espacio para el campesino significa tan solo un lugar de producción (Palacios, 1960), (Vasco, 2002) y (Archila, 2002). Para el caso indígena se ha considerado que su tierra no puede ser cualquier espacio, sino aquel que estaba vinculado con una historia colectiva y con uno de los significados identitarios más profundos de la moderna identidad indígena: “la madre tierra”. Para el caso Misak, la lucha organizativa que en un comienzo se encontraba sustentada en un territorio originario, se ha ido transformando de la mano con el aumento de la presión agraria hacia reivindicaciones que como el Nuna Chak no solo toleran sino reconocen abiertamente la necesidad de buscar tierra por fuera de los marcos y los límites ancestrales de la habitación tradicional de los pueblos indígenas.

Una vez observados los marcadores históricos de etnicidad, así como sus múltiples lecturas. El objetivo más allá de señalar una continuidad y una coherencia histórica y lineal, era resaltar más bien sus complementariedades, pero también por momentos sus contradicciones, o sus efectos paradójicos. La anterior lectura permitirá comparar mejor los

marcos de homogenización cultural referidos en la Parte II por la legislación multicultural (los cuales se expresan en el Sistema General de Participaciones), con los debates y formas de reinterpretación que producen cada uno de los sectores focalizados por la Ley colombiana al interior de las mismas comunidades. Por lo tanto, los análisis que se observaran en los Capítulos siguientes, buscan encontrar esos puntos de articulación entre los marcos históricos de interpretación identitaria del Pueblo Misak de Guambia, con la aplicación operativa del Sistema de transferencias indígenas. A partir de dicha coyuntura se pretende explicar los procesos de homogenización de la cultura indígena por medio de mecanismos tecnocráticos como un proceso que aunque anclado en el poder hegemónico del Estado, también necesita de un cierto nivel de aceptación y de justificación de parte de los procesos organizativos indígenas.

Capítulo 7

Hacia una evaluación sectorial de los efectos del SGP en el Resguardo de Guambia

Como ya se ha mencionado, para el caso de las poblaciones indígenas, el reconocimiento y los derechos otorgados por la constitución de 1991 están ligados al reconocimiento de la autonomía de la institución del cabildo, el cual posee una jurisdicción propia al regir dentro de los límites territoriales del resguardo. Los cabildos indígenas son la forma básica de gobierno de los pueblos indígenas y son gobiernos colectivos elegidos y reconocidos por su comunidad. El hecho de que el reconocimiento multicultural se traduzca en la posibilidad de implementar formas de gobierno propio para las poblaciones indígenas, establece una tensión entre éstas y las formas de gobierno propias del Estado, es decir establece una tensión entre la manera en que las poblaciones indígenas entienden su autonomía y la manera en que el Estado entiende e implementa su gobernabilidad. A continuación se analizarán tres de los sectores estratégicos en los que el proceso de transferencias y participaciones ha venido concentrando su accionar en los últimos 20 años: la educación, la salud y la gestión territorial dirigida a la producción comunitaria.

En un primer momento, la evaluación del sistema de educación en el contexto del Sistema General de Participaciones, permitirá comprender como se articula el sistema diseñado por la multiculturalidad neoliberal con los procesos de reproducción cultural y defensa del conocimiento propio y ancestral Misak, que es una de las piedras angulares del discurso organizativo de esta comunidad indígena. A lo largo de esta investigación varias preguntas surgen en torno a la educación, entre ellas se resalta: ¿Se puede aprender a ser Misak a partir de los conocimientos aprendidos en la escuela? Sobre todo si se tiene en cuenta que desde el punto de vista de las autoridades es en el hogar, al lado del fogón familiar donde se realiza la principal actividad de socialización y de transmisión de la cultura Misak. Igualmente importante será analizar hasta qué punto un aprendizaje fundado en el texto escrito, permite reproducir unos contenidos culturales que como los Misak privilegian la transmisión oral. También aparece como una preocupación de las autoridades indígenas, el demandarse hasta qué punto las nuevas generaciones guambianas se interesan por mantener

y aprender los contenidos culturales definidos a partir de las instancias institucionales de gobierno del pueblo Misak.

Luego, el análisis se concentrará en el encuentro entre los sistemas de salud tradicionales y los institucionales. El objetivo en este ámbito será evaluar cómo se relacionan ambos sistemas, y cuál es el margen de maniobra de las autoridades Misak sobre sus diferentes componentes. De igual modo podrá apreciarse como para este pueblo indígena la salud se piensa en la relación entre sujeto, comunidad y medio ambiente. Sin embargo a partir de dichas concepciones culturales emergen varios interrogantes relacionados por ejemplo, con el papel de la mujer en la atención de la enfermedad, cuando de acuerdo a las creencias Misak la presencia de una mujer junto a los enfermos, durante el periodo de menstruación puede ser considerada como un causal de contaminación o de enfermedad. Pero más allá, la pregunta articuladora de esta evaluación del sistema de salud Misak bajo el estado multicultural se relaciona a partir de ¿Cómo diferenciar causas de enfermedad asociadas con la pobreza, de aquellas condiciones que provienen de una diferencia cultural?

Por último en el capítulo sobre tierra, producción y actividades socio-económicas en el resguardo de Guambia se abordarán las concepciones de “permanencia” y “pervivencia” como principios orientadores de las políticas productivas del Cabildo, en oposición a los discursos desarrollistas emanados desde las entidades gubernamentales y estatales. En esta dirección se analizará hasta qué punto el estado actual de las principales actividades socio-económicas del resguardo, han logrado instaurar condiciones de trabajo alternativas a los intereses del mercado.

Metodológicamente la evaluación propuesta busca colocar a discutir fuentes de diverso tipo. A nivel cualitativo se insertan documentos oficiales del Cabildo Mayor Guambiano, así como fragmentos de diarios de terreno, testimonios de autoridades indígenas y funcionarios de la alcaldía de Silvia. Igualmente se utilizan fuentes cuantitativas, de diverso tipo (Datos demográficos y estadísticos Nacionales, Departamentales, Municipales y del Cabildo mismo). Vale la pena aclarar que la comparación de datos estadísticos con

referencia al resguardo y al municipio es bastante difícil, dado que no están centralizadas en ningún organismo oficial, y además porque los años de captura de los datos y de publicación de los datos no coinciden (existen tablas o datos de diferente año de consecución por lo menos desde el año del 2005 en adelante). A este respecto vale la pena aclarar que la utilización de datos estadísticos no busca crear un corte temporal exacto de la información (exigencia obligada cuando se crean procesos de modelización de la información cuantitativa), sino más bien ilustrar los argumentos cualitativos con cifras que abarcan un periodo entre 1995 y 2011. De igual modo es necesario advertir que el análisis de los sectores en educación, salud y producción además de brindar panorámicas sintéticas de cada uno de estos campos, está más bien dirigido a generar una evaluación integral de la gobernabilidad política y la autonomía en el Resguardo Misak de Guambia.

7.1 El Sistema Etno-educativo: ¿Desvirtúa o fortalece la cultura Misak?

La información que se presenta en este apartado fue compilada entre el año 2010 y 2013 para cumplir con el objetivo de comparar la concepción de *educación* que tiene el Estado con la visión de educación propia que tienen los indígenas Misak del Resguardo de Guambía. Para realizar lo anterior, fue necesario tener en cuenta la información que en referencia a este ítem nos aporta el censo del año 2005, así como las bases de datos municipales. Posteriormente se recurrió a entrevistas tanto con funcionarios estatales como con autoridades Misak en Silvia y por último, se consultaron textos y acuerdos de ley generados por instituciones estatales²¹⁴, con el fin de conocer el discurso planteado desde el Estado en torno a la educación de la población indígena.

La investigación efectuada evidencia que este tema está en continua transformación, debido a que en la lucha de los pueblos indígenas por sus derechos, éstos han logrado que el Estado reconozca que los procesos educativos deben tener características propias, para que las comunidades indígenas puedan conservar su cultura y tradiciones. Pero lo anterior no sucede solamente en el plano discursivo o legal, al contrario la etno-educación encuentra desafíos en el contexto local en el que el aprendizaje cultural y los saberes ancestrales indígenas se encuentran en permanente oposición con los conocimientos enseñados en las escuelas estatales. A ello se suma la contradicción de las nuevas generaciones de Misak que se debaten entre la obligación de aprender su cultura tradicional para seguir existiendo como pueblo, frente al deseo de construir puentes interculturales con una cultura global que los envuelve y los permea cada vez con mayor insistencia.

²¹⁴ Entre los más representativos se encuentran: la Página web del Ministerio de Educación Nacional de Colombia. Consultado el día 8 de Noviembre de 2010, en el siguiente link: <http://www.mineducacion.gov.co/1621/article-87223.html>, la Constitución Política de Colombia 1991, y el Acuerdo 169 OIT (Organización Internacional del Trabajo).

7.1.1 Contextualización de los procesos Etno-educativos de los Misak y su articulación con el Estado

Como fue posible apreciar en el Capítulo anterior, en el cual se abordaron las paradojas de la etnicidad Misak, una de ellas es la coincidencia entre la transferencia de los recursos del Sistema General de Participaciones y la construcción de textos de Planificación de la vida comunitaria indígena, llamados Planes de Vida que se desarrollan del año 1993 - 1996. Pues bien a continuación, en la totalidad de las evaluaciones sectoriales que se abordan, se efectuará una constante referencia a estos Planes de Vida. Consideraremos a estos textos como la voz más institucionalizada que tiene hoy en día el Resguardo de Guambia para expresarse en torno a sus decisiones políticas. Estos Planes de Vida se sustentan en las definiciones que permiten un sustento académico a las definiciones más ideológicas de la comunidad²¹⁵. Dichos textos son escritos por algunos de los mayores que han cursado estudios académicos, o por ONGs cercanas al proceso político indigenista.

Con la anterior claridad podemos decir que desde la perspectiva institucional de los Misak, expresada en el *Segundo Plan de Vida* (2008), se concibe la educación como un proceso continuo de transmisión de saberes y conocimientos de generación en generación:

“Los Misak de hoy, debemos decir gracias a nuestros mayores sabios, a los shurmera y las shuras, abuelos y abuelas, por habernos transmitido las costumbres en cada paso de la vida, en muchos casos con circunstancias adversas de humillación y explotación pero logrando mantener la estructura del pensamiento, conservando los sitios sagrados de transmisión de saberes como el fogón de la cocina, el Ya tul, ellmarθp, kθrrak, wampik, pastrik, parenstik, tatamera y mamamera. Lograron penetrar el pensamiento Misak a través del namtrik en cada generación y que las generaciones fueran

²¹⁵ Como se vio en el Capítulo 6, específicamente en el ítem 6.5.2 *La Planificación Misak y el camino hacia la construcción de una gobernanza étnica* uno de los pilares ideológicos de los Planes de Vida Misak es el trabajo de Maestría en lingüística Bárbara Muelas (1993) sobre el tiempo en espiral de los Misak.

responsables para consigo mismo y para las nuevas generaciones, para así mantener nuestra costumbre e identidad. Esto es lo que se habla en los últimos años como educación propia mananasrθkurri mananasrθkatik”. (Segundo Plan de Vida, 2008: 78).

Sin embargo, además de la educación propia, también es reconocida la educación occidental, que en palabras de Israel Montano, uno de los responsables Misak del proceso educativo indígena (2010), significa lo siguiente:

“Occidental es la de ustedes, como la que da el Estado y la que educa a la mayoría que no son de la comunidad indígena; la propia viene desde la concepción del niño, nosotros consideramos el viaje espiritual como el pilar para que en esta etapa como ser vivo se aprenda a vivir en armonía con lo que nos rodea, para que en la “vida después de la muerte” se esté en paz. Nosotros por eso tenemos prácticas como el regreso espiritual que se celebra en noviembre, porque como los espíritus siguen rondando, entonces en esa fecha se ponen ofrendas con los alimentos que cuando está vivo le gustaban.

La educación propia es un proceso de años y años transmitido por los mayores de generación en generación por medio de la práctica de nuestras costumbres, que buscan vivir y convivir en armonía con la comunidad y la naturaleza. Sin embargo todas estas prácticas se han visto dañadas por fenómenos que han afectado a todos, como los son el narcotráfico, la colonización y la religión; todo eso ha hecho perder nuestras tradiciones, es por eso que ahora nos preocupa mantener tradiciones como nuestra vestimenta cuando los niños van a los colegios para que sigan conservando lo nuestro. Innegablemente la mayoría de nosotros hemos sido educados por occidente, y esa educación ha sido establecida para dominar y ser dominados entonces es muy fácil perder lo que nosotros tenemos como nuestro.” (Montano, 2010)

Pero, ¿cuál es la concepción de educación de los indígenas del resguardo de Guambía, Silvia? Y ¿cuál es la visión que tiene el Estado frente a este mismo tema para los territorios indígenas? Para responder a estas dos preguntas será necesario revisar los antecedentes de los procesos educativos en los pueblos indígenas de Colombia. En un principio, es fácilmente observable, el papel que se le otorgo a la iglesia sobre las políticas educativas de las comunidades indígenas. “Durante el periodo comprendido entre 1900 y 1960 la educación se llevaba a cabo bajo la tutela de iglesia, la cual desconocía la riqueza cultural de los pueblos. Esta educación impedía que se hablara en lengua indígena y proyectaba valores ajenos a los intereses y expectativas de las comunidades, desligando a los niños de sus prácticas comunitarias.” (Perfil Sistema Educativo Indígena Propio - SEIP, 2012: 11).

A partir la década de los años setenta, la movilización de las organizaciones indígenas (CRIC, en 1971, el UNUMA, el CRIVA, la OREWA, el CRIT y en 1982 la primera Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, propicia el escenario pertinente de discusión, construcción colectiva y articulación entre las organizaciones sociales y el Estado. Durante los años de 1993 y 1994, la concertación de la Ley General de Educación sobre todo alrededor del Título III sobre *Educación para los Pueblos Indígenas*, propicia espacios de concertación con el Ministerio de Educación Nacional - MEN y con el Sindicato de FECODE (Federación Colombiana de Educadores), a través “[...] de una amplia movilización nacional y regional para que se reconociera el derecho de los indígenas a una educación diferenciada, autónoma, bajo los principios de territorialidad, Identidad, comunitariedad, entre otros. El Decreto 804 se constituye realmente en el eje de la defensa y desarrollo de la educación indígena aunque su implementación sea muy limitada”. (Perfil SEIP, 2012:17).

Posteriormente se fueron realizando diagnósticos hasta lograr que en el 2007, mediante el Decreto 2406 se creara la *Mesa Nacional de concertación de la Política Educativa de los pueblos indígenas de Colombia*, como el espacio de construcción de políticas públicas en materia educativa de y para los pueblos indígenas.

De acuerdo con el testimonio de Israel Montano, es en este marco que se gesta el Sistema Educativo Indígena Propio: “[...] pues desde el 2005 con decretos transitorios se creó el SEIP (Sistema Educativo Indígena Propio), ese documento nace de la concertación entre líderes indígenas y funcionarios estatales del Ministerio de Educación Nacional, para precisamente conservar todo lo que nosotros queremos, para la comunidad y nuestros niños, y lo que se consiguió fue dejar en nuestras manos la administración de la educación pero con ciertos requisitos del programa básico que el Estado ordena a todos” (Montano, 2010).

“El sistema educativo indígena propio (SEIP) es un conjunto de procesos que recogen el pasado, antepasado y presente de los pueblos, las cosmogonías y los principios que los orientan, proyectando un futuro que garantice la permanencia cultural y la pervivencia como pueblos originarios. El SEIP es la forma de concretar y hacer eficaz la educación que queremos, necesitamos y podemos desarrollar. En este sentido, el sistema está compuesto de manera estructural por aspectos o componentes de orden político-organizativo, pedagógico y administrativo que se relacionan entre sí y que se proponen, como ya se enunció, llevar a la práctica de nuestras vidas la educación propia que durante los últimos 200 años especialmente, los pueblos indígenas hemos venido perdiendo.1 Igualmente y en un mismo grado de importancia, el SEIP es el desarrollo tangible de nuestra autonomía y pertenencia a una nación que se reconoce constitucionalmente como diversa y equitativa”. (Perfil SEIP, 2012: 25)

7.1.2 Entre la educación formal y la propia: el Plan Educativo Misak (PEM) frente a los procesos educativos en Silvia.

Oficialmente, el objetivo del Plan Educativo Misak elaborado por el Cabildo de Guambia con el acompañamiento de la Fundación Adentro en 2006 es:

“[...] lograr un desarrollo armonioso y sano en niños y niñas, en las comunidades naturales Wampias (comunidades indígenas guambianas), mediante procesos de

socialización y/o formación que recuperen, valoren-actualicen, generen y apropien prácticas ancestrales e interculturales hacia el manejo elemental del mundo de los objetos y el lenguaje, la familiarización con la naturaleza y el medio familiar y social; que contribuya a la generación de su pensamiento emocional, a la óptima manipulación del espacio y las cosas, procesos de interiorización y simbolización, así como para la preparación hacia la competencia moral, valorativa y social; aportando a su desarrollo corpóreo en integración de la condición física-biológica y espiritual en el marco del Plan de Permanencia Misak” (2006: 54).

El programa educativo ha tenido cambios los últimos años, por ejemplo antes se llamaba Plan Educativo Institucional (PEI), después Plan Educativo Comunitario (PEC), luego Plan Educativo Guambiano (PEG) y ahora se está buscando que se llame Plan Educativo Misak (PEM). Estos cambios muestran que cada vez más se busca lo propio. En cuanto a los fundamentos de la actual propuesta de Plan Educativo Misak se encuentran cuatro pilares:

1. Territorio: que tiene que ver con supervivencia, la madre tierra, la alimentación, interacción con la tierra y la armonía con la naturaleza.
2. Usos y costumbres: que trata de armonizar a las personas con el mundo, en eso tratamos de que en las escuelas se sepa cómo es que nuestra comunidad tiene que entender la justicia, por eso en ocasiones los TATAS van a las escuelas a explicar eso, nuestra justicia propia consiste en que los TATAS resuelven los conflictos que se presenten en el resguardo, ellos son como conciliadores que dan orientación y sanciones cuando sea necesario (como el cepo y el látigo²¹⁶) y esto se les enseña a los niños para que conozcan la figuras de autoridad de la comunidad.

²¹⁶ El cepo es un telar de castigo para obtener la confesión del crimen // en el caso del látigo es una herramienta con la que flagelan el cuerpo del sujeto que cometió una falta.

3. Autonomía: Se quiere que la toma de decisiones sea siempre desde lo propio y halla concertación siempre en pro de la comunidad, la persona es autónoma pero para nosotros las decisiones deben pensar en que la comunidad es más importante.
4. Cosmovisión: la forma de ver el mundo, escuchando a la naturaleza, el vestido y la lengua son los elementos culturales que nos distinguen hacia afuera.” (Montano, 2010)

Igualmente cabe anotar que dentro de los objetivos planteados en el Segundo Plan de Vida (2008:108), se definen los siguientes:

1. Innovar la educación Misak con fundamento en el territorio, la cultura, la cosmovisión, la autoridad y la autonomía, para fortalecer el pensamiento propio. Continuar con el proceso de educación bilingüe y bicultural, fortaleciendo el uso de la lengua namtrik [lengua Misak], en todos los ámbitos cotidianos de la cultura y de la ciencia, para el mejoramiento de la calidad de educación, dentro del marco de los conocimientos universales y las prácticas sociales y desarrollar el multiculturalismo para avanzar en el aprendizaje de otras lenguas y culturas.
2. Atender a niños y niñas discapacitados con limitaciones físicas y mentales para rehabilitarlos e integrarlos a la sociedad. A los niños y niñas especiales excepcionales apoyarlos para el desarrollo de su intelecto y potencialidades.
3. Integrar en una sola institución educativa Misak, todos los planteles educativos que funcionen en el territorio ancestral y en el territorio discontinuo Misak, para fortalecer la unidad territorial y la identidad.

Actualmente, en términos administrativos, la educación está a cargo del Cabildo Mayor Misak de Guambia. Existe una institución educativa que está compuesta por 21 escuelas públicas. En otro documento de balance del proceso educativo Misak titulado “Kuarik –

educación propia- para la pervivencia Misak”, se analiza que hasta el año 2006, la dotación de los centros educativos que buscan implementar la meta de centralizar institucionalmente el proceso educativo Misak, arroja los siguientes resultados:

“[...] sigue siendo insuficiente y de regular estado y el material didáctico no es pertinente con las condiciones socioculturales. El servicio de agua potable y saneamiento básico, funciona en regular estado, los restaurantes escolares dependen de suministros adquiridos en el mercado y no de los producidos en la comunidad, la comida que se suministra no es la comida tradicional, generando graves desadaptaciones y pérdida de la cultura agroalimentaria”.
(Guerrero, 2006:20)

En el 2006 según el Plan de Vida, “se proyectan cinco grandes concentraciones: la del Cacique para 500 alumnos; la de la Campana para 500 alumnos; la de las Delicias para 1.000 alumnos; la de Tranal para 300 alumnos, y Gran Chiman para 300 alumnos” (Ibíd.: 20).

Para el 2008, de acuerdo con el Segundo Plan de Vida Misak (2008:11), se construyó y mejoró la infraestructura escolar; en aquel año la Institución Educativa Agroguambiana contaba con 900 alumnos, entre primaria, secundaria y estudiantes de tecnología; las seis concentraciones y las sedes tienen un total de 2100 alumnos, en grado 0 a 5, en construcción de un currículo y una pedagogía para la educación propia y occidental, y se espera que en los próximos diez años tengamos un modelos de educación Misak.”

La siguiente Tabla nos ilustra la situación de los centros educativos Misak hasta el año 2010, los cuales contaban en dicho año con un total de 2530 estudiantes:

LISTADO GENERAL DE LOS CENTROS EDUCATIVOS Y SUS SEDES 2010					
No.	DETALLE	SEDES	TOTAL ESTUDIANTES (según los datos del Cabildo)	RECTIFICADOS (según la alcaldía)	TOTAL
1	CENTRO EDUCATIVO LA CAMPANA 614	CAMPANA	371	Sin rectificación	
		PIENDAMO			
		ARRIBA	43	40	
		PUEBLITO	76	76	
		SANTA LUCIA	72	64	632
		TULCAN	62	54	
	AGUA BONITA	8	Sin rectificación		
2	CENTRO EDUCATIVO SAN PEDRO PEÑA 212	SAN PEDRO PEÑA	124	Sin rectificación	
		PUENTE REAL	38	Sin rectificación	
		MICHAMBE	36	35	212
		CUMBRE NUEVA	14	15	
3	CENTRO EDUCATIVO CACIQUE		235	234	235
4	CENTRO EDUCATIVO LAS DELICIAS 281	DELICIAS	189	Sin rectificación	
		GUAMBIA NUEVA	32	Sin rectificación	281
		BUJIOS	60	Sin rectificación	
5	INSTITUCION EDUCATIVA AGROPECUARIO GUAMBIANO		825	Sin rectificación	825
6	CENTRO EDUCATIVO EL TRANAL 236	TRANAL	162	153	
		SAN ANTONIO	50	47	236
		JUANAMBU	13	14	
		ALPES	11	12	
7	CENTRO EDUCATIVO EL CHIMAN 109	CHIMAN	45	Sin rectificación	
		MARQUEZA	27	Sin rectificación	109
		TREBOL	37	38	2530

TOTAL	2530	782
TOTAL 2530 ESTUDIANTES		

Tabla 6. Tabla de estudiantes de los centros educativos del Resguardo de Guambia²¹⁷.

En esta Tabla No 6 se visualiza claramente una diferencia representativa de la información que arroja el censo del Cabildo Mayor de Guambia columna (“total estudiantes”), frente a la información que tiene la alcaldía (columna “Rectificados”). Solo el 30% de los estudiantes que están identificados en el censo, son reconocidos por la alcaldía, según los datos proporcionados por la Secretaria de Educación Municipal en el año 2010.

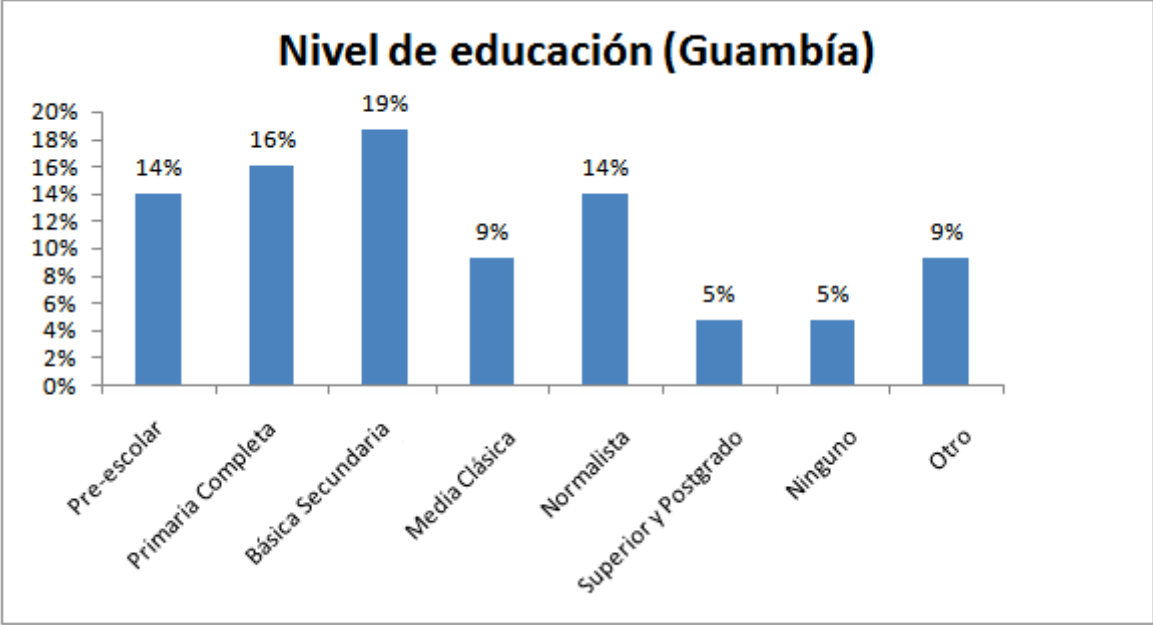
Con el fin de realizar un balance más amplio al proceso educativo Misak, es necesario comparar los postulados consignados en los Planes de Vida Misak con la información estadística del Estado. Antes de comenzar, conviene aclarar que por medio de la información estadística del Censo del 2005, es posible diferenciar la oferta educativa ofrecida al interior del Resguardo de Guambia, con respecto a la oferta publico-privada que tiene lugar en la cabecera municipal de Silvia. Es igualmente importante señalar que no existe oferta educativa universitaria en Silvia, ni en el Resguardo de Guambia. Por lo tanto, los datos referidos al acceso a la educación superior corresponden al ingreso de personas que en el momento del Censo habitan en uno u otro lugar, pero que realizan sus estudios universitarios en otras ciudades como Popayán, Pasto, Cali o Bogotá.

De esta manera, si se recopilan los datos del Censo 2005 en Guambia, tal como se observa en el Gráfico No 6, se observa que el 19% de los habitantes, es decir, 400 Misak tuvieron acceso a la educación básica secundaria, siendo este el nivel con mayor cantidad de personas. Un 3% más abajo, se encuentran aquellos que estudiaron la primaria completa y en un 14% están quienes tuvieron acceso a la educación pre-escolar y normalista. Es

²¹⁷ Tabla construida a partir del Censo del 2005 y revisado de acuerdo con la información de la alcaldía municipal de Silvia en 2010.

importante resaltar que solo un 5%, es decir 100 Misak pudieron acceder a la educación superior y postgrado.

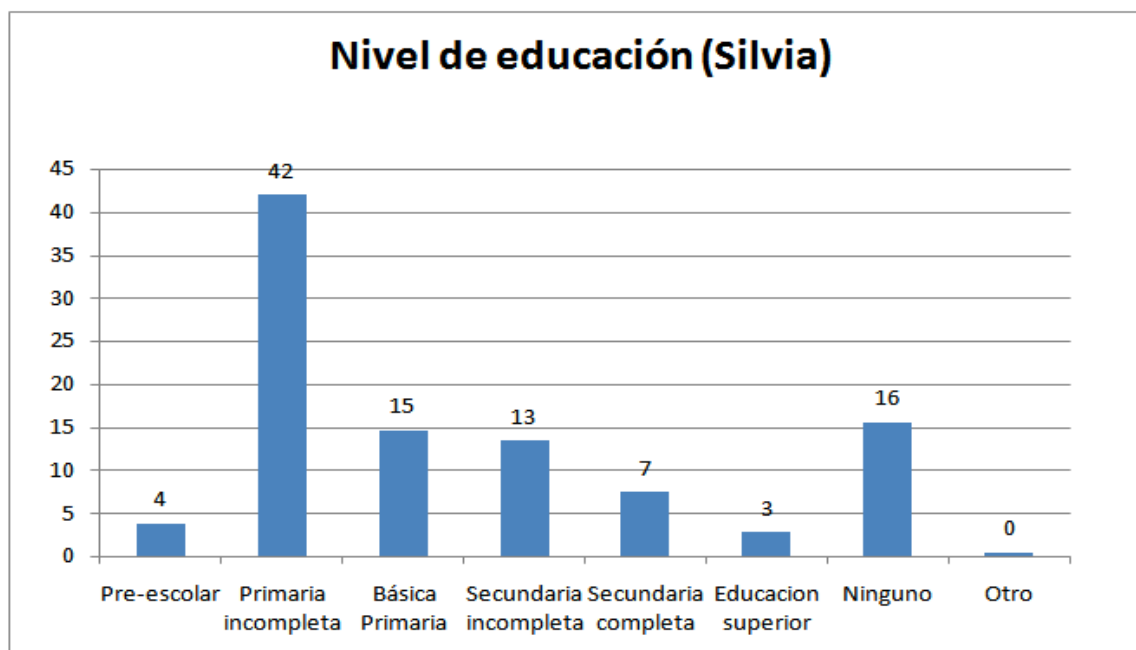
Gráfico No 6. Nivel de educación en Guambía (Cauca)



Fuente: DANE. Censo 2005

En el caso de los datos recopilados del Censo del 2005 para el casco urbano de Silvia, que es el municipio en el cual se encuentra el resguardo de Guambía y donde viven la mayoría de mestizos (ver Grafico No 7), se observa que un 42% de los habitantes no terminaron la primaria, seguido de un 15% que efectivamente culminaron este nivel. Se aprecia un 13% de la población que no terminó la secundaria y un 7% que sí tuvo la oportunidad de alcanzar este nivel. Es importante remarcar que para el caso de la cabecera municipal solo un 3% de la población tuvo acceso a la educación superior y como en el caso del resguardo constituye el nivel con menor número de personas.

Gráfico No 7 Nivel de educación en Silvia



Fuente: DANE. Censo 2005

No deja de llamar la atención que el promedio de nivel escolar alcanzado en el Resguardo es mejor que el del Silvia, situación que seguramente está vinculada a los programas de ingreso espacial para comunidades indígenas en universidades públicas y privadas de todo el país. Adicionalmente, en Guambía no hay una diferencia tan marcada entre cada uno de los niveles de educación, lo cual sí se observa en Silvia, con un contundente 42% de la población que no terminó la primaria. En el caso del casco urbano de Silvia, se observa que, partiendo desde la Básica Primaria, empieza a presentarse una reducción en la cantidad de personas que acceden a los servicios educativos, y que se pronuncia a medida que se avanza hacia niveles más altos de educación.

Una primera valoración de los datos revisados, parecería reforzar la idea que la oferta educativa en el municipio y en el resguardo es diferente. Sin embargo la anterior aseveración es difícil de hacer porque el Censo no discrimina el tipo de institución en la que cada persona estudia. En esta medida entre los estudiantes censados pueden haber Misak estudiando en colegios de Silvia o viceversa. Pero la anterior comparación lo que si nos

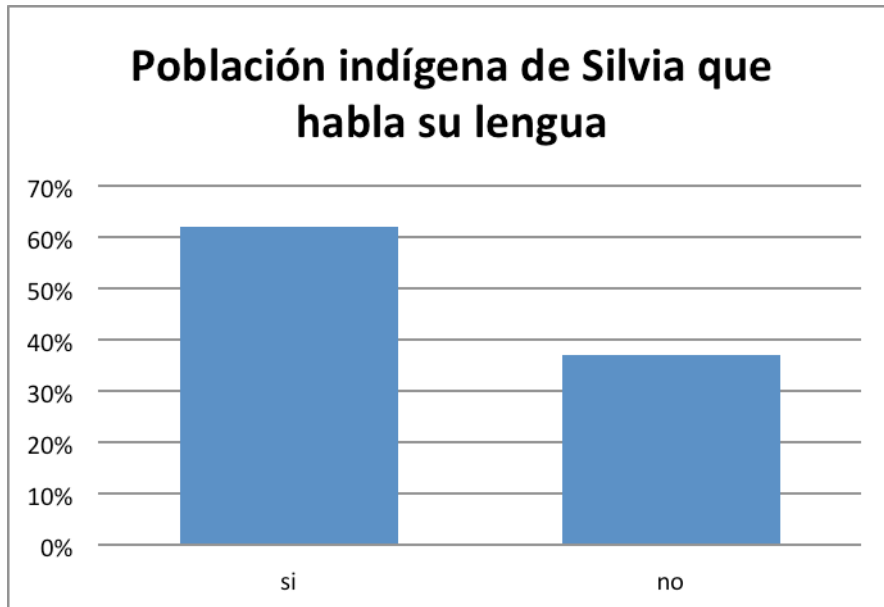
permite observar es que para la población Misak el estudio tiene mayor relevancia que para la población mestiza del municipio. Igualmente importante es el dato que en Guambia un 14% de la población recibe un título como Normalista, que son las personas que están facultadas por el Estado para ser profesores. De hecho una gran parte de los liderazgos indígenas que yo he conocido en el Cauca, han sido normalistas de formación y han sido profesores en sus comunidades. También vale la pena señalar que la tasa de ingreso a la educación superior, es levemente más alta entre la población Misak que entre la población mestiza del municipio, lo cual sin duda está relacionado con los programas de admisión especial que las Universidades colombianas tienen para comunidades indígenas.

Estas son algunas inferencias estadísticas con la información a la que fue posible acceder, sin embargo el trabajo etnográfico nos permite refinar mejor el análisis en cuanto a los modelos y problemáticas educativas en el resguardo de Guambia. Un aspecto que me llamó poderosamente la atención es que a pesar de la intención manifiesta de Los Planes de Vida Misak para trazar grandes diferencias entre los modelos educativos indígenas y los mestizos, mi experiencia etnográfica indica que en la práctica ambos modelos están profundamente relacionados. Vemos algunos ejemplos al respecto.

Un primer ejemplo de dichos encuentros, tiene que ver con que la escritura Misak es fonética, es decir no existe un abecedario de la lengua Misak. Por el anterior motivo, saber leer y escribir en español es fundamental para considerar el alfabetismo Misak, ya que la escritura indígena se sirve de los mismos caracteres o letras del abecedario castellano. Vale la pena resaltar que en las entrevistas realizadas a Israel Montano y al concejal Jesús Tunubalá, ellos nos señalaron que aprender su lengua es una de las tradiciones que se quiere conservar, pero que ese proceso depende más de la narrativa de generación a generación porque su cultura es de transmisión oral. Es por ello que el contacto entre familias es fundamental para perpetuar su cosmovisión. No obstante, como se observa en el Gráfico No 8, el 37% de la población indígena en Silvia no sabe hablar su lengua, dato que revela que parte de la comunidad indígena no está relacionada con una de las tradiciones

fundamentales para su formación integral, lo que puede actuar en detrimento de la trasmisión de la misma.

Gráfico No. 8 Población indígena del municipio de Silvia que habla su lengua.



Fuente: DANE. Censo 2005

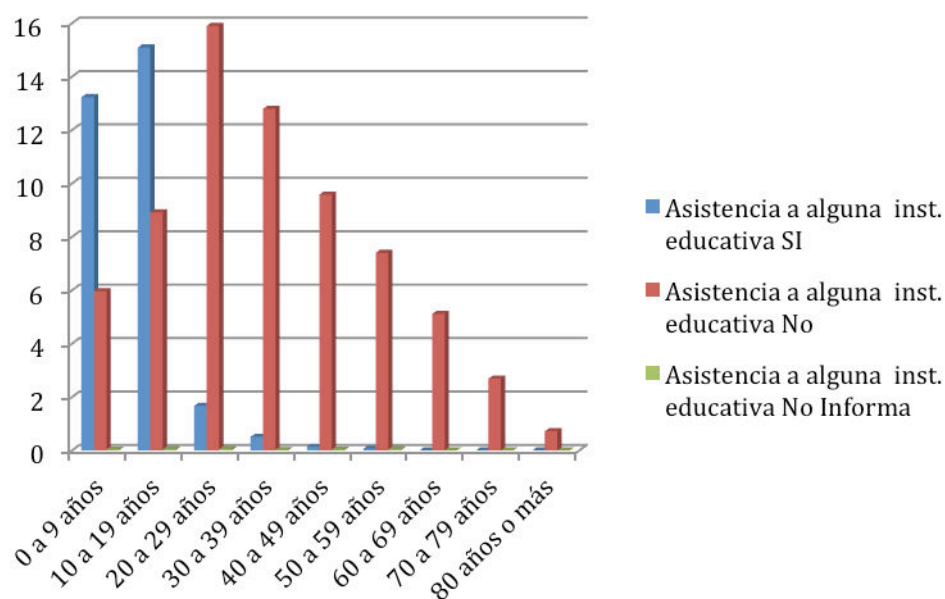
Un segundo ejemplo de los encuentros entre ambos sistemas educativos está relacionado con las transformaciones en los procesos de socialización de los niños. A partir del 2005 cuando comienzan las discusiones para replantear el *Primer Plan de vida Misak*, se oriento como deseable el que los niños compartieran al mismo tiempo con sus padres, familia y comunidad, para que de dicha mezcla se forjara la identidad Misak. En dicho momento, la convivencia entre ambos sistemas educativos, y su continuidad más que su contradicción puede observarse en el siguiente fragmento del *Segundo Plan de Vida Misak*:

“[...] se orienta desde el fogón de la familia, continuando con la educación occidental y la educación propia que vienen construyendo desde hace más de veinte años. La educación occidental se enseña para que los niños estén al mismo nivel de conocimientos universales que el resto de niños del país y puedan continuar con el proceso de aprendizaje de la educación media y superior. En la

educación propia, se está trabajando con el pensamiento de los mayores y la enseñanza de las tradiciones, las costumbres y prácticas culturales dentro de la cosmovisión: la minga, alik, como elemento de la unidad familiar y comunitario, la producción de alimentos, el manejo y la conservación de los recursos naturales, los sitios sagrados y la espiritualidad; las ofrendas que celebran las familias para los que están en la otra vida, kansre; y las ofrendas al espíritu mayor de la naturaleza, pishiMisak; la defensa del territorio y el respeto a la autoridad tradicional donde se desarrolla el mundo Misak, mediante el namuy wuam.” (Segundo Plan de Vida, 2008: 106).

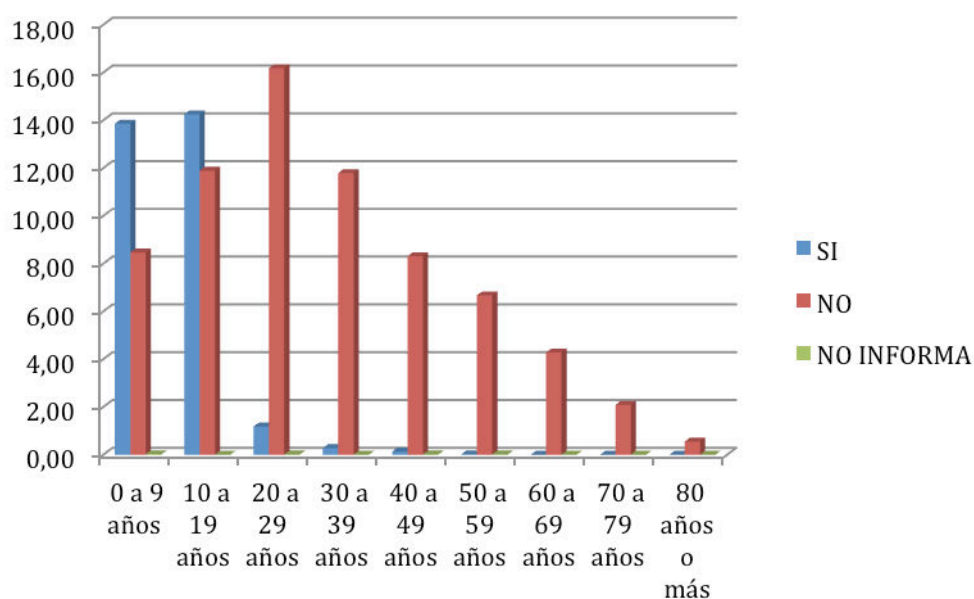
Hasta el 2005 no era recomendado que los niños accedieran a los centros educativos hasta después de los primeros cinco años de vida. Como es de suponer, anteriormente, la socialización de los niños indígenas tenía lugar sobre todo en sus casas, donde además de las costumbres propias, aprendían el idioma Misak. En la actualidad, la escolarización de los niños indígenas es mucho más temprana, y tiene lugar en los centros educativos, donde es corriente la convivencia con niños mestizos. En la escuela es frecuente la utilización del español como lengua cotidiana e intercultural. La confluencia de niños indígenas y mestizos en la escuela, puede observarse en las siguientes graficas que muestran las tendencias de acceso a la educación discriminadas por edad, tanto en el contexto municipal, como en el Resguardo. En ambas graficas el porcentaje de población situada entre los 0 y 9 años que asiste a la escuela supera el 12% del total.

Gráfico No 9. Población que asiste a una institución educativa en Silvia.



Fuente: DANE. Censo 2005

Gráfico No 10. Población que asiste a una institución educativa en el resguardo de Guambía.



Fuente: DANE. Censo 2005

A pesar de ser orientado por las propias autoridades Misak, la escolarización temprana de los niños indígenas es hoy en día fuente de preocupación ante las mismas instancias institucionalizadas de la comunidad. Frente a esta dinámica, Israel Montano considera que para la comunidad:

“[...] es fundamental que la primera infancia sea con la familia, porque solo ahí se puede generar la educación inicial como guambiano, es decir estar con los papás hasta los 8 años, pero desde los cambios en el Plan de Educación Misak del 2005 ya se entran a los niños a las instituciones desde los 5 años, pero hemos notado problemas ahí, porque digamos el plan alimenticio en las escuelas es bueno, y ya cuando los niños llegan a la casa la comida que sus papás les dan ya no les gusta, ni el maíz, ni el sango (sopa de maíz con revuelto), entonces eso es malo para la formación de la familia” (Montano, Entrevista 2010).

Este punto constituye una disyuntiva para el pueblo Misak, pues si los niños pasan mayor tiempo en el colegio que en sus hogares, se debe pensar con mayor cautela cómo se transmitirá la cultura tradicional. Como menciona Jesús Tunubalá (concejal Misak en 2010):

“(...) el paso del tiempo ha dado que cada generación sea menos Misak, antes máximo habían cursado tercero de primaria pero tenían más arraigada sus costumbres Misak, gracias a que los padres de familia compartían más tiempo con sus hijos y la familia se preocupaba por transmitir la cosmovisión. Los TATAS y las MAMAS aconsejan reeducar a los padres de familia para que la labor de la educación sea complementaria” (Tunubalá, 2010).

En este sentido, al interior de la comunidad emergen cada vez mayores tensiones por causa del tema educativo y la preservación de la cultura y la tradición. En pro de la reafirmación de sus costumbres y su cosmovisión, los Misak a través de su opinión institucionalizada, pretenden ajustar el modelo educativo a una única forma de comprender el mundo, de ser y

de habitar dentro de él, expresada en los Planes de Vida. Sin embargo, las condiciones variables en un contexto económico político y social hacen que sea muy difícil conservar dichas tradiciones. Como señala Israel Montano:

“(…) todas estas prácticas se han visto dañadas por fenómenos que han afectado a todos, como los son el narcotráfico, la colonización y la religión; todo eso ha hecho perder nuestras tradiciones, es por eso que ahora nos preocupa mantener tradiciones como nuestra vestimenta cuando los niños van a los colegios para que sigan conservando lo nuestro”. (Entrevista Israel Montano 2010)

En este sentido en el 2008, Zapata, Popayán & Tenorio, realizaron una aproximación etnográfica al Colegio Misak Agropecuario en el marco del proyecto *Wampía: entre el proceso educativo propio y el mundo escolar* que hace parte del trabajo de intervención *Universidad y Culturas* de la Universidad del Valle, con el objetivo de acercarse a la realidad educativa del colegio. Una de las conclusiones importantes a las que llegaron fue que “[...] la educación en Guambía no ha logrado aunar de manera significativa, en la formación de las nuevas generaciones, los dos grandes cuerpos de saberes y prácticas que han sido el objeto de este empeño: el saber guambiano (tanto el preservado como el recuperado), y los conocimientos occidentales, según los transmite el sistema escolar.” (Zapata, Popayán & Tenorio 2011: 77).

En este proyecto se identificaron cuatro obstáculos a los que se enfrentan los mayores:

- 1) La contradicción entre dos maneras de educar. El actual programa curricular y pedagógico intenta transmitir los saberes guambianos insertándolos en el plan escolar y tratándolos como “contenidos”. Se destruye así el patrón de “aprendizaje en la vida” de las sociedades tradicionales, y con ello se pierden sus valores y *se rompe la continuidad generacional*.

- 2) La mínima implicación de los colegiales guambianos con el aprendizaje escolarizado, su desinterés por los saberes propios y por los conocimientos escolares.
- 3) Tanto las directivas como gran parte de los profesores (mestizos e incluso docentes guambianos), y parte de las autoridades del Resguardo, no comprenden la importancia de lo que se está poniendo en juego con el proyecto de escolaridad al que le apostaron desde hace 25 años.
- 4) La escasa autonomía de su sistema. Quienes organizan y reglamentan el sistema educativo nacional, generalmente son administradores de la educación, y no filósofos de la educación.” (Tenorio, 2011: 68)

Otros sujetos importantes en el proceso educativo son aquellas personas encargadas de la educación formal, es decir, los docentes. Este aspecto abre otro espectro de problematización en la medida que ha sido complicado lograr que la práctica refleje lo estipulado en la normatividad. Según la Constitución Política de Colombia:

“[...] La enseñanza estará a cargo de personas de reconocida idoneidad ética y pedagógica. La Ley garantiza la profesionalización y dignificación de la actividad docente. Los padres de familia tendrán derecho de escoger el tipo de educación para sus hijos menores. En los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa. Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural.”

Esta normativa plantea preocupaciones específicas en cuanto a la capacitación de los docentes. Los Misak han tratado de adaptarse a las exigencias de un modelo académico que cumpla ciertos parámetros estatales y que pueden contravenir sus lineamientos culturales. La dinámica del proceso de selección de profesores ha cambiado, Israel Montano (2010) lo describe así:

“Pues se hace un concurso con exámenes, donde se mira una propuesta desde lo propio, y hay una parte en la lengua propia y de conocimiento, la otra es que cuando se necesita un profesor con especialidad en una materia, ahí ya se mira los profesores que tenga el municipio, generalmente de Popayán. Antes con solo tener primaria podían ser docentes ahora se exige un nivel académico más alto, como el de normalista” (Entrevista a Israel Montano, 2010).

Al respecto Jesús Tunubalá, mayor Guambiano y exconcejal de Silvia considera que:

“[...] aunque el proceso de concertación con los funcionarios estatales ha sido largo, la verdad es que ya hemos logrado que nuestros profesores sean guambianos, pero esto a su vez ha sido un problema porque su capacitación es más occidental que propia, y eso hace que nuestras tradiciones no estén siendo transmitidas por ellos, y ésta se ha convertido en la justificación que da el Estado cuando dice que nuestras propuestas están siendo escuchadas; ellos hablan de etno-educación solo porque nuestros profesores son guambianos y para nosotros eso va más allá, porque el programa académico es exigido con las pautas que da el Estado.” (Jesús Tunubalá, entrevista, 2010)

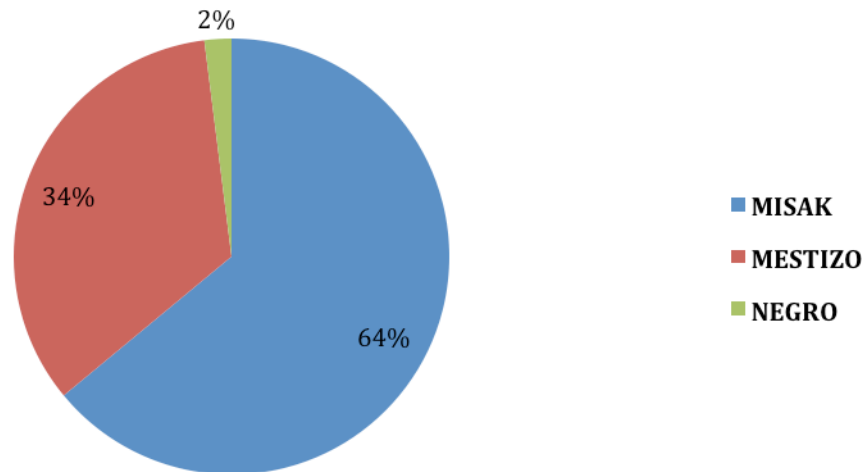
Aunque se intenta conciliar lo cultural y lo técnico-científico, la realidad de las instituciones educativas en Guambía es que no solo tienen jóvenes Misak, de esto da fe las bases de datos locales de las instituciones educativas administradas por el cabildo y el jefe de bienestar del resguardo Israel Montano (2010 Ibid.):

“(...) Pues las instituciones van los niños guambianos, campesinos y nasas, la mayoría van al Colegio Agropecuario Guambiano, son 21 en total pero sólo seis son principales las demás son subsidiarias de esas seis.”

Como se observa en la Gráfica No 11, esta situación genera que aunque algunos docentes sean Misak (64%), las instituciones tengan que contratar también educadores del municipio

que no conocen las tradiciones Misak y por lo tanto no saben transmitirlos (36%), y en algunos casos también sus propios docentes guambianos se han concentrado en el aprendizaje científico, por las instituciones en las que se han formado.

Gráfico 11. Docentes de las instituciones educativas de Guambía²¹⁸.



Con referencia a este tema las voces más tradicionales del pueblo Misak, como Jesús Tunubalá (2010) plantean:

“(…) Creo necesario que los profesores hagan una investigación “endógena” que les permita saber más de su cultura para poder transmitirla a los niños de manera correcta y prioritaria cuando se eduquen en las ciencias. Actualmente los profesores ya están al menos preocupados por saber la lengua, pero aún hay algunos que no saben de manera detallada tradiciones tan significativas como los lugares sagrados.”

²¹⁸ Gráfico construido a partir del archivo DOCENTES, obtenido en el despacho de Educación durante la visita realizada el día 26 de Octubre de 2010 a Silvia.

Ya hemos tratado lo que sucede con la educación básica en el resguardo, pero otro factor de interés para este balance tiene que ver con el acceso a educación superior. Como se observó en la Gráfica No 7 un 5% de la población Misak en Guambía llega al nivel de educación universitaria. Este tipo de educación implica superar un gran número de dificultades porque obliga a trasladar el lugar de residencia de los indígenas interesados, debido a que los centros de estudio superior en Colombia se encuentran en ciudades capitales (en el caso de los Misak, se prefiere la ciudad de Popayán).

Pero esta no es la única dificultad, ya que este tipo de preparación aleja aún más de la convivencia con su comunidad y transforma las mentalidades de aquellos jóvenes que tienen que educarse bajo sistemas educativos occidentales. Aunque el Estado ha escuchado los llamados de la comunidad en cuanto a los cupos y financiación de aquellos Misak con deseos de acceso a educación superior, sigue existiendo la dificultad para que esta educación no descuide la conservación de la identidad guambiana. En palabras de Jesús Tunubalá (2010):

“(…) ¿Salir o no salir del resguardo? Es necesario salir y conocer otras realidades, para aterrizar nuestro conocimiento, no hay que ser “etnocentristas”, por lo menos en mi experiencia yo salí a Bogotá y eso hizo que valorar más mi origen Misak. Yo en lo personal soy partidario de salir del resguardo e inclusive del país, pero una vez se tenga un buen conocimiento de lo propio.

Lo que ha pasado mucho es que los que vienen profesionales creen que pueden mandar y que tienen la verdad, eso crea conflicto con los demás, ya que el que regresa tiene que saber que no por los títulos se deja de ser guambiano, se debe tener claro que al regresar se es guambiano como toda su comunidad. Los profesionales deben llegar a aportar y no obstaculizar en el resguardo.”

En cuanto a la Etnoeducación, desde el punto de vista del Estado, esta es contemplada de acuerdo con el capítulo III de la Ley 115, que regula lo atinente a los derechos educativos para grupos étnicos, como:

“Se entiende por educación para grupos étnicos la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos. Esta educación debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural, con el debido respeto de sus creencias y tradiciones.” (Ley 115 de 1994).

Desde esta perspectiva, el Ministerio de Educación considera que los problemas relacionados con ello son:

“(…) La poca correspondencia del servicio educativo con la realidad de los pueblos; la inadecuada gestión administrativa, la deficiente infraestructura y dotación, la no pertinencia en formación y capacitación docentes, la baja cobertura e ineficiencia, la poca coordinación intra e interinstitucional y la dispersión geográfica de la población objeto.” (Ministerio de Educación Nacional)

A esta concepción estatal vale la pena anexar la declaración hecha por Jesús Ulchor, jefe de la unidad de bienestar de la Alcaldía de Silvia, que habla del manejo del presupuesto y cómo el ente municipal ha tratado de adoptar proyectos que sean correspondientes a las características de la localidad:

“(…) El presupuesto de educación lo podemos dividir en dos partes: el COMPES y el Plan de Desarrollo de Silvia 2012-2015. El primero, es el subsidio que el Estado nacional manda por cada estudiante; este llega a las arcas del municipio y se transfiere directamente a las escuelas. El segundo, se enmarca dentro de la propuesta del actual gobierno municipal, llamada Seguridad alimentaria; la idea nació porque las instituciones educativas de Silvia requerían productos que podían

ser obtenidos en el área rural, y en este sentido, la Alcaldía propuso abastecerlas con suministros para que cada una formara su propia granja semi-integral (huerta y especies menores: cerdos, aves).” (Jesús Ulchor, Entrevista 2010)

7.1.3 A modo de conclusión:

¿La cultura como texto y la etnoeducación sin interculturalidad?

A pesar que la lucha por lograr mejores condiciones educativas para la población Misak está en proceso, su evaluación resulta difícil por las visiones encontradas al respecto. La implementación del modelo de estado multicultural colombiano permite entrever que dicha tarea no es solamente responsabilidad del estado ni de las autoridades indígenas, en la medida que la transmisión de la cultura y los saberes indígenas se instalan con fuerza en los currículos ocultos o no institucionales como el hogar, las actividades ligadas a la producción y las relaciones de vecindad. De acuerdo con Tenorio (2011):

“[...] toda institución escolar está inserta en el Sistema Educativo, y éste le define el currículo y las modalidades pedagógicas, al tiempo que tiene gran injerencia en la formación del personal que trabajará en ella. El sistema educativo estatal define, para todos los niveles de escolaridad, quién enseña, cómo se enseña, cómo se forma a los que enseñan, cómo se evalúa lo enseñado. Sin embargo, los resultados de la etnoeducación y de la educación en general son cuestionables. Se definen indicadores de cobertura y calidad pero nunca se cuestiona ni se analiza el supuesto en que se basa la escolarización generalizada: es buena educación encerrar a las nuevas generaciones durante cerca de dieciséis años, siempre en grandes grupos etarios, y con una relación estereotipada y distante del adulto que les enseña, para que aprendan por transmisión verbalista lo que no les interesa. [...] Desafortunadamente la identidad cultural de los jóvenes se está construyendo a partir de relaciones de pares en una escolaridad sin sentido para ellos y sin futuro; lo cual vuelve preponderantes los modelos que los medios de masas y la sociedad de consumo les proponen, al igual que ocurre con los niños y jóvenes de todos los continentes y culturas. Ser colegiales y luego universitarios se han

vuelto condiciones para ser reconocidos como parte de la tribu transnacional adolescente. Convertirse en buenos estudiantes y sentirse orgullosos de ser indígenas no hace parte de sus anhelos y rompe con su identidad cultural.” (Tenorio, 2011: 69).

Las tradiciones son fundamentales para la conservación de la identidad Misak, pero la contradicción de intereses entre la orientación académica impartida en los colegios con los objetivos manifestados por las entidades oficiales de la comunidad indígena, dificulta no solo que los jóvenes se apropien de sus costumbres, sino que aquellos que salgan a capacitarse por fuera del resguardo regresen a contribuir con la comunidad. Por el contrario la disyuntiva de intereses en la formación apuntan a la profundización de fracturas en la socialización comunitaria cada vez que los universitarios indígenas vuelven con su gente.

En cuanto a la pregunta que apunta a evaluar ¿Hasta que punto la educación bajo el control financiero de los cabildos por medio de las transferencias, desvirtúa o no la identidad Misak? Es una afirmación que debe considerarse a la luz de las expectativas instaladas al interior de la propia comunidad, sin embargo los documentos y entrevistas a los cuales fue posible acceder apuntan a evidenciar que los indígenas puedan acceder a los contenidos ofrecidos por la cultura occidental, pero a partir de una interpretación realizada desde las tradiciones Misak para comprender y analizar el mundo.

Sin embargo este dialogo intercultural aparece fuertemente condicionado por los discursos de reconocimiento de la diferencia, a partir de los conceptos mismos del multiculturalismo colombiano. Dicha forma de entender la diferencia cultural tiende a esencializar la cultura indígena, convirtiéndola de algo vivo y presente en la cotidianidad, en textos que demarcan contenidos estáticos. Esta lectura puede observarse en la mayoría de discursos institucionales del cabildo con respecto al problema educativo, y se ven plasmados no solo en los documentos oficiales que se revisaron, sino también en las posiciones que reflejan las opiniones y reflexiones de los entrevistados. A este respecto, a pesar que la discusión en

un primer momento parecería situarse en la clara oposición entre educación *occidental*²¹⁹ y educación *propia*, la lógica de dicha contradicción parece diluirse ante comunidades que si bien mantienen fuertes posiciones políticas frente a sus particularidades culturales, también viven en contextos en los que el relacionamiento intercultural con otros grupos poblacionales ha sido la norma histórica.

Algunas de las evaluaciones cualitativas y cuantitativas de esas dinámicas nos muestran curvas de cobertura, niveles de educación, diferencias y similitudes entre los niveles de Silvia y Guambía, niveles de deserción escolar, curvas de asistencia, porcentajes de la cantidad de docentes indígenas, etc. El común denominador de los análisis cualitativos de estas mediciones, se concentran en las contradicciones ejercidas entre los procesos de inserción de la educación occidental en la propia, y viceversa.

Por un lado, los procesos de organización política del resguardo históricamente han ganado espacios contundentes de autonomía política y económica, característicos de los distintos movimientos de resistencia que definen las relaciones de convivencia y conflicto que se expresan en la configuración territorial del departamento del Cauca. Pero por otro lado, este reconocimiento de la diferencia no se puede escapar al traslape administrativo que genera los choques entre los marcos normativos de carácter local, regional, nacional y global. En el caso de lo local, se intersectan las directrices de planeación del Plan de Vida del Resguardo y del Plan de Desarrollo Municipal. Este último, además responde a políticas que direccionan los Planes de Desarrollo Departamental y Nacional.

Estas articulaciones se expresan, por ejemplo, en el contenido del Plan de Desarrollo Municipal de Silvia 2012-2015, en el que se plantea que la “Planeación” será el concepto estructurador del proceso administrativo, y por tanto el enfoque de esa planeación será Estratégica, Participativa e Intercultural. El carácter Intercultural que plantea el PDM, considera que ésta:

²¹⁹ El concepto *alterna*, es el utilizado en el Plan de Desarrollo Municipal de Silvia 2012-2015, para referirse a la *occidental*

“[...] no es solo el encuentro entre culturas sino la convivencia de estas en su diferencia, y la convivencia solo es posible, desde la vivencia de la propia cotidianidad entre pueblos culturalmente diferenciados y con sentidos propios y distintos de existencia. Implica encuentros dialogales y una continua relación de alteridad entre sujetos concretos, entre seres humanos provistos de visiones distintas del universo, entre los que producen intercambios simbólicos de significados y de sentidos. Estos procesos de intercambio no solo se limitan a un simple contacto o relación entre culturas, como ha sucedido históricamente y como ocurre cotidianamente; por el contrario apunta a algo mucho más profundo que pretende confrontar los racismos y las desigualdades en los intercambios culturales, entre culturas mismas y como parte de las estructuras e instituciones de la sociedad.” (PDM 2012-2015: 24).

Sin embargo, dicha perspectiva intercultural parece estar ajena tanto del modelo estatal mestizo preocupado en homogenizar los aprendizajes bajo los estándares nacionales de evaluación de la educación, como del modelo de educación propio que parece más preocupado por salvar una ancestralidad, y que en la práctica puede estarse convirtiendo en una visión esencialista de la cultura Misak.

Quizás la perspectiva de mediación y convivencia entre culturas, es la perspectiva que más brilla por su ausencia en el contexto de la etnoeducación intercultural. Sin embargo, en la actualidad, el panorama de los procesos de educación propia de las comunidades Misak evidencian la existencia de múltiples rupturas en los mecanismos de transmisión de saberes y conocimientos propios. Estas rupturas se están generando significativamente en las etapas de socialización del ciclo de vida que corresponden a la población joven, situada en los rangos entre 13 y 18 años, que en la relación e interacción con el mundo mestizo son periodos más determinantes que las etapas de infancia y niñez. El camino en la búsqueda por la articulación de estos marcos normativos (el propio/indígena y el otro/estatal), estarán entonces a la expectativa no solo de los procesos de resistencia agenciados por las autoridades indígenas frente al poder hegemónico del ministerio de educación

colombiano, sino que además se jugará en la aceptación de los debates y oposiciones internas al interior de las comunidades Misak.

7.2 Los Misak y sus estrategias socio-políticas para hacer frente a la enfermedad

Para el pueblo Misak salud es vida, y esta última es un atributo colectivo, que se relaciona profundamente con el mundo material y su complejo sistema de creencias, en el que se expresa toda una filosofía de la vida familiar y colectiva. De este modo y de acuerdo con el Segundo Plan de Vida Misak (2009:26), la salud para este pueblo indígena se relaciona con tres elementos centrales: la vida natural, la espiritual y la de la gente. Dichos mundos están relacionados para crear el mundo natural en continuo dialogo y reciprocidad. Cada uno de estos mundos necesitan vitalmente el uno de los otros. Este es el modo normal de ser de la vida colectiva para este pueblo indígena. De acuerdo con los documentos oficiales del Segundo Plan de Vida:

“[...] la “comunidad de nuestra gente” necesita de la “comunidad natural” porque de ella se alimenta, cosecha agua, es su salud. La “comunidad natural” necesita de la Comunidad de nuestra gente porque ella la peina, la poda, le quita las especies animales que están enfermas o hay muchas, el arrancar un tallo seco contribuye a que florezca uno joven. La “Comunidad de los Espíritus de la Naturaleza” necesita del páramo, de ríos, bosques porque es su casa; el espíritu del aguacero no puede vivir sino tiene los bosques: el PishiMisak no puede vivir si no tiene laguna. De la misma manera la “Comunidad de los espíritus de la Naturaleza” necesitan de la “Comunidad de Nuestra Gente”, porque ella le permite a los espíritus que regresen cada primero de noviembre en las ofrendas. La “Comunidad de Nuestra Gente” necesita de la Comunidad de los Espíritus de la Naturaleza porque ella es quien enseña a vivir en armonía con todos los espíritus del territorio (Ibíd.).

Esta comunión o interconexión de mundos se refleja en los esfuerzos oficiales del Cabildo indígena por construir un programa de salud que al mismo tiempo que atienda adecuadamente la población Misak de acuerdo a los estándares occidentales, investigue y fortalezca los métodos de curación tradicionales del pueblo Misak. Sin embargo, en dicho

contexto, es importante señalar que el campo de la salud es uno de los escenarios sociales más dinámicos entre las organizaciones indígenas del país. Esta situación se debe a dos elementos: el primero se refiere a los rezagos sanitarios de esta población, asunto de constante objeto de denuncia y de permanente búsqueda de soluciones; el segundo es la progresiva capacidad de las organizaciones para apropiarse de los capitales existentes al interior de este campo social, intención favorecida por las particularidades político jurídicas del Estado colombiano respecto a los pueblos indígenas.

Para los Misak, la salud también ha sido un propósito fundamental de su lucha, y cómo veremos a continuación al igual que el campo educativo, es un proceso que se inicia paralelo a la lucha por la tierra. Mientras que el debate con respecto a las políticas estatales referidas a la educación indígena es más temprano, los primeros elementos de reconocimiento a la autonomía indígena en el campo de la salud, vienen a consolidarse a mediados de la década de los años ochenta. En tal coyuntura entre reconocimiento y tradición, los Misak esbozan en sus documentos oficiales la intención de diagnosticar las problemáticas del sector sanitario, la administración de recursos en salud y la prestación de servicios médicos, tanto occidentales como los denominados “tradicionales”.

Como puede adivinarse la búsqueda de conciliar la salud tradicional y la salud mestiza ha tenido una historia que no ha estado por fuera de tensiones y contradicciones. A este respecto seguiremos el trabajo de Gretta Acosta (2003) para comprender las transformaciones institucionales del Programa de Salud Misak. Luego se pasará a considerar las condiciones de salud contemporáneas en este grupo social. El balance de los actuales indicadores en salud para esta comunidad indígena permitirá analizar el impacto que ha tenido el proceso socio político de reconocimiento e impulso a las formas tradicionales para tratar los problemas de salud. Al final de este apartado se plantearán algunos puntos de análisis en el complejo encuentro entre las formas tradicionales de percibir la enfermedad desde el punto de vista Misak y el sistema de salud colombiano, que luego de la implementación de la Ley 100 de 1993 responde a un modelo de corte profundamente neoliberal.

7.2.1 El proceso de institucionalización de la Salud Misak: De Sierra Morena a Mama Dominga

Eso no fue discutido [El Hospital de Mama Dominga].
No se habló de hospital ni clínica,
sino un Centro de Recuperación de la Medicina Tradicional.
Para llamar a los que saben de eso; para los sabios nuestros.
Pero el diseño no era para eso. El diseño no era una casa guambiana,
no era un hospital guambiano.
Todo el diseño era para un centro hospitalario.
Es que todo lo que hemos hecho con un espíritu, finaliza siendo otra cosa distinta.
Cuando ya tiene las cosas a la mano, ya se sesga.
Coge otro camino diferente al espíritu al cual fue creado.
(Taita Lorenzo Muelas en Grette Acosta 2003)

Un primer elemento que permitió aglutinar e institucionalizar las demandas en salud de la comunidad Misak desde el Cabildo fue la organización de Sierra Morena, en tanto lugar de tratamiento a las enfermedades Misak a partir de sus conocimientos tradicionales. Las instalaciones de Sierra Morena hicieron parte de la antigua Hacienda de las Mercedes, propiedad de la familia Caicedo, recuperada en 1981, momento desde el que ha sido utilizada para distintos proyectos comunitarios. De acuerdo con Acosta (2003) a partir de 1991, se comenzó a trabajar en dicho espacio una huerta con miras a crear un jardín botánico con las especies de la zona, contando con recursos de la fundación Suiza Chaux des Fonds. Para 1997, dicha huerta era el Centro de salud piloto en Guambía, junto con el de las veredas de Campana y Cacique. Posteriormente, la casa fue adecuada para atender urgencias, hospitalizar y como hospedaje para los médicos. Luego se fueron construyendo más puestos de salud, hasta que cada zona contó con uno. Se asignó un médico interno a cada uno durante dos meses, al final de los cuales debían entregar un proyecto para la zona.

En Sierra Morena se inició un proceso de ofrecimiento de servicios en salud dirigido a atender las demandas internas del resguardo así como un incipiente proceso de comercialización de los conocimientos tradicionales hacia fuera de la comunidad. Dicho proceso tomó forma en cabeza de un grupo de médicos tradicionales del Resguardo (parteras, jóvenes aprendices de la maceración de plantas, destilación de jarabes y fabricación de jabones con fines medicinales).

A pesar de los acondicionamientos materiales a sus instalaciones, las actividades médicas desarrolladas en Sierra Morena no contaban con la infraestructura para pretender crear una Institución Prestadora de Servicios de Salud –IPS- con los criterios que exige la legislación colombiana. Como no se cumplía con los requisitos mínimos esenciales, se pensó en tumbar las pequeñas casa existentes, para construir un puesto de salud más grande o, en todo caso, mejor dotado. Así fue como nació el proyecto de salud, sustentado en la creación de un Hospital de primer nivel, liderado por el Cabildo Misak de Guambia.

Un segundo elemento que constituye un parte aguas en el sistema de salud de los Misak tiene que ver, precisamente con la construcción y organización del Hospital de Mama Dominga. Este hospital pertenece al Resguardo, es administrado por el Cabildo Misak, aunque principalmente se atiende la enfermedad a partir de principios occidentales. A diferencia de Sierra Morena, el Hospital de Mamá Dominga se ciñe a las actividades, procedimientos e intervenciones, determinadas en el PAB —Plan de Atención Básico— para primer nivel, instituido por el Ministerio de Salud colombiano.

EL Hospital de Mama Dominga comenzó a construirse en 1996, cuando el Cabildo pagó la elaboración del proyecto y del diseño de la estructura del Hospital con Tránsferencias del SGP. Durante la gestión del proyecto, taita Lorenzo Muelas decidió aportar \$500 millones que le correspondían como Auxilios Parlamentarios luego de su paso por el Congreso de la República Colombiano. De este modo, en la construcción del Hospital Mamá Dominga, se requirieron componentes técnicos y administrativos específicos: estructura antisísmica, estudios de pre factibilidad, y como el monto del proyecto superó los 50 millones se hizo

una convocatoria pública, con sus respectivos contratos, pólizas de cumplimiento y garantías. De todo el procedimiento administrativo se encargó la Alcaldía. Sin embargo, todas estas exigencias produjeron que los constructores Misak no tuvieran ninguna posibilidad de aportar su experiencia y conocimientos en la construcción del Hospital. Este hospital en la actualidad cuenta con personal médico proporcionado por convenio por la Universidad del Cauca y otro contratado directamente por el Cabildo. El equipo está conformado por un médico coordinador, médicos residentes, enfermeras mestizas y Misak, auxiliares, odontología, bacteriología, nutricionista, farmacia y personal administrativo. Este Hospital se encuentra reconocido como una instalación de Primer Nivel dentro del Sistema General de Salud colombiano, y cumple con todas las reglamentaciones del Plan Obligatorio de Salud- y con las exigencias de la Ley 100 de 1993.

Para funcionar, el Hospital Mamá Dominga cuenta con tres ambulancias de primer nivel básico de atención, y con una afiliación de 15.645 personas. El presupuesto disponible para el 2010 fue de \$2.100.000.000 (dos mil cien millones de pesos) para la totalidad de afiliados:

“[...] realmente trabajamos con las uñas, pero nuestro propósito es tratar de mejorar la cobertura a nivel municipal y el servicio en las instalaciones, de este el 63% por contratación con el Estado que es \$250.000.000 (doscientos cincuenta millones de pesos m/l)”. De igual manera, resalto que la función del Hospital Mamá Dominga es la de atender los servicios básicos y en el caso en el que el paciente desee ser atendido por la medicina occidental y la gravedad de la enfermedad sea mayor, será trasladado a Popayán para la atención de este” (Taita Heriberto Tunubalá, responsable Misak del Hospital Mama Dominga).

La importancia del Hospital de Mama Dominga y un sistema de salud que responde a orientaciones occidentales para tratar la enfermedad, contrastan con los discursos oficiales del Cabildo en torno a la importancia de la medicina tradicional en Guambía. Grette Acosta (2003:22), pudo observar en su trabajo de terreno que en los informes de empalme del

Programa de Salud Misak de los años (2002 y 2003), el proceso de Sierra Morena tiene poca relevancia, y los diagnósticos más comunes, relacionados con enfermedades vinculados a las concepciones culturales, no aparecen. Con el tiempo, el listado de enfermedades diagnosticadas y tratadas en Sierra Morena es el mismo que en el hospital Mama Dominga: gastritis, reumatismo, asma, bronquitis, gota etc., (lo que no implica que se refieran a los mismos síntomas). En este sentido, se ha dejado de lado el conocimiento para tratar los malestares que aquejaban tradicionalmente a los Misak. Ni en el Hospital de Mama Dominga, ni en Sierra Morena se tratan las enfermedades de frío o calor, los asustados o los fríos en la matriz, tan comunes entre las mujeres, que son las causas más frecuentes por las que se consulta a un médico tradicional.

A Sierra Morena también se acude por enfermedades más comunes como gastritis, asma, gota o mal de estómago. En estos casos, de acuerdo con el trabajo de Acosta (2003:35), algunos decidirán ir al Hospital Mama Dominga, dependiendo de que tanto crean en la medicina tradicional y qué tan cómodos se sientan con la atención en el Hospital. Es necesario remarcar que a una población considerable de los Misak que profesan la fe evangélica no se les permite creer en la medicina tradicional, y aunque el argumento es que sanarán por medio de la oración, suelen ir al hospital Mama Dominga. También es frecuente que la mayor parte de la comunidad consulten los dos lugares. Si no se soluciona la enfermedad con lo que recetan en el hospital Mama Dominga, buscan a un médico tradicional de confianza y, al contrario, si el médico tradicional considera que el caso es muy grave, aconseja ir al Hospital Mama Dominga.

Acosta (2003:67) nos revela en su trabajo uno de los problemas más evidentes de la autonomía bajo el Sistema General de Participaciones, que es la imposibilidad de armonizar los conocimientos y la participación comunitaria con conocimientos “no tradicionales” en el marco de los proyectos que se implementan en la misma comunidad.

La evaluación que hace Grette Acosta (2009) con respecto al Hospital Mamá Dominga y más allá del sistema de salud Misak es bastante dura. En su opinión, Mamá Dominga es

una infraestructura occidental que dentro del territorio indígena se ha hecho indispensable, pero que en ningún caso respalda los objetivos del Primer Plan de Vida Guambiano. Para Acosta construir una Institución Prestadora de Servicios de Salud, en cuanto a forma y políticas, contribuye a debilitar la aceptación de la medicina tradicional en el Resguardo, pues la estrategia de cualquier IPS, dentro del Sistema General de Salud y Seguridad Social (guía del Programa de Salud en Guambía), es crear dependencia de su sistema facultativo y de sus servicios en Guambía, a través de subsidios a menores de dos años, madres lactantes y la tercera edad, remesas a estos mismos grupos. Aun cuando el Plan de Vida y la ley dice que los médicos deben tener perfil de trabajo en comunidades indígenas, para trabajar en Mama Dominga dicho perfil se refiere más a habituarse al tipo de enfermedades comunes en zonas indígenas y a saberlas tratar desde un punto de vista occidental.

A pesar de la profundidad del trabajo etnográfico de Acosta; para analizar mejor la exactitud y el alcance de sus conclusiones, es necesario, tomar un poco de distancia de los discursos institucionales de la comunidad, que son la principal fuente empírica de su trabajo. Por eso, en el Anexo de este Capítulo “*Las condiciones de vida y de salud de los Misak*”, se puede encontrar una evaluación de los principales determinantes y factores de riesgo de salud en la comunidad Misak a través de las fuentes estatales, y claro esta, a partir del modo de apreciar la enfermedad desde un punto de vista occidental.

De igual manera el ejercicio etnográfico, debe ser sopesado buscando encontrar cuales son las determinaciones entre la implementación indígena del Sistema General de Participaciones en salud, con la políticas nacionales en este sentido, en vista de su alto nivel de subsidiariedad. Pienso que dicho contrapeso analítico es necesario para enfilarse, al final de este apartado, hacia a una evaluación de las aparentes visiones encontradas entre el Cabildo y el Estado, en el manejo de la salud indígena.

7.2.2 El contexto sociopolítico del sistema de salud de los Misak

Las organizaciones indígenas siempre han reconocido la complejidad de sus rezagos en el campo de la salud, los Misak no son la excepción. En consecuencia, este pueblo ha generado la construcción de respuestas sociales organizadas para hacer frente a la notable presencia de la enfermedad y la muerte, respuestas transformadas en las últimas décadas a partir de ciertos cambios en su perfil epidemiológico²²⁰, de su paulatina integración a la sociedad nacional²²¹, y de sus versátiles relaciones políticas y jurídicas con el Estado colombiano, asunto central en la construcción de la política sanitaria para los pueblos indígenas del país.

Sin embargo, es imposible comprender las políticas actuales de los Misak sin tener en cuenta su proceso de transformación histórica y el contexto más amplio de marco regulador de la salud a nivel nacional. A este respecto, la posición política de los pueblos indígenas en la legislación sanitaria del país ha sido un proceso dinámico, largo y no menos espinoso analizado por varios autores (Portela 2002, Silva 2004, Calderón 2011, Ospina 2012 y Mazars 2013). Las anteriores investigaciones coinciden en situar las primeras demandas explícitas en salud por parte de esta población se dieron a mediados de los años setenta y estaban centradas en su integración a los servicios occidentales de salud de manera gratuita. Unos años más adelante se comenzó a hacer referencia a aspectos culturales del campo de la salud como la “[...] recuperación e impulso de la medicina tradicional y las exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades” (ONIC, 1982).

Este tipo de reclamos en el sector sanitario hacían parte de un programa de lucha más amplio, en donde destacaba la lucha por la tierra y la autonomía política al interior de los

²²⁰ En esta población es notable la emergencia de enfermedades crónico degenerativas como la diabetes, la hipertensión arterial y el cáncer, al mismo tiempo que disminuyen levemente padecimientos infectocontagiosos (infecciones respiratorias y digestivas).

²²¹ La inserción de estos pueblos a la sociedad nacional se materializa, entre otras cosas, en la llegada y consolidación de los servicios médicos al interior de sus territorios.

territorios indígenas. La constante y disciplinada movilización social de estos grupos sociales en procura de una legislación favorable obligó al Estado colombiano a dictar una norma sanitaria (Resolución 10013 de 1981), relacionada con la prestación de servicios de salud para estos pueblos. Dicha normatividad emergió bajo una concepción proteccionista y asistencialista, en donde se consideraba a estos grupos como menores de edad ante las instituciones del Estado. El sector público, como parte del Sistema Nacional de Salud (SNS) de ese entonces, asumió tal responsabilidad²²².

Esta resolución consagró la gratuidad en la atención para los integrantes de estos colectivos, la participación de éstos en la elaboración de la política de salud al interior de sus territorios y una adaptación cultural de los servicios de atención primaria por parte de la asistencia pública, en donde se reconocieran “[...] sus valores, creencias, actitudes y acervo cultural” (Morales, 2002). Como se observa, entonces se promovió la construcción de un modelo de atención intercultural en salud en las instituciones sanitarias de carácter público ubicadas en las regiones en donde existiera población indígena.

Antes de esta norma la política sanitaria para los indígenas del país estaba basada en una visión caritativa y de beneficencia, emprendida primordialmente por la iglesia católica, y desarrollada principalmente por consideraciones ético-religiosas o por fines humanitarios hacia los “pobres” y/o “desprotegidos”. Más adelante esta visión se fue transformando hacia una noción en la cual las acciones del establecimiento estaban dirigidas a mantener una fuerza de trabajo capaz de reproducir un sistema económicamente competitivo y productivo, referenciado también sobre la base de los derechos civiles y políticos.

En medio de la crisis económica vivida por el país en los años ochenta y por todo el proceso de descentralización ya analizado anteriormente, el Estado actualizó la Resolución

²²² Antes del actual sistema de seguridad social, el Sistema Nacional de Salud funcionaba en forma vertical. Salud para los pobres a cargo de la caridad pública en hospitales y centros de salud del Estado; salud para los asalariados mediante el Instituto de Seguros Sociales y la Cajas de Compensación Social; y salud para los ricos a través de la atención en clínicas y hospitales privados.

10013 de 1981, mediante el Decreto 1811 de 1990, en donde se avanza en el reconocimiento de las particularidades étnicas, responsabilidades de financiamiento y prestación de servicios a cargo del gobierno, reconocimiento a los saberes médicos tradicionales y a su papel dentro de la supervivencia y desarrollo de su vida comunitaria, reconocimiento de las autoridades indígenas, derecho de las comunidades a participar el diseño, implementación y seguimiento de programas de salud, participación de promotores de salud indígena y la gratuidad de los servicios de salud en todos los niveles de atención a la salud.

El recrudecimiento de la crisis fiscal de los Estados nacionales en el último cuarto del siglo XX afectó notablemente a Colombia, lo cual desembocó en medidas drásticas en la política social, particularmente en una reducción en el presupuesto del sector salud respecto al PIB²²³, incluyendo la privatización del sector público.

En cuanto a lo relacionado con el sistema nacional de salud, inicialmente se ventiló por parte de los sectores privados escuchados o anclados en los espacios de gobierno? un ambiente para desprestigiar al sector público, calificándolo como ineficiente, ineficaz, atrasado, corrupto, culpable del atraso tecnológico, incapaz de solucionar los problemas sanitarios de la población, señalando además las graves carencias de cobertura y calidad, y muchos otros señalamientos que abonaron el terreno para legalizar y apoyar una fuerte incorporación del sector privado y sus estrategias neoliberales en el sector público sanitario.

De esta manera se dio soporte político y técnico a un proyecto, presentado por los tecnócratas del Estado, que finalmente aprobó el legislativo colombiano y se plasmó en la Ley 100 de 1993, mediante la cual se creó el Sistema de Seguridad Social en Salud. El modelo resultante acopiaba elementos del debate internacional, con la convicción, en todo caso, de disminuir progresivamente la prestación directa de servicios por parte del Estado,

²²³ El gasto en salud pasó del 10.2% del PIB en el año 1977 a 5.9% en 1986, similar al 5% del año 1966 (Yépez, 1990).

de permitir la concurrencia de actores en el mercado, tanto de prestación como de aseguramiento, (Hernández, 2002).

Esta ley promovió un sistema de salud en donde primó la separación entre los servicios individuales y los servicios colectivos en salud, para dejar en manos de la competencia regulada²²⁴ a los primeros y, los segundos, a cargo del Estado, premisa fundamentada en la teoría neoclásica de los bienes y servicios²²⁵.

Según esta misma ley, los servicios individuales quedan organizados por la lógica de un mercado de aseguramiento, pero con elementos que incorporan aspectos de la propuesta de la competencia regulada²²⁶ (Frenk, 1997). Los mecanismos más importantes y atractivos en esta legislación para la regulación de la competencia son: la obligatoriedad del aseguramiento, la existencia de un fondo único al que confluyen todos los recursos, el pago a las aseguradoras per cápita ajustada por riesgos (Unidad de Pago por Capitación), y la existencia de un plan mínimo de beneficios (POS).

Previo a la consolidación de los asuntos macro económicos en el campo de la salud, el Estado colombiano reconoció por primera vez a la salud como un derecho universal, tal como se expresa en los artículos 48 y 49 de la Constitución Política de 1991. Apoyados en esta declaratoria de universalidad del servicio de salud, así como en el proceso de desmonte

²²⁴ Este modelo promueve un sistema de cuidado integrado, con la creación de instituciones que organizan la prestación y compra de los servicios de salud con control de costos y resultados de la atención incluida la calidad de los servicios (Acosta, 2003).

²²⁵ Según esta teoría, los bienes privados son aquellos que implican un beneficio individual diferenciado, por el cual las personas deben pagar, y los bienes públicos son aquellos con altas externalidades positivas o negativas, esto es, que afectan o favorecen simultáneamente a muchas personas, razón por la cual deben ser solventadas por dineros públicos, ya que nadie está dispuesto a pagar por ellos

²²⁶ De acuerdo con el enfoque de pluralismo estructurado (versión “tropical” de la competencia regulada), a las funciones tradicionales y explícitas de los sistemas de salud: la financiación y la prestación de servicios, se suman las funciones de modulación y articulación. La modulación es un concepto más amplio que el de regulación, e involucra el instaurar y monitorear reglas de juego claras y justas; además abarca la dirección estratégica del sistema. Por su parte, la articulación es la función que hace posible la organización y manejo de las transacciones entre la población, proveedores y agencias financiadoras; permitiendo que los recursos fluyan entre la producción y el consumo de servicios (Frenk, 1997).

de los aparatos estatales dirigidos a atender el servicio de salud para la totalidad de la población colombiana, los indígenas del país comenzaron a fundamentar sus demandas sociales, políticas y culturales a través del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989). Dicho tratado sería refrendado por el Congreso Nacional mediante la Ley 21 de 1991, norma que igualmente viene sirviendo de soporte jurídico para el reconocimiento de sus derechos de carácter étnico en el sector salud.

En la V sección de este convenio se hacen varias consideraciones relacionadas con las cuestiones sanitarias. Entre estas está su inclusión sin discriminación en los regímenes de seguridad social (Artículo 24), la existencia de servicios de salud adecuados culturalmente; y orienta a que dichos pueblos puedan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y en el nivel comunitario, teniendo en cuenta sus condiciones socioculturales. Este convenio igualmente motiva la implementación de sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales; la formación y empleo de personal sanitario de las comunidades locales y la coordinación de los servicios de salud con medidas sociales, económicas y culturales (Artículo 25).

Los derechos constitucionales para las minorías étnicas del país y las leyes internacionales de protección a los pueblos indígenas, se convirtieron por lo tanto en dos instrumentos jurídicos para que estos grupos puedan ingresar con cierta ventaja en el campo de salud e intentar apropiarse más fácilmente de sus recursos. Es importante recordar que el proyecto de incorporar elementos culturales en el área de la salud se viene consolidando en medio de un sistema de salud de carácter neoliberal.

Para comprender el funcionamiento del actual sistema de salud, es posible hacer una descripción de lo que al respecto sucede en Guambia. Según la actual normatividad sanitaria del país, todos los ciudadanos deben tener un seguro médico para solventar sus necesidades sanitarias. Por lo tanto, las personas con capacidad de pago deben destinar un porcentaje de sus ingresos para esta prioridad (régimen contributivo) y los individuos sin

los recursos suficientes reciben un subsidio de parte del Estado (régimen subsidiado); entre estos últimos están los integrantes de los pueblos indígenas.

Estos recursos del régimen subsidiado son entregados por el Estado, por cada uno de los beneficiados, a las Empresas Promotoras de Salud (EPS), mismas que administran libremente estos capitales y garantizan a los asegurados los servicios sanitarios a los cuales tienen derecho. Dichos servicios están señalados en el Plan Obligatorio de Salud (POS), listado donde se hace una delimitación de las intervenciones médicas, los exámenes diagnósticos y los medicamentos farmacéuticos, a proveerles a los beneficiarios (Tabla N° 7).

Tabla No 7. Política de salud para la población indígena, el caso de Guambia

Funciones Servicios	Financiamiento	Administración de recursos	Prestación de servicios
Servicios de salud biomédicos	Subsidios estatales	EPS - ASMET	ESE HSC - IPSI HMD (POS)
Servicios de salud indígenas	Parte de subsidios estatales (16%)	EPS - ASMET	IPSI-HMD (PSI)
Servicios de salud colectiva	Recursos de la nación	Alcaldía municipal	IPS–ESE-HSC (PIC)

Fuente: Elaboración propia a partir de la Ley 100 de 1993 y legislación anexa.

Para cumplir sus responsabilidades con los asegurados, a las Empresas Promotoras de Salud les corresponde contratar a las Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud, privadas o públicas. Para el caso de Guambia, la Empresa Promotora de Salud encargada de administrar los recursos sanitarios es ASMET Salud, empresa sanitaria del sector privado, la cual autorizó el cabildo de este resguardo para cumplir tal función. Las IPS de primer nivel de atención existentes en Silvia, y contratadas por ASMET salud para prestar atención a la población de Guambia, son la Empresa Social del Estado Hospital San Carlos y la IPSI indígena Hospital Mamá Dominga. Estas dos tienen un carácter público pero la primera es administrada por el Estado y la segunda por el Cabildo Misak. Esta distinción así como el

vertiginoso proceso de privatización de la salud colombiano, abre todo un debate sobre todo al interior de las poblaciones mestizas, con referencia a si la creación de servicios de salud indígenas no representa un proceso de privatización de un servicio universal como lo es la salud, en la medida que el estado se desliga de una responsabilidad y la delega en un actor privado, así sea de carácter colectivo como lo es el Cabildo.

En este proceso socio económico impuesto sobre el sector salud, los hospitales del gobierno se convirtieron en empresas de salud, dejando de funcionar con recursos estatales, comenzando a depender de los dineros de los contratos con las EPS (ASMET Salud en este caso), desde los cuales prestan servicios a las personas asegurados en este municipio. Igual sucede con el Hospital Mamá Dominga.

En consecuencia, los asuntos financieros se han convertido en un condicionante para la prestación de servicios médicos occidentales e incluso tradicionales, generando la actual crisis económica y social de los hospitales públicos, incluido el Hospital Mamá Dominga. En estas instituciones de atención a la salud es cada día más evidente el dominio de los asuntos administrativos, la mala calidad de la atención, la desvinculación con las comunidades y la inestabilidad laboral de sus empleados.

Todas estas empresas, planes e instituciones están reguladas por el Ministerio de Salud y otras autoridades competentes, a través de una normatividad donde priman dos elementos, el costo de efectividad y la libre competencia, elementos aderezados ocultamente con una inmensidad de trámites administrativos para contener la demanda de ciertos servicios (consultas especializadas, intervenciones quirúrgicas, atención de enfermedades de alto costo). Por consiguiente, la política sanitaria está instalada en la lógica de la salud como una mercancía.

Dentro de esta legislación, y en cumplimiento de la autonomía territorial, los indígenas tienen la posibilidad de tener sus propias Empresas Promotoras de Salud e Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud. Las funciones de estas entidades indígenas básicamente

se diferencian de las demás, porque las primeras tienen un carácter público²²⁷ y las segundas prestan los servicios de salud estipulados en el Proyecto de Salud Indígena Misak. Este último es un plan de atención en donde se invierte una parte del seguro de salud (16%), en los saberes médicos tradicionales, en la producción de alimentos y en la defensa de los derechos en salud de esta población.

En el año 2010 aproximadamente el 90% de los comuneros de Guambia tenía seguro en salud, recibiendo servicios biomédicos del primer nivel de atención en el Hospital Mamá Dominga y en ocasiones en el Hospital San Carlos, y de segundo nivel en clínicas y hospitales públicos o privados de Popayán, Santander de Quilichao o Cali. Lógicamente los servicios del Proyecto de Salud Indígena son prestados a todos los comuneros por el mismo Hospital Mamá Dominga, institución en donde prima la atención médica occidental.

Debido a diversas situaciones, las instituciones prestadoras de servicios de salud indígenas han sido habilitadas por el Ministerio de Salud para brindar servicios biomédicos regidos por el Plan Obligatorio de Salud. Por lo tanto la IPSI - Hospital Mamá Dominga, ha adecuado su infraestructura, su capacidad técnica y sus recursos humanos, a las disposiciones necesarias para llevar a cabo la prestación de servicios de salud correspondientes al primer nivel de atención, proceso consolidado en esta institución médica.

7.2.3 Visiones confrontadas: medicina institucional Versus medicina ancestral

Como venimos de apreciar las condiciones de salud de los Misak en Guambia se encuentran directamente relacionadas con sus condiciones de vida, es decir que su nivel de salud es bastante bajo, asunto originado en las pésimas condiciones de vida del conjunto de

²²⁷ Este carácter incluye un control financiero y administrativo menos riguroso. Las EPS privadas se han beneficiado de este tipo de controles, porque ha sido la forma en la cual las pequeñas y medianas empresas de salud fueron retiradas del escenario –y del negocio-, facilitándole a una docena de corporaciones sanitarias, ligadas al sector financiero y a ciertos grupos políticos, hacerse del control de los importantes recursos del campo de la salud.

la población. Pero además de dicha determinación social entre salud, enfermedad y dificultades sanitarias, igualmente preocupante es la difícil relación entre los conocimientos y prácticas tradicionales de salud con los servicios médicos occidentales, así como la ineficacia práctica de los servicios médicos tradicionales en algunos aspectos básicos de salubridad, y un conocimiento deficiente frente a determinadas enfermedades.

En una mirada más específica sobre la enfermedad y la muerte entre estas comunidades, se presenta un diagnóstico sanitario elaborado por los propios comuneros Misak de Guambia, en uno de sus tantos intentos por hacerse partícipes de sus propias problemáticas en el sector salud. Según este trabajo, las enfermedades más frecuentes entre la población escolar del resguardo se relacionan con dolencias infectocontagiosas, en especial la gripa (30%), la diarrea (25%), los parásitos (21%) y la neumonía (2%). Otros padecimientos también presentes son el vómito (9%), los accidentes domésticos y escolares (6%), dolor de cabeza (2%) anemia (3%), y el dengue (2%) (Cabildo de Guambia 2006).

A partir de una mirada socio sanitaria, estos padecimientos se pueden relacionar con sus determinantes sociales (Tabla No 8), reconociendo en estos malestares unas causas de exclusión y desigualdad estructural en la sociedad que subsumen a los factores biológicos, factores a los cuales se enfrentan comúnmente los servicios de salud tanto occidentales como tradicionales.

Tabla No 8. Determinantes de la situación de salud de los niños y niñas de Guambia.

Enfermedad	Determinantes
Infecciones respiratorias agudas	<ul style="list-style-type: none"> - Desnutrición - Hacinamiento - Ausencia de prevención (educación) - Mala calidad de la vivienda
Infecciones gastrointestinales	<ul style="list-style-type: none"> - Ausencia de agua potable - Desnutrición - Alimentos contaminados - Ausencia de saneamiento básico - Ausencia de prevención (educación)
Dolor de cabeza y anemia	<ul style="list-style-type: none"> - Desnutrición - Estrés - Violencia intrafamiliar y escolar

	Ausencia de prevención (educación)
Accidentes domésticos y escolares	- Riesgos en el ambiente - Viviendas y escuelas inadecuadas. - Niños trabajadores - Explotación infantil
Infecciones de la piel	- Ausencia de agua potable - Desnutrición - Ausencia de saneamiento básico - Ausencia de prevención (educación)
Desnutrición	- Escasez de alimentos - Precaria economía familiar - Falta de tierras cultivables - Ausencia de políticas alimentarias.

Fuente: Cabildo de Guambia, 2006

Además de esta mirada occidental sobre la salud, existen una serie de enfermedades denominadas “propias” (Tabla No 9), las cuales tienen una amplia presencia en esta población. Dichos padecimientos son generados por las desarmonías entre las personas y entre éstas y el medio ambiente, y en su tratamiento se involucra necesariamente al recurso médico tradicional: parteras, sobanderas y curadores tradicionales, los cuales están insertados entre estas comunidades.

Tabla No 9. Enfermedades propias entre la población de Guambia

Padecimientos	Descripción
Mal de la matriz	Cólicos o desarreglos menstruales
Mal de orina	Lo niños se orinan en la cama
Susto	Susto es enfermedad de niños
Cólicos al hígado	Comidas y bebidas pesadas
Nervios	Se produce por mal estado del sistema nervioso
Llenura, indigestión y flatulencia	Por comidas por mala digestión
Caspi	Granos en la piel, irritación severa
Pujo	Cuando un niño es cargado por mujer en embarazo o que este menstruando,
Mala hora	Un espíritu que puede traer el mal viento

Mal de ojo	Es una enfermedad producida por fuerzas o energías negativas de las personas que miran a los niños
Rebote de lombrices	Se produce, daño de estómago, fiebre, diarrea
Cuajo	Perdida del equilibrio o la posición de los órganos de los niños
Ahíto	Se genera una especie de intoxicación
Mala hora	Una enfermedad que consiste en no poder recordar con facilidad
Verrugas	Se producen cuando se ordeña las vacas y la vaca lo orina
Cólico menstrual	Se produce dolor bajo por infección

Fuente: Cabildo de Guambia, 2006.

Desde el punto de vista conceptual de la salud para los Misak es importante destacar que el pensamiento y la cosmogonía Misak se estructura de una manera dual “[...] *donde aparece un orden masculino opuesto a lo femenino, lo caliente a lo frío, el Sol a la Luna, etc., y un raciocinio eminentemente animista*” (Pachón, 1987). Todos los elementos de la naturaleza, afirman ellos, eran antiguamente semejantes a las personas y como ellas “[...] *sentían, vivían y hablaban*”. Con el transcurso de los años, fueron adquiriendo la forma que tienen en la actualidad, y gracias a esto, las plantas que existen en su medio, los accidentes geográficos y la misma “madre tierra”. *En consecuencia, el universo Guambiano y su medio físico y social están habitados por multitud de seres sobrenaturales a los cuales es necesario aprender a manejar, aunque nunca se dejará de temerles.*” (Ibíd.).

Lo anterior nos permite introducir otro rasgo principal de la cosmovisión de la salud Misak, el “estado de contaminación”, el cual es asociado a lo “frío y sucio” y tiene como fuente principal a la mujer: “[...] *quien con su sangre menstrual, “fría, sucia y peligrosa”, o con la sangre del parto, se encuentra contaminada y con la posibilidad de contaminar a personas, cosas y lugares.*” (Ibíd.)

De igual manera los espíritus de los muertos, tienen esta capacidad. Sin embargo, esta cosmovisión se ha venido transformando, pues la mujer ya está inserta en labores de salud, esto lo pudimos observar cuando se visitó el Hospital Mamá Dominga, donde todo lo que concernía a enfermería y a la aplicación de medicina tradicional lo llevan a cabo las mujeres. El pueblo Misak ha replanteado algunas de sus creencias y costumbres en la medida en que las mujeres cumplen la mayoría de las funciones otorgadas tradicionalmente a los hombres, aplicando su medicina tradicional y occidental en distintos casos concernientes a la salud. Esto lo pudimos constatar con la entrevista que se realizó con Lilia²²⁸, quien ocupa un cargo en la enfermería, y de igual forma es la encargada de la parte de la medicina tradicional. Es aquí donde podemos ver el cambio, pues al ser la principal encargada en temas de curaciones y medicina, se puede observar que ya no es el hombre el único que atiende estas demandas.

En este mismo sentido de acuerdo con el trabajo de Grette Acosta, podemos delinear el sistema medicina tradicional Misak como:

“[...] un conjunto de creencias, valores y normas actuales acerca del manejo del cuerpo, de las enfermedades y de las curaciones, que devienen de procesos culturales internos, ligados profundamente a la cosmovisión, conectados a los conocimientos de los antiguos y a las relaciones dentro del territorio —el agua y lugares sagrados (páramos)—, de acuerdo al género, al consumo de alimentos y al diagnóstico de las enfermedades (como los asustados, el dolor de matriz, los alimentos después de un parto).

Pero la medicina tradicional contiene también creencias, valores y normas propios, elementos provenientes de la sociedad dominante, de fuera del territorio

²²⁸ Ver anexos: Entrevista a Lilia

guambiano, que integrados a su pensamiento han permitido su supervivencia. Las oraciones religiosas invocadas para las curaciones, los artículos utilizados para ellas, los pagos o las categorías tomadas de la medicina facultativa para los diagnósticos, son elementos *proprios* dentro de la medicina tradicional” (Acosta, 2003).

Además podemos ver la importancia de la medicina tradicional en la medida que en su *Mandato de Vida y Permanencia Misak*, este pueblo indígena proclama entre sus propósitos ineludibles: “*Trabajar en la recuperación de la medicina y prácticas de salud Ancestral y de la atención gratuita por el Estado para lograr una cobertura del ciento por ciento.*” (Mandato de vida Misak: 2010). Esto nos lleva a concluir que a pesar del largo contacto con las tradiciones occidentales, “[...] *los Guambianos a diferencia de otros grupos de la región, continúan siendo una población eminentemente indígena*” (Pachón, 1987), en la medida en la que persiste su organización social y tradición cultural que se expresa en sus concepciones de salud y enfermedad. A pesar de esto, de acuerdo con las autoridades oficiales del Cabido, la situación de la medicina tradicional del pueblo Misak no tiene la atención que merece y que necesita, debido a los siguientes factores: “*por desconocimiento, por el desprecio de otros sistemas médicos que no entienden sus dinámicas, o por la falta de una acción comunitaria e institucional orientada a recuperarla y por la deformación del ejercicio al sacarla de su contexto comunitario*” (*Diagnóstico de Salud, Pueblo Guambiano Silvia-Cauca*: 9-10).

La anterior afirmación se ve confirmada con la entrevista que le realizamos a Lilia Pechené, ya que a pesar de que en la actualidad haya espacios para el desarrollo de la medicina tradicional en el Hospital Mamá Dominga, los médicos de corte occidental que trabajan en ellos “*tienden a subestimar*” los aportes que dicho conocimiento puede proporcionar²²⁹.

²²⁹ Entrevista de terreno a Ilia

Sin embargo esta visión es muy diferente a la que nos presentaron los funcionarios de la Secretaría de Salud de Silvia, en especial María Lucia Paz²³⁰, ya que para ella la relación entre el pueblo Misak, el personal médico y los funcionarios estatales es armoniosa en la medida en que existe una coordinación entre estos entes para lograr satisfacer las necesidades de esta población, garantizando el respeto hacia las tradiciones de esta comunidad: *“Primero la medicina tradicional pero sin dejar de lado la occidental”*²³¹. Es aquí en este punto, donde encontramos conflictos entre ambas versiones sobre la cooperación entre ambas visiones de salud.

La secretaria de salud, María Lucia Paz, menciona en la entrevista que:

“[...] en cierta forma no hay aceptación de la medicina occidental, en la medida en la que ellos [los indígenas] no están de acuerdo con muchas cosas, por lo cual se empezaron a preguntar cómo podían plantear su Salud según sus propias costumbres y cultura pero trabajando en conjunto con el Estado”.

De esta forma, aspectos mencionados por la secretaria de salud, como la vacunación y los controles prenatales y partos, están siendo modificados de tal forma que puedan ser efectivos en esta comunidad. Con respecto a los controles prenatales y partos, como ya se mencionó se está implementando un trabajo de cooperación entre la medicina ancestral y la occidental, que consiste en capacitar a las parteras (primer recurso de las mujeres indígenas) para evitar los riesgos biológicos buscando que los embarazos dejen de ser una de las principales causas de enfermedades y mortalidad en las mujeres y de mortalidad infantil.

²³⁰ Entrevista de terreno a María Lucia Paz

²³¹ *Ibíd.*

Con respecto a la vacunación, como lo manifiesta la secretaria de salud de Silvia, la situación es más complicada. Si bien los recursos destinados a la cobertura se han ampliado:

“[...] hubo problemas en el tema de vacunación ya que el año pasado se presentaron dificultades en la cobertura de la población porque muchos guambianos son flotantes, en la medida en la que no residen permanentemente en Silvia sino que se desplazan entre Piendamó, Caldono, Popayán, Cali, lo que dificulta mucho tener un control sobre todos los niños”.

A pesar de esta tensión entre medicina tradicional y prácticas curativas indígenas, y aunque a nivel discursivo los diferentes documentos oficiales escritos por las autoridades indígenas coincidan a favor de la medicina tradicional, el balance es ampliamente favorable para la medicina institucional mestiza, en cuanto a recursos y apoyo político por parte del Cabildo. Como vimos por medio del trabajo de Acosta y con los testimonios de los mismos responsables indígenas del sector salud, en la actualidad el sistema de salud autónomo Misak se sustenta muy poco en la experiencia tradicional representada en la experiencia del centro de Sierra Morena, y su principal énfasis está concentrado en el Hospital Mamá Dominga.

De otra parte, de acuerdo, con el artículo 3 de la ley 715 del 2001, la conformación del Sistema General de Participaciones se destina tanto a la educación como al sector de la salud, evidenciando que *“[...] ya con esta organización los indígenas tenían la oportunidad de gastar sus recursos según sus necesidades, primando ante todo el bien común.”* (Entrevista a Jesús Tunubala, 2010). Sin embargo, el porcentaje del monto que se destina a salud es bajo comparado con la educación, pues éste último recibe el 58,5%, mientras que la salud recibe 24,5%.

A pesar que Mamá Dominga es un hospital que vincula la medicina tradicional con la occidental, no es realmente autónomo, porque aunque se haga el intento de utilizar ambas

medicinas, sus autoridades no son independientes a la hora de distribuir los recursos de acuerdo a lo que consideran importante, y esto se evidencia con la distribución presupuestal del municipio de Silvia. Así para este municipio en 2010 se destinaron 270.000.000 pesos a la Salud, específicamente para la cofinanciación del Régimen Subsidiado, pero se excluyeron totalmente la financiación de las prácticas ancestrales.

Por otra parte, Taita Heriberto (responsable del Sistema de Salud Misak), nos cuenta la precariedad de los dineros que el gobierno destina al sistema de salud indígena:

“[...] el presupuesto con que contamos es de \$2.100.000.000 (dos mil cien millones de pesos) para la totalidad de afiliados, realmente trabajamos con las uñas, pero nuestro propósito es tratar de mejorar la cobertura a nivel municipal y el servicio en las instalaciones, de este el 63% por contratación con el Estado que es \$250.000.000 (doscientos cincuenta millones de pesos m/l), la función del Hospital Mamá Dominga es la atender los servicios básicos y en tal caso que el paciente desee ser atendido por la medicina occidental y la gravedad de la enfermedad será trasladado a Popayán para la atención de este.” (Entrevista a Taita Heriberto, 2010)

En estas condiciones podemos evidenciar que el Sistema General de Participaciones (SGP), está teniendo muchos problemas para cumplir con los principios multiculturales de la Constitución de 1991. En la medida que a través de esta normatividad, se proyecta asegurar a los resguardos indígenas no sólo el respeto a su cultura y autonomía sino la cobertura integral de sus necesidades referidas al sector de la salud. De igual modo el balance de las autonomías indígenas en referencia al manejo autónomo de los recursos que les corresponden por el Sistema General de Participaciones, no ha funcionado a la hora de implementarlo en la práctica. El respaldo estatal que se le ha dado a la comunidad Misak, ha sido poco como lo comprobamos con la formación del Hospital Mamá Dominga que fue construido con los recursos propios de la comunidad, situación que contrasta fuertemente

con las opiniones de los funcionarios de la alcaldía en cuanto al trabajo que se ha venido desarrollando con las autoridades Misak.

De acuerdo con la secretaria de salud de Silvia, María Paz, el Hospital Mamá Dominga está en condiciones de: “[...] *garantizar modalidades de gobierno territorial y de representación política que desarrollen las capacidades de negociación de los pueblos indígenas en un campo de relaciones horizontales definidas por la descentralización participativa*” (2010). En opinión de dicha funcionaria estos logros se deben a la formación de una política pública multicultural que ha logrado poco a poco permear la estructura burocrática del municipio de Silvia, al punto de hacer posible una “fusión” entre la medicina occidental y la Misak tradicional.

Sin embargo, de manera complementaria Lilia, miembro del Cabildo, subraya que nada ha sido regalado por el gobierno, sino que lo que se ha conseguido ha sido porque los Misak han logrado marcar sus intereses dentro del nuevo marco jurídico al punto que han podido establecer una nueva correlación de fuerzas, bajo la cual han logrado reivindicar los “[...] derechos, reconocimientos y contraprestaciones, definidas por las condiciones de vida de los pueblos” (Entrevista a Lilia Pechené, 2010).

Como conclusiones generales del estado de la salud en los procesos de gobierno Misak y su relacionamiento con el ámbito estatal puede plantearse dos elementos principales:

En primer lugar puede concluirse que la normatividad estatal no se implementa de la mejor manera en la práctica. Esta afirmación se sustenta en las apreciaciones sobre salud que se manejan desde ambos lados (autoridades Misak y funcionarios mestizos de la alcaldía), así como la primacía que se le da a una concepción de salud sobre la otra, en este caso a la occidental, tanto en el tema de los recursos como en el de su utilización y difusión.

De igual manera es posible apreciar cómo se manejan diferentes versiones de este punto desde la alcaldía y desde las autoridades indígenas: los primeros reconocen una relación armoniosa y de respeto con la comunidad, mientras que para los segundos esta relación les resta autonomía y participación de sus tradiciones en su cotidianidad.

En segundo lugar, a pesar de ser clara la subordinación de la medicina ancestral en la distribución presupuestal del Sistema General de Participaciones, con referencia a los criterios occidentales para tratar la enfermedad, la eficacia de las prácticas indígenas es puesta en cuestión con los indicadores para medir la salud pública al interior del Resguardo de Guambia. Dicha comparación muestra que por ejemplo la salud de los bebés recién nacidos y sus madres esta fuertemente condicionada por las prácticas tradicionales de cómo realizar los partos. Dichas prácticas son señaladas por los funcionarios estatales como las responsables del alto grado de mortalidad. En este mismo sentido apunta la persistencia en el resguardo del alto número de enfermedades prevenibles (como aquellas que se pueden controlar a partir de vacunas). De igual forma, encontramos que los principales factores de riesgo en salud para la población que habita en el resguardo de Guambia, como son la contaminación de las aguas, la alimentación inadecuada (incluido el mal manejo de los alimentos), está fuertemente relacionada con factores de marginalidad socioeconómica.

7.3 Tierra, producción y actividades socio-económicas en el resguardo de Guambia

A continuación se analizará la incidencia de la implementación del Sistema General de Participaciones en las condiciones socioeconómicas del resguardo Misak de Guambia. Si bien, este trabajo comienza con un acercamiento a los datos que ofrece el DANE mediante el censo que se realizó en el 2005, la información que pudo ir registrándose a lo largo del trabajo de campo, muestra un contraste bastante significativo en cuanto a la producción y desarrollo económico en la vida de los pobladores del municipio de Silvia y, específicamente, de la comunidad Misak. Este ejercicio es completado con la realización de entrevistas a funcionarios del municipio y autoridades indígenas.

Dado lo anterior, en un inicio es importante apreciar cómo las concepciones de “permanencia” y “pervivencia” indígena, se re-conceptualizan y construyen una política Misak que por lo menos en el ámbito discursivo, ha venido desplazando la idea de un “desarrollo” que responda unilinealmente a los intereses del mercado. En la actualidad dichas nociones constituyen un modelo productivo que para el pueblo Misak:

“[...] implica una relación de equilibrio económico, social, cultural y político, este proceso no se fundamenta en el proceso de acumulación de riqueza individual, sino en el proceso de construcción colectiva auto sostenible, auto dependiente y autónoma que parte del criterio de la unidad territorial, política, cultural, inspirando y revitalizando la reconstrucción de nuestra sociedad como Misak, guiados por nuestro propio pensamiento. Nuestro modelo de autonomía económica, social y cultural es un proceso de independencia orgánica y estructural con la sociedad de mercado. Un proceso de construcción de una economía que no se basa en la explotación de los factores de producción capitalista, sino en la solidaridad, el intercambio, la producción en espacios comunes, la minga como el trabajo comunitario y como fuerza de pervivencia. Nuestra propuesta está orientada a consolidar una sociedad que crece y permanece sobre sus propios elementos históricos y culturales que le han

permitido persistir a todos los atropellos que haya sufrido el pueblo Misak por parte de la sociedad occidental.

El “Ya tul” ha sido desde siempre para los Misak, una parcela pequeña donde está la casa de habitación y en torno a ella se cultivan dependiendo del clima, productos como cebolla junca, cebolla blanca, cebolleta, ajo, haba, col, ulluco, maíz, fríjol y papa y plantas medicinales como manzanilla, paico, ruda, ajeno y limoncillo, entre otros. Con este sistema de producción nunca nos hizo falta la alimentación, ni las plantas medicinales y de acuerdo a las necesidades se hacían trueques entre los Misak de clima frío y templado. Siempre se vivió en armonía y en equilibrio. Además, el “Ya tul” es el centro de transmisión y de aprendizaje de los niños en los primeros años de vida y del lenguaje agrícola y medicinal, donde aprenden a diferenciar las bondades de las plantas.”. (Segundo Plan de Vida, 2008:13)

Tenemos entonces que el núcleo de la reconceptualización discursiva Misak, en el sector de la producción es el “Ya tul”, entendiendo por este último una producción familiar heterogénea y que responda a las prerogativas del autoconsumo. Vale la pena anotar que la producción por medio de este modelo articula igualmente los espacios educativos, allí donde en el análisis de dicho sector se identificaba su mayor vacío (el espacio familiar). Igualmente el “Ya tul” contempla el sector salud, en cuanto a las plantas medicinales necesarias para atender los requerimientos de la medicina tradicional indígena. Vale la pena remarcar que la propuesta productiva vinculada al modelo del “Ya tul”, es importante tenerla presente, ya que dicho modelo constituirá el marco de análisis comparativo frente a los indicadores actuales de las actividades socio-económicas en el resguardo de Guambia.

A continuación se procederá a comparar el discurso institucional del Cabildo sobre sus actividades productivas, frente a algunos datos aportados por el Censo del 2005 en materia de tipos de actividades económicas desarrolladas, trabajo y migración. Como podrá observarse en esta comparación, los datos evidencian una manifiesta contradicción entre la

política productiva indígena y su realidad contemporánea. Sin embargo, sería injusto en este ejercicio comparativo, omitir las aceleradas transformaciones que han tenido las actividades productivas en el Resguardo de Guambia. Por tal razón, antes de establecer los datos del estado actual de la producción en el Resguardo, se revisaran dichos cambios estableciendo sus principales determinaciones socio-políticas.

7.3.1 Transformaciones de las actividades económicas en Guambia

La información recopilada en este ítem permiten establecer los siguientes cambios en las tendencias de producción Misak: un sistema fundamentado en la agricultura tradicional, que encuentra gran similitud con la propuesta del “Ya tul”; un segundo momento de transformación vinculada a la revolución verde y con una clara orientación a producir para el mercado y el intercambio regional; un tercer momento en el cual se introducen todas las dinámicas asociadas a los cultivos ilícitos; y la economía actual en la cual se desarrolla una economía diversificada con énfasis al mercado y complementada con la migración estacionaria o permanente de los grupos etarios con mayor capacidad de inserción en el mercado.

La agricultura de complementariedad vertical

Comencemos entonces el análisis propuesto con las concepciones tradicionales de los Misak en referencia a sus actividades productivas. Para dicho cometido se recurrirá a la cuidadosa descripción etnográfica que nos brinda el trabajo de Aranda, Dagua y Vasco (1998). El trabajo en mención, es quizás la aproximación más sistemática al proceso de producción tradicional agrícola Misak, y aunque su realización data de 1998, es un documento valioso en tanto registro etno-historico. Vale la pena aclarar que este documento se realizó con el fin de recuperar el pensamiento y la cultura tradicional Misak, y seguramente por eso mismo, no es un trabajo que esté dirigido a conocer las prácticas productivas en el resguardo Misak de Guambia para la década de los años noventa. Más bien, este estudio se concentra en investigar, recurriendo a las tradiciones orales y a la investigación etnográfica, las formas de producción tradicionales, seguramente más

cercanas a las costumbres agrícolas desarrolladas durante la década de los años sesenta y ochenta. Para estos autores, que fueron al mismo tiempo autoridades y solidarios del proceso de movilización Misak, la práctica agrícola Misak se caracteriza así:

“Los ciclos y formas de siembra en Guambía asumen un carácter vertical de acuerdo a los tiempos lluviosos y secos, y a las condiciones geográficas del territorio. Así, las zonas altas o de páramo, en donde además hay sabanas donde se asientan lagunas, no se cultiva. Ejemplo de esto es la zona el *nupirrapu*, que no se cultiva y que está ubicada en los “alrededores de la laguna de Piendamú, el agua grande. Esta zona alcanza hasta las tierras más altas de las veredas de Piendamó, Arriba y Ñimbe”²³². En la zona intermedia (el *kausrø*) se cultiva papa y ullucu. Esta zona se define siempre con relación a otros sitios de menor altura. Las veredas de Pueblito, Campana, Ñimbe y Piedamó Arriba son *kausrø* con respecto a la parte baja del resguardo tradicional: Tapias, Las Delicias, Puente Real. El *kausrø* de la porción de Chimán recientemente recuperada está por *Kallukuari*, Cresta de Gallo, el de *Anisrrapu*, Cacique, comprende del *Waunkullu*, Arracachal, hacia arriba”. (Aranda, Dagua y Vasco 1998:159).

Según los autores, las partes más altas del resguardo *Nupirrau* y *kausrø* están complementadas por las tierras más bajas del resguardo conocidas como el “*Kurak yu*”, la cual había sido apropiada por terratenientes y está en proceso de recuperación desde 1980. En esta zona se cultiva maíz y trigo y está conformada por los lugares bajos de Santiago y La Clara. Según los mayores Misak Misael Aranda y Abelino Dagua Hurtado:

“Su despojo constituyó la grave pérdida de una parte fundamental de nuestro territorio y significó la ruptura del carácter vertical de nuestra economía, pues era

aquí donde se producían cultivos tan importantes como el maíz y el trigo; también era el lugar de "refugio" para la gente del *kausrø* durante la época brava” (Ibíd.)

Respecto de las prácticas agrícolas, Aranda, Dagua y Vasco mencionan que los Misak no se guían solamente por los tiempos lluviosos y secos del calendario agrícola, sino que también utilizan: “[...] el cultivo acompañado mixto, es decir, la siembra simultánea y ordenada de varios cultivos en un mismo *ellmarik yu* o huerta [...] Esta forma de cultivo es especialmente importante en el *kurak yu*, tierras bajas, pero no es rara en los sitios de mayor altitud” (Ibíd.:167). En cuanto a la siembra, tradicionalmente se ha prestado especial atención a las relaciones de complementariedad entre las plantas cultivadas:

“[...] se colocan semillas de maíz, y *tsirruy*, frijol, en un sólo hueco. Cuando crece, la caña de maíz suministra el soporte para que el frijol se enrede”, lo cual es importante dadas las condiciones de deforestación del resguardo. Además, “En la mitad y a intervalos regulares se siembran alverja, papa, haba, oca y mauja. La papa se cosecha primero, la siguen la alverja y el haba. Estos siete cultivos conforman una tupida cubierta para el suelo, lo protegen del golpe directo y excesivo del sol y de las lluvias y ayudan a conservarlo frente a la erosión” (Ibíd.:168).

Estos cultivos pasan por la construcción previa de las *eras* que son como una especie de surcos en la tierra que permiten cultivar en zonas con pronunciadas pendientes de inclinación. Ésta se realiza en tres etapas: “[...] *tsin karrøp*, moldar eras, *tsurøparøp*, partir en pequeños bloques, y *tsin tanap*, alzar o tapar y echar tierra” (Ibíd.:170). Una vez levantada la era: “[...] se siembra de inmediato, al otro día o a los dos días, para que las eras estén calientes, para que no se enfríen, pues en ese caso la semilla no nace” (Ibíd.) Según los autores el sistema que más se empleaba a finales de la década de los noventa era el *wewuanik*, que llegó a finales de los años 50, y consiste en preparar el terreno picándolo desde arriba para que la tierra no se ruede tanto, y volteando todo el pasto. Pero no es bueno porque la tierra queda floja y el agua la arrastra con facilidad, erosionándola” (Ibíd.). La

construcción de las *eras* implica el uso de herramientas como la pala, el azadón y barretón. Esto es importante, pues involucra un cierto gasto en dinero cada cierto tiempo; lo mismo que la necesidad de semillas y de componentes orgánicos y químicos para las siembras.

Es posible concluir la agricultura tradicional Misak fue profundamente trastocada al perder el relacionamiento vertical entre las partes altas (sectores montañosos y de clima frío) y los territorios de valles interandinos de clima más caliente. La pérdida del archipiélago vertical productivo encuentra su explicación en la apropiación de los territorios más bajos del resguardo por parte de terratenientes y colonos mestizos. Como se verá a continuación para los años 90s las formas productivas Misak en torno a la actividad agrícola se encontraban en pleno proceso de transformación, de la mano de la emergencia de cultivos ilícitos y de proyectos productivos implementados desde la cooperación nacional e internacional. Sin embargo, las descripciones realizadas por Aranda, Dagua y Vasco cobran una gran relevancia en el ejercicio de comparar los cambios en el modo de producción del pueblo Misak. Así pues, pasemos ahora a contrastar y observar algunos de los cambios más remarcables en las prácticas agropecuarias en Guambía, frente a los proyectos que se han implementado en los últimos años.

La llegada de los cultivos ilícitos

El informe presentado por el Grupo de Estudios en Educación Indígena y Multicultural (2002), muestra que a partir de la década de los años setenta la economía y los hábitos alimentarios del Pueblo Misak “empezó a cambiar” con la llegada de la llamada “revolución verde” y de los Cuerpos de Paz. La producción agrícola basada en el monocultivo, enmarcada por la producción de papa, cebolla junca y ajo, empezó a desarrollarse. Fue así como la gente empezó a comercializar con Cali y Piendamó a través de las rutas del ferrocarril y los cultivos tradicionales empezaron a dejarse de sembrar eligiendo aquellos que pudieran destinarse a la comercialización extracomunitaria en los mercados locales y regionales. Igualmente, en la alimentación fueron progresivamente

sustituidos el maíz, la papa y el frijol, por el arroz, la pasta y los enlatados, “[...] allí fue donde el hombre y la mujer Misak empezaron a enflacar.”²³³

Por otra parte, uno de los componentes del Primer Plan de Vida Misak, elaborado por el Cabildo de Guambía en 1994 (justo después de empezar a recibir recursos por transferencias del Estado), era el productivo. En este componente se hicieron esfuerzos por “[...] implementar una política de producción lícita de clima frío y cálido, enfrentando los cultivos de uso ilícito (amapola); además de fortalecer el sistema tradicional de producción Ya tul” (Segundo plan de vida, 2008:15). Esta iniciativa emergió, en gran medida, como una respuesta a la proliferación masiva de cultivos ilícitos desde finales de la década de 1980, la cual afectó drásticamente la agricultura tradicional en el resguardo. En el documento del Plan Básico de Ordenamiento Territorial, Municipio de Silvia, Cauca del año 2000, se expresa que:

“La aparición de la amapola dentro de la comunidad Guambiana se remonta a la misma época en que llega a Pitayó, donde con una dinámica muy similar, comienza su comercialización hacia los años de 1989 y 1990 en las veredas de Cumbre Nueva y Peña del Corazón. En 1992, se da la bonanza, cuando ya se había expandido al resto del resguardo, asentándose con más énfasis en las zonas de Cacique, La Campana y el Pueblito” (Plan Básico de Ordenamiento Territorial, 2000: 505).

Fue tal el impulso del cultivo de amapola, que “[...] durante los años de 1992 y 1993 se calculó que en los resguardos de Guambía, Pitayó y Quichaya el espacio cultivado superaba las 900 hectáreas” (Ibíd: 503); teniendo en cuenta que para 1996 el gobierno promovió el programa PLANTE, que concluyó en una “[...] sustitución voluntaria de 804 hectáreas,

²³³ Informe de sistematización del proceso de adecuación de “la casa del taita payán, como una estrategia didáctica y pedagógica para la enseñanza y revitalización del pensamiento guambiano. Grupo de Estudios en Educación Indígena y Multicultural (GEIM) Programa Proandes-Unicef Colombia. Componente de Etnoeducación 2002.

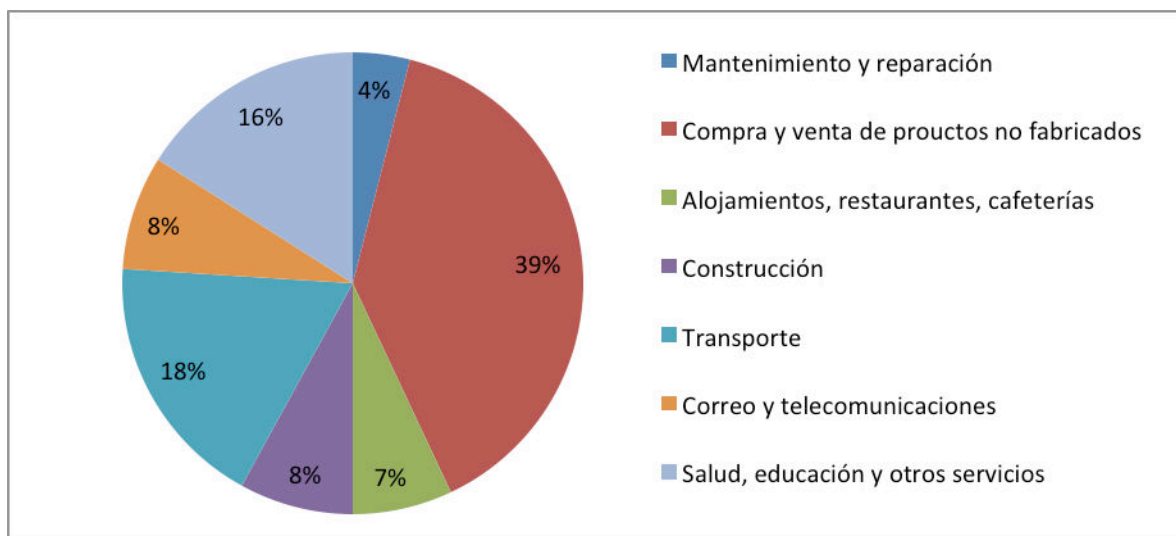
mediante un proceso concertado entre la comunidad y el Estado” (Ibíd.). Sin embargo, ya estaba instalada para estos años una clara tendencia agraria en los territorios altos y alejados de las cabecera municipales, la cual significó al menos durante la década de los años 90 y los primeros años del siglo XXI, un cambio importante en las prácticas productivas de los Misak: la sustitución en gran medida del cultivo tradicional por el monocultivo de amapola. Este proceso fue de tal magnitud que para el año 2000, el documento del Plan de Ordenamiento Territorial –POT- de Silvia afirmaba que los “[...] cultivos de amapola han desplazado en un 80% la producción agrícola y pecuaria del Municipio, convirtiéndolo en importador de hortalizas y otros productos. Lo que se produce en el Municipio, muchas veces no cubre ni su propio autoconsumo” (Ibíd.: 508).

Así pues, sin especificar del todo los proyectos y los recursos para financiarlos, en el Segundo Plan de Vida Misak (2008) se expresan algunos principios prescriptivos respecto del manejo económico y productivo del resguardo, así como algunas orientaciones generales en materia agropecuaria. Como vimos en un inicio dentro de estos principios prescriptivos se encuentra la construcción de un modelo económico basado en el “ya tul”, y fundamentado en los principios de solidaridad, intercambio, y trabajo comunitario, rechazando los modelos económicos, sociales y culturales de la sociedad de mercado, así como la explotación capitalista de los factores productivos. Veamos entonces, a continuación, cuales son las características más relevantes del modelo de producción económica que se implementó en el Resguardo de Guambia a mediados de la década del 2000.

7.3.2 Indicadores de la producción contemporánea en el Resguardo de Guambia

El Gráfico No 12 representa los diferentes tipos de actividades económicas realizadas en el resguardo de Guambia, correspondiente al último Censo Nacional del 2005. Como se observa, la principal actividad económica realizada es la compra y venta de productos no fabricados (39%) o materias primas (en la cual se incluyen los productos agrícolas).

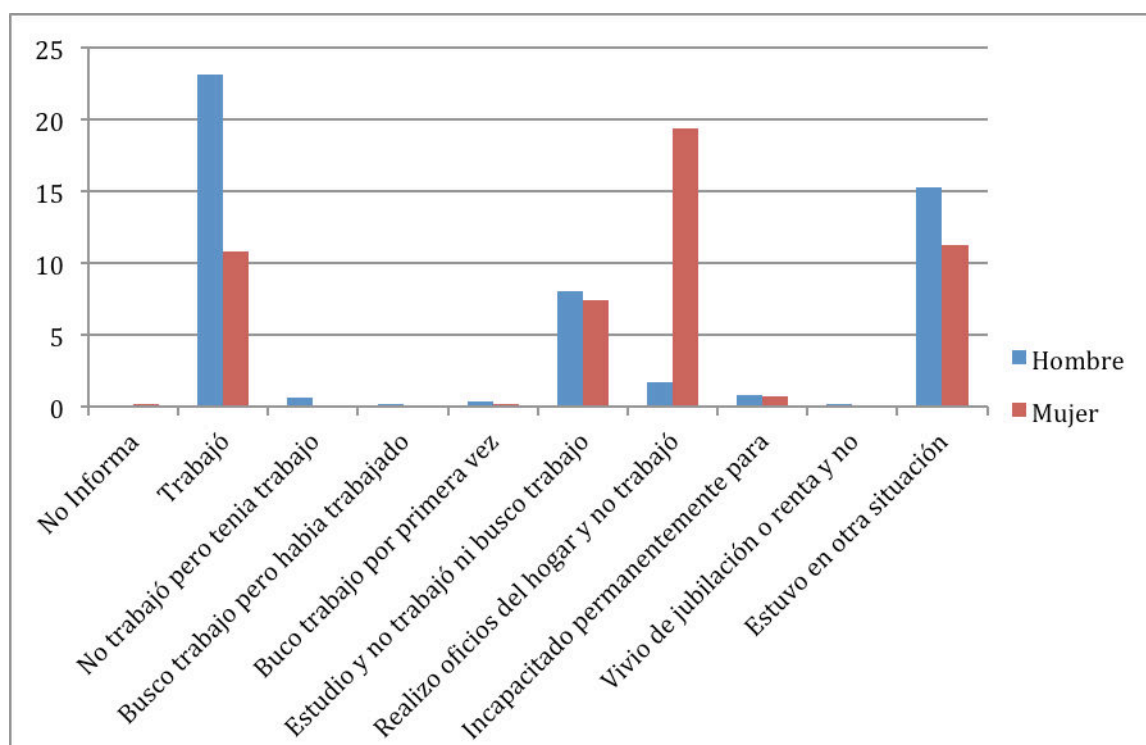
Gráfico No 12. Tipo de actividad económica en el Resguardo de Guambía para 2005



Fuente: DANE 2005

Por otro lado, el Gráfico No 13 (de ocupación laboral), permite comprender la situación laboral de la población Misak, ya que los datos son resultado de la pregunta sobre si trabajó en la semana anterior a la encuesta. En ese sentido, aunque la mayoría de hombres trabajó y la mayoría de mujeres está dedicada a los oficios del hogar, la tercera proporción más alta de ellas sí trabajó pero no en actividades que tengan relación con un empleo determinado, sino en otras actividades, o en las actividades del hogar. Ambas actividades apuntan a actividades independientes y dado el alto nivel de ruralidad del Resguardo, seguramente las categorías “*Realizo oficios del hogar y no trabajo*”, así como “*Estuvo en otra situación*” del Gráfico 13, están vinculadas con actividades agrícolas, en las cuales se ocupa la totalidad del núcleo familiar.

Gráfico No 13. Ocupación laboral en Guambía



Fuente: DANE 2005.

Así también, el Gráfico No 13 permite concluir que la relación trabajo-género en Guambía es determinante. Existe una marcada diferencia en el tipo de actividad que los hombres y las mujeres realizan. Sin embargo, en este ítem existe un sub-registro con respecto al trabajo de las mujeres, ya que en el Censo aparece como si las mujeres no trabajaran a fuera del hogar y solo los hombres lo hicieran. Por medio de varias observaciones de terreno al Cabildo es evidente que mujeres y hombres trabajan a la par en las actividades agrícolas que se desarrollan en cada una de sus parcelas. Pero además del trabajo agrícola, las mujeres realizan la mayor parte del trabajo relacionado con el hogar, en ese sentido, según Ximena Pachón: “[...] la cocina es el lugar principal dentro de la vivienda guambiana, pues se constituye como un lugar social por excelencia” (Pachón, 1987); es ahí “[...] donde las mujeres almacenan los víveres de primera necesidad, preparan los alimentos, los reparten y

consumen; [...] igualmente, es en la cocina donde generalmente las mujeres hilan, tejen, cosen mientras los niños juegan alrededor” (Ibíd.)²³⁴.

Respecto a la economía familiar: “[...] la mayoría de estas personas se dedican a la agricultura de subsistencia, en consecuencia la producción de mercancías que generan un excedente para la economía doméstica tiende a ser insuficiente. Las ganancias familiares en los últimos años han girado en torno a la siembra de cultivos ilícitos (amapola o coca), la negociación de alguno de los recursos de sus parcelas (madera, pastaje), o la venta de un cerdo o una vaca, criados por la parentela. Los salarios en esta región son escasos, y cuando existen no superan los ocho dólares por día.” (Entrevista funcionario Planeación Municipal - Alcaldía de Silvia, jueves 21 de octubre de 2010).

A lo largo de la última década una significativa entrada de ingresos a las familias del resguardo de Guambia proviene del programa gubernamental de lucha contra la pobreza, denominado “*Familias en Acción*”²³⁵. Éste programa consiste en la entrega a las familias de un subsidio mensual de alimentación para los menores de 7 años (US\$26)²³⁶, y de educación primaria (US\$8) y secundaria (US\$16) hasta los 18 años de edad. Dicho dinero es recibido cada dos meses por las madres de estos niños, y aunque ; aunque se recomienda una inversión en alimentos y útiles escolares, no existe verificación al respecto, por lo cual dichos ingresos son gastados libremente por los beneficiarios.

Como se mostró en el caso de los factores que afectan la salud de los Misak en Guambia, la falta de tierras cultivables es un asunto que se exagera por el constante crecimiento de la población. Desde 1980 este problema se ha reconocido por parte del cabildo y se ha

²³⁴ Por otra parte, el pueblo Misak se puede considerar como patriarcal aunque esta afirmación es necesaria respaldar con un trabajo de campo.

²³⁵ Este programa creado en el 2002, se financia con recursos del gobierno nacional y de la banca multilateral (Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo). Está dirigido a las familias de sectores sociales marginados.

²³⁶ A un cambio de 1 dólar = 1.800 pesos.

buscado como principal solución la compra de predios colectivos, para instalar allí a los núcleos parenterales necesitados de tierras cultivables. De acuerdo con los datos de Cabildo de Guambia, el promedio del tamaño de los predios familiares es de 6.2 hectáreas, cuando la unidad agrícola familiar debería ser de 12 hectáreas para asegurar una reproducción económica agrícola. En la actualidad el minifundio impera de manera notable, de los 2945 predios del resguardo, 1847 propiedades tienen una superficie de una hectárea o menos (Cabildo de Guambia, 2006).

Ahora bien, los datos encontrados en el Censo del 2005 permite verificar la vocación agrícola de las actividades productivas en el Resguardo donde un 76.3 % de las actividades desarrolladas corresponden con este sector productivo; mientras que la ganadería se presenta como una actividad complementaria de gran importancia. De acuerdo con el estudio de redefinición de las Unidades Agrícolas Familiares – UAF realizado por la Universidad Javeriana de Cali (2012:135). “En la práctica el 40% de la población Misak tiene ganado vacuno de dos a tres cabezas por familia. El resguardo de Guambía, es el mayor productor de leche de Silvia junto con los resguardos de Pitayó y Ambaló, tienen una producción de 4 a 5 lt/vaca/día”. Como se ve la producción lechera del resguardo no se concentra en hatos ganaderas sino que esta diversificada entre los núcleos familiares a lo largo del territorio. Sin embargo, llama la atención que aunque la ganadería no figura en el diseño del “Ya tul”, su importancia para la sostenibilidad de las familias indígenas es evidente.

Un aspecto crítico de la agricultura en el Resguardo tiene que ver con los métodos de roza y quema para preparar la tierra antes de los cultivos. Dicho método ante la presión demográfica sobre el espacio disponible causa un deterioro de la capa vegetal cultivable, tal y como diagnostica el Plan de Ordenamiento Territorial del municipio de Silvia:

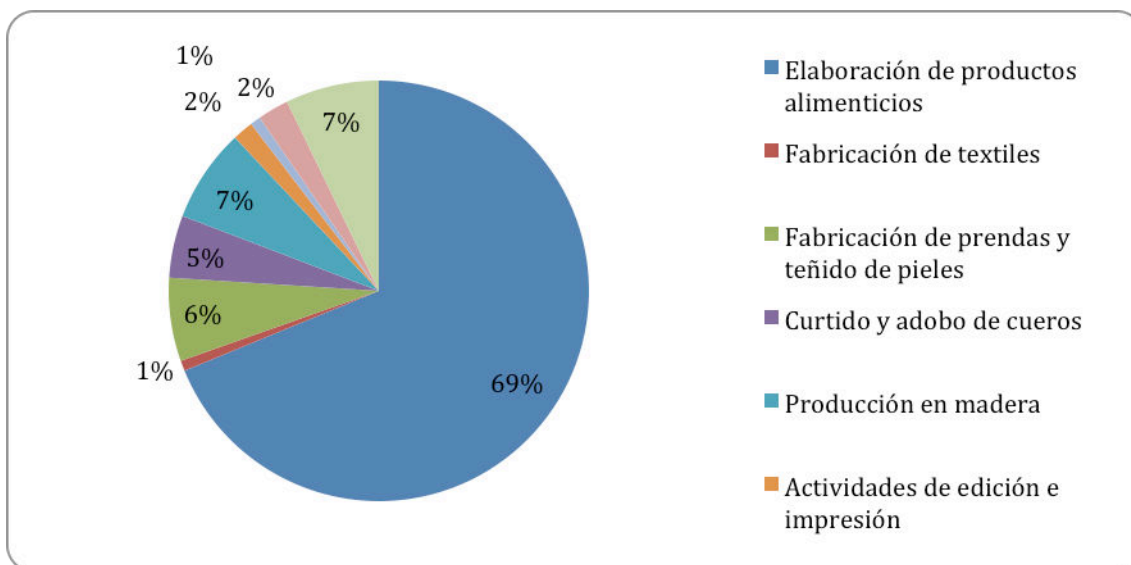
“Los Guambianos practican también la roza, para sembrar el maíz, la papa y el ulluco, pero, por lo reducido de su territorio no pueden rotar los cultivos, entonces rozan y cultivan permanentemente el mismo espacio, como lo

hacen los mestizos de la zona campesina. En estas condiciones el deterioro del suelo es grande, puesto que presiona sobre los relictos de bosque y rastrojo, donde el suelo no tiene descanso, con la agravante de ser terrenos cuyas pendientes oscilan entre 70 y 80%” (Alcaldía de Silvia 2010).

Buscando superar estos problemas y en concordancia con la orientación del Plan de Vida Misak, que busca fortalecer un desarrollo económico ligado a la producción local, desde el año 2005 el resguardo ha celebrado un convenio entre el Ministerio de Industria y Comercio que se subdivide en dos proyectos: el primero, la reactivación de la piscicultura como un medio para superar el desgaste del suelo y aumentar las tasas de productividad por familia; y el segundo, la implementación de tecnologías agrícolas para el rescate de los cultivos andinos. Aunque la piscicultura tampoco aparece en el diseño del “Ya tul”, quizás porque es una producción de la cual no se alimentan las familias Misak, sino que por el contrario es pensada para su comercialización por fuera del resguardo, su importancia al igual que la ganadería lechera, también es remarcable para las actividades económicas de las familias indígenas en los últimos años. De acuerdo con el estudio de la Universidad Javeriana de Cali (Ibid:138) “En el año 1999 el resguardo de Guambia contaba con más de 85 proyectos piscícolas de trucha arcoíris y alevinos, hoy sigue siendo una de las principales actividades.”

En términos de la actividad manufacturera, el Gráfico No 14 muestra que el tipo de industria que predomina en Guambía es la elaboración de productos alimenticios, lo cual va de la mano con los resultados de la actividad agrícola. Es claro que la industria en Guambia no es muy diversificada, lo cual se explica por la falta de avance tecnológico en la producción que permita agregar mayor valor a lo producido.

Gráfico No 14. Industria en Guambía



Fuente: DANE, Censo 2005.

El sector comercio es una de las categorías significativamente predominante sobre las demás. Como era de esperarse dicha categoría corresponde al comercio “al por menor”, el cual está constituido por la venta de alimentos (especialmente productos agrícolas, lácteos y cárnicos) y de prendas de vestir y accesorios. La contraparte de esta actividad productiva es la reducida cuota que tiene el comercio al por mayor, que corresponde únicamente al 4% del comercio total; situación que se puede explicar por la ausencia de algún tipo de industria manufacturera en Guambía.

Es importante rescatar que las imágenes recurrentes en los hogares Misak que se mueven constantemente entre el resguardo de Guambia y el casco urbano de Silvia están relacionadas con la pequeña producción manufacturera:

“[...] la esposa de Carlos Muelas²³⁷ y sus tres hijos se ocupaban con bastante dedicación a hacer manillas y collares de chaquiras, y contaban con una máquina que servía para ir tejiendo los hilos. Era una pequeña maquina en forma de caja de madera que arriba estaba descubierta y la atravesaban una serie de cables. No pude verla bien, pero vi que en el extremo de uno de los cables se amarraba un hilo, y desde el otro extremo del cable se iban introduciendo las pepitas que atravesaban todo el cable y luego llegaban al hilo” (Diario de campo, viernes 22 de octubre de 2010).

Cuando se le preguntó a Carlos Muelas sobre la actividad que estaban ejerciendo los integrantes de su familia, él respondió que los collares eran vendidos por su esposa y su hija mayor en el mercado y, por lo tanto, le dedicaban gran parte del tiempo a realizar esta labor. En la vivienda de Carlos Muelas era visible que su familia se dedicaba a tejer mochilas, las cuales también eran vendidas en el mercado, a almacenes de comercio o a turistas. Si comparamos estos datos con los que proporciona el DANE para el municipio de Silvia, donde el 41% de las actividades económicas son de comercio, es posible pensar que esta actividad llevada a cabo por varias mujeres Misak puede incluirse dentro de este porcentaje; sin embargo, dada la información que se dispone actualmente no es posible afirmar en qué proporción se realiza.

Pero lo importante aquí es detenerse a pensar en el sentido de este tipo de producción. El profesor Luis Guillermo Vasco (2001) realizó un interesante trabajo llamado “*Guambianos: una cultura de oro*”, en el que analiza el sentido de los objetos que utiliza el pueblo Misak. Antiguamente, los objetos como collares, manillas, anillos o aretes eran producidos en oro o plata como símbolo de riqueza o en relación con actividades médico-curativas; sin embargo, con la situación de escasez y pobreza, el uso de éstos se fue acabando. Vasco afirma que este tipo de producción tenía una gran relación con los caciques antiguos y otros

²³⁷ Carlos Muelas es el nombre de una autoridad Misak delegada en el año 2010 por el Cabildo Mayor para acompañarnos en las entrevistas a la comunidad.

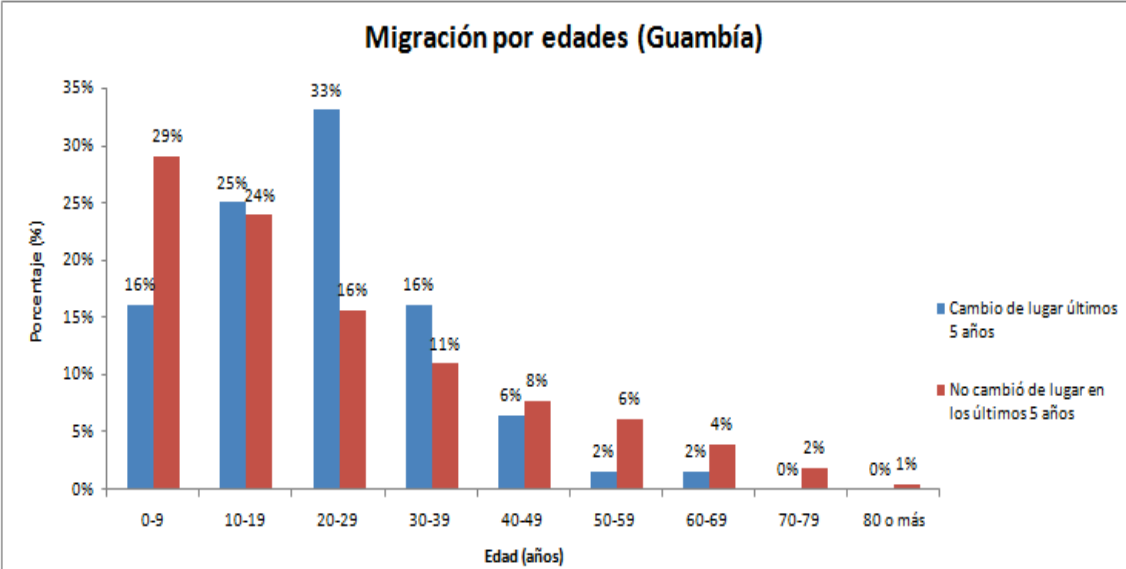
seres míticos de importancia para los Misak; pero hoy en día esta producción se ha transformado tanto en sus elementos de producción como en su sentido, ya que también se ha vinculado a una dinámica de comercio dentro del municipio en la que pierde su valor espiritual para pasar a ser una mercancía. Si bien se continúan produciendo este tipo de artículos aunque ya casi sin el uso de los metales, todavía conservan un alto valor simbólico; esta característica les permite, además, ingresar en el mercado como un producto artesanal apetecido por muchos turistas que visitan el municipio²³⁸.

De otra parte, aunque como se ha visto, la agricultura continua predominando como la actividad económica que se desarrolla dentro del resguardo, también nos encontramos con la importancia progresiva de la migración poblacional fuera del municipio y el resguardo. Ya en el Capítulo 6 de este trabajo, sobre los *Marcadores Dinámicos de la Etnicidad Misak*, se profundizó en la última de las paradojas analizadas, en torno a la disyuntiva que representaba para el pueblo Misak construir todo un conjunto de representaciones simbólicas en torno a la lucha por un área espacial específica (el territorio ancestral), cuando debido al crecimiento poblacional, el Cabildo mismo ha orientado la construcción de la Nación Misak dispersa o NU NACHAK. Dicha nación dispersa, no es otra cosa que la legitimación identitaria del proceso de migración hacia diferentes departamentos y ciudades colombianas por parte de esta población indígena. El Gráfico No 15, presentado a continuación, nos muestra otro ángulo de ese proceso, por medio del cambio de residencia de la población del Resguardo de Guambia en los 5 años anteriores al 2005. Vale la pena mencionar que la Población en Edad de Trabajar – PET, con un rango de edad entre los 20 y 40 años es la que más ha cambiado de residencia. Este dato sumado, a los diagnósticos

²³⁸ Es necesario reafirmar aquí la importancia del trabajo de campo: los datos obtenidos en el DANE, así como las fuentes bibliográficas consultadas no permitirían entender estas dinámicas de producción a las que muchas familias Misak dedican gran parte de su tiempo. El trabajo de campo pudo dar cuenta de que el mercado que se instala los días martes en el centro, genera una actividad económica a la que personas de diferentes sectores de los restos rurales y otros municipios asisten tanto para abastecerse de los productos de la canasta familiar. Es impresionante la cantidad de vendedores que se instalan a las afueras del mercado para vender este tipo de productos de los que no se escapan los que son producidos por manos de Misak.

consignados en los Planes de Vida Misak, y a la permanencia en la residencia de aquella población entre los 0 y 9 años, sugiere una migración estacional en la cual, los hijos se quedan con sus abuelos o familia extensa, mientras que sus padres salen a trabajar a otros lugares con mayor oferta laboral.

Gráfico No 15. Migración en los últimos 5 años en Guambía por edades



Fuente: DANE, Censo 2005.

Ahora bien, el que una gran proporción de población Misak migre constantemente hacia otros lugares en los últimos años, abre una gran cantidad de cuestionamientos, con referencia a los discursos oficiales que el Cabildo plantea en torno a sus políticas de desarrollo productivo. Quizás la pregunta más importante, si se tiene en cuenta que la relación con el territorio es un factor determinante en la construcción identitaria de esta comunidad indígena; es ¿cómo justificar el arraigo territorial como sustento de la identidad indígena cuando la población económicamente activa, que a su vez son por lo general cabezas de familia, esta en permanente búsqueda de mejores horizontes fuera del Resguardo?

Observemos por último, en el siguiente apartado, si existe alguna correspondencia entre el ordenamiento del gasto del Sistema General de Participaciones que hace el Cabildo con respecto al modelo económico expresado en los Planes de Vida Misak, y las condiciones actuales de los sistemas productivos identificadas en el Resguardo.

7.3.3 La disyuntiva entre un modelo de producción alternativo indígena y las tendencias económicas regionales

El presupuesto que el Estado destinó para Guambia en 2011, y en especial, el que destina específicamente al desarrollo económico es mostrado en la Tabla No 10. De este presupuesto se extrajeron las partes referidas al desarrollo económico que, básicamente, se basan en el desarrollo agropecuario. En esta Tabla se observa cómo para Guambía se destina un presupuesto de \$863.000.000 millones, de los cuales la mayoría se destina a la cofinanciación para la adquisición de tierras y al fortalecimiento de los proyectos productivos.

Tabla 10. Tabla de Presupuesto estatal destinado a Guambía para el desarrollo económico, 2011

Nombre del Rubro o Nivel	Presupuesto aprobado
DESARROLLO AGROPECUARIO	863.000.000,00
Cofinanciación proyectos productivos para el pueblo Misak	350.000.000,00
Cofinanciación para adquisición de tierras y el fortalecimiento de los proyectos productivos del pueblo	500.000.000,00
Cofinanciación para el mejoramiento de vías carretables para la comercialización de los productos p	13.000.000,00
Construcción de letrinas aboneras para conservación ambiental y cultural de acuerdo al diseño Misak	0,00

Cofinanciación Fondo Interamericano IAF Cabildo de Guambia	0,00
Suministro de semillas propias para apoyar que fortalezca el proceso de comercialización y economía	0,00
Apoyo proyectos productivos para el pueblo Misak que fortalezcan los yatulmera	0,00
Mejoramiento de vías carretables para la comercialización de los productos propios del pueblo Misak	0,00
adquisición centro de acopio que contribuya a la comercialización de productos propios	0,00
Suministro de concentrado para apoyo a estaciones piscícolas	0,00
TOTAL DESARROLLO AGROPECUARIO	863.000.000,00

Fuente: Alcaldía de Silvia, 2011

Por otra parte, además de los proyectos agropecuarios definidos con los recursos del Sistema General de Participaciones (SGP), se encuentran otras dos fuentes de financiamiento destinadas al mismo sector: de un lado programas ministeriales y del gobierno nacional; y, de otro lado, la Alcaldía de Silvia.

Con respecto a las instancias gubernamentales, cuyos presupuestos no están atados al SGP, en el documento *Plan de vida, procesos administrativos y culturales* (2010:15) aprobado por el Cabildo Misak, se señalan dos proyectos importantes alrededor del tema agropecuario. Por un lado, aparece el *Convenio 051* celebrado entre el Ministerio de Industria y Comercio y el Cabildo de Guambia en el año 2005 y que consta de dos subproyectos: *Reactivación de la piscicultura en el resguardo de Guambia* por valor de \$142.000.000 e *Implementación de tecnologías para el rescate de cultivos andinos* con una inversión de \$ 123.000.000. Mientras que un segundo proyecto, es el *Programa RESA*

fomentado por Acción Social para la atención de 1.537 Familias dentro del programa semillas y autonomía alimentaria por un valor de \$180.000.000.

La segunda instancia que aparece como financiadora de proyectos de desarrollo rural en el Resguardo es la Alcaldía de Silvia. En el informe *Avance Plan de Desarrollo 2008-2011* de la Alcaldía se señalan los siguientes proyectos destinados al Resguardo de Guambia: Un proyecto de “*Recuperación de cultivos tradicionales y nativos del Municipio*”, que se realiza en convenio con la Gobernación del Departamento del Cauca dentro del programa MIDAS. Un segundo proyecto financiado por la Alcaldía es el proyecto *PANES* que beneficia a 96 familias de las zonas de Ambaló, Zona Campesina, Kisgó, Quichaya y Guambia” el cual *promueve la siembra de la quinua, el guandul²³⁹ y el amaranto*. (Informe Avance Plan de Desarrollo Alcaldía de Silvia 2008-2011).

A modo de análisis, vale la pena subrayar un primer elemento, en torno a las distintas posibilidades para enlazar diferentes instancias gubernamentales, en cuanto a las fuentes de financiación agropecuaria: ministerios, programas presidenciales, alcaldía y departamento. Estas posibilidades están definidas por la capacidad del Cabildo para gestionar relaciones y proyectos en el ámbito nacional. A este respecto, es reconocida en los ámbitos estatales, la habilidad Misak para relacionarse diplomáticamente con los altos funcionarios gubernamentales. De igual manera, en las reuniones del sector agrario que tienen lugar en Bogotá, es frecuente encontrarse con los miembros del Cabildo realizando actividades relacionadas con la gestión de proyectos para el Resguardo.

A través de estos años visitando el Cauca, se evidencia la importancia que cobran las alianzas político electorales en el momento de gestionar proyectos en los ámbitos municipales y departamentales. En esta línea los recursos conseguidos en las escalas locales y regionales dependerán de las apuestas y alianzas electorales establecidas por el Cabildo.

²³⁹ El “Cajanus cajan”, guandul, gandul, guandú, frijol de palo o quinchoncho es una leguminosa arbustiva de hojas alternadas trifolioladas.

A este respecto no es casualidad que el actual Alcalde del Municipio de Silvia (2012-2015), es Taita Isidro Almendra Montano, quien es parte activa del Cabildo Mayor Misak de Guambia, y fue elegido representando al Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia²⁴⁰. Aunque este análisis no contempla el análisis presupuestal de la actual Alcaldía, a lo largo de la campaña de Taita Isidro se hizo énfasis dentro de la población del Resguardo de Guambia de la importancia de llegar con uno de sus miembros a la dirección municipal, como un medio para acceder de mejor manera a los recursos y posibilidades locales en dirección de la comunidad Misak.

Un segundo elemento de análisis, esta referido al modelo productivo que se organiza en torno al perfil de los proyectos subvencionados. En este ítem los proyectos financiados en el sector agrario del Resguardo de Guambia permiten constatar algunos elementos subrayados en paginas anteriores: La preocupación por incentivar la agricultura destinada al auto consumo, intentando revertir la siembra de cultivos ilícitos entre las familias indígenas. Pero además, la voluntad del Cabildo por recuperar los cultivos y las semillas tradicionales indígenas, buscando promover el sistema de “Ya tul”.

A pesar que los proyectos a los cuales el Cabildo le ha buscado financiación en los últimos años, bien sea utilizando los recursos del Sistema General de Participaciones, o por medio de la gestión gubernamental complementaria busquen ser coherentes con la apuesta de soberanía alimentaria expresada en el modelo del “Ya tul”, los indicadores económicos de la población misak económicamente activa muestra tendencias en direcciones diferentes. Mientras que el Cabildo se preocupa por recuperar la agricultura tradicional y de auto consumo intentándose alejar de la economía de mercado, la población con mayor fuerza de trabajo sale periódicamente del Resguardo en busca de trabajos estacionarios o permanentes.

²⁴⁰ Ver entrevista audiovisual al alcalde <https://www.youtube.com/watch?v=aoB65N8pRE>. Fijarse sobre todo en los minutos comprendidos entre 02:24 -3:04, donde Taita Isidro afirma su pertenencia a la comunidad Misak.

De otra parte, proyectos como el de la piscicultura, que crían animales para vender en Cali y Popayán, atestiguan la intención de los productores indígenas por incentivar una producción más cercana al modelo del monocultivo. Este tipo de modelos productivos, en el ámbito del Resguardo, se venía presentando con la primacía del cultivo de la cebolla y la papa, cuyas cosechas buscan generar excedentes económicos. Tanto la cría de peces como los monocultivos agrarios, más que intercambios de productos que puedan restaurar la economía de intercambio comunitario, como el del archipiélago horizontal referido en la primera parte del análisis, evidencian una tendencia familiar para insertarse mejor en los cluster productivos regionales. Bajo este panorama parece evidente que los proyectos de inversión agropecuaria han servido, primordialmente, para atenuar el impacto de los cultivos ilícitos en el Resguardo, pero difícilmente tienen el impacto para instaurar una economía tradicional sustentada en el modelo del “Ya tul”.

En esta medida, a pesar que en el ámbito discursivo de las autoridades Misak se sustenta en un enfrentamiento entre la perspectiva desarrollista de la producción orientada unilinealmente hacia el mercado y la perspectiva propia Misak que toma como referente el modelo del “Ya tul”, los hechos muestran que dicha aspiración es todavía lejana. Las transformaciones en la agricultura como la siembra de cultivos ilícitos y otros productos destinados al comercio regional demuestran que las prácticas productivas de un sector grande de la población indígena responden a los intereses del mercado y de la consecución de recursos financieros, por encima de la economía sustentable o de una economía tradicional dirigida a la protección de la naturaleza.

Uno de los aspectos que aparece de manera transversal en todas las dinámicas socioeconómicas del Resguardo de Guambia, esta relacionada con la necesidad de tierras para trabajar la agricultura de una manera más sostenible, y para generar un sistema de producción sustentado en el cultivo familiar que sea congruente con el crecimiento poblacional de los Misak.

Frente a este panorama, como veremos en el siguiente apartado destinado a analizar la gobernabilidad Misak, los recursos de transferencias en el ámbito de la producción son utilizados para atenuar la falta de tierras para los comuneros del resguardo, mientras que la mayoría de proyectos estatales y de la cooperación al desarrollo están dirigidos a lograr una reconversión de los cultivos ilícitos en los territorios indígenas.

Conclusiones Parte III

Gobernabilidad política y autonomía en el Resguardo Misak de Guambia

Hasta este momento se han analizado los sectores que son objeto de intervención a través del multiculturalismo operativo, utilizando como lente del análisis al Sistema General de Participación para comunidades indígenas. De este modo, se ha tratado de entender como la salud, la educación y la producción entre los Misak del resguardo de Guambia, se han transformado bajo el contexto determinado por los derechos diferenciales. Como se ha podido apreciar, el balance de cada sector se caracteriza por ambigüedades ideológicas de parte de las comunidades indígenas, lecturas encontradas en el ámbito de toma decisiones municipales, y determinaciones que por su carácter estructural, se instalan en el orden de lo nacional. Sin embargo, una pregunta obligada luego de este análisis sector por sector es ¿acaso existe un tema o un sector que permita articular los diversos efectos de las políticas multiculturales? Este es el punto de llegada a esta Parte III. La apuesta de estas conclusiones se concentrará en demostrar como el aspecto de “gobernabilidad” y la necesidad de tierras, pueden entenderse como la relación que políticamente articula los diferentes debates expuestos en cada uno de los sectores analizados anteriormente.

A nivel metodológico estas conclusiones se apoyaran en una encuesta coordinada por el autor, la cual se dirigió a evaluar la incidencia de la implementación del Sistema General de Participaciones -SGP- en la gobernabilidad del resguardo Misak en Silvia (Cauca) para 2005-2010, y la percepción que tienen los Misak sobre la relación entre la autonomía y las condiciones socioeconómicas de su territorio. Dicha encuesta se realizó en el marco del curso de *Análisis Integrado de Datos* del programa de Antropología de la Universidad ICESI en el 2011. Este ejercicio fue implementado por los alumnos del curso ya mencionado, entre los meses de septiembre, octubre y mediados de noviembre del 2011.

La formulación de unas variables de indagación en torno al problema de la gobernanza indígena terminó en la construcción de una encuesta que se especifica en los anexos de este documento. Esta indagó primordialmente por los problemas actuales que enfrenta la

comunidad Misak, como problemas de tierras, pobreza, dificultades para acceder a la educación; así como por las percepciones alrededor de la gestión del cabildo frente a la resolución de estas problemáticas, de la relación con el Estado y con los recursos de transferencias. Fueron realizadas ochenta encuestas a partir de un proceso de muestreo que en principio pretendía ser Aleatorio Simple, pero por cuestiones de tiempo y accequibilidad, fue cambiado a Muestreo No Probabilístico Intencional. El instrumento se proporcionó a 80 estudiantes de 10 y 11 grado del *Colegio Técnico Agropecuario de Guambía*, quienes a su vez aplicaron el cuestionario a sus padres. Aunque esto no permitió hacer inferencias para toda la población del resguardo, la información recolectada puede pensarse como significativa porque como se ha venido describiendo, los vínculos sociales en Guambía se inscriben en una dimensión rural, caracterizada por fuertes vínculos vecinales y filiales, haciendo de éste un lugar relativamente homogéneo socialmente.

Así pues, con dicho fundamento empírico el primer objetivo de estas conclusiones será evidenciar las tensiones presentes en la gobernabilidad local entre los funcionarios de la Alcaldía y las visiones del Cabildo en torno a la administración global de los recursos de transferencias, así como en torno al gobierno de los territorios indígenas. En un segundo momento, por medio de la exposición de los principales resultados de esta encuesta, se realizará una aproximación a las percepciones que esta comunidad indígena expresa en torno a fenómenos como la gobernabilidad y la autonomía ligados al Sistema General de Participaciones – SGP. En un tercer momento se realizará una comparación entre las formas de entender y operar la gobernabilidad política estatal con referencia a las comunidades indígenas, así como el lugar que ocupa el Estado nacional dentro de las prácticas y concepciones de autonomía del pueblo Misak.

El escenario local y las prácticas diferenciadas en torno a la gobernabilidad

Como se vio a lo largo del Capítulo 5 la autonomía es uno de los bastiones conceptuales en los que se ha construido el proceso de organización social Misak. Uno de los impactos más importantes del Sistema General de Transferencias está relacionado con que en épocas

anteriores la autonomía era un anhelo expresado en las acciones de movilización, mientras que con el advenimiento del reconocimiento multicultural dicha autonomía se articula con la capacidad de gobierno que el Cabildo indígena pueda tener para implementar las iniciativas comunitarias.

De esta manera se hace necesario un breve análisis de lo que se entiende como autonomía y la manera como ella puede reflejarse en la práctica diaria de la comunidad Misak, más puntualmente en su relación con el Estado. De acuerdo con la literatura especializada (González y Otero 2006), podemos decir que la autonomía en términos ideales se refiere a una capacidad y una manera de autogobernarse. A esta definición podemos sumarle cuatro elementos necesarios para consolidar la noción de autonomía para el caso Misak: “[...] el territorio donde se va a gobernar, un gobierno propio para que materialice la autonomía; contar con la autonomía misma como tal dentro del territorio y ejercida por parte del gobierno propio y además tener unos valores e identidad cultural que permita saber de qué clase de autonomía estamos hablando” (Ontiveros, 2006:31). La conjunción de esos tres elementos (gobierno, territorio, valores e identidad cultural) conforman lo que las comunidades indígenas denominan su “plan de vida”, que como hemos visto, de acuerdo con las fuentes oficiales de los Misak, es la autonomía misma.

Pero dicha autonomía también puede caracterizarse a través de la relación entre el cabildo indígena y el Estado local, a través de la relación establecida con la alcaldía municipal. Como se analizó en el Capítulo No 5, la Ley 715 establece que el cabildo debe mantener un diálogo permanente con la alcaldía de Silvia, en tanto esta instancia del Estado tiene la potestad de avalar “administrativamente” cuáles proyectos pueden ser aplicados en el Resguardo. Es decir, que la autonomía de esa institución indígena no debe ser entendida como una práctica totalmente aislada e independiente de los organismos estatales. Por el contrario, el hecho de que su presupuesto sea administrado en la práctica por los órganos locales abre todo un espacio de relacionamiento pero también de conflicto. Por esa razón caracterizaremos a continuación diversas tensiones entre las prácticas de gobernabilidad del Cabildo y las de la Alcaldía municipal. En este primer apartado se señalarán cuáles son los

puntos de mayor conflicto para los funcionarios de la Alcaldía entrevistados, mientras que en el subcapítulo posterior se abordará el tema de la tierra como elemento principal que condensa tanto la autonomía como la gobernabilidad para los comuneros Misak.

Los conflictos entre el Cabildo de Guambia y la Alcaldía de Silvia se presentan alrededor de varias situaciones y problemáticas: acceso tierras, control administrativo, acceso sobre recursos naturales, ordenamiento del gasto en las transferencias. Sin embargo para los funcionarios de la Alcaldía uno de los problemas más comunes se sitúa en la coherencia que puedan tener los diversos ejercicios de planificación local. De acuerdo con Jairo Fernández²⁴¹, las diferencias entre los intereses y el modo de la gestión por parte de los distintos resguardos, generan una desarticulación interna en los Planes de Gobierno proyectados por la Alcaldía. Esta situación afecta de modo directo el accionar del municipio en lo concerniente a la rendición de cuentas frente a organismos estatales como la Contraloría y la Procuraduría, ya que el uso de los recursos destinados para la ejecución de los proyectos provenientes de los recursos del Sistema General de Participaciones es reclamado por los resguardos como recursos propios. De acuerdo con las Leyes vigentes, en el manejo de estos recursos, el Cabildo debe tener autonomía y manejo total en su administración, pero contrario a lo anterior, lo que sucede es que los proyectos propuestos por los Resguardos deben adecuarse y “amoldarse” a las planificaciones oficiales implementadas por la Alcaldía. Veamos la descripción del caso, en palabras de Jairo Fernández, funcionario de la alcaldía de Silvia:

“El que la alcaldía sea la encargada de repartir y manejar estos recursos genera conflicto, hostilidad y discordia en las relaciones, ya que para que los resguardos accedan a estos recursos deben crear proyectos basados en la *Metodología*

²⁴¹ Funcionario de la Secretaria de Planeación Municipal de Silvia en 2011.

*General Ajustada - MGA*²⁴² para acceder a los presupuestos y que se les aprueben los dineros y la gestión propia de los recursos. Sin embargo el que existan varios resguardos fomenta la desarticulación interna de los planes de acción tanto de los indígenas como de la Alcaldía para cohesionar y actuar de acuerdo a los Planes de Desarrollo Municipales. A pesar que los funcionarios municipales reconocen que las diferencias culturales de los resguardos, aportan ideas, diversidad y aprendizaje a la comunidad y a las gestiones, el que exista una desarticulación entre los Planes de Desarrollo de los diferentes resguardos²⁴³, es para los funcionarios de la Alcaldía una dificultad para brindar el apoyo integral a los indígenas. Esta situación se expresa, ya que los indígenas esperan que sus transferencias se les traspasen y tengan total autonomía del manejo, sin embargo la alcaldía municipal está atada a organismos superiores que le exigen el seguimiento de procesos estandarizados y de una correcta evaluación a la inversión de estos” (Entrevista Jairo Fernández - Departamento de Planeación Municipal de Silvia. 2010).

Este aspecto es percibido de igual manera por las autoridades Misak, tal y como hemos visto a comienzos de la Parte III con las paradojas de etnicidad Misak, las cuales están atravesadas de manera constante por la preocupación en torno a la recuperación y administración de la tierra como eje estructurador del proceso identitario indígena. Sin embargo, como se observó, la Ley 715 es restrictiva en este aspecto, y obliga a fragmentar la designación y administración de los recursos de transferencias respetando tanto la

²⁴² De acuerdo con la Dirección Nacional de Planeación: “La Metodología General Ajustada (MGA) es una herramienta informática que ayuda de forma esquemática y modular el desarrollo de los procesos de identificación, preparación, evaluación y programación de los Proyectos de Inversión. Esta herramienta está conformada por cuatro (4) módulos en los cuales se debe depositar la información del proyecto de inversión a la hora de ser formulado. Para ello, es importante que quien la diligencie, sea conocedor de los conceptos básicos de la teoría de proyectos y de su aplicación durante cada una de las etapas por las que éste debe pasar: preinversión, inversión, operación y evaluación expost”. (DNP 2013:4)

²⁴³ En la actualidad en la jurisdicción de la Alcaldía de Silvia operan cinco (5) Resguardos: 2 Misak, 1 Ambaluego y 2 Nasa.

administración territorial vigente del Estado (Municipios y Departamentos), así los resguardos pertenezcan a un mismo pueblo o etnia. Es perceptible entonces que la reglamentación vigente no solo hace difícil la coordinación y eficiencia en el gasto de los recursos a nivel de las administraciones locales, sino que en la práctica termina incentivando la fragmentación política de las comunidades indígenas, por medio de la creación de nuevos resguardos que pertenezcan a un solo municipio. De este modo, comunidades que anteriormente se extendían sobre varios municipios, buscan dividirse en tantos resguardos como municipios, con el fin de no negociar sus recursos de transferencias con varias alcaldías.

Además de lo anterior, uno de los factores que contribuye a problematizar la autonomía indígena frente a la gobernabilidad estatal, es la alta variación de los liderazgos indígenas frente a la municipalidad. Para los funcionarios de la Alcaldía entrevistados, la rotación anual en la administración de los Cabildos, no permite consolidar los proyectos que hacen parte del “Plan de Vida” indígena, el cual además tiene una proyección de veinte a treinta años. Esto produce un desconocimiento u olvido de proyectos que se habían iniciado por los mismos Cabildos, y que a veces solo son conocidos y recordados por los funcionarios de la Alcaldía que por lo menos duran cuatro años en sus cargos. De esta manera, muchas veces la ejecución de los Planes de Vida no permiten una mayor eficiencia en la gestión de la alcaldía. De acuerdo con los funcionarios de la Alcaldía entrevistados, la eficiencia en la ejecución sería mucho mejor si los proyectos se diseñaran a corto plazo y en el marco de los Planes de Desarrollo Municipales:

“Es importante resaltar que el manejo de los proyectos por parte de los líderes y los de los Cabildos solo tienen gestión por un año, ya que luego se inicia un empalme y un nuevo equipo de trabajo toma el mando e inicia nuevas labores, planes o continua con lo antes planteado. Estos cambios anuales de líderes de Cabildos dificultan el seguimiento y la continuidad de gestiones e iniciativas, como también el orden de los proyectos y del manejo de recursos ya que muchas veces quedan proyectos y programas iniciados que se olvidan y solo la alcaldía

sabe que existen pero los resguardos no. A ello hay que sumar la falta de construcción de proyectos a corto plazo; estos factores impiden que se tomen los resguardos como actores capaces de manejar sus propios recursos y de hacer un seguimiento efectivo a las iniciativas. Dentro de este marco es importante resaltar que la comunidad Guambiana cuenta con un proyecto de vida organizado, estructurado e interiorizado que los guía y permite que el manejo de los recursos y la promoción de sus proyectos e iniciativas se den de forma ordenada y efectiva, mejorando la relación con las instituciones estatales, al estar estas más confiadas y abiertas a ejecutar los proyectos indígenas” (Entrevista Jairo Fernández, 2010).

De acuerdo al testimonio de Fernández es posible pensar que el modo de acción política, entendida como la creación de proyectos de desarrollo o Planes de Vida para las poblaciones indígenas, no tienen en cuenta o no están dando la importancia suficiente al beneficio y utilidad que podría traer la creación de proyectos a corto plazo para su comunidad, y su articulación con los Planes de Desarrollo Municipales. En este aspecto es importante volver a señalar que para la cosmovisión del Pueblo Misak, su Plan de Vida, no tiene que ser concordante con los tiempos y prioridades del desarrollo municipal. Sin embargo, la temporalidad es un punto muy importante no solo en la Planificación, sino que es una dimensión básica en la política. La contradicción entre el largo y corto plazo, no exige necesariamente una resolución definitiva, más bien revela como participa la dimensión temporal tanto en la complejidad del pensamiento Misak por un lado, como en las relaciones Misak – Alcaldía.

De igual manera el “Plan de Vida” desde el punto de vista indígena además de su fluidez temporal, es algo “[...] inacabado ya que es constantemente ajustado y experimenta cambios de acuerdo a las necesidades que se van presentando en la comunidad”²⁴⁴.

²⁴⁴ Entrevista a Mayor Misak Jesús María Aranda - Vicegobernador del Cabildo de Guambia 2010 -2011. Entrevista realizada en Guambía, Octubre 2010.

Entonces el Plan de Vida de los Misak no es monolítico como la mayoría de sistemas de planificación estatales expresados en la Metodología General Ajustada – MGA, sino que por el contrario es dinámico, lo cual no necesariamente implica un cambio en los elementos estructurales de la identidad Misak:

“Si, para nosotros el Plan de Vida está muy inserto en lo que es la cultura, la cosmovisión y las tradiciones propias. Entonces para nosotros el pasado está delante, esa es la precisión. La parte cultural la parte cosmo-física; para nosotros los ancestros no están quedando atrás sino que van adelante, por eso nosotros vamos detrás de la huella de los antepasados. Ahí se dan cuenta ustedes que (en) el mundo occidental el pasado es pasado, para nosotros el pasado es la enseñanza, es la escuela de la vida, y por eso el saber propio y el saber ancestral es una guía para la elaboración de nuestro plan de vida” (Jesús María Aranda *Ibíd.*).

Otro aspecto que da cuenta de las diferencias alrededor de estas prácticas de gobernabilidad y de las diferencias entre la Alcaldía y el Cabildo es aquel referido al uso que se le da a los recursos naturales fundamentalmente hídricos y minerales. Por una parte el Cabildo afirma que no hay aceptación alguna respecto a la intervención de empresas externas que pretendan ingresar al territorio del resguardo con el objetivo de explotar los recursos naturales. Mientras que de otra parte, los alcaldes mestizos tienden a ver en la explotación de los recursos mineros, posibilidades para ampliar las exiguas finanzas del municipio²⁴⁵. Pero con respecto a este tema, el Cabildo Mayor de Guambia es inflexible al oponerse a cualquier tipo de explotación minera en sus territorios, que de acuerdo con percepciones generalizadas en la comunidad, generaría una alta contaminación en las aguas y depredación del medio ambiente.

²⁴⁵ Recursos que provendrían de los impuestos y regalías que las empresas deben pagar a las autoridades municipales al explotar dichos bienes.

La contradicción entre lo que quiere la comunidad y algunos de los proyectos de explotación hídrica y minera que presenta la Alcaldía, es una consecuencia del “choque” entre dos formas de entender las decisiones sobre los recursos territoriales. Esto da cuenta de una gran diferencia alrededor de la manera en que el Estado racionaliza los recursos naturales. Mientras que para el pueblo Misak el uso de estos está relacionado con su cosmogonía, para la Alcaldía no hay una eficacia real en el manejo de los recursos naturales por parte del pueblo Misak, ya que a pesar de que el Cabildo afirma tener un cuidado ecológico de esos recursos, los funcionarios de la Alcaldía argumentan que los comuneros Misak tienden a sembrar papa y otros cultivos en áreas de páramo (que son áreas vitales para el cuidado de las aguas), así como a deforestar áreas vecinas a los caudales de los ríos, bien sea para construir viviendas o como áreas de cultivo. De igual manera, desde el punto de vista Estatal el manejo de los desechos sanitarios que son dirigidos (sin tratamiento) a los ríos, demuestran también un descuido de las comunidades indígenas con respecto a los recursos hídricos.

Sin embargo, la no permisividad de intervenciones externas por parte del Cabildo Misak, tiene una relación directa con el cuidado del territorio a largo plazo, mucho más que con el manejo cotidiano de los recursos. Para las autoridades indígenas no son comparables los daños ecológicos que conllevaría una explotación minera a cielo abierto, o la privatización del agua -así aporten cuantiosos recursos económicos-, con el manejo cotidiano que los comuneros indígenas pueden realizar en áreas sensibles medioambientalmente. Sobre todo, porque dichos cultivos y manejos de aguas que son cuestionables desde el punto de vista de los funcionarios de la Alcaldía, tienen lugar precisamente por la falta de apoyo estatal en la construcción de alcantarillados en el Resguardo, así como por la presión demográfica de la población Misak sobre los actuales territorios comunitarios.

Directamente relacionado con el punto anterior, otro ámbito de conflictos entre las dos autoridades se constituye alrededor de la capacidad de ampliar la cobertura en la prestación de servicios públicos, elemento que para la Alcaldía es un indicador de una buena gobernabilidad. Por esta razón las políticas públicas de la Alcaldía buscan ampliar la

prestación de esos servicios a toda la comunidad de Silvia. Pero al hacer un rastreo se encontrará que un existe un mayor porcentaje de “casas no indígenas” ubicadas en el área rural que poseen acueducto (86%), respecto a las “casas indígenas” ubicadas dentro del Resguardo que también tienen este servicio (14%). En este ámbito, de acuerdo con los funcionarios de la Alcaldía, las autoridades indígenas no permiten que la alcaldía extienda sus redes de alcantarillado hacia las casas del Resguardo. Pero las autoridades del Cabildo argumentan que la autonomía de los comuneros indígenas se afectaría, en la medida que las tarifas y el cobro de dichos servicios quedarían en manos del Alcalde.

De acuerdo con el Cabildo Misak, no se trata que las autoridades indígenas no tengan la intención de brindar una adecuada cobertura de los distintos servicios públicos, sino que en medio de la búsqueda de su autonomía, muchas veces no cuentan con los recursos suficientes para ejecutar sus propias iniciativas. De esta manera, algunos proyectos impulsados por la comunidad Misak a través de su Cabildo, debido a sus altos costos exigen la intervención de entidades tanto gubernamentales como no gubernamentales en el desarrollo o ejecución de los mismos. Esta relación puede verse ejemplificada en el testimonio del mayor Misak Jesús María Aranda, quien argumenta:

“[...] nosotros planteamos una relación [*con el Estado*] no por necesidad si no por derecho. Porque tú eres gobierno y usted gobierno y yo gobierno entonces yo planteo mi derecho, educación, salud. En este momento el gobierno cambió las reglas de juego sobre los servicios públicos, por ejemplo las estancias públicas como es educación, salud, ya no es directamente el gobierno quien nombra profesores, quien nombra médicos sino le entrega a un operador y dice atiende a x población y le entregan la plata. Entonces nosotros no queremos operadores aquí, nosotros mismos somos operadores a partir de los recursos de nosotros, porque tenemos esa capacidad técnica y financiera administrativa y políticamente” (Jesús María Aranda, Vicegobernador del cabildo de Guambia 2010 -2011. Las cursivas son del autor. Entrevista realizada en Guambía, Octubre 2010.).

Con lo anterior, se evidencia entonces que para los indígenas Misak, la gobernabilidad es un asunto que debe darse en un diálogo constante y respetuoso de Autoridad a Autoridad donde, si bien se reconozca la autonomía y soberanía sobre su territorio, es posible también establecer una relación recíproca y de cooperación con el Estado. Como vemos, la autonomía que afirma poseer la comunidad Misak no es una esfera de poder político y económico aislado de las funciones del Estado, sino que por el contrario, es una autonomía que existe en la relación establecida entre el Cabildo y la municipalidad a través de la Alcaldía. En esta medida, la construcción de un alcantarillado dentro del Resguardo, cuya administración es potestad del Cabildo, es un proyecto que por su magnitud, necesitaría de una cofinanciación adicional de parte del Departamento o del Estado central. Pero más allá de dicho imperativo, el alcantarillado no es una necesidad fundamental de la comunidad, las prioridades de la comunidad y del Cabildo difieren de las de la Alcaldía en este sentido. Como veremos a continuación, la necesidad más sentida y de la cual depende la gobernabilidad y legitimidad de las autoridades indígenas, se concentra en el tema de la expansión territorial del Resguardo, por medio de la adquisición de nuevas tierras.

La tierra como fundamento de la gobernabilidad y la legitimidad del Cabildo indígena

Para rastrear cuales son las percepciones de la comunidad con respecto a los elementos que más parecen afectar su autonomía y por consiguiente la gobernabilidad del Cabildo, recurriremos a la encuesta de percepción dirigida por el autor e implementada por los estudiantes del Curso de Análisis Integrado de Datos de la Universidad ICESI, la cual ya fue referida en la introducción de este Capítulo, y cuyos resultados principales pueden encontrarse en los Anexos de este trabajo.

Si bien los aspectos de educación, vivienda y educación aparecen en dicho ejercicio como elementos importantes que son responsabilidad del Cabildo, un punto fundamental y recurrente al interior del ejercicio etnográfico, en los Planes de Vida y en los mismos

resultados de la encuesta con referencia a la legitimidad de la gobernanza Misak, es el tema de la tierra.

Como se evidenció páginas atrás, en la década de los años setenta se inició un proceso de recuperación de tierras que terminó por constituir gran parte del territorio Misak actual. No obstante, no todo este territorio ancestral ha sido recuperado y las necesidades de tierra de la comunidad actualmente son muchas. Bajo este panorama es posible afirmar que al lograr sintetizar gran parte de las necesidades y aspiraciones de los comuneros indígenas, la adquisición de más tierra para el Resguardo es un elemento indispensable en la gobernabilidad política del Cabildo Mayor de Guambía. Por tal razón, se ha elegido vertebrar el análisis de la gobernabilidad interna de la comunidad Misak refiriéndolo a este aspecto.

La cuestión de la tierra en Guambía es muy compleja porque se encuentra atravesada por varios factores (históricos, productivos y culturales). Sin embargo, el más relevante es la relación entre la escasez de tierra y el crecimiento poblacional (cantidad de personas por parcela). Esta situación se evidencia en la encuesta implementada en el resguardo, cuando se le preguntó a los comuneros indígenas por su percepción en torno a la escasez de tierras. Los resultados se observan en el Gráfico No 16, donde se aprecia un resultado significativo del lado de considerar importante la escasez de tierras en Guambía. De los 80 encuestados 45, es decir el 56% consideran como muy importante este problema, al tiempo que otros 20 (el 25%) lo consideran importante, para un total de 65 encuestados (un 85%) que le atribuyen un valor de considerable importancia.

Grafico No 16 Percepciones sobre la escasez de tierras

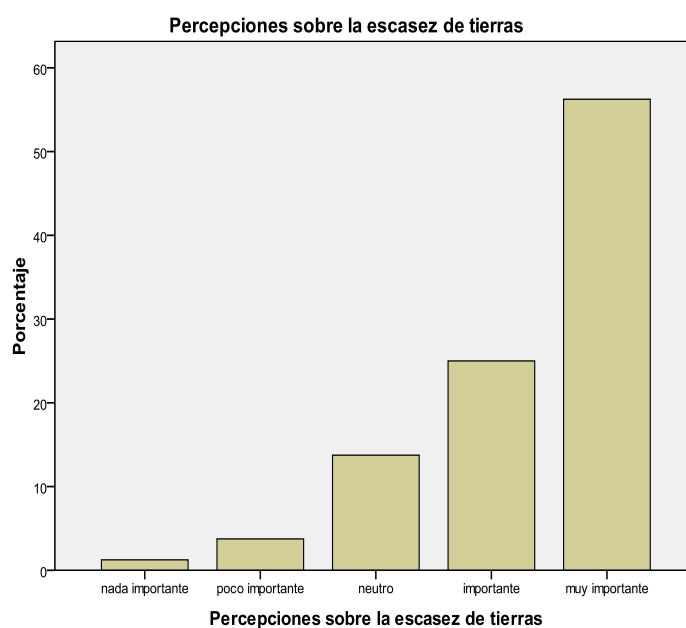


Tabla No 11 Percepciones sobre la escasez de tierras

Percepciones sobre la escasez de tierras	No de personas que contestaron	Porcentaje sobre el 100%
Nada importante	1	1,3
Poco importante	3	3,8
Neutro	11	13,8
Importante	20	25,0
Muy importante	45	56,3
Total	80	100,0

De igual modo, la tierra como un factor de peso en el bienestar de la comunidad se puede rastrear al enfrentar dos preguntas de la encuesta realizada por el autor. De una parte, se le pregunto a los comuneros encuestados hasta que punto se sentía afectado por la pobreza en

su comunidad, mientras que de otra parte se profundizo por el grado en que los ha afectado la escasez de tierra en el Resguardo.

Grafico No 17 Grado en el que lo ha afectado la pobreza

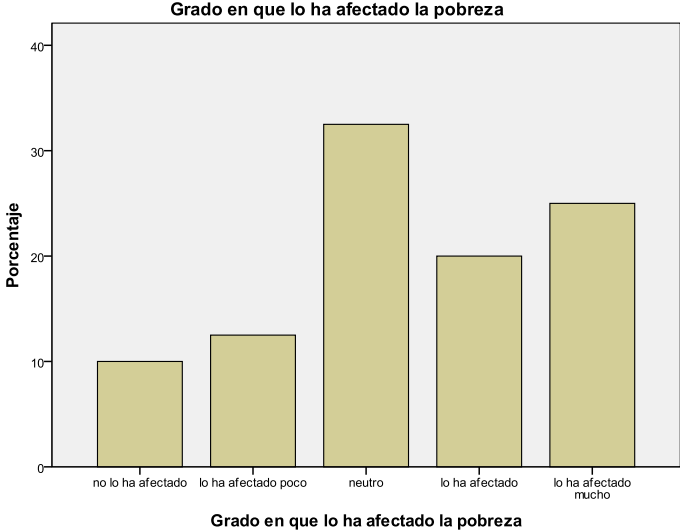


Tabla No 12. Grado en el que lo ha afectado la pobreza.

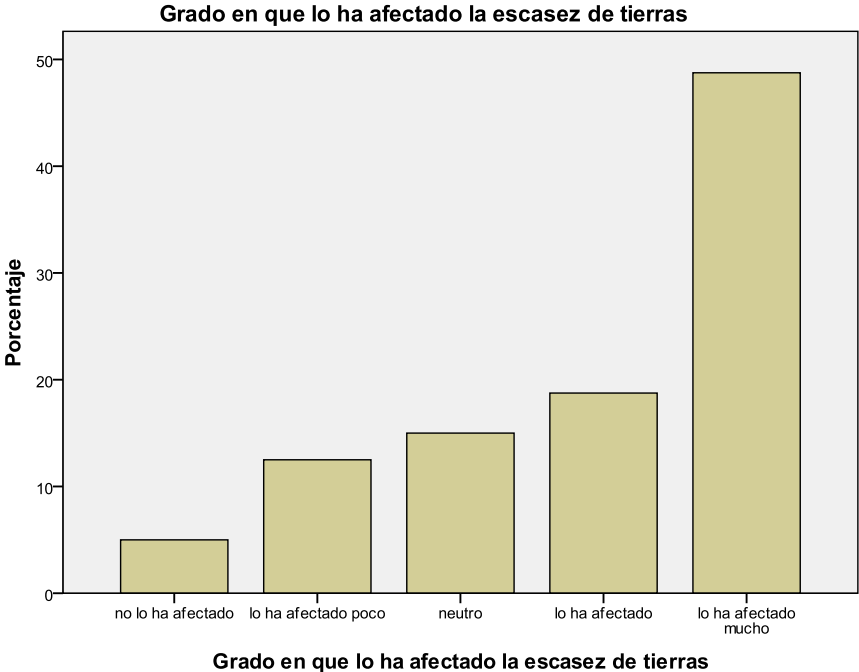
¿Grado en que lo ha afectado la pobreza?	No de personas que contestaron	Porcentaje sobre el 100%
No lo ha afectado	8	10,0
Lo ha afectado poco	10	12,5
Neutro	26	32,5
Lo ha afectado	16	20,0
Lo ha afectado mucho	20	25,0
Total	80	100,0

Como se observa en el Gráfico No 17 el 32% de los encuestados perciben que el problema de la pobreza los ha afectado de una forma moderada (“neutra”). Es decir que existen problemas de falta de recursos para ellos, pero que no los afecta de manera abrupta. Mientras que el 25% del total de los encuestados percibe que el problema de la pobreza los

afecta mucho de manera directa. Si sumamos los sesgos “neutros” y de no afectación de este ítem (“No lo ha afectado” y “Lo ha afectado poco”), el acumulado alcanza un sorprendente 55%, que contrasta con las condiciones de precariedad en las que vive gran parte de los comuneros Misak.

Sin embargo, cuando se le pregunto a la misma población en que grado lo ha afectado la escasez de tierras en el resguardo, tal y como se observa en el Gráfico No 18, del 100% de las personas encuestadas, la “no afectación” de la ausencia de tierras o su “poca afectación” suman un 17.5%. De otra parte, al observar la forma asimétrica con sesgo negativo que nos muestra la gráfica, se puede ver que sumando los diferentes grados de percepción se llega a un 67% de afectación acumulada (sumando “lo ha afectado” y “lo ha afectado mucho”).

Gráfico No 18. Grado lo ha afectado la escasez de tierras en el resguardo



¿Grado en que lo ha afectado la escasez de tierras?	No de personas que contestaron	Porcentaje sobre el 100%
No lo ha afectado	4	5,0
Lo ha afectado poco	10	12,5
Neutro	12	15,0
Lo ha afectado	15	18,8
Lo ha afectado mucho	39	48,8
Total	80	100,0

Tabla No 13. Grado lo ha afectado la escasez de tierras en el resguardo.

Las anteriores dos preguntas permiten verificar que la necesidad de tierras, se encuentra por encima de factores multidimensionales como el de la pobreza que aglutina distintos aspectos del bienestar comunitario. Y como veremos más adelante, el acceso a la tierra se convierte en la fuente de legitimidad y gobernabilidad política más importante dentro de la gestión del Cabildo indígena. Vale la pena remarcar que este ítem no es específico de los Misak, sino que es una de las temáticas de mayor urgencia en el departamento del Cauca para todos los actores rurales²⁴⁶. Esta problemática para el Municipio de Silvia se expresa de la siguiente manera en palabras de un funcionario de la Alcaldía:

“En el caso concreto del acceso a tierras, emerge un conflicto ya que cada uno de los cinco resguardos Misak buscan la expansión territorial. Ello implica la necesidad de definir formas y mecanismos de gobierno por parte de la alcaldía lo cual algunas veces causa dificultades en la cohesión social

²⁴⁶ El departamento del Cauca esta compuesto por 3.089.755 has. donde aparecen registrados de acuerdo al IGAC (2004) 218.541 predios, pertenecientes a 263.516 propietarios, los cuales corresponden a 2.068.529 has. que cubren el 70.6% del área total del Departamento. Las unidades menores a 5 has poseen solamente el 10.6% del total de has departamentales. De acuerdo con un estudio del IGAC (2003) los requerimientos territoriales de campesinos e indígenas se estimaban en dicho momento en 315.000 has.

frente a los sectores poblacionales del municipio (mestizos e indígenas)”
(Entrevista a Jairo Fernández - Departamento de Planeación Municipal de
Silvia. 2011).

La magnitud del problema de tierras para el Resguardo de Guambia ya se había caracterizado a profundidad en el Capítulo No 5 donde se analizó la “*Paradoja 5: de la lucha del Pueblo Guambiano en tanto unidad territorial hacia la construcción de la Nación Misak dispersa o NU NACHAK*”. En dicho apartado se demostró que la cantidad de tierra del resguardo que no tiene un uso productivo (924 hectáreas) es muy poca, y que fundamentalmente el problema reside en la relación inversa entre tierra disponible y el crecimiento poblacional de los comuneros Misak²⁴⁷. Sin embargo, como se observa en el Gráfico No 19 (abajo), llama la atención que en la encuesta realizada por el autor, fue relevante un claro sesgo negativo respecto de la distribución de la tierra en Guambía, asociada a términos como “insuficiente”, “injusta” e “inequitativa” (ver Tabla No 14).

²⁴⁷ 26.881 comuneros Misak distribuidos en tan solo 33.319 hectáreas, de las cuales 25.456 son áreas naturales.

Gráfico No 19. Percepciones sobre la Distribución de la tierra en Guambía

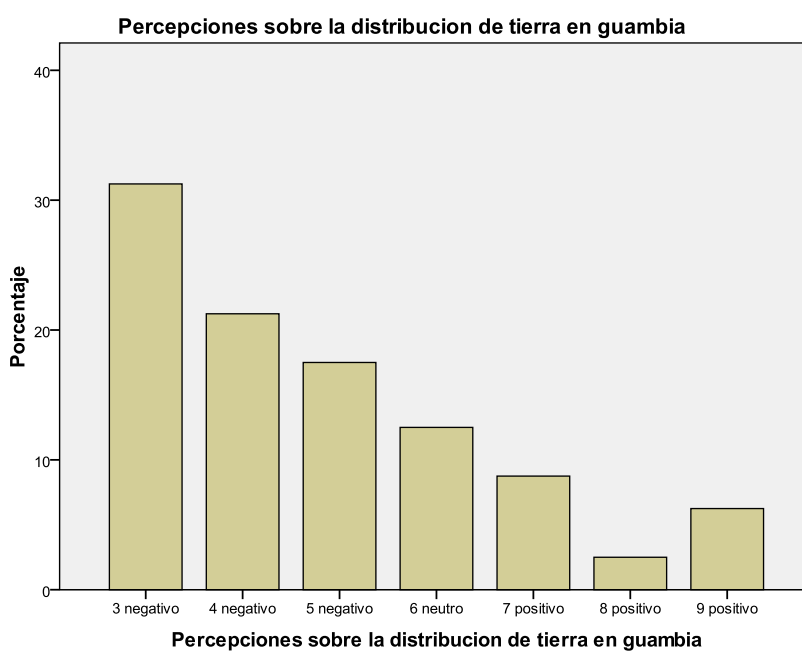


Tabla No 14. Percepciones sobre la Distribución de la tierra en Guambía.

Percepciones sobre la Distribución de la tierra en Guambía	No de personas que contestaron	Porcentaje sobre el 100%
3 negativo (Inequitativa)	25	31,3
4 negativo (injusta)	17	21,3
5 negativo (Insuficiente)	14	17,5
6 neutro (Moderada)	10	12,5
7 positivo (Justa)	7	8,8
8 positivo (Suficiente)	2	2,5
9 positivo (Equitativa)	5	6,3
Total	80	100,0

Como se observa, en total la percepción negativa es del 70%, con una concentración del 31.3% (en las categorías “inequitativa”, “injusta” e “insuficiente”). Estas categorías sin ser absolutas dado el tamaño de la muestra, si revelan un síntoma de inconformidad por parte

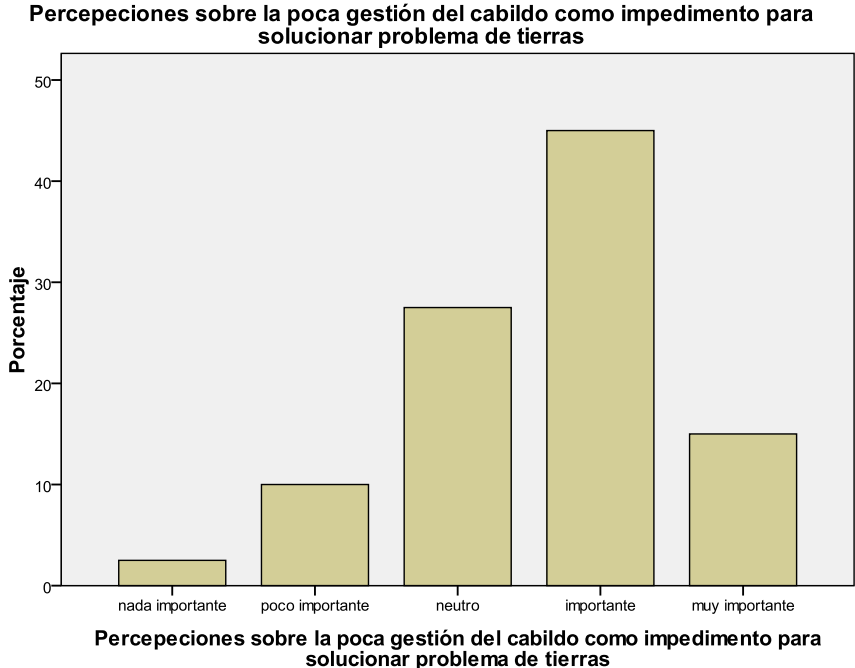
de los encuestados con respecto a la situación la distribución de tierras en el resguardo. Lo cual en últimas puede leerse como un indicador de legitimidad frente a las gestiones del cabildo en este sentido. Pero también revelan la existencia de un rumor que permanentemente se escucha cuando se recorren las comunidades indígenas del Cauca, según el cual algunas autoridades indígenas a pesar de no recibir compensación salarial por su trabajo político de representación comunitaria ante diferentes instancias del Estado, si aprovechan esta posición para beneficiarse de manera personal, o beneficiar a sus familiares cercanos en la distribución de tierras conseguidas a nombre de toda la comunidad.

De esta manera, el problema de tierras entre los Misak del Resguardo mayor de Guambia puede leerse estructuralmente en la desproporción entre el crecimiento natural del numero de familias y la tierra disponible para adjudicar. Pero al mismo tiempo, se abre la pregunta por la equidad en la distribución de la tierra que ya se posee. Vale la pena anotar que con respecto a este tema, es muy poca la información de referencia disponible, ya que debido a lo delicado del problema son muy pocos los testimonios oficiales o académicos en este sentido.

Ahora, dado este la importancia de este aspecto para la gobernabilidad del cabildo sustentada en el problema de acceso y distribución de la tierra, otra cuestión necesaria a indagar seria cuales son las percepciones de la comunidad frente a la actuación del Cabildo indígena con referencia a este tema. A este respecto parece muy claro, como se ve en la Grafica No 20, que la mayoría de los encuestados encuentran que la gestión del Cabildo ha sido insuficiente para solucionar el problema de tierras en el Resguardo. De acuerdo con la Tabla No 15 vemos que el 45% de los encuestados consideran importante la poca gestión del cabildo como un impedimento para solucionar el problema de tierras. Esto sumado al 15% que lo considera muy importante da lugar a un total de 60% que inscriben en un orden de importancia la poca gestión percibida. La suma de los que le atribuyen ninguna importancia y poca importancia a la poca gestión del cabildo como impedimento para solucionar el problema de tierras es del 12.5%. Los restantes (27.5%) permanecen

neutrales frente a la gestión del cabildo. Estas cifras indican una percepción del cabildo, por parte de los encuestados, como un actor importante en la resolución del problema de tierras en Guambía, pero al mismo tiempo como un actor que ha sido ineficaz para lograrlo.

Gráfica No 20. Percepciones sobre la poca gestión del Cabildo como impedimento para solucionar el problema de tierras

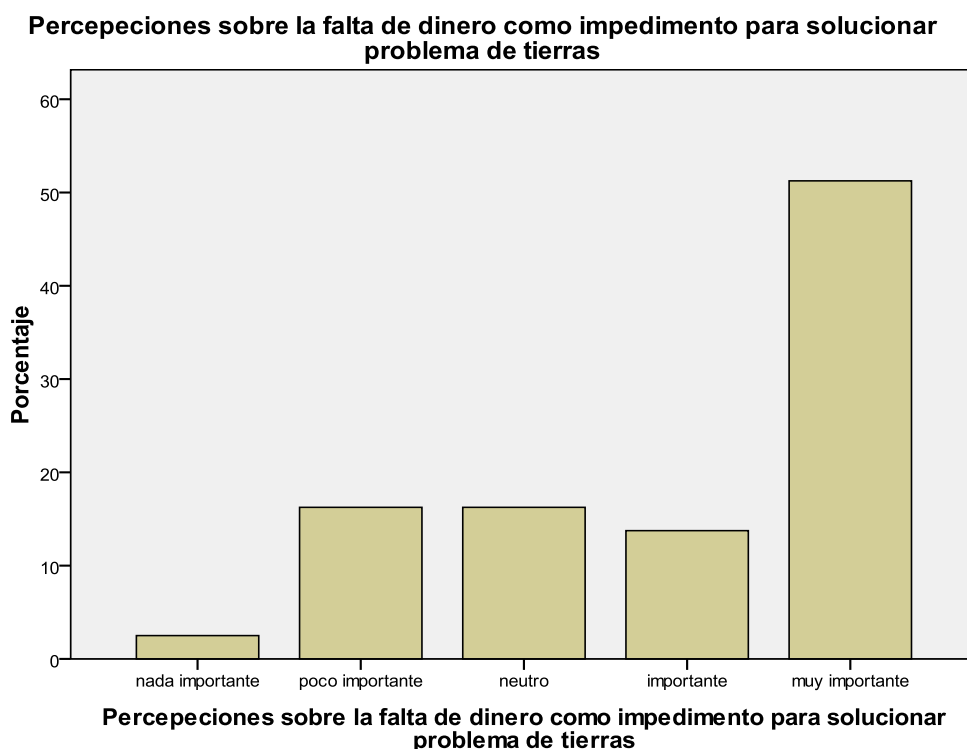


Poca gestión del cabildo como impedimento para solucionar problema de tierras	No de entrevistados	Porcentaje sobre el 100%
Nada importante	2	2,5
Poco importante	8	10,0
Neutro	22	27,5
Importante	36	45,0
Muy importante	12	15,0
Total	80	100,0

Tabla No 15 Percepciones sobre la poca gestión del Cabildo como impedimento para Solucionar el problema de tierras

Dicha gestión de acuerdo con el instrumento de encuesta guarda una relación directa con la ausencia de recursos económicos como el medio más importante para solucionar el problema de la escasez de tierras en el Resguardo, tal y como lo muestra el Gráfico No 21. En la Tabla adjunta para esta variable, es observable un cierto sesgo de los encuestados que percibe la falta de dinero como un impedimento fundamental a la hora de solucionar el problema de tierras (un 51%).

Gráfica No 21. Percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar el problema de tierras



Falta de dinero como impedimento para solucionar problema de tierras	No de entrevistados	Porcentaje sobre el 100%
Nada importante	2	2,5
Poco importante	13	16,3
Neutro	13	16,3
Importante	11	13,8

Muy importante	41	51,3
Total	80	100,0

Tabla 16. Percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar el problema de tierras

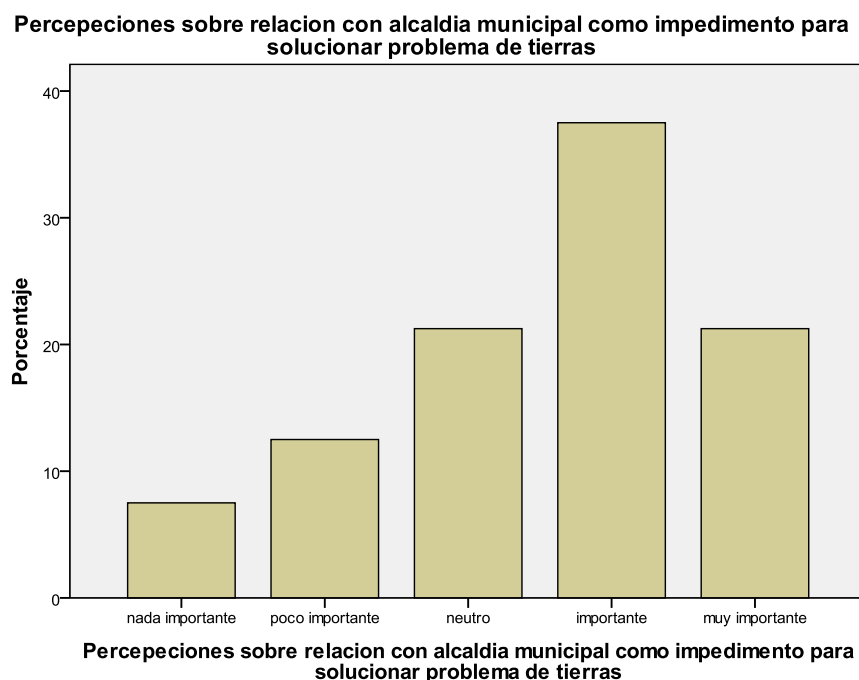
Este resultado que asocia la poca efectividad del Cabildo para resolver el problema de tierras en el Resguardo, con la consecución de recursos económicos para comprar este recurso, no deja de ser llamativo en una comunidad que ha fundamentado su discurso histórico sobre los paradigmas de la recuperación de su territorio por la vía de la movilización social, es decir a través de las famosas “ocupaciones/recuperaciones de tierras”. Como vemos, lejos de pensar la Autonomía y la Gobernabilidad indígenas como fenómenos incontaminados, vinculados unilateralmente con la historia de la organización y la movilización étnica en la lucha por la tierra, la política real de los resguardos tiende asociarlos más bien con los parámetros de gestión de recursos económicos, de negociación política con el estado nacional y local, así como con la efectividad técnica en el manejo de las transferencias estatales.

La relación de Autoridad – Autoridad:

Una vez observadas las tensiones con la Alcaldía a nivel de prioridades y formas de implementación de los recursos de transferencias, y luego de considerar la importancia de la tierra como elemento constituyente de las representaciones de autonomía entre los comuneros Misak del Resguardo de Guambia, observaremos cómo se organizan los niveles de incidencia y negociación de las practicas de gobernabilidad Misak frente al conjunto del gobierno colombiano, incluyendo el Estado central. Para lograr este propósito se continuará estructurando el análisis a partir de las percepciones de los comuneros encuestados en torno a la problemática de acceso a la tierra. En primer lugar consideremos cuales son las percepciones de los comuneros Misak encuestados, frente a el grado de incidencia de la

alcaldía para resolver el problema de tierras en el Resguardo. Frente a este aspecto los resultados son los siguientes:

Gráfica No 22. Percepciones sobre la relación con Alcaldía como impedimento para solucionar el problema de tierras



Relación con Alcaldía municipal como impedimento para solucionar problema de tierras	No de entrevistados	Porcentaje sobre el 100%
Nada importante	6	7,5
Poco importante	10	12,5
Neutro	17	21,3
Importante	30	37,5
Muy importante	17	21,3
Total	80	100,0

Tabla 17. Percepciones sobre la relación con Alcaldía como impedimento para solucionar el problema de tierras.

Sobre la percepción que tienen los encuestados de la relación con la Alcaldía municipal como impedimento para solucionar el problema de tierras, el 37,5% lo considera un problema importante, mientras que un 7,5% no lo considera importante. Aunque esta no es una muestra suficientemente representativa, podemos observar que estos resultados vienen

a confirmar el nivel de conflictividad que se mantiene entre Alcaldía y el Resguardo. La anterior situación puede sintetizarse en el testimonio de Fabiola Ríos, asesora del Alcalde de Silvia, cuando argumenta que:

“[...] según los Misak, los funcionarios de la alcaldía no dan clara, ni suficiente información con respecto al trámite de las transferencias, y del otro lado según los funcionarios, los Misak realizan sus trámites directamente con el gobierno nacional y no cuentan con la alcaldía.” (Tomado de entrevista realizada a la Funcionaria Fabiola Ríos de la alcaldía el 22 de octubre 2011).

El anterior testimonio nos permite ir avanzando en el orden de interlocución que tienen para los comuneros Misak los entes nacionales y sub-nacionales. Dicha percepción, bajo la cual el nivel local es limitado a la hora de resolver los problemas, confirma la percepción que para los Misak es necesario dirigirse a los niveles nacionales para obtener soluciones concretas a las problemáticas más importantes, situación que es recurrente con distintas poblaciones indígenas del Cauca. Los datos de la encuesta vienen a confirmar la desconfianza de los Cabildos y organizaciones indígenas con los alcaldes y funcionarios estatales. En opinión de estas expresiones indígenas organizadas, a los funcionarios locales mestizos no les interesa gestionar o solucionar sus problemas comunitarios.

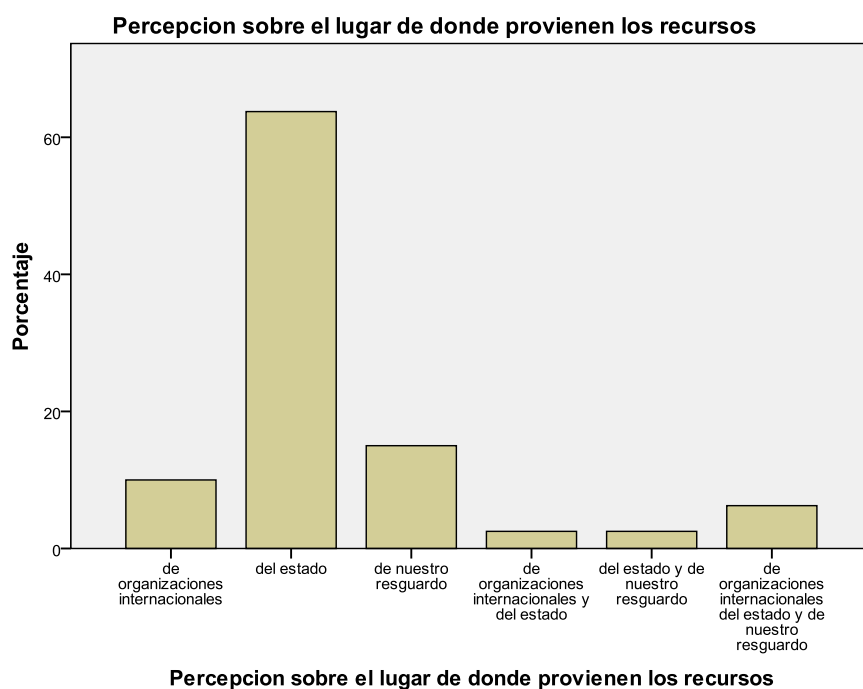
Esta situación parece ser más delicada cuando el problema a resolver está relacionado con la tierra. En estos casos, los Cabildos tienden a ver en las alcaldías como un actor parcializado en torno a los intereses de las poblaciones no indígenas del municipio. Por tal razón prefieren recurrir a funcionarios del nivel central del Estado. Igualmente, bajo los discursos históricos de los Misak (ver la Metáfora No 4 de la Parte I y la Paradoja No 4 de la Parte III), la relación con el Estado es una relación de “Autoridad a Autoridad”, bajo la cual la alcaldía no es un igual sino una correa de transmisión del poder central, cuya autoridad real se ejerce desde el ejecutivo y el nivel central emplazado en la ciudad de Bogotá.

Así mientras el nivel de discusión con el Estado local esta situado en el ámbito técnico de implementación operativa y se sitúa en las diferencias de planificación, en la no correspondencia entre planes de desarrollo municipal y planes de vida, en la desconfianza del Cabildo con la alcaldía, o la demanda hacia la solución de problemas de infraestructura como el alcantarillado, los proyectos productivos o cualquier otro ítem relacionado con la salud y la educación. De otra parte, el Estado central aparece como el verdadero contradictor político de las autoridades indígenas. Esta tensión y conflicto permanente permite caracterizar mejor el choque de autonomías y gobernabilidades.

De esta manera los principales elementos de tensión entre el Estado central y el Cabildo se sintetizan en tres ámbitos: Los recursos para solucionar los problemas comunitarios, Las leyes que el estado central produce por medio del Congreso y los acuerdos firmados por el Ejecutivo con las autoridades indígenas. Caractericemos mejor cada una de estas tensiones, continuando con el análisis del problema de tierras en Guambia.

En paginas anteriores ya se había caracterizado la importancia de los recursos económicos para solucionar las problemáticas de tierras en el Resguardo. En este sentido a pesar que las fuentes de financiación de los resguardos indígenas son diversas, e incluyen instancias de cooperación nacional e internacional, el problema de tierras esta directamente relacionado con los recursos asignados por los niveles centrales del Estado. Tal y como muestra la percepción de los comuneros encuestados (Gráfico No 23), el Estado con un 63.8%, es percibido como el lugar del cual provienen los recursos que llegan al Resguardo de Guambia. Si hablamos de las problemáticas de tierras, esta tendencia a atribuir al Estado la responsabilidad en su solución, seria absoluta si se tiene en cuenta que de acuerdo a la legislación colombiana (Decreto 2164 de 1995), ninguna instancia de cooperación internacional esta facultada para comprar tierras a favor de las comunidades indígenas.

Gráfica No 23. Percepción sobre el lugar de donde provienen los recursos del Resguardo



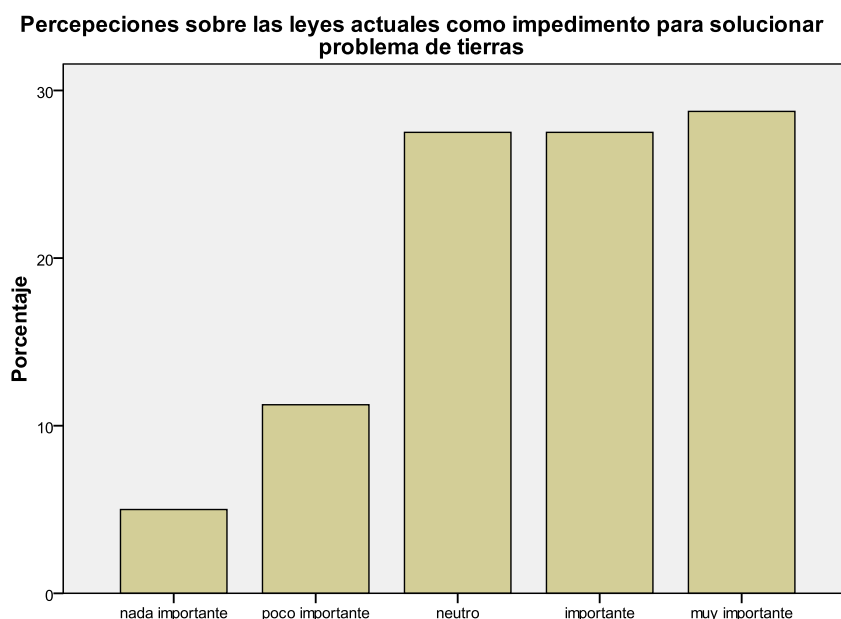
Percepción sobre el lugar de donde provienen los recursos	No de entrevistados	Porcentaje sobre el 100%
De organizaciones internacionales	8	10,0
Del estado	51	63,8
De nuestro resguardo	12	15,0
De organizaciones internacionales y del estado	2	2,5
Del estado y de nuestro resguardo	2	2,5

De organizaciones internacionales del estado y de nuestro resguardo	5	6,3
Total	80	100,0

Tabla 18. Percepción sobre el lugar de donde provienen los recursos del Resguardo

Un segundo elemento de contradicción con el Estado central esta representado a partir de la relación con la legislación que se produce con referencia a la territorialidad indígena. Como se observa en la Gráfica No 24 (abajo), existe un sesgo del 56.3% al considerar importantes y muy importantes, las leyes actuales como impedimento para solucionar los problemas de tierras. Este último dato confirma la información analizada en los Capítulos anteriores, donde las autoridades del Cabildo manifiestan las tensiones jurídicas con el gobierno nacional, caracterizadas por una contradicción en el ejercicio del derecho propio o derecho mayor (derecho Misak), frente a la legislación nacional. Uno de los vacíos en la legislación colombiana y que permanentemente es señalado como la expresión de la falta gubernamental en este aspecto, es la no reglamentación de los territorios indígenas en tanto Entidades Territoriales Indígenas – ETIS. Si se llegara a lograr su reglamentación, esta situación permitiría que la jurisprudencia indígena no fuera -como lo es hoy en día- una aglomeración de leyes y decretos dispersos en la jurisprudencia colombiana, sino que estuvieran vinculadas a una entidad territorial definida. Sin embargo aún es poca la iniciativa estatal en este aspecto.

Gráfica No 24. Percepciones sobre las Leyes actuales como impedimento para solucionar el problema de tierras



Percepciones sobre las leyes actuales como impedimento para solucionar problema de tierras	No de entrevistados	Porcentaje sobre el 100%
Nada importante	4	5,0
Poco importante	9	11,3
Neutro	22	27,5
Importante	22	27,5
Muy importante	23	28,8
Total	80	100,0

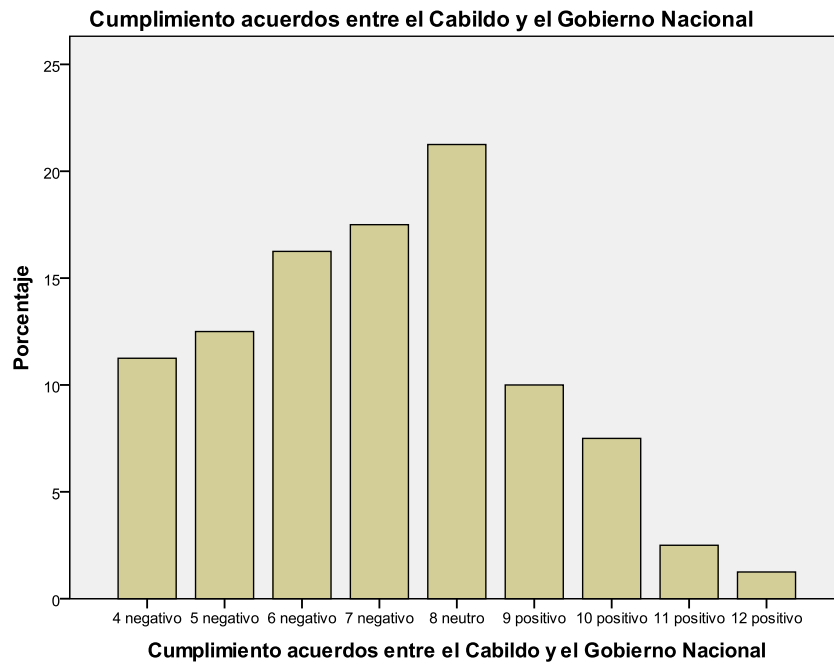
Tabla 19. Percepciones sobre las Leyes actuales como impedimento para solucionar el problema de tierras. Pp. 416.

Un tercer elemento de tensión entre la gobernabilidad indígena, y el Estado central, esta referido al incumplimiento de acuerdos pactados entre las partes como producto de la movilización social. En este aspecto, como se observa en la Gráfica No 25, la encuesta arrojó un sesgo de 57.6% de valoraciones negativas asociadas a cumplimientos de los

acuerdos por parte del Estado asociados a palabras como “parcial”, “corrupto”, “inoportuno” y “conflictivo”. Estos resultados confirman una larga tradición de pactos incumplidos entre el gobierno y los actores sociales en Colombia (ver gráfica abajo). El origen de muchos de estos acuerdos, proviene de su suscripción coyuntural como punto de conciliación entre el Estado y los actores sociales, frente a una acción de hecho. Con referencia a las acciones de hecho, los movimientos sociales colombianos han estructurado un variado repertorio de acciones, entre las cuales podría mencionarse: los paros a la producción, las asambleas públicas, el bloqueo de vías, la ocupación de algún edificio estatal o privado, o el enfrentamiento directo con los organismos policiales del Estado.

Vale la pena tener en cuenta que, en la última década (los 2000’s) el pueblo Guambiano ha sido protagonista de varias movilizaciones entre las cuales valdría la pena resltar: la gran movilización Misak “*Por la pervivencia y la dignidad indígena*” realizada en el año de 2004; en el año 2010 la coyuntura de los 200 años de la independencia colombiana, movilizó al pueblo Misak hacia Bogotá para manifestarse por “*La dignidad y pervivencia de los pueblos*”, y a comienzos del 2013 varios cabildos Misak se integraron a la realización del Paro Nacional Cafetero.

Gráfica No 25. Cumplimiento de acuerdos entre el cabildo y el Gobierno Nacional



Valoración cumplimiento de Acuerdos por parte del Gobierno Nacional (Palabras asociadas)	No de entrevistados	Porcentaje sobre el 100%
4 negativo (Conflictivo)	9	11,3
5 negativo (Inoportuno)	10	12,5
6 negativo (Corrupto)	13	16,3
7 negativo (Parcial)	14	17,5
8 neutro	17	21,3
9 positivo (Pacífico)	8	10,0
10 positivo (Oportuno)	6	7,5
11 positivo (Transparente)	2	2,5
12 positivo (Total cumplimiento)	1	1,3
Total	80	100,0

Tabla 20. Cumplimiento de acuerdos entre el cabildo y el Gobierno Nacional.

En el Cauca la gran mayoría de estos acuerdos sean firmados por indígenas, campesinos o comunidades afrodescendientes están referidos a demandas por el acceso a la tierra²⁴⁸. Uno de los grandes problemas para su cumplimiento es la amnesia estatal unida a la falta de memoria institucional, agravada por la alta rotación de cargos directivos en las instituciones gubernamentales, los cuales se mueven de acuerdo al vaivén de las clientelas electorales. Entonces, es corriente observar no solo en el Cauca, sino en diferentes regiones del país, que los acuerdos firmados por un funcionario estatal en un periodo determinado, tienden a difuminarse y a olvidarse cuando dicho funcionario es reemplazado en su labor. En este sentido, a pesar de expresar una relación de fuerzas y de negociación pública entre el Estado y las formas asociativas de la sociedad civil, no existe un mecanismo sistemático de registro con referencia al establecimiento de Acuerdos entre el gobierno y las comunidades. Por lo general, son las organizaciones firmantes las que se encargan de guardar cuidadosamente las Actas de compromiso con el Estado, que con el tiempo tienden a convertirse en “Acuerdos Incumplidos”.

La autonomía indígena Misak Vs la gobernabilidad estatal: ¿Prácticas de gobernabilidad negociadas?

Como venimos de observar, la gobernabilidad contemporánea para los pueblos indígenas del Cauca es un asunto que involucra conceptos como la autonomía y la soberanía. En el ámbito local la relación entre el Cabildo y la Alcaldía demuestra una clara tensión entre esta concepción de autonomía indígena enfrentada a la gobernabilidad estatal, que para los

²⁴⁸ A este respecto son ilustrativas las Acta de la Salvajina de 1986 para Campesinos, afrodescendientes e Indígenas; o los Acuerdos de la María para el CRIC en 1995, 2005 y 2012; el Acuerdo de la Movilización Campesina del Macizo colombiano en 1996. Mientras que para el caso Misak son relevantes los compromisos de adquisición de 3 mil hectáreas de tierra para el Resguardo de Guambia, que se firmó en Rio Blanco en 1997 por el Estado Nacional. Así como el Acta firmada el 16 de diciembre de 2005, entre el gobierno nacional, la gobernación del Cauca y las comunidades indígenas representadas en AICO con el propósito de desarrollar un plan de compras para las tierras de los resguardos de Guambia, asentamientos Guambianos y comunidades NASA; a los cuales se les asigno unos montos presupuestales para las vigencias presupuestales de los años 2006, 2007 y 2008.

funcionarios gubernamentales esta representada en los procesos de planificación y los indicadores de gestión de la Alcaldía. Las divergencias que ambos tienen sobre los tiempos de la planificación, en la explotación de los recursos naturales o en el control de los servicios públicos como el alcantarillado revelan un ejercicio de tensión entre ambas gobernabilidades. Esta tensión tiene una relación directa con la manera en que esta comunidad relaciona la autonomía con la conservación de su cultura, conocimiento, historia y cosmovisión indígenas, y a su vez es expresión de una de las aspiraciones discursivas más relevantes de las organizaciones indígenas: su autonomía territorial.

Pero vemos, que en la práctica la anterior aspiración se desarrolla por medio de ejercicios de autonomía parcial. En este sentido las negociaciones que emanan de la administración de las transferencias muestran la necesidad de establecer una relación cercana con la administración local. Esto puede ser visto en los casos de la gestión de los proyectos por parte de los cabildos, ya que muchas veces, su financiación e implementación están atravesados por intervenciones de administración, seguimiento y control por parte de la alcaldía.

De parte del Estado nacional, podemos concluir que la autonomía otorgada a las poblaciones indígenas, se entiende menos como un ejercicio de soberanía política, y más bien implica responsabilidades de orden administrativo. Es así como el estado, entiende a las comunidades indígenas como sujetos colectivos, que al igual que los sujetos individuales deben guardar una relación de subordinación con los deberes y derechos expresados en las Leyes colombianas. Desde este punto de vista, para el Estado colombiano, la autonomía indígena vendría a reforzar la gobernabilidad estatal dentro de territorios que históricamente han sido de difícil incorporación.

Desde la perspectiva indígena, y en particular para el caso del pueblo Misak, la gobernabilidad puede verse reflejada a través de su relación permanente con el Estado. Pero también puede observarse reflejada en la preocupación constante del Cabildo por mantener un liderazgo intracomunitario. Para el pueblo Misak, la gobernabilidad también está

relacionada con la posibilidad de establecer un dialogo de Autoridad a Autoridad. Pero ¿cómo entender dicha relación? Quizás pueda entenderse como un ejercicio de gobernabilidad negociada, tal y como lo propone Ontiveroz:

“[...] no se trata de crear un Estado dentro de otro Estado, sino de encontrar modalidades justas y dignas para que se protejan los derechos culturales y grupales de los pueblos indígenas, sin vulnerar la soberanía Estatal.” Promoviendo una participación de ambos actores dentro del desarrollo social tanto de los municipios aledaños a las comunidades indígenas como el desarrollo de los resguardos y cabildos. Sin intervenir con los objetivos y las metas de cada actor, “[...] teniendo la posibilidad de ejercer autonomía y soberanía en el marco del Estado-Nación y no por fuera de él” (Ontiveroz, 2006:121).

Es visible entonces que aunque a nivel discursivo, la gobernabilidad Misak parece reivindicar ejercicios claramente “autonómicos”. En la práctica, las comunidades indígenas viven su gobernabilidad como una relación -que sin ser subordinada- debe más bien contribuir a la consecución de objetivos políticos y en la resolución de sus problemas territoriales.

**CONCLUSIONES GENERALES:
LA GUBERNAMENTALIDAD MULTICULTURAL
COLOMBIANA**

Como se ha caracterizado a lo largo de este trabajo, la descentralización en Colombia fue impulsada por la crítica a un modelo homogeneizador a nivel identitario, y con débiles canales para la participación de las autonomías locales. Frente al anterior diagnóstico, las recomendaciones técnicas de las misiones de expertos, se manifestaron por impulsar la eficiencia a través de la competencia dentro del sector público y entre los distintos niveles de gobierno. Esto, para las élites gobernantes a comienzos de la década de los noventa, significó implantar la lógica del mercado en las pautas de actuación gubernamental, en los procesos de formulación y en la ejecución de política pública. El anterior proceso coincidió con un movimiento cívico que, desde las organizaciones sociales, se manifestaba en la búsqueda de una mayor participación en las decisiones políticas en los ámbitos locales y regionales; así como con un ambiente internacional y nacional ampliamente favorable al reconocimiento de los derechos étnicos bajo un paradigma multicultural. A dicho proceso de descentralización gubernamental asociado a los condicionamientos del mercado, y a la participación de los procesos organizativos indígenas dentro del Estado en tanto bisagras de la autonomía propia y de la maquinaria tecnocrática, lo hemos llamado “multiculturalismo neoliberal”.

Sintetizando el proceso descrito en los Capítulos 4 y 5, la estrategia de descentralización fue implementada por el Estado a partir de cuatro frentes de trabajo: (1) una apertura política que se desarrolló a través de la elección por sufragio de los cuerpos colegiados a nivel municipal (desde 1986) y, luego, departamental; (2) una autonomía fiscal que permitió a las organizaciones territoriales tomar decisiones sobre la consecución y distribución de recursos en un marco de participación popular; (3) la transferencia de competencias del Congreso hacia los cuerpos de representación popular para que puedan participar en la administración y seguimiento a los recursos y decisiones públicas; y (4) una planificación económica y social, en la cual juegan un papel importante niveles intermedios como los departamentos, cuya función es la de articular el desarrollo de los municipios y de las entidades espaciales como los resguardos, con el conjunto de la nación. De este modo, el municipio y los resguardos indígenas se convirtieron en los últimos eslabones de la

administración territorial colombiana, y en las poblaciones de dichos peldaños subnacionales se profundizaron representaciones asociadas al gobierno propio.

Al mismo tiempo, la Constitución de 1991 definió como eje central profundizar una política de descentralización administrativa que, junto con la privatización del sector público y la apertura económica, ha jugado un papel fundamental al momento de comprometerse con el diseño de un nuevo ordenamiento territorial. Su propuesta territorial está basada en la construcción y consolidación de un nuevo orden sin mediaciones, descentralizado y eficiente, guiado por el mercado.

Desde el 91, han pasado dos décadas de turbulencias en la historia colombiana bajo las cuales, tanto el centralismo, como el sistema bipartidista tradicional se han debilitado significativamente, contribuyendo a la diversificación y al pluralismo dentro del sistema político colombiano. Sin embargo, es difícil afirmar el surgimiento de un “*nuevo orden*” más eficiente y respetuoso de la diferencia, en especial si se hace un mapeo de los actores, las estrategias, las tendencias y los obstáculos que el escenario político contemporáneo presenta en el caso colombiano. El resultado político de la descentralización es entonces contradictorio. Por una parte, ha generado un sistema político más pluralista, pero también más atomizado. “[...] Tal es el sentido de la ganancia en representatividad facilitada por la descentralización. El pluralismo acrecienta la ingobernabilidad, mientras no existan los acuerdos básicos sobre el modelo de desarrollo, de Estado y de sistema político que deben imperar”. (Restrepo, 2004).

A nivel de las comunidades étnicas (indígenas y afrodescendientes), es evidente el gran peso simbólico que representó el reconocimiento de la diferencia cultural como un elemento fundante del nuevo Estado colombiano a partir de 1991. Con respecto a la evaluación de dichos derechos más allá de los enunciados teóricos de la Ley, el balance es menos afortunado. Como vimos en las Partes II y III, el proceso de descentralización y de reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas colombianos se ha mantenido truncado debido a la falta de voluntad política para reglamentar las Entidades Territoriales

Indígenas – ETIS, que son las formas de ordenamiento territorial previstas por el Estado multicultural para desarrollar en la práctica la autonomía local indígena. Así mismo, a lo largo de estos Capítulos fue posible apreciar las profundas discrepancias en cuanto a las interpretaciones y vacíos jurídicos que se desprenden de las lecturas de Planeación Nacional y de las autoridades indígenas en referencia a la Ley 60 y la Ley 715; también se analizaron las concepciones divergentes entre el Cabildo Mayor Misak de Guambía y el Estado colombiano en cuanto a las concepciones relacionadas con la salud, la educación y la autonomía.

Después de caracterizar a lo largo de la Parte III de este trabajo algunos de los puntos de tensión entre el Estado y las autonomías indígenas contemporáneas; este último apartado aborda la discrepancia entre la anunciación discursiva de una política y su posterior desarrollo pragmático; oposición que, para el caso que nos ocupa, se expresa en la distinción entre multiculturalismo teórico y multiculturalismo operativo. Posteriormente, se caracterizan los principales atributos del multiculturalismo operativo colombiano, al igual que sus desafíos más acuciantes, de entre los cuales sobresale la radicalización de la diferencia étnica por medio del sistema diferencial de derechos, así como la ausencia de políticas de relacionamiento intercultural. Finalmente, el texto se interroga en torno a la utilidad de profundizar en ejercicios analíticos que implementen una antropología del Estado colombiano para comprender mejor las dinámicas que se forjan en el cruce entre conocimiento experto, políticas públicas y la movilización identitaria anclada en expresiones territoriales.

Multiculturalismo teórico y multiculturalismo operativo

Una de las conclusiones más importantes que se desprende del trabajo realizado tiene que ver con la conveniencia analítica de distinguir entre el Multiculturalismo como concepto teórico y su materialización operativa por medio de las diferentes políticas públicas que

interpretan su espíritu en el ámbito gubernamental. A pesar de existir nociones generales referidas al fenómeno multicultural; el multiculturalismo como tecnología de gobierno no se implementa de igual modo dada la heterogeneidad de contextos nacionales en los que se ha venido desarrollando (Bellier & Martín 2011). Por la anterior razón, el análisis de la materialización operativa del reconocimiento multicultural es necesariamente un ejercicio que debe realizarse sobre un territorio en particular, y a través de los efectos que las políticas multiculturales han producido en las dimensiones simbólicas, políticas, sociales y económicas de la estructura social analizada. (Bellier 2011).

De acuerdo a la versión liberal de Will Kimlicka (1996), Alain Touraine (1997), Michel Wieviorka (1996) y Charles Taylor (1994), el multiculturalismo puede comprenderse como una doctrina política que busca el reconocimiento y preservación de la diferencia social expresada en términos étnicos o diferenciales. Dicho reconocimiento fue diseñado para un contexto como el norteamericano o el europeo, donde era necesario generar una estrategia estatal para atender poblaciones migrantes o minorías étnicas que, en virtud de su reducido tamaño frente a otros grupos poblacionales, difícilmente podrían acceder al reconocimiento de sus particularidades culturales por el camino de la democracia representativa. En este sentido, la teoría del multiculturalismo presenta la redefinición del alcance de la intervención estatal en términos de espacios públicos y privados, así como la ampliación de los derechos liberales, extendiendo su rango de acción a los derechos colectivos y a las políticas diferenciales que buscan afirmar las posibilidades de subsistencia de un grupo humano dentro de un Estado nacional construido bajo una especificidad cultural diferente.

En América Latina, el multiculturalismo representa una apertura ideológica expresada en términos jurídicos que, en su momento, significó el reconocimiento de la configuración plural de sus poblaciones. Dicho reconocimiento no se da solamente por una toma de conciencia de la heterogeneidad poblacional de estas naciones, sino que estuvo ligado a una coyuntura en la que los estados latinoamericanos necesitaban recomponer su legitimidad política luego de la década perdida (80s), el fracaso de la modernización económica y de los esfuerzos por construir nacionalidades homogenizantes. Al mismo tiempo, los derechos

multiculturales son la expresión de las batallas ganadas por los procesos de organización social en clave étnica, que persistieron a lo largo de los gobiernos republicanos y promestizos desde el siglo XIX, consolidándose con fuerza a partir de los años setenta del siglo XX, y entrando decididamente como vectores de fuerza local, regional e incluso nacional en el panorama político de sus respectivos países en la década de los noventa (Duarte, 2006).

De otra parte, como bien han mostrado autores como Walsh (2008), Quijano (2000), Tubino (2005), y Cruz (2013), el multiculturalismo de América Latina está limitado en el ámbito epistemológico a los parámetros interpretativos de la política y la cultura propuestos por la doctrina liberal. De este modo, aunque ideológicamente el multiculturalismo no busca cuestionar la universalidad de la democracia y del Estado como mecanismos socialmente construidos; en el caso latinoamericano, sí tiende a difuminar bajo el poder amnésico de los esencialismos culturales y la discriminación positiva, los procesos históricos de dominación colonial y neocolonial que también hacen parte constitutiva de estas formaciones sociales.

En el ámbito político, como afirma Carmen Martínez-Novo, en América Latina el multiculturalismo oficial no significó necesariamente la profundización de la democracia, y aunque en países como Ecuador y México las políticas multiculturales han propiciado una mayor cohesión social, su balance general es más bien ambiguo, en la medida que dichas políticas han llegado de diversas formas: “[...] como un discurso populista, como una incorporación corporativa al estado sin cuestionar la exclusión o como un impulso a los derechos de los más vulnerables y a la democratización de estas sociedades” (Martínez-Novo 2012:28).

Por lo tanto, a pesar de sus promesas, el multiculturalismo operativo en Latinoamérica no ha significado el mejoramiento de las condiciones de inequidad y exclusión económica de las poblaciones indígenas. Esto se hace evidente en la investigación de Gillettee Hall y Harry Patrinos (2006), que analiza las condiciones sociales de los cinco países

latinoamericanos con mayor población indígena (Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú) entre 1994 y 2004. Según Hall y Patrinos (2006),

“[...] si bien la participación política de los indígenas ha aumentado en el decenio 1994-2004, no hemos observado disminución en términos de resultados medibles de la pobreza ni mejoramiento de otros indicadores socioeconómicos. No estamos seguros de saber por qué esto ocurre, pero creemos que está relacionado con el hecho de que las políticas han cambiado y no ha pasado suficiente tiempo para ver el efecto de tales cambios. O tal vez los cambios no han sido suficientes o las comunidades indígenas no han podido sacar el máximo de beneficios del poder político adquirido. La autonomía y el autogobierno también es un asunto muy delicado en la región. En el mundo hay ejemplos, quizás no de autonomía propiamente tal, sino de gobiernos paralelos que han mejorado su condición económica dentro de un país, como los pueblos saami en los países escandinavos. Pero aun así no creo que contemos con pruebas suficientes para determinar con seguridad de que éste sea el camino a seguir.” (Hall, 2006).

Es así como el multiculturalismo operativo: “[...] en los países andinos más bien ha tendido a negociar la inserción simbólica de las poblaciones étnicas al estatus quo por medio de políticas de acción afirmativa dirigidas a individuos o colectivos, los cuales se convierten en ejemplos de una movilidad social aparente, pero sin ninguna capacidad para potenciar un equilibrio en la distribución de los recursos y acceso a derechos para el conjunto social” (Duarte, 2006: 97). Sin embargo, como se verá a continuación, en el ámbito del reconocimiento de derechos y acceso a recursos estatales -en un contexto marcado por la violencia política y armada-, el caso colombiano muestra una importante divergencia.

El multiculturalismo operativo colombiano

Como anotan varios autores -Zambrano (2007), Laurent (2007a) y Chaves (2012)-, la particularidad colombiana consiste en que luego del pacto constitucional del 91, las políticas de inserción y acceso a derechos solamente han funcionado en relación con las minorías autoadsritas a las lógicas multiculturales, mientras que los porcentajes mayoritarios de la población, que no se auto-definen bajo criterios étnicos, son pobremente incluidos en las ventajas y prerrogativas estatales. La anterior tendencia ha producido una poderosa dinámica de re-etnización estratégica en contextos urbanos y rurales con el fin de acceder a las ciudadanías multiculturales²⁴⁹.

La variante colombiana se ha descrito a lo largo de este trabajo como un “multiculturalismo neoliberal”. La anterior categoría resulta del análisis del pacto constitucional de 1991 y su posterior implementación por medio de los procesos de descentralización local y del Sistema General de Participaciones - SGP. De esta manera, el multiculturalismo operativo colombiano se caracteriza por dos procesos que se han desplegado paralelamente: Por un lado, la particular introducción de derechos diferenciales que han venido radicalizando la segmentación de las poblaciones rurales bajo criterios étnicos y culturales (indígenas, afrodescendientes y campesinos-mestizos). Mientras que, por otra parte, dichos derechos encontrarán su correlato en la estructuración institucional de un Estado que funcionará pragmáticamente bajo las exigencias de la apertura económica y la disciplina fiscal propias

²⁴⁹ Uno de los mejores ejemplos en este sentido es la dimensión étnico-electoral. A este respecto conviene observar como se han amalgamado rápidamente las formas organizativas étnicas con las dinámicas clientelares características de los países latinoamericanos, agregándole el uso estratégico y simbólico de su etnicidad. De este modo, como plantea muy bien Marta Zambrano (2007) en el caso de la política electoral en Bogotá, luego de la implementación de los derechos diferenciales en Colombia, el número de cabildos y la población que se declara como indígena en la ciudad capital ha crecido considerablemente de la mano de las alcaldías de centro izquierda, quienes han instrumentalizado la imagen del indígena como una bandera de la política alternativa y de la renovación de los liderazgos en la ciudad. Marta Zambrano muestra cómo los candidatos indígenas y los “no indígenas” apelan de manera inteligente y por qué no, calculada, a un pasado étnico reinventado como fuente de legitimidad política, aún cuando los diferentes peritazgos especializados muestran que en dichos procesos no existe un pasado común, y que son aglomeraciones sociales creadas bajo motivaciones contemporáneas, auspiciadas por intereses político-electorales.

del decálogo neoliberal latinoamericano a partir de los años noventa. De este modo, la particularidad del multiculturalismo operativo colombiano se expresa en las *dos caras de Jano*; una superficie visible y ampliamente promocionada que significa la afirmación de los sujetos étnicos reconocidos (indígenas y afrodescendientes) por medio de la extensión de los mecanismos de participación-inclusión dentro de la estructura estatal; y su correlato ordenado en torno a los múltiples efectos socio-políticos necesarios para la integración y administración de poblaciones etnizadas al interior de una gubernamentalidad neoliberal.

El rostro neoliberal del Estado multicultural colombiano ha sido suficientemente analizado en sus múltiples dispositivos y resistencias a lo largo de este trabajo. En dicho recorrido, fue posible apreciar los protocolos establecidos por el neoliberalismo cuando las subjetividades comunitarias expresadas en fenómenos de reivindicación de su etnicidad se oponen a los intereses del mercado dentro de sus mismos territorios²⁵⁰. Así mismo, se planteó la articulación entre las dinámicas de descentralización y modernización estatal con las aspiraciones de participación y autonomía de los movimientos sociales colombianos - incluido el movimiento indígena - a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. La anterior apuesta metodológica permitió conectar escenarios que difícilmente aparecen relacionados en la literatura al respecto, de una parte, las luchas por los derechos y el reconocimiento de las autonomías indígenas en el ámbito local, mientras que en la orilla complementaria nos preocupamos por analizar el marco jurídico bajo el cual esos derechos ganados por las organizaciones indígenas se implementaron en la práctica (Leyes 60, 715 y 1176). Dicha conexión trabajada a lo largo de los Capítulos 3 y 4 permitió caracterizar y conceptualizar el principal entronque discursivo realizado por el multiculturalismo operativo colombiano: conciliar las políticas de integración a la estructura estatal con las ideologías étnicas de la autonomía y la resistencia social.

²⁵⁰ En este sentido vale la pena resaltar el Capítulo 2 del presente trabajo, específicamente el *Álbum No 3 de la Multiculturalidad liberal: ¿cuáles símbolos patrios?*.

Sin embargo, las tensiones y paradojas ocurridas durante el proceso de instauración de la contemporánea gubernamentalidad neoliberal para las poblaciones indígenas colombianas, se revelaron mejor en el estudio de caso del pueblo Misak del resguardo Mayor de Guambía. Las transformaciones ideológicas que la negociación multicultural introdujo en los procesos organizativos indígenas, se evidencian en la paradoja analizada en el Capítulo 5, según la cual el proceso constitucional del 91, significó para los Misak aceptar ser parte del Estado para intentar estar fuera de él. Igualmente, las contradicciones y evaluaciones deficitarias en los subsistemas productivos, educativos y de salud, permiten señalar que el sistema de auto-gobierno del pueblo misak, en contravía de lo esperado a lo largo del establecimiento del modelo multicultural, se ha tornado profundamente dependiente de los recursos y las lógicas de planificación estatales más allá de fortalecer su autonomía local.

Finalmente, vale la pena señalar que el Estado multicultural en su expresión neoliberal propende por la renovación de los dispositivos indigenistas dirigidos a integrar las poblaciones étnicamente diferenciadas, pero lo hace alejándose de los dispositivos de homogenización cultural propios del modelo fundado en el mestizaje. El multiculturalismo colombiano ha encontrado la forma de instalarse en el ámbito operativo de las organizaciones étnicas y en la cotidianidad de las comunidades por medio de su asimilación burocrática. Dicho proceso se sustenta en un conjunto de políticas neo-indigenistas que, con el tiempo, han venido estructurando una nueva gubernamentalidad que ha demostrado su eficiencia en la administración de las poblaciones étnicamente constituidas. De esta manera, como se concluyó en la Parte III, la insistencia de la movilización como factor constitutivo de la autonomía indígena colombiana en el sur occidente colombiano, parece encontrar su límite -y también su correlato- en un cambio de paradigma que solucionaría el problema más estructural de la gobernabilidad misak; el tránsito de la movilización social por la recuperación del territorio, a la gestión de recursos para la compra de tierra.

Luego de este largo recorrido, es posible afirmar que la producción del deseo en el multiculturalismo neoliberal se construye bajo dos pulsiones contrapuestas: la autonomía y el reconocimiento. En el caso colombiano, la gubernamentalidad se expresa en la

producción de sujetos y organizaciones que viven el deseo multicultural en múltiples paradojas; liderar a las comunidades y al mismo tiempo convertirse en funcionario del Estado; educarse bajo conocimientos universalistas a la par que buscan mantener los conocimientos consuetudinarios de la comunidad; comprender las dinámicas de planificación neoliberal sustentada en los proyectos y, a su vez, sentir la necesidad de ajustar dichos elementos dentro de nociones espacio-temporales propias; alegar una ancestralidad territorial al tiempo que se justifica una expansión y migración hacia lugares foráneos; representar una autonomía territorial propia en un contexto donde ésta colisiona con intereses de actores ilegales o agentes sociales con gran capacidad de agenciamiento económico y político; continuar siendo indígena y convivir con los diferentes roles que la sociedad nacional le propone; profundizar la diferencia ideológica frente a otros actores étnicos y rurales (campesinos y afrodescendientes), al tiempo que dicha diferencia es homogenizada bajo el concepto de “lo indígena”.

Como proponemos a continuación, uno de los retos más importantes del multiculturalismo colombiano tiene que ver con los ordenamientos territoriales que dicho sistema soporta. En este sentido, los traslapes de las diversas territorialidades que el multiculturalismo operativo logra conciliar en su discurso jurídico, vienen expresándose en conflictos territoriales allí donde se superponen intereses étnicos, ambientales y productivos.

La radicalización de la diferencia étnica y la segmentación de la nación rural colombiana

Más allá de la complejidad de dispositivos neo-indigenistas bajo los cuales opera el multiculturalismo colombiano, me parece necesario remarcar uno de sus principales efectos: la radicalización de la diferencia étnico-cultural. Este proceso de profundización de las identidades esencialistas, con aspiraciones de construir territorialidades cerradas, seguramente tenderá a agudizarse en el curso de los años por venir, de acuerdo con la

evidencia recogida por el autor para el sur-occidente colombiano a lo largo de los últimos dos años (Duarte 2012 y 2013).

Como es posible observar, los conflictos territoriales entre comunidades rurales se han venido profundizando con especial virulencia en el departamento del Cauca. Factores como la inequidad en la distribución de la tierra (Caballero, 2011), y la segmentación rural de la nación colombiana (producida por las categorías jurídicas con relación a lo étnico), fueron reforzadas bajo el modelo multicultural durante las últimas dos décadas. Los anteriores factores han significado que, en el curso de los últimos cinco años, hayan revivido con fuerza numerosos casos de conflictos interétnicos e interculturales en la ruralidad colombiana (Duarte, 2013)²⁵¹. Esta dinámica ha venido tomando cada vez mayor importancia en la medida en que el multiculturalismo se ha venido convirtiendo en un sustento ideológico donde la diferencia cultural se radicaliza dividiendo poblaciones que anteriormente convivían juntas y privilegiando la emergencia de fronteras étnicas amparadas en nuevas divergencias sociales, por encima de las históricas coincidencias interculturales (Losonczy 2006). Esta posibilidad operativa de las políticas multiculturales ya se había advertido en el balance regional comparativo propuesto por Odile Hoffmann y María Rodríguez:

“[...] las políticas multiculturales desembocaron en la fragmentación, e incluso en el enfrentamiento entre “los que sí” y “los que no” pueden o quieren reivindicarse como indígenas o afros. Los primeros quedaran enmarcados en una visión normada y controlada de lo “étnico”, privándolos de paso de su potencial de transformación social, como lo expresa el termino “indio permitido” de Hale (2004). Esta visión de fragmentación, de acuerdo con Hooker (2005), coincide con la visión neoliberal de atomización de la vida social, política y económica –a

²⁵¹Duarte C. Desencuentros territoriales: la emergencia de conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca. En Medvedkino – Etnografía Audiovisual (2013). <http://medvedkino.wordpress.com/2013/05/21/desencuentros-territoriales-la-emergencia-de-conflictos-interetnicos-e-interculturales-en-el-departamento-del-cauca/>

cada quien según sus méritos- y demuestra la afinidad natural entre los regímenes neoliberal y de ciudadanía multicultural” (2007:22).

El significado de las transformaciones jurídicas que el multiculturalismo representó para las poblaciones étnicas colombianas, ha sido un tema recurrentemente estudiado -Gros (2000), Zambrano (2003), Agudelo (2005), y Hoffmann 2007-. Sin embargo, en dicho esquema diferencial de derechos, el campesinado mestizo, uno de los sujetos preponderantes de la ruralidad republicana, sería el gran perjudicado. La exclusión del campesinado mestizo con referencia al acceso de los derechos diferenciales en la ruralidad colombiana, le ha llevado a preguntarse por su propia etnización, y a que sus organizaciones sociales experimenten fuertes procesos de etnogénesis²⁵².

El campesinado-mestizo; ¿un grupo étnico?

Como se ha visto en este trabajo, la categoría de “grupo étnico” para poblaciones indígenas aparece en varias oportunidades en la Constitución Política, en referencia a la inembargabilidad, inalienabilidad e imprescriptibilidad de los territorios comunales de resguardo, y en numerosos apartados sobre cuestiones relacionadas con la educación, la salud, la justicia y la administración territorial.

Con respecto a las poblaciones afrodescendientes, La categoría conceptual de “grupo étnico” es utilizada dentro de la Ley 70 en repetidas ocasiones; el Artículo 1 establece que las comunidades negras son reconocidas en dichos términos; igualmente, el Artículo 7 aborda la inembargabilidad, inalienabilidad e imprescriptibilidad de los Territorios Colectivos de Comunidades Negras; al tiempo que el Artículo 15 prohíbe la ocupación

²⁵²Ver diarios audiovisuales de terreno, en particular las entrevistas a Oscar Salazar (líder de la Asociación Nacional de Zonas de Reservas Campesinas - ANZORC) <http://medvedkino.wordpress.com/2013/03/02/las-luchas-por-la-identidad-campesina-en-un-contexto-de-conflictividad-armada-anzorc-pusoc/> y de Jhon Henry González (líder del Coordinador Nacional Agrario – CNA y del Movimiento Campesino de Cajibío) <http://medvedkino.wordpress.com/2013/03/02/conflictos-por-la-tierra-en-el-cauca-tensiones-interetnicas-terratenientes-y-el-estado-colombiano/>

territorial de personas no pertenecientes al grupo étnico en propiedades colectivas de comunidades negras.

Aunque el concepto de “grupo étnico” ha sido objeto de debates académicos y ha sido difícil establecer una posición estandarizada al respecto (Riggs, 1985); una definición más ampliamente aceptada sigue siendo la propuesta por Fredrik Barth. De acuerdo con este autor;

“[...] los grupos étnicos son formas de organización social socialmente efectivas, debido a que funcionan como categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y que tienen por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos” (1976:10).

Para Barth, la identidad étnica es sobre todo “[...] un proceso de adscripción subjetiva de identificación de estatus que se sobrepone a los demás estatus y define sus constelaciones permisibles” (Ibíd.:20). Actualmente, un grupo étnico o una etnia es una colectividad que se identifica a sí misma y que es identificada por los demás conforme a criterios étnicos, es decir, en función de ciertos elementos comunes tales como el idioma, la religión, la tribu, la nacionalidad o la raza, o una combinación de estos elementos, y que comparte un sentimiento común de identidad con otros miembros del grupo (Stavenhagen 1991:2). La anterior definición ha sido adoptada en el ámbito internacional, dentro de la profusa jurisprudencia multicultural emanada a lo largo de las últimas tres décadas; y, por lo general, ha sido aplicada a grupos que también pueden ser considerados como pueblos, naciones, nacionalidades, minorías, tribus, o comunidades, según los distintos contextos y circunstancias.

A pesar de la amplitud de la definición de “grupo étnico”, como sucede en la mayoría de los articulados jurídicos multiculturales, las poblaciones campesinas mestizas no aparecen reconocidas de dicha manera, puesto que se asume que sus prácticas culturales y territoriales son las mismas que las de la sociedad mayoritaria; de esta forma, sus derechos

y deberes no son diferenciados del resto de la población En Colombia, este debate se ha venido instalando en los últimos años promovido por las mismas organizaciones campesinas que ven en la anterior argumentación la negación de sus expresiones culturales en tanto sujetos rurales²⁵³. Las organizaciones campesinas más significativas en la actualidad (Dignidad Agropecuaria, la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesinas - ANZORC y el Coordinador Nacional Agrario – CNA), han venido argumentando que los campesinos pertenecen a diversas culturas de la “colonización” que, históricamente, han hecho presencia en todo el proceso de constitución de la nación colombiana por medio de la ampliación de la frontera agrícola.

Los reclamos y prácticas contemporáneas del sujeto campesino podrían estar indicando la activación de un proceso de étnogenesis²⁵⁴ campesina motivado por la toma de conciencia de una “cultura del campesinado”, la cual se fundamentaría en unas prácticas diferenciadas y en un sentimiento de particularidad colectiva que difiere de la sociedad mayoritariamente urbana, pero también de las comunidades vecinas de indígenas y afrodescendientes. Dicho sentimiento también se ha venido argumentando por la presencia ya histórica de generaciones de campesinos colonos en territorios considerados como baldíos por el Estado, pero con formas específicas de gobierno territorial como “la vereda” o las Juntas de Acción Comunal. Los anteriores territorios además están siendo solicitados –en su mayoría– por estas mismas poblaciones bajo la figura reglamentaria instituida por la Ley 160 de Zonas de Reserva Campesina, o la reciente figura propuesta por la Asamblea Nacional del Coordinador Nacional Agrario en enero del 2014 de “Zonas Interétnicas Agroalimentarias”.

²⁵³A este respecto se recomienda ver los siguientes diarios audiovisuales de terreno: Entrevista a Jesús Gonzalez (líder del Comité de Integración del Macizo Colombiano y del Coordinador Nacional Agrario – CNA) <http://medvedkino.wordpress.com/2012/05/21/el-cima-y-los-campesinos-como-sujetos-de-derechos/> e intervención asamblearia de Eliécer Morales (Vocero de la Asociación Campesina de Inza Tierradentro y líder de ANZORC <http://medvedkino.wordpress.com/2012/08/25/eliecer-morales-la-acit-y-el-mov-campesino-frente-a-la-titulacion-de-resguardos-coloniales/>

²⁵⁴La etnogénesis se refiere al proceso de gestación y construcción de identidades colectivas enfatizando las diferencias étnicas y los propios rasgos culturales distintivos. Bajo dichos procesos emergen identificaciones sociales que se formulan en términos de semejanzas y diferencias étnicas, así como dinámicas de reorganización y objetivación de estas identificaciones bajo la égida estructurante de los procesos de etnicidad.

Igualmente remarcable es la constatación de que en la medida que estas poblaciones campesinas mestizas se sienten como los grandes perdedores del multiculturalismo neoliberal, sus organizaciones vienen abanderando un discurso dentro del cual las poblaciones campesinas son las principales víctimas de los fenómenos de desplazamiento armado, de la marginación y el abandono gubernamental. Dichos elementos han significado que, en los últimos años, se haya instalado con fuerza una sensación de oposición y diferencia radical frente a los otros sujetos rurales que sí son reconocidos como grupos étnicos (comunidades negras y pueblos indígenas)²⁵⁵.

Si bien, el proceso de emergencia de una cultura campesina, está motivado por el efecto operativo de los derechos diferenciales propios del multiculturalismo estatal en contextos rurales, esto no implica afirmar que su identidad sea tan sólo un efecto no esperado del multiculturalismo neoliberal. Más bien, convendría señalar que la identificación campesina en términos étnicos se ha venido construyendo por medio de un complejo proceso de etnogénesis fruto de la interacción entre la historia rural de la colonización, su tradición cultural y la intervención política del Estado²⁵⁶.

²⁵⁵En este sentido, sorprende constatar la radicalización de las opiniones emitidas por algunos voceros de las organizaciones campesinas en referencia a los procesos organizativos indígenas en el Cauca. A este respecto recomiendo observar los siguientes diarios audiovisuales de terreno, donde interviene Uber Ballesteros, máximo responsable de la Federación Nacional de Sindicatos Agrarios - Fensuagro en un Encuentro Campesino del Cauca en 2011. <http://medvedkino.wordpress.com/2011/06/24/conflictos-inter-e%CC%81tnicos-1/> y <http://medvedkino.wordpress.com/2011/06/24/conflictos-inter-e%CC%81tnicos-2/>

²⁵⁶A este respecto se pueden encontrar múltiples referencias en los siguientes diarios audiovisuales de terreno organizados bajo la siguiente categoría: <http://medvedkino.wordpress.com/category/campesinos-sujetos-de-derechos/>

El multiculturalismo colombiano: ¿un sistema de competición interétnica?

Las sociedades que contienen en su interior a dos o más segmentos sociales, marcados por la diversidad de sus identificaciones nacionales o étnicas, recibieron el nombre de “sociedades complejas” o “sistemas sociales poliétnicos”. Fredrik Barth definió estos últimos como sociedades integradas, bajo el control de un sistema estatal dominado por uno de los grupos, pero con amplias zonas de diversidad cultural en los sectores domésticos y religiosos de la actividad (1976:19).

Para Cardoso (1992:62-65), los tipos de sistemas interétnicos son producto de la combinación de dos variables: a) la simetría y la asimetría de las relaciones interétnicas; y b) el que se trate de relaciones internas entre grupos étnicos o entre grupos étnicos y la sociedad global. Así las cosas, en la actualidad, la noción de grupo étnico puede encontrarse circunscrita a los siguientes contextos: i) grupos étnicos dentro de un Estado que se identifica como multiétnico o multinacional²⁵⁷; ii) grupos étnicos dentro de un Estado que no reconoce formalmente su propia composición multiétnica²⁵⁸; iii) minorías nacionales que se identifican con su etnia en un Estado vecino en el que pueden disfrutar de una situación mayoritaria; iv) varios grupos étnicos en un Estado en que ninguno de ellos goza de una posición dominante particular²⁵⁹; v) minorías étnicas asentadas a ambos lados de la frontera entre Estados distintos y que se encuentran en situación minoritaria en ambos Estados; vi) emigrantes y refugiados étnicos, producto de migraciones importantes, particularmente de países del Tercer Mundo hacia otros países del Tercer Mundo o hacia naciones industrializadas; vii) pueblos indígenas y tribales que constituyen un caso especial de grupos étnicos y que se consideran como minorías, habida cuenta de las circunstancias

²⁵⁷Donde por lo general los grupos étnicos distintos de la nacionalidad dominante o mayoritaria pueden o no disfrutar de un estatuto jurídico especial, y se encuentran en una situación minoritaria y no dominante

²⁵⁸En esos casos, las minorías pueden observarse por aglomeraciones regionales, las cuales también pueden tener manifestaciones raciales, lingüísticas, o una combinación de varios de estos elementos.

²⁵⁹Esta configuración puede presentarse en países coloniales de independencia reciente, en los que el propio Estado es una creación relativamente débil y artificial.

históricas de su conquista e incorporación a las nuevas estructuras estatales; y finalmente viii) grupos étnicos o autodefinidos bajo criterios culturales que, aunque habitan en Estado que reconocen multiétnico o multicultural, no son reconocidos como tal bajo los criterios gubernamentales.

Aunque esta clasificación es bastante esquemática y no agota la totalidad de combinaciones lógicas en la interacción entre los grupos étnicos, sí es posible tomarla como un marco interpretativo de las principales relaciones entre las minorías entendidas bajo la óptica de sus atributos étnicos y culturales con los Estados nacionales que las contienen. Para el caso colombiano, podríamos hablar de una situación en la que históricamente dominó un relacionamiento de tipo vii), donde los pueblos originarios fueron considerados como “minorías” debido a su proceso histórico de conquista e incorporación a la colonia y la nación republicana. Sin embargo, luego de la reforma constitucional se configuró para las comunidades indígenas y los grupos afrodescendientes rurales un relacionamiento de tipo i), bajo la categoría conceptual de “grupo étnico” en un estado garante de los derechos multiculturales. Vale la pena remarcar que en los últimos años, las comunidades de la ruralidad colombiana han comenzado a definirse a través de la óptica étnica o cultural del “campesino”; para estas poblaciones en la actualidad, estaríamos refiriéndonos a un relacionamiento tipo viii), donde no son reconocidos por el Estado como sujetos que puedan acceder a los sistemas diferenciales de derechos.

En Colombia, el proceso del mestizaje es un proyecto inconcluso, fuertemente truncado luego de la implementación del actual Estado multicultural. A partir del proceso constitucional de 1991, la pirámide del mestizaje luce invertida en los contextos rurales. Así, mientras aquellas poblaciones estigmatizadas históricamente cuentan con importantes bloques de derechos diferenciales (Ley 21 y Ley 70), el sujeto mestizo-rural campesino, construido como proyecto de Estado liberal a lo largo del siglo XX, para modernizar el campo y expandir las fronteras de la nación, ha pasado a convertirse en el portador de una ciudadanía rural de tercera clase en comparación con las poblaciones étnicas.

Bajo este panorama, el acceso diferencial a derechos políticos, sociales y territoriales, ha inducido entre los grupos poblacionales rurales (indígenas, afrodescendientes y campesinos) un proceso de enfrentamiento y de competencia. La participación indígena y afrodescendiente en espacios democráticos, y la construcción de poderosas maquinarias electorales étnicas que han terminado fagocitándose las autoridades tradicionales; el ingreso progresivo y diferencial de sectores indígenas en la sociedad de mercado; el desplazamiento forzado de enormes sectores de la población campesina hacia las ciudades; la agudización del conflicto armado y su relacionamiento con economías extractivas e ilegales; así como la aceptación o la invisibilización estratégica de la identidad étnica, han demostrado hasta qué punto en Colombia las contradicciones se han vuelto más complejas y difusas, de lo que el antiguo modelo de fricción interétnica alcanzaba a vislumbrar.

En síntesis, la actual nación rural colombiana puede ser considerada como un sistema social poli-étnico y multicultural, compuesto por la combinación de sectores étnicos (pueblos indígenas, raizales, rom y comunidades afrodescendientes), los cuales han sido históricamente dominados por una sociedad mestiza escindida fuertemente en clases sociales, y diferenciada regionalmente por relaciones culturales. Sin embargo, la profundidad del proceso de mestizaje implementado durante más de dos siglos atenúa la tentación de entender las relaciones interculturales entre los diferentes grupos por medio del mantenimiento de fronteras identitarias fijas y esencializadas. Esta mezcla de elementos étnicos, dominación colonial mediante políticas indigenistas, y procesos de mestizaje fuertemente arraigados, permiten distinguir las relaciones contemporáneas en la nación colombiana a partir de *relaciones inter-étnicas*, en el caso de las poblaciones afrodescendientes, raizales, rom e indígenas; así como de *relaciones inter-culturales*, para el caso de los relacionamientos entre los sujetos mestizos, y entre estos últimos con las comunidades reconocidas bajo criterios étnicos.

Como hemos visto a lo largo de este texto, el multiculturalismo diseñado en 1991 reconoció efectivamente la diferencia de las poblaciones indígenas colombianas en términos de grupos étnicos minoritarios, pero estableció una escala diferencial de derechos si se

compara con los otros actores étnicos (comunidades afrodescendientes) y actores rurales (el campesinado mestizo). De forma paralela, y con el paso del tiempo dicho esquema diferencial, se ha venido profundizando a escala territorial, espoleado por los graves desequilibrios de acceso a la tierra que muestra el campo colombiano.

Así en el marco del multiculturalismo operativo colombiano, y en la ausencia de un ejercicio de ordenamiento territorial interétnico e intercultural que integre las diferentes visiones e intereses que existen en los territorios, se han agudizado y comenzado a emerger numerosos conflictos por la tierra y por la igualdad de derechos entre los diferentes actores rurales. “Problemáticas de este tipo no siguen un patrón lineal, al contrario, se derivan de la inexistencia de canales institucionales para tramitar acuerdos en medio de la diversidad de concepciones, trayectorias y principios de organización del territorio y de percepciones en torno a lo público” (Duarte y Nieto, 2011).

La estructura paradójica del multiculturalismo colombiano

Finalmente, puede concluirse que en referencia a los análisis del multiculturalismo, uno de los campos fecundos de investigación en los años por venir, será ocupado por el estudio de los efectos paradójicos que tienen lugar en la implementación de los derechos diferenciales. En este sentido, surgen preguntas que generan significados difusos, y contradictorios pero no excluyentes: ¿Qué representa la homogenización del “otro” a través de una política destinada a reconocer la diferencia? ¿Qué podemos pensar del reconocimiento a la diferencia cuando en la práctica y, más allá de casos aislados, su implementación estructural parece lejana? Pero quizás el desafío más urgente sería ¿Cómo construir una política pública de la diferencia capaz de soportar las “paradojas de la etnicidad”?

En dicho camino, podrían apreciarse las paradojas de la etnicidad desde dos puntos de vista: i) Las paradojas son casos aislados y representan las contradicciones normales dentro de un sistema que es capaz de superarlas o minimizarlas; ii) Por el contrario, estas paradojas pueden ser apreciadas como “patrones” persistentes en la observación.

En caso de inclinarse por la segunda de las anteriores alternativas, dichos patrones deberían ser capaces de constituirse en los fundamentos de una nueva manera de apreciar los fenómenos étnicos. Una práctica analítica volcada en la exploración de los dispositivos que reproducen la necesidad de “*ser moderno para ser diferente*” (Gros, 2000), dentro de una perspectiva que no olvide la persistencia de mecanismos de inequidad redistributiva (Rosanvallon, 2011). Por esta vía, surge la pregunta en torno a si el multiculturalismo no es estructuralmente paradójico. En la medida en que los derechos diferenciales, al fundamentarse en posiciones identitarias esencialistas e intentar equilibrar inequidades históricas, terminan promoviendo comunitarismos étnicos y, por consiguiente, acaban incentivando la emergencia de nuevas inequidades y fracturas sociales.

Es así, como una propuesta analítica del Estado multicultural deberá estar en la capacidad de integrar una aproximación analítica a las lógicas estatales encargadas de la administración de la diferencia social, junto con una práctica de trabajo etnográfica preparada para pensar las paradojas multiculturales. La anterior combinación estará en condiciones no sólo de discernir heurísticamente los fenómenos analíticos de las políticas diferenciales, sino de proponer vías de actuación e intervención social. En síntesis, el ejercicio investigativo no debería restringirse al ámbito de la reflexión científica al contrario, en la medida en que la sociedad lo exija, debe buscar caminar hacia una investigación aplicada de los fenómenos estatales.

En este punto, el Estado podrá ser visto como un lugar en el que es necesario observar a los diferentes actores sociales y políticos, no para ver cómo cada uno de estos se apodera de una fracción de él, sino para observar sus puntos de interrelación bajo unas políticas que los condiciona diferencialmente. “SOMOS” es un *tag*²⁶⁰ grafittero que se repite sin cesar en Cali y en Bogotá, ¿qué SOMOS?, ¿quiénes SOMOS los colombianos de este nuevo siglo?,

²⁶⁰“Tag” es una firma callejera estampada en los muros utilizando el aerosol.

¿cuál es el espíritu que unifica la nación colombiana del siglo XXI? Quizás sean preguntas sin sentido, si se tiene en cuenta el camaleónico movimiento de nuestra matriz colectiva. Entonces, de nuevo: ¿SOMOS? Es la pregunta que nos plantea aquel anónimo artista por fuera de la mediatización todopoderosa, utilizando una firma que nos cuestiona una ciudadanía extraviada luego de veinte tantos años de refundación nacional. Quizás hoy, al portas de encontrar una solución política al conflicto armado, cuando se vuelve a comentar la necesidad de un nuevo proceso Constituyente, los colombianos nos enfrentaremos una vez más a esa pregunta por quiénes SOMOS.

ANEXO – ENCUESTA GOBERNABILIDAD EN EL RESGUARDO MAYOR DE GUAMBIA

1. Contexto de la encuesta realizada

La presente encuesta, realizada en entre los meses de Septiembre, Octubre y mediados de Noviembre, tuvo como objetivo central analizar la incidencia de la implementación del Sistema General de Participaciones en la gobernanza y la gobernabilidad del resguardo Misak en Silvia – Cauca entre los años 2005 y 2010. La encuesta indagó primordialmente por los problemas actuales que enfrenta la comunidad Misak, como problemas de tierras, pobreza, dificultades para acceder a educación, así como por las percepciones alrededor de la gestión del cabildo frente a la resolución de estos, de su relación con el estado y con los recursos de transferencias.

Se realizaron ochenta encuestas a partir de un proceso de muestreo que en principio pretendía ser aleatorio simple, pero que por cuestiones de tiempo y asequibilidad, cambiamos a muestreo no *probabilístico intencional*, llenando la mayoría de las encuestas por medio de los familiares de todos los estudiantes de 10 y 11 del Colegio Técnico Agropecuario de Guambía. Si bien esto no nos permitió hacer inferencias para toda la población del resguardo, la información recolectada puede pensarse como sintomática o muy diciente, particularmente porque los vínculos sociales en Guambía se inscriben en una dimensión más rural, caracterizada por fuertes vínculos vecinales y filiales, haciendo de éste un lugar relativamente homogéneo socialmente.

En este sentido, la información recolectada nos da algunas pistas para pensar la incidencia de la implementación del Sistema General de Participaciones en la gobernanza y la gobernabilidad del resguardo Misak en Silvia – Cauca entre los años 2005 y 2010.

2. Calculo del tamaño de muestra

El mínimo nivel de confianza para que un estudio sea válido desde el punto de vista estadístico debe ser del 90% y el máximo margen de error del 10%. Debido a que cada una de las preguntas del instrumento de medición son preguntas cerradas, se considera un Muestreo Aleatorio. Este muestreo es muy útil puesto que cada persona tiene la misma posibilidad de ser seleccionada en la muestra. Teniendo en cuenta las restricciones en tiempo y dinero para la realización de las encuestas, seleccionamos un nivel de confianza del 90% y un error muestral de 9,2%. Con el fin de obtener el máximo tamaño de muestra se considera una proporción poblacional del 50% puesto que en este valor ocurre la máxima variabilidad. Cualquier valor de la proporción distinta de 0,50 será menor, además es el valor que se toma cuando no se han realizado estudios similares en la población objeto de estudio. De esta forma , se obtiene:

$$2=79,442344 \approx 80 \text{ encuestas}$$

es mayor o igual a un 5%, teniendo en cuenta que el tamaño de muestra es 80 y la población total es de 30000 guambianos:

$$30000=0,00266667$$

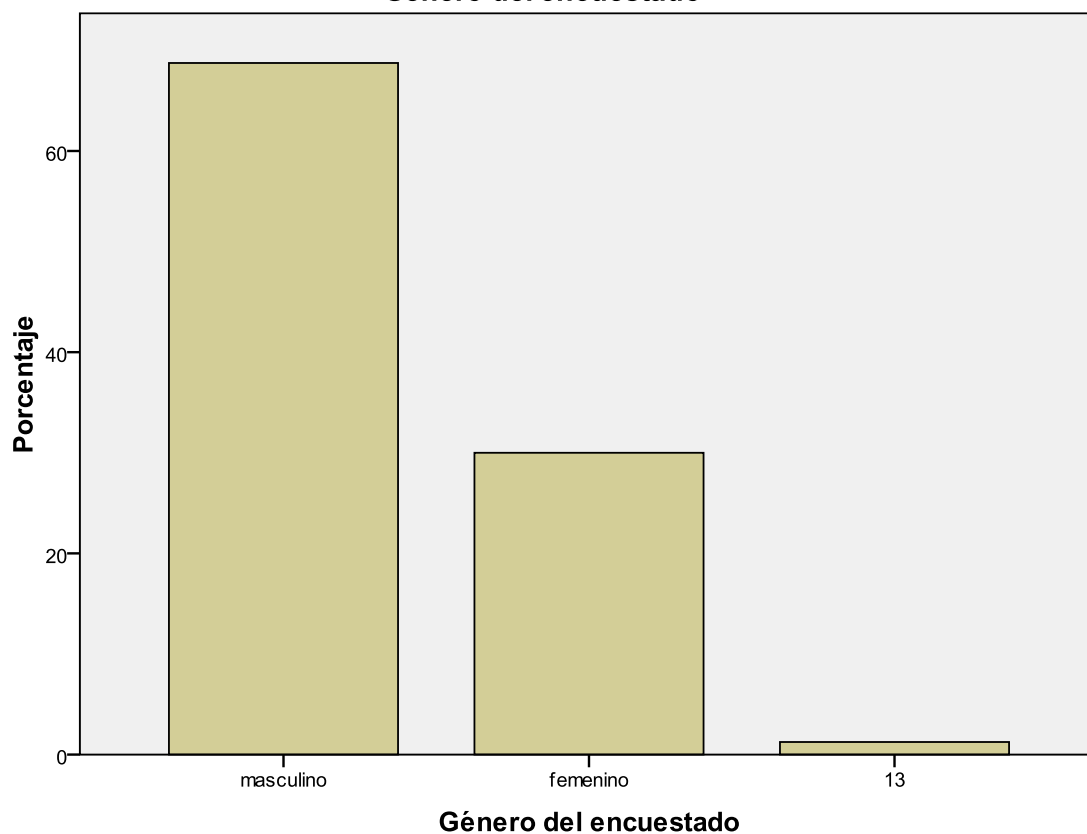
Ya que se obtuvo un resultado de 0,26 %, no es necesario realizar un ajuste al tamaño de muestra. De esta forma, se concluye que el número total de encuestas a realizar, teniendo en cuenta los parámetros seleccionados, es de 80.

3. Descripción Frecuencias simples de 15 variables (cuadros y gráficas)

1) Género del encuestado

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	masculino	55	68,8	68,8	68,8
	femenino	24	30,0	30,0	98,8
	13	1	1,3	1,3	100,0
	Total	80	100,0	100,0	

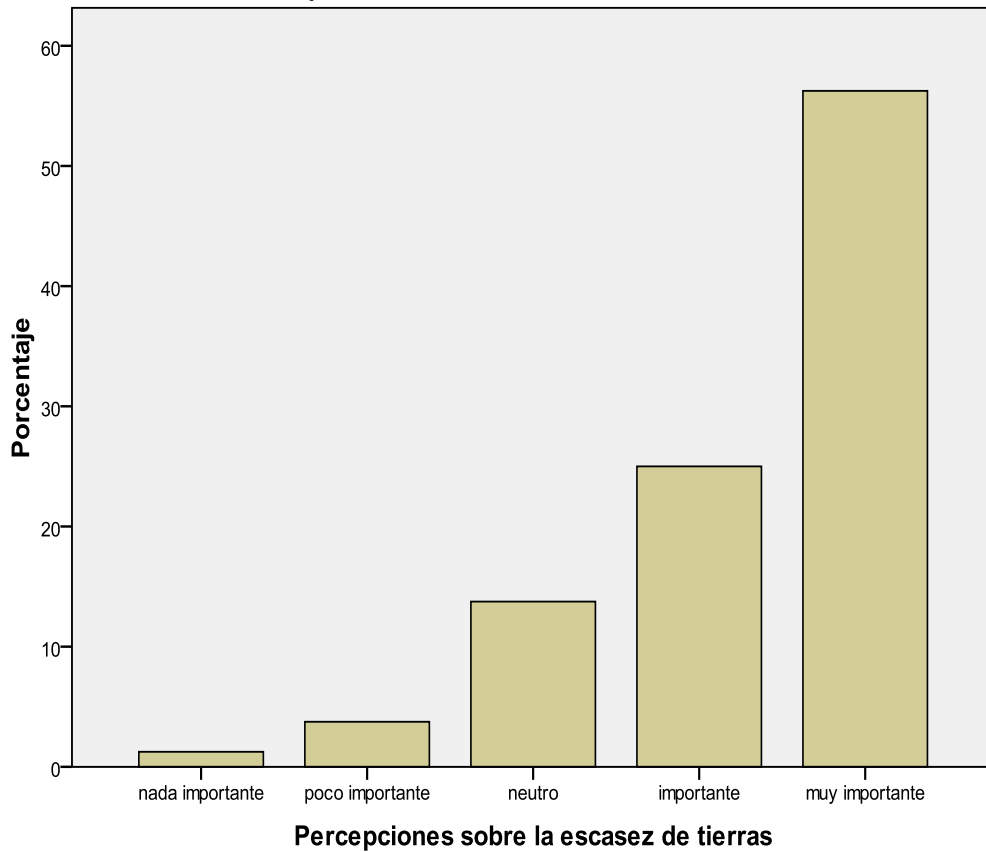
Género del encuestado



2) Percepciones sobre la escasez de tierras

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	nada importante	1	1,3	1,3	1,3
	poco importante	3	3,8	3,8	5,0
	neutro	11	13,8	13,8	18,8
	importante	20	25,0	25,0	43,8
	muy importante	45	56,3	56,3	100,0
	Total	80	100,0	100,0	

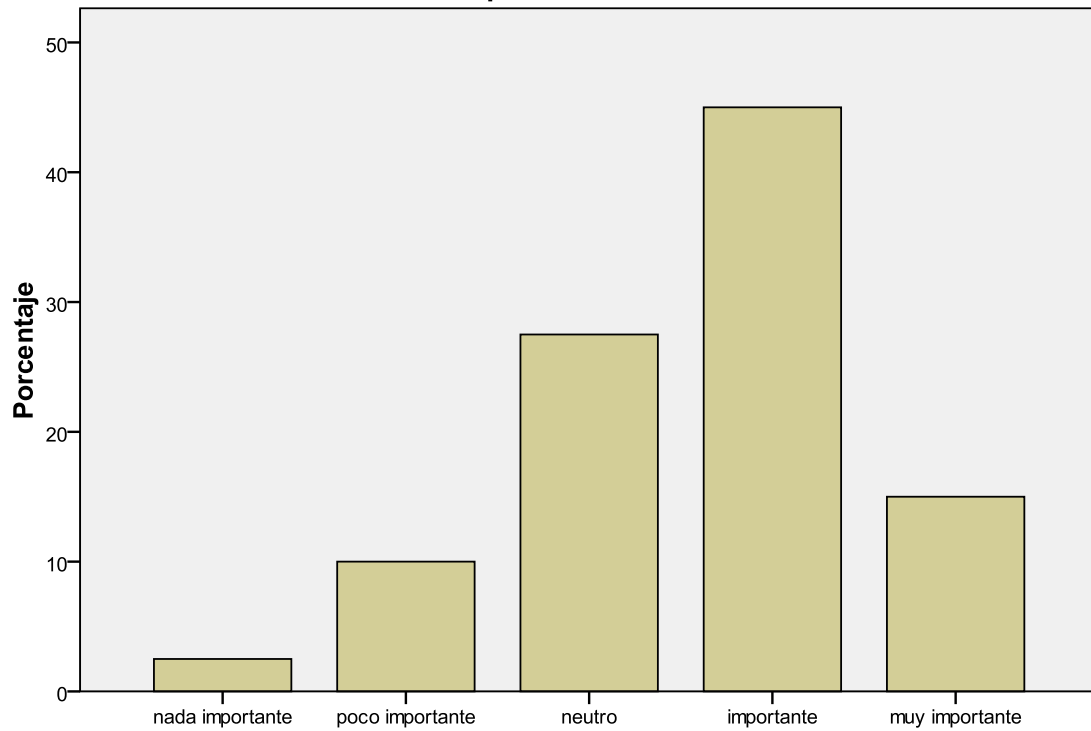
Percepciones sobre la escasez de tierras



3) Percepciones sobre la poca gestión del cabildo como impedimento para solucionar problema de tierras

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos nada importante	2	2,5	2,5	2,5
poco importante	8	10,0	10,0	12,5
neutro	22	27,5	27,5	40,0
importante	36	45,0	45,0	85,0
muy importante	12	15,0	15,0	100,0
Total	80	100,0	100,0	

Percepciones sobre la poca gestión del cabildo como impedimento para solucionar problema de tierras

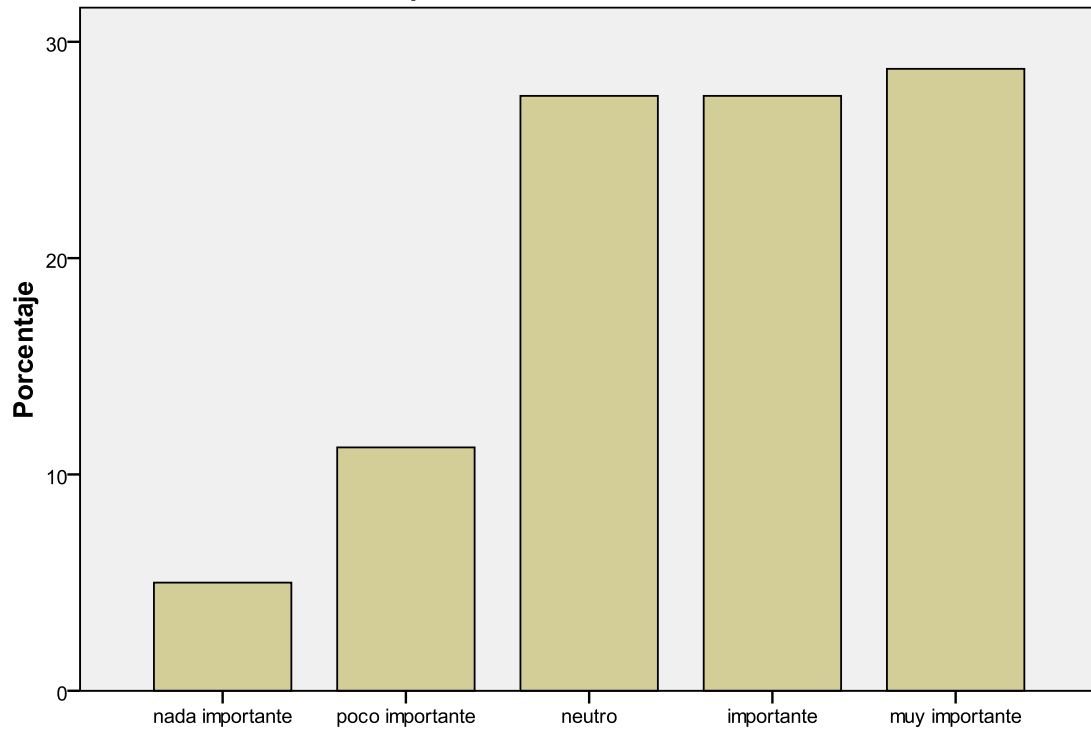


Percepciones sobre la poca gestión del cabildo como impedimento para solucionar problema de tierras

4) Percepciones sobre las leyes actuales como impedimento para solucionar problema de tierras

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	nada importante	4	5,0	5,0	5,0
	poco importante	9	11,3	11,3	16,3
	neutro	22	27,5	27,5	43,8
	importante	22	27,5	27,5	71,3
	muy importante	23	28,8	28,8	100,0
	Total	80	100,0	100,0	

Percepciones sobre las leyes actuales como impedimento para solucionar problema de tierras



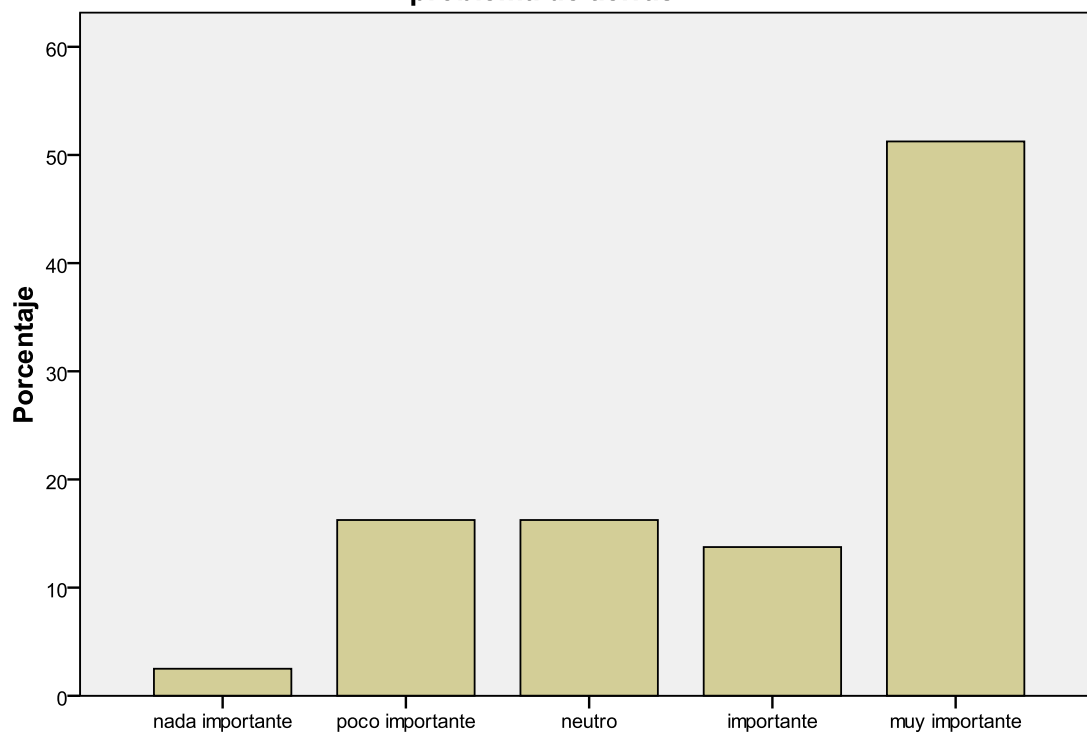
Percepciones sobre las leyes actuales como impedimento para solucionar problema de tierras

5)

Percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar problema de tierras

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos nada importante	2	2,5	2,5	2,5
poco importante	13	16,3	16,3	18,8
neutro	13	16,3	16,3	35,0
importante	11	13,8	13,8	48,8
muy importante	41	51,3	51,3	100,0
Total	80	100,0	100,0	

Percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar problema de tierras



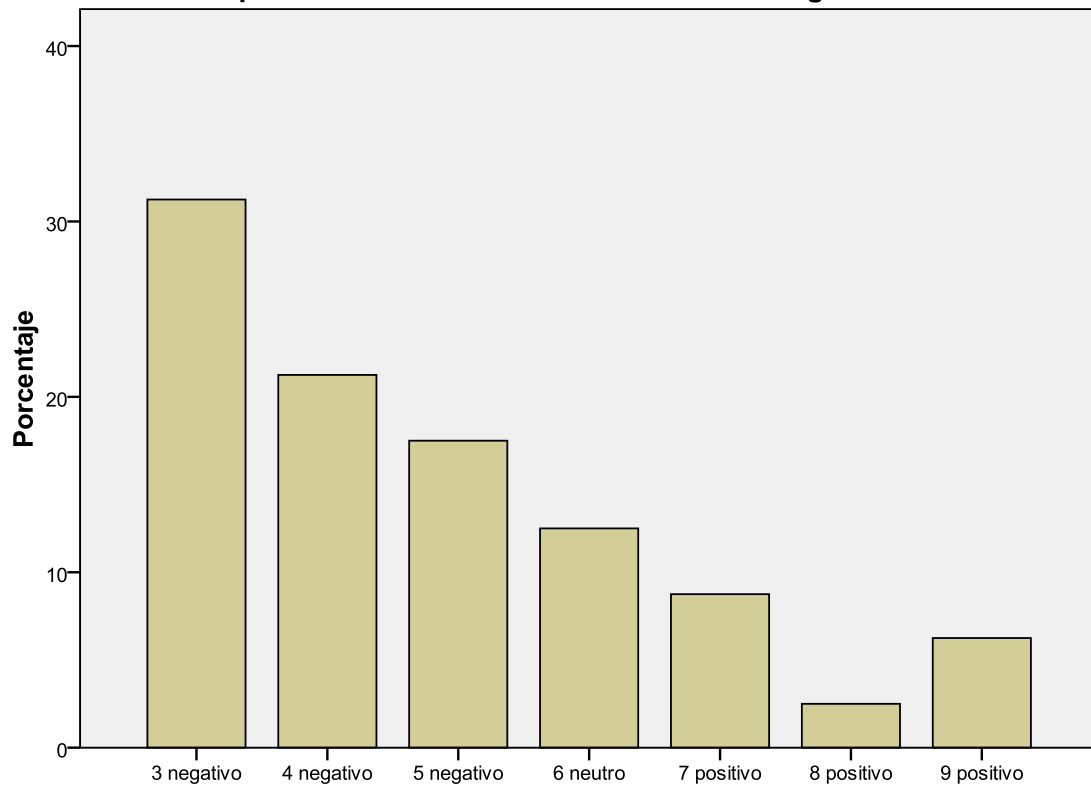
Percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar problema de tierras

6)

Percepciones sobre la distribución de tierra en guambia

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	3 negativo	25	31,3	31,3	31,3
	4 negativo	17	21,3	21,3	52,5
	5 negativo	14	17,5	17,5	70,0
	6 neutro	10	12,5	12,5	82,5
	7 positivo	7	8,8	8,8	91,3
	8 positivo	2	2,5	2,5	93,8
	9 positivo	5	6,3	6,3	100,0
	Total	80	100,0	100,0	

Percepciones sobre la distribución de tierra en guambia



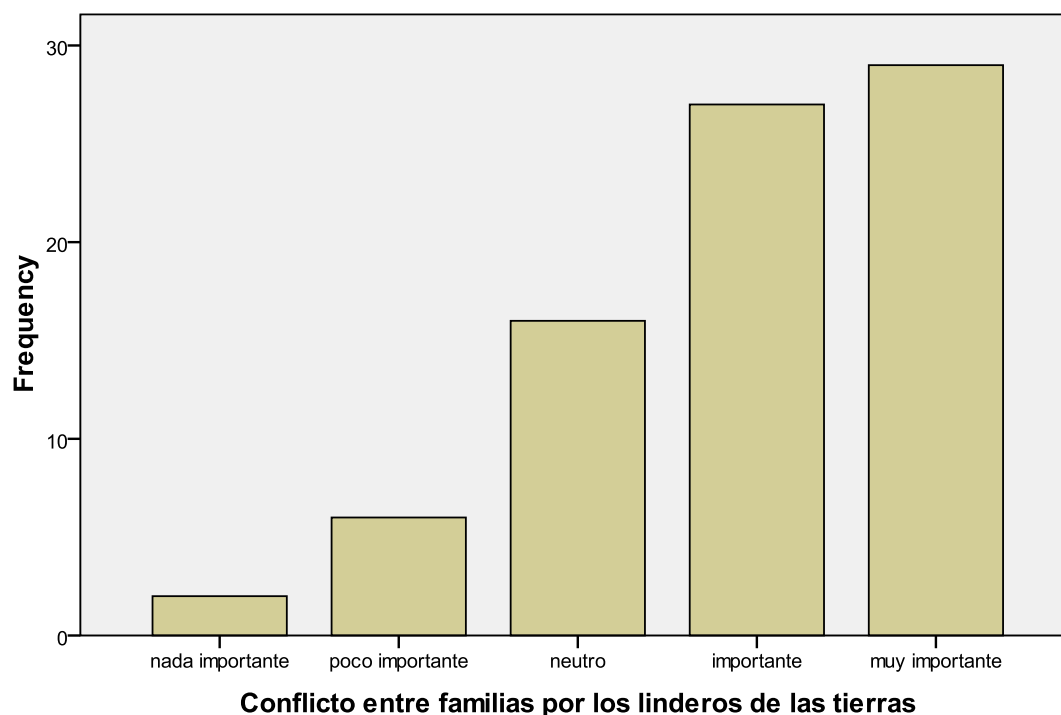
Percepciones sobre la distribución de tierra en guambia

7)

Conflicto entre familias por los linderos de las tierras

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos nada importante	2	2,5	2,5	2,5
poco importante	6	7,5	7,5	10,0
neutro	16	20,0	20,0	30,0
importante	27	33,8	33,8	63,8
muy importante	29	36,3	36,3	100,0
Total	80	100,0	100,0	

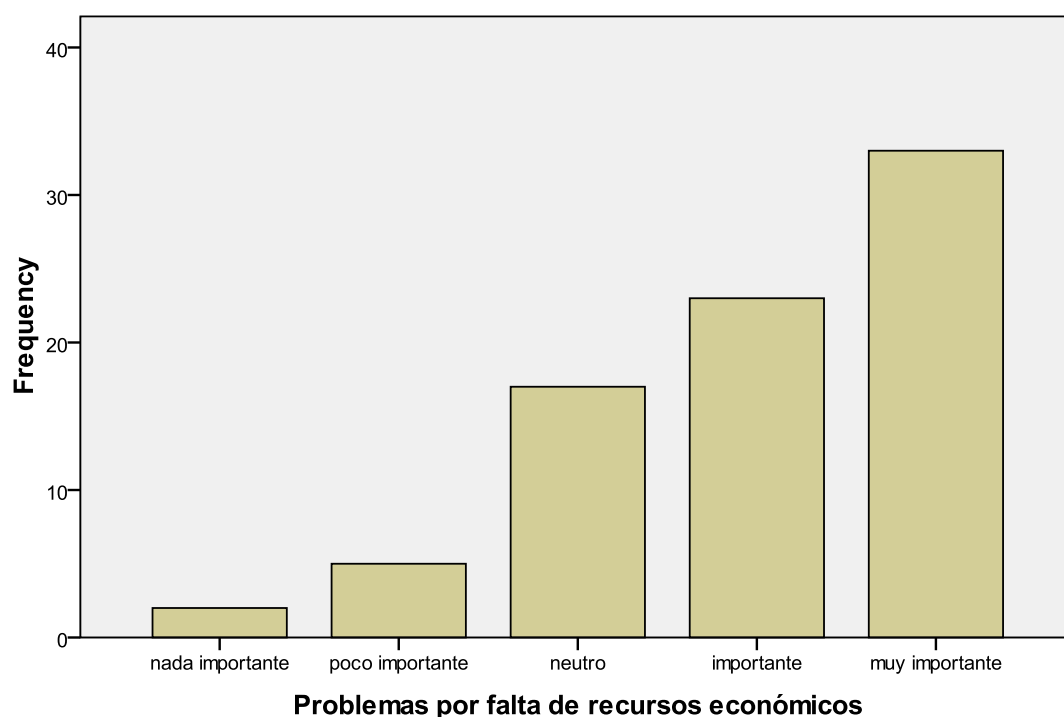
Conflicto entre familias por los linderos de las tierras



8) Problemas por falta de recursos económicos

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	nada importante	2	2,5	2,5	2,5
	poco importante	5	6,3	6,3	8,8
	neutro	17	21,3	21,3	30,0
	importante	23	28,8	28,8	58,8
	muy importante	33	41,3	41,3	100,0
	Total	80	100,0	100,0	

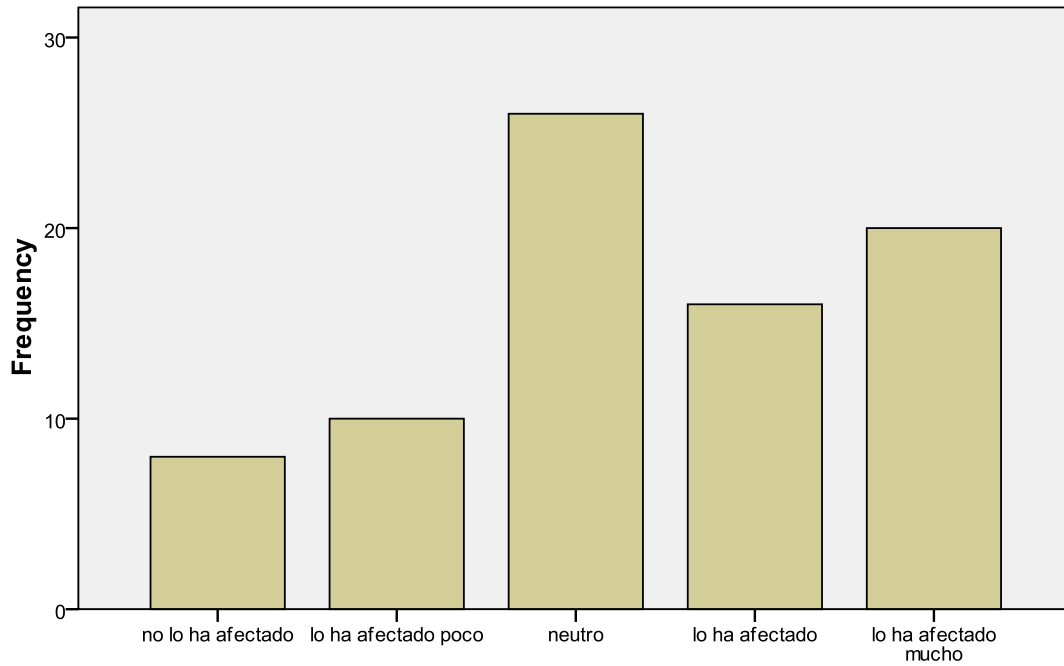
Problemas por falta de recursos económicos



9) Grado en que lo ha afectado la pobreza

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	no lo ha afectado	8	10,0	10,0	10,0
	lo ha afectado poco	10	12,5	12,5	22,5
	neutro	26	32,5	32,5	55,0
	lo ha afectado	16	20,0	20,0	75,0
	lo ha afectado mucho	20	25,0	25,0	100,0
Total		80	100,0	100,0	

Grado en que lo ha afectado la pobreza

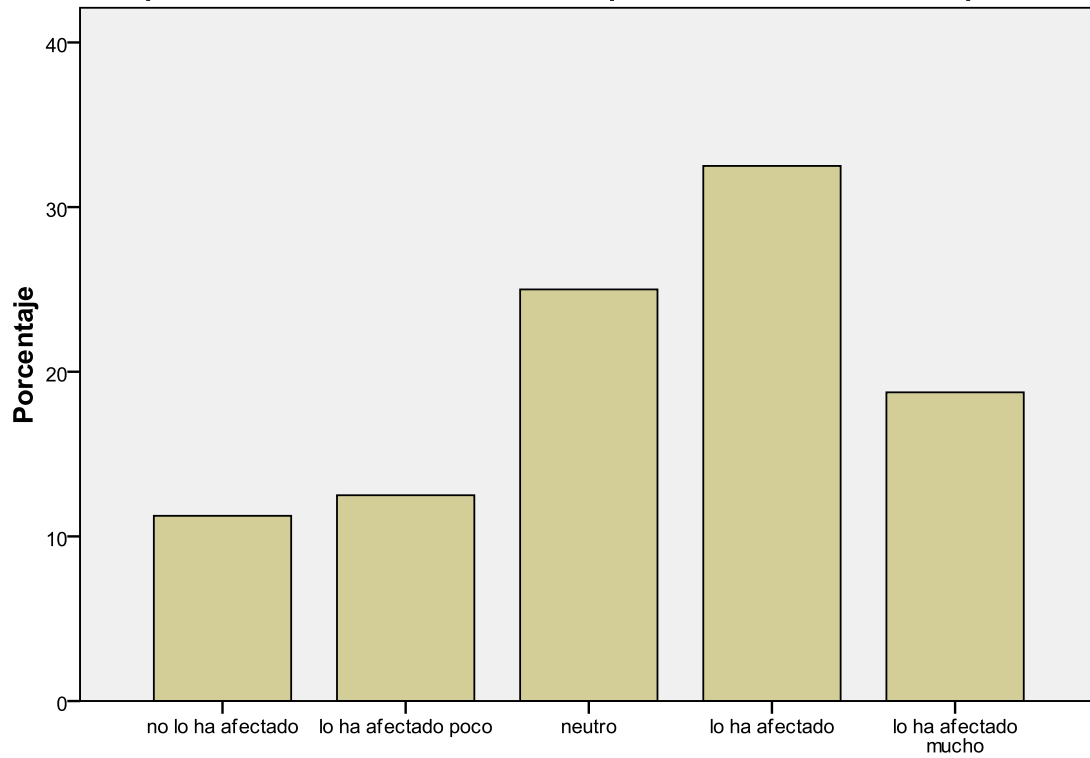


Grado en que lo ha afectado la pobreza

10) Grado en que lo ha afectado las dificultades para acceder a servicios públicos

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid no lo ha afectado	9	11.3	11.3	11.3
lo ha afectado poco	10	12.5	12.5	23.8
neutro	20	25.0	25.0	48.8
lo ha afectado	26	32.5	32.5	81.3
lo ha afectado mucho	15	18.8	18.8	100.0
Total	80	100.0	100.0	

Grado en que lo ha afectado las dificultades para acceder a servicios públicos



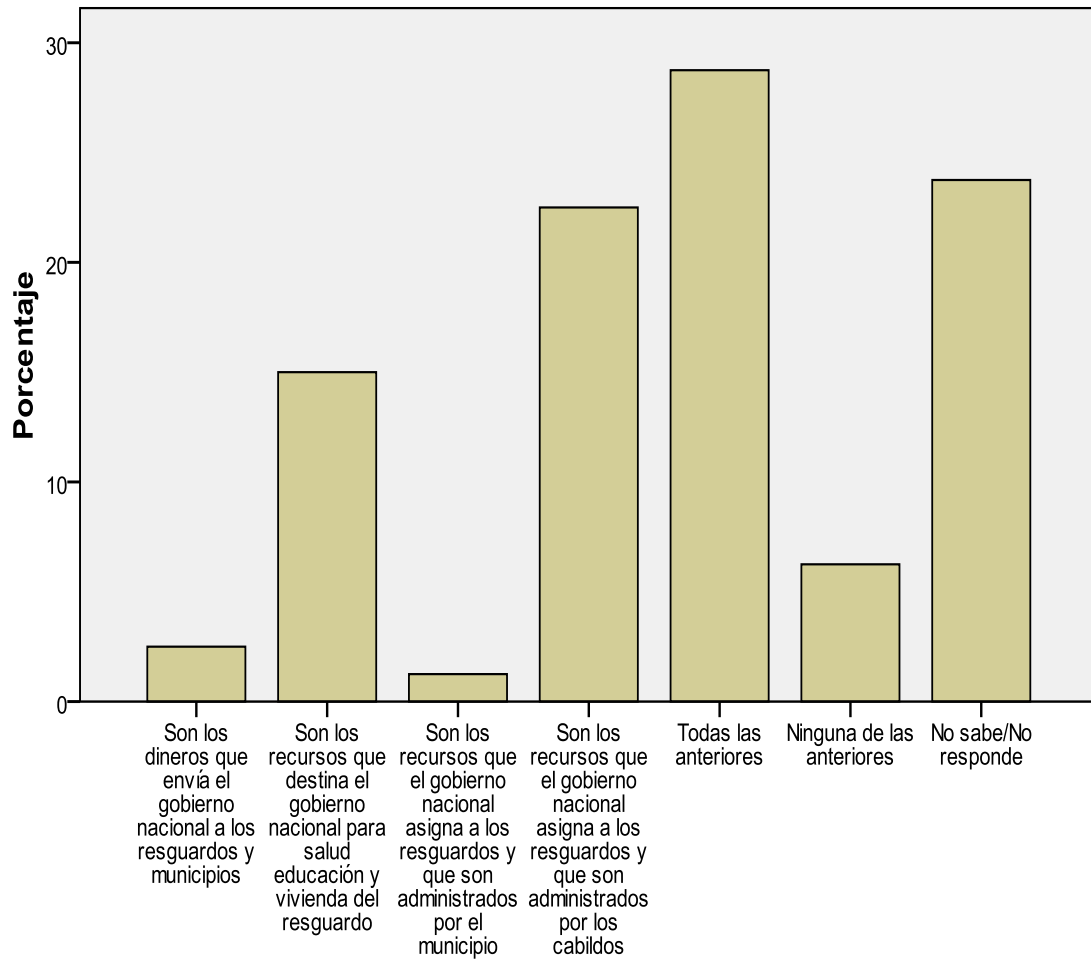
Grado en que lo ha afectado las dificultades para acceder a servicios públicos

11) Conocimiento del encuestado sobre transferencias

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Son los dineros que envía el gobierno nacional a los resguardos y municipios	2	2,5	2,5	2,5
	Son los recursos que destina el gobierno nacional para salud educación y vivienda del resguardo	12	15,0	15,0	17,5
	Son los recursos que el gobierno nacional asigna a los resguardos y que son administrados por el municipio	1	1,3	1,3	18,8

Son los recursos que el gobierno nacional asigna a los resguardos y que son administrados por los cabildos	18	22,5	22,5	41,3
Todas las anteriores	23	28,8	28,8	70,0
Ninguna de las anteriores	5	6,3	6,3	76,3
No sabe/No responde	19	23,8	23,8	100,0
Total	80	100,0	100,0	

Conocimiento del encuestado sobre transferencias

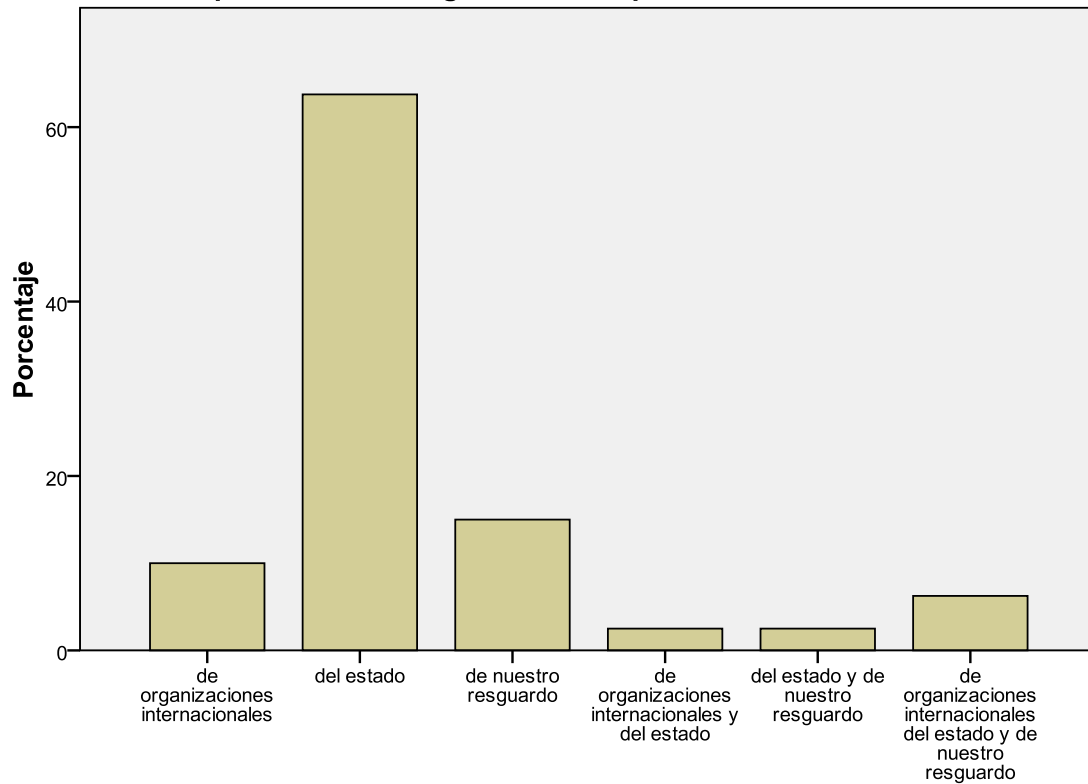


Conocimiento del encuestado sobre transferencias

12) Percepcion sobre el lugar de donde provienen los recursos

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos de organizaciones internacionales	8	10,0	10,0	10,0
del estado	51	63,8	63,8	73,8
de nuestro resguardo	12	15,0	15,0	88,8
de organizaciones internacionales y del estado	2	2,5	2,5	91,3
del estado y de nuestro resguardo	2	2,5	2,5	93,8
de organizaciones internacionales del estado y de nuestro resguardo	5	6,3	6,3	100,0
Total	80	100,0	100,0	

Percepcion sobre el lugar de donde provienen los recursos



Percepcion sobre el lugar de donde provienen los recursos

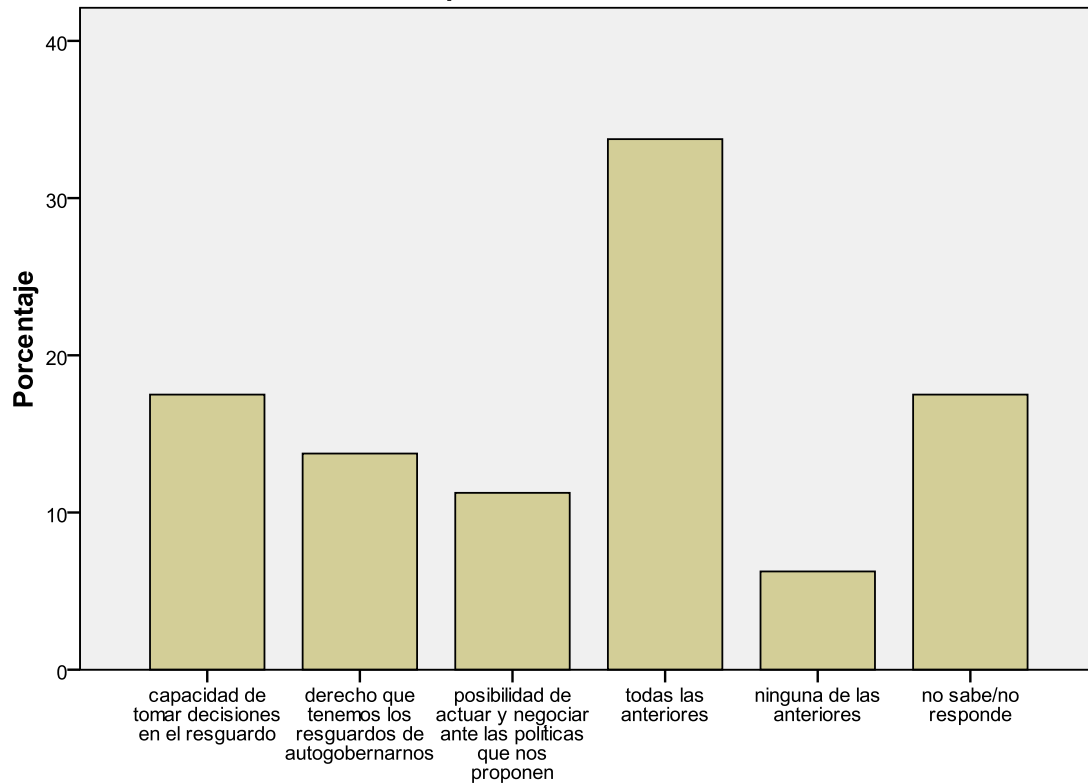
13) Percepcion de autonomia

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	capacidad de tomar decisiones en el resguardo	14	17,5	17,5	17,5
	derecho que tenemos los resguardos de autogobernarnos	11	13,8	13,8	31,3
	posibilidad de actuar y negociar ante las políticas que nos proponen	9	11,3	11,3	42,5
	todas las anteriores	27	33,8	33,8	76,3
	ninguna de las anteriores	5	6,3	6,3	82,5
	no sabe/no responde	14	17,5	17,5	100,0

13) Percepcion de autonomia

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	capacidad de tomar decisiones en el resguardo	14	17,5	17,5	17,5
	derecho que tenemos los resguardos de autogobernarnos	11	13,8	13,8	31,3
	posibilidad de actuar y negociar ante las políticas que nos proponen	9	11,3	11,3	42,5
	todas las anteriores	27	33,8	33,8	76,3
	ninguna de las anteriores	5	6,3	6,3	82,5
	no sabe/no responde	14	17,5	17,5	100,0
	Total	80	100,0	100,0	

Percepcion de autonomia



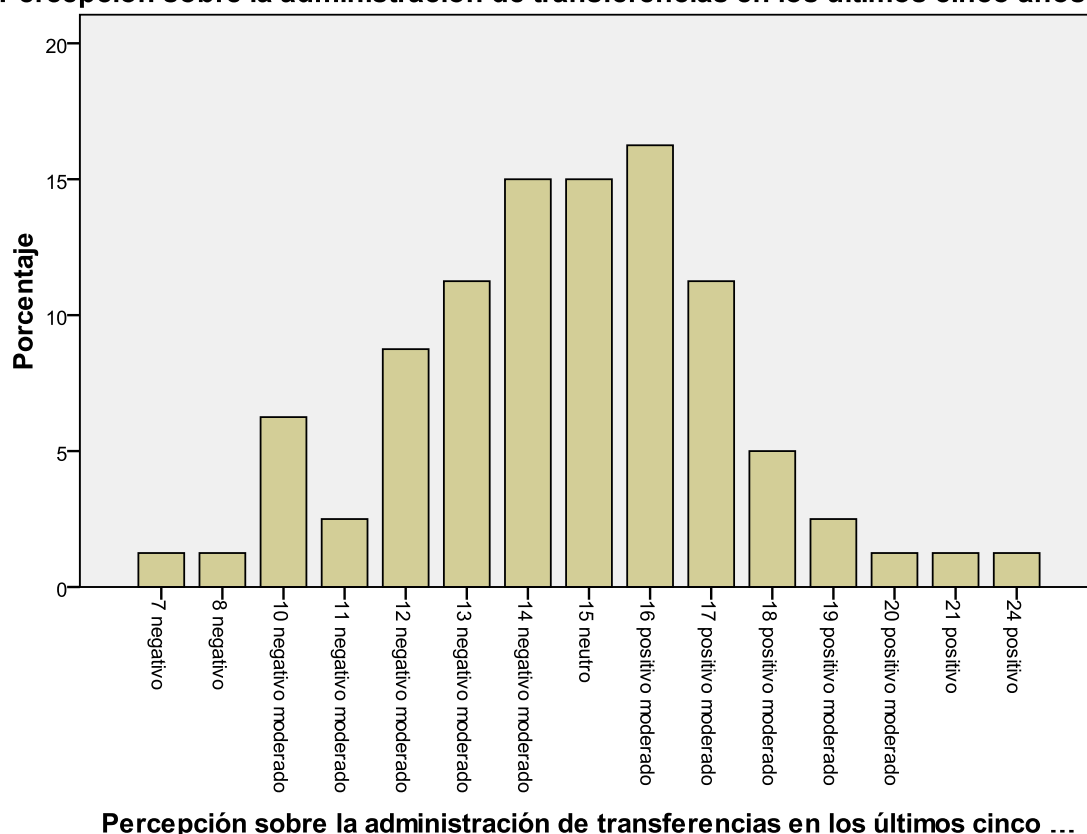
Percepcion de autonomia

14) Percepción sobre la administración de transferencias en los últimos cinco años

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos 7 negativo	1	1,3	1,3	1,3
8 negativo	1	1,3	1,3	2,5
10 negativo moderado	5	6,3	6,3	8,8
11 negativo moderado	2	2,5	2,5	11,3
12 negativo moderado	7	8,8	8,8	20,0
13 negativo moderado	9	11,3	11,3	31,3
14 negativo moderado	12	15,0	15,0	46,3
15 neutro	12	15,0	15,0	61,3
16 positivo moderado	13	16,3	16,3	77,5

17 positivo moderado	9	11,3	11,3	88,8
18 positivo moderado	4	5,0	5,0	93,8
19 positivo moderado	2	2,5	2,5	96,3
20 positivo moderado	1	1,3	1,3	97,5
21 positivo	1	1,3	1,3	98,8
24 positivo	1	1,3	1,3	100,0
Total	80	100,0	100,0	

Percepción sobre la administración de transferencias en los últimos cinco años



4. Analisis de los resultados de la Encuesta

En general puede verse de acuerdo a las frecuencias simples que los encuestados perciben el problema de tierras en Guambía, en cuanto menos como importante (*que incluye importante y muy importante*). Esto aunado a los datos arrojados en la escala de diferencial semántico, que indagaba por la distribución de la tierra en Guambía, así como por las variables que tienen que ver con las percepciones de los encuestados respecto de la gestión del cabildo en materia de tierras, da pie para pensar varias cosas:

i) Hay un claro sesgo hacia una percepción negativa respecto de la distribución de la tierra en Guambía, asociada con las palabras inequitativa, insuficiente e injusta²⁶¹ que revela inconformidad por parte de los encuestados con respecto a la situación actual en el

²⁶¹ En total, la percepción negativa es del 70%, con una concentración del 31.3% en la categoría inequitativa. Ver tabla 6 del documento *Descripción analítica de 8 variables a partir de las frecuencias simples y a partir de las gráficas*.

resguardo. Lo cual en últimas puede leerse como un indicador de legitimidad (y por tanto de gobernabilidad) frente a las gestiones del cabildo, al ver que el 60% de los encuestados consideran entre importante y muy importante la poca gestión del cabildo como un impedimento para solucionar el problema de tierras. Algo que puede apoyar esta hipótesis es la correlación hallada entre las variables *percepciones sobre la poca gestión del cabildo como impedimento para solucionar el problema de tierras, y percepciones sobre las prioridades del cabildo como impedimento para solucionar ese problema*²⁶² Esto nos remite a su vez a problemas de gobernanza en la medida en que revelan la ineficacia de la gestión del cabildo en la resolución del problema de tierras.

Pareciera que el no haber hallado una correlación entre las variables *grado en que ha afectado la escasez de tierras a los encuestados y sus percepciones sobre la compra de tierras en el resguardo por parte del cabildo* desmiente lo dicho. Sin embargo atendiendo a la tabla de frecuencias de la variable *percepciones sobre la falta de dinero como impedimento para solucionar problema de tierras*, vemos que los encuestados dan una gran importancia al hecho de obtener recursos económicos para la solución del problema de tierras, frente a lo que el Cabildo plantea discursivamente. En el segundo Plan de Vida Misak las autoridades indígenas plantean la recuperación de tierras como un eje fundamental. Esto puede indicar dos cosas: Una, que al cabildo se le atribuyen la función de conseguir tierra pero no como un deber exigible por la comunidad, y otra es que se le atribuye esta función como un deber pero se considera como ineficaz para llevarla a cabo. En este sentido la hipótesis de una cierta tensión sobre la legitimidad del cabildo Misak respecto de su gestión alrededor del problema de tierras puede pensarse como viable.

Esta tensión, puede verse como un corolario de las tensiones entre el gobierno nacional y el gobierno indígena, es decir de las tensiones entre gobernabilidad y gobernanza a partir de los recursos de transferencias, que implican: un ejercicio insuficiente de autonomía en el uso de los recursos de transferencias debido a la legislación y a los peritajes municipales y estatales (del ministerio del interior) y que ha impedido en gran medida la ampliación del resguardo, que cada vez es una necesidad más apremiante. Así pues la incidencia de las transferencias en estos dos ámbitos (gobernabilidad y gobernanza) puede leerse, como hipótesis, en a partir de una pérdida de legitimidad de la gestión del cabildo frente a la comunidad.

²⁶² De acuerdo con el estadístico Chi-Cuadrado de Pearson, puede verse una correlación entre estas variables puesto que su valor es de 0.004 (el cual es más bajo que el valor crítico 0.05), que permite rechazar la hipótesis de independencia de las variables. Ver tabla de análisis 4 en el documento *Tablas y gráficos de correlación*

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Philip. 1988. Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology* (I):58-89.

Anderson, Benedict. 1991. *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura de México.

Acosta, Gretta. 2003. *La Esperanza y El Espejo. El Plan Integral de Vida del Pueblo Guambiano*. Tesis de Pregrado Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Facultad de Ciencias Humanas, programa de Antropología.

Agudelo C. 2005. *Retos del Multiculturalismo en Colombia*. Ediciones la Carreta, IEPRI, ICANH, IRD.

Agudelo, C. y Recondo, D. 2007. “*Multiculturalismo en America Latina*”. En *Los Retos de la diferencia*. Editado por CIESAS, CEMCA, IRD, ICAHH. México.

Alcaldía del Municipio de Silvia Cauca. 2008. Informe Avance Plan de Desarrollo Alcaldía de Silvia (2008-2011). Informe digital.

_____. 2011. Plan Básico de Ordenamiento Territorial, Municipio de Silvia, Cauca.

_____. 2012. Plan de Desarrollo, estratégico, participativo e intercultural del municipio de Silvia “Unidos por Silvia con Honestidad y Gestión” 2012-2015.

Aranda, M, Dagua A & Vasco L. 1996. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. CEREC/Los Cuatro Elementos/Fundación Alejandro Angel Escobar/Fondo de Promoción

de la Cultura del Banco Popular. Colección Historia y Tradición Guambianas, N° 5. Bogotá.

_____. 1998. *Sembrar y Vivir en Nuestra Tierra <Zonas de Nuestro Territorio>*. Tomado de la página web de Luis Guillermo Vasco <http://www.luguiva.net/libros/detalle1.aspx?id=384&l=4>

Archila, Neira, Mauricio. 2002. *25 años de luchas sociales en Colombia: 1975-2000*. CINEP, Bogotá.

_____. 2009. "Memoria e Identidad en el movimiento indígena Caucaño" En: Archila Neira, Mauricio; Cote, Jorge; Delgado, Álvaro; García Velandia, Martha. Madariaga, Patricia y Pedraza, Oscar Humberto. *Una Historia inconclusa*. (Izquierdas políticas y sociales en Colombia). COLCIENCIAS y CINEP-PPP, Bogotá.

Arocha, J. "Ananse y el porvenir de los Afrocolombianos". En: *Colombia, Revista Trans*. Ed: Editorial Universidad Nacional De Colombia. v.0. p.17 - 27 2000.

Barbará, Jorge Edmundo. 1999 "Globalización y la División de la Soberanía". En: *Contribuciones*, No. 1 Buenos Aires: CIEDLA. Pp. 101-109.

Barth, Frederik (comp.) 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Introducción. FEC, México D.F.

Bartolomé Miguel. 2006. *Procesos interculturales, Antropología política del pluralismo cultural en America Latina*. Edit. Siglo XXI.

Bellier, Irène and Préaud, Martin. 2011. "Emerging issues in indigenous rights : transformative effects of the recognition of indigenous peoples", *The International Journal*

of Human Rights, Taylor and Francis (ISSN 10.1080/13) To link to this Article : DOI : 10.1080/13642987.2011.574616 URL : <http://dx.doi.org/10.1080/13642987....>

Bellier, Irène. 2011. « Retour sur la négociation de la Déclaration des Droits des Peuples Autochtones : reconnaître le principe d'égalité pour avancer vers de pragmatiques interprétations », in S. Pessina-Dassonville (dir), *Le statut des autochtones à la croisée des savoirs. Cahiers d'Anthropologie du Droit 2011-2012*, Paris : Karthala ; pp. 73-95

Benavides, Carlos y Duarte, Carlos. 2010. Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. *anal.polit.*, enero/abril, Vol.23, No.68.

Benítez, W. 2009. *Democracia local y autonomía*. Editado por La Escuela Superior de Administración Pública-ESAP. Bogotá.

Bird, R. 1984. *Intergovernmental finance in Colombia*. Harvard Law School International Tax Program.

Blanquer, J. 2002. "Colombie: les droits sans l'État". En *Problemes d'Amérique Latine* (Paris). -- No. 44.

Bolívar, Ingrid. 2001. "Estado y participación: ¿La centralidad de lo político?". En *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Archila, M. & Pardo, M. Bogotá.

Bonilla, Víctor Daniel. 1968. *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Borón, Atílio, Gambina, julio y Minsburg Naum. 1999. *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*. CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100614031058/tiempos.pdf>

Bourdieu, Pierre y Loïc Waqquant. 1995. *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México, Ed. Grijalbo

Caballero, Henry. 2011. *Conflictividad territorial en el Departamento del Cauca*. Expresado públicamente en movilización campesina y mesa de trabajo en Popayán contra la erradicación forzosa de cultivos de uso ilícito en estas comunidades, realizada el 23 de Junio de 2011. Descargado online de <http://www.indepaz.org.co/?m=201207&paged=2>

Cabildo del Pueblo Guambiano. 2008. *Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak*.

Calderón July. (2011). Análisis de la participación de los pueblos indígenas en el sistema general de seguridad social en salud. Estudio de caso: La AIC EPS-I 1997- 2008, manuscrit de « pre-grado », Universidad del Rosario. Bogotá.

Camou, Antonio 2003. Antonio. "Gobernabilidad y Democracia." Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática. N° 6. Instituto Federal Electoral. México. 2003.

Cardoso de Oliveira, Roberto. [1976] 2007. *Etnicidad y Estructura Social*. Universidad iberoamericana.

Castillo Luís. 2007. *Etnicidad y Nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Univalle, Cali.

Castrillón A, Diego. 1973. *El indio Quintín Lame*. Ediciones Tercer Mundo.

Castro, Jaime. 1998. *Descentralizar para pacificar*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.

Caviedes Mauricio. 2000. *Antropología y movimiento indígena*. Tesis de pregrado. Bogotá: Universidad Nacional, Premio Nacional de Antropología 2001.

Cepeda Iván. 2006. *Revista Cetil*, Año I, No. 2, Septiembre de 2006, pp. 101-112.

Certau de, Michael. 1976. *La longue marche indienne*, Le monde diplomatique, diciembre de 1976. Reeditado en M. De Certau (1977), [1994]. "La Prise de parole et autres écrits politiques", pp. 147-161. Édition établie et présentée par Luce Giard. Paris: Editions du Seuil.

Chaves Margarita. 1998. "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia occidental" En: *Modernidad, Identidad, y Desarrollo: Construcción de Sociedad y Recreación Cultural en Contextos de Modernización*. Ed: Instituto Colombiano de Antropología, v. , p.273 - 286 ,1998.

_____. 2001. "Conflictos territoriales o la política de la ubicación. Actores étnicos, re-etnizados y no étnicos en disputa por un territorio en el Putumayo" En: Colombia. 2001. Evento: II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura: Territorios de conflicto y cambio sociocultural. Ponencia: Libro.

_____. 2012. *La Multiculturalidad estatalizada*. Compilación Margarita Chaves. Bogotá. ICANH.

Collier, Jhon. Jr. & Collier, Malcom. 1986 (1967). *Visual anthropology. Photography as a research method*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Colmenares, G. 1987. *Las convenciones contra la cultura*. Ediciones Tercer Mundo.

Constitución Política de Colombia, 1991.

Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. 1991. *Historia de una masacre anunciada y la responsabilidad del gobierno*. Mensaje enviado a la opinión pública por el CRIC. Popayán, diciembre 18.

_____. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...?* (30 años de construcción de una educación propia, programa de educación bilingüe e intercultural). PEBI, Cric y Terre des Hommes, Bogotá.

_____. 2009. Cartilla de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria – Documento de trabajo interno

Contraloría General de la República. . Agosto 2006. *Informe Social 2006, Evaluación de las transferencias Intergubernamentales 1994 – 2005*. Bogotá.

Conrad Joseph. 1999. *El Corazón de las Tinieblas*. Alianza Edit. España.

Correa, F. 1993. *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Concultura.

Cortes, Pedro. 1988. *Indian social movements*. Tesis doctoral. Ohio: The Ohio State University,

Cortés Lombana, Pedro. 1984. *Desarrollo de una organización indígena: el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC*. Banco de la República y Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología. Popayán.

Cunill Nuria; Fortes Alexander; Pedraza Beatriz & Restrepo Darío. 1996. “Perspectivas de la participación”. En Enlaces y rupturas. Experiencias de participación representativas de una década en Colombia. Bogotá. Diakonía y Parcomún.

CRIC - Consejo Regional Indígena del Cauca. 1991. *Historia de una masacre anunciada y la responsabilidad del gobierno*. Mensaje enviado a la opinión pública por el CRIC. Popayán, diciembre 18.

CRIC - Consejo Regional Indígena del Cauca. 2009. Cartilla de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria. Popayán.

Cruz Edwin. 2013. *Pensar la Interculturalidad*. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador.

Deas Malcom. 1996. *Fotografía y política*. En Revista Credencial Historia. Edición 75, Marzo de 1996. Bogotá, Colombia.

Deleuze, G. 2005. *Logique du sens*. Les Editions de Minuit. Paris.

Descola, P. Prefacio 2006. *Etre indien Dans les Amériques*. Institut des Amériques. Paris III.

Deutsch, Karl. 196). *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. MIT Press.

Diagnóstico del Plan de Salvaguarda Misak. 2012. Acosta

Ver texto En Línea <http://www.luguiva.net/invitados/detalle1.aspx?id=12&i=3#piepag>

Diagnóstico de Salud del Pueblo Guambiano elaborado por la ONG Colombia Nutrinet Infection, Vol 8, No. 2, pág. 148, junio, 2004.

Diario de Occidente, marzo 27 de 1992. Página 7a.

Díaz A. 1993. La Constitución Política Colombiana. Procesos, estructuras y contexto, Ed. Temis, Bogotá.

_____. 2009. Orientaciones para la programación y ejecución de los recursos del Sistema General de Participaciones – SGP 2009. Dirección Nacional de Planeación (DNP). Presidencia de la Republica de Colombia. Bogotá.

Díaz Polanco, Héctor. 1995. "Etnia, Clase y Cuestión Nacional". En *Formación nacional y cuestión étnica*. F. C. E. Méjico.

DNP, 1998-1999 – Documento para el Desarrollo Territorial, n.º 60, Anexo metodológico n.º 2, Determinación de muestras. Vigencias 1998 y 1999; Bogotá.

_____. 2000 – Seguimiento y evaluación de la participación de los resguardos indígenas en los ingresos corrientes de la Nación para el periodo 1998 y 1999; Bogotá (documento).

_____. 2002 – Evaluación de la participación en los ingresos corrientes de la nación asignada a los municipios en el periodo 1999-2000 y los resguardos indígenas en el 2000; Bogotá. D.C.: Dirección de Desarrollo Territorial. Documento para el Desarrollo Territorial, n.º 60.

_____. 2004 – Los Pueblos indígenas de Colombia en el Umbral del Siglo XXI, [Cantidad de páginas?]; Bogotá D.C.: Editorial Víctor Patiño.

_____. 2006a – Informe del Departamento Nacional de Planeación; Bogotá (documento).

_____. 2006b – Orientaciones para la programación y ejecución de los recursos del SGPRI; Bogotá (documento).

_____. 2013. Manual de Soporte Conceptual – Metodología General de Formulación y Evaluación de Proyectos de Inversión Pública. Dirección de Inversiones y Finanzas Publicas – DNP. Bogotá (documento).

Clifford, J. & Marcus G. Retoricas de la antropología. Ediciones Jucar, Madrid. (1991)

Dirlik, A. 1997. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Westview Press.

Dirlik, Arif. 2000. "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", en Arif Dirlik, *Place and Politics in the Age of Global Capitalism*, Rowman and Littlefield, Nueva York, 2000.

Departamento Nacional de Planeación - DNP. 2010. *Aspectos básicos de los grupos étnico indígenas*. Dirección de desarrollo territorial sostenible, subdirección de ordenamiento y desarrollo territorial.

Drummond, L. 1980. "The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems". En *Man Magazine*, Vol. 15(2), 352-374. Artículo descargado del sitio web del autor <http://www.peripheralstudies.org>

Duarte, C. 2006. "Etnicidad y Capitalismo en los andes latinoamericanos". Revista Análisis Político – Universidad Nacional de Colombia, Diciembre-Enero.

Duarte, C. 2010. *Le gatopardo ethnique: une analyse des transformations du modèle d'interaction ethnique dans la sierra équatorienne*. Editions Universitaires Europeennes.

Duarte, C. y Nieto, D. 2011. Proyecto de investigación "*(DES)ENCUENTROS EN LO PÚBLICO: Conflictos Multiculturales y Convergencias Interculturales en la Región Cauca-Valle*". Universidad ICESI, Cali.

Duarte, C. 2013a. *Análisis, posesión territorial y situaciones de conflicto interétnico e intercultural departamento de Cauca*. Convenio INCODER – JAVERIANA CALI: "Asesoría y acompañamiento para el manejo de las relaciones interétnicas y territoriales". Cali. Fase I (2012) y Fase II (2013). Cali, Colombia.

Duarte C. 2013b. *Desencuentros territoriales: la emergencia de conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca*. En Medvedkino – Etnografía Audiovisual. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/05/21/desencuentros-territoriales-la-emergencia-de-conflictos-interetnicos-e-interculturales-en-el-departamento-del-cauca/>

Fajardo, D. 2013. “Colombia: dos décadas en los movimientos agrarios”. En *Cahiers des Amériques latines*. No 71.

Fanon Franz [1952] 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Akal. Madrid

Ferro, Marc. 1995. *Historia contemporánea y cine*. Editorial Ariel. Barcelona.

Findji, Maria y Rojas, José. 1985. *Territorio, economía y sociedad Páez*. Universidad del Valle, Cali.

Fleury, Sonia. 2004. Ciudadanías, exclusión y democracia. *Nueva Sociedad* 193. Sept.-Oct.

Fontaine, G. 2004. “La globalisation de l’Amazonie : une perspective andine”, En *Dépendance et démocratie en Amérique Andine*. Publicado por F. Bustamante, G. Fontaine, H. Ibarra Crespo, M. Romero Cevallos, J. Sánchez Parga, y J. Schuldt. Colophon Editions.

Foucault, M. 2004a. *Naissance de la biopolitique. Cours au College de France (1978-1979)*. Gallimard Seuil. Paris.

_____.2004b. *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica. México.

_____.2003. *Hay que defender la sociedad. College de France (1975-1976)*. Akal ediciones.

Frasser, C. & Plaza, L. 2012. “Sector minero en Colombia ¿el auge para quién?” En *El Observador Regional* No 23. CIDSE – UNIVALLE.

Fred W. Riggs (Editor). 1985. *Ethnicity. Intercocta Glossary. Concepts and Terms uses in Ethnicity Research, Honolulu*. International Social Science Council (International Conceptual Encyclopedia for the Social Sciences, v. I).

Garzón, C. 2010. Ordenamiento Territorial, ¿llegó la hora?. Agosto 2010. <http://razonpublica.com>

Galán L. 1997. Discurso en la plenaria de esa Corporación el 10 de octubre de 1985. En *Grandes oradores colombianos*. Cárdenas Antonio (Compilador). Banco de la República – Biblioteca Luis Ángel Arango.

Galindo Yamid. Octubre de 2007. “Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre”. Ensayo ganador *Premio Memoria 2007: La Herencia de Manuel Quintín Lame en los Pueblos Indígenas Colombianos. A 40 Años de su Muerte*.

Geertz Clifford. [1973] 1987. *La interpretación de las Culturas*. Editorial Gedisa, México.

Gellner, E. 1993. *Naciones y Nacionalismo*. Alianza Editorial (1993)

Gilhodes, P. 1974. *La cuestión agraria en Colombia, 1958-1971: politique et violence*. Paris: Armand Colin,

Giddens Anthony. 2000. *Sociología*. Capítulo 9. Alianza Editorial. Tercera Edición, Madrid.

_____. 2001. "Consecuencias de la Modernidad". Citado por Bolívar, I. *Cuadernos de nación y sociedad contemporánea*.

Glazer N. & Moynihan, D. 1975. *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge. Harvard University Press.

Gombrich, E. 1968. "Metáforas visuales de valor en el arte". En *Meditaciones sobre un Caballo de juguete*. Seix Barral.

Gómez, Augusto G. 1991. *Indios, colonos y conflicto. Una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970* Siglo XXI Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá.

González, C. 2011. *La renta minera y el Plan de Desarrollo 2010- 2014*. Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (INDEPAZ).

González, Nidia. 2006. *Resistencia indígena, alternativa en medio del conflicto colombiano*. Cali: Sello Editorial Javeriano.

Gordon, Milton (1964), "Toward a General Theory of Racial and Ethnic. Group Relation", En: Glazer y Moynihan (eds.), *Ethnicity Theory and Experience*, Harvard University Press.

Gros, Christian. 1991. *Colombia Indígena (Identidad Cultural y Cambio Social)*. Bogotá, CEREC.

_____. 1993. "Derechos Indígenas y una nueva Constitución en Colombia". En *Análisis Político*. No 19.

_____. 1997. "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal". En Uribe, M. y Restrepo, E. (eds.). *Antropología en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Concultura.

_____. 1999. "De la nación mestiza a la nación plural", en *Museo memoria y nación*. Museo Nacional de Colombia.

_____. 2000. *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia

_____. 2002. "América Latina, ¿identidad o mestizaje? La nación en juego". En *Desacatos*. No. 10. Pp. 127-147.

_____. 2006. "Nationaliser l'indien, ethniciser la nation: l'Amérique latine face au multiculturalisme", en *Etre indien Dans les Amériques*. Universidad Paris III.

Grupo de Estudios en Educación Indígena y Multicultural (GEIM). 2002. *Informe de sistematización del proceso de adecuación de la casa del taita payán, como una estrategia didáctica y pedagógica para la enseñanza y revitalización del pensamiento guambiano*. Programa Proandes-Unicef Colombia. Componente de Etnoeducación.

Gupta, Akhil. 1995. "Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state". *American Ethnologist* Vol 22 375-402.

Guerrero Concha, Hugo Iván. 2006. *KUARIK – Educación propia- para la Pervivencia Misak*. Popayán

Hale, C. 2004. "Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido", NACLA Report on the Americas, vol. 38 No 2.

Hall Stuart. 2010. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart Hall. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. (editores). Envion Editores.

Hall, G. y Patrinos, H. 2006. *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*. Banco Mundial.

Hardenburg, W. E. 2010. *Putumayo: the devil's Paradise*. Nabu Press. En:
<http://ia700307.us.archive.org/4/items/putumayodevilspa00hardrich/putumayodevilspa00hardrich.pdf>

Harris B. Gilberto. 1999. "Releyendo a Karl Wittfogel y su Despotismo Oriental". En *Revista de estudios histórico-jurídicos*. No 21. Valparaíso, Chile.

Henaó Diego. 2008. Los pueblos indígenas de Colombia: de desplazados e invisibles a constructores de Paz. En Colombia Indígena.
<http://colombiaindigena.blogspot.com/2008/04/los-pueblos-indgenas-de-colombia-de.html>

Herrera Marta. *Lame Manuel Quintín*. En
<http://www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/lamemanu.htm>

Hernández, Isidro. 2002. "Una evaluación del proceso presupuestal colombiano y comentarios a la propuesta" *Debates Nacionales*. Colombia ed: Alfaomega Colombiana Fedesarrollo Coeditor , v. , p.107 - 123, 2002

Historia de Colombia No. 10. 1985. Movimientos campesinos de los años 20. Editorial Oveja Negra.

Hobart M. 1993. *An Anthropological Critique of Development*. Londres: Routledge.

Hoffmann, Odile. 2001. "Conflictos territoriales y territorialidad negra" conferencia dictada en el *II Seminario internacional sobre territorio y cultura*, Universidad de Caldas, Manizales, 23-27 de octubre 2001, que trataba sobre espacio e identidad

_____. 2002. "La violence de l'oubli : les communautés noires en Colombie et les pièges de la mémoire collective", dans *Cahiers des Amériques Latines* No 38. Paris, CNRS.

_____. 2009. "Lugares de fronteras. Lecturas de un conflicto territorial en el sur de Veracruz, siglos XVIII-XIX", pp. 165-213 en Emilia Velázquez, Eric Léonard, Odile Hoffmann y Marie-France Prévôt-Schapira (coords), *El istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*. CIESAS-IRD, México.

Hoffmann, O. & Rodríguez, M. 2007. *Los Retos de la diferencia*. Editado por CIESAS, CEMCA, IRD, ICAHH. México

Houghton Juan Carlos. 2008. "La Problemática de tierras de los pueblos indígenas", en *La Tierra contra la Muerte*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN. (Luís Alberto Achito, ONIC, entrevista 26 de Abril de 2008).

Horowitz, Donald L. 1985. "Ethnic Groups in Conflict", Berkeley, University of California Press.

Hufty Marc. 2006. "Proposition de mise en oeuvre du concept de gouvernance : le cadre analytique de la gouvernance". Institut universitaire d'études du développement Genève, Suisse.

Iturralde D. y Kronz, E. (Comp.) 1996. 'Desarrollo indígena: pobreza, democracia y sustentabilidad', Serie Documentos No.12, La Paz, Fondo Indígena.

Iturralde D. 2000 “Ciudadanía y diversidad en Bolivia y Ecuador”, en Democracia, ciudadanía y diversidad: el debate político.

Jaramillo, Iván y Diazgranados, Luis Adolfo. 2011. "La mora accipendi en el derecho del trabajo colombiano". En *Colombia Estudios Socio-Jurídicos*. Ed: Facultad De Jurisprudencia de La Universidad del Rosario Centro Editorial Rosarista. V.13 fasc.2 pp. 411 – 420.

Jimeno, M. Y Triana, A. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Colciencias. Universidad Nacional de Colombia & Fundación para las comunidades indígenas. Editado por Cuadernos del Jaguar.

Jimeno M. y Triana A. 1978. “La cuestión indígena y el Estado”, en Enfoques colombianos – problemas latinoamericanos. Bogota. Fundación Friedrich Naumann.

Jordana, Jacint. 2006. *Las Asociaciones de intereses y la Acción Colectiva*.

Knight, A. 1999. “La identidad nacional: ¿mito, rasgo o molde?” en *Museo memoria y nación*. Museo Nacional de Colombia.

KUARIK de crecimiento territorial para la pervivencia Misak, 2006. *KUARIK [Espirál] de crecimiento territorial para la pervivencia Misak*

Kymlicka, Will. 1996. *Ciudadanía Multicultural*. Buenos Aires. Paidós.

Lame, Manuel. 1973. “La Bola que rodó en el desierto”, en *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la civilización*. Edit. Comité de defensa del indio – Rosca de investigación y acción social. Bogotá.

Lame, Manuel. 1987. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Onic.

Launay Claire. 2006. El uso del concepto de gobernanza o/y gobernabilidad en Colombia. <http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-236.html>

Laurent, V. 2007a. “Opciones políticas indígenas y batallas (pos) electorales o como pelear con (el arbitraje de) el estado”. En *Los Retos de la diferencia*. Editoras Hoffmann, O. Y M, Rodríguez CEMCA, CIESAS, ICANH IRD.

Laurent, V. 2007b. “Indianité et politique en Amérique latine”. En *Revista Transcontinentales*. No 4. <http://transcontinentales.revues.org/609>

Larrea F. 1994. « Participación de la organización campesina en la gestión del desarrollo : el caso de la UNOPAC” Trabajo realizado para el estudio de la participación campesina en el PRONADER. IICA, Quito.

Laurent, Virginie. 1997. "Pueblos Indígenas y Espacios Políticos en Colombia: Tendencias Nacionales, Diferencias Regionales”. En *49° Congreso de Americanistas*. Quito Ecuador.

Laurent, Virginie. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia., 1990-1998*. ICANH – IFEA.

_____.1995. *Pueblos Indígenas Y Espacios Políticos En Colombia: Tendencias Nacionales, Diferencias Regionales*. 49 Congreso Internacional del Americanistas (ICA). Quito Ecuador. 7-11 julio 1997

Leach E. 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Lebot, Yvon. 1992. *La guerre en terre maya: Communauté, violence et modernité au Guatemala, 1970-1992*. Editions Karthala. Paris.

_____. 1994. “Los movimientos comunitarios de carácter étnico en América Latina en los últimos decenios”, *Caravelle*, N° 63, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien, Toulouse.

_____. 1994. *Violence de la modernité en Amérique Latine*, Paris, Karthala.

_____. 2000. « Les revendications identitaires mènent-elles à la violence ? », dans *Sciences Humaines* n° 110. Paris.

Lestringant, Frank. 1994. *Le Cannibale - Histoire et decadence*. Paris: Perrin, coll.

Lévi-Strauss C. 1980. “La estructura de los mitos”. En *Antropología Estructural*. Eudeba, Buenos Aires.

Long, C. 2001. *Participation of the Poor in Development Initiatives: Taking their Rightful Place*, Institute for Development Research, London Earthscan.

Losonczy, Anne Marie. 2006. *La trama interétnica*. I.C.A.N, IFEA, Bogota. (traduction en espagnol de 1997, avec une nouvelle préface de l’auteur).

Llanerólogo. [Boletín Cultural y Bibliográfico, Número 29](http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti5/bol29/llanero.htm), Volumen XXIX, 1992.
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti5/bol29/llanero.htm>

Malinowski B. 1978. *Coral Gardens and their magic*. Dover, New York.

Mandato de Vida Misak. Autoridades Ancestrales del Pueblo Misak. 16 de septiembre del 2005. Silvia – Cauca.

Martín-Barbero, J. 1999. El Futuro que habita la memoria. En *Museo memoria y nación*. Museo Nacional de Colombia.

Martínez L 1998. “Comunidades y tierra en el Ecuador”, dans *Revue Ecuador Debate* N° 45. Quito.

_____.2000. “Desarrollo rural y pueblos indígenas : Las limitaciones de la praxis estatal y de las ONGs en el caso ecuatoriano, dans *Revue Ecuador Debate* N° 55. Quito.

_____.2001. “El desarrollo rural en el contexto de las políticas de ajuste en el Ecuador” Document de discussion pour The Meeting of the American Latin Studies Association. Washington DC.

Mazars Nadege. 2013. *Les Ruses de la Pratique Subalterne: ¿La santé gérée par les autochtones en Colombie, un multiculturalisme de domination et/ou d'autonomie?* Tesis de Doctorado en Sociología, París III, bajo la dirección de Gros Christian.

Mc Kim, R. y Mc Maham. 2003. *La moral del nacionalismo*. Ed: Gedisa

Ministerio de Cultura de Colombia. 2000. *Misak (Guambianos), la gente del agua, del conocimiento y de los sueños*. Serie 200 años Cultura es Independencia.

MOE - Misión de Observación Electoral. 2011. *Mapas y Factores de Riesgo Electoral 2011*. Bogotá.

_____. Comunicado de prensa Agosto 2011.

Montenegro, Ernesto. 2004. "De los espacios míticos a los espacios imaginados: principios de la noción de lo «Caribe»". En *Anales de Desclasificación/* Vol. 1: La derrota del área cultural n° 1.

Moreno Maria. 2006. *La participación política de los pueblos indígenas en Colombia*. Ponencia Congreso De La Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Oaxtepec, Morelos - México.

Mudimbe V. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Muelas y Urdaneta 2005. *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Bogotá ICANH. (2005.:40).

Muelas, Lorenzo. 2008. Conferencia "Cuestión Nacional y cuestión indígena". En *Cátedra Jorge Eliécer Gaitán "Naciones indígenas en los Estados contemporáneos"*. Universidad Nacional de Colombia.

Muelas Hurtado, Bárbara. 1993. *Relación tiempo-espacio en el pensamiento guambiano*. Tesis de Maestría en Lingüística y Español, Universidad del Valle, Cali Colombia.

Múnera Ruiz, Leopoldo. 1998. *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988*. IEPRI y CEREC, Bogotá.

Munera, L. 2011. *Las dificultades en la participación de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Boletín ILSA No 2 – 2011. Bogotá.

Nagengast, Carol. 1994. Violence, terror, and the crisis of the state. *Annual Review of Anthropology* No 23. Pgs, 109-36.

Narayan D. & Katrinka E. 1997. "Design of Social funds: Participation demand Orientation and Local Organisation Capacity" World Bank Discussion Paper N° 375. Washington D. C.

Nathan, Glazer y Daniel, Moynihan. 1975. *Ethnicity: Theory and Experience.*, Cambridge, Mass.: Harvard: Harvard University Press.

Nagel, Joane y Olzak, Susan. 1982. "Ethnic Mobilization in New and Old States: An Extension of the Competition Model". En *Social Problems*, Vol. 30, No. 2. (Dec., 1982), pp. 127-143.

Nugent, D. 1994. Building the state, making the nation: The bases and limits of state centralisation in "modern" Peru. *American Anthropologist* Vol 96:333-69.

Olson Mancur. 1992. *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de Grupos*. México.

Ortiz, María. 2005-2008. "Limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios: la frontera llanera en La vorágine de José Eustasio Rivera". En *Palimpsesto* – Revista de la Facultad de Ciencias Humanas – Universidad Nacional de Colombia, No 5 (2005 – 2008). Bogotá, Colombia.

Oscar, Collazos 1988. "Invitación a desaparecer". En *El Nacional de Caracas* el 7 agosto 1988.

Oscar, Collazos. 1988. "Genocidios". En *Centro Virtual Isaacs*.
<http://dintev.univalle.edu.co/cvisaacs/collazos/Genocidios.htm>

Ospina Peña, Mariano. 2009. "El Paraíso del Diablo". En *Historias de Caballeros Andantes*. Agosto, 2009.
<http://www.caballerosandantes.net/index.php?cid=21&page=16>.

Pachón, Ximena "Guambía". 1987. *Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología.

_____. 2000. "Los wampi o la gente de guambía". En: *ICCH. Geografía Humana de Colombia*. Tomo IV. Volumen II. Bogotá. Consultado en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geohum2/wampi1.htm> en Diciembre de 2009.

Palacios, M. 1960. *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, Universidad de los Andes, 2011. SEMANA, Bogotá, 31 de octubre de 1960.

Páramo, Carlos G. 2008. "Un Monstruo absoluto: Armando Normand y la sublimidad del mal". En *Revista Maguare*. No. 22. Universidad Nacional de Colombia.

Pecaut, D. 1988. *Crónica de dos décadas de política colombiana. 1968-1988*, Siglo XXI, Bogotá,

Perfil Sistema Educativo Indígena Propio - SEIP, 2012.

Pineda Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas*. Ed. Espasa Fórum, Bogotá.

Plan de Vida del Pueblo Guambiano. 1994. Cabildo, Taitas, Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano Territorio Guambiano-Silvia: Cabildo del Pueblo Guambiano; CENCOA, Visión Mundial.

Poutignat y Streiff-Fenart. 1999. *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France.

Puello-Socarrás, Jose Francisco. 2009. "Revolución sin Guerrillas, ¿Guerrillas sin Revolución? La vigencia del concepto Revolución en las Guerrillas Contemporáneas. El caso del Ejército de Liberación Nacional en Colombia" La Revolución En *El Bicentenario. Reflexiones Sobre La Emancipación, Clases Y Grupos Subalternos*. Ed. Consejo Latinoamericano De Ciencias Sociales Clacso , v. , p.347 – 368.

Polanco-Díaz Hector. 2005. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores. México.

Polanyi Karl. (1944) 1989. *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta.

Portela Hugo. 2002. *Cultura de la salud Páez: Un saber que perdura, para perdurar*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Puerta Claudia. 2004. "Roles y estrategias de los gobiernos indígenas en el sistema de Salud". En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 40, 2004, pp. 85-121.

Psacharopoulos G. y Patrinos H. (Edit.) 1994. "Indigenous people and poverty in Latin America: an empirical analysis", en *World Bank Regional and Sectoral Studies*, The World Bank. Washington.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO.

Quintín Lame. 1971. *En defensa de mi Raza*. Talleres editoriales Editextos, Ltda; Bogotá.

Radcliffe-Brown, A.R. 1955 (1940). "Preface", in *African political systems*. Editado por M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard. London: Oxford University Press.

Rappaport, Joanne. 1990. *The politics of memory*. Cambridge University Press.

_____. 1994. *Cumbe Reborn: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_____. 2005. "Introducción". En: *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Romero Loaiza Fernando. Editorial Papiro.

Rappaport, J. 2006. "Manuel Quintín Lame hoy". *Aquelarre: revista semestral de filosofía, política, arte y cultura del Centro Cultural de la Universidad del Tolima* (Ibagué). --No. 9 (Ene./Jun.).

Rausch, Jane M. 1984. *A Tropical Plains Frontier. The Llanos of Colombia 1531-1831*. Albuquerque.

_____. 1999. *La frontera de los llanos en la historia de Colombia 1830-1930*. Bogotá, Banco de la República, Áncora Editores.

Renan, Ernest. 1947. "¿Qué es una nación? Conferencia pronunciada en la Sorbona", el 11 de marzo de 1882. En: Ernest Renán, *¿Qué es una nación? Cristianismo y judaísmo. Contemporáneos ilustres. Consejos del sabio*. Editorial Elevación, Buenos Aires.

Restrepo, Darío. 2004. "De la descentralización a la regionalización. Nuevo escenario de la guerra y oportunidad para la paz". *Revista eure* (Vol. XXIX, N° 89), pp. 81-96, Santiago de Chile, mayo 2004.

Restrepo, Nicolás. 2006. "La iglesia católica y el estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país". *Tabula Rasa* n.5 Bogotá jul./dic.

Ribeiro G. 1994. *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina*. Gainesville: University of Florida Press.

Rivas, A. 2012. "El problema es la falta del Estado". La dificultad de étnografiar al Estado. En *La Multiculturalidad estatalizada*. Compilación Margarita Chaves. Bogotá. ICANH.

Rivera, José E. 2002 *La Vorágine*. Edición de Montserrat Ordóñez, Madrid.

Robert W. Cox. 1987. "Production, Power, and World Order: Social Forces" in the *Making of History*, New York, Columbia University Press.

Romero Loaiza, Fernando. 2005. Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista. Editorial Papiro

Rosanvallon, Pierre. 2011. *La société des égaux*. Éditions du Seuil. Paris.

Rosas. Gabriel 2010. *En descentralización: como el cangrejo*. Enero, 2010. <http://razonpublica.com>

Rosenstone, Robert. 1997. El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia. Editorial Ariel, Barcelona.

Ruiz J. 2003. Democracia y participación política de los pueblos indígenas en América Latina. *Gestión de las Transformaciones Sociales MOST*. Documentos de debate No. 67. UNESCO.

_____.1998. 'Les Peuples Indigènes et l'Environnement', Cahier CERCAL No. 24, Pp.45-54, Bruselas.

Sachs W. 1992. *Development Dictionary*. Londres: Zed Books.

Said, Edward. [1978] 1990. *Orientalismo*. Ediciones Libertarias. Madrid.

Sahlins M. 1980. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Editorial Gedisa. Barcelona.

Sánchez, G. 1999. “Memoria, museo y nación” en *Museo memoria y nación*. Museo Nacional de Colombia.

Sánchez, Parga 2001. “Transformaciones del conflicto, decline de los movimientos sociales y teoría del desgobierno”. En *Ecuador Debate* No 53.

_____. 1996. *Población y pobreza indígenas*, CAAP, Quito.

Santacruz Caicedo, María Alicia. 1982. *Proceso de extinción de las parcialidades indígenas del Departamento del Cauca*. Universidad del Cauca-

Santana, Pedro. 1983. *El desarrollo Regional y los Paros Cívicos en Colombia*. Editorial Cinep, Bogotá.

_____. 1998. Los movimientos cívicos: el nuevo fenómeno electoral. *Revista Foro* No 6, Bogotá.

Saldías, Carmen. 2008. La descentralización, en la tierra del olvido. Julio 2008. <http://razonpublica.com>

Schwarz, R. 1976. *Hacia una antropología de la indumentaria: el caso de los guambianos*. *Revista Colombiana de Antropología*, 20, 295-334.

Serbin, Andres. 1987. *Etnicidad, clase y nación en la cultura política del Caribe de habla inglesa*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Sklar, H. 1980. *The Trilateral Commission and elite planning for world management*, Boston, South and Press.

Sotomayor, Lucia. 1998. *Modernidad, Identidad y Desarrollo: Construcción de Sociedad y Recreación Cultural en Contextos de Modernización*. Edit, ICANH, Bogotá.

Stavenhagen, Rodolfo. 1991. *Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional*. Artículo para la RICS, Vol. XLIII, No.1, 1991 Colegio de México, Ciudad de México.

Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones*. Gedisa Edit.

_____. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá, Editorial Norma.

Tenorio, M.C. 2011. "Escolaridad generalizada: ¿inclusión social o pérdida de la identidad cultural?" En: *Revista de Estudios Sociales* (Bogotá). No. 40, Ago. 2011. p. 57-71.

Todorov, Tzvetan. 1982. *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. París: Éditions du Seuil.

Tomasi di Lampedusa, G. 2004. *El gatopardo*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Tönnies, Ferdinand. [1887] 2007. *Comunidad y Sociedad Ferdinand Tönnies y los comienzos de la Sociología en Alemania (1887 – 1920)*. Editado por UAM Azcapotzalco.

Touraine, A. 1988. *La Parole et le sang: politique et société en Amérique latine*. O. Jacob. Paris.

_____. 1997. *Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Triana, Adolfo. "Los resguardos Indígenas del Sur del Tolima". En *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. (1993:107)

Trouillot, Michel-Rolph. 2001. "La antropología del Estado en la era de la globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso". *Current Anthropology*, Vol.42, N°1, febrero 2001.

Tubino, F. 2005. "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva". En: Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, pp.51-76. Lima: RDCSP.

Ulloa Cubillos, Astrid. 2001. "El nativo ecológico. Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia" *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Ed.: Universidad Nacional de Colombia, v.1, Pp.286 – 320.

Tyler, S. 1991. "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto". En *El surgimiento de la antropología posmoderna / coord. por Clifford Geertz, James Clifford*. Editorial Gedisa.

Várela Barrios. "Empresarios del terror: a propósito de las crónicas testimoniales sobre las caucherías amazónicas". En *Pliegos Administrativos y Financieros*. No 33, 1997.

Vasco Uribe, Luis Guillermo; Dagua Hurtado, Abelino y Aranda, Misael. 1989. *Somos raíz y retoño*. Bogotá: Fundación Colombia Nuestra.

Vasco Luís G. 1976. *El pensamiento telúrico del indio*. Conferencia en la “Semana de Solidaridad y Divulgación de la Problemática Indígena”, Universidades Nacional y de Caldas, Manizales, mayo de 1976. Publicado en *Letras de Tierra*, No. 0, Bogotá, s.f., p. 6-19.

_____. 2001. “Guambinanos: una cultura de oro” en *Boletín Museo del Oro*, No. 50

_____. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

_____. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Velasco Luisa. 1999. “Lo ‘etno’ del Desarrollo: una mirada a las estrategias y propuestas de desarrollo indígena”, en *Revista No.1*. Septiembre 1999. Departamento de Antropología. Universidad de Chile. <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/mad/01/paper02.htm>

Velásquez, F. 2003. *La participación ciudadana en Bogotá: Mirando el presente, pensando el futuro*. Alcaldía Mayor de Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo y Departamento administrativo de acción comunal. Bogotá.

_____. 2009. *La descentralización y sus enemigos*. Mayo 2009. <http://razonpublica.com>

Villar, Luis A. 2009. “La ley 100: el fracaso estatal en la salud pública” CEDITRABAJO.

Villegas, J. y Yunies, J. 1976. *Sucesos colombianos 1900 – 1924*. Medellín Universidad de Antioquia.

Walsh, C. 2008. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Revista Tabula Rasa: revista de Humanidades* (Bogotá) . No. 9 (Jul./Dic. 2008). p. 131-152

Wade R. 1995. “Greening the Bank: The Struggle over the Environment, 1970-1995”, en Devesh Kapur, Jhon Lewis y Richard Webb (comps.), *The World Bank – its First Half Century, Volume Two: perspectives*. The Brookings Institution. Washington.

Wallerstein, Immanuel. (1996) 1991. *Raza, nación y clase. Las identidades ambiguas*. Con Étienne Balibar. Madrid: Iepala Textos.

Warner, William. 1946. *The Social Systems of American Ethnic Groups*. Yale University Press.

Weber, Max [1922] 1996. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.

Wiesner, E. 1992. “Informe de la Misión para la descentralización”. En Colombia: Descentralización y Federalismo Fiscal. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá, Colombia.

_____. 1995. La descentralización el gasto social y la gobernabilidad en Colombia. Departamento Nacional de Planeación.

Wittfogel, 1966. *Despotismo oriental; estudio comparativo del poder totalitario*. Ediciones Guadamarra, España.

Wieviorka, M. 1996. *Une société fragmentée?: le multiculturalisme en débat*. Paris : Editions La Decouverte.

Zalamea, F. 2008. *Por una re-visión de la mirada creativa: Imágenes, saber y continuidad* en Warburg, Florenski, Auerbach y Merlau-Ponty. Universidad Nacional de Colombia.

Zambrano Carlos. 2002. “Nación y pueblos indígenas en transición”, en *Etnopolíticas y Racismo*. Bogotá Universidad Nacional de Colombia.

Zambrano, M. 2007. “El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano”. En *Los Retos de la diferencia*. Editoras Hoffmann, O. Y M, Rodríguez CEMCA, CIESAS, ICANH IRD.

ENTREVISTAS

Achito, Luís Alberto. ONIC. Entrevista 26 de Abril de 2008

Andrade, Luís Evelis. Consejero Mayor comunidad Embera, ONIC. Entrevista 25 de Abril de 2008.

Aranda, Jesús María. Vicegobernador del cabildo de Guambia 2010 -2011. Entrevista realizada en Guambía, Octubre 2010

Arias, Luís Fernando. ONIC. Entrevista 29 de Abril 2008

Caviedes, Mauricio. CECOIN. Entrevista 12 de Abril de 2008

Estacio, Ramiro. Entrevista y conversaciones, mayo, junio y agosto de 2008

Fernández, Jairo. Alcaldía de Silvia. Entrevista realizada en Marzo de 2010 y Febrero de 2011

Mamá Faustina Muelas, Entrevista realizada el 7 de marzo de 2010, Santiago - Resguardo de Guambía, Primer Encuentro de Mujeres Tejiendo la Vida.

Muelas, Lorenzo. Entrevista, mayo de 2008; taller en Guambia, 7 y 8 de agosto de 2008.

Muelas, Lorenzo. Gobernador Guambía. Entrevista 20 de junio 2008

Mejía Montalvo. Entrevista Junio de 2008

Mondragón, Héctor. Entrevista mayo 26 de 2008

Montano, Israel. Entrevista realizada en Septiembre de 2010

Piñacué, Jesús. Conversación abril de 2008.

Tunubalá, Jesús. Entrevista realizada en Julio de 2010

Vasco, Luís Guillermo. Entrevista realizada por Mauricio Archila, el 17 y 24 de junio de 2010.

Entrevista a Luís Guillermo Vasco realizada por Mauricio Archila el 17 y 24 de junio de 2010. Ver <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=84>

Entrevista realizada el 31 de Julio de 2002. (Colectivo de Abogados Alvear Restrepo Op. Cit. 2002.:131).

Diario de campo Audiovisual en línea *Taita Segundo Tombe – La integración indígena es pensar como el Estado*. <http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/02/taita-segundo-tombe-la-integracion-indigena-es-pensar-como-el-estado/>

Diario de campo Audiovisual en línea en *Significado de la constitución del 91 para un solidario del CRIC*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/11/significado-de-la-constitucion-del-91-para-un-solidario-del-cric>

Diario de campo Audiovisual en línea en *Pueblo Misak repiensa la planificación: del Plan de vida al Plan de Crecimiento y Pervivencia Cultural*. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/01/02/pueblo-Misak-repiensa-la-planificacion-del-plan-de-vida-al-plan-de-crecimiento-y-pervivencia-cultural/>

Diario de campo audiovisual en “Gilberto Muñoz Coronado, Ex-Alcalde Indígena Toribio: Transferencias y administración”. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/04/28/aspectos-positivos-y-negativos-de-las-transferencias-sgp-sobre-los-resguardos-indigenass/>

Diario de campo audiovisual en “Marco Antonio Cuetia, Ex-Alcalde de Jambaló: Conflictos entre los resguardos y la institucionalidad del SGP”. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/04/28/exalcalde-indigena-nasa-de-jambalo-los-resguardos-frente-a-la-institucionalidad-de-las-transferencias-sgp/>

Diario de campo audiovisual en “Gilberto Muñoz Coronado, Ex-Alcalde Indígena Toribio: Transferencias y administración”. <http://medvedkino.wordpress.com/2013/04/28/aspectos-positivos-y-negativos-de-las-transferencias-sgp-sobre-los-resguardos-indigenass/>

Diario de campo Audiovisual en línea en Los Libros de Juan Chiles.
<http://medvedkino.wordpress.com/2011/11/10/el-guardian-de-los-libros-de-juan-chiles/>