

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**“CAMINANDO LA PALABRA: EL PROCESO EMANCIPATORIO DEL
MOVIMIENTO NASA DEL NORTE DEL CAUCA, COLOMBIA”**

TESIS QUE PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

JUAN GUILLERMO FERRO MEDINA

TUTORA: DRA. ANA ESTHER CECEÑA
COMITE TUTORIAL: DRA. ALBA TERESA ESTRADA Y DR. RAUL ORNELAS

MEXICO, D.F. JUNIO DE 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Mis agradecimientos muy especiales:

A Mariana y Gabriel, los cómplices más fieles y amorosos de este proyecto.

A mis padres ausentes que me siguen apoyando de maneras insospechadas; a Amelia y a mis hermanas y hermanos por su cariñosa preocupación por nuestra vida cotidiana en México.

A mis amigos residentes en el D.F., en Toluca y en Morelia; mexicanos, colombianos y otros latinoamericanos que se constituyeron en mi “familia extensa” permitiendo así que mi estancia en este país fuera muy acogedora.

A la Universidad Nacional Autónoma de México (ese “monstruo” que se hace querer); a los administrativos y profesores del Posgrado en Estudios Latinoamericanos, especialmente a mi tutora Ana Esther Ceceña y a mis cotutores; a los jurados de tesis; a mis compañeros y amigos del posgrado por propiciar todas las mejores condiciones para que yo pudiera conocer, sentir y querer aun más a “Nuestra América”.

En el Cauca, a los miembros de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca en particular a los que pertenecen o pertenecían al Tejido de Comunicaciones, y especialmente al grupo de la Parroquia del municipio de Toribío en cabeza de Antonio Bonanomi; ambos equipos me abrieron generosamente sus puertas para que yo pudiera acercarme sin obstáculos al proyecto de vida de los nasas nortecaucanos.

A la Universidad Javeriana por su apoyo moral y material; a mis amigos de la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales que siempre estuvieron pendientes de mi vida académica y personal.

Finalmente, a Colfuturo por su oportuno y puntual apoyo económico.

INDICE

	Página
INTRODUCCION	1
CAPITULO I Aproximaciones y debates sobre los movimientos emancipatorios	10
CAPITULO II El contexto actual del conflicto colombiano	59
CAPITULO III Breve historia de los nasas	90
CAPITULO IV Recreando la comunidad	146
CAPITULO V La autonomía: contra el Estado y la guerrilla	170
CAPITULO VI Las luchas por la construcción de alternativas. La política de la diferencia y la política hacia la igualdad en el movimiento indígena nasa	195
CONCLUSIONES	224
BIBLIOGRAFIA	231

INTRODUCCIÓN

América Latina tiene elementos comunes que marcan sus condiciones políticas y culturales actuales como son, entre otros, el legado de su historia precolombina y colonial, la enorme y creciente desigualdad socioeconómica, la debilidad de su democracia, las pretensiones hegemónicas norteamericanas, el impacto negativo de las políticas neoliberales, el acelerado deterioro ecológico, la opresión a los grupos “no occidentales” y a aquellos que tienen opciones de vida diferentes a las hegemónicas. Sin embargo, la característica común que aquí trabajaremos, a partir de un estudio de caso, tiene que ver con el lado positivo de nuestro subcontinente: las luchas que diversos movimientos emancipatorios han desarrollado para enfrentar la problemática señalada anteriormente y para ofrecer alternativas.

Estos movimientos enfrentan una crisis política que se manifiesta especialmente en una crisis de legitimidad de los actores y de las instituciones políticas tradicionales. En concreto, el régimen político liberal basado en la democracia delegativa, por no decir sustitutiva, en los partidos políticos electoralistas y en el poder de la propaganda pasa por un momento de pérdida severa de legitimidad. La actual democracia en la mayoría de los países latinoamericanos ha dejado de ser incómoda para el capital en la medida en que ha dejado de hacer redistribución social y económica que era precisamente lo que la ponía en contradicción con el capitalismo latinoamericano¹.

La crisis económica es especialmente notoria como fruto de la aplicación de las medidas neoliberales que empobrecieron aun más las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos. La privatización de los servicios públicos y de las empresas estratégicas del Estado ha acentuado el costo del acceso a dichos servicios; la parálisis o el retroceso en las políticas sociales de prestaciones, de salud y de educación han afectado la seguridad social y las expectativas de mejor vida. La crisis del empleo se tornó estructural como fruto de la apertura económica indiscriminada y porque los

¹ Como dice Pablo Dávalos: “La política liberal no le disputa ningún espacio a la economía liberal, solamente redistribuye el poder político entre diferentes fracciones de la sociedad que estarían de acuerdo en lo fundamental, que es el consenso sobre la pertinencia del capitalismo como sistema histórico y universal” en: “Movimientos sociales y razón liberal: los límites de la historia” **Revista OSAL** No. 20 mayo-agosto 2006, CLACSO, Buenos Aires, Pág. 313.

sectores productivos vienen desarrollando tecnologías que fragmentan los mercados de trabajo y excluyen a la mano de obra no calificada, que es la más numerosa. La política neoliberal hacia el campo ha devastado la economía familiar campesina produciendo enorme pobreza y despoblamiento, hasta el punto que sólo en el caso de México han salido cerca de 400.000 trabajadores anuales, procedentes en su mayoría del campo, hacia los EE.UU. en los últimos 12 años (desde la firma del TLCAN).

Esta crisis económica y social ha sido especialmente despolitizadora para el mundo obrero porque viene afectando profundamente el mundo solidario del trabajo y la responsabilidad institucional sobre los trabajadores asalariados, cuestiones que permitían un sentido de pertenencia y de lucha para los trabajadores. La sociabilidad creada al calor de la vida sindical tradicional, dentro de estas nuevas condiciones económicas se deterioró profundamente y dio paso a que se develaran formas de solidaridad en torno a viejas y nuevas identidades a través de movimientos sociales, que si bien desarrollan una política de la diferencia no desconocen que el principal enemigo del sentido autonómico de lo comunitario es la voracidad del capital. En este nuevo mundo neoliberal de “sálvense quien pueda”, donde bajo el proceso de la desindustrialización o posindustrialización se deterioraron las condiciones de trabajo, del salario y de la calidad de vida, donde el llamado “Estado del Bienestar” si existió ya dejó de hacerlo, los que todavía guardan, recrean o construyen un sentido de comunidad autónoma son posiblemente los mejor equipados para enfrentar dicha crisis. Sin embargo, aunque poseen distintas estrategias políticas a las de la llamada izquierda tradicional, tales movimientos siguen teniendo claro que un importante adversario es el mismo que enfrentaron los llamados “viejos” sindicatos y partidos “revolucionarios”.

Los tiempos presentes están develando que había fuertes enemigos del capital además de los obreros organizados. Están saliendo a flote los que no eran visibles, los que tercamente y desde hace mucho tiempo habían venido luchando y resistiendo a su manera para no quedar subyugados bajo la órbita del capital, tratando de crear y recrear su propia comunidad y su propia economía. En palabras de Holloway, “los que huyen del capital” pero con un proyecto comunitario alternativo.

Pero sobre todo es un momento de gran crisis cultural en cuanto el neoliberalismo en cuanto proyecto civilizatorio ya no tiene reparo en desconocer cualquier diferencia

cultural o incluso en atacarla declarando la guerra a aquellos que se oponen a su forma de entender y vivir el mundo, de ahí que, como dice Pablo Dávalos:

“Para los pueblos indígenas de América Latina los tiempos actuales se presentan como cruciales y de sobrevivencia, es decir, como tiempos de guerra (...) El pensamiento neoliberal los sitúa fuera de toda consideración teórica, de todo alcance normativo y de toda valoración ética (...) El status de la Alteridad es un status que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios, y de todas sus prescripciones normativas y analíticas (...) El poder no puede relativizar los contenidos de su discurso a riesgo de perder la legitimidad de su dominación”².

En este contexto, estos movimientos latinoamericanos indígenas y campesinos, por el carácter relativamente autónomo de su producción, por su histórica menor dependencia económica del capital, por la consistencia que muestran entre su discurso y su práctica, y especialmente por la sobrevivencia de su espíritu de comunidad como espacio de defensa y promoción de la vida, guardan y recrean hoy unos resortes de rebeldía y de autonomía frente al despotismo del capital absolutamente cruciales en la actual lucha política emancipatoria y antihegemónica. En términos de Bonfil Batalla (pero ampliado de México hacia Latinoamérica) estamos frente a un nuevo despertar de la *América profunda* en el contexto de una crisis del modelo de civilización occidental o de modernización liberal.

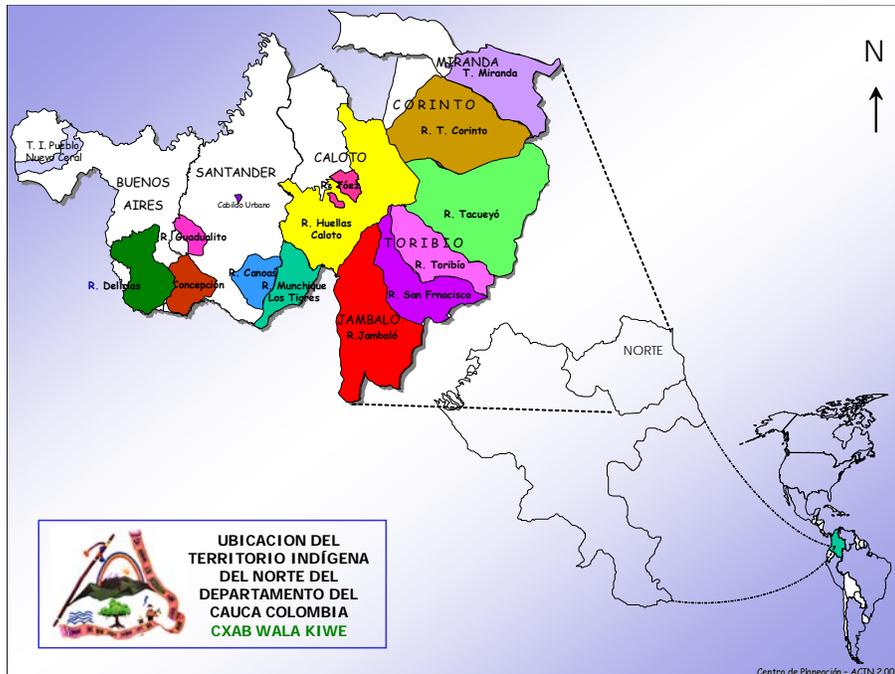
No es una casualidad, entonces, que los principales movimientos sociales antihegemónicos en América Latina sean, entre otros, los Zapatistas de México, los indígenas ecuatorianos organizados en la CONAIE, los trabajadores sin tierra del Brasil (MST), los Mapuche en Chile, los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia y los mucho menos conocidos y visibles internacionalmente como los indígenas nasas (paeces³) de Colombia. Todos ellos no sólo han puesto en cuestión al estado y a su régimen político sino incluso han desafiado elementos centrales del proyecto civilizatorio de la modernidad.

Esta tesis pretende, entonces, mostrar y analizar un ejemplo colombiano importante de ese tipo de resistencias. El objetivo de esta investigación es analizar la significación

² Pablo Dávalos, “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra” en: Pablo Dávalos (comp.) **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Clacso, Buenos Aires, 2005. Págs.19 y 24.

³ Los nasas tradicionalmente fueron conocidos como los “paeces”, nombre que les adjudicaron los conquistadores. Desde hace ya algunos años ellos mismos han reivindicado el nombre de pueblo nasa que en su lengua, el nasa yuwe, significa algo así como gente-territorio.

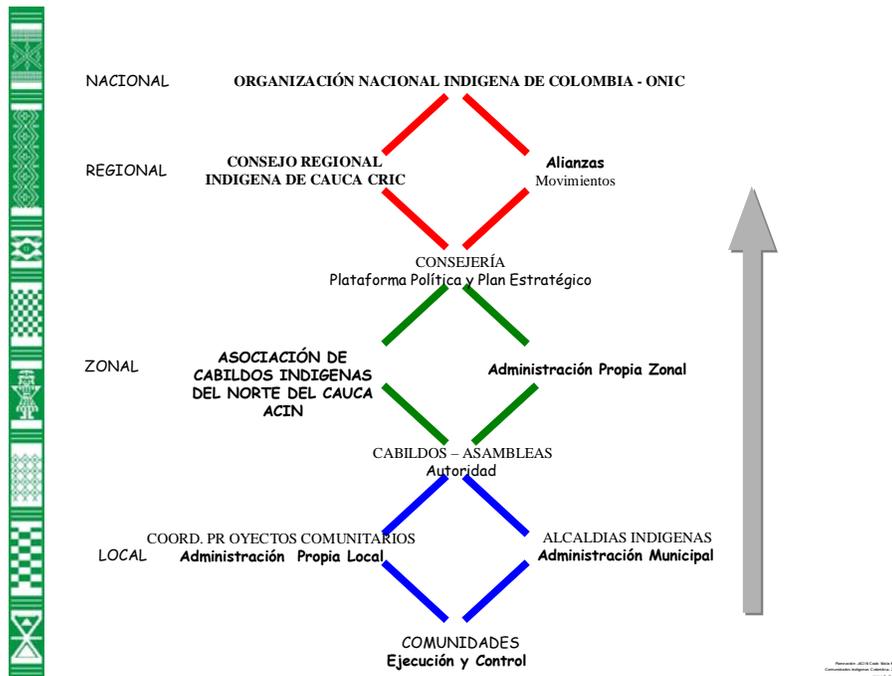
política del proceso, la concepción y la práctica del proyecto de vida emancipatorio del movimiento nasa del Norte del Cauca en Colombia.



Los nasas del norte del departamento del Cauca (pues hay nasas en el resto del departamento y en otras partes del país) son cerca de 120 mil personas, habitan una región andina montañosa del suroccidente del país (ver mapa), estratégica desde el punto de vista de los recursos naturales y de la perspectiva militar. Están organizados zonalmente desde 1994 en la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - ACIN-, la cual cubre más de 190.000 hectáreas en 13 Resguardos (territorios autónomos de propiedad colectiva) y 2 comunidades civiles (territorios de propiedad colectiva o individual no reconocidos como Resguardo) ubicados en 7 municipios del departamento del Cauca (Jambaló, Toribío, Caloto, Santander de Quilichao, Buenos Aires, Corinto y Miranda); y bajo la autoridad de los cabildos (personas nombradas por las comunidades para representar la autoridad en el territorio indígena). La ACIN forma parte importante del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, creado en 1971, y considerada como una de las primeras y más importantes organizaciones indígenas del continente que bajo la bandera de la Unidad, la Tierra y la Cultura ha iluminado el

camino de los movimientos sociales en nuestro país. A nivel nacional están integrados a la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, la principal y más numerosa organización indígena del país creada en 1982 (ver gráfico siguiente).

CONTEXTO ORGANIZACIONAL DE LOS NASAS NORTECAUCANOS



Este movimiento de los indígenas nasa podría ser considerado como excepcional si le diéramos crédito a ciertas lecturas que se hacen sobre Colombia que sólo observan la dinámica de la desintegración social y comunitaria de la sociedad colombiana. Sin embargo, el movimiento indígena nasa no es un hecho aislado, en la medida en que se articula con una amplia red de movimientos indígenas, negros y campesinos y porque empieza a tener importantes repercusiones, no solamente sobre el movimiento indígena nacional, sino sobre el movimiento popular en su conjunto, y porque se está constituyendo en una referencia obligada para los movimientos que reivindican la autonomía política frente al Estado y frente a los actores armados presentes en el conflicto colombiano. Es un movimiento que se despliega en un contexto nacional que tiene ingredientes adicionales o particularidades de no poca monta. Los nasas desarrollan su propuesta en medio de una nación que cuenta con un conflicto armado abierto e intenso que comenzó hace más de cuarenta años y que en los últimos

veinticinco ha dejado más de 75.000 muertos; en una sociedad donde la economía y las prácticas del narcotráfico se han infiltrado en las esferas públicas y privadas posiblemente más que en ningún otro de la región; y en un país que actualmente se encuentra bajo la más fuerte intervención política y militar de los Estados Unidos en América Latina.

Por esto es importante en este análisis recoger las propuestas y acciones del movimiento que si bien son respuestas particulares a este contexto nacional a la vez ensanchan las posibilidades y la discusión sobre la comunidad, la autonomía, las luchas antihegemónicas y la emancipación en nuestro continente. Estas propuestas, si bien están marcadas por las circunstancias propias de Colombia, plantean posibles salidas frente a la violencia, la guerra, el narcotráfico, la intervención militar norteamericana y la usurpación territorial, temas que también son, en diferentes grados de importancia, fundamentales para los movimientos latinoamericanos ya mencionados. En otras palabras, lo que queremos decir es que el caso de los nasas nortecaucanos y el particular contexto colombiano reflejan un laboratorio donde posiblemente se está cocinando lo mejor y lo peor para el futuro de nuestro continente.

En síntesis, los siguientes procesos y características, todos ellos articulados, son los que ameritan que a este caso se le considere como un ejemplo importante de lucha por la emancipación integral en el contexto latinoamericano⁴:

* La estrecha relación entre el pasado, el presente y el futuro, representada en la coherencia entre la memoria, la utopía y lo que se hace en el día a día, en la vida cotidiana. En ese sentido, el pasado es mucho más que historia, el presente es mucho más que coyunturas y el futuro ya se está viviendo.

⁴ Hay razones también de carácter académico-biográfico para escoger a los nasas. En las investigaciones anteriores como “político rural” trabajé sobre los problemas sociales que aquejaban al campesinado colombiano, en particular la guerra y el narcotráfico, y en mi tesis de maestría estudié el caso de las FARC-EP. Estas investigaciones si bien fueron parte fundamental de mi formación académica siempre me dejaban un vacío vital sobre el campo del ¿qué hacer? y, así, lentamente fui comprendiendo que el particular apelativo, usado sólo en Colombia, de “violentólogo”, me era cada vez más insatisfactorio. Hoy en día pienso, contrariamente a lo que normalmente se dice, que el análisis político que se hace acompañando la perspectiva del que resiste la dominación, la opresión, la explotación y la exclusión con inteligencia, pasión y alegría no sólo es una experiencia comprometedora, esperanzadora y vitalmente satisfactoria, sino incluso mucho más profunda en términos del análisis que yo puedo aportar.

* El esfuerzo histórico por no perder el control sobre las condiciones materiales y culturales que permiten la reproducción de la comunidad, es decir, la permanente resistencia a la descomunitarización que promueve el desarrollo del capitalismo y la ideología individualista. En este orden de ideas, hay una búsqueda de la minimización de la desigualdad económica y de la estratificación social a través del control colectivo de los recursos económicos, de la práctica de la reciprocidad y de la construcción permanente del sentido comunitario.

* El ejercicio cotidiano de la política y del liderazgo anclado en la propia cultura y en el control comunitario, es decir, en la renovación y adecuación de la experiencia histórica de la democracia consensual, asambleísta y directa.

* La manera de concebir y ejercer el trabajo y la producción como una práctica libre y creativa, sin explotación y “sin patrones”, a partir de una economía comunitaria y de una relación respetuosa y no instrumental del territorio.

* El proceso valeroso (pues se ha dado en medio de un violento y largo conflicto armado) de construcción de autonomía política y territorial frente al Estado (con sus fuerzas armadas), los movimientos guerrilleros (con sus ejércitos populares) y los grupos políticos y sociales dominantes (incluidas las organizaciones paramilitares).

* Los esfuerzos por convocar y articular en forma horizontal, y apoyados en la fuerza del testimonio, a diferentes sectores sociales, a nivel regional, nacional e internacional en torno a un proyecto político y de vida alternativo para los colombianos. Una propuesta de construcción de alianzas con fuerzas sociales y políticas en donde el eje sea tanto el derecho a la diferencia como la lucha contra la desigualdad.

Por las características del movimiento nasa y de su contexto nacional y global hemos considerado para este estudio una serie de teóricos y de analistas que desde nuestro parecer nos permiten recoger y entender de mejor manera la situación, las características, la dinámica y la proyección de este movimiento (y de sus pares). Son aproximaciones, conceptos y teorías aun jóvenes pero que a partir de sus análisis muestran tanto las limitaciones de las perspectivas teóricas hegemónicas que por su propia incapacidades epistemológicas son precarias para analizar la complejidad y

agudeza del conflicto cultural y político actual y las características particulares, actuales y potenciales de estos movimientos que aquí hemos llamado emancipatorios, como también las insuficiencias de las teorías críticas llamadas comúnmente como “ortodoxas” que mantienen una visión anclada en la perspectiva del conflicto propio de la “guerra fría”, en la teoría del proletariado como sujeto revolucionario por antonomasia y en una filosofía determinista-economicista de la historia.

En términos metodológicos, pensamos también que el estudio de los procesos emancipatorios debe hacerse conservando una mirada del conjunto pero simultáneamente anclado a la práctica y a las condiciones específicas en que estos procesos se desarrollen. A partir de un caso relevante que nos muestra cómo se lucha y se construye la emancipación en un determinadas circunstancias es posible contribuir a un mejor análisis de la dinámica, los alcances y los límites de la emancipación social actual en América Latina, pues de esta manera se contribuye a expandir el espacio de observación y a ampliar la base social sobre la cual se realiza el estudio comparativo sobre la emancipación, en perspectiva latinoamericana e incluso global, por grupos de investigación consolidados. De igual manera, el contraste entre lo que sabemos previamente de la emancipación en otros lugares o en otros tiempos y lo que vamos descubriendo y analizando sobre nuestro caso enriquece y complejiza ese conocimiento previo, y, sobre todo, porque se trata de un contexto en donde el conflicto social y político presenta una violencia mayor que la de los demás países de la región. Es decir, estamos frente a un caso de resistencia y de práctica antihegemónica que se desarrolla en un contexto particular de violencia social y política, que a la par nos muestra viejos límites a las posibilidades de la emancipación y nos amplía el espectro de sus formas, posibilidades y alcances.

Esta priorización por las formas concretas que asume la lucha por la emancipación en cabeza de un movimiento social indígena es acompañada por un oído atento a la voz del protagonista. En ese sentido se hizo un uso intensivo de un material elaborado y recogido por las propias comunidades nasas donde se compilan los testimonios, la opinión y los conceptos de los principales protagonistas de este proceso de resistencia. Consideramos fundamental el análisis y la propia visión del actor articulada con el análisis del marco histórico, cultural, político y sociológico que pueda aportar el autor de esta tesis. La razón para resaltar las voces de los protagonistas no es otra que la de

poner en práctica un principio democrático básico, algo que por cierto los nasas saben hacer bien: escuchar. De ahí, precisamente, lo “prolongadas” que resultan sus asambleas comunitarias. En esta investigación es mucho lo que hemos aprendido de la vida, de la política y de la dignidad por parte de los indígenas miembros de este movimiento. Traer sus testimonios a esta tesis es una forma de tratar de compartir con los lectores esta experiencia de aprendizaje. Estas declaraciones y esta historia, recogida sobre todo por los propios nasas, son un material valioso, pero, lo que es más importante, son sobre todo importantes para el proceso mismo de autonomía de este movimiento, que evidentemente pasa por la construcción permanente de conocimiento y por la autoelaboración de su historia.

La estructura y orden de los capítulos que presentamos a continuación no responde a un esquema predeterminado sino que se ha ido conformando de acuerdo a como a lo largo de la investigación hemos ido valorando los procesos y características (ya señalados anteriormente) que justifican que el caso de los nasas sea un ejemplo importante de lucha por la emancipación integral en el contexto latinoamericano. En ese proceso hemos ido calibrando la importancia de cada uno de los temas tratados en cada capítulo. De ahí los conceptos y los debates teórico-políticos trabajados (capítulo I), las particularidades del contexto político y del conflicto colombiano (capítulo II), el proceso histórico de los nasa (capítulo III) y la enorme relevancia de la experiencia actual de construcción de comunidad (capítulo IV), de autonomía (capítulo V) y de luchas por alternativas (capítulo VI).

CAPITULO I

Aproximaciones y debates sobre los movimientos emancipatorios

Para las llamadas teorías de la acción colectiva y de los movimientos sociales los movimientos latinoamericanos de los indígenas de Ecuador y Bolivia, el neozapatismo mexicano, el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra del Brasil, e incluso ciertos sectores del movimiento de piquetero en la Argentina, sólo por citar los más conocidos, representan un enorme desafío, puesto que son fenómenos sociales que no terminan por encajar en los conceptos analíticos y en los paradigmas con los que se contaba. Muchas de estas teorías agrupadas bajo el nombre de “estructuras de movilización” y de “oportunidades políticas”¹ han hecho énfasis e importantes desarrollos en la relación de los movimientos con el Estado y su régimen político, es decir, en los recursos, medios, coyunturas y condiciones políticas y organizacionales en que los movimientos luchan por abrir espacios en dichos regímenes. Sin embargo, el acento de estas perspectivas está en **la incorporación** al sistema político, quedando muchas veces el propio Estado por fuera del conflicto, y esto limita la perspectiva para entender la concepción no institucionalista de la política y el proyecto político-cultural de movimientos latinoamericanos como los mencionados que se sitúan en el campo mucho más complejo de la lucha antihegemónica contra las distintas formas de poder presentes en las sociedades capitalistas actuales, incluida obviamente la estatal-nacional. La idea de estos movimientos no es sólo transformar y democratizar al régimen político o a la sociedad nacional sino también la vida cotidiana, la comunidad, la producción, el mercado y el espacio mundial, lo que implica varias escalas hacia abajo y hacia arriba además de la escala nacional pues, como bien dice Pablo Dávalos: “Más que movimientos sociales que cuestionaban las formas de ser del Estado y la democracia, se constituían en sujetos políticos con un proyecto histórico que desafiaba, incluso, los

¹ Para consultar balances sobre estas aproximaciones teóricas a los movimientos sociales ver, entre otros: Barrera, Augusto **Acción colectiva y crisis política**, OSAL – CLACSO Quito, 2001. Capítulo 1. García Linera, Alvaro “Movimiento sociales ¿Qué son? ¿De dónde vienen?” en **Barataria**, Año 1, N. 1, Juguete Rabioso, La paz, 2004. Davis, Diane E. “La fuerza de la distancia. Hacia una teoría de los movimientos sociales” en **Anuario de Espacios Urbanos**, 1998. McDam, Doug, John D. McCarthy y Mayer N. Zald. **Movimientos Sociales: perspectivas comparadas**. Madrid, Istmo, 1999. Tarrow, Sydney, **El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política** Alianza Editorial, Madrid, 2004.

contenidos de la modernidad como proyecto civilizatorio”². Recordemos que la consigna más amplia que estos movimientos suscriben no se reduce a la de “otro Estado es posible”, pero claramente la incluye.

De igual manera, las perspectivas denominadas como teorías de la identidad o de los “nuevos movimientos sociales” NMS (Touraine, Melucci), que aportaron avances significativos en el campo del análisis de movimientos sociales, en la medida en que reivindicaban la independencia política de éstos y el vínculo entre lo cultural y el conflicto social, todo esto a través del estudio (en el contexto propio de las sociedades del “primer mundo”) de los movimientos ecologistas, feministas, pacifistas y estudiantiles, conformados en su mayoría por sectores de clase media, presentan problemas para ser aplicadas a movimientos latinoamericanos que están conformados en su mayoría por comunidades indígenas o indígena-campesinas descendientes de indígenas y que hace cinco siglos resisten de formas muy diversas a la modernidad-colonial y en pro de su autodeterminación, lo que necesariamente hace que sea difícil clasificarlos como “nuevos”; los movimientos de los indígenas más que nuevos son movimientos “renovados” que han adquirido mayor protagonismo en las últimas dos décadas, pero en donde la larga y compleja temporalidad que hay detrás de sus luchas por la defensa de la sociabilidad comunitaria y la autodeterminación no se limita ni a la actual globalización neoliberal, ni a la crisis del “socialismo real” y ni siquiera a la temporalidad del Estado moderno.

Incluso en el caso del MST, que no es de origen indígena, se reivindican ideales sociales y políticos que no podemos exactamente llamar como “nuevos” puesto que su actual defensa de las comunidades rurales autónomas y de la democracia de tipo concejista tiene también viejas raíces europeas y americanas, lo que no significa que el MST sea un movimiento “premoderno”, como miope y equivocadamente lo califica el expresidente Fernando Henrique Cardoso para mostrarlo como reaccionario³, sino un movimiento complejo que recupera antiguas propuestas críticas alternativas a la modernidad occidental dominante, las expande y actualiza, convirtiéndose así, si se

² Dávalos, Pablo **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Clacso, Buenos Aires, 2005. Pág. 10.

³ Apuntes personales de la conferencia dictada por el expresidente brasileño Fernando Henrique Cardoso en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM en junio de 2005.

quiere, en un movimiento más bien “transmoderno” en el sentido que critica y trasciende la modernidad capitalista.

Adicionalmente, en el caso concreto de Touraine⁴, sus análisis de los movimientos sociales muestran un enorme temor al resurgimiento del poder de “lo comunitario” probablemente influido por las experiencias de otros continentes en cuanto a la reaparición, en el contexto de la globalización, de movimientos comunitarios cerrados, autoritarios y obsesionados por la identidad⁵ que poco tienen que ver, como lo desarrollaremos más adelante, con los proyectos de vida y las propuestas globales de los principales movimientos de base comunitaria en América Latina.

En estas teorías de la identidad colectiva y de los NMS hay por supuesto un énfasis muy marcado en la “política de la identidad”, en los derechos de las “minorías” y, en general, en la reivindicación de la diferencia cultural, y esto resulta insuficiente para entender movimientos que además de eso o abarcando eso reivindican una nueva lucha de clases para que no haya clases⁶, una lucha que claramente también es contra el poder capitalista, contra la apropiación privada del trabajo y del saber cultural por el capital, y, en general, por una sociedad sin explotación y sin dominación capitalista, lo que quiere decir que estamos frente a movimientos que desarrollan y articulan luchas tanto por el reconocimiento de la diferencia como por la consecución de la igualdad.

De la misma manera, el tema de la construcción de la identidad colectiva, perspectiva en la que Alberto Melucci ha hecho importantes aportes, sobre todo en relación con los llamados “nuevos movimientos sociales” (feminista y ecologista, sobre todo) y en el

⁴ Para un análisis crítico pormenorizado de los trabajos de Alain Touraine en relación a los movimientos sociales ver: Múnica Ruiz, Leopoldo **Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988**. IEPRI – CEREC- Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998.

⁵ El tema del “peligro” de lo comunitario está sobre todo en Touraine, Alain, **¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1997.

⁶ Sobre la nueva lucha de clases, por fuera de la interpretación leninista, dice Tischler: “Lo radical del concepto de lucha de clases no es la sustitución de un poder por otro, sino el de resaltar la potencialidad del sujeto social de poner en crisis toda forma de poder, toda forma de dominación. En ese sentido, cuando el zapatismo habla de una lucha contra el poder está aplicando un concepto *abierto* de lucha de clases, en contraposición al concepto cerrado del canon clásico”, Tischler, Sergio “La crisis del canon clásico de la *forma clase* y los movimientos sociales en América Latina” en **Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico** Ediciones Herramienta - Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2004. Pág. 121.

contexto cultural y político de las sociedades del centro⁷, guarda poca relación con el tipo de identidad que se ha construido en los movimientos sociales latinoamericanos a los que nos hemos referido, pues esta identidad está más ligada a la historia de larga data, al conflicto intercivilizatorio, a las cosmovisiones pero sobre todo a una dinámica e integral visión de la comunidad y la autonomía, como lo veremos en los capítulos correspondientes.

En otro terreno de discusiones, estos movimientos tampoco encajan en el dilema clásico de “reforma o revolución” en términos de la consecución de la transformación social pero centrada también en el Estado, puesto que dichos movimientos ni son reformistas, pues su horizonte utópico es profundamente diferente al mundo que existe en el presente, ni son “revolucionarios” en los términos clásicos como esto se entendía, es decir, aquellos que quieren tomar por la vía armada el poder del Estado. Es más, en estos movimientos hay una fuerte recusa al uso ofensivo y/o sistemático de las armas como medio para obtener fines políticos.

La profundidad y complejidad de su visión de mundo, su radicalidad política y cultural frente a lo hegemónico, la integralidad de sus propuestas de sociabilidad, sus importantes diferencias con los movimientos sociales clásicos y con los llamados “nuevos movimientos”, entre otras cosas, requieren necesariamente nuevas aproximaciones y nuevas teorías. De hecho, la no “especialización” de estos movimientos, puesto que no son únicamente sociales, ni únicamente políticos, ni únicamente culturales (son todas esas cosas a la vez) hace que su abordaje deba ser renovado.

Estamos, entonces, frente a un fenómeno diferente pues estos movimientos son profundamente políticos y no son partidos, son profundamente revolucionarios y no son grupos marxistas-leninistas, están fuertemente enraizados en un territorio local y son movimientos de impacto global. Es más, han puesto en jaque a los estados o incluso derriban gobiernos como en Ecuador, Argentina y Bolivia sin organizarse como partidos, sindicatos o guerrillas, pues las “organizaciones” que tienen para la reproducción de la vida comunitaria son básicamente las mismas de la acción

⁷ El libro que recoge varios de sus artículos al respecto es: Melucci, Alberto, **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia** El Colegio de México, México, 1999.

“política”⁸. En ese sentido, paradójicamente han sido mucho más “efectivos” que los movimientos clásicos, probable o precisamente porque no usan la lógica de la instrumentalización de medios para la obtención de fines. Por el contrario, tratan de vivir el presente como “ensayos generales” de la utopía; y como el presente vivido como construcción permanente de utopía les ha permitido transformar varias cosas, la vida y la acción política se integran y se hacen alegres y plenas y no se convierten en un martirio o en un sacrificio. Estos movimientos, igualmente, trastocan el sentido político tradicional de la autonomía pues creen que la autonomía no es una solución política exclusiva para ellos sino para todos, uno de los criterios políticos que permiten entender aquello de construir “un mundo donde quepan todos los mundos”.

En fin, no son movimientos sociales modernos, por lo menos en relación a la modernidad “realmente existente”, pues descreen de la racionalidad occidental hegemónica claramente monocultural y universalista; de la centralidad del concepto y de la institución del Estado-nación, el cual consideran culturalmente homogeneizante y profundamente excluyente de la alteridad; de la determinación de la historia y del tiempo lineal; del capitalismo que ha llegado incluso a afectar las posibilidades de reproducción de la vida misma; del individuo-ciudadano o del proletariado como formas exclusivas o superiores de constituirse históricamente en sujeto social y político; del conocimiento científico como la única manera válida de construcción de conocimiento; del antropocentrismo moderno que le declaró la guerra a la naturaleza, entre otras cosas. Pero tampoco son movimientos “posmodernos”, si por eso se entiende que son defensores del total relativismo, sin perspectiva crítica propositiva, sin utopía o sin capacidad para reinventar el mundo desde el ahora.

En fin, por todas estas razones, y otras que veremos a lo largo de esta tesis, se hace necesario renovar las teorías para comprenderlos mejor y para redimensionar su importancia, pues como dice Boaventura de Sousa: “a fin de hacerles justicia [a los

⁸ Al respecto dice Zibechi: “Existe toda una bibliografía que aborda los movimientos sociales en base a tres aspectos: la organización, la identidad colectiva y los repertorios de movilización. Esta es la visión hegemónica en la sociología de los movimientos sociales. En consecuencia se otorga prioridad a aquellos aspectos de los movimientos como estructura, cohesión y definición de objetivos. **Los movimientos para ser considerados como tales, deben tener una organización diferente a la preexistente, ya que no se considera organización a las relaciones sociales sumergidas en la vida diaria de las personas, y por lo tanto la estructura del movimiento debe estar separada de la vida cotidiana...**” en Zibechi, Raúl **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales**, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006. Pág. 124. El negrillaado es nuestro.

movimientos] necesitamos una nueva teoría social y nuevos conceptos analíticos. Puesto que ni la primera ni los segundos emergen fácilmente de la inercia de las disciplinas es considerable el riesgo de que esos movimientos sean subteorizados y subvalorados”⁹.

Con esa preocupación en mente, en este capítulo intentaremos recoger algunas piezas claves que diferentes autores recientemente han ido construyendo en aras de esa renovación de perspectivas. Para ser más propositivos, la opción, en ese sentido, fue hacer más énfasis en el potencial de las nuevas aproximaciones que en las fallas de las teorías hegemónicas, aunque en ciertos aspectos es inevitable una comparación de este tipo.

Inicialmente, hemos decidido denominar a estos movimientos como movimientos emancipatorios. Pero ¿qué entendemos por movimientos emancipatorios? la primera cuestión es el sentido de “movimiento”. Creo que son los geógrafos latinoamericanos los que nos pueden ayudar mejor con esto de moverse de lugar. Para Carlos W. Porto-Gonçalves un movimiento social “se configura a partir de aquellos que rompen la inercia y se mueven, es decir cambian de lugar, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social...”¹⁰. Según nuestra lectura los movimientos emancipatorios serían entonces aquellos que se mueven del lugar al que históricamente estaban asignados en la búsqueda permanente de una nueva sociabilidad de base comunitaria y territorial que intenta superar todas las formas de dominación existentes con base en la dignidad, la autonomía, la igualdad y el respeto a la diferencia y desde una perspectiva integral que articula tanto las escalas local, nacional y global como las dimensiones cultural, social y política y las diferentes temporalidades.

De la emancipación y de las formas de poder existentes, de la antihegemonía, de la base comunitaria, de la articulación de lo local y lo global, de la integración de las dimensiones humanas y, adicionalmente, del problema de la “estrategia” política es precisamente de lo que hablaremos en este capítulo. Creemos que estos conceptos,

⁹ Santos, Boaventura de Sousa, “O Fórum Social Mundial: Manual de Uso”, Madison, Dezembro de 2004, en <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/fsm.pdf> Pág. 7.

¹⁰ Porto-Gonçalves, Carlos Walter, **Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad**. Siglo XXI, México, 2001. Pág. 81.

criterios y debates pueden sernos de utilidad para analizar el proceso tanto del movimiento de los nasas del norte del Cauca colombiano como el de otros movimientos emancipatorios en América Latina.

I. La emancipación: más que el qué, el por qué y el contra qué

Consideramos que entre los pocos autores que trabajan el tema del significado de la emancipación hoy hay tres puntos fundamentales que en buena parte la distinguen de la forma tradicional como se planteó la emancipación social. Primero, que nunca como ahora aparece más necesaria la idea de la emancipación, puesto que con la globalización neoliberal el capitalismo hoy más que nunca se propone como modelo civilizatorio único queriendo subordinar todos los aspectos de la vida social y natural a su lógica económica del valor. Un mundo donde la democracia y el capitalismo se hacen cómplices pues aquella deja de tener contradicciones con éste, es decir, donde la democracia ya no transforma. Es un momento de plena catástrofe ecológica reconocida hasta hace muy poco por los propios políticos del mundo “desarrollado”; una época de enormes y crecientes desigualdades socioeconómicas; de brutal concentración de capitales y de masivas y desesperadas migraciones del sur hacia el norte; de guerras de verdad construidas a base de mentiras y de profunda decadencia moral de la potencia hegemónica. Un momento de la historia donde el plan de dominación es más universal que nunca: la mercantilización total de todo y la guerra de amplio espectro. De ahí, como decíamos, la urgencia de la emancipación:

“Emancipación parecía, en pleno auge del neoliberalismo, un concepto en desuso que había quedado relegado al rincón de las nostalgias. No obstante, hoy reaparece cobrando nuevos sentidos y abriendo nuevas –y viejas- esperanzas, y, correlativamente, llamando a una sublevación del pensamiento”¹¹.

Esta urgencia de la emancipación se aparta entonces de la temporalidad que se manejaba bajo la idea clásica de revolución tanto por la mayor gravedad de las cosas hoy como por la idea de que la revolución se hace todos los días:

¹¹ Ceceña, Ana Esther “Sujetizando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación” en Ceceña, Ana Esther (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, CLACSO, 2006. Pág. 13.

“En el punto de vista de la revolución-en-el-futuro, está el convencimiento de que la marea de la historia regresará a nosotros algún día, ese día las condiciones objetivas estarán maduras (...). Desde ese punto de vista se asume que la humanidad seguirá existiendo dentro de cincuenta años, y siempre. El argumento de la revolución ahora comienza por un sentido de urgencia más agudo. La existencia del capital es una agresión contra la humanidad y esta agresión ha llegado a ser tan virulenta que amenaza con la aniquilación completa de la humanidad. (...) La única opción es romper con el capitalismo ahora, tratar de reconocer las vías por las que la gente está ya rompiendo con el capitalismo y tratar de expandir y multiplicar esas vías...”¹².

El segundo acuerdo está en que no hay una forma de dominación principal (como alguna vez fue considerado por el marxismo ortodoxo) dado que las diferentes formas de dominación existentes son difícilmente jerarquizables y además porque se combinan y se entrelazan de múltiples formas pasando por los diversos terrenos de lo económico, lo político, lo social, lo cultural y lo ambiental.

Ana E. Ceceña hace énfasis en la complejidad en que se relacionan las formas de opresión, y caracteriza por los menos dos grandes grupos de opresiones: las que tienen que ver con la inferiorización de la diferencia y las que tienen que ver con la explotación del trabajo humano:

“El debate en torno de los procesos de emancipación tiene como punto de partida el reconocimiento, aunque fuera sólo implícito, de una situación de opresión que debe ser desentrañada para hacer comprensible el carácter y la pertinencia de los movimientos y estrategias libertarias con respecto a su horizonte y a su realidad. Asimismo, esta inteligibilidad reclama una perspectiva de espectroscopio que descubra no *la relación dominante* (la determinante en última instancia) sino el entramado de relaciones a través de las cuales se constituyó la situación de opresión y todas sus vertientes de salida”¹³.

Este re-conocimiento de las relaciones de opresión pasa por:

“encontrar las pistas de la institución de la diferencia como otredad inferiorizada o criminalizada, de lo femenino como medio de imposición de un mestizaje que es signo viviente de la derrota de los vencidos y de las condiciones de explotación que a través de relaciones esclavistas, feudales y/o directamente salariales han marcado a los pueblos del mundo hasta nuestros días”¹⁴.

¹² Holloway, John **Contra y más allá del capital**, Ediciones Herramienta – Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2006. Pág. 55.

¹³ Ceceña, Ana Esther “Sujetizando el objeto de estudio o de la subversión epistemológica como emancipación” en Ceceña, Ana Esther (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, CLACSO, 2006. Pág. 14

¹⁴ *Ibíd.* Pág. 14.

Desde la perspectiva de Holloway es claro que la crítica a las formas fetichizadas que realiza Marx no es solamente para ser aplicada a las categorías de la economía política sino a todas las formas que niegan el poder del hacer humano:

“El grito con que empieza *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (...) introduce una gramática negativa, un movimiento contra-teórico que apunta a corroer, a destruir “todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado, y despreciable” [cita de Marx]. Esto con el propósito de mostrar el infinito que estaba oculto, el poder social del hacer humano. (...) Marx criticó sobre todo las categorías de la economía política, pero su método [se refiere al método de la crítica de las formas fetichizadas] nos desafía a la crítica de las categorías políticas, de leyes, de sociología, la crítica de todas las formas sociales que niegan el poder social del hacer humano”¹⁵.

En ese sentido, Boaventura de Sousa Santos, quien ha desarrollado extensamente el tema de la reinención de la emancipación social en nuestros días, y a quien por lo mismo citaremos ampliamente en esta tesis, ha señalado, sin orden de importancia, que las principales formas de poder social en las sociedades contemporáneas son: el patriarcado, la explotación, el fetichismo de la mercancía, la diferenciación identitaria desigual, la dominación y el intercambio desigual¹⁶ y que “sólo habrá emancipación social en la medida en que haya resistencia a todas las formas de poder. La hegemonía se compone de todas ellas y sólo puede combatirse si se realiza esta acción con todas, al mismo tiempo”¹⁷. De acuerdo a la propuesta analítica de Boaventura cada una de estas formas de poder responden (aunque no exclusivamente) a los seis diferentes espacios estructurales que él considera centrales en las sociedades capitalistas del sistema mundial: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio del mercado, el espacio comunitario, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. Al proponer estos seis espacios se rompe con la dicotomía Estado/sociedad civil donde el énfasis, de acuerdo a la condición de los países centrales, se hacía en el espacio de la producción y de la ciudadanía.

¹⁵ Holloway, John **Contra y más allá del capital**, Ediciones Herramienta – Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2006. Págs. 67 y 69

¹⁶ Santos, Boaventura de Sousa **Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática**. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003. Ver especialmente el Capítulo V.

¹⁷ Santos, Boaventura de Sousa y García Villegas, Mauricio (eds.) **Emancipación social y violencia en Colombia**. Editorial Norma, Bogotá, 2004. Pág. 29.

Algo muy importante para nuestro trabajo es que en esta perspectiva se incluye el espacio de la comunidad, que el autor entiende como el espacio de la producción y reproducción de territorios físicos y simbólicos y de identidades e identificaciones con respecto a orígenes y destinos comunes. Importante porque la intención es resaltar que se han dado diferentes trayectorias con relación a la modernidad y que en muchos casos el espacio comunitario se ha resistido a ser absorbido por la pretensión de control territorial exclusivo, propio del Estado moderno. Es decir, que es importante mostrar que en muchas partes, sobretodo de la periferia del mundo, no se produjo la fusión entre el espacio de la comunidad y el espacio de la ciudadanía. Según Boaventura, en muchos casos la comunidad se mantuvo como un lugar autónomo de relaciones sociales irreductible a la “aglomeración” en torno al espacio de la ciudadanía, e incluso, en algunos Estados islámicos el espacio comunitario absorbió el de la ciudadanía.

Lo mismo podríamos decir de la inclusión del espacio doméstico que sigue teniendo una importancia capital en la periferia como espacio cultural y de socialización, pero también como espacio de “seguridad social” o de protección de la vida (de los niños, los ancianos y los enfermos, por ejemplo). Es por eso que creemos que cuando se habla de la “debilidad de la sociedad civil” de los países del “tercer mundo” debemos tener reservas pues este análisis de corte eurocéntrico o “nortecéntrico” se hace desde la perspectiva de destacar los espacios de la producción y de la ciudadanía y de invisibilizar el espacio comunitario y el espacio doméstico. Estos últimos espacios si se suman a los otros espacios no estatales de producción, mercado y ciudadanía lo que muestran es, precisamente, que nuestras “sociedades civiles” son mucho más complejas, en cuanto en su interior conviven diferentes sociabilidades o mezclas de las mismas.

Como punto de partida, Boaventura de Sousa, con esta propuesta que no sólo incluye las formas de poder, sino las formas de derecho y de conocimiento, está haciendo una crítica al paradigma moderno (tanto del liberalismo como del marxismo clásico) del derecho y del poder centrado en el Estado y al paradigma moderno del conocimiento centrado en la ciencia. Él, reitera así, la importancia del reconocimiento de la pluralidad de formas de poder, de órdenes jurídicos y de formas de conocimiento para la lucha emancipatoria. La pluralidad de poderes es una primera consecuencia de la perspectiva de sacar al poder del Estado (en forma semejante a la propuesta de Foucault), para ubicarlo también en la sociedad, pero ya distante del autor francés, de lo que se trata es

de analizar las articulaciones e interpenetraciones, más que las incompatibilidades o la autonomía, entre el poder estatal y las formas de poder social. En ese sentido, no sería una nueva aproximación sobre la fragmentación y dispersión excesiva de los poderes sociales sino sobre sus relaciones, complicidades y circulaciones de sentido. Esto porque, según Boaventura de Sousa, Foucault equipara equivocadamente el poder jurídico al poder estatal, cuando precisamente diversos poderes jurídicos no estatales circulan en la sociedad mostrando las sutiles articulaciones entre los poderes jurídicos y el poder disciplinario y, además, porque el poder jurídico estatal no es monolítico sino heterogéneo y diferenciado internamente, lo cual le permite articularse con otras formas de poder diseminados en la sociedad. En este sentido, y este es uno de los argumentos fuertes, el poder nunca es ejercido en forma pura sino como constelación o combinación de poderes y en esa medida la naturaleza política del poder no está en una de sus formas, la estatal por ejemplo, sino en el resultado global de una combinación de diferentes formas de poder¹⁸.

El poder desde esta perspectiva y de forma muy general es cualquier relación social regulada por un intercambio desigual. Visto así, el poder es una relación social que tiene la capacidad de reproducir desigualdades en los múltiples intercambios de la vida personal y social¹⁹. Una desigualdad que puede ser material y no material (educación, oportunidades, decisiones, entre otras) aunque en la práctica las dos están profundamente entrelazadas, precisamente porque esas relaciones de poder no se dan en forma aislada. Por ello, la emancipación no puede pensarse sino como emancipación con respecto a todas las relaciones de poder. De hecho, para que una relación emancipadora pueda ser eficaz requiere que se inscriba en un conjunto o constelación de prácticas emancipadoras.

Somos conscientes de la complejidad encerrada en la conceptualización del poder desde una perspectiva emancipatoria y que destacar una aproximación particular necesariamente conlleva riesgos. Sin embargo, creemos que la propuesta de Boaventura

¹⁸ Santos, Boaventura de Sousa **Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática**. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003. Págs. 301 y ss. Santos afirma, citando a Young, Frazer y otras, que son precisamente las teorías feministas (que tanto avanzaron gracias a Foucault) las que centradas en el poder sexista y su relación con otras formas de poder han mostrado las diversas caras de la opresión y la forma como esta forma de poder podía ser ejercido de maneras diferentes e interconectadas desde el poder estatal a través de la acción o inacción de éste.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 303.

tiene el mérito de analizar en forma articulada los distintos modos de producción de poder existentes en las sociedades contemporáneas y de una manera útil y no excesivamente abstracta, es decir, que nos sirve como mapa de trabajo abierto tanto para la discusión teórica como para la acción política. De hecho, el autor mismo ha venido puliendo su propuesta con el tiempo sin ánimo conclusivo²⁰.

Una vez hecha esta aclaración, muy rápidamente resumiremos ahora la forma como este autor concibe las diferentes formas de poder existentes en las actuales sociedades capitalistas²¹ para posteriormente hacer algunos comentarios al respecto.

El *patriarcado* es entendido como la forma de poder privilegiada del espacio doméstico. Existe patriarcado cuando las relaciones sociales que se desarrollan en torno a ese espacio y en particular cuando la reproducción social de las mujeres está bajo el control de los hombres. Lo que no implica que la subordinación de la mujer este circunscrita a este espacio. De hecho, el patriarcado en las sociedades capitalistas se expresa también en el espacio de la producción, del mercado, de la comunidad, de la ciudadanía y del espacio mundial; la ubicación varía dependiendo del tipo de país y de cultura.

La forma de poder predominante en el espacio de la producción es la *explotación*, como ha sido definida en términos marxistas, pero con un agregado muy importante que Boaventura llama la “*naturaleza capitalista*”, es decir, la naturaleza como construcción histórica y social “producida” por la ciencia moderna y el capitalismo. Concepción que ha derivado, precisamente, en la degradación de la naturaleza a través de la quimicalización de la agricultura, la deforestación, la privatización y la escasez de los recursos hídricos, entre otros fenómenos.

El *fetichismo de la mercancía* es la forma de poder propio del espacio del mercado. Su manifestación es la cosificación de las personas y la personificación de las cosas. Es una forma de poder que aunque relacionada con la explotación se ha desarrollado cada vez más en forma independiente de ésta. El proceso de consumo se ha complejizado

²⁰ La propuesta del mapa de los modos de producción del poder se ha venido reelaborando y complejizando con el tiempo como se constata al comparar el texto **De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad** de 1998 con la **Crítica de la razón indolente** de 2003, fechas de sus versiones en español.

²¹ Santos, Boaventura de Sousa **Crítica de la razón indolente...** Op. Cit. Págs. 309 y ss.

enormemente en parte por la estatización, y según Boaventura, el fetichismo de las mercancías se ha convertido en un “sistema semiótico globalmente difundido por el imperialismo cultural”, un puesto avanzado de la expansión capitalista: “el mensajero de la explotación que se avecina”²².

La *diferenciación desigual* es la forma de poder enraizada en el espacio comunitario. Forma parte de la construcción del Otro, y de un Otro que no tiene la capacidad de autodefinirse y autorepresentarse. No es sino el viejo racismo que lejos de ser anacrónico adquiere nuevas manifestaciones a partir de los procesos de globalización con el tipo de tratamiento y de trabajos asignados a los migrantes, con las nuevas formas de xenofobia o de etnocentrismo y con la expropiación de los saberes indígenas. En últimas, se trata de una diferenciación que es desigual porque inferioriza al diferente.

La *dominación* es la forma de poder ejercida por el Estado y centrada en el espacio de la ciudadanía. Es la forma que tradicional y equivocadamente ha sido reconocida como poder “político” tanto desde la perspectiva liberal como desde la marxista clásica²³ por su ubicación en la institucionalidad formal y en el régimen político, en últimas, porque se ejerce desde el Estado. Para Boaventura, como hemos señalado anteriormente, esta clasificación de la dominación estatal como el auténtico poder político no es válida, pero eso no quiere decir que no sea una forma de poder muy importante precisamente por ser la más institucionalizada, por la manera amplia en que a través de cadenas y secuencias de intermediación burocrática afecta y actúa en todos los espacios más allá del “propio”; y además porque es la forma de poder más “auto-reflexiva”: “se ve así misma” como forma de poder.

El intercambio desigual es una de las formas de poder con más tradición analítica (desde las teorías del imperialismo, de la dependencia y del sistema mundial). De la jerarquía centro-periferia del sistema mundial resulta un intercambio desigual, un

²² En términos del análisis de John Holloway, el fetichismo de la mercancía es el concepto fundamental para lo que él llama la lucha revolucionaria porque es el que nos explica la fractura fundamental del capitalismo, la que hay entre lo que el trabajador hace o crea y el trabajador mismo, entre el hacer y lo hecho, en últimas, la separación del trabajador respecto de sí mismo, la deshumanización de la persona. Para Holloway, la mercancía es un producto que niega su propio carácter de producto, es el punto de fractura de lo que él denomina el flujo social del hacer. Ver Holloway, John **Cambiar el mundo sin tomar el poder**. Universidad Autónoma de Puebla - Ed. Herramienta, Buenos Aires, 2002. Ver sobre todo el Capítulo 4.

²³ Aunque también desde el marxismo se habla más ampliamente de dominación capitalista la cual es legitimada, entre otras formas, a través del Estado.

mecanismo de imperialismo comercial mediante el cual la plusvalía producida es transferida de la periferia al centro. Las diferencias salariales entre periferia y centro son muy superiores a las diferencias de productividad y las materias primas exportadas pierden crecientemente valor frente a los productos manufacturados importados. Un intercambio desigual que es fuente de desarrollo desigual. Como en todos los anteriores casos esta forma de poder se “constela” con otras, en especial con la dominación, de lo que resulta la transnacionalización de la economía y la imposición a los ciudadanos de las políticas de ajuste estructural definidas por los organismos internacionales tipo FMI y Banco Mundial.

En aras de complementar esta propuesta de Santos y de hacerla aun más útil para nuestros propósitos pensamos, en particular, que hay una forma de poder que está demasiado implícita en el esquema y que merece un destaque mayor y que a falta de un término mejor podríamos llamar *sometimiento*. Es el poder que se ejerce sobre la base de la intención de causar daño físico a las personas a través del uso de las armas. En los términos del esquema de Boaventura creemos que el “espacio estructural” que le correspondería a esta forma de poder es el territorio; la “unidad de práctica social” serían las poblaciones; la “institución” sería la organización de tipo militar o los ejércitos; la “forma de derecho” la soberanía y el Derecho Internacional Humanitario; “la dinámica de desarrollo” sería la maximización del control coercitivo del territorio; y “la forma epistemológica” sería el militarismo. Se podría decir que el *sometimiento* está implícito en la propia forma *dominación* lo cual es parcialmente cierto, lo que sucede es que de esta manera queda restringida a la institucionalidad estatal y al ejercicio de la coerción por parte del Estado y circunscrita así a la relación ciudadano-Estado. Para las poblaciones de varios países latinoamericanos y del llamado “tercer mundo” africano y asiático, que de hecho son las poblaciones de mayor interés para la teoría de la emancipación, es evidente que ha existido y sigue existiendo en varios casos un poder armado y represivo que no pasa necesariamente por la institucionalidad estatal, incluso muchas veces viene de organizaciones armadas que luchan contra los Estados liberales capitalistas. El militarismo o el autoritarismo militar no es solamente un fenómeno propio de los Estados, es también una forma de poder que se manifiesta a través de la acción de diferentes organizaciones tipo pandillas, bandas, carteles de narcotraficantes, grupos paramilitares y organizaciones guerrillas. Es un poder que de hecho muchas veces se ejerce no contra el ciudadano en cuanto tal sino contra el habitante o la

población de un territorio determinado que se busca controlar por medio de la fuerza de las armas. Y este, incluso, es un ejemplo de lo problemático de la propuesta de Boaventura de centrar la dominación en el Estado. Si retomamos la idea más amplia de dominación capitalista vemos que está claramente pasa por el Estado pero también en algunos casos de forma importante por el poder de sometimiento de los paraestados, como lo veremos más claramente en el análisis del papel del paramilitarismo en el actual conflicto colombiano. En todo caso, dada la presencia recurrente y expansiva de este poder de las armas no necesariamente estatal, sobre todo en los países del sur, consideramos que es una forma de poder que no podemos dejar de incorporar en nuestros análisis.

De la misma manera, podemos pensar que la forma de poder llamada por Boaventura como “intercambio desigual” resulta insuficiente para caracterizar la forma de poder propia del espacio mundial. El concepto de *hegemonía mundial* recoge mucho mejor esta forma de poder mundial en la medida que da cuenta de un ejercicio de control político amplio que no se restringe al ámbito económico pues incluye la dimensión ideológica, cultural, tecnológica y militar. La hegemonía mundial en términos gramscianos se da cuando una potencia es dominante y dirigente, es decir, cuando el control político no se ejerce sólo por la dominación o la coerción sino también, e incluso principalmente, por el consenso. La hegemonía mundial es mucho más que hegemonía económica y en la medida en que es más amplia es necesario mirarla dentro de una determinada correlación de fuerzas en donde las debilidades o fortalezas políticas, económicas, culturales y militares del agente hegemónico hay que verlas en relación a las fortalezas y debilidades en esos mismos campos de los demás agentes en juego²⁴. Un elemento muy importante a destacar en este tipo de hegemonía es el de la capacidad de imponer una particular visión de mundo al mundo mismo y por eso necesariamente las instituciones o agentes que desarrollan este poder no son solamente las instituciones internacionales señaladas por Boaventura (sistema interestatal, organismos multilaterales) sino también aquellas que reproducen un modo de ver la vida como los grandes medios de comunicación y las grandes empresas de entretenimiento

²⁴ Para analizar la hegemonía en el contexto de la correlación de fuerzas ver: Sader, Emir “Hegemonia e contra-hegemonia” en **Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI**, Ceceña, Ana Esther (comp.), CLACSO, Buenos Aires, 2004.

que tienen la capacidad de ayudar a construir visiones y sentidos comunes globales a partir de una visión particular, en este caso la del hegemón.

De la misma manera, la hegemonía mundial está compuesta por otros elementos como el tecnológico que le permite al hegemón liderar, a través de instituciones de investigación estatales y privadas, en la competencia industrial, comercial, militar, científica y de comunicaciones. Se trata de una tecnología que mediante la apropiación de saberes propios y ajenos le posibilita aumentar la penetración de la naturaleza y la valorización de nuevos espacios; y está también, desde luego, el elemento militar que le permite al sujeto hegemónico tanto acceder a diferentes territorios geopolíticamente estratégicos como favorecer, intervenir o crear conflictos militares para favorecer su posición hegemónica. El tema por supuesto es muy amplio²⁵, pero lo importante es que estamos seguros que para la teoría y la propuesta emancipatoria es mucho más claro un concepto integral y dinámico que articula diferentes dimensiones del poder en el espacio mundial pues éste le permite ver con más claridad la complejidad de la lucha emancipatoria, la estrecha relación entre lo global y lo local y la disputa sistémica o incluso civilizatoria que hay en ella.

Aunque no lo desarrollamos aquí, para no desbordar nuestros objetivos, es importante destacar que Boaventura analiza también las formas de derecho y las formas epistemológicas que corresponden a los espacios estructurales señalados. Al integrar al análisis las formas de poder analizadas, con las formas de derecho y de conocimiento, Boaventura concluye que:

“las sociedades capitalistas se caracterizan por una supresión ideológica hegemónica del carácter político de todas las formas de poder, exceptuando la dominación, del carácter jurídico de todas las formas de derecho, exceptuando el derecho estatal, y del carácter epistemológico de todas las formas de conocimiento, exceptuando la ciencia”²⁶.

Podemos decir que desde el poder hegemónico mundial centrado en el Estado, el derecho estatal y la ciencia moderna, se tiende a negar la importancia e incluso la existencia de la multiplicidad de espacios sociales vivos (en particular los espacios

²⁵ Para conocer el desarrollo de este concepto de hegemonía mundial ver, además del libro citado en la anterior nota, las diferentes publicaciones en texto completo del Grupo de Trabajo “Hegemonías y Emancipaciones” de CLACSO en: www.clacso.org

²⁶ Santos, Boaventura de Sousa **Critica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática**. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003. Pág. 372.

doméstico y comunitario), con sus propias formas de poder y, lo que es más grave, se niega la importancia de las formas de resistencia a los mismos. Pero paradójicamente es sobre todo desde el espacio comunitario con sus diversas organizaciones: comunidad, barrio, región, movimientos y organizaciones populares de base, iglesias populares donde precisamente se están dando las formas de resistencia que más exitosamente han puesto en cuestión los distintos poderes analizados. Más que desde el espacio de la ciudadanía, es desde el espacio comunitario, no necesariamente étnico, donde a partir de la reivindicación de la autonomía, la democracia asambleista, la libertad, la igualdad y la solidaridad, se está cuestionando la hegemonía mundial, la dominación, el sometimiento, la diferenciación desigual, el fetichismo de las mercancías, la explotación (y la degradación de la naturaleza) y el patriarcado.

Es por eso que en la afirmación de Rodríguez y Barrett²⁷, que asegura que la nueva izquierda latinoamericana frente al dilema de “¿reforma o revolución?” ha optado por la primera, puede haber un gran equívoco, por lo menos en lo que respecta a los movimientos emancipatorios. Según estos autores la nueva izquierda en América Latina, en la que ellos integran tanto a movimientos sociales como a partidos políticos y gobiernos progresistas, ha optado por el “reformismo” desde la revolución armada en Nicaragua en 1990. Meter en el mismo saco del reformismo a todas las nuevas izquierdas querría decir en relación a lo que venimos analizando que oponerse a todas las formas de poder como lo hacen los movimientos emancipatorios es reformista por que no se usan las armas para hacerlo y consecuentemente es revolucionaria la propuesta de toma armada del poder del Estado, uno sólo de los poderes aquí reseñados. Existe así con este análisis el riesgo de asimilar revolucionario a movimiento armado y reformista a movimiento pacífico, lo cual resulta insostenible. Por el contrario, consideramos que la vía armada para la “toma del poder” podría ser leída desde nuestra perspectiva y con base en la experiencia histórica como poco revolucionaria o incluso con serias características antirrevolucionarias pues profundiza prácticas e ideologías hegemónicas muy conservadoras como la eliminación del adversario (o incluso del diferente), el militarismo, el burocratismo, el autoritarismo, el estadocentrismo y en general la defensa de jerarquías sociales, culturales y políticas en aras del fin político

²⁷ Rodríguez Garavito, Cesar A. y Barret, Patrick S. “¿La utopía revivida? Introducción al estudio de la nueva izquierda latinoamericana” en Rodríguez Garavito, Cesar A.; Barret, Patrick S. y Chávez, Daniel (editores) **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005. Págs. 35 y 36.

ulterior. En ese sentido, lo emancipatorio por su entendimiento y manera de encarar las formas de poder es profundamente revolucionario e incluso porque permite “revolucionar” el concepto tradicional de revolución muy asociado al “asalto al poder” del Estado.

Pero además de la urgencia y la pluralidad de poderes también existe una tercera coincidencia entre los nuevos teóricos de la emancipación que, como lo plantea el Colectivo Situaciones,²⁸ se da en el contexto de una propuesta epistemológica que niega que el conocimiento científico sea el único productor de conocimiento político y social; de un pensamiento que aboga por el fin del determinismo histórico, aquel que adjudicaba prioridad al saber sobre el hacer sobre la base de su supuesta capacidad para anteceder el hacer; de una aproximación que celebra el fin del unidimensionalismo global al que debían remitir todos los saberes propio de la filosofía moderna, el fin de la monocultura racional y del pensamiento como instrumento de un sujeto privilegiado y el fin del progreso visto como una lucha entre la humanidad y la naturaleza, lucha que, como dice Edgardo Lander, estamos a punto de ganar y que por lo mismo se traducirá en el fin de la vida sobre el planeta.

Esta es, entonces, la dimensión que pareciera que nos cuesta más trabajo aceptar: la emancipación no podemos definirla de antemano. Es una negación del presente que no define de antemano el futuro. Frente a ella hay una gran incertidumbre, a diferencia de lo que sucedía con la noción clásica de “revolución”, la cual llevaba implícita una especie de estricta planeación del futuro y una serie de “certezas” de cómo debía ser.

Sobre esta incertidumbre se pregunta Boaventura de Sousa:

“A fin de cuentas ¿qué es la emancipación social? ¿Es posible o legítimo definirla en abstracto? Si es verdad que no hay una sino varias globalizaciones, ¿no será igualmente que no hay una sino varias formas de emancipación social? ¿No será que la emancipación social es de naturaleza multicultural, definible y válida sólo en determinados contextos, lugares y circunstancias, toda vez que lo que significa emancipación social para un grupo o en un momento histórico preciso puede ser considerado regulación o incluso opresión social por otro grupo social o en un momento histórico distinto? ¿Todas las luchas contra la opresión, cualquiera que sean sus medios y objetivos, son luchas por la emancipación social? ¿Existen entonces grados de emancipación social? ¿Es posible imaginar una emancipación social sin una emancipación individual? ¿Emancipación social para quién y para qué, contra quién y contra qué? ¿Quiénes son los agentes de la emancipación social? ¿Hay un agente

²⁸ Colectivo Situaciones **Contrapoder**. Ediciones de mano en mano, Buenos Aires, 2001. Pág. 95 y ss.

privilegiado? ¿Las fuerzas sociales e institucionales hegemónicas (por ejemplo, el Estado) pueden ser cómplices o colaboradores activos de acciones de emancipación social? ¿Para que tipo de acciones y en qué condiciones?”²⁹

En este mismo sentido, Holloway, aunque no utiliza centralmente el concepto de emancipación, en su intento por resignificar el sentido de la revolución en nuestros días (que en últimas es lo que se pretende con el concepto de emancipación), pasa también por la aceptación de la incertidumbre, puesto que para él la revolución no es un evento, sino un proceso que se renueva constantemente:

“El cambio revolucionario es más desesperadamente urgente que nunca pero ya no sabemos que significa “revolución”. (...) nuestro no-saber es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario. Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución”³⁰.

En ese sentido, de emancipación como proceso, dice Zibechi: “la emancipación es siempre un proceso que, como todo proceso, es siempre incompleto: tránsito inconcluso, caminar que nunca llega a destino. ¿Por qué? Porque la emancipación no es un objetivo sino una forma de vivir. Ni más, ni menos”³¹.

Existe otro punto sobre el que hay menos consenso y es sobre si el concepto de emancipación se emparenta no sólo con la idea de la contrahegemonía sino con la de la antihegemonía, dado que desde la experiencia de algunas propuestas emancipatorias concretas no sólo se combatiría la hegemonía actualmente existente sino cualquier tipo de hegemonía, así ésta sea alternativa. Es decir, se está en contra de la hegemonía como tal, independiente de quien sea el que la detente. Habría aquí entonces una distancia con la tradición gramsciana al respecto de la construcción de una nueva clase hegemónica, perspectiva que ha alimentado a buena parte de la izquierda posleninista. El reto de la emancipación desde esta perspectiva es cómo construir alternativa sin la construcción de un nuevo hegemón, es decir, ser contrahegemónico y simultáneamente antihegemónico. Es lo que se ha denominado como la hegemonía de las no-hegemonías:

²⁹ Santos, Boaventura de Sousa y García Villegas, Mauricio (eds.) **Emancipación social y violencia en Colombia**. Editorial Norma, Bogotá, 2004. Pág. 24.

³⁰ Holloway, John **Cambiar el mundo sin tomar el poder**. Universidad Autónoma de Puebla - Ed. Herramienta, Buenos Aires, 2002. Pág. 309.

³¹ Zibechi, Raúl “La emancipación como producción de vínculos” en **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, CLACSO, 2006. Pág. 142.

“El mundo en que caben todos los mundos no puede admitir hegemonías porque sería un contrasentido. Por ello la única manera de hacer coincidir el itinerario histórico con el horizonte, en este caso, es a través de la promoción de una hegemonía muy singular que encierre en si misma su negación. Una hegemonía que disuelva las condiciones que hacen posible la existencia de hegemones, a través de la sustitución de los procedimientos de *convencimiento* por los de *construcción de consensos*. (...) Concebir un mundo sin hegemonías y trabajar para su concreción y universalización: esa sería la manera de promover una nueva hegemonía que disuelva las hegemonías”³².

Como decía un indígena colombiano huitoto desconfiado de la hegemonía presente en los procesos de “unidad” de los movimientos y organizaciones políticas: “debemos rechazar la unidad porque ella es imposición del más fuerte, y debemos, en cambio, buscar la armonización de nuestras diferencias”³³. De lo que se trataría desde la nueva perspectiva emancipatoria es redefinir lo que tradicionalmente se ha entendido por unidad, pensándola más bien como punto de encuentro plural sin direcciones y horizontes monolíticos, una unidad sin unificación.

Qué sabemos hasta ahora: que por la enorme agresividad del capitalismo actual contra la vida la emancipación es cada vez más urgente, que ésta se hace luchando contra todas las diferentes e intrincadas formas de opresión que no se agotan en la dominación estatal y la explotación capitalista; que la emancipación es un proceso sin fin, un proyecto de liberación sin punto de llegada, de creación de nuevos modos de vida y de intersubjetividad alternativa; y que, por la experiencia de muchos de los que la buscan y la practican, tendería a desconfiar de cualquier hegemonía.

II. Emancipación, cultura-y-política y comunidades autónomas

Las teorías dominantes en la ciencia política formuladas desde el centro son en su mayoría reproductoras de la visión hegemónica del mundo. La cultura enmarcadora es sin duda la liberal-occidental. La idea hegemónica de poder es la de poder como dominación. La referencia privilegiada en cuanto formas de regulación de la política es

³² Ceceña, Ana Esther **Derivas del mundo en el que caben todos los mundos**. Libro en prensa Borrador

³³ Citado en: Molano Bravo, Alfredo “Resistir Hoy” en **MEMORIAS Encuentro Internacional La resistencia civil: estrategias de acción y protección en los contextos de guerra y globalización**. ATI, Universidad Nacional, planeta Paz. ILSA. Bogotá, 2004. Pág. 21. En el caso que nos ocupa vemos que el movimiento indígena colombiano liderado por los indígenas caucanos en los años setentas rompe con el movimiento campesino nacional de ese entonces por el carácter subordinado que los indígenas tenían en esa organización. Para la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos -ANUC-, de ese entonces, el sector indígena era un apéndice, una “Secretaría” más que debía incorporarse en forma subordinada al proyecto campesino.

la democracia liberal y el referente institucional para entender el mercado, lo nacional y la soberanía es el Estado moderno capitalista. Sus análisis se ubican con base en el dualismo liberal Estado/sociedad civil; la política aparece como una esfera separada, especializada y referida al Estado, es decir la política separada de la cultura, de la economía y del derecho. Por eso una corriente y una metodología importante para el análisis de lo social sigue siendo la del individualismo metodológico, donde la racionalidad que se prioriza es la del interés individual, la de la interacción entre individuos, la de la competencia, la oportunidad, la eficiencia y el pragmatismo.

La cultura liberal, individualista y competitiva, mucho más acentuada en los países centrales, genera en sus ciencias sociales preguntas sobre la acción colectiva propias y quien sabe si posiblemente válidas para ese entorno cultural. Pero estas preguntas trasladadas al contexto cultural latinoamericano, en donde, como lo veíamos anteriormente, la comunidad como espacio de resistencia aun pervive y quiere ser recreada pese a todos los embates³⁴, no sólo en el campo sino en las ciudades mismas, no resultan del todo adecuadas. Desde los movimientos emancipatorios se tiene conciencia de que comunitarizar es politizar, y de que individualizar es quitar fuerza política pese a todos los derechos, la educación, y la “libertad de prensa” que se le puedan otorgar al individuo. Pensamos que para América Latina una pregunta más pertinente (sobre todo desde una perspectiva emancipatoria) es la de cómo se están construyendo y reconstruyendo comunidades de este tipo, pues éstas siguen siendo espacios fundamentales de la sociabilidad, la movilización y la resistencia en nuestras sociedades.

Las contradicciones de un sector importante de la sociedad latinoamericana si bien forman parte de la polaridad individuo-sociedad también siguen estándolo en el binomio comunidad-sociedad o comunidad-Estado y en algunos casos incluso en el conflicto sociedad dominante v.s. sociedades subalternas dentro de un mismo país. El individuo en la sociedad latinoamericana y particularmente en la sociedad rural indígena y

³⁴ En relación a esos embates dice Ana Esther Ceceña: “El capitalismo es el ámbito de producción de la no-comunidad que hace del otro un enemigo y lo individualiza, colocándolo en situación de enfrentarse “solo contra el mundo”, es decir, atomizado frente a un mercado que lo envuelve, que lo deglute y que, además, tiene una legitimidad a priori fincada en un sistema de derecho y de sanción erigido como razón universal. La producción de la no-comunidad es la expropiación del sentido social de la vida y se acompaña de una producción simultánea de sentidos comunes enajenados”, en Ceceña, Ana Esther “La guerra como razón del mundo que queremos cambiar” Ponencia presentada en el Seminario “Reforma o revolución”, LPP-UERJ y Fundación Rosa Luxemburgo, Río de Janeiro, mayo de 2004.

campesina mesoamericana y andina no puede ser analizado fuera de su contexto social-comunitario, en la medida en que su conciencia social y política en buena medida aun se construye desde un sentido de pertenencia cultural-comunitario.

Los movimientos emancipatorios indígenas y campesinos han ido construyendo y reconstruyendo formas de vida democrática que enraizadas en la autonomía comunitaria desafían el concepto y la práctica de la democracia representativa. Esta práctica forma parte de la tradición política de las sociedades rurales sólo que actualizada, y que frente al dominio de la democracia liberal electoralista se convierte en una alternativa atrayente para muchas comunidades populares que resienten el clientelismo, el embeleco de la competencia interpartidaria entre proyectos políticos muchas veces indiferenciables, la no rendición de cuentas, la distancia elector-elegido, la mercadotecnia electoral, el efecto perverso de la financiación de las campañas, la instrumentalización y manipulación ideológica de los medios masivos de comunicación privados y públicos, la llamada política como espectáculo, entre otras. Todas estas características propias de la actual democracia representativa en América Latina.

Sobre la importancia para la vida comunitaria de la práctica de la democracia consensual en el contexto de las limitaciones de la democracia liberal representativa, dice Luis Villoro:

“La democracia representativa restringe la participación del elector a ciertos actos puntuales; terminando éstos, el ciudadano se ausenta, pierde el control de sus representantes quienes deciden por él. La democracia representativa es un procedimiento para sustituir el poder de los ciudadanos; crea un estamento social ligado a los partidos y a las funciones públicas, el cual es el verdadero detentador del poder; está constituido por una burocracia política y sostenido por el poder económico. La democracia representativa se funda en el principio de la competencia; igual que la burocracia del partido triunfante ha descartado a sus electores; una vez llegado al poder hace un lado también a las minorías perdedoras. Un rasgo necesario del procedimiento democrático es la exclusión. La democracia consensual, ideal de muchas comunidades no occidentales, se puede presentar como un correctivo a esas fallas inherentes a la democracia representativa. Tendría el mismo sentido que las propuestas de una democracia "radical" o "participativa" de otros autores. Pondría énfasis en procedimientos que aseguraran la participación en las decisiones que les conciernen de todas las personas situadas en una sociedad y su control sobre quienes las representen. No se vararía en la competencia partidista sino en el principio del acuerdo. Su idea regulativa sería evitar la exclusión. Frente al individualismo competitivo de la

democracia liberal, esta alternativa de democracia consolidaría los lazos que constituyen una comunidad.³⁵

Esta renovación comunitaria vía la democracia consensuada o concejista plantea el desafío de la construcción de regímenes políticos nacionales inéditos que permitan la existencia de este tipo de democracia no como algo marginal sino como el centro de su vida democrática.

De esta manera, los movimientos indígenas y campesinos han puesto de nuevo sobre el tapete viejos debates sobre la comunidad, la democracia participativa y la autonomía. Estos movimientos recogen una tradición de organización social y política que no se funda en el individualismo propio del liberalismo sino en la práctica comunitaria. Pese a las diferencias existentes, por ejemplo, entre las civilizaciones mesoamericana y andina, la comunidad tiene una importancia y una historia profundas³⁶.

Seguimos teniendo en el fondo, y pese a la gran cantidad de transformaciones, un conflicto entre una matriz de origen occidental y otra de origen indoamericano, entre dos modelos civilizatorios que pese a su gran “mestizaje cultural” siguen rivalizándose en América Latina sobretodo en el área andina y mesoamericana³⁷. Ese es el espíritu del conflicto que reflejan los Zapatistas de México, los Nasas de Colombia, los pueblos indígenas agrupados en la CONAIE de Ecuador, los movimientos sociales en Bolivia, e incluso, por su clara defensa del espíritu autónomo y comunitario, el MST del Brasil y algunos grupos de piqueteros de la Argentina, pese a que estos dos últimos no tienen una base social indígena sino campesina y urbana respectivamente.

El peso de lo comunitario- autónomo marca, entonces, unas diferencias importantes en la concepción del poder, en la manera como se toman las decisiones, en las formas de

³⁵ Villoro, Luis “Sobre democracia consensual” en <http://them.polylog.org>

³⁶ Como lo señala Fabiola Escárzaga en su estudio histórico comparativo entre las comunidades indígenas mesoamericanas y andinas: “Tanto en Mesoamérica como en los Andes, la posesión de la tierra agrícola corresponde a la **comunidad campesina** basada en la unidad territorial de un grupo de familias emparentadas cuyos miembros se creían descendientes de un antepasado común que era divinizado. El *calpulli* en la primera, y el *ayllu* en la segunda, tenían la propiedad colectiva del suelo, y las familias eran usufructuarias individuales de las parcelas, establecían formas de cooperación en el trabajo y formas de intercambio recíproco. Escárzaga, Fabiola “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia” en Escárzaga, Fabiola y Gutierrez, Raquel (coords.) **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F. 2004. Pág. 194.

³⁷ Ver Bonfil Batalla, Guillermo **México profundo. Una civilización negada**. Editorial Grijalbo, México D.F. 1990.

organización política, de protesta y de movilización, en las características del liderazgo y en la importancia que adquiere el territorio y la tradición.

Pero es precisamente esa fuerza de lo comunitario, que se da al interior de diversos modos de vida, pero que es visualizada más claramente en las comunidades indígenas latinoamericanas, la que intenta ser minada por el proceso globalizador neoliberal que defiende un multiculturalismo “light”, basado en identificaciones individuales más que en identidades con base colectiva y comunitaria y cuyo fin es la “etnofagia”, como lo dice Héctor Díaz-Polanco:

“La globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). En ese trance, el capital globalizante y etnófago “exalta” la diversidad, mediante la ideología multiculturalista y como nunca antes busca convertir la pluralidad de culturas en un puntal de su reproducción y expansión. Para ello, el sistema ataca las bases comunitarias de las identidades, al tiempo que promueve todo género de “identificaciones” (como las ha denominado Zygmunt Bauman) que son especies de “identidades” individualizadas, sin sustento colectivo. La identificación funciona más bien cuando las comunidades han sucumbido bajo el influjo individualizador del sistema; opera como “sustituto” de éstas, para mal satisfacer el afán desesperado de los individuos de dar sentido a sus vidas. Estas seudoidentidades sin comunidad, cuya construcción promueve el sistema individualizador, no resultan contrarias a la globalización; antes bien, dice Bauman, “le engrasan las ruedas”. Sin embargo, las identidades con sólido fundamento comunitario (como los pueblos indios latinoamericanos) siguen siendo un dolor de cabeza para el sistema globalizador: oponen una resistencia tenaz y hasta ahora resultan poco digeribles por el capital. En este terreno está dirimiéndose la actual “batalla de las identidades”³⁸.

Sin embargo, esta tradición de comunidad autónoma no es recuperada de la misma manera por todos los grupos indígenas existentes en América Latina e incluso es asimilada por grupos sociales que hace muchos años dejaron de ser considerados como grupos indígenas o que incluso nunca lo fueron. Lo que significa que actualmente el espíritu comunitario revalorizado y repolitizado, no es propio de todos los grupos indígenas ni tampoco es exclusivo de lo indígena. En Colombia, en particular, son varios los grupos campesinos y negros que han ido reconstruyendo los valores culturales, sociales y políticos, referidos a lo comunitario autonómico, a lo territorial, a

³⁸ Díaz-Polanco, Héctor “Etnofagia y multiculturalismo” en **Memoria** No. 200, Octubre de 2005, México D.F. Págs. 6 y 12.

lo organizativo y a lo económico-ambiental y que tradicionalmente los hemos asociado a los grupos indígenas³⁹.

A nivel “transnacional” un ejemplo claro de esto es la influencia del zapatismo sobre otros movimientos no indígenas. Es el fenómeno que John Holloway ha denominado el “zapatismo urbano”, expresado en algunos movimientos urbanos argentinos. Prologando el libro de Raúl Zibechi sobre estos movimientos dice Holloway:

“Esto es zapatismo urbano. Zibechi apunta las conexiones entre los principios desarrollados por los nuevos, amplios movimientos urbanos en Argentina y los principios enfatizados por los movimientos indígenas a través de América Latina. El levantamiento zapatista de 1994 tuvo un dramático impacto en las luchas a través del mundo, pero ahora por primera vez el zapatismo se ha instalado profundamente en la experiencia de la lucha urbana”⁴⁰.

Pero no es sólo la impresión de Holloway. Los propios miembros del Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de Solano, ante la pregunta ¿qué significa para ustedes el zapatismo? comentan:

“El zapatismo fue una grata sorpresa porque nos ayudó a ver con más optimismo en un momento muy especial de la historia. La admiración que me despierta es la capacidad de generar una experiencia distinta a lo que tradicionalmente se conocía, realmente muy distinta. El nivel de adhesión de las comunidades, y la capacidad de plasmar esa organización de una manera verdaderamente democrática, desde el seno de las comunidades. Por eso nos identificamos mucho con ellos.

La diferencia que viene a marcar el zapatismo, en lo político, tiene que ver con esto de no querer el poder, de organizarse desde abajo, de tomarse su tiempo, el tema del mandato de la mayoría, de aplicar verdaderamente ese pensamiento democrático, de

³⁹ Esto nos lo muestra claramente Renata Moreno cuando analiza los cambios en las luchas y en la construcción de identidad de las comunidades negras vecinas de los Nasas en el norte del Cauca: “Así como para muchas comunidades indígenas que no habían participado tan activamente de las luchas por la tierra y se encontraban más plenamente vinculadas al mundo mestizo del campo, se da un proceso de “reindianización” como medio para beneficiarse de las ventajas ofrecidas ahora con la “discriminación positiva”, las organizaciones del movimiento negro nortecaucano que tienen como vecinos a los indígenas paeces (Nasas) y han sido testigos presenciales de sus luchas y sus logros, también parecen percibir en la construcción de una identidad étnica un modo de dinamizar su accionar, al identificar nuevos referentes de lucha, de construir solidaridad y consenso grupal al recrear una colectividad específica y de lograr su inclusión en el espacio político y social de la nación a través de las garantías ofrecidas a los grupos étnicos”. Moreno, Renata “Movimientos Étnicos en el Norte del Cauca, una Aproximación a sus Diferencias y Relaciones”. Borrador, s.f. pág. 13. Este tema lo retomaremos en el capítulo VI.

⁴⁰ Zibechi, Raúl **Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento**. Letra Libre, Nordan-Comunidad, Buenos Aires, 2003. Prólogo de John Holloway, pág. 10.

libertad, y de justicia; también el problema de la dignidad que ellos lo trabajan mucho”.⁴¹

Nos interesa rescatar para nuestro análisis el hecho de que estas prácticas político culturales no son de dominio exclusivo de una etnia o de una identidad social particular, en la medida en que son concepciones y prácticas de resistencia que se construyen o se reconstruyen de acuerdo a una interacción dinámica entre acción y reflexión con referentes específicos. Eso por supuesto no le quita el mérito a los movimientos indígenas mencionados que han venido liderando esta socio-politicidad particular, sino que lo inscribe en el terreno más amplio de los desafíos de luchas populares en América Latina. Lo sitúa en el terreno de desbordar las identidades sin hacerlas desaparecer, como dice Holloway:

“Un problema central de la lucha contra el neoliberalismo es cómo concebir la articulación de las identidades, o más bien, cómo entender y articular la afirmación y superación simultánea de la identidad, cómo ir más allá de las identidades sin suprimirlas, cómo entender la unidad en la separación de la identidad y la no identidad. (...) No es una lucha para crear una nueva identidad ni para afirmar una vieja, más bien es la afirmación y la superación simultánea de una identidad”⁴².

Consideramos, que el desdibujamiento de lo comunitario-autonómico para el análisis político esta inserto en un problema más general de los análisis que separan la dimensión política de la dimensión cultural. En la actualidad en la sociología y la ciencia política de mayor difusión se ha llegado a una especie de consenso sobre los elementos fundamentales que hay que tener en cuenta para analizar los movimientos sociales; dimensiones que se han integrado en tres bloques fundamentales: el contexto político o la “estructura de oportunidades políticas”; las formas de organización o las “estructuras de movilización”; y los “procesos enmarcadotes” o de interpretación. Sin embargo, sigue habiendo una debilidad para integrar estas dimensiones y sólo muy recientemente se empieza a analizar la importancia de la cultura, como lo reconocen los propios autores norteamericanos que hacen inventarios y evaluaciones sobre la literatura en torno de los movimientos sociales producida sobretudo en Europa y en Estados Unidos:

⁴¹ Colectivo Situaciones y MTD de Solano, **La Hipótesis 891**. Ediciones de Mano en Mano, Buenos Aires, 2002. págs. 86 y 87.

⁴² Holloway, John “Resonancias del zapatismo” en **Revista Chiapas** No. 3, 1996, México: ERA-IIIEc.

“En la actualidad no existen muchos estudios sistemáticos sobre los procesos enmarcadores (o sobre la dimensión cultural de los movimientos sociales). Aunque se afirme una y otra vez la necesidad de reintroducir el elemento cultural existen muy pocos trabajos, siquiera similares a aquellos con los que contamos sobre la importancia de las oportunidades políticas o estructuras de movilización, a la hora de explicar el surgimiento y desarrollo de los movimientos sociales. Quizá esta laguna se deba, en parte, a lo efímero y amorfo de la naturaleza del objeto de estudio. También es posible que la carencia de estudios sobre este aspecto tan relevante de la acción colectiva se deba a la falta de precisión conceptual existente a la hora de definir procesos enmarcadores. (...) en los trabajos más recientes se ha dado una cierta tendencia a equiparar el concepto a toda dimensión cultural que pueda apreciarse en los movimientos sociales. El uso del concepto en un sentido tan amplio puede dar lugar a que se le vacíe de toda coherencia y pierda, por tanto, utilidad teórica”⁴³.

Sin embargo, son los propios movimientos emancipatorios latinoamericanos la prueba de la relación existente entre cultura y política. Cuando estos movimientos luchan, entre otras cosas, por rescatar el concepto y la práctica de la diferencia están haciendo política en la medida en que se está tratando de afectar un valor dominante en la cultura que no reconoce la diferencia o que si la reconoce es para ejercer poder a partir de ella. Esta demanda no necesariamente se reduce a una reivindicación frente al sistema político, pues se hace ante las relaciones de poder existentes en la sociedad y por lo tanto ante una cultura política dominante históricamente.

Existe entonces una limitación en estas teorías segmentadoras en cuanto a la relación entre política y cultura. Allí pareciera que lo cultural es un añadido, incluso una variable recientemente aceptada, una esfera más del fenómeno. Lo que aquí proponemos es que para analizar el caso de los movimientos latinoamericanos emancipatorios es muy difícil, si no imposible, separar lo político de lo cultural y viceversa, como lo dicen claramente autores latinoamericanos como Escobar, Dagnino y Álvarez⁴⁴. Con ellos pienso que la cultura no es una esfera sino una dimensión de todas las instancias económicas, sociales y políticas. Los movimientos emancipatorios son un aspecto vital de la producción cultural, un ámbito crucial para entender la relación entre lo cultural y lo político. Estos movimientos están planteando una redefinición de la relación con el poder y la política en la medida en que la “desinstitucionalizan” y, por lo tanto, amplían el campo de la política misma. Hay una ampliación de las esferas públicas que incluye

⁴³ McDam, Doug; McCarthy, John D. y Mayer N., Zald **Movimientos Sociales: perspectivas comparadas**. Madrid, Istmo, 1999. Pág. 27.

⁴⁴ Escobar, Arturo; Alvarez, Sonia E. y Dagnino, Evelina (eds.) **Política cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Taurus - ICANH, Bogotá, 2001.

prácticas económicas, sociales y culturales que desbordan el marco institucional e incluyen el ámbito de lo cotidiano.

En la medida en que se busca redefinir sentidos y prácticas necesariamente hay un conflicto político y cultural y, dependiendo del impacto, una mayor o menor transformación cultural-y-política. Incluso las demandas materiales también son fruto de una selectividad que se construye en ese contexto cultural y de conflicto y que por lo tanto están lejos de ser predeterminadas o inalterables. Según estos mismos autores, en general los movimientos sociales de este tipo ponen en marcha una *política cultural*, es decir, la transformación de las relaciones sociales desiguales. Lo que está en juego son los significados de las prácticas sociales y quién es el que tiene el poder para definir dichos significados. En este sentido, los movimientos no solamente hacen política cultural cuando hacen reclamaciones en el campo de lo que se reconoce tradicionalmente como cultural (usos y costumbres, religión, etnia, arte, identidad) sino también cuando debaten sobre la orientación de las políticas públicas, cuando resignifican interpretaciones dominantes o cuando cuestionan y desafían prácticas políticas y sociales.

En síntesis, para estos movimientos no se trata de hacer más liberal al liberalismo existente pues este paradigma al pretenderse universal no le concede espacio real a la diferencia; tampoco se trata de darle rostro humano al capitalismo ni de ampliar la democracia representativa, se trata de una crítica radical al presente pues como dicen Escobar, Dagnino y Alvarez, la lucha de tales movimientos no es por ser incluidos, es **una lucha por el derecho a definir aquello en lo que desean ser incluidos**, que es muy distinto⁴⁵.

En esa perspectiva de integración de la cultura y la política es que se redefine el análisis de los movimientos sociales. Luis Tapia, por ejemplo, inspirado en la idea de “lo abigarrado” de Zabaleta, ha mostrado como en el caso de Bolivia, pero aplicable a otros contextos latinoamericanos, es pertinente hablar de un país multisocietal, entendiendo por esto:

⁴⁵ Escobar, Arturo; Alvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina (eds) **Política cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Taurus, ICANH, Bogotá, 2001. Introducción: “Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos”.

“La sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión unas sobre otras. (...) El carácter multisocietal está dado por el hecho de que los sistemas de relaciones sociales existentes en el país corresponden a diferentes tipos de civilización, la una agraria y la otra moderna capitalista, a las que corresponden diferentes modos de transformación de la naturaleza en los procesos de producción y diferentes formas de organización del gobierno de las mismas”⁴⁶.

Lo que se desprende de esto es que es posible que en algunos casos y en concreto en el caso de los movimientos emancipatorios que hemos mencionado sea más preciso hablar de movimientos societales que de movimientos sociales, en la medida en que éstos están representando y movilizando valores propios de sociedades o incluso de civilizaciones muy diferentes a la dominante. La fuerza del concepto es analítica y política puesto que no sólo aclara y distingue sino que también promueve la preocupación sobre cómo reconstruir nuestros Estados desde una perspectiva multisocietal pero sin la dominación de una sociedad sobre otra(s). Se podría alegar que el caso boliviano es un caso extremo por ser uno de los países con más población indígena actualmente en Latinoamérica, y que en esa medida no es un concepto replicable. Desde nuestra perspectiva, lo más importante del concepto es la carga cultural que rescata y reconoce en el conflicto político latinoamericano. Pensamos incluso que se podría expandir el concepto de lo multisocietal y aplicarlo no sólo a los movimientos que por su historia pertenecen a una sociedad o civilización diferente a la dominante sino a todos aquellos movimientos que propongan una nueva sociedad en un sentido de cambio político-y-cultural integral y profundo.

A manera de ejemplo, podríamos considerar, además del movimiento nasa, el caso del movimiento emancipatorio de las comunidades de paz del Urabá en Colombia. Estas comunidades autónomas están integradas por campesinos mestizos provenientes de diferentes regiones del país que en el transcurso de su lucha en medio de la guerra han decidido (a diferencia de la petición de muchos movimientos sociales) que no quieren la presencia del Estado y no sólo en el terreno militar sino también en el jurídico y en el económico. Ellos consideran, por su cruda experiencia, que el orden jurídico del Estado colombiano no está hecho para impartir justicia, por lo tanto, en los casos de asesinatos, masacres o violaciones de los derechos humanos por parte de civiles o de autoridades

⁴⁶ Tapia, Luis **La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad.** Muela del Diablo Editores. La Paz, 2002. Pág. 10.

del propio Estado, los miembros de la comunidad en la actualidad colaboran mínimamente con las autoridades estatales. Esta actitud llega incluso al punto de negarse a dar declaraciones, pruebas o testimonios a las autoridades judiciales que las requieran, basados en que estas declaraciones no son usadas para enjuiciar a los culpables sino para identificar y declarar como objetivo militar a quienes las emiten⁴⁷. Pero no sólo en ese campo está su diferencia. Sus prácticas de producción y de economía comunitaria, sus formas democráticas de autogobierno y su negación a colaborar con cualquier actor armado, incluso con las fuerzas armadas estatales, son, entre otras cosas, un claro desafío al orden social y político dominante⁴⁸.

Creo entonces que aquí la categoría de “movimiento social de paz” utilizada para llamar a este movimiento se queda corto para algo tan integral, mientras que la de movimiento societal o movimiento emancipatorio podría ser más válida para nombrar a una comunidad rural mestiza y autónoma que desde distintas raíces culturales pretende y

⁴⁷ “A raíz de la masacre contra líderes de la comunidad en julio de 2000 en la vereda La Unión, la comunidad propuso la creación de una comisión especial de investigación conformada por todos los organismos de control del Estado y con la veeduría de la Oficina de Derechos Humanos de la ONU. Queríamos mostrarle al mundo el proceso estructural de impunidad que se mantiene a pesar de que se cree una comisión del nivel nacional y cómo ello no serviría ni para castigar a los culpables ni para detener la situación de muerte contra la comunidad. Efectivamente teníamos razón: después de casi tres años la comisión no dio ningún resultado; la comunidad rindió más de 100 testimonios, y pese a pruebas contundentes, no prosperó ninguna investigación en contra de los militares; se mantuvieron los retenes paramilitares; la convivencia entre militares y paramilitares continuó y de la misma forma todo su accionar de muerte (...) En noviembre de 2003 se colocó una denuncia formal ante el Fiscal General de la Nación por más de 300 crímenes de lesa humanidad contra la Comunidad, pero el Fiscal Luis Camilo Osorio, violando todas las normas procesales, no abrió ninguna investigación y ni siquiera respondió a los Derechos de Petición que se interpusieron para que informara si se habían iniciado las investigaciones de rigor (...) Los grupos siempre han tomado la decisión de dejar constancias sobre los hechos que afectan a la comunidad debido a que la justicia en nuestro país es totalmente nula y sólo reina la impunidad. Creemos que se debe dejar a la memoria de la historia todas las atrocidades para que algún día sean juzgadas y también creemos que debemos demandar justicia para todas las víctimas” en: “La Historia Viva” en <http://cdpsanjose.org/node/10> documento producido en 2006-12-21.

⁴⁸ “Con un grupo de 330 personas sacamos la primera cosecha de maíz comunitaria; lo que recogimos se repartió en la comunidad y lo que sobró se vendió para comprar alimentos y herramientas para seguir trabajando. Fue hermoso e interesante la forma como comenzamos a construir una nueva forma de vida, de sociedad, de economía. Una economía donde no sólo importaba el individuo, el egoísmo, mi necesidad, sino que se pensaba desde las necesidades de todos. Así han nacido nuestros principios: experiencias que vivimos y que luego reflexionamos para asumirlas como principios de la comunidad. Comenzamos la reactivación de cacao, los sembrados de primitivo y plátano, los frutales como alternativa para procesarlos y producir mermeladas y pulpas. Nuestra forma de trabajar tenía sentido no sólo porque necesitábamos subsistir sino porque la forma en que trabajábamos nos permitía crecer como comunidad. Para nosotros el trabajo es resistencia diaria, resistencia construida por nosotros mismos. Ya habíamos dicho que estábamos planteando una economía alternativa y solidaria. Para nosotros es importante no sólo reiterar que nuestro proceso se basa en la solidaridad y en su naturaleza pacífica sino también que en esta vivencia diaria que es la Comunidad de Paz de San José queremos vivir una lógica diferente a la del mercado, una lógica en la que lo importante es vivir dignamente sabiendo que todos en la comunidad estamos luchando juntos para lograrlo” en: “La Historia Viva” en <http://cdpsanjose.org/node/10> documento producido en 2006-12-21.

viene construyendo en la práctica diaria una sociedad radicalmente diferente a la de la propuesta hegemónica⁴⁹.

Pero esto también lo podemos ver si ampliamos la escala y la perspectiva histórica del caso colombiano. Orlando Fals Borda señala que en Colombia (aunque aplicable a muchos países latinoamericanos) la propuesta del socialismo autóctono, raizal o mestizo tiene cuatro inspiraciones o raíces históricas aun vivas⁵⁰. Según él, en primera instancia, tenemos la *matriz indígena*, de donde se rescatan los valores de índole comunitario y filantrópico, los de ayuda mutua, producción colectiva, resguardos, mingas, respeto por la naturaleza. En esa matriz se insertan las *negritudes* con sus palenques formados por cimarrones rebeldes que preservaron valores comunitarios africanos⁵¹; los *paisanos españoles “libres” ya mestizados* que preservaron tradiciones comunales del medioevo ibérico, como el cabildo abierto, los fueros ciudadanos y antiseñoriales que son semillero de algunas de las actuales prácticas de gobiernos locales independientes; y finalmente los *colonos autónomos*, los campesinos que huyeron de los poblados tradicionales y de la guerra organizada por las élites para reconstruir en territorios lejanos y marginales de frontera agrícola una sociedad independiente y en paz. Estos movimientos persecutores de la autonomía y de la autodeterminación, dentro de la versión “colombianizada” que aquí hacemos de la propuesta de Luis Tapia, son una expresión del tipo de multisocietalidad existente en Colombia, de los movimientos societales históricos que la representan y que desde la perspectiva de Fals son perfectamente articulables para su propuesta de “socialismo raizal” que no es otra que la emancipación de la que hemos venido hablando.

⁴⁹ Un interesante análisis sobre las Comunidades de Paz del Urabá se puede consultar en: Uribe, María Teresa “Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la comunidad de Paz de San José de Apartadó” en Santos, Boaventura de Sousa, García Villegas, Mauricio (eds.) **Emancipación social y violencia en Colombia**. Editorial Norma, Bogotá, 2004.

⁵⁰ Fals Borda, Orlando “Posibilidad y necesidad de un socialismo autóctono en Colombia” en **Cuadernos CES** No. 2. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Septiembre de 2003.

⁵¹ Según Molano “Las sonoridades negras han impactado la cultura colombiana y caribe hasta convertirse en uno de los emblemas de su identificación. El *son* acompañó a los esclavos en su trabajo, en su lamento, así mismo, en su fuga. Los esclavos huían de sus amos para recuperar su libertad y resistir en regiones escondidas y que el blanco no controlaba. Allí crearon comunidades de esclavos liberados, llamados Palenques. Sus lazos culturales fueron reconstruidos con lo poco que habían logrado salvar de la hecatombe: dioses, música, y uso de la selva húmeda tropical, muy similar a la *cultura del bosque* de la que sus abuelos fueron salvajemente extraídos. La resistencia de los antiguos esclavos continúa viva en la costa pacífica, hoy protegida por la Ley 70, una conquista amenazada por los intereses madereros, la gran ganadería y los megaproyectos” en: Molano Bravo, Alfredo “Resistir Hoy” en **MEMORIAS Encuentro Internacional La resistencia civil: estrategias de acción y protección en los contextos de guerra y globalización**. ATI, Universidad Nacional, planeta Paz. ILSA. Bogotá, 2004. Pág. 18.

III. Los movimientos emancipadores y la relación local-global

En su introducción al programa de su seminario: *Movimientos Sociales y Acción Colectiva*, Jorge Cadena analiza y clasifica el grueso de la literatura norteamericana y europea sobre el tema y señala que en estos textos “se plantean preguntas muy específicas y bien delimitadas desde el marco de diversas teorías de **alcance medio** con la intención de elaborar respuestas a las mismas fundadas en evidencias empíricas”⁵². Desde nuestra perspectiva estas teorías de alcance medio si bien proponen interesantes modelos de análisis de acuerdo a las múltiples formas como se pueden entrecruzar las dimensiones ya descritas (*la estructura de oportunidades políticas, las estructuras de movilización y los procesos enmarcadores*) no lo hacen bajo una necesaria e importante contextualización local-global.

El riesgo, entonces, con el grueso de estas teorías es que se puede perder la relación entre los movimientos sociales y el nivel cultural, político y económico global; la articulación entre los movimientos sociales y las condiciones mundiales del poder, de la economía, de las relaciones sociales y de la cultura. Entre historias particulares e historias generales; entre la emancipación local y la hegemonía mundial. El estudio concreto sobre un caso y la evidencia empírica no nos pueden aislar de la globalidad. Como dice Guildo Marçal Brandão:

“Las ciencias sociales contemporáneas han trabajado con el presupuesto de que lo real es no sólo analítica, sino también ontológicamente divisible y pasible de ser descompuesto en sus elementos, cada pieza o parte teniendo en sí misma, en su desarrollo supuestamente inmanente, el secreto de su propia existencia. La ciencia política, en especial, aún cuando admite tácitamente la pertinencia de otras variables, se ha desarrollado postulando que la dinámica del conflicto político e institucional guarda relaciones esencialmente externas y formales con procesos que ocurren “fuera” de ella, no siendo posible la reconstitución de la totalidad, ni relevante la exploración de la reciprocidad de las determinaciones en juego. En consecuencia, ha operado en dos registros distintos pero complementarios: ha condenado al ostracismo los análisis de las estructuras sociales y abandonando el campo de larga duración a los historiadores. Y han dejado de lado la pretensión de formular teorías globales del cambio social en

⁵² Cadena, Jorge “Programa del Seminario: Movimientos Sociales y Acción Colectiva” FCPyS, UNAM, agosto-diciembre de 2004. Es importante agregar que el programa del seminario cuenta con una extensa bibliografía especializada de cerca de 60 páginas.

beneficio de teorías regionales y de alcance relativo, capaces de abarcar una diversidad de casos empíricos bajo un principio general”⁵³ .

En los estudios críticos sobre los movimientos sociales resulta entonces de la mayor importancia estudiarlos en su relación con la dinámica y las transformaciones globales de la cultura, de la política y del capitalismo. Es decir, que lo que sucede, por ejemplo, en términos de las transformaciones del trabajo y de las clases sociales, del fenómeno de la desindustrialización, la tercerización de la economía, la militarización de la economía internacional y de las nuevas formas de valorización del capital, son dinámicas claves para comprender el contexto global en que se insertan los movimientos. Esto de ninguna manera implica el desconocimiento de la importancia de los niveles intermedios nacionales o regionales donde se ubican los movimientos, simplemente implica incluir a profundidad una relación entre escalas fundamental en el análisis, precisamente para entender mejor esos niveles y a los propios movimientos.

En ese sentido, hay algunos autores que se han hecho explícitamente la pregunta sobre el por qué del auge actual de los movimientos indígenas y campesinos en América Latina (el MST de Brasil; el EZLN de México, la CONAIE de Ecuador, los Movimientos Indígenas de Bolivia, los Nasas de Colombia, entre otros). La pregunta es muy relevante en la medida que implica un análisis tanto de los procesos llamados globales como de los que tienen que ver con la dinámica propia o agencia de los sujetos sociales. Como sucede generalmente con los cambios sociales importantes las respuestas a esta pregunta no se agotan en ninguna de las dos dimensiones señaladas anteriormente. Sin duda ha habido, por un lado, cambios importantes en los últimos veinte años en la dinámica del capitalismo, en el papel de los Estados nacionales, en la legitimidad de los regímenes políticos, en los modelos de desarrollo capitalista propuestos, en las características de la hegemonía norteamericana; y también, por el otro lado, cambios en las relaciones entre los actores, en las estrategias políticas, en la percepción que tienen de sí mismos, de los otros actores y de su entorno general; cambios en sus formas organizativas y, en general, en sus propios proyectos políticos.

El siguiente aparte pretende recoger y analizar lo que algunos autores han aportado desde el punto de vista del efecto y la articulación de las dinámicas globales con los

⁵³ Guildo Marçal Brandão, “Problemas de la teoría política a partir de América Latina”, en Atilio Boron (comp.) **Filosofía política contemporánea**. CLACSO, Buenos Aires, 2002. Pág. 373.

movimientos sociales emancipatorios, sus territorios y sus recursos. En primera instancia, Ana Esther Ceceña señala el impacto social y político del avance y del dominio del capital sobre nuevos espacios, con base en los desarrollos tecnológicos:

“El proceso de reproducción capitalista, como es sabido, se sustenta en la posibilidad de apropiación continua de la naturaleza y de la capacidad de trabajo del hombre mediante la objetivación de habilidades, conocimientos y saberes. En la medida en que se desarrolla la objetivación, las fuerzas productivas técnicas, más posibilidades hay de conocer y transformar la naturaleza y más amplio y profundo es el ámbito de la apropiación. Los enormes avances tecnológicos permiten en la actualidad penetrar campos antes inexpugnables y crear, revalorar o descubrir nuevos espacios de valorización y de desarrollo de las fuerzas productivas como pueden ser los que se despliegan con la nueva capacidad para inmiscuirse en el universo genético de la biodiversidad.

En la medida en que avanza la concentración del capital y el dominio sobre espacios no capitalistas, lo hace también la desposesión o exclusión de amplias capas sociales de las decisiones del poder que, por ello, se ven compelidas a reclamar por diferentes vías sus derechos ciudadanos. Aquello que ha sido conceptualizado por muchos como los nuevos sujetos sociales, en realidad es expresión de la nueva versatilidad del sujeto que comparte con el anterior, mucho más preciso y tangible, su desposeimiento de capacidad decisoria social y la necesidad de convertirse en real sujeto de la historia para lograr su emancipación”⁵⁴.

Por su lado, Naomi Klein enfatiza el vínculo y el efecto del comercio “libre” y de las políticas globales de la banca multilateral sobre la lucha por la autonomía en los movimientos y las comunidades rurales en el nivel local:

“Las mismas luchas por la autodeterminación y la sostenibilidad a menor escala están librándose frente a los diques erigidos por el Banco Mundial; explotación forestal indiscriminada, fábricas agrícolas de cultivos comercializables, y extracción de recursos en tierras que se quieren arrebatar a los indígenas. La mayor parte de las personas que forman estos movimientos no están en contra del comercio o el desarrollo industrial. Por lo que luchan es por el derecho de las comunidades locales a participar en el modo en el que sus recursos son empleados, luchan para asegurarse de que la gente que vive en un territorio determinado se beneficie directamente de su desarrollo. Estas campañas no son una respuesta al comercio, sino a un intercambio que tiene una antigüedad de quinientos años: el sacrificio del control democrático y la autodeterminación en aras de la inversión extranjera y la panacea del crecimiento económico”⁵⁵.

⁵⁴ Ceceña, Ana Esther “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis” en **Revista Chiapas** No. 2, 1996, México: ERA-IIEc.

⁵⁵ Klein, Naomi “Reclaiming the Commons” en **New Left Review** 9, May-June 2001.

Otro importante tema es el de la dinámica reciente del capital y su relación con la reestructuración de las clases sociales. Aunque es un debate abierto son ya varias las contribuciones en ese sentido que nos permiten entender el impacto de estos fenómenos sobre la clase obrera y sobre los segmentos sociales que tradicionalmente no fueron considerados como protagonistas de la emancipación:

“El colectivo de trabajadores sometidos al dictamen del capital en esta nueva fase de su desarrollo es tan diverso casi como la propia sociedad, en la medida que muchas actividades anteriormente externas o colaterales al proceso de producción han logrado ser incorporadas en el mismo. En los últimos años observamos un desplazamiento de las bases de organización social desde la esfera de la producción hacia la de la reproducción y, por tanto, reivindicaciones de ciudadanía, de pertenencia a la nación y de igualdad de derechos más que propiamente de clase. Por un lado esto parece responder a la extensión del proceso productivo hasta el domicilio y por otro a la enorme socialización/exclusión sobre la cual se sustenta. O bien, habría que plantear que la fábrica se amplió y se tornó difusa, o bien que la dominación salió de la fábrica y ocupó las calles, penetrando y buscando determinar modos y contenidos del consumo, la recreación y, en términos generales, la reproducción de la fuerza de trabajo, que se extiende hacia todos los ámbitos de la vida social”⁵⁶.

En concreto lo que esto quiere decir es que las comunidades rurales que conforman los movimientos emancipatorios hoy más que nunca están amenazados por la dinámica capitalista. Si bien la mayoría de ellos en su condición de indígenas y campesinos no son ni han sido obreros si ven afectadas seriamente las condiciones de la reproducción material de su vida mediante las políticas neoliberales y las nuevas intromisiones del capital vía el despojo de tierras, el saqueo de recursos naturales estratégicos, la privatización de servicios públicos, la patentización de conocimientos tradicionales de flora y fauna, de medicinas, de semillas y de recursos biológicos y genéticos, la intromisión de productos transgénicos y la pérdida creciente del valor de sus productos agrícolas en el mercado con aumento del valor de los insumos externos necesarios para la producción de éstos.

En general, las privatizaciones neoliberales buscan ampliar el espacio de la acumulación y por eso llegan con especial determinación al territorio de las comunidades indígenas:

“Como la privatización abre nuevas oportunidades para la acumulación, los capitalistas pueden decir que tenemos una economía muy dinámica, pero el precio que hay que

⁵⁶ Ceceña, Ana Esther “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis” en **Revista Chiapas** No. 2, 1996, México: ERA-IIIEc.

pagar por ello es que la gente pierde sus derechos comunales en todos los dominios que se privatizan. Por esa razón yo le llamo a esto "acumulación por desposesión"⁵⁷.

La otra línea de análisis local-global importante es la que se puede hacer en forma horizontal, es decir, el análisis de los elementos comunes de los actores y movimientos ubicados en diversas partes del planeta pero enfrentando el mismo proceso socioeconómico global:

“¿Qué es lo que une entonces la lucha de los zapatistas con las preocupaciones de los obreros en Milán, los estudiantes en Atenas o las amas de casa en Acapulco? El vínculo básico es que todos estamos sufriendo y participando en una reorganización radical (reestructuración, recomposición) de las relaciones sociales al nivel mundial, una reorganización que ha adquirido el nombre de neoliberalismo. Esta reorganización toma diferentes formas en diferentes lugares, según las tradiciones locales de lucha social y la ubicación del lugar en el mercado mundial. Sin embargo, hay ciertas características que se pueden reconocer como típicas del desarrollo actual en todo el mundo: una reorganización del proceso de producción, utilizando la nueva tecnología basada en la microelectrónica y las nuevas tecnologías de comunicación y organizando la fuerza de trabajo en formas menos rígidas y muchas veces en fábricas más pequeñas (la llamada flexibilización del trabajo); un aumento en casi todos los países de los niveles de desempleo y de empleo a corto plazo y de tiempo parcial; un crecimiento en la brecha entre los ricos y los pobres, en los niveles de inseguridad social, en el estrés físico y mental; un incremento en los niveles de endeudamiento y en la angustia que significa el dinero y su ausencia; una sujeción más directa de todos los ámbitos de la vida social a la lógica del mercado; un cambio en la relación entre los estados nacionales y el mercado mundial, etc⁵⁸.

Creo que estos ejemplos muestran con claridad la pertinencia de hacer un análisis que resalte los vínculos entre la dinámica global hegemónica y los movimientos sociales. Lejos de ser un salto mortal entre el nivel local y el global, se demuestra que existen una serie de patrones comunes que merecen ser rescatados para entender el contexto de las luchas de los movimientos sociales emancipatorios en América Latina. Evidentemente, cada actor enfrenta estos fenómenos mundiales de manera particular, según el país, la sociedad, la dinámica del conflicto y las características del actor mismo, como lo veremos en el caso colombiano.

Se hace muy difícil, entonces, hacer análisis político y hacer política emancipatoria sin conciencia de la relación local-global. Desglobalizar lo local y deslocalizar lo global es despoltizar la acción. Muchas veces la carga global de lo local es difícil de ver por el

⁵⁷ Entrevista a David Harvey en **Revista Herramienta** No. 26, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, julio de 2004.

⁵⁸ Holloway, John “La resonancia del zapatismo” en **Revista Chiapas** No. 3, México: ERA-IIIEc, 1996.

hecho de que ya hay un local que se globalizó y que además pretende hacernos olvidar que primero nació local. Lo pretende porque si nos olvidamos de eso dejamos de reconocer el potencial global de las acciones locales.

Por todo lo que hemos mencionado anteriormente es que las nuevas teorías sobre la emancipación y los movimientos emancipatorios no pueden ser teorías de alcance medio sino teorías que permitan el abordaje de la relación local-global.

IV. El debate sobre las estrategias políticas y los movimientos emancipatorios

Existe una literatura reciente que ha enriquecido el debate sobre la estrategia política de los movimientos sociales en América Latina y que ha puesto en cuestión los tipos de organización, las estrategias políticas convencionales y la relación entre fines y medios propia de la izquierda tradicional. Estos autores han profundizado sobre la importancia de concentrarse en el estudio de los medios, primero, como una forma de constatar la coherencia ética de los planteamientos de los movimientos sociales, y segundo, como parte de una opción metodológica mucho más promisoría para entender lo que hay de diferente o de importante en dichos movimientos. Sin dejar de lado el análisis del discurso, lo que esta corriente plantea es que el discurso está sobretodo en la práctica. El proyecto político está, por decirlo así, incorporado en lo cotidiano, en las formas concretas de sociabilidad que se dan dentro del movimiento y entre éste y el resto de la sociedad. En su controversia con la idea de que la “ideología” debe venir de afuera, de parte de los que si saben sobre “ideología”, estos autores apuntan a observar la relación medios y fines sin subordinación de los primeros hacia los segundos, e incluso, en algunos casos, a mirar a los fines como secundarios.

En ese orden de ideas, para Raúl Zibechi, lo que es fundamental de los movimientos emancipatorios son las formas de lucha, de acción social y de protesta social. Algo así parecido a “dime cómo protestas y te diré quién eres”. Por eso su énfasis en analizar las formas de la protesta para reconocer o no a un nuevo movimiento emancipatorio. Para él, la ventaja política adicional de estas formas es que son contagiosas porque mantienen la incertidumbre, porque dislocan, porque confunden al adversario, porque se hacen con alegría y sin rigidez y porque provocan solidaridad. Y esto, precisamente, es lo que les permite desbordar los límites.

“Los hechos demuestran que seguir partiendo de los límites favorece al poder instituido. Desplegar la acción implica apostar a lo que un pueblo puede, y eso no se sabe *a priori*. Pero la acción es incierta, imprevisible. Algo que horroriza a los burócratas del poder, amigos de las certezas. La propia historia del movimiento Sin Tierra, una de las fuentes del PT, habla por sí sola acerca de las potencialidades de un movimiento: en 1978, en la primera ocupación eran apenas 30 familias. Hoy es uno de los movimientos más potentes del mundo”⁵⁹.

“Los movimientos sociales se nos hacen visibles a través de la estela que va dejando su acción. Esa estela son sus formas de lucha; pero como toda estela es engañosa: su forma, su textura, su trama interna y su visibilidad cambian según pasa el tiempo, el lugar de observación, el tipo de mirada y el tiempo durante el cual la mantengamos. Las formas de lucha son, sin embargo, una de las claves para comprender los movimientos, incluso para acercarnos, enamorarnos e involucrarnos con ellos. De las diferentes facetas públicas de un movimiento (programa, declaraciones, congresos), **los métodos que emplea son lo que permite inferir más claramente ante qué tipo de movimiento nos encontramos, cómo quiere conseguir sus propósitos y cómo es el tipo de sociedad a la que aspira**”⁶⁰.

En un texto de James Petras sobre los movimientos sociales latinoamericanos, es claro el énfasis que el autor hace en la fortaleza moral de los movimientos actuales a partir de las propias cualidades de sus líderes, que en su mayoría han renunciado a las prácticas clientelistas, burocráticas y corruptas de los partidos tradicionales de izquierda:

“Los nuevos movimientos cuentan con escasos recursos económicos, pero con un tremendo entusiasmo y una poderosa "mística". Viajan en autobús (30 o 40 horas para asistir a un mitin), viven de sus salarios o de los ingresos de sus granjas y tienen oficinas de lo más espartano. Apenas tienen personal contratado de dedicación plena (prácticamente no hay burocracia). No existen los privilegios: ni coches, ni equipos de oficina, ni personal. Son "personas morales", honestas y escrupulosas en lo que concierne a los asuntos financieros y las relaciones personales. Muy pocos actúan como dirigentes "personalistas", debaten las decisiones en asambleas y forman parte de un colectivo dirigente. La idea de su organización es que cada uno de sus miembros debería ser un organizador. En mayor o menor grado, los movimientos son muy críticos ante el oportunismo de la izquierda parlamentaria y de los intelectuales de las ONG's, a quienes consideran como manipuladores ajenos que sirven a patrones externos. Tienen estrechos vínculos personales con muchos de los militantes activistas. Quienes participaron en las luchas de la guerrilla, hoy se muestran contrarios al modelo vertical de dirección y critican haber sido empleados como "correos de transmisión". Han rechazado el llamamiento a convertirse en los nuevos engranajes de las maquinarias parlamentarias, eligiendo en cambio una mayor profundización de los vínculos con su base social”⁶¹.

⁵⁹ Zibechi, Raul “El arte de desbordar los límites” en **La Jornada**, junio 2 de 2006.

⁶⁰ Zibechi, Raúl **Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento**. Ediciones del FZLN, México D.F., 2004, pág. 12.

⁶¹ Petras, James “La izquierda devuelve el golpe” en www.rebellion.org, 19 de abril de 1997

Alimentando esta discusión sobre la ética y la política, Adolfo Sánchez Vásquez, en su discusión sobre medios y fines en política, en un reciente texto, resalta la importancia de vincular la moral con la política, de evitar que el medio se vuelva un fin en sí mismo, pero a la vez de la imposibilidad de obtener el fin sin un medio adecuado.

“Aunque no puede descartarse la tentación de convertirlo en un fin en sí mismo, el poder político, no es –no debe ser- para una política de izquierda un fin en sí. El poder político debe ser un objetivo al que se aspira para convertirlo en el medio necesario para alcanzar algún fin último. Esta relación con el poder concebido en este doble plano de fin hoy, medio mañana, nos parece indispensable en política, sobre todo si se trata de la política que tiene en su mira la transformación radical de la sociedad. (...) El medio tiene que justificarse no solo por su exigencia política práctica instrumental, o sea por su eficacia, sino también por la carga moral que forzosamente ha de conllevar. Ahora bien, puesto que se trata, sobre todo de una política emancipatoria, de convertir un proyecto, idea o utopía en realidad, ese aspecto práctico-instrumental es insoslayable”⁶².

Es decir, según este autor, cuando no se tiene el poder político, el partido es el medio y el poder político es el fin. Cuando el poder político se ha conquistado éste se convierte en el medio para lograr la transformación social radical, el verdadero fin (“fin hoy, medio mañana”). El problema frente a lo planteado por Sánchez Vásquez es que en el camino suelen suceder muchas cosas y las relaciones entre fines y medios se trastocan. Sobre esto último, entre otros, Angelo Panebianco, desde la sociología de las organizaciones, ha estudiado empíricamente para el caso europeo (pero creemos que puede ser válida también para América Latina) una cierta tendencia histórica de los partidos políticos de distinta ideología a hacer de la organización un fin en sí mismo, aunque manteniendo en el discurso su papel de medio, pues aceptar abiertamente que el medio se convirtió en fin no tiene presentación pública. El partido en vez de medio tiende a convertirse en fin o, en los casos donde por ejemplo el partido de izquierda ha alcanzado el poder político, el gran riesgo es que el poder no se utiliza como medio para la transformación social y se convierte en un fin en sí mismo⁶³. Las razones por las cuales pasa esto son múltiples, pero en general las explicaciones están concentradas en las enormes ventajas económicas, sociales y políticas que tiene pertenecer a la estructura burocrática de los partidos y de los Estados y en particular a las élites de

⁶² Sánchez Vásquez, Adolfo “Ética y Política” en Boron, Atilio (comp.) **Filosofía política contemporánea**. CLACSO, Buenos Aires, 2002. Págs. 280 y 282.

⁶³ Panebianco, Angelo **Modelo de Partidos. Organización y poder en los partidos políticos**, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

ambas organizaciones. En términos de Panebianco, lo que suele suceder en la puja interna de poder dentro de los partidos es que los “arribistas” se imponen sobre los “creyentes”, es decir, aquellos que básicamente están interesados en escalar posiciones dentro de la organización o que simple y llanamente viven de ella (los arribistas) se imponen a aquellos miembros que siguen interesados en que se cumpla el objetivo o el ideal para el cual la organización política fue creada o el poder conquistado (los creyentes). Los incentivos colectivos o ideológicos propios de los creyentes se descuidan (no se anulan) en aras de satisfacer los incentivos selectivos, individuales y materiales de los arribistas, que son la columna vertebral de la organización⁶⁴.

Pensando en los ejemplos históricos fallidos de los partidos revolucionarios y de los Estados socialistas, Holloway, desde su perspectiva marxista del antipoder, va más allá, y sostiene que hay que renunciar a utilizar a los partidos como medios, puesto que estos abrigan la lógica del Estado y de la burocracia, y que el Estado actual que a final de cuentas existe es para reproducir el capitalismo. Administrar el Estado, en últimas, es administrar el capitalismo:

“Lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por el hecho de que existe sólo como nodo en una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones sociales se centra, de manera crucial, en la forma en la que el trabajo está organizado. El hecho de que el trabajo esté organizado sobre una base capitalista significa que lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por la necesidad de mantener el sistema de organización capitalista del que es parte”⁶⁵.

En otra esquina, los cercanos a la matriz leninista, en su crítica a los riesgos del autonomismo, consideran que es imposible la transformación de la realidad, en el nivel de los Estados-naciones, si no se constituye una instancia partidaria que además de participar en las elecciones canalice y resuma la diversidad y dispersión de los movimientos sociales, para así poder influir eficazmente sobre las instituciones políticas estatales:

“El funcionamiento de la economía contemporánea y la complejidad de las disyuntivas políticas que afronta la sociedad actual exigen recurrir a la delegación y al uso de instrumentos legislativos. Las distintas formas de la democracia directa que propone el

⁶⁴ Panebianco, op. cit. Pags 67-68.

⁶⁵ Holloway, John **Cambiar el mundo sin tomar el poder**. Universidad Autónoma de Puebla, Revista Herramienta, 2ª edición, Buenos Aires, 2002. Pág. 30.

autonomismo solo podrían contribuir de manera complementaria a la organización de la sociedad en un proceso de construcción socialista. El autonomismo contrapone la ampliación de las formas comunales a las instituciones del régimen burgués. Por eso habitualmente se opone a participar en las elecciones, concurre a desgano a ciertos comicios y solo interviene explícitamente cuándo percibe una grave amenaza derechista. Pero en estos casos no sostiene a los candidatos del movimiento social, sino a los exponentes del “mal menor” del mismo régimen opresor. Este antielectoralismo desconoce el rol que juegan los comicios en el adiestramiento para la creación futura de una verdadera democracia en un gobierno de los trabajadores”⁶⁶.

En la práctica, en América Latina, existe una gran tensión entre los partidos de izquierda que tienen como principal objetivo llegar al control de las instituciones estatales y los movimientos cuyo objetivo es transformar la cultura política imperante. En el camino es posible que se encuentren, pero al parecer la evidencia empírica muestra que estas dos lógicas no son fácilmente compatibles. En el Foro Social Mundial -FSM- este es un problema manifiesto: F. Houtart, miembro del Consejo Internacional del FSM, cuenta la forma como esta relación conflictiva se ha manejado al interior del Foro:

“¿Cómo asegurar en los Foros el carácter de convergencia y de las organizaciones progresistas sin caer bajo el peso de los partidos, y cómo al mismo tiempo asegurar la eficacia política de las críticas y de las propuestas que se expresan en ellos? Se reconoció la necesidad de dos campos de acción, pero admitiendo que cada uno tiene funciones propias y que no se pueden confundir. Por una parte, los movimientos y las ONG’s progresistas no pueden aceptar el hecho de ser instrumentalizados por los partidos en función de objetivos electorales o partidarios y, por otra parte, los partidos no pueden aceptar que las ONG’s y ciertos movimientos sociales contribuyan a despolitizar las sociedades. El reconocimiento mutuo parece ser la única solución posible. Desde un punto de vista práctico, se debe establecer puentes que permitan la autonomía mutua, pero al mismo tiempo debe haber colaboración entre ellos”⁶⁷.

Al parecer estos pactos son más realizables en un espacio global como el del FSM que cuando hay que cumplirlos al interior de cada país donde la “diplomacia internacional” no opera. En ese sentido, la experiencia venezolana resulta inquietante porque la reciente propuesta del presidente Chávez de crear un partido único socialista⁶⁸ podría plantear aun más límites a la autonomía de los movimientos sociales venezolanos ya de por sí afectados por una legislación de la participación social centralizada. El proceso de

⁶⁶ Katz, Claudio “Los problemas del autonomismo” Página web: **Socialismo y Barbarie**, mayo 1 de 2005.

⁶⁷ Houtart, François “La convergencia de movimientos sociales: un ensayo de análisis”, en **Revista Colombiana de Sociología**, No. 21, 2003, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas Pág. 3.

⁶⁸ Lander, Edgardo “Venezuela: creación del partido único” en **La Jornada**, 29 de diciembre de 2006, México D.F.

estatización de la política podría implicar, como lo advierte Panebianco, un caso más de victoria de los “arribistas” sobre los “creyentes”.

El caso del Brasil actual, también pareciera darle la razón a Holloway, pues el PT desde el inicio de su mandato no ha hecho otra cosa que administrar, mal que bien, las políticas neoliberales impulsadas desde gobiernos anteriores, orquestadas por el Banco Mundial y el FMI. Las excusas de los altos funcionarios petistas del actual gobierno brasilero están basadas precisamente en la imposibilidad de superar las limitaciones del sistema en el ámbito económico e institucional:

“Dirceu (*ministro del gobierno de Lula*) fue más lejos: reconoció que la política económica elegida supone pagar anualmente hasta 125 mil millones de dólares en intereses, lo que "significa el mayor proceso de concentración de renta que puede existir en una sociedad". Con esas afirmaciones salió al paso de quienes acusan al gobierno de estar jugando a favor del sistema financiero y en contra de la inmensa mayoría de los brasileños. En los hechos lo que se critica al gobierno es que utiliza los límites -reales, objetivos- para realizar una política que, más allá de su voluntad, fortalece a los grupos dominantes. Dirceu se instala en los límites cuando argumenta que el PT cuenta con apenas 91 de los 513 diputados y esa situación lo fuerza a establecer alianzas que se traducen en una política económica conservadora. Imposible romper el círculo de hierro”⁶⁹.

Al parecer hay más interés en lo que sucede “arriba” en los de abajo que al revés. Los resultados de una investigación, adelantada por Evelina Dagnino, con base en entrevistas a líderes de los movimientos sociales en el Brasil, muestran que, por lo menos en ese país, pese a la fuerte imbricación de estos movimientos con la transformación de la cultura política sus líderes no dejan de lado la preocupación por la incidencia sobre el Estado y el régimen político:

“Los movimientos sociales al hacer énfasis en el hecho de que la transformación de relaciones sociales y prácticas culturales autoritarias a lo largo y ancho de la sociedad civil es fundamental para la construcción de la democracia, no están optando por objetivos exclusivos ni dando la espalda a las instituciones políticas. Por el contrario, perciben que su política cultural puede extenderse hacia escenarios formales de representación política”.⁷⁰

⁶⁹ Zibequi, Raul “El arte de desbordar los límites” en **La Jornada**, junio 2 de 2006, México D.F.

⁷⁰ Dagnino, Evelina “Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana” en **Política cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Escobar, Arturo; Alvarez, Sonia E. y Dagnino, Evelina (eds), Taurus - ICANH, Bogotá, 2001. Pág. 84

Esto podría estar mostrando que están más preocupados los movimientos sociales con el nivel institucional de la política que los partidos políticos con el nivel social y cultural de la política.

“Estos partidos (los de izquierda), coaliciones y antiguos movimientos guerrilleros, no obstante, se atrincheraron en la política parlamentaria y comenzaron a asimilar políticas neoliberales de privatización, "globalización", etc. Con el tiempo perdieron buena parte de su identidad como partidos de izquierda, divorciándose progresivamente de las luchas que la masa popular mantenía en los suburbios de chabolas, en el campo y en las fábricas. Algunos fueron asimilados por las estructuras de las ONG's, trabajando en los nichos del mercado libre y de las políticas anti-estadistas del Banco Mundial”⁷¹.

Ahora, es probable que, como lo menciona Boaventura de Sousa, el problema habría que mirarlo en cada caso, en cada país, puesto que la historia de la relación entre movimientos y partidos puede ser muy diferente, empezando por el Brasil mismo donde los principales movimientos populares crearon un partido en los años ochenta:

“A mi manera de ver, el problema de la relación entre los partidos y los movimientos no puede ser resuelto en abstracto. Las condiciones históricas y políticas varían de país a país y pueden darnos respuestas distintas en contextos diferentes. En el contexto brasilero, el propio PT es un producto de los movimientos sociales y su historia no puede ser separada de esos movimientos. A partir de mediados de los años ochentas, el mejor apoyo a las luchas contra la dictadura vino de los sindicatos y movimientos sociales, y el PT fue fundado en medio de esa poderosa movilización social. Desde su fundación el PT ha tenido una relación privilegiada con los movimientos”.⁷²

En una posición también menos abstracta, se encuentra el planteamiento de Armando Bartra, quien plantea una apuesta por la sociedad pero en virtud de una nueva relación de la sociedad con el Estado, es decir, de un domesticamiento por parte de la sociedad de la institucionalidad estatal y del mercado, de una democracia ampliada y radical que incluya los mecanismos de la representativa, de una “toma del poder pero evitando que el poder nos tome a nosotros”, de una “revolución lenta pero terca y perseverante”, de “una alianza entre posibilismo y utopía”:

“Restaurar la preeminencia del valor de uso no significa renunciar al de cambio y potenciar la democracia participativa no es cancelar la representativa. (...) Necesitamos una política secular, que también se practique fuera de las iglesias partidistas: en fábricas y campos; en barrios, comunidades y escuelas; en gremios y movimientos

⁷¹ Petras, James “La izquierda devuelve el golpe” en www.rebellion.org , 19 de abril de 1997

⁷² Santos, Boaventura de Sousa “O Fórum Social Mundial: Manual de Uso”, Madison, Dezembro de 2004, en <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/fsm.pdf>, traducción mía. Pág. 47.

sociales. (...) El Estado no es un perro muerto, sobre todo si se trata de *conservar* el orden, pero el Estado es del todo insuficiente cuando se trata de *cambiar* el orden existente. Para mantener las cosas como están basta el poder arriba, pero para cambiar las cosas a fondo es indispensable el poder arriba y abajo, afuera y adentro; hacen falta la fuerza afirmativa de la piedra y la negatividad de la llama: estructuras que estabilicen y procesos que contrarresten su inercia. En tiempos de crisis del sistema político, descartar el ámbito institucional como terreno de lucha y apostar a las “rebeldías” reactivas o atrincherarse en la “resistencia” autárquica (con la lógica del que espera sentado en la puerta de su casa a que pase el cadáver del sistema), es dejarle el medio campo al autoritarismo. (...) La democracia formal (elecciones confiables, competencia plural, libertad de organización y de expresión, transparencia, rendición de cuentas, revocabilidad de los cargos, derecho a la información) es indispensable; pero sin democracia ampliada (consulta, deliberación informada, participación en la gestión, creación de consensos) la democracia formal se vacía de contenido. Y sin contenido participativo la democracia representativa se desacredita, se desfonda. Pero no en abono de la autogestión, sino de procedimientos autoritarios. (...) Aunque, en verdad, tampoco hay uno o muchos sistemas democráticos, lo que hay son democracias en tránsito, procesos de democratización. Y cuando la lucha contra la cultura del “poder sobre” y el ejercicio compartido del “poder para”, es algo no acabado sino en curso de destrucción-construcción, las normas y las instituciones deben ser fluidas, flexibles, provisionales; no diques sino cauces”⁷³.

Lo claro es que en la tradición de las luchas políticas partidarias de la izquierda, en general, se le ha dado un gran peso al resultado político de las acciones, a la lógica del cálculo costo-beneficio, a la estrategia de acuerdos y pactos que la gran mayoría de las veces han implicado renunciaciones éticas y costos democráticos y de credibilidad importantes, pero que de la perspectiva “eficientista” se aceptan por los “beneficios políticos”, entendidos en este caso como una mayor aproximación al poder estatal local, regional o nacional. Es por eso que, aunque estamos de acuerdo en la importancia de una estrategia para cambiar el mundo, no coincidimos con los planteamientos de Borón que consideran que pese a su autoridad moral es muy limitado el aporte de movimientos sociales, como el neozapatista, a la estrategia para cambiar al mundo:

“(El zapatismo en México es) un admirable movimiento dotado de una fuerza simbólica extraordinaria y que ha inspirado a millones de personas en todo el mundo a lanzarse a la lucha contra “los señores del dinero”. Tan sólo por eso, el zapatismo merece todo nuestro respeto. Pero, si dejamos el terreno axiológico y pasamos al plano político una prueba que ya han pasado veinte años desde la conformación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y diez años de la insurrección en Chiapas y las condiciones de opresión y explotación que padecen los indígenas mexicanos poco han cambiado. (...) Lo que los zapatistas hicieron para mejorar las condiciones materiales y espirituales de

⁷³ Bartra, Armando “Añoranzas y utopías: la izquierda mexicana en el tercer milenio” Ponencia presentada en el Congreso: “La nueva izquierda latinoamericana”, Universidad de Wisconsin – Madison, abril 29 a mayo 2 de 2004.

las poblaciones indígenas es un logro insoslayable. Logro que se sitúa más en el terreno de la conciencia y de la ideología que en el mundo material. Es ahí donde su revolución, la “revuelta de la dignidad”, cosechó los mejores frutos y donde su ejemplo se irradió por todo el mundo. En el terreno económico, en cambio, su impacto fue mucho más modesto y en el político, a casi once años de su aparición (al momento de escribir estas líneas) su incidencia en el plano nacional es sumamente limitada”⁷⁴.

El argumento que aquí se esboza es que la autoridad moral, de movimientos como el de los neozapatistas o de los Nasas, forma parte de la estrategia política y que la autoridad moral también es estratégica. Es decir, que la estrategia política tiene un basamento moral, no es algo fuera de ella, no es que en un momento damos ejemplo moral y en otro momento desarrollamos dicha estrategia. Si la estrategia política se hace dejando de lado lo moral se rompe el proyecto o simplemente ya es otro proyecto. Un proyecto emancipador no concibe lo ético, por un lado, y lo político-estratégico, por otro, como dos cosas que deberían juntarse, como dos dimensiones que ojalá pudieran estar juntas, sino como dos elementos que si no están juntos no son parte de una propuesta emancipatoria.

El problema de la relación entre la ética y la política es visto, desde la filosofía política de la liberación propuesta por Enrique Dussel, como la necesidad de considerar que la política debe tener tres principios normativos esenciales. Inicialmente, el *principio material* o el de la defensa de la vida y de la calidad de la misma:

“Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución, de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tengan siempre por propósito *la producción, mantenimiento y aumento de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política*, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo”⁷⁵.

Este elemento es fundamental para entender la diferencia, por ejemplo, entre movimientos emancipatorios y partidos-ejércitos revolucionarios armados puesto que la defensa de la vida (incluida la de los adversarios) se constituye en parte fundamental de la práctica política de los primeros y de ahí la negación de cualquier uso cotidiano, sistemático o estratégico de la violencia física o armada, salvo casos excepcionales de autodefensa de la vida o de enorme peligro de extinción étnica.

⁷⁴ Entrevista a Atilio Borón en: Moreno, Karina “Movimientos sociales y ciencia crítica latinoamericana” **Revista Memoria** no 195, México, mayo 2005.

⁷⁵ Dussel, Enrique **20 tesis de política**. Siglo XXI Editores – CREFAL. México D.F. 2006. Pág. 74.

Igualmente, el *principio formal* o el de actuar de acuerdo con los procedimientos propios de la legitimidad democrática:

“Debemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (...) sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena *participar los afectados*; dicho acuerdo debe decidirse a partir de razones con el *mayor grado de simetría* posible de los participantes, de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada”⁷⁶.

Y finalmente, el *principio de factibilidad* que determina operar sólo lo posible:

“Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tienen que ser siempre consideradas como posibilidades factibles (...) Es decir, los medios y los fines exitosos de la acción y de las instituciones deben lograrse dentro de los “estrictos marcos”: a) cuyos contenidos están delimitados y motivados desde dentro por el principio material político (la vida inmediata de la comunidad) y b) cuya legitimidad ha quedado determinada por el principio democrático. (...) pero además con las exigencias propias de la eficacia política, en el manejo de la escasez y la gobernabilidad...”⁷⁷.

Según Dussel estos principios se determinan mutuamente y por tanto el principio de la factibilidad está supeditado, como lo señala este autor, a la consistencia intrínseca del medio en el sentido normativo: “¡Opera este medio porque afirma la vida, es legítimo y eficaz para el fin!”⁷⁸.

Desde la perspectiva de los movimientos emancipatorios probablemente se concordaría con el primer principio, pero creo que habría problemas con el *principio formal* en la medida en que la “participación de los afectados” suena a que algún actor externo diseña una política y posteriormente los afectados la discuten, algo ciertamente alejado del principio de la autogestión comunitaria que pretende la autoderminación política. Igualmente, creo que habría desacuerdo con el *principio de la factibilidad*, sobre todo porque está planteado en términos de “gobernabilidad”, lo cual parece implicar el uso de lógicas “pactistas”, de concesiones autodestructivas o simplemente de una renuncia de sí mismo. Pensamos que un tercer principio, que podríamos llamar el de “la autenticidad”, iría más en la línea del respeto del movimiento consigo mismo, es decir,

⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 79.

⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 83.

⁷⁸ *Ibíd.* Pág. 83 Nota al pie 12.

la lucha por la autodeterminación y la autonomía⁷⁹; es lo que Holloway llama, a partir de la práctica de algunos movimientos latinoamericanos, el *enfoque de la dignidad*, el cual replantea el principio de la eficacia, la forma de medir el éxito o el fracaso de los movimientos, ya no en términos del mayor o menor acceso al poder sino en términos de su autenticidad:

“...el viejo concepto plantea que la revolución es como una guerra y que estamos obligados a adoptar los métodos del enemigo (la lucha armada o las elecciones) para vencer al capital, el enfoque de la dignidad dice que la revolución no se puede entender con metáforas militares, que adoptar los métodos del enemigo es derrotarnos a nosotros mismos, y que lo importante es desarrollar nuestros propios métodos y formas de organización que a la vez expresan nuestro sentido de la dignidad humana y prefiguran la sociedad que queremos crear. Lo importante es que la lucha salga de nosotros, que sea una expresión y no una represión, un gusto y no un sacrificio. Lo importante, entonces, cuando pensamos en términos de éxito o fracaso es el movimiento de nuestra dignidad colectiva y no la conquista de posiciones de poder. No existe una medida instrumental (si logramos tomar el poder o no), solamente la cuestión de la fuerza y la dignidad del movimiento”⁸⁰.

* * *

En síntesis, lo que quisimos hacer fue trabajar una serie de aproximaciones, conceptos y debates que consideramos relevantes para la discusión y la renovación teórico-política sobre la emancipación y los movimientos que luchan por ella en América Latina y en Colombia. Dado el agotamiento del marxismo-leninismo y las limitaciones de las teorías de la acción colectiva en boga (las cuales no terminan por captar la perspectiva emancipatoria) estas aproximaciones pretenden contribuir a la renovación de la teoría política revolucionaria desde los movimientos sociales.

Nos interesaba mostrar la especificidad de los movimientos emancipatorios y la forma como éstos están concibiendo y haciendo política. Sobre esto último, aquí es importante aclarar que desde la perspectiva emancipatoria la acción política va desde la lucha cotidiana hasta la lucha global. Por eso, las famosas resistencias cotidianas de los dominados ejercidas fuera del escenario público, estudiadas maravillosamente por

⁷⁹ Al tema y a la reflexión de la autonomía le dedicaremos todo un capítulo (el V) a partir de la propia experiencia de los nasas.

⁸⁰ Holloway, John “Los Nuevos Movimientos Sociales y la cuestión del Poder” en <http://kehuelga.org/archivos/lucha/poder/che.html>

James Scott⁸¹, son también una forma de lucha política, simple y llanamente porque son rebeldías a varias formas de poder que se manifiestan en el día a día de cualquier persona, sólo que en este tipo de casos, analizados por Scott, se resiste, por una serie de impedimentos y condicionantes sociales, bajo la forma individual y no bajo la forma de un movimiento. En ese sentido, otra forma de ver a un movimiento emancipatorio es entenderlo como aquel que en un largo proceso consigue encausar y organizar no sólo la rebeldía colectiva sino también la indignación y la rebeldía de las personas tomadas individualmente, es decir, la acción política individual, la resistencia sin organización contra cualquier forma de poder. Se establece así un continuum político de formas organizadas y no organizadas de la rebeldía y la dignidad.

Decíamos que nos interesaba evidenciar lo que los diferencia a los movimientos emancipatorios de los movimientos sociales que tienen conflictos de tipo corporativo con el Estado capitalista actual; de los movimientos localistas desprovistos de crítica a la hegemonía global; de los que luchan exclusivamente para que las “identidades” sean reconocidas (muchas veces sin base comunitaria); diferenciarlos de los movimientos que buscan ser incluidos en las políticas y en los presupuestos del Estado mediante la competencia por los beneficios de ese Estado; de los que en el fondo luchan para que se haga efectiva la promesa y la propuesta moderna basada en el modelo liberal de Estado, de régimen político, de sociedad y de economía. En últimas, nos interesaba diferenciar a los movimientos emancipatorios de las luchas que buscan democratizar el liberalismo en sus vertientes filosófico-política y económica y hacer cumplir las promesas universalistas de libertad, progreso y desarrollo de la modernidad capitalista y pro-individualista.

Pero también queríamos establecer la importante distancia frente a los movimientos políticos y político-militares propios de la llamada “izquierda tradicional” que menosprecian el derecho a la diferencia; que tienden a reducir la lucha política al control del Estado desconociendo el valor democrático y libertario de la autonomía y la autodeterminación comunitaria; que subordinan los movimientos sociales a los partidos políticos separando la lucha social de la política; que se consideran a sí mismos como

⁸¹ Scott, James C., **Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos** Editorial Era, México, 2000.

vanguardias políticas y construyen modelos burocráticos, jerarquizados y autoritarios en sus organizaciones políticas negando el carácter creativo y abierto de la política; movimientos que, al igual que sus adversarios, separan los medios de los fines en sus estrategias de “acceso al poder”; que no reconocen la integralidad de la lucha emancipatoria y por lo tanto la relación de ésta con el mundo de la cotidianidad, la sociabilidad, la ética y la naturaleza, es decir, con la complejidad de la cultura y de la vida misma.

En suma, el concepto de movimientos sociales emancipatorios nos sirve para distinguirlos del concepto de movimientos identitarios, movimientos de clase, movimientos comunitarios, movimientos de resistencia civil, movimientos anticapitalistas, movimientos altermundistas, entre otros. Precisamente porque los movimientos emancipatorios son todo eso: identitarios, feministas, clasistas, comunitarios, de resistencia civil, anticapitalistas y altermundistas. Lo son en la medida en que construyen y proponen un proyecto político-y-cultural integral y antihegémico, porque representan y desarrollan una cosmovisión, una sociabilidad o un proyecto de vida profundamente diferente al modelo liberal-capitalista hoy en día dominante. Porque luchan contra el poder patriarcal, el poder étnico (o basado en cualquier diferencia cultural), el poder de clase, el poder estatal, el poder militar, el poder del capital y el poder hegemónico mundial. Son emancipatorios por estar en contra de cualquier forma de poder, definido como cualquier relación social regulada por un intercambio desigual, y vendrían a ser los movimientos revolucionarios del siglo XXI, si consideramos que el siglo XX acabó con la caída del muro de Berlín. Sin embargo, preferimos el término de emancipatorios al de revolucionarios por la carga semántica que hace que aun hoy en día se entienda lo revolucionario como la lucha anticapitalista a través de la toma del Estado, sesgo que la historia política del siglo XX le legó a esta categoría.

Finalmente, esperamos que la relevancia de lo planteado en este capítulo, al respecto de la emancipación y de los movimientos emancipatorios, se vea con más claridad cuando abordemos concretamente el caso estudiado en esta tesis.

CAPITULO II

El contexto actual del conflicto colombiano

“...aun si conversan, e incluso aun si negocian, no quieren hacer la paz. Y no quieren hacerla porque saben que la sociedad colombiana que representan, cada cual desde su propio ángulo y en su propia medida, no está todavía exhausto de hacer la guerra. Todavía tiene, en la guerra, plata que ganar, y sangre para gastar”¹.

En este capítulo presentaremos el contexto en que está inmerso el conflicto político y militar colombiano para así poder entender mejor la ubicación y el papel que cumplen los movimientos sociales emancipatorios y en particular el de los nasas del norte del Cauca. El capítulo está dividido en cuatro partes. La primera, muy corta, sólo para señalar el papel creciente de la lucha contra la guerra como principal motivo de la protesta social en Colombia. La segunda parte busca explicar el rol del Estado (y de quienes lo conducen) frente al conflicto colombiano, contrariando la tesis sobre el fracaso del Estado colombiano frente a la guerra. En relación a esta misma tesis (y su crítica), la tercera parte muestra las diversas razones ideológicas, circunstanciales y organizacionales que pretender explicar por qué para las FARC la guerra tampoco ha sido un fracaso y por qué no se ha dado una negociación política en firme con el Estado para terminarla. La cuarta parte ahonda sobre las razones financieras e ideológicas que permiten la reproducción del conflicto. El último apartado es sobre la postura de los movimientos emancipatorios y de los nasas frente a este conflicto, es decir, sobre por qué la postura y la acción emancipatoria en Colombia pasa en forma importante, aunque no exclusiva, por oponerse a la guerra.

I. El rechazo a la guerra, principal motivo de la protesta social hoy

El principal factor de movilización social en los últimos años en Colombia son las denuncias por violación de derechos humanos y del Derecho Internacional Humanitario². Según un estudio patrocinado por la Defensoría del Pueblo de Colombia,

¹ Antonio Caballero, “Una Vieja Pregunta”, **Revista Semana**, Bogotá, edición 1275, Octubre de 2006.

² “Según la Base de Datos sobre Luchas Sociales del Centro de Investigación y Educación Popular - Cinep-, el rechazo a la confrontación armada, la búsqueda de una solución política del conflicto, así como la exigencia del cumplimiento de los derechos humanos y del DIH constituye el principal motivo de las

para el periodo 1997-2003, el 62% de las acciones colectivas contestatarias realizadas contra el conflicto armado (de un total de 354 acciones) no se hicieron contra hechos violentos específicos recogidos en categorías como: “amenazas”, “asesinatos”, “incursión armada”, “atentados contra la infraestructura”, “desapariciones”, “desplazamientos”, etc., sino contra los contextos de violencia, representados en las categorías de “violencia regional” (29.9%), “presencia de los actores armados” (16.6%) o “violencia generalizada” (15.2%)³. Esto podría estar mostrando una tendencia: la mayoría de las protestas sociales contra la violencia, en los últimos años, se hacen bajo la percepción de que el problema principal no son las manifestaciones particulares del conflicto sino el conflicto mismo. Los datos en general nos muestran el alto impacto negativo que el conflicto armado colombiano y el narcotráfico le causan a la sociedad civil. La guerra y el narcotráfico influyen de manera vital en el cotidiano de los sectores populares y de sus movimientos sociales.

Desde 1982, con múltiples altibajos se vienen ensayando diversas propuestas gubernamentales para conseguir el fin del conflicto armado, y claramente, desde 1998, el posicionamiento frente a este problema ha sido el tema crucial de las campañas presidenciales. De esta manera, las propuestas frente al conflicto en los últimos 25 años se han ubicado en el transcurso de un movimiento pendular que va de la abierta represión hacia los fallidos procesos y diálogos de paz. De hecho, en 1998, al inicio del gobierno del presidente Pastrana, estábamos otra vez en el lado de los intentos de paz; en el 2002, al inicio del primer gobierno del presidente Uribe, nuevamente estábamos en el otro extremo: el intento de solución militar al conflicto. Estos vaivenes sin resolución de un ya largo conflicto son los que les permiten decir a importantes analistas que: “la “guerra” ha sido un fracaso; fracaso para la insurgencia, que en cuarenta años no ha tomado el poder, y fracaso para el Estado que no ha podido poner fin al desangre”⁴. Sin embargo, aquí esbozaremos muy someramente una hipótesis (desarrollarla implicaría otra tesis de doctorado) que pretende controvertir la idea que sostiene que la “guerra” ha

protestas desde los años noventa. En otra Base de Datos sobre Acciones por la Paz del mismo Cinep se señala que dichas acciones se han escalado desde los años 90 y en particular desde 1997, llegando a más de 50 por año” en Mauricio Archila, “Los movimientos sociales y las paradojas de la democracia en Colombia”, *Revista Controversia* 186, Cinep, Bogotá, Junio de 2006.

³ Defensoría del Pueblo, **Sociedad de emergencia: Acción colectiva y violencia en Colombia**. Bogotá, mayo de 2005. Investigación coordinada por Mauricio García Villegas. Págs. 53 y 54.

⁴ **El conflicto, callejón con salida**. Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia – 2003. UNDP, Bogotá, 2003. Pág. 16. Informe coordinado por Hernando Gómez Buendía y realizado por un amplio y reconocido grupo de académicos e investigadores colombianos.

sido un fracaso para el Estado colombiano y para la insurgencia, pese, claro está, a su enorme impacto negativo sobre la sociedad civil popular.

II. ¿El conflicto: un fracaso para el Estado?

Es importante partir de aclarar lo que se entiende por Estado, porque si se mira desde una perspectiva socialdemócrata, es decir, como un cuerpo institucional jurídico-político-administrativo al servicio del “bien común” y de la resolución de los conflictos sociales, evidentemente que el conflicto armado ha implicado altos costos sociales y humanos para esa concepción de la función del Estado. Pero si se mira al Estado capitalista colombiano como instituciones-más-intereses-de-clase, es decir, un ente político conformado por instituciones que desarrollan visiones, políticas y acciones que básicamente sintetizan, representan y defienden los diversos intereses capitalistas dominantes en ese país, la cuestión es distinta⁵.

Las declaraciones recientes del expresidente Samper (1994-1998), cuando le preguntaron sobre si hubo o no financiación del narcotráfico en su campaña para la presidencia, son un buen ejemplo de la privatización del Estado, pues es reveladora de cómo los tres grandes grupos económicos de Colombia (Santo Domingo, Sarmiento y Ardila) invierten a manos llenas en los futuros “jefes de Estado”, llegando incluso a comprar las campañas en su totalidad:

“El martes siguiente al domingo en que gané la primera vuelta hicimos una reunión en la casa de Augusto López, presidente entonces de (la cervecera) Bavaria, a la cual asistieron varias personas; desde allí yo hablé telefónicamente con Julio Mario Santo Domingo. Le dije que necesitaba algo así como dos mil quinientos millones de pesos y que había pensado recogerlos entre él, Luis Carlos Sarmiento y Carlos Ardila; Santo Domingo, generosamente, me dijo **que él conseguiría todo y que dejara lo de Ardila y de Sarmiento como un colchón de garantía por si algo me hacía falta**. Dígame

⁵ Aquí retomamos el concepto de Estado que desarrolla Holloway en su crítica al papel que se le atribuye al Estado tanto en el pensamiento revolucionario ortodoxo como en el pensamiento reformista socialdemócrata (este último presente en el texto referenciado en la nota anterior): “Lo que el Estado hace esta limitado y condicionado por el hecho de que existe como nodo en una red de relaciones sociales. (...) lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por la necesidad de mantener el sistema de organización capitalista del que es parte. (...) Conceptualmente se separa al Estado del cúmulo de relaciones sociales que lo rodean y se lo eleva como si fuera un actor autónomo. Al Estado se le atribuye autonomía si no en el sentido absoluto de la teoría reformista (o liberal), al menos en el sentido de que se le considera como *potencialmente* autónomo respecto de las relaciones sociales capitalistas”, en John Holloway, **Cambiar el mundo sin tomar el poder**. Universidad de Puebla, Ed. Herramienta, Buenos Aires, 2002. Págs. 30 y 32.

usted, ¿qué necesidad tenía yo de salir a pedirle dinero a nadie cuando estaba absolutamente financiada la campaña?”⁶

Inicialmente podemos constatar que la economía de guerra que se desarrolla en Colombia no ha impedido el crecimiento de una economía capitalista con grandes beneficios para los sectores más pudientes, pese al aumento de la pobreza⁷. El crecimiento y la concentración del ingreso en estos sectores ha sido un proceso sostenido en medio de un contexto de creciente desigualdad⁸. La concentración de la propiedad se ha acelerado enormemente en los últimos 25 años⁹, principal y precisamente, por la reciente estrategia paramilitar de desplazamiento forzado y de apropiación de tierras de campesinos en todo el país¹⁰. En Colombia se mantiene en el poder económico una ya tradicional clase dominante que combina intereses industriales, financieros, agroempresariales y terratenientes. El conflicto ha generado una

⁶ Entrevista al expresidente Ernesto Samper, *El Tiempo*, Bogotá 14 de abril de 2007. Lo dramático en el caso colombiano es que dado el poder económico de la mafia del narcotráfico queda la idea de que hay un avance “democrático” cuando los que compran gobiernos por adelantado son los grandes capitalistas legales y no los narcotraficantes.

⁷ “La misión de pobreza, después de dos años de investigación, llegó a una conclusión aterradora: el crecimiento económico en Colombia va en contra de los pobres (...) Para el Dane, el 49,2 por ciento de los colombianos son pobres y el 14,7 por ciento están en la indigencia”, en “¡Pobre País!”, **Revista Semana**, Bogotá, edición 1276, Octubre de 2006.

⁸ “El 10 por ciento de la población colombiana más rica concentra cerca del 50 por ciento del ingreso. Para el 2004, el 30 por ciento más rico concentraba el 72,7 por ciento de la riqueza nacional. Igual, en los últimos años, las ganancias de las empresas aumentaron considerablemente en proporción con el aumento del salario; el sector financiero se concentró más, las reformas tributarias que privilegian ampliar la base en vez de recaudar más, son regresivas”, en Alberto Lara, “Dos enfoques sobre pobreza”, *El Tiempo*, Bogotá, 18 de octubre de 2006. “De acuerdo con el analista Eduardo Sarmiento para 2002 el coeficiente Gini –que mide la distribución del ingreso– era de 0,60 y el de pobreza marcaba 0,66, cifras muy por encima de los promedios históricos para el país. El primero osciló entre 0,57 y 0,58 en los años sesenta y setenta, mientras el de pobreza alcanzó a bajar a 0,49 en 1990” Citado por Mauricio Archila en “Los movimientos sociales y las paradojas de la democracia en Colombia”, **Revista Controversia** 186, Cinep, Bogotá, Junio de 2006.

⁹ “La concentración de la tierra productiva llega a niveles impensables. En el campo, la mayoría de los propietarios son minifundistas (55,6 por ciento) y poseen el 1,7 por ciento del territorio registrado en catastro, al contrario de 2.428 propietarios que tienen 44 millones de hectáreas, o 53,5 por ciento del territorio. Las explotaciones agrícolas eficientes y productivas están en propiedades entre las 20 y 100 hectáreas, que corresponden a 12 millones de hectáreas, propiedad de unos 400.000 colombianos. La actividad ganadera ocupa 37 millones de hectáreas, y solo genera 118.000 pesos por hectárea, a diferencia del café, por ejemplo, que genera un valor agregado de 1,9 millones de pesos por hectárea. El cálculo es que el latifundio paga, aproximadamente, 48.000 pesos por hectárea y el minifundio, 8,2 millones de pesos”, en Alberto Lara, “Dos enfoques sobre pobreza”, *El Tiempo*, Bogotá, 18 de octubre de 2006.

¹⁰ “El Sistema de Información sobre Desplazamiento Forzado y Derechos Humanos SISDHES, que opera CODHES desde 1995 y que recoge la cifra de la Conferencia Episcopal de Colombia del período 1985-1994, indica que alrededor de **3.832.527** personas *han sido* desplazadas en los últimos 20 años (primero de enero de 1985 y el 30 de junio de 2006)”, en **Codhes informa**, Boletín de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, No. 69, Bogotá, Colombia, 12 de septiembre de 2006 www.codhes.org.

Los campesinos hoy poseen solo el 5% de la tierra apta para cultivos mientras los narcotraficantes y paramilitares controlan el 50%, pues éstos se han apoderado de cerca de 4'800,000 hectáreas entre 1995 y 2003 (Contraloría General de la República, 2005).

profundización de la alianza económica con Estados Unidos de enorme beneficio para estas élites políticas y económicas: inversiones americanas directas, mercados especiales, aranceles preferentes, y, últimamente, la propuesta de un Tratado de Libre Comercio con ese país con enormes ventajas para la gran mayoría de los empresarios del sector exportador. Visto así es difícil concluir que la guerra, en términos socioeconómicos, ha sido un fracaso para el Estado; por el contrario, los datos mostrados arriba estarían indicando que ésta ha sido un instrumento importante para la acumulación de riqueza de quienes lo determinan y conducen.

La particular democracia colombiana durante más de 40 años de conflicto armado intenso no ha suspendido el ritual de las elecciones nacionales cada cuatro años, ni ha cerrado el Congreso Nacional en ninguna ocasión. El Estado, con sus diversas políticas o “estatutos de seguridad” no ha requerido de una dictadura, estilo años setenta en el Cono Sur, para enfrentar la amenaza del conflicto armado; lo cual le permite, así sea de una manera formal, mantener una imagen de régimen democrático, en los términos liberales, que por cierto ha sabido explotar nacional e internacionalmente para aparecer ante el concierto mundial como víctima del ataque de un grupo que desprecia dicha democracia. Así hayan cambiado los instrumentos político-partidarios utilizados por la dirigencia política y ya no exista el tradicional bipartidismo liberal-conservador, el conflicto no ha generado cambios o pérdida de poder en las élites políticas dominantes. El Estado colombiano ni siquiera ha tenido que acudir a la fórmula populista, tan común en América Latina; es más, los pocos cambios observados se dirigen hacia una mayor derechización de las élites políticas, como lo deja ver la composición político-ideológica de los grupos que han apoyado a los dos gobiernos de Uribe Vélez.

El Estado colombiano ha recibido apoyo económico de Estados Unidos en ayuda militar desde el inicio del conflicto en los años sesenta, pero a partir de finales de los noventa ha venido incrementando su respaldo económico de forma significativa a través de las diversas fases del llamado Plan Colombia, lo que ha permitido una renovación de todo su aparato de guerra. Según el Center for International Policy, entre 1997 y 2006, Estados Unidos entregó a Colombia, en asistencia militar y policíaca, 4.303 millones de dólares y se estima que para el 2007 la “ayuda” sea de 623 millones de dólares¹¹, lo cual

¹¹ Ver www.ciponline.org/colombia/aidtable.htm, pagina web del Center for International Policy.

convirtió a Colombia, después del año 2000, en el tercer país receptor de ayuda militar estadounidense (después de Israel y Egipto) y en el primero fuera del medio oriente. Estados Unidos se convierte así en un actor directo de este conflicto, de hecho, el gobierno de ese país ha afirmado que el conflicto colombiano afecta su seguridad nacional¹². El involucramiento estadounidense se refuerza cuando progresivamente transforma su apoyo a la guerra contra el narcotráfico en un apoyo a una guerra contrainsurgente y más recientemente, sobre todo a partir del 11 de septiembre del 2001, en una lucha antiterrorista, donde ya prácticamente no hay distinción alguna entre el combate a la guerrilla y el combate al narcotráfico¹³. Lo remarcable en términos de nuestra argumentación es que el Estado colombiano ha promovido esta participación activa de los Estados Unidos aun a costa de una mayor pérdida de autonomía frente a este país y a un relativo aislamiento frente a sus países vecinos. Es decir, desde los propósitos de las élites gobernantes frente a la guerra es conveniente incluso que los Estados Unidos consideren o inventen a Colombia como problema de su seguridad interna y la utilicen como punta de lanza de su geopolítica en la región andino-amazónica.

Como lo podemos ver, si en algunos periodos el dinero fue escaso para enfrentar militarmente el conflicto, hoy no lo es. Este apoyo también ha servido para paliar el principal problema que el conflicto armado le ocasiona a las élites políticas y económicas: la seguridad física y económica. En Colombia, los poderosos viven asegurados por verdaderos ejércitos privados por temor al atentado pero principalmente por temor al secuestro. Las políticas de la “seguridad democrática” de los últimos cinco años, en particular las dirigidas a disminuir el secuestro, han resultado exitosas¹⁴; y las famosas “pescas milagrosas”, o secuestros colectivos sin víctimas preestablecidas de personas que transitan por las carreteras del país, también han disminuido notoriamente.

¹² Diana Marcela Rojas, “Estados Unidos y la guerra en Colombia” en **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006. Pág 39.

¹³ “El Plan Colombia pasó de ser un plan antinarcóticos, en su concepción, a un plan contrainsurgente, en la práctica, y de allí en un plan antiterrorista en su denominación” dice Diana Marcela Rojas en su artículo: “Estados Unidos y la guerra en Colombia” en **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006. Pág. 54.

¹⁴ Según datos de la Revista Semana, Colombia pasó de tener 2.886 secuestros, en 2002, a 800 el año pasado y 345 en lo corrido de 2006. **Revista Semana**, Bogotá, edición 1276, Octubre de 2006.

Pero el problema de la seguridad para las élites también es económico y en ese tema el Estado colombiano ha sido cómplice pasivo y muchas veces activo en la creación y desarrollo de los grupos paramilitares para combatir a la subversión¹⁵, en aras concretamente de la defensa de la propiedad y demás bienes privados. Los paramilitares, como lo muestra hoy más claramente que nunca la información obtenida al calor del actual “proceso de paz” con estos grupos, se han encargado del grueso del “trabajo sucio” en la lucha contra la guerrilla, y en general contra cualquier amenaza de “izquierda” o de la resistencia popular al establecimiento político y económico. Estos grupos han hecho uso sistemático de amenazas, torturas, desplazamientos forzados, asesinatos y masacres (la mayoría de las veces incluyendo el descuartizamiento)¹⁶. Esta nueva información muestra que el subregistro de las acciones de los paramilitares era muy grande; las investigaciones del diario El Tiempo, basadas en la información de la Fiscalía, estiman entre 10.000 y 30.000 las personas asesinadas por los paramilitares y enterradas en fosas comunes¹⁷. Esta información contrasta claramente con la que teníamos incluso con la proveniente de fuentes no oficiales que mostraban que en el lapso de 6 años (entre 1998 y 2003), los paramilitares habían perpetrado 183 masacres (4 o más personas asesinadas en un mismo momento), dejando un saldo de 1.144 víctimas asesinadas¹⁸.

Desde un pensamiento estratégico de largo plazo, el Estado considera que sólo hasta poder contener a la guerrilla (especialmente a las FARC) con sus propias Fuerzas

¹⁵ Diversos informes publicados en los diarios y semanarios colombianos en el segundo semestre del 2006 y primero del 2007 muestran el vínculo directo entre congresistas, funcionarios públicos y ejército con los jefes paramilitares. Es especialmente notorio el vínculo de congresistas vinculados al movimiento político que dirige el presidente de la república. De 19 congresistas investigados por la Corte Suprema de Justicia (hasta marzo del 2007) 17 pertenecen a ese grupo político. Es por eso que algunos analistas han dicho que más que un escándalo sobre la “parapolítica” se trata del escándalo del “parauribismo”.

¹⁶ Las pruebas sobre la práctica sistemática del descuartizamiento por parte de los paramilitares empiezan a ser conocidas a partir de la información de los propios paras que buscan rebajas de penas mediante la confesión de algún delito: “Los testimonios de paramilitares y los resultados de los equipos forenses permiten concluir que las Autodefensas Unidas de Colombia no solo diseñaron un método de descuartizar a seres humanos sino que llegaron al extremo de dictar cursos utilizando a personas vivas que eran llevadas hasta sus campos de entrenamiento. Francisco Villalba, el paramilitar que dirigió en terreno la barbarie del Aro (Antioquia), en la que torturaron y masacraron a 15 personas durante 5 días, revela detalles de esos cursos hasta hoy desconocidos. “Eran personas de edad que llevaban en camiones, vivas, amarradas (...) Se repartían entre grupos de a cinco (...) las instrucciones eran quitarles el brazo, la cabeza... descuartizarlas vivas”, dice su expediente”. El Tiempo, Bogotá, abril 24 de 2007.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ En: Claudia López, “Casos de Masacres presuntamente perpetrados por las Autodefensas 1998-2003”, **Revista Semana**, Documentos On Line, 24 de febrero de 2006. Con la información aparecida a partir del segundo semestre del 2006 en el contexto del “proceso de paz” con los paramilitares esta información sobre masacres puede llegar a ser apenas una muestra pequeña en la medida en que la Fiscalía ha recibido 3.710 denuncias sobre presuntas fosas comunes. El Tiempo, Bogotá, abril 24 de 2007.

Armadas se puede pensar en el desmantelamiento de los grupos paramilitares: el aliado políticamente valioso pero legalmente incómodo, esto último no tanto por sus acciones político-militares ilegales como por sus estrechos vínculos con el narcotráfico:

“Los paramilitares sí son paramilitares, llámelos como quiera el Presidente; y son además narcoparamilitares, o sea, narcos; y lo han sido desde que aparecieron, no sólo para defender de la guerrilla a los terratenientes 'tradicionales', sino para defender sus propios nuevos cultivos ilegales. El primer grupo narcoparamilitar fue el MAS, Muerte a Secuestradores, creado por los hermanos Ochoa y Pablo Escobar. Y han sido narcoparamilitares todos los hermanos Castaño de las AUC, empezando por Fidel, que así hicieron su fortuna. No son colados de última hora los negociantes del narcotráfico en la estructura política de las autodefensas, como pretenden hacernos creer fingiendo un virtuoso escándalo: son su columna vertebral. Y si ahora los narcoparamilitares no están siendo castigados por ninguno de sus crímenes, políticos o económicos, ni por sus masacres ni por sus negocios ilícitos, no es sólo por el motivo obvio de que no han sido derrotados por el Estado. Sino porque son, siguen siendo como desde un principio, aliados de las fuerzas del Estado (militares y de policía), y amigos de los dueños del Estado”¹⁹.

Es decir, desde esta lógica perversa pero consistente, para el gobierno de Uribe el problema con los paramilitares no es tanto que estos sean genocidas y desplazadores, pues estos delitos han sido justificado varias veces por el establecimiento desde el argumento de la autodefensa frente al ataque guerrillero, y, de esta manera se pueden considerar como delitos políticos; el problema es que sean narcos, pues los delitos comunes no son perdonables²⁰ y la guerra contra el narcotráfico, al menos oficialmente, se sigue librando, y Estados Unidos, su socio clave, exige resultados frente a la misma.

Lo que es claro es que cierta contención de la guerrilla, (y no la derrota, así incluso el propio gobierno de Uribe haya hablado de ésta), lograda a través del plan de “Seguridad Democrática” del gobierno de Uribe Vélez, programa apoyado con entusiasmo por el gobierno norteamericano a través de la última versión del Plan Colombia, le ha reportado legitimidad a esta administración frente a las élites socioeconómicas, y sobretodo porque sea hace manteniendo e incrementando las históricas ventajas

¹⁹ Antonio Caballero, “Nuestros amigos los paras”, en **Revista Semana**, Bogotá, edición 1270, agosto 2006.

²⁰ Sobre las contradicciones en las negociaciones con los paramilitares en cuanto a su doble carácter de delincuentes comunes y delincuentes políticos ver: Andrés López Restrepo, “Narcotráfico, ilegalidad y conflicto en Colombia” en **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006. Págs. 436 y 437.

políticas y económicas obtenidas en medio del conflicto y reduciendo los costos personales, económicos y de seguridad, que éste produce.

El proyecto político de Uribe Vélez (2002-2010) es la unificación más fuerte de los intereses de las élites dominantes colombianas en varias décadas, tanto en el terreno de lo económico, como en el político y militar, y de ahí su fuerza y su carácter prácticamente hegemónico dentro de las mismas. Es decir, los reclamos significativos al proyecto uribista cada vez provienen menos de arriba. La prueba es que el sector ligado al tradicional partido conservador se plegó totalmente y el partido liberal, ante la desbandada de varios de sus principales dirigentes hacia el uribismo, quedó reducido a una mínima expresión, además, claro está, del respaldo prácticamente unánime del sector de la gran empresa y de las Fuerzas Armadas²¹. Si hasta el pasado reciente se dijo que el Estado y su clase dirigente civil no habían asumido en serio el tema del conflicto armado relegando su manejo en las Fuerzas Armadas²², eso ya no es cierto hoy, pues la guerra ya entró de lleno en la política “civil”, en este caso desde una consistente perspectiva militarista, neoliberal y pro-americana. Es decir, los intereses de los sectores dominantes nunca como ahora habían estado tan unificados y tan bien “protegidos” desde las instituciones oficiales. A los que añoraban una verdadera clase dirigente capaz de gobernar al Estado²³, ahí, ya la tienen. A los connotados analistas que creen que el Estado capitalista está para resolver los conflictos sociales seguramente les podrá seguir pareciendo que de esa forma se continuará fracasando en el manejo de la guerra, pero a quienes de verdad conducen y se apropian del Estado hoy más que nunca sienten que lo están haciendo muy bien, incluso porque han logrado que importantes sectores de otras clases sociales aprueben dicho proyecto. Es un fenómeno político inédito por su

²¹ Los movimientos políticos uribistas representan cerca del 65% de la composición política del actual Congreso de la República (2006-2010).

²² El Informe de Desarrollo Humano refiriéndose a la forma como las élites entendían y enfrentaban el conflicto, dice: “La guerra como un problema puramente militar, sin conducción política. Medio país -el centro- en relativa paz, haciendo *bussines* -y, más notable, *politics- as usual*. El otro medio país -la periferia- confiado a las Fuerzas Armadas para que impusieran el orden”, en **El conflicto, callejón con salida**. Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia – 2003. UNDP, Bogotá, 2003. Pág. 39.

²³ Según Marco Palacios: “Lo que diferencia a nuestro país de otros latinoamericanos no es la exclusión como tal, o la inseguridad ciudadana en las grandes ciudades y en los campos, o la desigualdad creciente, sino la ausencia de una clase dirigente capaz de gobernar al Estado, de tramitar los procesos complejos de construcción de ciudadanía y de dar curso al sentimiento de que todos somos colombianos”, en **El conflicto, callejón con salida**. Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia – 2003. UNDP, Bogotá, 2003, (Recuadro 1.2) pág. 34.

pretensión y alcance hegemónico, al punto que algunos lo han denominado acertadamente como el fenómeno del “embrujo autoritario”²⁴.

III. ¿El conflicto: un fracaso para la insurgencia? O de las razones por las cuales las FARC no negocian²⁵

Pese a los supuestos “logros” de la estrategia de la “Seguridad Democrática” que analizamos arriba y a la actual propaganda gubernamental, las condiciones militares del conflicto colombiano no han cambiado sustancialmente como para forzar a las FARC a sentarse a la mesa de negociaciones a manera de rendición, y por eso es importante resaltar ciertas condiciones, concepciones y prácticas de este actor que se constituyen en obstáculos para la negociación política del conflicto.

Analizaremos las diferentes razones por las cuales las FARC, desde su perspectiva política e ideológica aun se encuentran lejos de una negociación en firme. Miraremos en concreto temas como la desconfianza hacia la clase dirigente colombiana; la apuesta por la profundización de la crisis socioeconómica; las críticas a la democracia colombiana; la visión estatista de la política; las experiencias de negociaciones con otros grupos armados; el entorno latinoamericano; los recursos que obtienen las FARC para hacer la guerra; y finalmente, la figura de los espejos invertidos frente al gobierno de Uribe Vélez.

Todo esto para mostrar que desde su perspectiva, si bien su objetivo final de conquistar el poder político del Estado no se ha cumplido, la guerra no ha sido un fracaso sino un

²⁴ “El embrujo autoritario” es un término al parecer acuñado inicialmente por el excandidato presidencial Carlos Gaviria en su campaña, pero que también sirvió como título del libro editado por la “Plataforma colombiana de derechos humanos, democracia y desarrollo” a finales del 2003, el cual hacía un balance del primer año del gobierno de Uribe Vélez.

²⁵ En esta sección sobre las FARC haremos importante uso de apartes de algunas entrevistas (inéditas) realizadas a los comandantes de esa organización por Graciela Uribe y el autor de este texto, en el año 2000. Por la revisión reciente que hemos hecho de la página web de las FARC www.farcep.org consideramos que las opiniones de los comandantes con respecto al tema aquí tratado siguen siendo representativas del discurso de esta organización hoy frente a los obstáculos de la paz, incluso aun más por el aumento de estos obstáculos en los últimos seis años. Las entrevistas se realizaron en la “zona de despeje” acordada entre el gobierno del presidente Pastrana y el grupo insurgente, y forman parte del archivo de entrevistas del proyecto de investigación sobre el crecimiento y poder de las FARC que dio pie al libro: Ferro, J.G., Uribe G. **El orden la de guerra. Las FARC-EP: entre la organización y la política**. CEJA. Bogotá, 2002.

proceso muy largo y difícil en el cual ellos han crecido sobre todo como organización militar.

-Una enorme desconfianza de la clase dirigente

En los discursos y declaraciones de los mandos de las FARC hay la idea recurrente de que la “clase política” colombiana los ha engañado en forma permanente. Esto lo reitera el máximo comandante de esa organización, Manuel Marulanda, cuando habla sobre los diversos procesos de paz adelantados con diferentes presidentes. Se dice que Marulanda, refiriéndose a anteriores presidentes de Colombia, le dijo al presidente Andrés Pastrana (1998-2002): "Su papá me traicionó, Laureano me traicionó, Lleras me traicionó. Me tocó irme al monte por la traición. Usted no ha vivido la violencia, vamos a buscar la paz"²⁶.

En el caso del gobierno del presidente Gaviria (1990-1994), es especialmente fuerte la sensación de engaño cuando se refieren al bombardeo a Casa Verde, sede en ese entonces del Secretariado Nacional de las FARC, el mismo día de las elecciones para conformar la Asamblea Nacional Constituyente en 1990. Para las FARC, en ese momento las negociaciones sobre su participación en esta Asamblea no estaban cerradas y de ahí la sorpresa y el sentimiento de haber sido traicionados:

“Primero, nosotros hemos dicho que fue **un golpe artero, traicionero del gobierno**, del gobierno del señor Gaviria, porque a nosotros se nos había brindado la posibilidad de participar en la Asamblea Nacional Constituyente”²⁷.

Respecto de los acuerdos para lograr el intercambio de prisioneros llevado a cabo entre el gobierno de Andrés Pastrana y las FARC, estas dicen:

“No aconteció lo mismo con el Gobierno, ya que no sólo postergó por más de dos años la firma del referido acuerdo, sino que dejó en libertad a sólo 15 guerrilleros con graves problemas de salud y varios de ellos cuando ya estaban prestos a recuperar su libertad por pena cumplida. **A las FARC-EP no le extraña en nada esa actitud mezquina y tramposa propia del gobierno de la oligarquía colombiana**”²⁸.

²⁶ Las personas y apellidos que menciona se refieren, en el mismo orden, a Misael Pastrana, Presidente de Colombia 1970-1974; Laureano Gómez Presidente 1950-1952; y en el caso de Lleras podría ser o Alberto Lleras presidente 1958-1962 o Carlos Lleras presidente 1966-1970. Entrevista al Comandante de las FARC, Fabián Ramírez. Archivo de entrevistas del proyecto de investigación: “Crecimiento y poder de las FARC”, Colciencias-Universidad Javeriana, 2000.

²⁷ Entrevista con Raul Reyes por Arturo Alape ver: www.farcep.org abril 2003

²⁸ Página web www.farcep.org El negrillaado es nuestro.

Sin embargo, es importante señalar que este sentimiento tan fuerte no es propio solamente del caso colombiano, como bien lo señala León Valencia:

“En los conflictos internos se crea una exacerbación muy grande entre las partes contendientes que están disputándose un mismo territorio y una sola población, que se conocen mutuamente los puntos más sensibles y dolorosos...”²⁹.

Tanto es así, que los medios de comunicación nos muestran todos los días que entre la clase dirigente de nuestro país este sentimiento de desprecio y de desconfianza está totalmente correspondido.

–“La crisis se acentuará y vendrá la insurrección popular”

Las FARC mantienen la fatídica “esperanza” de que en Colombia todo va a ser peor. Ellos apuestan a que la crisis económica se va a acentuar con las políticas neoliberales, y que de esta crisis debería surgir una protesta generalizada que tendría que ser canalizada por su organización. A partir de los pronunciamientos y testimonios de las FARC, se puede inferir que como son conscientes de la superioridad militar de las Fuerzas Armadas de Colombia apuntan a que esta crisis económica coincida con una crisis de hegemonía, en donde, aun existiendo una gran maquinaria militar del lado del Estado, no habría el suficiente orden y consenso para usarla:

“El modelo económico-político-social de las clases dominantes, de eso que nosotros llamamos la oligarquía, está en crisis, y es tan grande que no se puede salir y eso nos favorece. Otra cosa es que nosotros no tengamos la fuerza para dar el golpe final pero para allá vamos. Nosotros lo que planteamos es que el desarrollo económico y la concentración de la gran mayoría de población en la ciudad van a generar grandes levantamientos de la sociedad, del pueblo colombiano en las ciudades, independientemente de que se luche y se combata también en el campo; las ciudades determinarán el triunfo y si estamos hablando de eso no sería una guerra prolongada. Más bien sería como un levantamiento, una insurrección en el país de las amplias masas trabajadoras de la ciudad, acompañadas también por la lucha en el campo”³⁰.

“Tiene que haber una situación donde el pueblo de muchísimas maneras asuma un compromiso por una lucha por una sociedad distinta, por una estructura distinta de la sociedad y por un Estado distinto, un Estado democrático, entonces nosotros pensamos que eso pueda ser en la forma de una insurrección, de un levantamiento, en el cual nosotros también tenemos que estar ayudando, nosotros tenemos que acompañar ese levantamiento con el respaldo armado y tenemos que ayudar a incentivarlo, a organizarlo, en eso nosotros estamos claros. Nosotros no estamos pensando rodear las grandes ciudades y tomarnos por asalto las ciudades y hacer el asalto al poder, ese no es

²⁹ Valencia León, **Adiós a la política, bienvenida la guerra**. Intermedio Editores, Bogotá, 2002.

³⁰ Entrevista al Comandante Simón Trinidad, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Colciencias-Universidad Javeriana, 2000.

realmente el planteamiento nuestro. Nosotros lo que pensamos es en un ejército guerrillero grande, poderoso, cada vez más poderoso, hasta donde más se pueda, pero hay que trabajarle a la parte de la organización y de la concientización de la mayoría de la gente, para que sea el pueblo el que realmente haga los cambios. Nosotros somos parte de eso y somos respaldo de eso”³¹.

“Todo el mundo sabe que nosotros queremos tener la capacidad no en el estilo maoísta de rodear las ciudades y después invadirlas, con la fuerza militar, sino de incidir en muchas cosas pequeñas con la estrategia ahí, y que cuando se de la insurrección popular nosotros estemos en capacidad de responder ahí. Porque van a masacrar a la gente, y qué vamos a hacer nosotros con esa fuerza de la gente en las ciudades, entonces vamos a bloquearlas, vamos a atacarlas, van a haber luchas urbanas armadas”³².

En el punto de la acentuación de la crisis es importante constatar, como lo vimos anteriormente, que en los niveles rural y urbano los indicadores socioeconómicos oficiales sí están mostrando un aumento significativo de la pobreza y del desempleo. Lo que no es claro es que esta crisis socioeconómica de la sociedad colombiana se traduzca en una mayor aproximación al proyecto político de las FARC. En lo que sí se convierte, y sobretodo en el nivel rural, es en una situación que favorece el reclutamiento de campesinos y colonos afectados:

“Mi motivación para entrar fue la situación económica, uno con unos papás bien pobres, qué esperanza tiene... Yo era de una vereda de Florencia, entré de trece años. Uno aquí (en las FARC) no maneja dinero, pero tiene todo lo que necesita, porqué lujos ¿uno para qué? ¿para vivir en el monte?”³³.

“Yo entré de trece años y tengo veintitrés. He estado en el Huila, el Putumayo y el Caquetá. Me gustaba la guerrilla por lo que vestía la gente, por el uniforme, no tenía mucha claridad de lo que buscaban. Yo tomé la decisión para entrar a la guerrilla, pero uno no pide permiso. Mis papás dijeron que si me quería ir, no me lo iban a impedir. La guerrilla es dura, no aguanta cualquiera, pero la vida del pobre siempre es dura, cuando uno ha sido pobre toda la vida no tiene posibilidades”³⁴.

Es decir, las pérdidas en la calidad de vida del sector rural pareciera que favorecen más la continuidad de la guerra por el mayor reclutamiento registrado durante los últimos años, que su posible terminación vía la insurrección popular, como lo desearían las FARC.

³¹ Entrevista a los Comandantes Iván Ríos y Fernando Caicedo, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana- Conciencias, 2000.

³² Ibid.

³³ Entrevista a Janeth, guerrillera de 18 años. Tomada de: Ferro, J. G., Uribe G., **El Orden de la Guerra. Las FARC-EP: Entre la Organización y la Política**. Ceja, Bogotá, 2002.

³⁴ Entrevista a Marleny, guerrillera de 23 años. Tomada de: Ferro, J. G., Uribe G., **El Orden de la Guerra. Las FARC-EP: Entre la Organización y la Política**. Ceja, Bogotá, 2002

-“En Colombia no existe democracia”

La posición de las FARC frente a la democracia liberal se presenta como otro de los serios obstáculos de cara a una posible negociación política del conflicto. Esta posición tiene fundamento para ellos desde la historia colombiana y desde su ideología de corte leninista. Desde los antecedentes históricos está el argumento de la estrechez del régimen político colombiano, las dificultades en términos de garantías para consolidar una oposición legal, las prácticas clientelistas y de corrupción, el exterminio del movimiento político Unión Patriótica (patrocinado por las FARC) y el asesinato de miles de líderes populares en las últimas décadas:

“Nosotros no rechazamos la democracia, lo que pasa es que tampoco identificamos el pluripartidismo con la democracia, porque ese sí es un cuento barato. La realidad ha demostrado que el pluripartidismo no es democracia. La democracia es una concepción para nosotros mucho más amplia que la simple existencia o no de partidos y organizaciones políticas. Lo que pasa es que ¿quién es el que debe decidir cómo debe ser? Debe ser el pueblo, debe ser la gente, debe ser la misma sociedad. Nosotros vemos interesante la concepción de democracia de, por ejemplo, Antonio García, un pensador colombiano que lo conocen más afuera que en Colombia. Antonio García no fue simpatizante de las FARC, ni comunista, pero hizo aportes muy importantes de cómo es una democracia, de cómo puede ser un país con democracia. El hablaba de una democracia orgánica donde las organizaciones sociales tendrían un papel en las decisiones, tanto en lo regional, en lo local y en las grandes decisiones del Estado, y donde la democracia no sólo se dedicaría a las decisiones de la participación política y de las oportunidades políticas, sino a las oportunidades sociales y económicas. La democracia también tiene que ser económica. En Colombia no existe democracia, entonces votar significa legitimar una democracia que no existe, en el fondo el asunto es ese. Si en Colombia existiera una democracia donde todo el mundo pudiera participar en igualdad de condiciones, perfecto, allá el pueblo si se equivoca. Pero es que aquí en Colombia no existe el ejercicio soberano de la democracia, y entonces aquí engañan a la gente con el almuerzo, con el bulto de cemento, con el viaje de arena, con la pavimentación de las calles, con la escuelita, y llevan a la gente como borregos a que voten. Porque no hay conciencia política, el problema es que en Colombia no hay cultura política, hay cultura politiquera, y la gente va y vota porque tradicionalmente lo ha hecho”³⁵.

Dejando de lado que probablemente por pensar así sobre la democracia era que Antonio García no simpatizaba con el PC y con las FARC, lo importante, para lo que nos ocupa aquí, es que desde el punto de vista de su concepción político-ideológica, las FARC desconfían del pluripartidismo, del carácter individualista de la democracia liberal, del sistema de financiación de las campañas y del papel de los medios de comunicación en manos privadas. Cómo validar ante la población colombiana, mediante los mecanismos

³⁵ Entrevista a los Comandantes Iván Ríos y Fernando Caicedo, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana Conciencias, 2000.

existentes dentro de la democracia liberal (elecciones, referendos), una negociación política del conflicto cuando esta se realiza con alguien que no cree en ella, es un dilema planteado por el investigador y Concejero de Paz Jesús Bejarano desde hace más de diez años³⁶. Un acuerdo con las FARC tendría que pasar entonces por una muy difícil negociación sobre las reglas de juego necesarias para validar públicamente los acuerdos a los que se llegase, al punto de alterar sustancialmente el régimen político colombiano:

“Sí se cambian las reglas del juego, sí. Donde nosotros participemos en el cambio de esas reglas del juego. Lo que nosotros decimos es que como están las reglas del juego, a nivel político en Colombia no le jalamos a eso”³⁷.

-Estatismo político

Desde la concepción de las FARC propia del leninismo, existe la idea de que el verdadero poder político radica en el control del Estado y sobretodo de la fuerza militar que emana de él:

“Vamos a reestructurar las fuerzas militares, no a acabarlas porque sería un contrasentido. ¿Eso qué implica? Implica no solo renunciar a los manuales de contraguerrilla y del enemigo interno, la teoría de la seguridad nacional, sino que implica depurar las fuerzas militares y esa depuración de las fuerzas militares, tendrían que salir por lo menos toda la oficialidad, que fue formada en esa escuela de la teoría de la seguridad nacional. Eso es complicado, porque aquí no se va a hacer lo del Salvador donde dijeron que iban a modificar y a reducir las fuerzas militares y lo que hicieron fue sacar a una cantidad de soldados y dejaron los mandos, los que habían sido formados en esa ideología, con esa filosofía”³⁸.

Desde esta perspectiva, entonces, no tiene sentido hacer reformas sociales y económicas a mitad de camino de la “revolución”. Ni siquiera en materia de reforma agraria, que fue una reivindicación crucial en el momento de la fundación de las FARC:

“No podemos pretender, como lo pretendimos alguna vez, hacer reforma agraria sin ser todavía poder, eso ya lo hicimos, querer echar adelante nuestro proyecto político y social y entonces comenzamos hacer reformas agrarias y confiscamos un poco de tierras, no recuerdo dónde y se les repartió a la gente, y después qué, llegaron los

³⁶ Bejarano, Jesús A., **Una agenda para la paz**, Bogotá, Tercer Mundo, 1995.

³⁷ Entrevista al Comandante Fernando Caicedo, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana – Conciencias, 2000.

³⁸ Entrevista al Comandante Fernando Caicedo, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana – Conciencias.2000.

dueños con sus documentos a reclamar su tierra y nos sacaron a la gente de ahí, porque no somos Estado todavía y porque estamos en medio de una guerra”³⁹.

Por estas razones se explica su intención de convertirse lentamente en Estado y desplazar a al Estado burgués. Las FARC creen muy poco en las concepciones gramscianas que ponen énfasis en que el poder político se puede conquistar desde la sociedad a través de una dirección intelectual y moral, mediante la conquista de las ideas y la construcción de consensos en el terreno de la cultura y de la práctica cotidiana. Para esta organización el cambio político-cultural tiene verdadero sentido si se hace desde el control de las instituciones estatales, por eso, desde esta perspectiva, lo anterior es una pérdida de tiempo, porque en el entretanto el enemigo todo lo destruye con su poder económico y con la fuerza de sus aparatos ideológicos:

“Porque ustedes se imaginan donde nosotros podamos tener diariamente un espacio en los medios de comunicación... No digamos en RCN o en Caracol, porque ni modo, pero en Señal Colombia, en la Cadena 1, en la Cadena A, en la Radiodifusora Nacional, que se hagan entrevistas desde aquí, con líneas 9800, donde todo el mundo pueda hablar con los comandantes nuestros y que todo el mundo esté enchufado ahí. Eso cambia opiniones. Nosotros como FARC podríamos hacer uso de esos medios para difundir y hacer el planteamiento nuestro. Aquí es pelea de “toche con guayaba madura”. A nosotros lo que nos permite seguir es que tenemos razón en el planteamiento, pero los medios de difusión están en manos de unos cuantos, que siempre le han metido mentiras a la gente. Son 35 años diciendo que Marulanda es un criminal. Ahora cuántos años hablando de que nosotros somos una “narcoguerrilla” y eso repetido todos los días, claro, forma opinión. Entonces, nosotros decimos: Pongan esos medios a disposición nuestra para que nosotros logremos influir en esa opinión”⁴⁰.

Durante las negociaciones con el gobierno Pastrana quedó claro que las FARC consideran que el poder se negocia de Estado a Estado, y no con la sociedad civil como en ese momento lo planteaba el Ejército de Liberación Nacional -ELN-:

“Nosotros queremos hablar primero de poder a poder. Ellos (los del ELN) empezaron con la población civil, pero vamos para lo mismo. Nosotros no queremos hablar con la SAC, FEDEGAN⁴¹, etc., ellos no son población civil, hacen parte del establecimiento, del gobierno. Nosotros hablamos primero con el poder y luego con la población. Con el ELN el proceso es a la inversa, primero con la sociedad civil y luego con el gobierno”⁴².

³⁹ Entrevista a los Comandantes Fernando Caicedo e Iván Ríos, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana – Conciencias, 2000.

⁴⁰ Entrevista al Comandante Fernando Caicedo, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana – Conciencias, 2000.

⁴¹ La SAC es la Sociedad de Agricultores de Colombia y Fedegan es la Federación de Ganaderos de Colombia los dos principales gremios agropecuarios de la clase dominante colombiana.

⁴² Entrevista a Julio Rincón, miembro de las FARC, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana – Conciencias, 2000.

Esta concepción estadocéntrica de la política (que ampliaremos en otro capítulo cuando la confrontemos con la concepción política de los nasas) pone el énfasis en lo militar, en la conquista armada del poder del Estado y deja relegada la conquista política de la sociedad. Y como es claro que, pese al importante crecimiento militar de las FARC, su poder bélico sigue siendo muy inferior al del Estado (“colombo-americano”), tampoco se ve nada clara una resolución del conflicto por la vía de una victoria militar de este grupo.

-La experiencia de las negociaciones con otros grupos armados

La experiencia de negociación política de los conflictos armados en Centroamérica es considerada un gran fracaso para las FARC. Entregar las armas a cambio de ninguna transformación económica significativa es considerado por ellos un gran error político. Los comandantes de las FARC sostienen que los propios comandantes exguerrilleros centroamericanos les aconsejan no dejar las armas, pues visto en retrospectiva lo consideran una gran equivocación y les reafirma su posición escéptica frente a las negociaciones políticas⁴³.

De hecho es la misma percepción que tienen sobre el proceso de negociación realizado entre el gobierno colombiano y el M-19:

“Algunos del M-19 que salieron de las FARC planteaban que la revolución no se podía hacer desde las profundidades de la selva, y mucho menos con unos viejitos como los que estaban al frente de la dirección de las FARC. Que a eso había que imprimirle dinamismo, gente joven y que el proceso, para que fuera real y rápido, se tenía que dar desde las ciudades. Eso les permitió a ellos hacer acciones muy espectaculares y así mismo fueron los golpes que les dieron. Se puede citar lo de las armas del Cantón Norte, una acción la ¡berraca! ¿Y qué? Se llevan ese poco de armas y después no tenían donde guardarlas y se les cae un poco de gente como un castillo de naipes, porque desde el punto de vista político no estaban estructurados para eso. Dicen que después el Ejército les dio un golpe donde recuperaron las 5.000 armas y un poco más, y les desvertebraron toda la red de apoyo que tenían en la ciudad, eso explica el fracaso del M-19. Uno no puede decir después de diez años de la Constituyente que lo que hizo el M-19 fue un éxito, porque el M-19, después de una década de estar en el monte, se desmoviliza y participa en la Asamblea General Constituyente. Y eso ¿en qué modificó la estructura política, económica, militar y social del país? Un fracaso, y la prueba es que la gente que lo apoyó sinceramente, se sintió engañada por lo que hizo el M-19”⁴⁴.

⁴³ Entrevista al Comandante Fernando Caicedo, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana – Conciencias, 2000.

⁴⁴ *Ibíd.*

La crítica situación posconflicto, sobretodo en el terreno económico, en el Salvador, Honduras y Nicaragua, hace que desde la perspectiva de las FARC se reafirme su idea de la inutilidad de un proceso de incorporación al régimen político liberal a través de la creación de un movimiento político legal.

-El entorno latinoamericano

El actual entorno político latinoamericano no ofrece claridad sobre una definición del conflicto armado colombiano por lo menos desde los intereses de las FARC, pues si bien varios gobiernos actuales de países vecinos, a contrapelo de los gobiernos de Colombia y Estados Unidos, se niegan a declarar a las FARC como grupo terrorista, como es el caso de Venezuela, Ecuador, Bolivia y Brasil, los principales movimientos sociales emancipatorios de los últimos tres países no le apuestan a la vía armada y más bien combinan la acción directa con la participación electoral. La propuesta leninista-bolivariana de las FARC está muy lejos de la cosmovisión de base indígena y de la perspectiva comunitaria y democrática presente sobretodo en los más significativos movimientos sociales rurales de Ecuador, Bolivia y Brasil. En el Perú, hay una especial resistencia a los grupos armados, sobretodo por la experiencia de Sendero Luminoso, tan costosa para ese país y para el movimiento popular en particular.

La llegada al gobierno de propuestas políticas claramente contrahegemónicas como la de Venezuela y Bolivia puede resultarle hasta cierto punto ventajosa a las FARC en cuanto impide que se construya un bloque latinoamericano homogéneo en contra de éstas, pero puede ser ilusorio pensar en más allá de eso, incluso por los riesgos militares que conllevaría una declaración de apoyo explícito a las FARC (si ese fuera el caso) frente a Estados Unidos. Pero más importante aun es que por lo menos por ahora las formas de hacer política, las estrategias y las dinámicas de transformación en esos países (siendo muy distintos entre sí) difieren de las propuestas de las FARC y de su entorno nacional. En el caso venezolano, que sería el más próximo a las FARC desde el punto de vista político por su propuesta de socialismo estadocéntrico, hay que tener en cuenta que el gobierno de ese país tiene una escasa pero importante tolerancia de parte de los sectores tradicionalmente dominantes a nivel nacional e internacional porque, por lo menos hasta ahora, no ha roto con las reglas de la democracia liberal representativa y

no ha impedido el libre flujo de los capitales privados y de la economía de mercado en general, así posiblemente por ahora lo haga por cuestiones tácticas y no de principios.

Lo que es claro es que las FARC siguen con expectativa el proceso venezolano y apuestan a que allí se de una radicalización hacia un socialismo de Estado antiimperialista que les permitiera hacer mayores y explícitos acercamientos:

“No va a ser tan fácil para los gringos hacer con Chávez lo que hicieron con Salvador Allende, ahora es a otro precio. Porque Salvador Allende tenía el respaldo del pueblo, pero no de las fuerzas militares. En el caso de Chávez tiene un buen respaldo de las fuerzas y del pueblo que cree en él. Ahora, Chávez ya tiene que seguir adelante, porque sí se echa para atrás queda mal con el pueblo y si se echa para adelante tiene que enfrentarse con los gringos”⁴⁵.

Para ese propósito trabajan en la clandestinidad en la ampliación de su Movimiento Bolivariano hacia la región andina y particularmente hacia y con Venezuela, donde el militarismo y el bolivarianismo tienen resonancia social:

“Creemos que le llegó la hora a los pueblos de América Latina y particularmente al pueblo de Venezuela porque lo que nos ocurra aquí será determinante para el hermano pueblo colombiano y lo que ocurra allá también repercutirá aquí, no queda una alternativa diferente que desarrollar planes y programas conjuntos, que **convertir a nuestras fronteras en zonas del bolivarianismo revolucionario**”⁴⁶.

IV. Y la guerra continúa...

-Los recursos para hacer la guerra no se están agotando

El narcotráfico se ha convertido en la fuente principal de recursos para la guerrilla y en general para todos los actores de la guerra:

“Todos los "actores armados" del conflicto viven de eso [la droga]. Los narcoparamilitares prácticamente desde siempre: desde su origen, aunque hayan sido financiados también por el latifundismo ganadero, cañero, arrocero o algodonoero tradicionales, por el transporte y por la industria de mercado local. Las guerrillas, en particular las FARC, desde hace ya más de una década: desde que al marginal cobro del 'gramaje' a los narcos se sumó el control directo de los cultivos en vastas regiones coccaleras y la protección de las rutas de exportación. Y las propias Fuerzas Militares y de Policía del Estado colombiano, de modo más indirecto pero igualmente evidente, por ser crecientemente dependientes de los auxilios norteamericanos del Plan Colombia

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Eduardo Farfán “Venezuela y Colombia: Dos pueblos hermanos que resisten juntos la ofensiva imperialista” en: Revista Resistencia, Edición Internacional No. 30. Página Web www.farcep.org

dirigido contra el narcotráfico y convertido luego en Plan Patriota abiertamente destinado a combatir la subversión⁴⁷.

En el caso del Estado los recursos para la guerra contra las drogas provenientes del gobierno de los Estados Unidos son crecientes. De 1998 al 2005 se recibieron cerca de 4.500 millones de dólares en ayuda militar, al punto que ya tenemos el dudoso honor de contar en Bogotá con la segunda embajada norteamericana más grande del mundo después de Bagdad. Dichos recursos se han utilizados indistintamente para combatir al narcotráfico y a la guerrilla, aunque al principio lo segundo se negaba por parte del gobierno. En Colombia dentro del Estado se ha constituido una enorme burocracia antidroga y/o antiinsurgente que vive de los recursos de la lucha contra el narcotráfico y esto pese a los resultados tan precarios de la misma, como lo demuestra, después de una década de fumigaciones masivas, la aun significativa cantidad de hectáreas sembradas en coca y amapola⁴⁸.

En el caso de los paramilitares la relación con el narcotráfico es directa. Para empezar, los jefes y fundadores de las Autodefensas Unidas de Colombia -AUC- son los hermanos Castaño, que antes de fundar esta organización eran importantes lugartenientes del famoso capo Pablo Escobar y más tarde colaboradores de la DEA en la captura de éste. En general, los paramilitares eran y siguen siendo narcotraficantes y cultivadores, al parecer hoy más que nunca,⁴⁹ y es por esto que en el proceso de paz actual con el gobierno de Uribe a lo que más temen es a la extradición, la cual exige Estados Unidos a causa de su participación directa en el tráfico de drogas hacia ese país.

⁴⁷ Antonio Caballero, “Una vieja pregunta”, **Revista Semana**, Bogotá, edición 1275, Octubre de 2006.

⁴⁸ “Según la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (Unodc) por cuenta de la ofensiva del Plan Colombia, en el año 2000 las hectáreas de cultivos ilícitos comenzaron a reducirse. De 163.000, pasaron a 145.000 en el 2001; a 102.000 en el 2002; a 86.000 en 2003 y a 80.000 en 2004. **Pero, en el 2005, volvieron a subir, al contabilizarse 86.000 hectáreas, de las cuales, 52.960 eran nuevas**”, en “La guerra perdida contra la coca. Balance”, Especiales On Line, Revista Semana.com 2006. Es importante aclarar que mientras la Unodc muestra en su último censo, el del 2005, que en Colombia hay 86.000 hectáreas sembradas con coca, el Departamento de Estado de los EE.UU. dice que son 144.000 hectáreas, una diferencia significativa de 58.000 hectáreas.

⁴⁹ “Los cultivos de coca han permanecido estables o aumentado en las regiones controladas por los grupos paramilitares. De acuerdo con las fuentes del Departamento de Estado y la Oficina nacional de política para el control de las drogas (Ondcp), el sur de Colombia no es ya la zona más grande de cultivos ilícitos. Hoy, la mayor área coquera se extiende por los departamentos de Bolívar, Sucre, Córdoba y el norte de Antioquia. La misma región en la que han operado el Bloque Central Bolívar, bajo las órdenes de Ernesto Báez y Julián Bolívar; el Bloque Mineros, de propiedad de Ramiro 'Cuco' Vanoy; el Bloque Héroes de Tolová, uno de los ejércitos de 'Don Berna' y las Autodefensas de Córdoba de Salvatore Mancuso” en Daniel Coronell “La guerra perdida contra la coca. El mapa del fracaso”, Especiales On Line, Revista Semana.com, 2006.

En el caso de las FARC, aunque es muy difícil establecer el impacto que las fumigaciones de cultivos ilícitos han tenido sobre sus finanzas, sí es posible suponer a partir de la evidencia empírica que el daño no es significativo. En primera instancia, el fenómeno que se observó en el caso del suroccidente del país es que los cultivos con la fumigación efectivamente se reducen, pero esto sucede solamente mientras se reubican de nuevo. En el mapa nacional de los cultivos ilícitos aparecen cada vez más nuevas zonas: departamentos como Amazonas, Arauca, Boyacá, Chocó, Cundinamarca, Guajira, Santander, Valle del Cauca no tenían cultivos ilícitos en el año 1999, y según reportes de prensa la coca ya hace unos años ingresó a la otrora desarrollada zona cafetera⁵⁰.

Dados los altos márgenes de ganancia los narcotraficantes no cesan en su actividad económica y van incentivando nuevos puntos de producción, comercialización y transformación de la pasta base para poder sostener su oferta constante. De esa manera, los recursos provenientes del impuesto a la comercialización de la pasta de coca se desconcentran pero no necesariamente se disminuyen en forma significativa. La dispersión de los cultivos también dispersa la presencia de las FARC por la necesidad que tiene esta organización de percibir recursos. La información ha mostrado un aumento en la densidad de siembra y en los niveles de productividad de las variedades utilizadas⁵¹, lo que implica más pasta proveniente de menos hectáreas de hoja sembrada, y se sabe que las FARC no cobran por número de hectáreas sembradas sino por gramos de pasta vendidos. En el caso de los cultivos de amapola la situación es semejante. Ha habido una reducción de la cantidad de hectáreas sembradas pero un importante aumento de la producción⁵².

⁵⁰ “El incremento de cultivos ilícitos de hoja de coca en zonas que eran destinadas hasta hace poco a la producción de café es una de las consecuencias más graves de la reducción del precio de este producto en el mercado internacional para países como Colombia, Perú y Ecuador. (...) en el caso de Colombia, se estima que entre un 10 y 20 por ciento de los cultivos de hoja de coca han invadido ya zonas tradicionalmente cafetaleras y en las que hasta hace poco el narcotráfico no estaba aún presente”. El Tiempo, Bogotá, 17 de febrero de 2003.

⁵¹ “De acuerdo con la investigación realizada entre 1999 y 2000 para determinar la productividad potencial del área cultivada de coca, se pudo establecer que hay variedades de coca con un nivel de alcaloide más alto que la cultivada hace algunos años”. Dirección Nacional de Estupefacientes, *La lucha de Colombia contra las drogas. Acciones y Resultados*, Bogotá, 2002.

⁵² “En otras palabras, si antes se creía que las 6.540 hectáreas del 2001 podían generar unas 4.3 toneladas métricas de heroína, las 4.900 que todavía existían a finales del 2002 permitirían obtener 11.3 toneladas. Casi el 300 por ciento más, a pesar de la reducción del 25 por ciento que tanto se destacó”. El Tiempo, Bogotá, mayo 13 de 2003.

-Mejor la guerra que la democratización

Si se tiene un enemigo político con el cual en algún momento y por alguna razón no se quiere negociar es clave bloquearlo, aislarlo, marginarlo y exasperarlo para que se convierta en algo más opuesto y extremo de lo que era para así legitimar aun más la lucha contra él. Esta especie de “profecía autocumplida” es como podemos llamar a la forma como el establecimiento ha operado con relación a las FARC. Desde mediados de los años sesenta se dice que hay que atacar con todas las fuerzas a unos guerrilleros comunistas que no van a dejar las armas en su lucha por conquistar el poder del Estado, que se oponen totalmente a la democracia liberal y que no se van a transar por ninguna reforma. Eso no eran las autodefensas campesinas de Marquetalia y ni siquiera las FARC de 1983 cuando las negociaciones con el presidente Betancur. Sin embargo, así se les trató y en eso se están convirtiendo.

Como vemos, las posiciones políticas actuales de las FARC y del Estado no dejan mayores posibilidades de negociación. Incluso, durante los diálogos con el gobierno de Pastrana comandantes de las FARC lo dijeron explícitamente: “Nosotros no tenemos nada que negociar, es el establecimiento el que tiene que decir qué cambios va a realizar”. Eso obviamente nos aleja cada vez más de una posible negociación. La polarización actual genera más distancia, más desconfianza y más desprecio y sabemos de las consecuencias de estas actitudes para la consecución de cualquier acuerdo entre personas y grupos de personas. La estrategia de ambas partes piensa que es mejor “guerrear” que democratizar o democratizarse. Las ventajas para las partes son múltiples porque al interior de los bandos la opción por la democracia divide y en cambio la guerra unifica y además porque siempre queda la posibilidad de ganarla sin tener que asumir el “costo” democrático.

De hecho, el actual gobierno, el que se reeligió en el 2006, en general no le concede ninguna legitimidad al movimiento guerrillero e incluso niega la existencia de un conflicto político armado en Colombia⁵³. Para el gobierno del presidente Uribe lo que

⁵³ “A pesar de la negación del conflicto armado, durante el primer período presidencial de Alvaro Uribe aumentó el número y la intensidad de los combates y enfrentamientos entre el Ejército Nacional y las guerrillas. Durante el período presidencial 2002-2006 se registró un promedio de 5.6 combates diarios, mientras que en el período presidencial de Andrés Pastrana fue de 2.2 combates diarios y durante el mandato del presidente Ernesto Samper fue de 1.4 por día. Lo que quiere decir que en la administración

hay son acciones de grupos terroristas y esto claramente lo ubica en abierta sintonía con la forma como el gobierno de Estados Unidos percibe el conflicto colombiano. Es una forma de despolitizar las razones del conflicto pero simultáneamente de politizar la guerra. De hecho, desde la ruptura de los últimos diálogos de paz en 1998 y con el inicio del primer gobierno de Uribe se ha reforzado el llamado Plan Colombia, un plan básicamente contrainsurgente (“antiterrorista”) y de lucha contra el narcotráfico y los cultivos ilícitos. Para los insurgentes se trata de un gobierno triunfalista, que repite constantemente que “las FARC están acabadas”; y que el narcotráfico se va a acabar muy pronto y se van a debilitar enormemente las finanzas de la insurgencia. Un gobierno que le resta toda personería política a la guerrilla y que le apuesta todo a la salida militar y al escalonamiento de la guerra. Se puede afirmar que este gobierno es el enemigo soñado, el enemigo ideal para las FARC, en la medida en que no se plantea como reformista o como conciliador, algo así como el Estado sin máscaras. El que genera la polarización que ellos vienen buscando. Tanto Uribe como las FARC hablan en términos de “o usted está conmigo o está contra mí”, sin matices posibles. En la lógica perversa de la guerra en donde entre más represor sea el enemigo mejor para el desarrollo del proyecto propio:

“La represión durante los gobiernos de Turbay hasta hoy, generaron un crecimiento del movimiento insurgente, siempre esas políticas militaristas y ahora esas políticas abiertamente terroristas han generado escalamientos, crecimientos del nivel de la confrontación”⁵⁴.

Vale la pena recordar que dentro de los dirigentes de las FARC existe la idea de que hubo tiempos mucho peores que los actuales y de los cuales salieron ilesos militarmente. En esa medida no ven por qué no puedan superar una situación difícil desde el punto de vista militar, si antes lo han hecho. El rezago de heroísmo y de resistencia de Marquetalia como mito fundacional vigente sigue teniendo mucho peso:

“La palabra resistencia sintetiza todo, porque es armada, política, ideológica. Nosotros qué le venimos diciendo a la gente, hay que resistir, y si hay que hacer dos o tres

del presidente Uribe se produjeron 8.001 combates, 149% más que los 3.211 registrados durante el gobierno del presidente Pastrana y un 278% más que los 2.114 combates ocurridos en el cuatrienio presidencial de Ernesto Samper (Fundación Seguridad y Democracia)” en: **Codhes informa**, Boletín de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, No. 69, Bogotá, Colombia, 12 de septiembre de 2006 www.codhes.org.

⁵⁴ Entrevista al Comandante Fernando Caicedo, Archivo de entrevistas, Proyecto de investigación “Crecimiento y poder de las FARC”, Universidad Javeriana – Conciencias, 2000.

Marquetalias, pues las haríamos, podemos hablar de una cultura fariana, la cultura de la resistencia, la cultura de la igualdad. Son valores que identifican a la organización”⁵⁵.

Tenemos entonces que la guerra colombiana al contrario de lo que se ha venido afirmando no es un fracaso para sus protagonistas armados ni tampoco es una guerra contra la sociedad en general pues hay muchos sectores sociales, sobre todo dominantes, que se benefician de ella. Tampoco ha implicado una desideologización política de sus actores, por el contrario, y como lo hemos visto, se han afirmado en sus doctrinas. Y en eso coincidimos con lo que se afirma en un importante texto académico que hace un balance del actual conflicto colombiano:

“La conclusión tanto de académicos como de tomadores de decisiones era que *la guerra se había despolitizado*. A más economía menos política. Y a menos política, más espacio para la solución militar, era la cadena del razonamiento dominante. (...) Contra las corrientes dominantes, esta investigación postula que *el conflicto colombiano es actualmente más económico, más criminal y más político*”⁵⁶.

Lo que si es cierto, como lo veremos en la siguiente parte, es que desde la perspectiva de los movimientos sociales emancipatorios se trata de una guerra que rompe con enorme agresividad los vínculos sociales que se construyen en las comunidades populares, es decir, que contribuye a acelerar enormemente el proceso de descomunitarización ya de por si avanzado con el desarrollo capitalista. El resultado es el “sálvese quien pueda” que resulta muy ventajoso para opacar cualquier tipo de resistencia colectiva y que por lo tanto obstaculiza seriamente la liberación de todas las formas de opresión.

V. Por la emancipación y contra la guerra

*A nosotros ningún grupo armado nos quiere.
La guerrilla nos respeta pero no nos quiere,
Las autodefensas nos respetan pero no nos quieren,
el ejército nos colabora y todo eso pero no nos quiere.
Porque nadie nos puede manejar*⁵⁷.

⁵⁵ Entrevista al Comandante Iván Ríos, tomada de: Ferro, J. G., Uribe G., **El Orden de la Guerra. Las FARC-EP: Entre la Organización y la Política**. Ceja, Bogotá, 2002

⁵⁶ VVAA, **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006. Pág. 17.

⁵⁷ Testimonio de un miembro de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare -ATTC- (ubicada en el Magdalena Medio) recogido por Esperanza Hernández Delgado en su libro **Resistencia civil artesana de paz**. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2004. pág. 342. La ATTC es una de las organizaciones populares pioneras en manifestar públicamente su rechazo a colaborar con los actores armados en Colombia.

Sobre el conflicto colombiano se podrían seguir haciendo extensos análisis dada su antigüedad y su complejidad, pero lo que aquí nos interesa es limitarnos al estudio de la relación del conflicto armado con las propuestas emancipatorias, y en particular con la del movimiento de los nasas del norte del Cauca.

En consonancia con lo que veníamos analizando sobre lo dudosa que resultaba la tesis del fracaso de la guerra para el Estado y las FARC, desde finales de los años ochentas en Colombia se empieza a debatir sobre la idea de que, además del propio Estado, el conflicto armado y las guerrillas se estaban convirtiendo en un serio obstáculo para la acción de los movimientos sociales contestatarios. Esta idea, como es lógico, generó mucha resistencia sobre todo por parte de quienes consideran que los movimientos armados son los verdaderos representantes de la inconformidad popular. El argumento sobre la influencia negativa del conflicto sobre los movimientos sociales partía de la idea de que no sólo el Estado y los paramilitares sino también el movimiento guerrillero, en su lógica militarista, instrumentalizaban las protestas sociales que se apartaban de la lógica binaria y excluyente de amigo-enemigo. En términos generales, para el Estado y los paramilitares las protestas sociales eran vistas (o por lo menos así las hacen ver) como parte de la estrategia insurgente, y de allí la criminalización de las mismas. Pero igualmente, los deseos de hegemonizar la protesta social más radical por parte de los movimientos armados impedían que los movimientos sociales que buscaban nuevas alternativas por fuera del esquema revolucionario marxista-leninista pudieran desarrollarse autónomamente. De esta forma el conflicto armado se estaba convirtiendo en una verdadera trampa para los movimientos sociales que buscaban la emancipación.

La situación se agrava aun más en la medida en que como lo vimos anteriormente los principales actores ilegales, los paramilitares y las guerrillas ven reforzados sus economías con recursos provenientes directa o indirectamente de la actividad del narcotráfico. Muchos de los movimientos paramilitares son financiados por narcotraficantes-terratenientes o cobran, al igual que la guerrilla, un “impuesto” a los narcotraficantes que compran la base de coca en los territorios controlados por ellos.

⁵⁸ Alfredo Molano Bravo, “Resistir Hoy”. **MEMORIAS Encuentro Internacional La resistencia civil: estrategias de acción y protección en los contextos de guerra y globalización**. ATI, Universidad Nacional, planeta Paz. ILSA. Bogotá, 2004. Pág. 21.

Más tarde el Estado también vendría a reforzar su capacidad ofensiva (hacia finales de la década del 90) precisamente con los recursos provenientes del Plan Colombia. Es decir, los movimientos sociales no sólo tenían fuertes adversarios en los extremos del espectro político sino que estos crecían en su capacidad económica, militar y destructiva.

Una de las consecuencias más funestas de este crecimiento de la maquinaria militar de los bandos fue la expansión de la práctica del desplazamiento forzado de personas, familias, comunidades y poblaciones que desde la perspectiva de los actores armados implicaban un obstáculo para sus propósitos políticos. El resultado es absolutamente crítico no sólo desde una perspectiva humanitaria sino desde sus implicaciones culturales y políticas. La guerra prolongada ante todo destruye tejido social pues arrasa con los vínculos sociales, culturales y políticos producidos en el interior de una comunidad. La guerra fomenta el espíritu del “salvase quien pueda” y desmoviliza la participación en acciones colectivas. Este individualismo forzado crea las condiciones culturales y sociales que allanaron el camino para la aplicación de las políticas neoliberales⁵⁹.

Por su parte, el desplazamiento forzado ahondó las dificultades de los movimientos sociales que luchan por la autonomía, pues éstos, por sus idearios y condiciones, ni quieren ni pueden repeler dichos ataques usando la violencia. La única forma de intentar evitar los desplazamientos, o en general los ataques de los actores armados, es mediante la resistencia pacífica, la unidad y la organización comunitaria, pero, eso sí, con el enorme riesgo de ser masacrados.

Es por esto que la guerra se convirtió en un desafío central y enfrentarla generó efectos destructivos y creativos sobre los movimientos sociales, como lo afirma Archila:

⁵⁹ En una interesante tipología elaborada por el investigador chileno Juan Carlos Gómez, éste señala que hoy en día las dos principales sociedades (no gobiernos) más avanzadamente neoliberales en América Latina son la chilena y la colombiana. Entre las características principales que le permitirían ubicarlas allí están: la creciente despolitización de la sociedad, el acentuado individualismo y espíritu de competencia, el peso del mercado para la vida social, el conservadurismo político de las élites, la enorme fragmentación y desigualdad social, la escasez de movimientos sociales, el peso ideológico de los medios de comunicación, entre otras. Tomado de los apuntes de la ponencia presentada por Gómez en el marco del II Coloquio Internacional de Primavera: “Geopolítica, gobiernos y movimientos sociales”, Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, Marzo 20 al 23 de 2007, México, D.F.

“La violencia política, sin embargo, no siempre es creadora de caos y desorden, y para los actores sociales tiene un significado ambivalente: tanto inhibe como estimula la movilización. En el primer sentido destruye organizaciones, acaba con la vida de dirigentes populares, con lo que se pierden valiosos liderazgos y acumulados históricos, y limita la necesaria autonomía del mundo social. Pero, a su vez, en una respuesta valiente, los movimientos sociales se pronuncian contra el conflicto armado, especialmente cuando alguna de las partes los quiere involucrar, y reclaman crecientemente una salida política a él.”

La primera aparición pública (o por lo menos con resonancia) de la resistencia civil de un movimiento social popular contra los actores armados, en este caso contra los intentos hegemónicos de las FARC, la dieron precisamente los indígenas nasas del norte del Cauca en 1999:

“El 28 de Mayo de 1999, en la carretera Panamericana que une a Cali con Popayán, a la altura de la población de Piendamó, una concentración de más de cuatro mil pobladores, en su mayoría miembros de Cabildos indígenas del norte del Cauca, mantenía bloqueada la vía en protesta por el incumplimiento de un paquete de acuerdos económicos y sociales suscritos años atrás con el gobierno central, conocidos como los Acuerdos de La María. En momentos en que la protesta se desarrollaba, un grupo de guerrilleros fuertemente armados, pertenecientes al VI frente de las FARC, se hizo presente con el propósito de manifestar su apoyo a la movilización, aprovechando la concentración de manifestantes y la presencia de numerosos medios de comunicación. La columna guerrillera fue sin embargo recibida con insultos y una lluvia de piedras. Los manifestantes, animados por la intimidación que las cámaras de televisión imponían sobre el grupo armado, corrieron con ánimo casi festivo a descargar su ira a golpes de bastón contra los guerrilleros, quienes finalmente tuvieron que retirarse soportando en silencio la humillación que los miles de manifestantes festejaron el resto del día”⁶⁰.

Al momento de escribir este texto la última acción de resistencia civil se dio en septiembre de 2006 contra la Policía Nacional y sus trincheras, ubicadas en frente de las viviendas que forman el marco de la plaza principal de los cascos urbanos de los municipios de Toribío y Jambaló:

“En cumplimiento a la decisión de la comunidad y al mandato del Tribunal Indígena que sesionó en el Territorio Ancestral de Jambaló el 21 de septiembre del año en curso, en cuanto a devolver los salones comunales, despejar las vías y levantar las garitas que se encuentran en medio de las viviendas del casco urbano de los territorios de Toribío y Jambaló, ocupado por la policía nacional; el Tribunal Indígena informa en especial a las comunidades indígenas del Norte del Cauca y a la opinión pública, que: El día 26 de septiembre después de cumplido el plazo y ante el desacato de lo ordenado por el

⁶⁰ Ricardo Peñaranda, “Resistencia civil y tradiciones de resistencia en el suroccidente colombiano”, en VVAA, **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006. Pág. 547. El autor agrega que una semana después, la misma columna guerrillera en represalia se tomó el casco urbano del municipio de Toribío, destruyendo parcialmente su infraestructura urbana.

Tribunal Indígena, se procedió a desmontar por parte de la comunidad (ocho) 8 trincheras. La policía nacional hizo entrega formal al alcalde municipal de la casa de la cultura, la cual tenían ocupada. Quedando pendiente la devolución de otra vivienda. (...) Exaltamos que la Minga de Resistencia se desarrolló de manera pacífica y con la participación de toda la comunidad, en especial niños, mujeres y mayores. La jornada de resistencia continúa, reiterando que somos portadores de propuestas de paz y solución negociada al conflicto armado”⁶¹.

La gota que rebaso la copa de la tolerancia fue la muerte de un niño por la imprudencia de un policía en el uso de una granada. El caso es que hombres, mujeres, ancianos, jóvenes y niños y niñas cargaron los bultos de arena que conformaban las trincheras y los depositaron en la estación de policía. El viejo anhelo de retirar a la policía de su territorio, que siempre fue objetada por el Estado bajo el argumento de la soberanía nacional de sus instituciones armadas, se cumplía, al menos, parcialmente.

Pero en medio de esas acciones contra la guerrilla y el Estado también se da una importante marcha hacia la ciudad de Cali contra las acciones criminales de los paramilitares. El 17 de mayo de 2001, marcharon cerca de 30.000 indígenas de la zona norte del Cauca, principalmente en protesta contra la masacre ejecutada por los paramilitares pertenecientes a las Autodefensas Unidas de Colombia –AUC- contra indígenas y campesinos de la zona del río Naya, frontera entre los departamentos del Cauca y del Valle⁶². Es importante aclarar que estas acciones de los nasas del norte del Cauca no son aisladas de las demás acciones realizadas por otras comunidades indígenas del Cauca o por nasas de otras regiones del departamento, en ese mismo periodo⁶³. De hecho según el estudio ya citado de la Defensoría, entre 1997 y 2003, el

⁶¹ Ver: “Ayer la comunidad del resguardo de Toribío desmontó trincheras” en <http://www.nasaacin.net/noticias.htm?x=2837> Septiembre 27 de 2006.

⁶² “Entre el 10 y el 13 de abril de 2001 las autodefensas unidas de Colombia AUC ingresaron a la región del Alto Naya ubicada entre los departamentos de Valle del Cauca y Cauca, sobre la cordillera occidental. Aunque se estima que la incursión dejó un saldo aproximado de 40 muertos, la Fiscalía General de la Nación confirmó que fueron asesinadas 19 personas por presuntos nexos con la guerrilla. Sumado a esto, al menos mil personas se desplazaron a Buenaventura, así como a quebradas y veredas a lo largo del río Naya” en <http://www.codhes.org/Web/Index-Noticias/sinolvido.htm>

⁶³ “Un importante núcleo de acciones se ubica en el periodo de va de noviembre del 2001 a marzo de 2002. En este núcleo se concentra una oleada de movilizaciones directas que cubre cinco meses, durante el cual se cumplieron 10 acciones de resistencia contra las FARC en el sur occidente del país, seis de las cuales fueron desarrolladas por las comunidades indígenas del Cauca: 1. Movilización de los habitantes de Caldone que bloquea el avance de una columna de las FARC e impide la toma de la población, en noviembre de 2001. 2. Protesta de la comunidad contra una columna del ELN que se toma la población de Coconuco en diciembre de 2001. 3. Enfrentamiento entre la población y una columna de las FARC en Puracé el 31 de diciembre de 2001. 4. Movilización de la población de Coconuco contra una toma de las FARC el 31 de diciembre de 2001. 5. Rechazo por parte de los pobladores de Silvia a un intento de toma de las FARC el 27 de febrero e 2002. 6. Movilización de los habitantes de Inzá para impedir la toma de la

18.7% de las acciones contestatarias de resistencia al conflicto fueron promovidas y emprendidas por indígenas,⁶⁴ lo que no deja de ser un dato muy significativo dado que los indígenas son el 2% de la población colombiana. Es decir, que la llamada “minoría”, bajo el parámetro demográfico, se convierte en “mayoría” a la hora de hacer política desde la sociedad, en este caso cuando se identifica claramente quien es el actor social que más contesta colectivamente el conflicto en nuestro país. Es importante aclarar que antes que los indígenas los autores señalan que hay más acciones contestatarias realizadas por lo que llaman “actores plurales” (37.8%), es decir, aquellas acciones donde no es posible determinar cuál de los actores es el protagonista. Lo que queremos destacar aquí es que en términos de la totalidad de los actores sociales, identificados como protagonistas de estas acciones, los indígenas aparecen en primer lugar; y después, en orden descendente, los campesinos, la iglesia, los estudiantes, las mujeres, las comunidades negras y los gremios.

* * *

Sabemos que no todos los conflictos armados internos de la historia han favorecido a las élites, lo que aquí hemos querido decir es que la prolongación de la guerra y la particular forma como ésta se ha desarrollado en Colombia ha terminado siendo beneficiosa para el proyecto político de las élites colombianas, de hecho, la existencia de la guerrilla ha sido estratégicamente aprovechada, pues bajo el manto de la lucha contrainsurgente se ha procurado implementar con cierto éxito un tipo de cultura, de sociedad y de economía profundamente individualista, capitalista y neoliberal. Esto sin contar con los propios “aportes” de las FARC que a través de su vanguardismo, militarismo y estatismo ha terminado por romper vínculos con lo más representativo del movimiento social emancipatorio en Colombia, facilitando así el dominio del Estado.

Igualmente, es importante aclarar que la movilización por la paz o contra la guerra no implica necesariamente una actitud emancipatoria. En Colombia no ha habido sector social, económico y político que no hable de paz, empezando por los actores armados mismos que para obtener la paz como fin reivindican los métodos violentos. La lucha

población el 2 de marzo de 2002” en Ricardo Peñaranda, “Resistencia civil y tradiciones de resistencia en el sur-occidente colombiano”, borrador, s.f. págs. 10 y 11.

⁶⁴ Ver: Defensoría del Pueblo, **Sociedad de emergencia: acción colectiva y violencia en Colombia**. Bogotá, mayo de 2005. Investigación coordinada por Mauricio García Villegas. págs. 42.

por la paz se ha hecho en Colombia desde muy diferentes propósitos, tanto que, desde el proceso de paz del gobierno del presidente Betancur (1982-1986) y ante la confusión sobre el significado político de la paz, se ha dicho: “dime qué paz quieres y te diré quién eres”. De igual manera, en las organizaciones populares hay diferentes niveles en la resistencia civil a la guerra:⁶⁵ existen movimientos sociales en donde esta oposición se “limita” a la neutralidad mediante la no colaboración con los actores armados; otros movimientos le añaden a lo anterior el propósito de la profundización de la democracia local; y finalmente, los movimientos sociales emancipatorios donde su oposición a la violencia y al conflicto armado forma parte de un proceso de transformación de las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas existentes en Colombia que permita conquistar la libertad, la igualdad y la democracia, es decir, que consiga la eliminación de las distintas formas de opresión.

La propuesta de paz de los nasas se distingue también de la de muchos otros grupos del movimiento por la paz que, como dice Carlos Martínez, un líder del movimiento por la paz, “luchan por la paz pero caen en la trampa de la guerra”, es decir en la lógica de la guerra, puesto que admiten que “un nuevo país, que una nueva concepción de país salga de una mesa de negociación” entre elites gubernamentales y grupos guerrilleros, bajo la idea que esas son las principales fuerzas “políticas” en conflicto, legitimando así “las propuestas de los sectores enfrentados y la guerra como método para la construcción de sociedades mejores”⁶⁶. La propuesta de los nasas no avala la guerra como una forma de llegar a la paz, es una propuesta de paz integral, políticamente sociocéntrica y que busca articular la ética de la justicia con la ética de la vida, es decir, una propuesta arraigada en la práctica de la autodeterminación social que no justifica cualquier método con tal que éste nos lleve a la justicia. En síntesis, y aunque parezca paradójico, la propuesta más sólida de paz en Colombia no viene del “movimiento por la paz” sino de los movimientos emancipatorios como el de los indígenas nortecaucanos, como ya empieza a ser reconocido: “es importante la manera como algunos grupos sociales del propio país han influido en la maduración del discurso de paz, particularmente las mujeres y

⁶⁵ Sobre un esbozo de “tipología” de las principales formas de resistencia civil popular a la guerra en Colombia, ver: Esperanza Hernández Delgado. **Resistencia civil artesana de paz**. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2004. págs. 24 y SS.

⁶⁶ Apartes de la entrevista a Carlos Martínez, líder de distintos movimientos por la paz, citada en García Durán, Mauricio **Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003**, Cinep, Bogotá, 2006. Pág. 282.

los indígenas y ello puede ser un potencial importante para un eventual nuevo momento de movilización por la paz”⁶⁷.

⁶⁷ García Durán, Mauricio **Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003**, Cinep, Bogotá, 2006. Pág. 287.

CAPITULO III

Breve historia de los nasas

*“Cristóbal Colón trajo los tres ladrones del mundo:
el sacerdote, el abogado y el médico”¹*

A partir de las fuentes existentes uno podría resumir la historia de los pueblos originarios de Colombia y seguramente de la gran mayoría de los pueblos de América Latina, desde el periodo de la Conquista hasta nuestros días, como la historia de la lucha contra la descomunitarización. Una descomunitarización que involucra el despojo del territorio, la obligación de trabajar para un patrón, el sometimiento a regímenes políticos autoritarios, la imposición de culturas y cosmovisiones fuera de lugar, la reducción al interés individual, en fin, lo que podríamos llamar también la pérdida de la autodeterminación comunitaria.

La historia del pueblo nasa se enmarca entonces en el contexto de una lucha permanente con altas y bajas por no dejarse destruir como comunidad autodeterminada. No se trata de una lucha para que nada cambie sino para conservar el control comunitario sobre el cambio. Como los mismos nasas dicen: “lo propio es lo propio más lo apropiado”. En ese sentido, el pasado no se desvaloriza en aras de una idea de progreso evolucionista donde todas las cosas buenas se concentran en el futuro sin visión de pasado, pues los nasas creen que el futuro no está adelante sino atrás, y que el pasado es revelador y hace su aparición e irrumpe en el presente e ilumina el futuro. Es otra concepción del tiempo antagónica a la hegemónica de nuestras élites latinoamericanas modernizantes que vendieron la idea de un “pasado” (el indígena) del que no había nada que rescatar para el presente y en donde todo nuestro futuro y nuestro progreso estaban cifrados en clave occidental. Pues como dice Stuart Hall “No puede haber por tanto, un simple retorno o recuperación del pasado ancestral que no es experimentado a través de las categorías del presente”².

¹ Lorenzo Ulcué (indígena nasa) en: **Cómo vivían nuestros mayores**. Cátedra Nasa UNESCO. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. – ACIN. Noviembre 2003. Pág. 80.

² Stuart Hall, “Negotiating Caribbean Identities”, en **Postcolonial Discourse. An Anthology**, editado por Gregory Castle, Blackwell, Oxford, 2001, Pág. 291. Fragmento citado y al parecer traducido por Eduardo Restrepo: **Teorías contemporáneas de la etnicidad**. Editorial Universidad del Cauca, 2004. Pág. 62.

Es posible que hoy en día esta concepción del tiempo de los indígenas nos sea más atractiva cuando vivimos actualmente, como lo señala Boaventura de Sousa, un colapso total de las expectativas, precisamente porque, cada vez más, esas expectativas no dependen de nosotros mismos³.

En esta sección, concientes de que esa lucha es un proceso constante y cotidiano, vamos a reseñar y a resaltar (basados en fuentes secundarias producidas por historiadores y por los propios indígenas y sus organizaciones) ciertos procesos e hitos de su historia que nos dejan ver con más claridad la búsqueda permanente, contradictoria, oscilante y conflictiva de la autodeterminación.

Empecemos por lo que se ha escrito acerca del origen de la etnia nasa:

“Los investigadores han tejido múltiples hipótesis, hasta el punto de que los mismos paeces, dependiendo de la situación que esté de por medio, se acogen a unas u otras. Nosotros pensamos que lo que hoy se concibe como pueblo NASA es resultado de múltiples e intensos procesos de asimilación intercultural vivido entre distintas comunidades étnicas, y en los que concursaron muy seguramente prácticas políticas, formas de control y subordinación, acuerdos y alianzas, etc. Así por lo menos lo indican las cinco variaciones dialectales del idioma, los distintos rasgos fenotípicos y las distintas versiones míticas de origen. En este sentido los paeces provienen y son resultado de la diversidad⁴.

³ “Lo que caracteriza a la sociedad moderna es que es una sociedad en la que hay una discrepancia interesante entre las experiencias que vivimos y las expectativas que tenemos. Las sociedades antiguas eran sociedades en donde había una simetría entre experiencias y expectativas: El que nacía pobre, moría pobre; quien nacía analfabeto, moría analfabeto. Por el contrario, la sociedad moderna ha intentado recrear esta discrepancia: quien nace pobre, puede morir rico; quien nace iletrado puede morir como padre de un médico o un abogado. Esa posibilidad de que las expectativas sobrepasen las experiencias es fundamental para nuestra interpretación del mundo, y para llamar esa discrepancia usamos diferentes palabras: progreso, desarrollo, modernización, revolución, reformismo. En suma, espera con esperanza. Hoy vivimos un tiempo en que, para la gran mayoría de la población mundial, esta discrepancia se invirtió: las experiencias actuales son probablemente muy difíciles, pero las expectativas son todavía peores. Es decir, la idea de que si hay una reforma a la salud, a la seguridad social, o a la educación, no es para mejorar sino para empeorar. Por eso hoy la gran mayoría de la población mundial espera sin esperanza. Pero no es simplemente que las expectativas son negativas, es que para una gran parte de la población mundial ni siquiera hay expectativas. Hoy tenemos un colapso total de expectativas: quien come hoy no sabe si comerá mañana; quien está vivo hoy puede estar muerto mañana; quien envió a su hijo a la escuela este año, no sabe si lo podrá enviar el año entrante. Este colapso de expectativas es el colapso de la sociedad misma, el colapso del contrato social, es el contrato de las poblaciones desechables, son procesos de exclusión irreversibles. La gente deja de ser ciudadana, y es el paso de la sociedad civil a los que llamo *sociedad incivil*: tanta gente que vive con desigualdad y donde hay un colapso total de expectativas porque dependen totalmente de fuerzas poderosas sobre las cuales no tienen ningún control. El obrero está contratado hoy, pero si no hay un contrato colectivo o una ley laboral, mañana puede no tener empleo, y no tiene ninguna posibilidad de reaccionar. Tomado de “Globalización y Democracia”, Boaventura de Sousa Santos, Ponencia presentada en el Foro Temático de Cartagena, Colombia, 2001.

⁴ Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel, **Los Paeces: Gente Territorio – Metáfora que perdura** Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP – Universidad del Cauca. Popayán, 1997. Página 50.

Este punto es fundamental porque es el que permite desvirtuar los argumentos etnicistas que creen que lo que sucede con los nasa actualmente es imposible de replicar por cuanto es propio de la cultura de una etnia particularísima que se ha consolidado sin mayor articulación con otros “mundos”. Lo que la historia muestra es que los nasa nunca han sido “sólo nasas” dada la continua articulación con otras etnias, como lo señalan arriba Gómez y Ruiz, y ni siempre han sido andinos⁵ pues hay varias pruebas de que provienen de la amazonía:

“Este supuesto origen no andino sugiere que la adaptación a las montañas es relativamente reciente y que se operó, en buena parte, por la asimilación de los conocimientos y técnicas de las comunidades nativas. Entre las razones que sustentan el origen amazónico de los paeces están: la costumbre páez precolombina de tomar la cabeza como trofeo. La similitud de la leyenda de la culebra lameña con el mito de creación de los tukanos del Vaupés, que narra la forma como una anaconda celestial nada río arriba depositando los ancestros de los actuales grupos indígenas ubicados a lo largo de la ribera. El parecido entre la terminología del parentesco páez, con la de las étnicas indígenas amazónicas. Las fuertes relaciones de los paeces con etnias como los pijaos, yalcones e incluso los omaguas y los panches del Magdalena, puesto que algunos de estos entendían el idioma páez. El régimen de autoridad cacical que regía solamente en momentos de guerra y no disfrutaba de beneficios y tributos, como en cambio sí sucedía en etnias andinas como los guambianos. La probable relación de Juan Tama con la práctica de traer “piezas Tamas” del Caguán, para fundar pueblos en el Alto Magdalena”⁶

E incluso ni siquiera siempre han sido “americanos”, porque como todos sabemos los pueblos amerindios también provienen de Asia:

“[Los nasa] descienden de los pocos inmigrantes que entraron al continente americano no hace más de 20.000 años. En los 20.000 años de existencia de los seres humanos modernos, el continente americano fue el último en ser poblado. Esta historia relativamente corta explica la gran similitud conceptual que une a todos los amerindios y la marcada cercanía de esta filosofía con Asia oriental, de donde provienen los antepasados de los indígenas americanos. Los paleoindios entraron desde Siberia a América. Al Cauca entraron hace por lo menos 12.000 años. Entre otros bienes culturales trajeron de Asia una filosofía que todavía une en su fondo a todos los pueblos amerindios. Además, esto se refleja en la cotidianidad de muchos pueblos mestizos. Como la filosofía de Asia oriental, la amerindia se construye sobre la relación dialéctica entre dos polos”.

⁵ Incluso los paeces no han sido siempre andinos de la misma vertiente cordillerana, pues en los dos siglos siguientes a la Conquista tuvieron desplazamientos importantes, espontáneos y forzados, desde la vertiente oriental de la cordillera central (mirando hacia el Río Magdalena) hacia la vertiente occidental de la misma cordillera (mirando hacia el Río Cauca) que de he hecho actualmente es, dentro de la zonificación del CRIC, la zona norte del departamento del Cauca, objeto de este estudio.

⁶ Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel, **Los Paeces: Gente Territorio – Metáfora que perdura** Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP – Universidad del Cauca. Popayán, 1997. Pág. 28.

En últimas, como todos los seres humanos, los nasas también son el resultado de la interacción de múltiples culturas de distinto origen:

“Lo cierto, entonces, es que así como el Cauca, de cuyo territorio forman parte, es un caleidoscopio en el que confluyen –en medio de múltiples conflictos- distintas dinámicas biogeográficas, étnicas, históricas y culturales, así mismo los paeces, unos de sus habitantes ancestrales, constituyen una síntesis surgida de la interacción entre sus orígenes andinos y amazónicos, con influencias caribes, y de estos con muchas de las corrientes que llegaron –y siguen llegando- desde el arribo de los europeos al continente americano, y concretamente a lo que hoy es el Cauca. De hecho, así se reconocen a sí mismos los paeces: como el resultado de una mezcla de culturas, forjada a lo largo de los siglos, en ese crisol turbulento que es el Cauca”⁷.

Existe un documento en borrador de los cabildos del norte del Cauca en donde se realiza una periodización macro y se señalan las principales etapas de la historia de su pueblo. El valor del documento pese a su brevedad está en que refleja claramente la forma en que los nasas actuales leen y valoran su historia y se explicitan los criterios que utilizan para determinar los puntos de inflexión histórica⁸. En el texto se señalan dos grandes etapas para referirse al pasado.

I. Primera etapa (?-1535): la etapa del desarrollo autónomo:

Se trata de un periodo que sin ser pacífico fue una etapa de desarrollo en un espacio y tiempo propio “con la capacidad social de tomar decisiones y de relacionarse con otras etnias y culturas”. Dicen los nasas:

“A pesar de las grandes diferencias, a lo largo de los siglos, los pueblos indígenas crearon una gran civilización, con un pensamiento propio, unas creencias y prácticas religiosas propias, unos valores y unas formas de vida política, económica y cultural propias.”⁹.

Nótese que el énfasis no está en describirnos como era o en que consistía esa vida política, económica y cultural sino en que era propia. Esta caracterización de este primer periodo como una fase de desarrollo de la autonomía puede sonar muy idealizada y romántica. Sin embargo, en otro contexto de América, pero que nos resulta muy comparable, Guillermo Bonfil señala las importantes diferencias entre la forma de dominación entre los pueblos y culturas en Mesoamérica antes de la conquista y la

⁷ Gustavo Wilches-Chaux (Compilador), “Proyecto Nasa: La Construcción del Plan de Vida de un Pueblo que Sueña”, PNUD Colombia, Bogotá, Febrero 19 De 2005. Documento borrador. Pág. 13.

⁸ Cabildos indígenas de la zona norte del Cauca. Documento: “Nuestra posición política”, s.f.

⁹ *Ibíd.* Pág. 1.

forma de dominación implementada a partir de la invasión española. Dice Bonfil que en las formas de dominación existentes entre los pueblos mesoamericanos antes de la llegada de los españoles no había la idea de anular al otro sino de obtener tributo del pueblo dominado. Este tributo si bien empobrecía al tributante no implicaba en la mayoría de los casos una alteración fundamental de su sistema productivo:

“No había un componente de lucha religiosa en las guerras de conquista en el sentido, de que no se buscaba imponer a los vencidos la religión de los vencedores. (...) La tecnología de guerra no presentaba diferencias cualitativas relevantes entre los diversos pueblos mesoamericanos. Las armas eran semejantes y el mayor o menor poderío se establecía por la cantidad de hombres que intervenían por cada bando, no por la potencia diferente de las armas que usaban. Los pueblos de la región podían disponer de la fuerza militar suficiente para resistir el acoso de cualquier otro, como lo demuestra la persistencia de señoríos autónomos en el interior del territorio dominado por los aztecas hasta el momento mismo de la invasión española. (...) no hubo intento por imponer la lengua de los vencedores. (...) Detrás de estos hechos se encuentra una noción de “el otro” (otros pueblos, enemigos o aliados, sometidos o no) que no pasa por una concepción de inferioridad natural y absoluta, (...) una aceptación de sus modos de vida, de sus sistemas de producción, de sus creencias religiosas, de sus formas de gobierno y su idioma. Nada de esto resulta necesario eliminar ni excluir; todo es compatible con el sistema y los objetivos de la dominación”.

Y agrega:

“(...) El sistema colonial que establecen los españoles es de una naturaleza completamente distinta a las formas de dominación que se conocían hasta entonces. (...) En la ideología occidental dominante, acentuada en el caso de España por la experiencia todavía fresca de la guerra de reconquista contra los moros, el sometimiento de pueblos diferentes con culturas ajenas a la europea se entendía como un derecho indiscutible que se derivaba de la obligación de diseminar por todos los rumbos la fe cristiana. (...) En ese clima la concepción de “el otro” era necesariamente la de un ser naturalmente inferior, hasta el grado de ponerse en duda o de plano negar su condición humana. (...) El orden colonial es por naturaleza excluyente: descansa en la incompatibilidad entre la cultura del colonizado y la del colonizador. Los propósitos de la colonización se cumplen sólo en la medida en que el colonizado cambie su forma de vida para ajustarla a las necesidades y los intereses de la empresa colonial. (...) La exclusión significa que a la cultura del pueblo dominado no se les reconoce valor en si misma. Es una cultura negada, incompatible. (...) En esto radica la diferencia profunda entre el orden colonial impuesto en el siglo XVI y las formas previas de dominación: en la nueva sujeción se niega a “el otro”; su cultura y su proyección se vuelven incompatibles, inexistentes”¹⁰.

Al parecer en la región de influencia nasa antes de la invasión española no solamente no se daban relaciones de dominación cultural entres las etnias existentes sino que incluso no hay pruebas de que existiera el pago de tributo entre las mismas:

¹⁰ Guillermo Bonfil Batalla, **México profundo. Una civilización negada**. Editorial Grijalbo, Mexico D.F. 1990. Págs. 113 a 121.

“Los asentamientos de Tierradentro en el siglo XVI eran de naturaleza multiétnica y se extendían por un territorio compartido por nasas, guanacas, y pijaos, grupos que pertenecían, además, a distintas familias lingüísticas. (...) Entre las etnias del pie de monte cercanas a Tierradentro se desconocía tal hegemonía económica. Friede no encontró documentos que mencionaran ningún tipo de relaciones tributarias entre las etnias del Valle del Magdalena. Aunque los pijaos estuvieron implicados en la conquista de las tierras aledañas no existe indicio alguno de que le hayan exigido tributo a sus conquistados¹¹”.

Tenemos entonces un periodo precolombino en donde la dominación cultural, tal como la conocemos después de la invasión española, no existía, y es en esa medida en que sigue siendo un periodo del pasado sobre el que se establecen referencias hacia el futuro sin anacronismos de por medio.

II. Segunda etapa: 1535 - Hasta nuestros días

Es precisamente por la fuerza destructiva de este modelo de dominación cultural español, analizado por Bonfil, que podemos entender porque los nasas llaman a la segunda gran etapa, que se inicia a partir del contacto con los españoles en 1535, la etapa de “la resistencia para el derecho a existir”. Con la llegada de los españoles cambia radicalmente la historia: “Empezó una nueva etapa en la cual nos tocó luchar de muchas maneras para conservar siquiera el derecho a existir”. Esta nueva etapa tiene tres periodos en donde cada uno tiene su propia forma de resistencia de acuerdo a la situación enfrentada.

-Primer periodo (1535-1700) Lucha armada contra los conquistadores:

Esta es la etapa que podríamos llamar de autodefensa para evitar el exterminio, de apostarle a la posibilidad de no perder la guerra frente al invasor que la inició:

“Frente al conquistador que quería ocupar nuestra tierra, robar nuestras riquezas, destruir nuestra identidad y nuestra cultura nos organizamos, hicimos alianza con otros pueblos indígenas, luchamos con valor y malicia. Muchas veces vencimos al “enemigo”, otras veces fuimos vencidos, pero de todos modos nos ganamos el derecho a existir y a ser “diversos”. Luchamos con todas las armas, materiales y espirituales, porque al frente de nuestro pueblo en la lucha estuvieron nuestros caciques, como la Gaitana, y estuvieron nuestros médicos tradicionales”¹².

¹¹ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Págs. 60 y 66.

¹² Cabildos indígenas de la zona norte del Cauca. Documento “Nuestra posición política”. Pág. 2.

El proyecto de la lucha por la autonomía política, cultural y territorial se remonta entonces al momento en donde los paeces reconocen la imposibilidad de vencer a los ejércitos españoles. Esto inicialmente podría ser interpretado como “si no lo puedes vencer autonomízate”, es decir, como fruto de una circunstancia militar obligada (que de hecho se sigue repitiendo hasta nuestros días dada la asimetría en el terreno militar de los nasas frente al Estado y frente a las FARC). Sin embargo, el análisis histórico de Bonfil nos recuerda que la autonomía es un valor con raíces prehispánicas. Esto es muy importante desde el punto de vista ético-político pues no es lo mismo defender la autonomía porque se considera que esta debe ser la forma político-cultural más adecuada de organización y de relación entre los pueblos a aceptarla sólo en la medida en que no se puede vencer al adversario, pues en ese último sentido la autonomía se convierte y de hecho se reduce a la estrategia militar del débil, cuando en el segundo sentido se trata de la aspiración política y ética del diverso.

Los nasas tienen su primer enfrentamiento con los españoles en 1538 con la incursión de Pedro de Añasco, quien a la postre moriría en el intento a manos de la mítica cacica Gaitana. Esta confrontación militar directa duraría cerca de un siglo, lo que le dio fama a esta etnia de capacidad guerrera y de resistencia al dominio español:

“La belicosidad de estas poblaciones indígenas o su sentido de independencia llamó poderosamente la atención de algunos cronistas, entre ellos Cieza de León. Comparándolos con los pueblos sujetos al Inca, explica la diferencia a partir de la organización social de estas tribus, que denomina “behetría”, caracterizándola por el hecho de que no existe entre ellos un fuerte cacicazgo ni una clase social dominante: “No hubo entre ellos, dice, señores que se hiciesen temer... aborrecen el servir y el estar sujetos...”¹³.

De hecho, los nasa derrotaron en 1542 a conquistadores de la importancia de Sebastián de Belalcázar, fundador de Popayán y de Quito. Según el cronista Juan de Castellanos después de las dos primeras guerras “quedaron los paeces con su honra, libres de vasallaje y servidumbre y en plena libertad, sin que se consintieran extraño morador en sus provincias”. El establecimiento del dominio español sólo se concreta hacia 1640 cuando se hace verdaderamente efectivo el sistema de la encomienda mediante el cual los conquistadores adquirirían el derecho a recibir el tributo de los indígenas a cambio de que le aseguraran a la corona protección militar de la zona y cristianización de los

¹³ Maria Teresa Findji, José María Rojas, **Territorio, economía y sociedad Paéz**, Universidad del Valle, Cali, 1985. Pág. 14.

indígenas¹⁴. Pero para ello “fue necesaria una tercera guerra, dirigida por Juan de Borja, militar experimentado de las guerras europeas, quien ordenó “la tala física de plantíos y de indios por doquier” para quebrantar su resistencia armada, que sólo fue vencida ya bien entrado el siglo XVI”¹⁵.

Sin embargo, el proyecto de subordinación cultural está atravesado por una permanente resistencia cotidiana que impide el control total, tal como lo advierten Findji y Rojas:

“Pero todavía a finales del siglo XVII abundan los documentos que hablan de los indios como “indios de mala paz”. La encomienda no ha logrado dominar e integrar a los indígenas a la sociedad colonial, fuera de la obligación de pagar tributo a la cual se someten parte de los indígenas, pero parte de los indígenas escapa a la tributación, escapa a las numeraciones, escapa al control de la sociedad colonial y por lo tanto escapa también a la documentación de archivo!”¹⁶

Según algunos historiadores el reconocimiento de la victoria militar de los españoles no implicó entonces una rendición política, puesto que a partir de ahí se iniciaba un nuevo proceso político-cultural de reunificación interétnico que implicó bastante movilidad y una cierta ampliación del territorio hacia la vertiente occidental de la cordillera central aunque, claro está, con una población disminuida y dispersa por los efectos de la Conquista:

“Además, a medida que pasaban los años, fue acentuándose un proceso de gran importancia: la unificación de las antiguas tribus. Iniciado como dijimos antes, con las alianzas de la gran guerra, se fue profundizando y consolidando, integrando los restos de las tribus yalcones, pijaos, andakies, tamas y otras de los llanos del Magdalena las cuales, huyendo de los encomenderos venían a refugiarse en la gente de Tierradentro. Así se fueron uniendo unas con otras para constituir la nacionalidad páez y las diferencias de lengua que había, fueron desapareciendo poco a poco, para terminar dando paso al actual idioma páez”¹⁷.

-Segundo periodo (1700-1810): acuerdos contra los colonizadores

¹⁴ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Págs. 69-70.

¹⁵ María Teresa Findji, Víctor Daniel Bonilla “¿El otro, el mismo? Tragedias, cultura y luchas de los paeces”. s.d.

¹⁶ María Teresa Findji, José María Rojas, **Territorio, economía y sociedad Paéz**, Universidad del Valle, Cali, 1985. Pág. 26.

¹⁷ Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da, edición, 1982, pág. 13.

En el documento de la ACIN se recuerda que en 1700 los caciques Juan Tama y Manuel de Quilo y Sicos lograron la delimitación de los resguardos¹⁸ dentro del contexto de las Leyes de Indias de la época. En el análisis que hoy en día hacen los nasas de ese hecho se menciona el realismo político que había detrás de la reclamación de dicho derecho. Según esta lectura, dadas las condiciones de asimetría militar frente a los conquistadores lo más inteligente era rescatar la posibilidad de la autonomía en los territorios del Resguardo y resignarse a aceptar la autoridad del Rey de España. Dicha autonomía les permitía evitar la dispersión y el aniquilamiento y poder conservar el derecho a existir y a ser diferentes. Señalan que “los dos caciques dieron muestra de conciencia y dignidad política al pedir y recibir la concesión no como un regalo sino como un derecho”.

La carta del cacique Manuel de Quilo y Sicos al Rey decía:

“Yo creo que sólo vuestra majestad tenga el derecho de ceder tierras a los blancos, esto sin perjuicio de los indios tributarios; porque a más tenemos derecho y preferencia, porque como dependemos y somos legítimos americanos y no somos venidos de lugares extraños, me parece todo un derecho a más de ser uno dueño. Ahora, como su majestad es quien gobierna lo que conquistó, y tiene derecho absoluto, suplicamos nos prefiera mirándonos primero como a sus amigos tributarios, y en segundo lugar como justicia, como a dignos acreedores a las tierras que nuestros antepasados nos dejaron y de quien procedemos por nuestro origen y principio”¹⁹.

Adicionalmente al realismo político de los caciques, Findji y Rojas sostienen que la relativa marginalidad de los paeces frente a la economía de hacienda minera y cerealera de la época permitió que los grandes propietarios de Popayán y sus encomenderos no tuvieran “mucho interés en oponerse a la solicitud que elevaran los nuevos caciques paeces para que la Corona española les reconozca resguardos”²⁰.

¹⁸ Sobre las características del resguardo y su finalidad dice Rappaport: “El resguardo consistía en una comunidad indígena que vivía dentro de determinadas tierras que no estaban delimitadas de forma estricta sino que incluían, frecuentemente, las tierras situadas dentro del radio de una legua medida a partir del centro del asentamiento. Las tierras de resguardo se diferenciaban de otras posesiones en el Nuevo Reino en el hecho de que no podían ser compradas o vendidas. Aunque se establecieron en tierras tradicionales de los indígenas miembros de distintas etnias fueron forzados a vivir en el mismo resguardo. Dentro del resguardo el terreno se subdividía en tierras comunales, bosques y pastos, parcelas individuales de las que los miembros de la comunidad poseían los derechos de usufructo y de un centro urbano con su iglesia. En el Nuevo Reino los resguardos se destinaron a la explotación agrícola y producían productos alimenticios que se consumían dentro de la propia jurisdicción. También servían como remanente de mano de obra para las haciendas vecinas. Sin embargo, su fin principal era el establecimiento de un control firme de las comunidades indígenas por parte de la Corona” en Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Págs. 76-77.

¹⁹ Cabildos indígenas de la zona norte del Cauca. Documento “Nuestra posición política” op. cit. Pág. 3.

²⁰ Maria Teresa Findji, José María Rojas, **Territorio, economía y sociedad Paéz**, Universidad del Valle, Cali, 1985. Pág. 37.

Para la primera parte del siglo XVIII, los historiadores reconocen que los paeces lograron escapar a la sujeción permanente. En buena parte se debió al tipo de poblamiento de los paeces, proclive a la dispersión, el cual generaba problemas para el dominio español. De hecho, fueron mucho los pueblos fundados por los españoles y destruidos posteriormente por los indios. El pueblo de Caloto, por ejemplo, fue construido en diferentes lugares y destruido varias veces. En ese orden de ideas, veamos como describen Findji y Rojas un pueblo de indios y lo que éste representaba tanto para la dominación española como para la resistencia indígena:

“Pueblo de indios es un conjunto de ranchos a los que llegan parte de los indígenas de una comunidad cuando tienen que cumplir con la obligación de tributar o recibir las instrucciones del cura doctrinero, principalmente; pero no es un sitio de vida permanente: es el lugar de reunión “al son de campana”. En realidad, en el espacio natural de la época siguen habiendo los que se aparecen al pueblo de indios y los que nunca se aparecen por allí (como acontece aun hoy, 1985); y los totalmente enmontados que abandonando los guaycos, viven en las profundidades de las selvas sin que el dominador sospeche su existencia. (...) Pero el “pueblo de indios” desempeña otro papel, esta vez para los indígenas en cuanto les depara un espacio limitado, discontinuo y usado a voluntad, para el acercamiento y la necesaria relación de convivencia con sus dominadores: para conocerlos, espiarlos, copiarles conocimientos útiles, manteniendo, al mismo tiempo, un mínimo de sometimiento gracias a la máxima dispersión. O sea que la extrema movilidad de los paeces sigue siendo un hecho en la primera mitad del siglo XVIII. Un hecho significativo de lo que es el territorio: un espacio que se recorre. Que se recorre para dominarlos, como también para escapar a la dominación. Situación de semi-integración y dispersión que conlleva igualmente una desventaja para el proceso histórico de desarrollo de los paeces porque si bien impide el sometimiento total a los dominadores, impide también una concentración de fuerzas propias y una acumulación de los productos del trabajo”²¹.

A estas alturas es importante recordar que los españoles crearon los resguardos como una forma de “conservar” a los dominados y porque éstos permitían mantener la mano de obra indígena en determinadas regiones donde ésta estaba siendo amenazada de desaparición. Paradójicamente, esta estrategia de preservar trabajadores indios sirvió para conservar la cultura indígena así fuera en el nivel básico de las pequeñas localidades. Lo cual no significa que no se ocasionara un daño cultural inmenso, puesto que toda cultura requiere de la acentuación de los vínculos interlocales, los cuales permiten la complementariedad, el intercambio y la reciprocidad en todos los órdenes. Es el “divide y vencerás” aplicado en el orden de la dominación cultural colonial y de la postindependencia.

²¹ *Ibíd.* Pág. 38.

Es en ese contexto, entonces, que se entiende la importancia del proyecto de integración regional de la cultura nasa liderado por el cacique Juan Tama:

“Juan Tama fue sin duda el más grande hombre político del Pueblo Páez por el exitoso esfuerzo realizado por defender y asegurar el derecho de su Pueblo a existir y a ser “diverso”, fiel a sus raíces, con su territorio y su autoridad propia, y por las indicaciones de unos criterios fundamentales para un proyecto político futuro”²².

La importancia de Juan Tama radica, entonces, en que logró constituir a principios del siglo XVIII incluso lo que no había antes de la llegada de los españoles: la conformación de lo que podríamos llamar una “nación nasa” a través de los nuevos cacicazgos de Pitayó, Tacueyó, Vitoncó, Togoima que agruparon a una serie de pequeños cacicazgos que existían anteriormente. Como hemos visto, desde antes de la conquista los nasa vivían relativamente dispersos y no hay rastros de organización centralizada antes de Juan Tama. Este cacique le dio garantía legal e institucional al territorio y a la comunidad nasa en su conjunto frente a la Corona. En el caso de las nasas, entonces, el resguardo más que una imposición fue el resultado de la lucha de los propios nasas por hacer valer sus derechos sobre el territorio y por defender su autonomía²³. Esta conquista de los títulos ancestrales no la obtuvo otro grupo indígena.

El reconocimiento de la Corona a los resguardos liderados por Tama, por encima de los intereses locales y regionales, es lo que podría explicar el porqué de la baja participación de los paeces en la revueltas contra la Corona acaecidas en el siglo XVIII, tal como lo constatan Beltrán y Mejía:

“La participación indígena en las revoluciones del siglo XVIII en la Nueva Granada fue por demás limitada y en la práctica nula. La revolución de los comuneros de 1781 no fue iniciativa de los indígenas: Más aún, ni siquiera influyeron en esa revuelta. El caso de Ambrosio Pisco descendiente del Zipa y vinculado a este movimiento, nada tuvo que ver con los problemas de los naturales. Tan solo era un pequeño comerciante. En el Tolima los aborígenes no ejercieron papel importante en la sublevación suscitada por los emisarios de José Antonio Galán. En el sur del país, a pesar de la densa población nativa, ésta no participó en las luchas contra la Corona”²⁴.

²² Cabildos indígenas de la zona norte del Cauca. Documento “Nuestra posición política”. *Ibíd.* Pág. 3.

²³ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Pág. 77.

²⁴ Francisco Beltrán, Lucila Mejía. **La utopía nueve montañas. Alvaro Ulcué Chocué**. Editorial Nueva América, Bogotá, 1989. Pag. 72.

Para los nasas hubo una mejora en su condición al pasar de la órbita de los encomenderos a ser indios de la Corona pues aunque tenían que seguir pagando tributo se evitaban los abusos, los servicios personales y el adoctrinamiento²⁵.

De este periodo colonial tardío varios autores coinciden en señalar las ventajas obtenidas. Dice Rappaport:

“Fue una época de empoderamiento de los nasas. Se legitimaron y protegieron grandes extensiones de tierra a través de los títulos de resguardo, la autoridad política se afianzó bajo la figura de los nuevos caciques y el Estado colonial aceptó, e incluso promovió, la creación de unidades políticas parcialmente autónomas mientras continuaran siendo una fuente de tributos para la Corona”²⁶.

De acuerdo a Findji y Bonilla, además del robustecimiento político este período de los “Nuevos Caciques” conllevó ventajas de integración y de recuperación demográfica:

“Los acuerdos políticos alcanzados por los caciques principales con la administración colonial trajeron otra consecuencia importante: permitieron consolidar las relaciones entre los indios de los distintos grupos ubicados a ambos lados de la cordillera; e inclusive de los sobrevivientes de otros pueblos que buscaron refugio en Tierradentro, facilitando la unificación lingüística en torno al idioma páez tal como ha llegado hasta nuestros días. Y más aún, creó las condiciones para la recuperación demográfica, a partir de la libre circulación de los indios en el espacio de los cacicazgos y no en supuesto encierro de los resguardos, cuyos caminos comenzaron a ser muy transitados.

Sin embargo, el respeto a los resguardos funcionó mejor en Tierradentro que en la vertiente occidental donde esta ley resultó inaceptable para el colonizador y los encomenderos, conflicto que explica en buena parte la activa participación de algunos paeces del norte en las guerras de independencia:

“Los herederos de encomenderos, mineros y nuevos terratenientes, es decir la clase dirigente de la región, no quieren admitir el derecho indígena, ni quieren reconocer lo que los tribunales reconocen en estricto derecho. Esa situación de conflicto con los funcionarios coloniales que persisten en desconocer sus derechos es, probablemente, el motivo fundamental de la activa participación de los paeces del cacicazgo Principal de Pitayó en la lucha por la Independencia”²⁷.

²⁵ Maria Teresa Findji, José María Rojas, **Territorio, economía y sociedad Paéz**, Universidad del Valle, Cali, 1985. Pág. 51

²⁶ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Pág. 113.

²⁷ Maria Teresa Findji, José María Rojas, **Territorio, economía y sociedad Paéz**, Universidad del Valle, Cali, 1985. Pág. 57.

El tema de la participación de los indígenas en las luchas por la independencia al parecer no está suficientemente documentado y debatido. Unos de los que arriesgan con sus hipótesis son Findji y Rojas quienes hacen énfasis en el carácter colectivo y de relativa autonomía de los indígenas en su participación en las guerras de independencia:

“Lo que parece por ahora más visiblemente es que se trata de una participación de “cuerpo”: el cacique es jefe de una unidad militar que se une a fuerzas patriotas organizadas por su cuenta. En la documentación es frecuente encontrar expresiones como ésta: “Los indios con sus jefes siguen por su propia cuenta”²⁸.

-Tercer periodo (1810-1910's): rebeldía contra los invasores

Una conclusión general es que paradójicamente a los nasa les fue mejor con los españoles en la Colonia y con los conservadores a finales del siglo XIX que con los liberales en el resto de ese siglo, puesto que los primeros (españoles y conservadores) querían mantener las diferencias (obviamente en condiciones de profunda desigualdad) mientras que los liberales no reconocían las diferencias culturales porque su concepción de igualdad, la de todos ciudadanos iguales ante la nación y la república, la de todos incluidos en el modelo capitalista incipiente en aras de un “progreso” común, reñía abiertamente con la existencia de culturas diferentes y autónomas. En términos del interés territorial, lo que queremos decir es que entre dos grandes males es más grave la disolución de los territorios que su subordinación²⁹. La paradoja, entonces, consiste en que el racismo colonial y conservador no descaracteriza del todo (incluso puede reavivar las diferencias) y entonces la lucha es por el derecho a la igualdad desde la diferencia. En cambio, desde la perspectiva integracionista del proyecto liberal (que se convirtió en hegemónico por un tiempo) lo que se pretende es la descaracterización cultural para la integración a un modelo productivo y cultural occidental que produce enorme desigualdad social, lo cual hace más compleja la lucha pues ésta se hace tanto por el reconocimiento a la diferencia cultural como por el de la igualdad, que es precisamente en lo que está el movimiento indígena hoy en día, como veremos en otro

²⁸ *Ibíd.* Pág. 70.

²⁹ Como dice José María Rojas: “En el proceso de ocupación durante la Colonia el concepto dominante fue el del TERRITORIO, mientras que durante la República el concepto dominante de la ocupación ha sido el de la propiedad privada de la TIERRA. (...) La transformación del territorio en tierra comenzó en la Colonia, pero sólo con la República alcanza su plenitud. Si bien el territorio no desaparece con la República, es el elemento subordinado. Hay en esta transformación un cambio que va de la preeminencia de lo PÚBLICO a la preeminencia a lo PRIVADO, así como también de la prioridad de lo COMÚN y COLECTIVO a la prioridad de lo PARTICULAR” en “Ocupación y Recuperación de los Territorios Indígenas en Colombia” www.ub.es/solidaritat/observatori/colombia

capítulo. Lo que nos muestra la historia de los nasas es que ellos no querían ser desiguales sino diferentes pero en igualdad de condiciones.

Seguramente por la falacia de la igualdad y la libertad, proclamada por los criollos para los indios, es que los nasas no vacilan en declarar que para ellos el periodo de la Independencia fue más desastroso que el de la Colonia:

“Si las guerras para lograr la Independencia de España fueron un éxito para los “blancos criollos”, ya que les dio todo el poder y las riquezas que habían sido propiedad de España, para nosotros los indígenas fueron un desastre. Lo que no lograron los “blancos españoles”, casi lo lograron los “blancos criollos”: nuestra destrucción”³⁰.

En el texto de la asociación de cabildos se critica abiertamente el proyecto de asimilación e integración nacional propuesto por los criollos, basado en una ciudadanía supuestamente universal:

“Con mucha hipocresía los “blancos criollos” proclamaron solemnemente la “igualdad” y la “libertad” de todos los habitantes del país liberado. En nombre de la igualdad y la libertad, declararon extinguidos los Resguardos indígenas, para que los indígenas fueran “iguales a todos los demás ciudadanos”. En nombre de la igualdad y de la libertad querían quitarnos el único espacio de autonomía que nos quedaba”³¹.

De hecho, la República, durante buena parte del siglo XIX, además de oficialmente acabar con los cacicazgos, debilitó los resguardos, incorporó a los indígenas en las guerras civiles nacionales, procuró dividir a los indígenas en liberales y conservadores, penetró los territorios en busca de quina y favoreció el desarrollo del sistema de hacienda en perjuicio de las tierras comunales. Todo esto bajo la ideología del proyecto de hacer de Colombia una nación de mestizos. Mestizaje que como en el resto de América latina implicó un encubrimiento de lo indio y una negación de la diferencia cultural representada por los pueblos originarios. Tal exclusión bajo un discurso de inclusión tendría un efecto descaracterizador como lo señala Chaves:

“Pese a la inclusión predicada por el discurso del mestizaje, los indígenas y los negros fueron excluidos racial y culturalmente del proyecto nacional. Su bajo estatus y su falta de recursos configuraron su marginación de los centros de poder, por lo que muchos de ellos urgieron a sus descendientes mestizos y a algunos de sus miembros a abandonar sus comunidades y, cuando fue posible, a manipular estratégicamente sus identidades equívocas para alcanzar un estatus social más alto en un mundo dominado por la cultura y los valores occidentales”³².

³⁰ Cabildos indígenas de la zona norte del Cauca. Documento “Nuestra posición política” pag.5

³¹ Ibid. Pag. 6.

³² Margarita Chaves, “Jerarquías de color y mestizaje en la amazonía occidental colombiana”, **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen 38, enero-diciembre 2002, pág. 196.

Sobre la participación de los indígenas en las guerras civiles del siglo XIX dice Findji y Rojas:

“Esta claro: se trata de una fuerza extraña, distinta; para uno y otro se trataría de atraerla. (...) Ya aparece el lenguaje que todavía hoy oímos por las breñas del Cauca: quién tiene más fuerza o más astucia para incorporarlos a su bando o a su partido? Aunque se puede notar que constituyen una fuerza social específica, pero la ideología republicana no les reconoce la capacidad de acción y dirección propias”³³.

Hay interpretaciones más autocríticas sobre el periodo del siglo XIX, por ejemplo, Víctor Daniel Bonilla asegura que lo sucedido en el periodo postindependencia es fruto de la conciencia desigual de los indígenas frente a la propuesta política de los criollos:

“...faltó claridad a esos jefes indígenas para darse cuenta de la trampa en que caían. Pero la claridad no era suficiente, sino que se necesitaba también la fuerza para oponerse y no la tenían. Es decir que su decisión política de vincularse a los partidos fue a la larga una decisión equivocada, en realidad no tenían mucho para escoger. Porque las clases dominantes colombianas se iban fortaleciendo cada día más mientras que las comunidades se debilitaban y no se podía echar para atrás la historia”³⁴.

Es interesante constatar, en lo concerniente al papel que debían ocupar los pueblos originarios en los proyectos dominantes, una práctica semejante e incluso más agresiva en la post-independencia que en la colonia, sólo que aquella venía arropada bajo un discurso diferente, el discurso liberal de la igualdad y la libertad de los ciudadanos. Sobre ese nuevo proyecto nacional dice Rappaport:

“El asunto de la ciudadanía ocupaba un lugar central en la política adoptada por la naciente Colombia respecto de sus habitantes indígenas. Una vez asumida la ciudadanía colombiana presumiblemente el indígena ya no juraría lealtad a una unidad semi-independiente del tipo del resguardo sino que hablaría español, participaría en el sistema de trabajo asalariado de forma útil y poseería su propia parcela de terreno. Esto es, viviría dentro de Colombia y se convertiría en un agente más en el desarrollo del territorio nacional”³⁵.

Las palabras de Rafael Uribe Uribe destacado intelectual, empresario, militar y político liberal de finales del siglo XIX y principios del XX, reflejan la propuesta de la clase dominante colombiana acerca del papel de los indios en el proyecto de desarrollo económico que se estaba gestando para ese entonces, y particularmente dentro del

³³ Maria Teresa Findji, José María Rojas, **Territorio, economía y sociedad Paéz**, Universidad del Valle, Cali, 1985. Pág. 72.

³⁴ Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da, edición, 1982, págs. 25 y 26.

³⁵ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Pág. 114.

contexto de la discusión sobre la pertinencia o no de atraer población europea para impulsar dicho proyecto:

“Pues bien: tenemos 300.000 indios que ya están en el país, como nacidos en él. Por cuanto no todos son hombres ni todos útiles, pongamos que sólo valgan a cien dólares, la décima parte de un inmigrante europeo. Estoy seguro de que sabiendo aprovechar el trabajo del indígena dará el interés del capital en que se le aprecia. Luego la población indígena vale 30 millones de pesos oro, mínimo³⁶ .

Y más adelante agrega:

“No alterar por preocupaciones y errores el proceso lento pero sabio de la naturaleza. Dejemos que se derrame hacia nosotros el gran recipiente de población caucásica que es Europa: no provoquemos ni permitamos la entrada de un solo hombre más de las razas negra y amarilla: los africanos e indígenas puros que tenemos acabaran fatalmente por desaparecer, pero si fuéramos previsores y humanos, mezclaremos nuestra sangre con la suya para inyectarnos las inmunidades que ellos poseen contra el influjo destructor de nuestros climas cálidos”³⁷ .

Es por esto que los nasa describen así este proyecto “nacional-civilizatorio”:

“Continuando la tradición de orgullo y prepotencia de los “blancos españoles”, los criollos negaron nuestra diversidad cultural y nos declararon “salvajes”, y nos invadieron con su educación y su tradición religiosa para “civilizarnos. La misma invasión de los colonos quería ser un instrumento de civilización: para civilizarnos, nos quitaban la tierra, las riquezas, el pensamiento, la lengua. Nos humillaron de muchas maneras para que nos diera pena y vergüenza ser indígenas y nos enseñaron a ser individualistas, ladrones, viciosos como ellos: y esto llamaron “civilización”³⁸ .

Lo que es claro, es que el proyecto liberal civilizatorio de ese momento es muy semejante para prácticamente toda América Latina. Veamos como lo caracteriza Bonfil para el caso mexicano:

“El problema mayor, para ellos [los indios], es la lucha contra el reparto de las tierras comunales. Los liberales (y esto comienza con los borbones) sacralizan la propiedad individual. Para ellos el verdadero ciudadano es el propietario y la tierra la propiedad básica. Una nación moderna y civilizada es una sociedad en la que cada quien tiene un pedazo de tierra, grande o pequeño según las capacidades y virtudes del propietario. No hay otro camino para el engrandecimiento de las naciones, piensan los liberales (o mejor: copian los liberales) que el trabajo individual basado en el interés individual, que

³⁶ Rafael Uribe Uribe. **Reducción de Salvajes**. El Trabajo, Bogotá, 1907. Pags 37-38. Citado por Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000.

³⁷ Rafael Uribe Uribe. **Reducción de Salvajes**, en Obras Selectas, Tomo I, Colección Pensadores Políticos Colombianos, Imprenta Nacional, Bogotá, 1979, p. 330. Citado por Renán Vega Cantor, **Gente muy rebelde. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002.

³⁸ Cabildos indígenas de la zona norte del Cauca. Documento “Nuestra posición política”, s.f. Pág. 4.

descansa en la propiedad individual. Así las cosas, la propiedad comunal de la tierra en las comunidades indias resulta ser un obstáculo que debe removerse de inmediato”³⁹.

Ante la dificultad de implementar en el Cauca un modelo de propiedad de la tierra abiertamente liberal, lo que se hizo hacia mediados del siglo XIX fue la aceptación a regañadientes (y con la idea de que fuera temporal) de las parcialidades indígenas y sus respectivos cabildos entendidas como unidades indígenas menores, en menoscabo del resguardo que es una unidad mayor que puede contener varias parcialidades y sobretodo en perjuicio de los cacicazgos que comprendían varios resguardos y que como vimos fueron creados en los inicios del XVIII:

“Es decir, [la ley 90 de 1859] reduce la autoridad indígena al nivel de la unidad social básica y de paso borra cualquier otra forma de integración política o de organización política de las comunidades paeces, que era lo que se había propuesto Juan Tama. Al establecer que la máxima autoridad es su cabildo, establece ipso facto, que ese cabildo existe solo, desvinculado de las demás comunidades, exclusivamente relacionado y vinculado con la sociedad republicana en condiciones más débiles”⁴⁰.

Sobre las razones de la participación de los nasas en las guerras civiles del siglo XIX existe cierto debate entre los historiadores, pero éste nos sirve para entender las contradicciones entre los propios nasa durante este periodo.

Para Beltrán y Mejía:

“Conviene dejar en claro que si en determinadas circunstancias los naturales tomaron parte en revueltas regionales, no lo hicieron por defender una determinada línea partidista, sino simplemente porque estaba de por medio la defensa de sus predios”⁴¹.

Para otros, la participación de los nasas en los conflictos del siglo XIX obedece a varios factores incluido el del intento de algunos caudillos nasas de figurar dentro de la vida nacional con voz propia participando activamente en lo político y en lo militar a través de los ejércitos de indios:

“Como toda la comunidad indígena no sabía de la política de los “blancos”, eran aquellos jefes que tenían esos contactos quienes los vinculaban a esas peleas. Comenzando entonces a funcionar en forma diferente a la de los caciques tradicionales (se refiere a los caciques coloniales). Porque mientras los caciques luchaban por intereses que la comunidad sentía y conocía a fondo, los nuevos jefes sólo se encargaban de llevarlos a pelear por razones que no conocían bien o por intereses que

³⁹ Guillermo Bonfil Batalla, **México profundo. Una civilización negada**. Editorial Grijalbo, México D.F. 1990. Pág. 152.

⁴⁰ Maria Teresa Findji, José María Rojas, **Territorio, economía y sociedad Paéz**, Universidad del Valle, Cali, 1985. Págs. 68 y 69.

⁴¹ Francisco Beltrán, Lucila Mejía. **La utopía mueve montañas. Alvaro Ulcué Chocué**. Editorial Nueva América, Bogotá, 1989. Pág. 76.

no siempre eran propios. Es decir que dejaban de ser caciques de sus comunidades para convertirse en “copartidarios” de los políticos, en “jefes politiqueros” que es como funciona la política partidista”⁴².

En el caso colombiano, el proyecto político nacional-liberal es derrotado hacia finales del siglo XIX por un proyecto nacional conservador de añoranza hispánica que veía como vital para la unificación nacional la cooperación entre la Iglesia y el Estado. Este proyecto, conocido como La Regeneración, en el plano de la política indigenista, implicó el reconocimiento del resguardo a través de la ley 89 de 1890, bajó la idea de que a los indígenas había que “protejerlos” porque eran ciudadanos de segunda clase, menores de edad y salvajes que requerían ser civilizados a manos de la iglesia. Estamos entonces bajo un concepto que acepta la diferencia pero desde una perspectiva racista, pues la diferencia se reconoce pero bajo la óptica de mantener la desigualdad y la subordinación entre las culturas.

Las contradicciones del contexto en que se expide dicha ley son resumidas así por los nasa:

“Después de muchas luchas, la ley 89 de 1890 reconoció la existencia de los Resguardos pero no quitó el hambre de tierra de los nuevos señores de Colombia. Los Resguardos fueron municipalizados, los cabildos fueron convertidos en peones de los alcaldes municipales y de los jefes politiqueros, las tierras invadidas por terratenientes y colonos ilegalmente o con falsa legalidad. Para limitar o destruir nuestros derechos nos declararon “menores de edad”, aunque éramos “mayores de edad” cuando se trataba de comprometerlos en sus guerras”⁴³.

Este reconocimiento legal a los resguardos se da con especiales restricciones pues aunque incluía medidas proteccionistas para el resguardo daba una espera de 50 años para que las posesiones comunales estuvieran listas para su privatización. El resguardo seguía definido como una unidad pequeña y débil. Según Rappaport, en el caso particular de los nasa, “los cacicazgos coloniales fueron divididos en varios resguardos independientes que, privados de autonomía política y de una unidad mayor, no pudieron resistir los avances del Estado de forma tan efectiva como lo habían hecho antes”⁴⁴.

⁴² Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da, edición, 1982, pág. 25.

⁴³ Cabildos indígenas de la zona norte del Cauca. Documento “Nuestra posición política”, s.f. Pág. 4.

⁴⁴ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Pág. 118.

Pese a las limitaciones de la ley 89 de 1890 es claro que el sostenimiento (así fuera con enormes dificultades) de las tierras comunales del Cauca, desde finales del siglo XIX, se va convirtiendo en un proceso aislado en relación con el proceso de fragmentación y parcelación privada e individual de las tierras en el resto del país, como lo señala Marco Palacios:

“Antes que nada, Colombia era un país de campesinos independientes. Los informes virreinales ya los habían descrito como mestizos, individualistas y aislados. En la época de la Independencia fue un lugar común decir que la propiedad rural estaba muy fragmentada en los pequeños bolsillos de los repliegues cordilleranos. (...) Aunque debe subrayarse que los orígenes de la pequeña propiedad variaban según comarcas. En Santander y Antioquia el campesinado independiente, conformado por una base de blancos pobres, brotó de las colonizaciones del siglo XVIII. En Boyacá la parcela campesina y el minifundio se consolidaron en el siglo XIX con la demolición de los resguardos que había tomado fuerza en el siglo anterior y correspondía a un rápido proceso de mestizaje y redistribución geográfica de la población. (...) **En el Cauca, por el contrario, resistieron mejor las economías campesinas de base indígena comunitaria. Para protegerlas, debió expedirse una ley de resguardos en 1890**”⁴⁵.

Estos procesos son los que van consolidando en Colombia una economía campesina de tipo liberal donde los lazos comunitarios y la perspectiva de sostener territorios rurales autónomos se van perdiendo para desgracia de los proyectos sociales y políticos, ya para entonces minoritarios, que, como el de los indios del Cauca, se resisten a la lógica del desarrollo capitalista agrario de corte individualizante y subordinado.

La época de Quintín Lame

El caucano Quintín Lame (1883-1967) es tal vez el indígena más conocido del siglo XX en Colombia. Esta importancia radica en su capacidad de recuperar el pasado, en la constancia de su lucha política, en la fuerza de su pensamiento, en sus triunfos parciales y en las bases que dejó plasmadas acerca del proyecto político futuro de los indígenas colombianos en general y del suroccidente en particular. Apoyado sobretudo en los títulos territoriales otorgados por la Corona a los indígenas a principios del siglo XVIII y sobre otros derechos indígenas más recientes, Lame desarrolló su lucha política contra los terratenientes, el Estado, la iglesia y todos aquellos que violaran los derechos indígenas y su territorio:

“No fue, pues un indio de parcialidad pero siempre añoro serlo y toda su lucha posterior la hizo descansar sobre la realidad social del Resguardo y sobre la realidad jurídica de

⁴⁵ Marco Palacios. **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994**. Editorial Norma, Bogotá, 1995. Págs. 24 y 25. El subrayado es nuestro.

los Cabildos Indígenas que, mal que bien, mantenían el retazo de autonomía que los indios pudieron salvar de la Colonia. (...) Lame afrontó todas las persecuciones, soportó todas las torturas, sobrellevó todas las humillaciones y conoció todos los calabozos del sudoeste colombiano sin claudicar. Su compromiso fue total”⁴⁶.

La vida política de Lame surge en el contexto de las primeras décadas del siglo XX donde los indígenas del Cauca sufren la voracidad de tierras de los sectores terratenientes y de colonos caucanos que se habían visto afectados económicamente por la desmembración en 1905 de la región del Gran Cauca en varios departamentos, perdiendo así las minas del Chocó, las haciendas del Valle del Cauca, las tierras de Nariño y la naciente ciudad de Cali.

La propuesta política de Quintín Lame ha sido resumida así:⁴⁷

1. Defensa del resguardo en contra de todo intento por dividirlo.
2. Consolidación del cabildo como centro de autoridad y organización política.
3. Recuperación de las tierras usurpadas por los terratenientes y rechazo de los títulos que no se basan en decretos reales.
4. No pagar el terraje⁴⁸.
5. La reafirmación de los valores culturales indígenas y el rechazo de la discriminación racial y cultural.

En relación a los puntos de la tierra y el terraje, es ilustrativo este aparte del discurso que diera Lame en la toma de Paniquitá (Cauca) en 1914, liderando a cerca de 200

⁴⁶ Gonzalo Castillo, “Manuel Quintín Lame: Luchador e intelectual indígena del siglo XX” en Manuel Quintín Lame. **Los Pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Biblioteca del Gran Cauca, Cali, 2004. Págs. 17 y 47.

⁴⁷ Tomada de Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da, edición, 1982, pág. 29.

⁴⁸ El terraje era la “obligación” que tenían los indios de pagar con trabajo no remunerado a la hacienda por el hecho de vivir y trabajar una parcela en terrenos que esa hacienda consideraba propios. El terraje lo recuerdan ahora así: “Los mayores dijeron, que antes cuando pasamos a ser terrajeros vivíamos como esclavos. Sufrían mucho, sin comer, trabajan de siete de la mañana a cinco de la tarde. Entonces por ese sufrimiento, cuando se apoderaron de las tierras, los abuelos decían que habían vivido la esclavitud. Cada dos días al mes se pagaba terraje. Después aumentando a cuatro, después a seis. En ese entonces no podían trabajar o tener unos cultivos permanentes, porque sembraban algo y ahí mismo les dañaban todos los cercos y metían los animales. A pesar de ser una tierra productiva, hubo abuso por medio del terraje. (...) Cuentan los abuelos que por ejemplo los terratenientes de Jambaló siempre decían, que eran los dueños de las tierras, que ellos tenían papeles, pero los papeles eran falsos, que no sabían de donde aparecían. También decían que habían comprado la tierra, pero se preguntaban los terrajeros: ¿A quién les habrían comprado?” en **Cómo vivían nuestros mayores**. Cátedra Nasa UNESCO. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. – ACIN. Noviembre 2003. Págs. 27-28.

terrazgueros. Su arenga se basó en el derecho a la propiedad de la tierra que les fue quitada por los españoles y que la Independencia, liderada por Bolívar, no les devolvió; un derecho que hacía injustificable el pago del terraje:

“La independencia que nos dio Bolívar fue un engaño... Bolívar peleó con los indios y les ofreció que les devolvería las tierras que les habían quitado los españoles. Pero ¿qué pasó? Que Bolívar mintió y no les devolvió las tierras sino que las dejó en manos de los otros conquistadores blancos pagando terraje. No hay que pagar terraje, porque nosotros no hemos venido como puercos sin horqueta a meternos en un sembrado ajeno. Esta tierra es de nosotros”⁴⁹.

Sobre la expropiación del fruto del trabajo de los indios y la explotación económica representada en los salarios y el terraje, la claridad de Lame es meridiana:

“Nosotros hemos derribado todas esas montañas, hemos hecho todos esos potreros, hemos construido o por lo menos ayudado a construir todas esas casas de los blancos, y nada de cuanto ha recibido el ser de nuestras manos nos pertenece, ni siquiera es permitido el contemplarlo una vez más. (...) Si hubiera proporción entre el trabajo y el salario, nosotros deberíamos ser los de mayor renta porque somos los que más trabajamos, pero sucede todo lo contrario. ¿Y por que? Sencillamente porque a nosotros, como a todos los industriales la ley y las costumbres nos tienen reducidos a la condición de bestias: somos esclavos del salario, y la autoridad, la aristocracia y la burguesía han consignado en su código el principio de que para nosotros no se hecho civilización ni opulencia, nuestra suerte es en sí detestable y lo es mil veces más cuando somos terrazgueros de algún blanco: entonces por permiso para construir una choza y disponer de un pedazo de loma para plantar unas matas, tenemos la obligación de trabajar para el patrón tres días en la semana sin derecho a salario: de aquí que sea proverbial la pobreza de los terrazgueros del blanco; y de aquí también que sea fabuloso el bienestar de los blancos que tienen terrazgueros. Y esta esclavitud, mil veces más ignominiosa que la antigua, está autorizada y sancionada por todos los gobiernos; por el religioso, por el civil, por el Dios y el de Satanás; de aquí que nosotros tengamos que luchar contra todo y contra todos”⁵⁰.

Pero igualmente clara es su crítica a la segregación racial:

“Los blancos se reúnen donde y cuando quieren; hablan y escriben lo que tienen a bien y nadie los molesta; y no miento si digo que en este momento los sicarios de la tiranía a la cabeza de un piquete de hombres armados vienen contra nosotros con ínfulas de káiser, a dispersarnos a balazos y a llevarnos en calidad de presos a la cárcel de Popayán, establecimiento hecho expresamente para encerrar a los de ruana: que en el orden de cosas existentes son los únicos que pueden y deben ser castigados”⁵¹.

⁴⁹ Citado por Renán Vega Cantor, **Gente muy rebelde. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002. Pág. 68.

⁵⁰ Extracto de la proclama de Manuel Quintín Lame, El Cauca Liberal, Junio de 1916. Citado por Renán Vega Cantor, **Gente muy rebelde. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002. pág. 265.

⁵¹ Citado por Renán Vega Cantor, **Gente muy rebelde. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002. Pág. 76.

Sobre la validez y vigencia de la plataforma política de Lame no ha habido mayor discusión, incluso hasta nuestros días, a no ser la anotación que hace Renán Vega sobre el último punto, el de la reafirmación de los valores culturales:

“Efectivamente el programa de Quintín Lame comprendía, sin duda alguna, los primeros cuatro puntos y parte del quinto, en especial su rechazo a la discriminación racial de los indígenas, pero **esto no quería decir que aquél tuviera una conciencia neta de luchar por la defensa de las culturas indígenas, en cuanto a la recuperación y preservación de sus valores específicos como grupos étnicos.** (...) Desde luego que se puede pensar, como lo han hecho algunos autores, que la lucha por la defensa de los resguardos, la recuperación de la tierra y la reconstitución de los cabildos tiene elementos culturales implícitos. Pero no a ese tipo de reivindicación de la cultura indígena que nos referimos, sino al rescate, defensa, preservación y difusión de la memoria, lengua, historia y tradiciones de las diversas etnias que habitan en el territorio colombiano. En este sentido, la labor de Quintín Lame fue prácticamente inexistente, en razón a su carácter de indio aculturado y desligado de una tradición indígena propia, hasta el punto que incluso su idioma era el español, la lengua dominante en el país⁵².

Sobre este punto lo único que podemos decir es que la última consigna es imposible de conquistar sin las primeras, en la medida en que éstas garantizan el espacio y las posibilidades políticas de la autonomía y la autodeterminación. Sin la posibilidad de la autodeterminación, el rescate de la memoria, la lengua y las tradiciones se puede convertir en un ejercicio nostálgico y folclorista que además tiene el peligro de recrear un concepto de cultura totalmente despolitizado, que como hemos anotado en otro aparte es propio del pensamiento liberal hegemónico.

La personalidad política de Quintín Lame no deja de ser muy compleja. Primero, porque si bien defendía contra viento y marea los derechos políticos y culturales de sus congéneres lo hacía convencido de que él era una especie de mesías de la causa indígena:

“Nuestros nietos busquen la historia de aquel indígena llamado Manuel Quintín Lame, hombre de triste figura y de inmenso valor y de amor constante... Por medio de mi heroico patriotismo, hoy me declaro el héroe, a favor de la defensa de todos mis hermanos...”⁵³.

En esa apreciación recogía tanto la cultura política caudillesca propia de los partidos tradicionales colombianos como una tendencia religiosa cristiana mesiánica, ambas

⁵² Renán Vega Cantor, **Gente muy rebelde. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002. Pág. 121.

⁵³ M. Quintín Lame, Colombia. Circular Número Primero, Popayán, Julio de 1919, Imprenta El Cauca Liberal, citado por Renán Vega Cantor, **Gente muy rebelde 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002, pág. 107

culturas dominantes en su tiempo. Para Lame, la historia de los indígenas se parte en dos no tanto por la lucha del movimiento que el ayudó a gestar sino por su obra misma. Según Lame, la historia de los indígenas va de 1492 a 1939, esta última fecha es cuando termina su escrito titulado “Los Pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas” pero que vino a ser publicado hasta 1971. El 12 de octubre de 1492 “se opone a 1939, el año en que completa su manuscrito y, dentro de su concepción mesiánica, la fecha en que se daba inicio a la salvación de los indígenas”⁵⁴.

Al respecto dice Víctor Daniel Bonilla:

“No sólo le faltaba experiencia comunitaria y la disciplina de quienes vivían diariamente las condiciones de vida del pueblo páez sino que con la “mente mestizada” que se le formó, no pudo criticar a esta sociedad que lo integraba a la vez que lo explotaba. Más tarde cuando vino a encabezar un movimiento indígena llegó a imponerse como jefe a la manera de los cuadillos liberales y conservadores que había visto actuar en la sociedad “blanca” y no pudo adquirir esa experiencia comunitaria que no tenía”⁵⁵.

Este es un punto interesante para la reflexión política actual, por cuanto el de Lame es un tipo de liderazgo que ya no existe entre los nasas del norte del Cauca, pues lo que predomina actualmente es un tipo de liderazgo comunitario que está lejos de basar su poder en las características excepcionales o incluso sobrenaturales de la personalidad del líder⁵⁶, y que más bien se basa en la capacidad de luchar por los proyectos de vida de las comunidades.

Las críticas y las discusiones más fuertes entorno a Lame se han centrado no en sus objetivos políticos sino en los métodos de lucha empleados. Para muchos autores estos métodos se circunscribieron al terreno jurídico, dejando de lado la acción directa y la resistencia armada. Tal discusión es relevante en la medida en que permite entender la discusión en relación a los métodos de lucha que se vienen implementando desde los años setentas con la creación del Concejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-, como veremos más adelante.

⁵⁴ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Pág. 150.

⁵⁵ Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da, edición, 1982, págs. 32 y 33.

⁵⁶ Lame aducía que él era descendiente directo del cacique Juan Tama quien a su vez “no se consideraba descendiente de un cacique humano sino de lo sobrenatural, llamándose así mismo, “el hijo de las estrellas de la quebrada de Tama””, Rappaport, op. cit. Pág. 97.

Gonzalo Castillo, quien recibiera el manuscrito de Lame de manos de los indios del Tolima tres décadas después de haber sido escrito, y lo editara y publicara en 1971, dice al respecto de los métodos de su lucha:

“Durante las primeras décadas de su lucha Lame depositó grandes esperanzas en la posibilidad de elegir al Congreso Nacional un representante de raza indígena; su decisión de luchar por la vía legal, que nunca abandonó, implicaba un respeto por la institución política del país dominante, a pesar de su posición abstencionista durante varios periodos. Además, parece seguro que durante otros períodos Quintín se afilió decididamente a uno de los partidos tradicionales (el conservador); y siempre mantuvo la ilusión de que las autoridades centrales (de Bogotá) obraran de acuerdo con «la justicia», a diferencia de los funcionarios locales y regionales, dominados por sus intereses personales y viciados por el egoísmo y la envidia hacia los indios”⁵⁷.

En ese mismo sentido argumenta Renán Vega:

“Las limitaciones del pensamiento y de la lucha de Quintín Lame estribaron sus concepciones legalistas y caudillistas. Este culto a la ley le impidió comprender el verdadero carácter y sentido de la política antiindigenista del estado colombiano y del conjunto de las clases dominantes del país”⁵⁸.

La crítica de Víctor Daniel Bonilla es más “situacional”:

“Falto de la experiencia de la experiencia política real de un gobernador de resguardo de un “capitán” o de un Cacique, lo único que pudo hacer fue imaginarse la sociedad indígena, en otras palabras idealizar la vida, las costumbres y la “raza indígena”. De otra parte tenía en mente el legalismo, la religión y demás instituciones de los “blancos”⁵⁹.

Desde nuestra perspectiva Lame tenía un pensamiento que podríamos llamar institucional-revolucionario: revolucionario, porque defendía el derecho a la diferencia de los pueblos indios en contra de los términos racistas y de subordinación cultural que era como entendían la diferencia los conservadores en el poder hasta bien entrado el siglo XX; y porque también estaba en contra de los términos liberales de la igualdad, entendida ésta como todos integrados a un mismo modelo nacional económico y cultural. Institucional, porque la estrategia de lucha de Lame para conseguir ese propósito se da básicamente dentro de la aceptación, la lógica y la filosofía de una legalidad que estaba profundamente imbuida (si bien de forma contradictoria) de ese

⁵⁷ Gonzalo Castillo, “Manuel Quintín Lame: Luchador e intelectual indígena del siglo XX” en Manuel Quintín Lame. **Los Pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Biblioteca del Gran Cauca, Cali, 2004. Pág. 46.

⁵⁸ Renán Vega Cantor, **Gente muy rebelde. 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002. Pág. 119.

⁵⁹ Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da, edición, 1982, pág. 33.

pensamiento racista conservador e individual-capitalista de los liberales. Sin embargo, la vigencia política de Lame está en que sus cinco puntos siguen siendo parte de la lucha por la reivindicación de una diferencia no subordinada, aunque a ellos no se reduzca la lucha actual del movimiento indígena, debido incluso a que algunos de estos puntos en parte ya se han conquistado.

Ahora bien, mirar y criticar a Lame desde los criterios políticos de hoy puede ser injusto porque, aun moviéndose dentro de los laberintos de la ley, lo que proponía resultaba profundamente incómodo para los sectores dominantes de su época, como bien nos lo recuerdan Espinosa y Rapaport:

“Lame reclamaba una identidad “india” que si bien puede verse como esencialista y romántica –la condición de sabiduría del indio o su cercanía a la naturaleza- y de hecho está aprisionada dentro de la dicotomía blanco-indio, fue un acto de resistencia que logró aglutinar experiencias y preocupaciones comunes a los “indios”, generar sentidos de lucha, rebeldía y esperanza, y producir una forma de auto-reproducción. (...) Lame fue un pionero del “indigenismo”, concebido como contrapropuesta cultural y de representación frente a la hegemonía de lo “blanco/mestizo” impuesta por la sociedad dominante”⁶⁰.

“Hoy, gracias a los esfuerzos del movimiento indígena las reivindicaciones de Lame son aceptadas ampliamente como razonables, obvias y dignas de un apoyo casi universal pero en la primera mitad del siglo XX las movilizaciones masivas de los indígenas del Cauca dirigidos por Lame a favor de su cumplimiento provocaron una respuesta violenta por parte de la élite caucana, que lo acusó de liderar una «guerra de razas»”⁶¹.

En lo que podrían estar de acuerdo los historiadores es en el reflujo que se da después del lamismo. Las dinámicas organizativas a partir de los años treinta giraron sobretodo en torno a las agremiaciones que patrocinaba el Partido Comunista. Los sindicatos agrarios o ligas campesinas buscaban acercar a campesinos e indígenas a las luchas obreras y a entrar en sintonía con la línea política de los países socialistas. En el Cauca el abanderado de este proceso fue José Gonzalo Sánchez quien había sido compañero de Manuel Quintín Lame pero que ahora formaba parte de la nueva organización comunista. De la evaluación que hace Bonilla de la experiencia de Sánchez concluimos que se trata de un paso adelante y otro atrás en la construcción de la autonomía indígena:

⁶⁰ Mónica Espinoza Arango, “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”, en **Revista Colombiana de Antropología**. Volumen 39, enero-diciembre 2003, Bogotá. Pág. 149, 150 y 163.

⁶¹ Joanne Rappaport, “Manuel Quintín Lame Hoy”, en Manuel Quintín Lame. **Los Pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Biblioteca del Gran Cauca, Cali, 2004. Pág. 56.

“José Gonzalo no se apoyaba en los cabildos ni parece haber conocido la trayectoria de las luchas indígenas. En todo caso desarrolló su campaña sin tenerla en cuenta para nada, convencido de que había que abandonar la dirección indígena de la lucha entre las comunidades caucanas y propagar las ideas que servían a la lucha de los obreros de los talleres y de las fábricas, de los ferrocarriles y de los caminos, etc.”. Sánchez fue más allá que Quintín Lame, sabiendo ver que en Colombia existía algo más que el Gobierno Nacional o que los partidos tradicionales. También sacó la lección del fracaso de Quintín en el Cauca en el sentido de que los indígenas no podían luchar solos. Por eso buscó el apoyo de los trabajadores organizados. Pero al dejarse llevar por la novedad y la importancia de su descubrimiento, desconoció las condiciones propias de las comunidades: sus reivindicaciones, sus formas de organización y su tradición de lucha, lo cual hizo que su movimiento tuviera un desarrollo limitado”⁶².

Un vacío que da pie a la acción política de los partidos tradicionales en las comunidades indígenas, en especial el partido liberal que a partir de 1930 entra al gobierno por 16 años (“La República liberal”) después de cerca de cinco décadas de gobiernos conservadores (“La Hegemonía Conservadora”).

La Violencia:

El complejo periodo de La Violencia (1946-1958) es una mezcla no siempre clara de conflicto partidista y de conflicto agrario con dinámicas de retroalimentación muy variadas de acuerdo a las circunstancias de las regiones y a las dinámicas de los actores. Sobre esta complejidad y superposición de conflictos dicen los especialistas:

“En términos analíticos, el hecho esencial es éste: La Violencia i) estalla y procede del centro geográfico y político, pero ii) se expresa y se perpetúa en la periferia campesina. En efecto: a. La Violencia fue una disputa burocrática y también ideológica por el control del Estado entre los dos partidos mayoritarios —cuyo clímax siguió al asesinato del líder de la oposición—, su escenario principal fue la capital de la República y su eventual solución sería un pacto entre los dos partidos. b. Pero esa violencia “política” se nutrió, se superpuso y exacerbó la violencia “social” que bullía en el mundo campesino. Los conflictos agrarios alimentaron el estallido de 1948, los aparatos políticos luego se usaron para llevar la “guerra” a las áreas rurales, y la mezcla entre lealtad partidista y conflicto agrario sirvió para escalar la violencia y al mismo tiempo alejarla de las grandes ciudades”⁶³.

El impacto del periodo de La Violencia sobre los nasas ha sido poco documentado y analizado en relación con otras épocas anteriores y posteriores a esa etapa histórica.

⁶² Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da. edición, 1982, págs. 38 y 39.

⁶³ PNUD, **El conflicto, callejón con salida**. Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia – 2003. Págs. 26 y 27.

Posiblemente se deba a que es una época en donde predominó la censura informativa pero también porque es un momento de odio, desolación, confusión y muerte sin ningún provecho ético, social o político para los movimientos populares, a no ser el de la necesidad de tratar de evitar su posible repetición.

En efecto, igual que para la mayoría de los sectores populares colombianos, el periodo conocido como La Violencia (1946-1958) afectó significativamente a los indígenas nasas. En Colombia, en esa época de enfrentamiento violento, acelerado con el asesinato del popular y carismático político liberal Jorge Eliécer Gaitán, se dieron una serie de masacres contra campesinos e indígenas:

“Esa violencia era en todas partes. Ese mismo primer día fue a acabar a todos los conservadores, acabar de totazo. A los cinco minutos de haber asesinado a Gaitán, toda Colombia estaba prendida en matazón. Aquí también en Toribío vinieron a buscar. El primer día y la primera noche y toda esa semana fue a perseguir a los conservadores. Ya después fue a perseguir a los liberales, no dejar un solo liberal, quemar las casas”⁶⁴.

Esta Violencia con mayúscula, como se ha denominado a este periodo de nuestra historia, significó grandes pérdidas para los campesinos e indígenas puesto que no fue la expresión contestaria y organizada de los sectores populares frente a la desigualdad o de cara al conflicto social. La Violencia fue instrumentalizada por las élites para al final de cuentas lograr concentrar las tierras y debilitar política y culturalmente a las comunidades rurales. Cualquier parecido con el fenómeno actual del desplazamiento forzado y la consecuente concentración de la tierra no es mera coincidencia⁶⁵, como lo veremos en otro capítulo. Los testimonios de los nasas mayores, en relación al balance que hacen de esa época, son claros al respecto:

“...hubo mucha persecución a los dirigentes. Con la violencia muchas organizaciones se acabaron y tuvieron que estarse quietos, quietos. Sus dirigentes José Gonzalo Sánchez y Manuel Tránsito de Paniquitá no podían trabajar. (...) Julio Trochez por su parte recuerda que la Violencia también hizo salir a muchos indígenas, porque la politiquería comenzó a matar gente, a asustar y hacer ir a los indígenas. Entonces muchos dejaron

⁶⁴ Lisandro Trochez (indígena nasa) en: **Las luchas de los mayores son nuestra fuerza**. Cátedra Nasa UNESCO. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN. Bogotá, 2001. pág. 68.

⁶⁵ En otro texto decíamos que en base a la información estadística sobre el desplazamiento forzado se demostraba que “en su gran mayoría los desplazados son pequeños propietarios que se dedicaban básicamente a la agricultura y que no tuvieron la posibilidad de vender o arrendar sus tierras. Es decir, que los más afectados con las consecuencias del desplazamiento son los que tradicionalmente llamamos campesinos”, ver: Encuentro Latinoamericano de Políticas de Tierra en América Latina y el Caribe, Banco Mundial, Pachuca, México, Mayo 19-22, 2002. Juan Guillermo Ferro, comentarios a la ponencia “Tierra y violencia en situaciones de postconflicto” de Jean Daudelin.

las tierras botadas y se fueron unos a los Llanos Orientales, otros al Naya y otros al Putumayo. Esa es, según Julio Trochez, la razón porque el terrateniente tiene tanta tierra”⁶⁶.

Los nasas, por su mayor tradición liberal y en algunos casos por su acercamiento y vecindad con los comunistas, sufren la persecución de las fuerzas afines a los gobiernos conservadores de mitad de siglo:

“Cuando llegó el ejército al Resguardo de Tacueyó, los blancos le metieron cuentos al Alcalde que los políticos indígenas eran comunistas subversivos. Por eso cuando llegó el ejército empezó a perseguir a los indígenas y echarlos a la cárcel. [También] llegaron los chulavitas o pájaros que eran policías venidos de afuera y pagados por los terratenientes. Según Isidro Yule esos pájaros eran conservadores, blancos desconocidos y ladrones que se metieron en toda la montaña. Llegaron hasta aquí a Corinto arriba. Algunos eran indígenas y mestizos. Para no ser descubiertos por la ley de los derechos humanos, la policía hacía esto. El gobierno de Bogotá, les había firmado un papel a quienes vinieron a matar indígenas como si fuéramos perros. Y como los indígenas tenían casas de paja, las quemaban todas. Los pájaros asesinaban a los líderes indígenas que eran quienes luchaban por el mantenimiento del Cabildo y del Resguardo”⁶⁷.

Pareciera que para los nasas este periodo de La Violencia es la época más difícil en términos del proceso de construcción de su autonomía:

“La violencia fue un duro golpe para la formación de una unidad nasa independiente, cuyos inicios se habían llevado a cabo bajo la dirección de Manuel Quintín Lame y que había sido reinterpretada por las Ligas Campesinas. La guerra civil detuvo el proceso político durante dos décadas y perpetuó la fragmentación política que había dado por resultado la legislación de pequeños resguardos aislados durante la Regeneración. La Violencia hizo que la falta de autoridad de los resguardos se hiciera todavía más patente y que su hegemonía fuera puesta en duda por distintas organizaciones políticas que habían construido jerarquías paralelas a ellos, en lugar de dentro de ellos”⁶⁸.

La única ventaja podría ser la que señala Anthony Herman, quien considera que La Violencia le abrió los ojos a los paeces sobre el contenido de clase de la confrontación política en Colombia:

“La cuestión de la violencia en Tierradentro fue la que marcó la transformación definitiva del conflicto étnico (páez contra colonos blancos) a una situación mucho más cercana al modelo clásico de luchas de clases. Los indígenas fueron sumidos en una guerra civil cuya fría lógica era determinada en Bogotá. La brutalidad de los conservadores y los compromisos “moderados” de los liberales pudieron ahora ser

⁶⁶ **Las luchas de los mayores son nuestra fuerza.** Cátedra Nasa UNESCO. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN. Bogotá, 2001. págs. 63 y 64.

⁶⁷ *Ibíd.* Págs. 73 y 74.

⁶⁸ Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos.** Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Pág. 173.

identificados simplemente como las dos caras de una misma moneda: ambos reflejaban sólo el deseo de una hegemonía vertical de una clase política no representativa de la población como un todo. Los páez comprendieron este punto intuitivamente. (...) En el futuro, por consiguiente, los páez tendrían que escoger sus aliados no indígenas con más cuidado y, sobre todo, aprenderían a confiar cada vez más en sus propias destrezas organizacionales, en sus formas directas de acción política y resistencia cultural”⁶⁹.

La guerrilla comunista

Otro de los resultados del periodo de La Violencia en Colombia es la transformación de algunas guerrillas liberales en guerrillas de corte marxista:

“...mientras las luchas sociales tomaban el camino de la violencia, la política se estaba retirando del conflicto. El levantamiento o, mejor, el desorden urbano fue contenido pocos días después del “Bogotazo”, las primeras guerrillas rurales fueron más defensivas que ofensivas, y la dirigencia liberal rápidamente se distanció de “sus” tropas. Esta temprana bifurcación del conflicto —el “partidista” y el “social”— explica porqué el Frente Nacional, que fue su solución política, no fue bastante para extinguir la lucha armada en el campo. Y es en la periferia campesina donde la lucha armada va a reinventarse como el vehículo de la revolución socialista.”⁷⁰.

Según Herman, la relación entre los paeces y la naciente guerrilla colombiana es inicialmente de buena vecindad:

“Con la defección de los liberales, casi la única fuente de apoyo externo estaba en las repúblicas independientes de Marquetalia y Riochiquito, zonas de control guerrillero que bordeaban los límites norte y nororiental de Tierradentro. Respectivamente bajo la dirección de Manuel Marulanda Veléz (Tirofijo) y Ciro Trujillo Castaño (Mayor Ciro). (...) Muy importante desde el punto de vista de los páez, [era que] las guerrillas practicaban una forma de colonización que no amenazaba los vecinos resguardos indígenas, sino al contrario, trataba de respetar deliberadamente sus tradiciones de independencia y propiedad colectiva de la tierra”⁷¹.

Y para ilustrar esto el mismo autor cita un documento del comando guerrillero de Marquetalia de 1965:

“...se protegerán las comunidades indígenas, otorgándoles tierras suficientes para su desarrollo, devolviéndoles las que les han usurpado los latifundistas y modernizando sus sistemas de cultivos. Al mismo tiempo, se estabilizará la organización autónoma de las

⁶⁹ Anthony Herman, **Mama Coca**. El Ancora Editores, Bogotá, 1981. Págs. 276 y 277.

⁷⁰ PNUD, **El conflicto, callejón con salida**. Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia – 2003. Págs. 27 y 28.

⁷¹ Anthony Herman, **Mama Coca**. El Ancora Editores, Bogotá, 1981. Pág. 277

comunidades, respetando sus cabildos, su vida, su cultura, su lengua propia y su organización interna...”⁷².

Sin embargo, desde muy temprano, a partir de la represión brutal del Estado contra la guerrilla, contra sus bases de apoyo e incluso contra sus vecinos (en su mayoría indígenas), se empieza a dar un distanciamiento, en principio pragmático, de los paeces frente a las posibilidades de la lucha armada. Al menos así lo percibe Herman en su estudio realizado en los años setentas:

“...el reconocimiento de la casi infinita capacidad del ejército para derramar sangre ha llevado a una considerable evolución de la conciencia política entre los indígenas y los campesinos de la zona del Cauca. Enfrentados al poder de fuego inmensamente superior de las Fuerzas Armadas apoyadas por los Estados Unidos, la mayoría de los activistas ya no ven la resistencia armada inmediata como una alternativa viable”⁷³.

Por su enorme repercusión política la problemática relación actual de los Nasas con la guerrilla la ampliaremos posteriormente en el capítulo sobre la autonomía.

El Concejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-

“Aquí termina nuestro pasado y empieza nuestro presente”

“Mas adelante unos dirigentes abrieron camino a la ideología y a la lucha comunista, y a la organización campesina ANUC: de ambas aprendimos muchas cosas, pero no nos identificábamos ni con la una ni con la otra, porque no reconocían nuestra diversidad y el espíritu de nuestra organización y nuestra lucha. Es que nosotros no somos ni “proletarios” ni “campesinos”, somos ante todo “indígenas”: desde nuestra identidad, en fidelidad a nuestras raíces y a nuestra tradición histórica, queremos lograr nuestros objetivos y dar nuestro aporte a la lucha del movimiento popular”⁷⁴.

El desarrollo y la dinámica propia de las luchas indígenas y de la recuperación de tierras en el norte y oriente del Cauca; los acercamientos políticos entre paeces y guambianos; el contacto y la participación de los indígenas en la naciente organización campesina ANUC⁷⁵; el importante liderazgo político de activistas no-indígenas como Gustavo Mejía y del sacerdote Pedro León Rodríguez; y el apoyo de algunos funcionarios del

⁷² Documentos Políticos; Revista del Partido Comunista de Colombia, No. 17. Febrero/Marzo de 1965 citado por Anthony Herman, **Mama Coca**. El Ancora Editores, Bogotá, 1981. Pág. 278.

⁷³ Anthony Herman, **Mama Coca**. El Ancora Editores, Bogotá, 1981. Págs. 279.

⁷⁴ Cabildos Indígenas de la zona norte del Cauca. Documento “Nuestra posición política”, Pág. 4.

⁷⁵ Asociación Nacional de Usuarios Campesinos organización impulsada por el gobierno del presidente Lleras Restrepo (1966-1970) para que desde la organización campesina se defendieran los objetivos de la ley de Reforma Agraria aprobada en 1961.

INCORA⁷⁶ se constituyeron en los resortes fundamentales de la creación del Concejo Regional de Indígenas del Cauca –CRIC- en 1971, en el municipio de Toribío. El porqué llamarlo regional y el porqué llamarlo indígena se explicaría así:

“Un Concejo Regional, es decir una organización acorde con la realidad caucana; realidad que no es otra cosa que el resultado de tres siglos de historia compartida por los indígenas y los no indígenas en el Cauca. Pero al mismo tiempo un Consejo Indígena, porque los fracasos surgidos en los intentos de los últimos cincuenta años al tratar de organizarse según fórmulas ajenas, les ha enseñado la necesidad de una organización propiamente indígena que sirva para unir a los pueblos páez y guambiano con otras comunidades”⁷⁷.

El antecedente inmediato es la lucha de los indígenas por la recuperación de la hacienda el Credo en Tacueyó. A partir de la problemática del Credo y de la negociación con el INCORA para acceder a esa tierra se convoca a una asamblea indígena en Toribío para el 24 de febrero de 1971:

“El INCORA planteó una solución, que los indígenas no aceptaban. El INCORA les dijo: “Bueno, vamos a resolver las cosas de esta manera: el INCORA va a comprar la hacienda el Credo y después se la vende a ustedes por precios muy cómodos”. Entonces Antonio Mestizo dijo: “No, doctor. De modo que si usted me roba a mí un sombrero, ¿yo tengo que pagarle, para que me lo devuelva?” Entonces ahí no funcionó el método del INCORA, porque estábamos frente a un territorio indígena que había sido usurpado y no tenía que ser vendido a los indígenas, sino había que devolvérselo”. Esa situación nos planteó una serie de inquietudes. El INCORA manifestó el deseo de conocer más a fondo la situación y de ahí, del Credo, surgió la necesidad de reunir una asamblea indígena en Toribío”⁷⁸.

Sus objetivos principales de no pago de terraje y de recuperación de los resguardos le daban clara continuidad histórica a la lucha de Quintín Lame. Sus primeros convocantes rápidamente empezaron a ser perseguidos y encarcelados, al punto que su primer comité directivo nunca pudo reunirse:

“El gamonalismo viéndose desafiado en su propio terreno, lanzó la ofensiva más feroz, hasta el punto que el primer comité ejecutivo del CRIC y el segundo comité, que fue elegido en La Susana, que era hacienda de terrajeros, todos ellos fueron a templar a la cárcel, inclusive Gustavo Mejía”⁷⁹.

⁷⁶ Instituto Colombiano de Reforma Agraria, institución pública creada también por el presidente Lleras R. para desde el Estado gestionar el proceso de la reforma agraria.

⁷⁷ Víctor Daniel Bonilla. **Historia Política de los Paeces**. Colombia Nuestra Ediciones, 2da. edición, 1982, pág. 44.

⁷⁸ **La recuperación de tierras de la zona norte del Cauca**. Cátedra Nasa-Unesco. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-, 2001. Entrevista a Jairo Gamboa, Págs. 4 y 5.

⁷⁹ *Ibíd.* Entrevista a Jairo Gamboa, Pág. 6.

Aun así, la idea de la organización y de sus propósitos se fueron difundiendo poco a poco en algunos municipios caucanos que de hecho empezaron a poner en práctica el no pago de terraje. En su segunda asamblea de septiembre de 1971 se aprobaron los siguientes puntos⁸⁰:

1. Recuperar la tierra de los resguardos
2. Ampliar los resguardos
3. Fortalecer los cabildos
4. No pagar terraje
5. Hacer conocer las leyes indígenas y exigir su aplicación
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua

A nivel nacional la coincidencia con el movimiento campesino en la lucha contra los terratenientes es notoria. El año 1971 es precisamente el momento de mayor número de invasiones de tierra en la historia de la ANUC⁸¹.

Para 1972, el censo indígena, propuesto por el Estado y encargado al CRIC, se convirtió en una buena oportunidad para visitar las familias indígenas casa por casa y para difundir los objetivos de la nueva organización. Esta tarea permitió que el CRIC entrara al occidente y a la zona de Tierradentro. El mensaje era acogido con mayor fuerza en donde el problema de tierras era el conflicto principal puesto que al calor de la lucha se hacía más evidente la necesidad de la organización. Es interesante constatar que desde un principio uno de los principales derroteros de la organización fue la reconstrucción de los cabildos, instancia sobre la cual se funda la lucha por la recuperación de los resguardos. Incluso esto quedó claro para los que originalmente habían trabajado con los indígenas en la construcción de un movimiento campesino:

“Nosotros notábamos tanto, que esa lucha del indígena tenía que ser por la propia organización, por su cabildo. Nosotros ni siquiera nos atrevimos a decir: “vamos a crear el “Frente Social Agrario en Tacueyó”, porque allá tenían su propia organización. Tampoco dijimos: “Vamos a hacer la oficina Frente Social Agrario allá en Guambía”.

⁸⁰ **Historia del CRIC.** Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC -. Programa de capacitación. Popayán, Junio de 1990. Págs. 3 y 4.

⁸¹ Para ese año las invasiones de tierra en Colombia llegaron a 645. Ver: León Zamosc, **Los usuarios campesinos y las luchas por la tierra en los años 70.** Cinep, 1984, Pág. 46.

No. Porque allá tenían sus Cabildos. Nosotros respaldamos lo que ya los indígenas tenían, lo que eran los cabildos, lo que era la autoridad dentro de su territorio, el Resguardo, no promovimos otro tipo de organización”⁸².

Según el propio CRIC la presentación en sociedad de su organización se dio con la tercera asamblea realizada en Silvia (dado que los políticos y la iglesia presentes en Tierradentro se opusieron a que fuera en Huila, Tierradentro):

“Enviados de prensa, la radio y la televisión estuvieron presentes en la asamblea, de modo que toda la opinión del país se enteró que los indígenas nos estábamos organizando y luchando. (...) La asamblea de Silvia significó la salida a la luz pública de las luchas que los indígenas del Cauca y otras regiones del país estábamos realizando. De ahí en adelante el movimiento indígena empezó a mirarse con interés por parte de diversos sectores y lograr un apoyo creciente con el paso de los años”⁸³.

Pero esta visibilidad también implicó mayores riesgos y golpes de parte de la represión. Los asesinatos selectivos de los líderes empiezan a fines de 1973; en marzo de 1974 ocurre el asesinato del líder fundacional Gustavo Mejía en Corinto. La lista empieza a aumentar al punto que, en solo 8 años, desde la creación de la organización hasta 1979, habían sido asesinados cerca de 50 indígenas⁸⁴.

Sin embargo, las diversas formas de resistencia indígena en lo cotidiano de la lucha permitieron que la recuperación de haciendas no desfalleciera. Para los terratenientes la pelea era con un enemigo altamente escurridizo:

“El indígena decidió no dejarse coger. No se podían dejar capturar por una justicia, que no daba la menor duda de que estaba por el terrateniente. El terrateniente iba, llevaba la policía para capturarlos. La primera vez le ponía bestia a la policía, le mataba gallina y no encontraba a nadie, porque nadie se dejaba coger. La segunda vez volvía y se conseguía la bestia, pero no se tenía para el sancocho de gallina; y la tercera vez ya la policía le sacaba el cuerpo, para ya no pegarse semejantes caminadas detrás de esos indígenas, que ni siquiera podían ver, porque se les perdían en el monte, se les escondían”⁸⁵.

⁸² **La recuperación de tierras de la zona norte del Cauca.** Cátedra Nasa-Unesco. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-, 2001. Entrevista a Jairo Gamboa, Pág. 7.

⁸³ **Historia del CRIC.** Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC -. Programa de capacitación. Popayán, Junio de 1990. Pág. 7.

⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 12.

⁸⁵ **La recuperación de tierras de la zona norte del Cauca.** Cátedra Nasa-Unesco. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-, 2001. Entrevista a Jairo Gamboa, Pág. 10.

También empiezan los roces con los movimientos guerrilleros ante la propuesta de autonomía de la organización indígena y su renuencia a ingresar a la lucha armada:

“Estos grupos querían que el movimiento indígena fuera dirigido por ellos y sirviera para hacer rápidamente la revolución en Colombia. Cuando no encontraron la respuesta que esperaban, nos atacaron por todos los medios posibles y trataron de dividir nuestra organización. Uno de estos grupos, que tenía la consigna de “guerra popular”, colaboró de cerca los primeros años del CRIC. Luego propusieron que los indígenas nos metiéramos de lleno en la lucha armada y se formará un frente de guerra en el Cauca. Como esto era absurdo, se les dijo que no. A causa de esa negativa lanzaron una violenta campaña de desprestigio contra el CRIC”⁸⁶.

Es en el cuarto congreso donde finalmente se logran reunir en la región de Tierradentro, en Tóez, en 1975. Los embates en esta oportunidad llegaron de todos los lados: de la gobernación del Cauca, del comité ejecutivo de la ANUC y de los propios grupos de izquierda, y por diversas razones. Sin embargo, un fuerte ataque proviene del gobierno nacional, que un mes después, a través de su ministro de gobierno, se reúne con los políticos del Cauca, en el mismo lugar en que se llevo a cabo el congreso indígena, para oponerse al CRIC, ambientándose así la creación de la organización de los terratenientes llamada Concejo Regional Agropecuario del Cauca -CRAC- (supongo que la onomatopeya no era casual).

En el siguiente Congreso, en 1978, se define una importante plataforma política donde que pretende articular pero también diferenciar la lucha indígena de la lucha clasista:

“La plataforma define el doble carácter de nuestra lucha, como explotados y como indígenas propiamente. Como explotados estamos al lado de los obreros, campesinos y del pueblo en general para enfrentar a la oligarquía que siempre nos ha dominado. Como indígenas, tenemos una tradición de muchos siglos y reivindicamos las luchas que dieron nuestros antepasados en contra de los invasores europeos. Tenemos derecho a nuestra autonomía y a que se respete nuestra cultura, nuestras tradiciones y costumbres”⁸⁷.

En el contexto del Estatuto de Seguridad, una normatividad expedida en 1978 por el gobierno de Turbay Ayala, se efectúa una nueva oleada de represión. Estas disposiciones permitieron consolidación del poder represivo militar en las ciudades y en el campo. Los líderes del CRIC fueron perseguidos, encarcelados y acusados de

⁸⁶ **Historia del CRIC.** Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC -. Programa de capacitación. Popayán, Junio de 1990

⁸⁷ *Ibíd.*

pertenecer a las organizaciones guerrilleras. La situación se agrava con el importante robo de armas al ejército realizado por el M-19 en 1979, que desencadenó una represión generalizada contra el movimiento popular:

“A tal grado llegó el terror y la confusión en estos primeros meses, que muchos de los enemigos de la organización se pusieron a celebrar diciendo que ahora sí, por fin, el CRIC se había acabado. Y algunos compañeros llegaron a creerlo también. Pero, poco a poco, el susto fue pasando y varios dirigentes de base se iban apersonando de la organización”⁸⁸.

Además de los apoyos venidos desde la base, el CRIC logra impulsar nuevos programas como son el programa jurídico, el de educación bilingüe, el de producción, el de salud entre otros, todos fundamentales hasta el día de hoy. Simultáneamente, las denuncias en el plano internacional y las presiones de diferentes gobiernos y entidades internacionales sobre el gobierno de Turbay logran disminuir las persecuciones a los líderes populares.

Pero los problemas no son sólo con el Estado. Por esa misma época un grupo de dirigentes indígenas y de asesores ante las desavenencias con el CRIC crean otra organización indígena que es la simiente del actual Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. Esta organización nace de comunidades guambianas y de algunas comunidades paeces asesorados por los llamados “solidarios”, grupo de universitarios que critican duramente al CRIC por considerar que su política era muy cercana a los grupos políticos de izquierda de ese entonces y por tener una estructura organizacional de tipo sindical y no de tradición indígena. La discrepancia pasaba fundamentalmente por la forma de relacionarse política y culturalmente con los movimientos sociales no indígenas:

“El CRIC reclamaba a su contraparte haber adoptado un discurso operativamente inútil, impuesto por un sector de colaboradores –que luego se definirían desde el movimiento de solidaridad- que proclamaba a las sociedades indígenas como pueblos –no razas- en defensa de derechos territoriales a la vez que tradicionales –el llamado derecho mayor-, impidiendo la posibilidad de interactuar con otros movimientos sociales. El movimiento de Autoridades indígenas reclamaba al CRIC, por su parte, haber sucumbido, llevado

⁸⁸ *Ibíd.* Pág. 21.

por sus colaboradores no indígenas, a la izquierda ortodoxa, relegando la consecución del derecho mayor y el territorio indígena a la prioridad de la lucha revolucionaria”⁸⁹.

En palabras de uno de sus asesores fundadores podemos apreciar mejor las diferencias que existían frente al CRIC:

“Los guambianos, insistiendo en que las directivas del CRIC –algunos de cuyos asesores eran empleados del Instituto de la Reforma Agraria- estaban casadas con ese esquema del Gobierno, que contravenía totalmente el criterio comunitario y las costumbres de sus gentes. Otras comunidades manifestaban su descontento por no ser indígenas la mayor parte de los cuadros y funcionarios de la organización. Las de más allá, decían no entender esa organización con comité ejecutivo, presidencia, juntas, etc. Y finalmente, aparecieron las que sostenían que la educación política que se les venía dando –usando frecuentemente revistas y textos cubanos, chilenos, chinos y demás que estaban en boga- no la entendían sus referentes culturales, ni les servía para su necesidad más sentida: educar a sus jóvenes para que no migraran a las ciudades y se vincularan a las luchas de los suyos. (...) Entre tanto la dirigencia del CRIC continuaba dando prelación a la política nacional, en especial a la agenciada por los nuevos grupos de izquierda, enfrentándose de paso, y sangrientamente, con la vieja alineación comunista de las FARC; y llegando finalmente a relacionarse estrechamente con el M-19, con quien daría sus primeros pasos en el campo de la lucha armada. Decisión que los llevaría, cuatro años después, a la conformación de su propia guerrilla “india”: el Comando Quintín Lame”⁹⁰.

Este es un debate importante porque registra las dificultades de la organización indígena de la época para mantener autonomía frente a la izquierda política y/o armada en pleno auge del movimiento guerrillero en Colombia, y en especial del M-19 que, por sus acciones espectaculares, por las innovaciones políticas de su discurso (que rompían con la doctrina marxista-leninista ortodoxa al introducir el tema de la democratización más allá de la economía), y por su estructura organizacional menos autoritaria que la del resto del movimiento guerrillero, llegó a tener gran legitimidad, incluso entre sectores de clase media.

Para Bonilla, asesor del Movimiento de Autoridades, en ese momento era importante distanciarse del CRIC en la medida en que esta organización mantenía una posición

⁸⁹ Mauricio Caviedes, “Solidarios frente a Colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”, **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen 38, enero-diciembre 2002, pág. 248.

⁹⁰ Víctor Daniel Bonilla, “Itinerario de una militancia paralela: la lucha por los derechos indígenas y la lucha por la democratización en Colombia” en **Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados**. Goerg Grünberg (Coordinador), Quito, Biblioteca Abya-Yala, 1995. Pág. 328.

propia de una izquierda preocupada básicamente por el problema de la toma del poder político nacional:

“La observación que por entonces se hiciera alrededor de Barbados II, en el sentido de que en América Latina existían fracciones del movimiento indígena que seguían planteamientos y formas de lucha “clasistas”, mientras otras se guiaban por consideraciones “étnicas”, reflejaba de cerca la situación de Colombia, donde el CRIC representaba públicamente el segmento clasista, revolucionario y 'moderno’”.

Con la distancia histórica de cerca de 25 años es posible ver saludable dicho conflicto, pues permitió ir puliendo una política de autonomía que recoge la preocupación de ambas posiciones sin excesos, es decir, una concepción y práctica de la autonomía que al tiempo que permite el desarrollo de lo propio permite la interacción y la articulación con el movimiento popular no indígena. De hecho, varios de los colaboradores llamados “solidarios” en los años ochentas hoy se encuentran trabajando como asesores del CRIC⁹¹.

Pero el problema de la relación y el conflicto con los grupos guerrilleros no tiene solamente consecuencias políticas. En febrero de 1981, las FARC asesinan a siete indígenas del CRIC en la zona de Los Tigres, iniciándose otro tipo de “guerra”, vigente hasta hoy:

“A veces nosotros mismos los hemos llamado, cuando los “pájaros” han asesinado a muchos de nuestros compañeros, o cuando la misma fuerza pública ha atropellado a algunas comunidades, hemos querido tener quien nos defienda. Sin embargo, no ha sido siempre fácil la relación con la guerrilla. A veces vienen, no para ayudarnos, sino para que seamos nosotros los que ayudemos para alcanzar sus propósitos y no respeten siempre nuestras autoridades propias ni nuestra autonomía. Los que dirigen uno de estos grupos, precisamente con el que más problemas se han tenido, decidieron un día que las Cordillera Central les pertenecía, que eran ellos los que mandaban. Cuando vieron que las comunidades indígenas no se sometían, empezaron a utilizar la violencia para imponerse”⁹².

⁹¹ Mauricio Caviedes, “Solidarios frente a Colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”, **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen 38, enero-diciembre 2002, pág. 258.

⁹² **Historia del CRIC**. Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC -. Programa de capacitación. Popayán, Junio de 1990. Pág. 26.

Es hasta el congreso de Toribío, en 1981, después de la represión dura iniciada en el 79 que las cosas vuelven a la “normalidad”. De hecho, a este congreso asisten los dirigentes detenidos y torturados en ese año.

Posterior al proceso del Cauca otras regiones comienzan a organizarse y esto lentamente va creando la posibilidad de conformar una organización de los indígenas a nivel nacional. El antecedente es la Secretaría Indígena de la ANUC, creada en 1972 y en donde participaban los indígenas del Cauca, la Sierra Nevada, el Vaupés y los Llanos orientales. El otro elemento que fue configurando la idea de una organización nacional fue el periódico Unidad Indígena que sale por primera vez en 1975. En 1980 se efectúa el Primer Encuentro Indígena Nacional que creó una Coordinadora Nacional Indígena Provisional cuyo principal objetivo era convocar a un primer congreso nacional indígena. Este finalmente se realiza en 1982, a el asisten nueve organizaciones regionales que constituyen la Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC -. La ONIC pese a la enorme diversidad de sus afiliados y a los altibajos propios de todas las organizaciones populares en Colombia, es actualmente una de las organizaciones sociales más importantes del país; está compuesta por más de 18 organizaciones indígenas regionales y varias zonales y locales que cubren la totalidad del país.

A mediados de los ochentas, con la recuperación de la Hacienda de López-Adentro, se da un quiebre en la historia del pueblo nasa por las consecuencias de empezar a disputar la tierra plana con la burguesía agroindustrial del Valle del Cauca:

“Si hasta los años 70’s los paezes se concentraron en resguardos ubicados en zonas deforestadas y erosionadas en el piedemonte del valle cálido del Cauca y en Tierradentro, a partir de los 80’s se dan nuevas estrategias de recuperación hacia una reubicación en tierras más fértiles y productivas como la hacienda Lopez Adentro. Mientras las tierras de la ancestral Tierradentro no estuvieron en peligro de perderse por su topografía y mala calidad de suelos, las de la zona norte habían caído en manos de hacendados y agroindustriales. La zona cálida fértil del Valle del Cauca se introduce en el mapa político paez en los 80’s. Por primera vez desde la invasión española los paez penetran a zonas fértiles planas demostrando intenciones de reubicación ecológica en un territorio que les había pertenecido y que posteriormente se había convertido en patrimonio de la agroindustria”⁹³.

⁹³ Myriam Amparo Espinosa, **Surgimiento y Andar Territorial del Quintín Lame**, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1996. Pág. 53-54.

La entrada a las zonas planas y agroindustriales y la consiguiente represión sufrida marca, entonces, un hito histórico muy importante en el aspecto político-militar, puesto que con esa lucha se consolida definitivamente la creación del Movimiento Armado Quintín Lame.

El Movimiento Armado Quintín Lame⁹⁴

Los nasas afirman que sus comunidades siempre tuvieron personas encargadas de la protección y cuidado de los comuneros y del territorio, las cuales eran a su vez vigiladas por la propia comunidad. Sin embargo, la enorme represión sufrida a raíz del proceso de recuperación de tierras iniciado en los años setentas y la relaciones contradictorias con los movimientos guerrilleros colombianos que han ocupado sus territorios desde los años sesentas, marcan el contexto que da pie a la conformación de un movimiento armado indígena y que será bautizado como Movimiento Armado Quintín Lame en reconocimiento a las luchas del líder indígena del que ya hemos hecho mención.

En este contexto de expansión del movimiento indígena, Ricardo Peñaranda señala que el desarrollo del CRIC creó una multiplicación de sus enemigos armados:

“De una parte las fuerzas económicas y políticas tradicionales que pusieron en movimiento a las “bandas de pájaros” responsables de decenas de asesinatos de dirigentes locales (...) De otra parte la represión estatal que alcanzó su punto más alto entre 1979 y 1981 y que llevó a criminalizar las expresiones legales del movimiento indígena, apoyándose en sus presuntos vínculos con las organizaciones guerrilleras. Adicionalmente, los grupos guerrilleros que han operado en el Cauca, particularmente las FARC, que atraídos por el potencial político que representaba el movimiento indígena, intentaron infructuosamente apropiarse de él e incorporarlo a su estructura. Finalmente, grupos paramilitares conformados en los últimos años por narcotraficantes que, convertidos en dueños de extensas propiedades en la zona plana del norte, se han opuesto a la presencia de las organizaciones indígenas en sus zonas de influencia”⁹⁵.

Es decir, que tanto el aumento de la fuerza política del movimiento indígena en el Cauca como el consecuente aumento de sus enemigos armados están en la base de la creación de los núcleos de autodefensa que son el germen del MAQL. Las primeras ideas de

⁹⁴ La siguiente síntesis histórica del Movimiento Armado Quintín Lame -MAQL- que aquí presentamos está basada fundamentalmente en una de las poquísimas investigaciones que trabajan rigurosamente esta historia, se trata del texto de Ricardo Peñaranda, “Historia del Movimiento Armado Quintín Lame”. Tesis del Programa de Maestría en Historia. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 1998.

⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 47.

autodefensa se consolidan en la medida en que se presentan hechos como el asesinato en 1974 de Gustavo Mejía, fundador del CRIC:

“Lo de Gustavo fue un campanazo, pero ya con Gustavo se había hablado claramente de las autodefensas (...) Muere Gustavo y claro nos da muy duro y entonces a eso le respondimos con más tomas de tierras y más manifestaciones. Ya dijimos: vamos a emprender acciones y si es necesario acciones armadas en defensa de la gente (...) Entonces fue para nosotros un toque de campana duro, pero ya teníamos un proceso andando”⁹⁶.

Este tipo de agresiones es la que promueve las acciones de autodefensa que ante todo quieren la protección de los líderes indígenas. Como es de suponerse el armamento con el que contaban para entonces se limitaba a pistolas, escopetas de fulminante y machetes⁹⁷.

El impulso externo que estas autodefensas reciben proviene del M-19⁹⁸ a través de la realización de las primeras escuelas conjuntas de formación política y militar en 1977 y 1978. Pero sobretodo de las que se realizan en 1979 después del famoso robo de las armas al Ejército Nacional en el Cantón Norte en Bogotá y que tienen como alumnos a importantes líderes e ideólogos del movimiento indígena⁹⁹.

El interés del M-19 de patrocinar a este grupo de indígenas y asesores del movimiento indígena era expandir su presencia en el Cauca y contar con una zona de refugio en la zona de Tierradentro. Para el movimiento indígena las consecuencias políticas de albergar en su territorio al M-19 fueron enormes, pues las autoridades del Estado detuvieron a la mayoría de los principales dirigentes indígenas del Cauca, incluido el presidente y secretario del CRIC de ese momento, y a más de treinta activistas vinculados a esa organización.

Es hasta 1981 que los dirigentes indígenas salen de la cárcel por haber cometido el delito de rebelión, y paradójicamente -para los intereses del Estado- es durante esta

⁹⁶ *Ibíd.* Entrevista a Edgar Londoño, miembro de la dirección política del Quintín Lame. Pág. 52.

⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 53.

⁹⁸ El M-19 es un movimiento guerrillero que nace a mediados de los años setentas, en el contexto de las denuncias de fraude contra el candidato Rojas Pinilla en las elecciones presidenciales del 19 de abril de 1970. Este grupo rompe en su discurso y en su accionar con algunos elementos propios de la ortodoxia marxista de los grupos guerrilleros existentes hasta ese momento en Colombia. Sus principales fundadores provenían de las FARC.

⁹⁹ *Op. Cit.* Ricardo Peñaranda, “Historia del...”. Pág. 55.

estadía en prisión que los líderes maduran la idea de crear un movimiento guerrillero más allá de la autodefensa:

“Esa estadía en la cárcel nos sirvió como una escuela de formación, nosotros después de que salimos de la Picota, salimos con la concepción de montar un movimiento realmente de las comunidades indígenas, con una concepción no indigenista”¹⁰⁰.

Sin embargo, la creación de ese comando guerrillero enfrentaría no sólo la represión de los organismos de seguridad sino el accionar de las FARC, en especial del Sexto Frente que opera en el Cauca. El conflicto claramente es por el control territorial puesto que las FARC deciden ejercer su dominio en el Cauca pasando por encima de la voluntad de las comunidades indígenas. Son más de cien los indígenas muertos en este enfrentamiento que incluyó masacres como la del Tigre, que mencionamos atrás, y en donde murieron siete indígenas. El conflicto rebasó el orden local y regional, ya “la ropa sucia no se podía lavar en casa”, y el CRIC decide, en octubre de 1982, sacar un comunicado donde hace una denuncia pública sin precedentes en la que acusa a las FARC del asesinato de varios dirigentes indígenas:

“Era muy triste que una organización popular estuviera denunciando a una organización de tipo militar de izquierda... pero había que hacerlo, que más podíamos hacer. Nosotros habíamos tratado con mucho tiempo de anticipación de darle salida política a ese problema. Llamamos a los dirigentes del Partido Comunista de la regional del Valle, llamamos al Ejecutivo de Bogotá, nos mamaron gallo, nos dilataron mucho tiempo y mueran y mueran compañeros. (...) Hasta que a la final se hizo la denuncia como tal, se hizo mucha bulla. Entonces ahora si nos buscaron, que paráramos la denuncia, que nos sentáramos a dialogar con la dirigencia, porque lógicamente como organización armada había que responder”¹⁰¹.

La organización que se configura para 1982 es un grupo móvil estable que no supera los 40 hombres armados y cuyo programa político es el apoyo a las recuperaciones de tierras, la ampliación de resguardos, la defensa de las autoridades indígenas y la autonomía. Es decir, en contra de sus enemigos tradicionales: los terratenientes y los “pájaros”, pero también exigiendo respeto de los otros grupos guerrilleros. Incluso, en ese momento el ejército no es visto como su principal enemigo¹⁰².

A partir de 1984 se intensifican las recuperaciones de tierra y por tanto las acciones de represión estatal, lo cual escaló el enfrentamiento violento y creaba las condiciones para

¹⁰⁰ Ibíd. Entrevista a Mauricio. Pág. 58.

¹⁰¹ Ibíd. Entrevista a Romir. Pág.64.

¹⁰² Ibíd. Pág. 66.

un accionar más claro del comando armado. El número de hectáreas en proceso de recuperación, según el gremio ganadero del Cauca, ascendía a 11.000 hectáreas¹⁰³. En particular, el caso de la recuperación del grupo de haciendas contiguas de “López-adentro”, con cerca de 2.000 hectáreas y situado en la codiciada zona plana del norte del departamento, marcó la historia del movimiento. Las 150 familias indígenas y el grupo de campesinos negros que iniciaron la ocupación fueron desalojados violentamente dejando 4 muertos, 46 heridos y 42 detenidos. En la marcha de repudio al hecho se presentaron nuevos heridos pero esta vez, con la participación de las autodefensas del Quintín, el turno le correspondió a un comandante de policía del Cauca. Tres meses después las familias vuelven a entrar y permanecen diez meses allí hasta que de nuevo son desalojados, destruidos sus cultivos y sus casas. Al día siguiente del desalojo, 10 de noviembre de 1984, es asesinado el (único) sacerdote paez Alvaro Ulcué Chocué quien era párroco del municipio de Toribío y quien había estado apoyando el proceso de organización y de recuperación. Como veremos más adelante este padre se convertirá en mártir e icono del movimiento indígena nasa. El “padre Alvaro” se había convertido en un problema para las élites de la región por su decidida participación en defensa de los intereses de su pueblo, sobretodo en los campos educativo y de desarrollo de la identidad político-y-cultural.

Los desalojos en López-adentro y el asesinato del Padre Ulcué eran dos buenos motivos para la radicalización del incipiente movimiento armado. Sus primeras acciones o su “presentación en sociedad” fueron el asalto al Ingenio Castilla en noviembre de 1984 y la toma del municipio de Santander de Quilichao en enero de 1985. El 29 de noviembre de 1984, cuarenta hombres en su mayoría indígenas se toman la hacienda azucarera propiedad de la Central Castilla, situada en Corinto. En las arengas a los trabajadores del ingenio, los guerrilleros hacen mención al desalojo de López-adentro y al asesinato del Padre Ulcué, hechos que son atribuidos a los empresarios cañicultores. Los guerrilleros queman dos tractomulas y dos tractores que supuestamente fueron usados en el desalojo de López-adentro. Al parecer, la intención no sólo era la de castigar a los responsables de esos hechos sino también la de enviar un mensaje a los propietarios de haciendas con respecto a la intención de este grupo armado de impedir su expansión¹⁰⁴.

¹⁰³ *Ibíd.* Pág. 68.

¹⁰⁴ *Ibíd.* Pág.77

Después del desalojo y el asesinato del Padre Ulcué los comandantes deseaban realizar una acción militar de mayor escala y significación, que se correspondiera con las agresiones recibidas. Deciden tomarse el municipio de Santander de Quilichao por ser la frontera con la zona plana del norte del Cauca y por que allí había sido asesinado el padre Ulcué Chocué. Cuentan con el apoyo del grupo armado Ricardo Franco¹⁰⁵, disidente de las FARC, y no con el del M-19 que en ese momento estaba enfrascado en conversaciones de paz con el gobierno nacional y no quería afectar tal proceso.

El 4 de enero de 1985, una columna de cerca de 400 hombres compuesta por gente del Ricardo Franco y del Quintín Lame atacan el cuartel de policía de la población de Santander de Quilichao. Entre tanto, un grupo se dedica a pintar graffitis y a gritar consignas contra el ejército y contra los asesinos del padre Ulcué. El cuartel finalmente no es tomado debido a que no explotan unas bombas que la gente del Ricardo Franco había colocado cerca de dicho puesto. Aun así, este hecho permitió que el Movimiento Armado Quintín Lame se hiciera conocer en todo el país. En los papeles que entregaron durante el intento de toma estaba el que planteaba lo que podemos llamar el principio fundacional del MAQL, que reproducimos en su totalidad:

“COMANDO QUINTÍN LAME POR LA DEFENSA DE LOS DERECHOS INDIGENAS

El Comando Quintín Lame, es una fuerza organizada al servicio de las comunidades indígenas del Cauca, para apoyarlas en sus luchas, defender sus derechos y combatir a sus enemigos.

¿Por qué surge?

El pueblo indígena a pesar de la heroica resistencia que por los siglos ha ofrecido contra el invasor, sigue siendo perseguido y humillado. Cuando los indígenas hemos decidido organizarnos para recuperar nuestras tierras, defender nuestra cultura y exigir nuestros derechos, el enemigo ha respondido con una brutal represión. Entre el ejército, la policía y los pájaros han matado a decenas de dirigentes indígenas, centenares han sido

¹⁰⁵ El socio temporal del Quintín Lame, el grupo armado Ricardo Franco, hoy en día es tristemente recordado por la decisión de su comandante, Javier Delgado, de mandar matar, en diciembre de 1985, a más de 160 de sus propios combatientes (entre los que se encontraban varios indígenas) por la sospecha de ser infiltrados. Sobre el porqué de esta masacre, además de las hipótesis sobre los extremos a los que puede llegar el canibalismo propio de la cultura sectaria y autoritaria de los movimientos guerrilleros de orientación marxista-leninista, existe la hipótesis defendida por las FARC (grupo del que desertó Javier Delgado con dinero y armas), según la cual dicho comandante, para el momento de los asesinatos de los guerrilleros ya trabajaba para el ejército colombiano. Es decir, que el verdadero infiltrado era el propio comandante del Ricardo Franco. Ver: Juan Guillermo Ferro, Graciela Uribe, **El Orden de la Guerra. Las FARC-EP: entre la organización y la política**. Bogotá, CEJA, 2002.

encarcelados, nuestras viviendas han sido quemadas, nuestros cultivos arrasados, nuestros animales muertos o robados. Cuando las comunidades decidieron no aguantar más, fueron formando sus propios grupos de autodefensa y de éstos grupos se organizó el Comando Quintín Lame.

¿Por qué lucha?

Luchamos por los derechos humanos fundamentales de las comunidades indígenas, como son la tierra, la cultura, la organización. Igualmente por la dignidad de todos los indígenas. Defendemos la autonomía del movimiento indígena, que no se sabe subordinar a ninguna organización ajena. Las comunidades son para nosotros la máxima autoridad y a su servicio ponemos todas nuestras capacidades y esfuerzos. Participamos también de las luchas de los demás explotados y oprimidos por derrotar la esclavitud capitalista y construir una patria más justa para todos. Las organizaciones populares, los grupos armados, son nuestros hermanos, y hombro a hombro combatiremos con ellos para vencer a nuestros enemigos.

¿Quién fue Quintín Lame?

Manuel Quintín Lame fue un gran luchador indígena, que siguiendo los pasos de antepasados como la Gaitana o Juan Tama, se puso al frente de su pueblo en contra de sus enemigos. Luchó contra el terraje, por la recuperación de los resguardos, por los cabildos indígenas, por la defensa de nuestra cultura. Cuando se dio cuenta que nada lograba con peticiones y memoriales, formó grupos armados que impusieron el respeto de explotadores y gamonales. Más de 100 veces fue encarcelado por orden de terratenientes del Cauca. Cuando nuestros enemigos lo cercaron y le impidieron seguir con su labor en nuestro departamento, se fue para el Tolima donde continuó con su lucha al servicio de los indígenas. Nos sentimos orgullosos de llevar el nombre de Quintín Lame y seguir el ejemplo que él nos dejó.

Nos declararon la guerra

La represión contra el movimiento indígena ha sido continua en los últimos años y nuestra lista de mártires crece día a día. Pero esta vez el enemigo decidió declararnos la guerra definitiva. El 9 de noviembre fuerzas de la policía y el ejército arrasaron la recuperación de López Adentro, quemaron las viviendas de 150 familias indígenas y con maquinaria destruyeron todos sus cultivos. Estas familias han quedado en la más completa miseria. El 10 de noviembre fue asesinado el sacerdote indígena paez Álvaro Ulcué. El padre Ulcué había sido un defensor de su pueblo y un luchador incansable de la lucha indígena.

No nos dejaremos exterminar

El movimiento indígena no se va a entregar, ni a retroceder por esta ofensiva del enemigo. El Comando Quintín Lame compromete su honor en poner todas sus fuerzas al servicio de la resistencia de las comunidades indígenas y en hacer lo posible por derrotar al enemigo que nos está persiguiendo. Los responsables del cruel desalojo de López Adentro pagaran tarde o temprano por su criminal acción. Los señores cañeros del Valle del Cauca no van a tener paz mientras no haya justicia para las familias indígenas de López Adentro. Los autores intelectuales y materiales del asesinato del padre Ulcué recibirán el castigo de la justicia indígena.

*Llamamos a todas las organizaciones del Norte del Cauca a que luchemos contra el enemigo común. Pedimos la solidaridad combativa del pueblo organizado de todo el país. ¡López Adentro tierra indígena o tierra de nadie! ¡Vivan las luchas indígenas y todas las luchas del pueblo colombiano! Cauca, Diciembre de 1984*¹⁰⁶.

En ese momento, y al calor del deseo de hacer justicia frente a los hechos ocurridos, las cosas parecían estar claras y prácticamente no hay mayor oposición dentro de las comunidades al cambio político-organizacional que se estaba iniciando con el ataque al municipio de Santander:

“Lo que queremos en ese momento es ya no ser el mismo grupo de atrás y ahora lo que tenemos es una meta y esa meta es transformarnos en un movimiento guerrillero indígena capaz de poder confrontar militarmente al ejército colombiano, entonces ahí ya tenemos una mentalidad diferente. O sea que seguimos manejando la filosofía de la lucha por la tierra, las recuperaciones, los cabildos, pero ya no era seguir peleando con los terratenientes, ya no era con los pájaros, ya no con los delincuentes, era un enfrentamiento directo entre la fuerza militar y nosotros”¹⁰⁷.

Esto implicaba ubicar definitivamente al Estado como el enemigo principal, hacer uso de las armas de forma ofensiva frente al poder militar de éste y ser coprotagonista de la elaboración y construcción de un proyecto político alternativo de alcance nacional. Tres decisiones de gran significación que también albergaban grandes riesgos y peligros para el proyecto propio, es decir, para el proyecto social y regional de búsqueda del reconocimiento de la diferencia cultural y de la preservación de una autonomía integral. En palabras de Peñaranda:

“Esta posibilidad implicaba, sin embargo, someter a las comunidades indígenas del Cauca a una confrontación a gran escala en su propio territorio, cuyas consecuencias podrían ser devastadoras para la organización que con tanto esfuerzo se había logrado levantar, lo que acarrearía –como a la postre parcialmente ocurrió– un rechazo de la misma población indígena. Adicionalmente esto hacia necesario construir hacia el futuro una propuesta político-militar a nivel nacional, tarea que el Quintín Lame no está en capacidad de asumir”¹⁰⁸.

El caso es que el MAQL desde entonces y hasta su desaparición mantuvo un pie en la autodefensa y otro en la actividad político-militar regional e incluso nacional:

“El Quintín puede a partir de ese momento combinar distintas actividades: labores de divulgación que se adelantan al interior de las comunidades, promover acuerdos entre

¹⁰⁶ Op. Cit. Ricardo Peñaranda, “Historia del...”. Págs. 83 a 85.

¹⁰⁷ *Ibíd.* Entrevista a Gildardo. Pág. 86.

¹⁰⁸ *Ibíd.* Pág.87.

pobladores para superar conflictos internos; adelantar acciones de “limpieza social” en algunas zonas donde fueron expulsados o ejecutados ladrones y abigeos; contener la agresión de otros grupos insurgentes; y realizar algunas operaciones militares de carácter ofensivo”¹⁰⁹.

En esta primera etapa como grupo armado y en cuanto a sus labores comunitarias dice uno de sus comandantes:

“Nos convertimos en los policías permanentes de la comunidad y cualquier problema era ante nosotros, esto genera una estrecha confianza, la misma gente de las cabeceras municipales llega a nuestros campamentos a buscar ayuda por diferentes índoles y por la incapacidad de las autoridades competentes como la misma policía que no se apersona de estos asuntos en sus jurisdicciones...”¹¹⁰.

Y en cuanto a lo de contener la agresión de otros grupos armados dice otro comandante:

“Digamos que como grupo móvil logramos confrontar ese problema que era con las FARC fundamentalmente, o sea lo logramos frenar en la parte militar (...) A nosotros nos jodieron gente, nosotros les respondimos en el terreno militar. Es triste, pero desafortunadamente la situación estaba pintada así”¹¹¹.

Si bien todos los grupos que se han asentado en esta zona del país, han incorporado en sus filas a un número importante de indígenas, solo hasta el MAQL los indígenas son clara mayoría y tienen control político sobre un grupo guerrillero. Sin embargo, con el paso del tiempo, el tránsito de comando a movimiento armado con una etapa de acciones militares contra el ejército, incluso fuera del Cauca y en compañía de otros grupos armados (el M-19, principalmente, pero también con el Ejército de Liberación Nacional -ELN- y con el Ricardo Franco) implicaron problemas serios frente a las propias comunidades indígenas del Cauca.

Recogiendo la experiencia y la historia del grupo guerrillero Armado Quintín Lame (1984-1991), vemos, en primera instancia, las tensiones que existen entre la defensa de la autonomía del pueblo nasa y la participación en proyectos políticos nacionales. Cómo conservar la autonomía como pueblo Nasa y a la vez cómo mantenerse vinculado a proyectos políticos alternativos en el nivel nacional no es una tarea fácil, sobretodo si los socios de ese proyecto nacional no le dan la misma importancia al tema de las diferencias culturales.

¹⁰⁹ *Ibíd.* Pág. 91.

¹¹⁰ *Ibíd.* Pág. 94

¹¹¹ *Ibíd.* Pág. 94.

Otra gran cuestión en la experiencia del MAQL es de orden ético, y tiene que ver con el tema del uso de la violencia armada: cuándo se justifica el uso de las armas; cómo se compatibiliza el ejercicio de la violencia que puede matar con la ética de defensa de la vida que ha sido tan importante en la cosmovisión de los Nasa; y finalmente, cuáles son los límites entre una violencia defensiva y una violencia ofensiva:

“Nosotros pensamos que el problema de eliminar físicamente una persona es bastante complejo. La organización está en este momento, con los mismos mandos, tratando de cuestionar. Los mandos que están operando en las mismas zonas no tiene autorización de cometer esos atropellos dentro de las mismas comunidades mientras no haya una consulta directa con las mismas comunidades, porque son las comunidades las que juzgan cuando un tipo es dañino dentro de una zona (...) Se tienen que hacer juicios populares donde toda la gente participe y las sanciones no tienen que ser la pena capital, las sanciones tienen que ser el trabajo, a la gente hay que someterla al trabajo. Y en últimas, tiene que ser la expulsión de una zona y no lo tiene que hacer el grupo [QL] sino que lo tiene que hacer la comunidad”¹¹².

Desde el punto de vista cultural-organizacional la experiencia del MAQL nos muestra las implicaciones y contradicciones que una lógica de organización y una disciplina de tipo militar occidental, propia de la mayoría de los movimientos guerrilleros colombianos, trae para una cultura que ha venido desarrollando como principios político-organizacionales básicos, la horizontalidad, el consenso comunitario en la toma de decisiones y el rechazo (o al menos cierta desconfianza) a la delegación de poder. Y en donde además, el sentido de pertenencia familiar y comunitaria de los jóvenes indígenas hace muy difícil que se asuman las rupturas socio-afectivas que la vida militar convencional, estatal o antiestatal, exige:

“Casi todos coincidieron en señalar que tuvieron la opción de unirse a alguno de los distintos grupos insurgentes que transitaban por su territorio, principalmente el M-19 y el Ricardo Franco, pero que finalmente se sintieron más atraídos por el Quintín Lame debido a su compromiso con las luchas indígenas, al moderado perfil militar de la organización y principalmente a la facilidad para entrar y salir del grupo armado manteniendo el contacto con sus familias, a diferencia de las FARC en cuyo caso, según ellos: “si entra no sale””¹¹³.

Adicionalmente, se presentaron problemas entre la dirección política, en su mayoría compuesta por blancos, y el sector militar compuesto sólo por indígenas. Y que aunque el Quintín en términos generales nunca perdió su carácter de guerrilla social, es decir, de

¹¹² Entrevista con el Comando Armado Quintín Lame, Cauca marzo 6 de 1989, Págs. 12 y 18. Tomada del Centro de Información y Ubicación de documentos de Paz, CIUP, en: www.ideaspaz.org

¹¹³ Op. Cit. Ricardo Peñaranda, “Historia del...”. Pág. 106.

expresión militar de una organización social como la indígena, en algunos casos el ala militar adquirió una autonomía peligrosa:

“El reglamento [del MAQL] no contemplaba el tratamiento que había que darle a los delitos cometidos por la población civil. Dado que el Quintín manifestó repetidamente su apoyo a las autoridades tradicionales, era de esperar que en este campo se limitara a respaldar las sanciones impuestas por los Cabildos. En la práctica esto no ocurrió así y el Quintín asumió en sus zonas de operación funciones policivas, que no solo se limitaron a llamados de atención o expulsión de delincuentes comunes, sino que llegaron en muchos casos al “ajusticiamiento” de delincuentes comunes o de personas sindicadas de delación, de favorecer la formación de grupos paramilitares o de atentar contra la vida de dirigentes indígenas. En estos casos no había un procedimiento establecido y las decisiones, que eran sobre todo de carácter político, quedaron a discreción de los Comandantes locales”¹¹⁴.

Sin embargo, sus dirigentes no pierden del todo el rumbo e insisten sobre los fundamentos político-organizacionales propios del movimiento indígena, sobre todo en lo que tiene que ver con la autoridad indiscutible de las comunidades sobre cualquier otra organización o institución que emane de ellas, incluyendo, claro está, las de carácter armado. Esto lo dicen ya claramente en el proceso de negociación del Quintín Lame con el gobierno del presidente Virgilio Barco (1986-1990):

“Nosotros no podemos negociar por encima de los intereses de las comunidades, no podemos negociar cosas que tiene que negociar el pueblo, que tiene que negociar las organizaciones sociales. Decimos que en la medida en que las organizaciones sociales vayan llegando a acuerdos, nosotros también nos iremos sumando a esos acuerdos que vayan haciendo las organizaciones sociales, **y que en esa medida nosotros iremos acatando las cosas y miramos si es necesario ir desmontando los grupos y volver a auto defensas.**(...)Por encima de cualquiera de nosotros están las organizaciones de masas y si nosotros nos hemos armado es para defender esas organizaciones de masas”¹¹⁵.

El punto es que enmarcado en la particular lógica del conflicto político armado colombiano, donde han existido y aun siguen existiendo grupos guerrilleros de todos los pelambres, los indígenas nasas ya pasaron por la experiencia de tener un grupo armado, y al parecer no les quedaron deseos de repetirla. Los costos humanos, éticos, organizativos, económicos y culturales de crear un movimiento guerrillero fueron muy grandes. El MAQL fue acusado de haber convertido el territorio indígena en zona de guerra, de haber adoptado las actitudes militaristas propias de otros grupos, de haberse

¹¹⁴ Ibíd. Págs. 104-105.

¹¹⁵ Entrevista con el Comando Armado Quintín Lame, Cauca marzo 6 de 1989, Pág. 4. Tomada del Centro de Información y Ubicación de documentos de Paz, CIUP, que se encuentra en la pagina web: www.ideaspaz.org

convertido en aparato de guerra y por ende de ser un peligro para las propias comunidades¹¹⁶. Perjuicios de no poca monta, sobretodo si los comparamos con los pocos beneficios que los excombatientes del MAQL manifiestan: mayor conocimiento de la problemática de la región y del país, mayor contacto con otros grupos y comunidades, y una “mayor instrucción política”¹¹⁷. Beneficios que hoy en día igualmente se pueden conseguir pero de manera muy diferente, a través, como lo veremos, de la pertenencia a los proyectos comunitarios y a los diferentes niveles organizativos del movimiento indígena.

En una versión alternativa de autonomía como la que se ha tratado de ir construyendo no se trata de tener la versión local de las organizaciones o instituciones de afuera, es decir, no se trata de tener “nuestra propia economía capitalista”, “nuestra propia institucionalidad política liberal”, y por lo tanto, tampoco se trata de tener “nuestro propio grupo guerrillero marxista-leninista” así tenga la dirección indígena. Ese sería, a lo sumo, un proyecto descentralizador. Lo que la autonomía nasa ha venido desarrollando es la conservación y la creación de organizaciones sociales diferentes y alternativas a las liberales y a las creadas por la izquierda militarista, de manera que se justifique hablar de la autonomía como un proyecto político emancipatorio. Cuando hablemos de la conformación de la Guardia Indígena se entenderá mejor lo que estamos diciendo, aplicado al campo de las estrategias de protección, seguridad y control de las comunidades y del territorio.

Desde nuestra perspectiva, por ahora podemos decir que, en el contexto de la persistente represión que han sufrido y siguen sufriendo las comunidades, la experiencia del MAQL no demostró que sea más eficaz la defensa de la vida a través de la conformación de un grupo armado indígena que la defensa de la vida a partir del espíritu y fortalecimiento de las propias organizaciones comunitarias que han venido protegiendo esa vida.

La cuestión indígena y la constitución de 1991

¹¹⁶ Acusaciones que sobretodo se formulaban desde la comunidad guambiana y de la agrupación política Autoridades Indígenas del Sur-Occidente colombiano AISO.

¹¹⁷ Op. Cit. Peñaranda, Ricardo “Historia del...”. Pag. 111.

La crisis política acumulada; el impacto político producido por el asesinato de Luis Carlos Galán, candidato presidencial por el partido liberal (en ese entonces mayoritario) a manos del narcotráfico; el proyecto de “modernización” del Estado del gobierno del presidente César Gaviria (1990-1994); el clamor de distintos estamentos sociales por una reforma del Estado y del régimen político, aunado a las negociaciones de paz del anterior gobierno de Virgilio Barco con varios movimientos armados (M-19, MAQL EPL, PRT) son el caldo de cultivo y las circunstancias políticas que favorecieron el proyecto de una nueva constitución. De hecho, esta constitución fue llamada por algunos optimistas: “la constitución de la paz”. En particular los del MAQL insistían en la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente con participación de las comunidades indígenas:

“En respuesta, el gobierno aceptó la presencia de un vocero permanente del grupo dentro de la constituyente (...) se aseguró la reincorporación de los excombatientes a la vida civil a cambio de medidas relativas al desarrollo regional y los derechos humanos, (...) la puesta en marcha de planes de desarrollo, (...) se planteó el desmantelamiento total de las organizaciones paramilitares activas en el departamento. Por otra parte, la firma de la paz también favoreció la promoción política del movimiento, así como la participación de uno de sus delegados en la Asamblea Nacional Constituyente, con voz y voto”¹¹⁸.

La participación de los indígenas en este proceso constituyente fue un cambio político importante en la medida en que las organizaciones indígenas históricamente habían sido muy reticentes a la participación electoral, habiendo incluso defendido la abstención por muchos años. Las circunstancias políticas particulares y las expectativas frente a una asamblea constituyente produjeron que las principales organizaciones indígenas lanzaran por primera vez candidatos, de los cuales sorpresivamente resultaron elegidos dos, además del que por derecho propio representaría al desmovilizado MAQL. Estos eran: Lorenzo Muelas, indígena guambiano, a nombre del Movimiento Autoridades Indígenas de Colombia; Francisco Rojas Birry, indígena Emberá, en representación de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC (quien también representó los intereses de las comunidades negras); y Alfonso Peña quien entró como representante del grupo guerrillero desmovilizado Quintín Lame. La elección de los dos constituyentes indígenas (de un total de 70) se produjo en parte por una importante votación urbana (sobre todo de estratos medios) que apoyó a estos candidatos más con

¹¹⁸ Virginia Laurent. **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. ICANH-IFEA, Bogotá, 2005. Pág. 121.

el ánimo de renovar la cara de los políticos que por el conocimiento que tuvieran de la problemática indígena¹¹⁹.

Es importante recordar que la clase política tradicional (agrupada sobre todo entorno a los partidos liberal y conservador) opuesta como estaba a la realización de la Asamblea Constituyente prácticamente se abstuvo de hacer campaña para la misma, lo cual permitió que el voto “no cautivo”, o el que estaba por fuera de las redes clientelistas y de la maquinaria política, tuviera mayor peso, y esto claramente favoreció a las listas de los movimientos socio-políticos de reciente creación, donde estaban los candidatos indígenas.

Los indígenas dentro de la asamblea defendieron los derechos fundamentales de los grupos étnicos, como son el derecho a la identidad cultural, a la autonomía política y jurídica, a la propiedad territorial colectiva, a la participación en los asuntos del gobierno nacional. Defendieron también la garantía del “Derecho Mayor” o del derecho tradicional que viene desde antes de la Conquista y la urgente creación de las entidades territoriales indígenas, puesto que las entidades existentes (municipios, departamentos, distritos especiales, etc.) no respetaban las particularidades de los pueblos indígenas. Todo esto dentro de la propuesta general de que se reconociera en la nueva constitución que el pueblo colombiano es multiétnico y pluricultural.

Todas estas propuestas fueron incorporadas en el texto constitucional en forma general. Sobre el importante punto del reconocimiento a la diferencia étnica y cultural de la nación, y en particular a la naturaleza y régimen de las comunidades indígenas, es interesante recoger la opinión de la corte constitucional (en 1993) sobre los alcances de la constitución del 91 en esa materia:

“La comunidad indígena ha dejado de ser una realidad fáctica y legal para pasar a ser “sujeto” de derechos fundamentales. En su caso, los intereses dignos de tutela constitucional y amparables de sus miembros individualmente considerados, sino que también logran radicarse en la comunidad misma que como tal parece dotada de singularidad propia la que justamente es el presupuesto del reconocimiento expreso que la constitución hace a “la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana”. La protección que la Carta extiende a la anotada diversidad se deriva de la aceptación de formas diferentes de vida social cuyas manifestaciones y permanente reproducción cultural son imputables a estas comunidades como sujetos colectivos autónomos y no

¹¹⁹ *Ibíd.* Págs. 126 y 128.

como simples agregados de sus miembros que, precisamente, se realizan a través del grupo y asimilan como suya la unidad de sentido que surge de las distintas vivencias comunitarias”¹²⁰.

El problema posterior a la promulgación de dicha constitución ha sido la aplicación, el desarrollo y la reglamentación de los artículos constitucionales. Una de las más notorias omisiones es la del artículo 329 sobre las Entidades Territoriales Indígenas, pues hasta el momento estas entidades, pese a los diversos proyectos de ley presentados (algunos ciertamente no favorables a la causa indígena), aun no han sido constituidas.

El corte antipopular y antidemocrático de la composición política mayoritaria de los diversos parlamentos elegidos posteriormente a la Asamblea Constituyente aunado al programa neoliberal de los gobiernos siguientes, incluido el del propio presidente Cesar Gaviria (1990-1994), han ido desdibujando el espíritu de la constitución del 91 en materia de derechos para los indígenas. Bajo esa óptica y por la vía de diferentes leyes promulgadas en los últimos quince años (y más claramente bajo los dos gobiernos de Uribe Vélez) en materia de recursos naturales (tierra, agua, bosques, páramos, minas, subsuelo, etc.), desarrollo rural, seguridad (Plan Colombia, lucha antinarcóticos), derechos humanos, política económica (TLC), política social (privatización de la salud) y últimamente la ley de justicia y paz (en el marco de las negociaciones para el desmantelamiento de los grupos paramilitares) han vulnerado los derechos políticos y culturales allí promulgados:

“Nuestras comunidades manifiestan que la Constitución Nacional y lo pactado con los pueblos indígenas sigue siendo letra muerta; el Gobierno Nacional se resiste a acatar la Carta Magna y se obstina, por un lado, en reformarla y, por otro, en hacerse el de la oreja mocha para no cumplir con sus obligaciones, en una especie de declaratoria permanente de guerra silenciosa que tiene por objeto la desaparición forzada de nuestros pueblos. Por eso muchos de nuestros comuneros expresan qué si el referendo no tuvo acogida por parte de la mayoría de los colombianos, por qué el gobierno no acata ese mandato popular y archiva la pretensión de hacerle reformas a la Constitución nacional”¹²¹.

Es por eso, como lo veremos en otro capítulo más adelante, que una de las principales consignas de las más grandes movilizaciones organizadas por los indígenas del Cauca

¹²⁰ Corte Constitucional. Sentencia T-380 de 1993.

¹²¹ “Carta al Presidente Álvaro Uribe Vélez” Popayán, Diciembre 15 de 2003. Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. El referendo citado es un referendo nacional convocado por el primer gobierno de Uribe Vélez que no obtuvo los votos suficientes para revertir, entre otras cosas, algunas reformas democráticas de la constitución de 1991.

en años recientes (1992, 1995, 1999, 2001, 2004) ha sido la defensa del espíritu democrático de la constitución de 1991. En alguna medida, el apoyo mayoritario que las comunidades indígenas del norte del Cauca le dieron al candidato presidencial Carlos Gaviria en las elecciones del 2006 se explica por su actitud como magistrado de la Corte Constitucional (1991-1998) en donde Gaviria defendió y desarrolló importante jurisprudencia en materia de derechos económicos y culturales, incluyendo los que tienen que ver con la autonomía y la jurisdicción especial indígena, rescatando así el espíritu pluricultural de la constitución del 91.

* * *

Esta historia breve de los nasas nos muestra que no son un movimiento social nuevo sino un “viejo” movimiento permanentemente renovado, que en sus últimos 500 años se ha enfrentado tanto a los españoles como a los criollos; tanto a los liberales como a los conservadores; tanto a los terratenientes como a los campesinos colonos; tanto al Estado capitalista como a la guerrilla anticapitalista. Y por una razón bien sencilla pero que encierra un problema muy complicado: todos se han opuesto de alguna u otra manera a reconocer con plenitud sus derechos a la diferencia, a la igualdad y a la autonomía comunitaria.

Desde la perspectiva de los nasas las periodizaciones oficiales de la historia de Colombia son totalmente inadecuadas en varios casos. Para Julio Niquinas uno de los principales narradores orales de la historia nasa, la “Conquista” no fue una conquista pues entenderla así implicaría aceptar claramente una derrota; la “Independencia” no significó independencia pues en ese momento fue abolida la autonomía indígena¹²²; y de igual manera podemos agregar que la creación de la República de Colombia como Estado-nación fue la negación del carácter plurinacional del país.

La historia política de los nasas hasta finales del siglo XX no es lineal o unidireccional, no es una historia de “triunfos” pero tampoco es la del camino hacia el desbarrancadero o la historia de un proceso que demuestre que vale la pena reintentar todas las

¹²² Joanne Rappaport, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000. Pág. 210.

experiencias sufridas. Nos parece más bien que es una historia que deja ver cómo el espíritu de la autodeterminación busca expresarse de diferentes maneras de acuerdo a las circunstancias particulares, y ciertamente unas veces con mejores resultados que otras. El caso es que los diversos intentos o las diferentes soluciones propuestas han servido para ir madurando el proyecto de la autodeterminación.

Si asumimos que la historia no da respuestas pero sí sugiere pistas pareciera claro que cuando los nasas nortecaucanos asumen lógicas institucionales ajenas como sucedió en los casos de la relación con los partidos políticos tradicionales de izquierda y de derecha (el liberal, el conservador y el comunista) durante buena parte del siglo XX, en varios momentos de su relación con la organización campesina de la ANUC (años sesenta y setentas) y con los diversos grupos guerrilleros incluido el propio MAQL (de los setentas al inicio de los noventas), la experiencia tiende a ser negativa aunque posteriormente corregida. Por el contrario, las experiencias que pretenden desplegar la fuerza de los valores de la autonomía comunitaria y territorial como en el proceso de reagrupación del territorio en la época de Juan Tama; en las luchas contra la “integración nacional” después de la independencia; en las luchas por los derechos indígenas de Quintín Lame, en el proceso de recuperación de tierras alentado por el CRIC y en el fortalecimiento de la autonomía de esta misma organización, la situación es bien distinta y prueba de ello, como lo veremos en los capítulos siguientes, es que estas experiencias son reivindicadas actualmente porque sirven para iluminar el camino. De hecho, es muy difícil que el movimiento nasa vuelva por la senda de la lógica de los sindicatos gremialistas, de los partidos tradicionales de izquierda y de derecha o de los movimientos guerrilleros creados para la toma del poder estatal. Hay hoy una enorme claridad sobre la importancia de desarrollar y apoyarse en sus propias organizaciones comunitarias, claridad confirmada por el costoso aprendizaje obtenido en medio del actual conflicto armado.

Para los nasas la historia podría ser algo parecido a lo dicho por Novalis: “la historia se compone de lo pasado y lo futuro, de esperanza y recuerdo”,¹²³ puesto que existe una concepción del tiempo no lineal que permite activar distintos tiempos en los distintos presentes. Incluso, la identidad del grupo se va construyendo a partir de una agrupación

¹²³ Citado en: Reinhart Koselleck, **historia/Historia**, Editorial Trotta, Madrid, 2004. Pág. 126.

particular de tiempos en el presente, de manera muy diferente a como se dan los hechos en una temporalidad consecutiva, como lo atestigua Rappaport refiriéndose a las narraciones históricas orales de los nasas: “Muchos de estos relatos no están en orden cronológico. Sus creadores yuxtaponen diferentes marcos temporales omitiendo la explicación causal y absteniéndose de narrar eventos de forma lineal o localizando estos fuera del tiempo cronológico”¹²⁴. Esto es lo que permite que podamos hablar, más que de una “Historia”, de una memoria viva y dinámica e incluso, siguiendo a la misma Rappaport, se trataría de una “política de la memoria”. Es decir, la intrínseca articulación entre memoria y resistencia en una dinámica en donde ambas se retroalimentan. Con una memoria entendida así es menos difícil elaborar simbólicamente la resistencia, definir la estrategia política y defender la autonomía y el territorio. Pero sabiendo que es una memoria que se alimenta de permanentes reinterpretaciones, incluso, porque cada nuevo futuro crea un nuevo pasado.

La resistencia recoge y adquiere sentido (y siempre nuevos sentidos) de la memoria, pero ésta a su vez se renueva a la luz del proceso de la resistencia. Pasado, presente y futuro se van moldeando mutuamente, por eso en el futuro tanto el futuro como el pasado serán distintos. Pero hay una cuestión que parece ser común a los nasas y en general a los actuales movimientos emancipatorios: las expectativas (tanto las buenas como las malas) no subordinan a la experiencia, o sea, ni el lema nostálgico y conservador de corte aristocrático “todo futuro será peor” (que se desprende del “todo tiempo pasado fue mejor”) ni el iluso y evolucionista precepto de corte moderno “todo futuro será mejor” son las ideas que gobiernan al presente de estos movimientos. Estas dos ideas sobre el futuro son socialmente inmovilizantes pues lo presentan como algo que al parecer en nada depende de nosotros, algo que está dado de antemano, lo cual es absolutamente rebatido con la idea emancipadora de que toda lucha por la dignidad es digna de darse, valga la redundancia. No se ensalza ni el pasado ni el futuro, de hecho al futuro se le reduce su peso trayendo la esperanza al presente; la esperanza ya no la ponemos en el futuro sino en el presente, o lo que es lo mismo el presente (cargado de pasado) se vive como futuro. Se trata, entonces, de una profunda ampliación y valoración de la situación y de la acción presente pues no sabemos como va a ser el futuro pero ya estamos incidiendo sobre él. Y en eso precisamente radica el carácter

¹²⁴ Joanne Rappaport, **La política de la memoria...** Op. Cit. Pág. 39

emancipatorio frente a la concepción actualmente hegemónica sobre el tiempo, que como dice Boaventura: “la predominancia del tiempo lineal no resulta de su primacía como concepción temporal, sino de la primacía de la modernidad occidental que la adoptó como suya”.¹²⁵

¹²⁵ Santos, Boaventura de Sousa, “O Fórum Social Mundial: Manual de Uso”, Madison, Dezembro de 2004, pág. 19, en <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/fsm.pdf>

CAPITULO IV

Recreando la comunidad

En este capítulo intentaremos recoger algunos elementos importantes tanto de cosmovisión como políticos y prácticos que están detrás de la experiencia de construcción y reconstrucción permanente de comunidad en el pueblo nasa nortecaucano. La idea es entonces mostrar la importancia de “lo comunitario” dentro del proyecto emancipador nasa.

I. Visión Comunitaria de Vida

La cosmovisión de los nasa es muy compleja y su análisis desborda las intenciones de este estudio y los conocimientos que al respecto tiene el autor. Sin embargo, para los propósitos de este trabajo, es necesario hacer una mínima claridad sobre las bases de su concepción sobre la vida y el mundo, dado que a partir de ahí se fijan los horizontes de acción y de lucha. Los nasas tienen una visión particular de la vida que aunque es de carácter holístico, por razones de exposición, la podríamos recoger en dos grandes dimensiones: la ecológico-espiritual y la socio-ecológica.

-La ecológico-espiritual

Esta dimensión es la que se vive a través de la relación de las personas y la comunidad con los espíritus y las fuerzas naturales presentes en el territorio y tiene que ver con el uso y el respeto por la tierra, es una dimensión propia de quienes consideran al territorio como una casa, donde la tierra es la madre y la fuente de energía y vida.

El mito refundante de la cultura nasa, el del cacique Juan Tama, además de la trascendencia política que ya hemos visto, posee esta doble condición ecológica y espiritual:

“Cuentan los que si saben contar historias que hace tanto pero tanto tiempo, era la época en que el mundo no estaba tan contaminado y en que el hombre era un ser superior y amante de la naturaleza. En esa época por uno de esos tantos días y noches bellas, se

encontraron varias personas reunidas disfrutando de la noche, cuando pronto vieron que allá a lo lejos muy por encima del cielo se cayó una estrella y a gran velocidad se estrelló contra el pico de la cordillera, precisamente esa que llamamos “Alto de Tama” y todos a coro dijeron: “Bajó la estrella anunciada pero todavía le falta tomar figura humana, ha de estar creciendo en la selva”. Inmediatamente los médicos tradicionales empezaron a idearse la forma de coger al cacique y se la pasaban noches enteras haciendo ritos y volvieron a anunciar la venida del cacique. (...) Ya en la víspera empezó a caer un fuerte invierno; fue tanta la lluvia que la quebrada de Pátalo se creció, pero con todo y eso la multitud salió a recibir al cacique, el agua no fue impedimento para mandar a preparar una buen chicha y mote en caso de triunfo. (...) Momentos más tarde la región era azotada por una tormenta eléctrica de gran magnitud pero con todo y eso la multitud se agolpaba al lado y lado del río. De un momento a otro en medio de la tormenta se escucho un ruido que venía como avanzando, era una piedra enorme que pasó abriendo el paso, detrás de un remolino de musgo y sobre él, en su parte más seca, venía un niño envuelto en un chumbe brillante que era de luz como el arco iris; de cabecera traía un libro con sus leyes y a un lado un polvo muy fino que hasta donde se tiene noticia era oro fino. (...) Pasó el tiempo, el niño se convirtió en un joven cacique y todo el pueblo escuchaba atento su voz, y con ella dirigió los trabajos comunitarios, orientó al pueblo y dio a conocer su mensaje de lucha. Construyó su casa en uno de los cerros y fundó allí su pueblo al que hoy llamamos “Vitoncó”, desde allí dirigió la lucha del pueblo nasa¹.

Juan Tama es un ser intrínsecamente ligado al territorio, es un refundador del pueblo Nasa tan importante que se le atribuyen cualidades extraordinarias como el de ser hijo de las estrellas y ser inmortal: “Yo me iré a vivir a una laguna, yo no muero jamás”, dicen que dijo. Desde nuestro punto de vista es una espiritualidad situada, profundamente concreta, donde se diviniza aquello que tiene un supremo significado histórico y geográfico, que aglutina, que da sentido a la reproducción de una comunidad y otorga como nada o nadie fuerza para seguir viviendo como pueblo. Y en la medida en que espiritualidad y vida cotidiana se articulan se hace más coherente el proyecto político o proyecto de vida. Es por eso que los médicos tradicionales, los chamanes en la cultura nasa, son los grandes reguladores del sentido comunitario y los tradicionales concejeros políticos:

“Muchas veces, la causa de la anomalía por la cual se acude al chamán, es el llamado “maleficio”, fruto de la “hechicería agresiva” o de las envidias personales. Generalmente son objeto de “maleficio” aquellas personas que muestran apego a la propiedad privada, tendencias hacia la acumulación, y que no redistribuyen sus riquezas como lo establece la cultura igualitaria páez. En estos casos el chamán tiene que

¹ Plaza Calvo, Asdrubal. **Mitos y leyendas del pueblo Páez** Ministerio de Gobierno, Comisión de Asuntos Indígenas del Cauca. Popayán, Diciembre de 1944. Pág. 9-10. Citado por Corporación Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo, **Dignidad Nasa**, Rodrigo Quito Editores, Bogotá, 2002. Págs. 34 y 35.

intervenir, atestiguando una vez más, cómo el chamanismo páez desborda las funciones medicinales y mágicas, desempeñando una función política y social más amplia”².

Tenemos, entonces, que Juan Tama concentra todas las dimensiones del hombre nasa: la espiritual, la territorial y la social; y como símbolo del poder curativo sigue siendo el modelo de los médicos tradicionales:

“Juan Tama es considerado como el amo de todos los practicantes de la magia y un defensor de la tradición. Juan Tama es el gran maestro de las plantas medicinales, del manejo de los espíritus y de la manipulación del “flujo de señas de un individuo””.

-La dimensión socio-ecológica

La dimensión *socio-ecológica* tiene como valor principal la reciprocidad, que “establece el derecho de dar y recibir de manera equitativa sin dañar o causar mal y se da entre los miembros que hacen la comunidad y entre estos y la tierra y la naturaleza”³. Esta reciprocidad esta expresada claramente en las formas de trabajo comunitario (como las mingas); en la distribución colectiva de los medios de producción y de las ganancias; y en el acceso igualitario a los recursos y oportunidades:

“Los paeces desarrollaron un sistema básico de relaciones sociales regido por principios de reciprocidad y solidaridad, cuyo correlato ha sido un férreo control social a cualquier tipo de acumulación económica o concentración de poder, como también la revitalización de un discurso de la solidaridad social reivindicadora de la igualdad”⁴.

Los nasas como muchas comunidades en el territorio andino hacen uso de diferentes pisos térmicos con distintos cultivos en cada uno de ellos. Este uso es conservado, según Gómez y Ruiz, por la conjugación de tres factores:

“Uso ancestral de formas de apropiación y distribución de recursos (trabajo, productos) a través de redes de parentesco; conformación de algunos resguardos con disponibilidad de tierras en diversos pisos térmicos; existencia de formas jurídicas propias de distribución de tenencia de la tierra, -adjudicación de parcelas familiares, tierras comunales, y zona de reserva-”⁵.

² Ximena Pachón C. “Los Nasa o la Gente Páez” en **Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central, Tomo IV. Volumen II** Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. 2000. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/geografia/geohum2/nasa5.htm>

³ Plan de desarrollo de Toribío 2004-2007 copia en CD.

⁴ Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel, “Los Paeces: Gente Territorio – Metáfora que perdura”. Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP – Universidad del Cauca. Popayán, 1997. Pág. 38.

⁵ *Ibid.* Pág. 43.

De esta manera la economía comunitaria permite algo fundamental: la no existencia de la explotación del trabajo de ninguno de los comuneros, pues cada familia usufructúa la parcela que le ha sido asignada y le impone la forma y el ritmo de trabajo que considere apropiado a sus condiciones. El tamaño de las parcelas en relación al tamaño de las familias periódicamente es revisado para evitar desequilibrios significativos. Como lo veremos en el último capítulo, el problema actualmente es que el territorio ya no da abasto para el tamaño creciente de la población y varias familias jóvenes se han visto obligados a salir de él y a adquirir tierras en otros departamentos.

Aun así, la reciprocidad también se encuentra en los procesos de recuperación de la tierra donde los que participan en ella no necesariamente adquieren más tierra a no ser que carezcan de adjudicación. No se va a las recuperaciones para acumular más tierras en manos de los participantes sino en beneficio de los que no la tienen, que incluso pueden ser los que no participaron⁶.

Pero las dimensiones están relacionadas, la reciprocidad social, en particular, está articulada con la reciprocidad con la naturaleza. Los antropólogos citados arriba resaltan como el valor de la no acumulación está relacionado con la cosmovisión y las formas de clasificar el espacio territorial:

“El poder comunal y los procesos que subyacen para impedir la acumulación, no se encuentran en el nivel de lo explícito sino de lo implícito, no está tanto en lo que se dice como en lo que se oculta, es del orden paradigmático y no del sintagmático; de allí que sea necesario develarlo. En la medida en que se penetra en las formas clasificatorias del espacio territorial, más se resalta la existencia de una cosmovisión que opera como dispositivo regulador de las energías circulantes, evitando el desarrollo de prácticas acumulativas sobre los recursos disponibles del medio”⁷.

-La delimitación del territorio

Las dimensiones ecológica-espiritual y socio-ecológica implican una relación de afecto y respeto por el territorio y un saber o construcción territorial. Es decir, una territorialidad que se expresa en la delimitación del espacio vital: lugares salvajes, sagrados e incultivos:

⁶ Es exactamente el caso contrario del famoso “*free rider*”, pues en este caso se participa activamente en una acción directa colectiva sabiendo de antemano que en caso de éxito no se derivará un beneficio personal. Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel, “Los Paeces: Gente Territorio – Metáfora que perdura”. Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP – Universidad del Cauca. Popayán, 1997. Pág. 40.

⁷ *Ibid.* Págs. 38 y 40.

“Es difícil establecer una delimitación entre los **espacios sagrados y salvajes**. Conservan en común una escasa intervención humana, la norma de no construir habitaciones cerca de ellos y se les atribuyen poderes positivos y negativos especiales. Los modos de utilización observados permiten pensar que una diferencia fundamental se encuentra en que siendo ambos espacios de mucho respeto, **los sagrados** son significados positivamente como lugares para el saber shamánico, como morada de los ancestros, como lugar de origen de los héroes culturales, por lo tanto existe una socialización que invita a acceder a ellos mediante rituales especiales. En los **espacios salvajes** en cambio, el respeto se torna más en temor y son significados más en el sentido de siempre evitarlos, restricción que no incumbe al médico paez the´wala. **Los territorios sagrados** están constituidos esencialmente por páramos, lagunas, rocas, peñascos, montañas y bosques, partes altas o muy alejadas; son de «mucho poder» y «espiritualidad», donde además se encuentran las plantas «bravas» utilizadas por los the´walas.

(...) **Los territorios no sagrados**, -mansos y cultivados-, carecen de poder y espiritualidad, se amansaron con la presencia permanente del hombre que cíclicamente rotura el suelo para el cultivo; estos espacios se corresponden con las partes cálidas, frescas y menos frías donde se puede y se debe cultivar. (...) allí no sólo es permisible la vida para los paezes, sino también para cultivos como el maíz y el frijón, productos básicos en la alimentación”⁸.

Esta construcción compleja de territorialidad se puede perder por la influencia de una educación como la oficial-nacional que desvincula el conocimiento de la naturaleza del contexto cultural en que se inscribe. Riesgos que, como lo muestra el siguiente testimonio, pueden ser atajados:

“La reforestación, por ejemplo, no solamente se hizo por reforestar: Se hizo teniendo un significado; **saber qué espíritus estaban dentro del bosque**. Teníamos que conocerlo, porque quizás nosotros habíamos aprendido a leer y escribir, conocíamos lo que era ciencias, todo eso, pero se nos estaba olvidando lo que era la parte cultural, cómo era el valor de la naturaleza; con los abuelos, con el apoyo de asesores, miramos como trabajar con los proyectos siempre partiendo desde la ley de origen”⁹.

En síntesis, desde la cosmovisión nasa el cumplimiento de tres principios de vida, el espiritual, el ecológico y el social, conducen a la **armonía**, entendida como: “el estado final esperado, es la situación de bienestar que se desea, es el equilibrio, la relación armónica entre los seres que habitan el territorio, los espíritus, las personas, los recursos, las comunidades y los médicos tradicionales o the´walas”¹⁰.

⁸ Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel, **Los Paeces: Gente Territorio – Metáfora que perdura**. Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP – Universidad del Cauca. Popayán, 1997. Pág. 41.

⁹ Maria Eugenia Toconás (comunera de Jambaló) en “Palabreando sobre Planes de Vida y Proyectos Comunitarios”. Cátedra Nasa-Unesco, ACIN, Norte del Cauca, 2001. Pág. 39.

¹⁰ Plan de desarrollo de Toribío 2004-2007 copia en CD.

Los garantes de esta armonía son los médicos tradicionales y por eso son consultados frente a múltiples acciones:

El Thē Wala o médico tradicional es el responsable de interpretar la realidad y a partir de sus análisis emitir consejos en los cuales se fundamenta el entendimiento general de toda la comunidad. Es quien procura, con base en sus consejos, mantener el equilibrio social en la comunidad, ya que infringir las normas establecidas trae consecuencias internas tanto para la comunidad como para la familia. El desequilibrio social, que significa la pérdida de la solidaridad es fuertemente censurado porque lleva al individualismo y el deseo de acumulación monetaria, que a su vez generaría comuneros poderosos con capital logrado a partir de una explotación entre los mismos comuneros (CollazosYule, 2004: 22).

Según los datos del municipio de Toribío, 3.483 familias (55.5%) siguen consultando al médico tradicional. Lo que implica que no se ha perdido la fe en los médicos, que aun se valoran significativamente sus saberes y que se siguen reconociendo como guías espirituales de la comunidad. En general, el médico tradicional ha ayudado a mantener el control social y familiar de la comunidad. Aunque no deja de ser inquietante que el otro 44.5% de familias que no lo consultan¹¹.

II. Algunos componentes de la comunidad:

-El espacio doméstico

La construcción de comunidad dentro de cualquier sociedad o cultura pasa por muchos caminos, pero al parecer hay uno insoslayable y es el del encuentro cotidiano en torno a un espacio cálido y relajado pero de profunda y abierta comunicación entre grupos de familiares, amigos, socios, colegas o vecinos. Un espacio que por tener esas características va generando en el largo plazo un sentimiento de pertenencia a un proyecto de vida compartido. Los nasa recrean este espacio y este sentimiento, como no los recuerda Ana Tulia en su testimonio:

“Nosotros, lo indígenas paeces, en lo espiritual nos formamos con base en cuentos, sentados todos alrededor de la tulpa (fogón de tres piedras y leña) escuchando el canto de los pájaros, mirando la luna, las estrellas, los relámpagos y escuchando al médico tradicional, que es quién se encarga de la limpieza del cuerpo de las personas, de la casa y de la misma comunidad”¹².

¹¹ Plan de desarrollo de Toribío 2004-2007 copia en CD. Pág. 297

¹² Tomado de “La historia de una indígena entregada a la comunidad” en http://www.etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=2208

Un no indígena, pero acogido como comunero dentro de un resguardo indígena, nos habla sobre el significado cultural de las reuniones en torno al fogón del hogar nasa:

“Alrededor del fogón se mezclan las risas de los niños, con las angustias de los adultos y las memorias de los mayores. Congrega los miembros de la familia y de la comunidad sentados en bancos de madera o sobre la tierra, entre penumbras, chispas del fuego y fognazos de luz que se reflejan en los rostros de los presentes. Sus diálogos, críticas y chistes, recrean diaria y permanentemente la vida del hogar, la comunidad y la organización. Alrededor del fogón, se retoman individualmente las decisiones de rechazo o de apoyo que son cruciales a cualquier acción de la comunidad o la organización. Aquí se dice la palabra que no se ha dicho hasta el momento, se confiesa lo que no es público, se manifiestan sin temores las más íntimas apreciaciones, se interioriza y valora, se reafirman posiciones y convicciones, se amplía la conciencia porque se entiende lo que no había sido claro, lo que no fue comprendido y se complementa lo que se dijo o se informó cuando no fue escuchado. Es el otro espacio de la gran escuela que es la vida en comunidad y en organización; pero es también un espejo porque en el se refleja su verdadera cara, las verdades y mentiras, las satisfacciones y las frustraciones, las envidias como forma de control natural propio de lo indígena, y las incomprensiones, que son la manifestación de intolerancia propia de lo humano, es la prueba de fuego del proceso y su más claro purificador. En sus rescoldos y entre brasas, hay piedras, puestas para sostener el recipiente que cocina los alimentos. No sirve cualquier piedra, ni puede estar colocada en cualquier lugar, ni de cualquier manera. Son las llamadas “tulpas”, loas bases, los soportes... los principios.¹³

La familia y/o el hogar son el primer y seguramente principal espacio de formación de comunidad en la medida en que es un espacio de aprendizaje social básico; donde el individuo no se anula dentro del grupo y en donde se forman los criterios e intereses individuales, familiares, comunitarios y políticos; sin querer establecer límites precisos entre cada una de esas instancias. Este sentido de conexión profunda entre persona, familia, comunidad y política, lo expresa muy bien Ana Tulia, una importante líder nasa, cuando nos cuenta de sus primeras discusiones con sus orientadores “marxistas revolucionarios”:

“En el pueblo estudiaba con un grupo de obreros. Tenía mucha dificultad porque había muchos hombres solos y me molestaban mucho, y además se habían llevado lejos mis hijos y el compañero que orientaba allá empezó a decirme que me olvidara de ellos, **que si yo era revolucionaria que no olvidara de los principios marxistas, a lo cual le respondía que si yo luchaba era para mis hijos y trabajaba por ellos y por comunidad**”.¹⁴

¹³ Espinosa Alzate, Rubén Darío, **El Gobierno Comunitario de los Territorios Indígenas del Norte del Cauca colombiano – Descentralización o Autonomía**. ARFO Editores e Impresores Ltda. Norte del Cauca, agosto 2003. Páginas 28 y 29.

¹⁴ Tomado de “La historia de una indígena entregada a la comunidad” en http://www.etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=2208

De hecho, en Colombia, las mujeres guerrilleras de las FARC, en contraste con la experiencia de la lucha indígena, han decidido sacrificar el contacto permanente con sus hijos en aras de los propósitos de la “revolución”:

“Tener un niño crea problemas de seguridad para los guerrilleros y sus hijos. Además de eso es un impacto fuerte, porque la guerrillera que tiene a su hijo, lo ve nacer y lo tiene que dejar, es fuerte. Si tenemos claro a qué venimos no nos afecta, incluso en mi caso, yo tengo una niña que tiene siete años, el sentimiento de madre, el dolor al desprenderse de su hija, uno lo siente, eso no es inventado. Imaginarse como va creciendo, no estar en los conocimientos que va adquiriendo su hijo, es duro. Cada vez que uno ve una foto de su hija o hijo, uno llora, porque somos seres humanos y las mujeres somos más sentimentales. En cada niño uno ve reflejado a su hijo, y se imagina qué estará haciendo, entonces siempre esto lo golpea. Tu tienes el hijo y lo dejas con las dificultades que te he explicado, **porque nuestro compromiso no es venir y tener un hijo, nuestro compromiso es con la revolución.** Pero esto nos sirve es para afianzarnos, nosotras quisiéramos vivir con nuestras hijas, pero en una Colombia distinta, no regalarles esta patria que tenemos podrida, sino regalarles una patria distinta, a costa de un gran sacrificio, que es separarnos de ellos”¹⁵.

El vínculo individuo-familia-comunidad-política es una fortaleza en el proyecto de vida de los Nasas. Para ellos es claro que no hay que abandonar la familia y la comunidad para hacer política, como lo exigen los cánones revolucionarios ortodoxos que consideran que la lucha política conlleva necesariamente un sacrificio familiar, pues según esta doctrina los intereses generales están muy por encima de los particulares. Para los nasas sin la familia y sin la comunidad no tiene sentido la política.

Poner los intereses de la familia sobre cualquier cosa es propio del pensamiento conservador de derecha (e incluso del mafioso), y dejar a la familia en un lugar rezagado frente a los desafíos de la revolución, como vimos, es propio del pensamiento de la izquierda marxista-leninista, por lo menos en Colombia. Aquí estamos frente a una opción diferente: las comunidades nasa hacen política con la familia. Esto es evidente en las mingas, en las asambleas, en las marchas, en los paros y en las recuperaciones de tierra donde todos los miembros de la familia están presentes, incluidos los niños y las niñas. Veamos un ejemplo de los muchos testimonios recogidos por los propios nasas sobre el papel que jugaron las mujeres y sus hijos en las recuperaciones de tierras de los años setentas y ochentas:

¹⁵ Juan Guillermo Ferro, Graciela Uribe, **El orden de la guerra. Las FARC-EP: Entre la organización y la política.** Bogota, CEJA, 2002. Pág. 68. El resaltado es nuestro.

“También las mujeres, las de la parte de Natalá y otras veredas nos habían ayudado. Ellas no dejaban pasar a los policías. Incluso cuando estábamos en Natalá, la policía fue a capturar al finado Taurino. A los cinco minutos de haberse llevado al finado Taurino, inmediatamente nos informaron y las mujeres siguieron a la policía que se lo habían llevado. Entonces se unieron como unas veinte y vinieron a alcanzarlos. Por ahí por la Despensa iban con el preso. Ellas era para traerse al preso y los policías empezaron como a quererles dar culata. Entonces las mujeres se enojaron y agarraron con piedras. ¡Imagínense las armas que tenían las mujeres! Si no era piedra, era muela. Mordieron a los policías y los policías dejaron al preso. Pero se fueron bien mordidos de las compañeras que volearon piedra y muela. Los niños andaban al lado de sus papás. Los niños pequeños los tenían en la espalda, como le dicen “apados”, y las mujeres pelearon así. No les importaba que los niños se cayeran de la espalda. Ellas defendían duro. Los niños fueron golpeados. Uno de los policías le alcanzo a pegar con una rama: por pegarle a una de las mujeres le pegó a un niño”¹⁶.

-La minga y la vereda

La minga, desde una perspectiva económica miope es vista como una forma de evitar el uso del dinero y del pago de jornales para trabajos de beneficio común; pero la minga, antes que nada, es un espacio que permite el contacto, es una forma de reeditar la vida comunitaria por la cantidad de lazos afectivos, familiares y sociales que se tejen en torno a esa práctica. El espacio más tradicional de la minga es la vereda: el espacio territorial que agrupa a una serie de vecinos, una especie de barrio rural que cuenta con su propia junta administrativa o Junta de Acción Comunal (JAC). Estas juntas, que coordinan las mingas, hoy, en el norte del Cauca, ya no funcionan como correa de transmisión de la práctica política del clientelismo, ejercida por los partidos políticos tradicionales durante muchos años en los territorios indígenas. Las JAC's están coordinadas por el cabildo político, una de los entes que conforman el cabildo mayor del resguardo. De hecho, las JAC's son la organización con base territorial más pequeña del resguardo, aunque también de la jurisdicción municipal.

Pero veamos cual es el sentido de la minga veredal:

“La vereda de Bodega Alta en el resguardo de Huellas Caloto tiene 47 familias que conforman una comunidad porque tienen lazos de relación tan fuertes que hacen que la situación de cada familia dependa de la situación de las otras; su mejoramiento y progreso está ligado al de las demás y la cotidianidad transcurre en la realización de actividades comunes. La propiedad de la tierra que habitan es colectiva y la lucha por la

¹⁶ **La recuperación de tierras de la zona norte del Cauca.** Cátedra Nasa-Unesco. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-, 2001. Entrevista a Plinio Ñuscué del resguardo de San Francisco. Págs. 76 y 77.

recuperación de su territorio cunado lo han perdido de manos de conquistadores, colonos, terratenientes o narcotraficantes a lo largo de muchos conflictos que han vivido en la historia de su pueblo, siempre ha sido común. Cada ocho días, un día a la semana, se realizan ritualmente *las mingas*. Todos, hombres, mujeres, niños, jóvenes y adultos de cada familia se reúnen para llevar a cabo tareas de beneficio común, el arreglo de las cercas, el desyerbe de los potreros, el mantenimiento de los caminos o de la acequia que conduce el agua para el consumo humano o animal. Se tienen terrenos familiares para cultivos propios, pero también terrenos para la producción en forma comunitaria. Se siembra, se cosecha, se construyen casas, escuelas, y puentes entre todos. El que no participa en el trabajo comunitario no tiene derecho a disfrutar del bien conseguido por todos y ello puede llevar a la pérdida de derechos como el derecho a la tierra que ha sido fruto de las luchas de todos. La minga es ocasión de encuentro, de relaciones, de risas, de juegos, de alegría y de fiesta. A media jornada, hay una comida comunitaria que recibe los frutos de las cosechas de la vereda, las familiares y las comunitarias, que habla de que tan abundantes o escasas han sido, que dice si sus productos son de los tradicionales que se habían perdido y ahora se están recuperando o son de los alimentos traídos de afuera y de los cuales no se quiere depender más; la preparación de la comida se turna, hombres y mujeres por igual. Al finalizar la comida se reúnen para resolver los problemas, dificultades o conflictos que se presentan, para llamar la atención o castigar a quienes tienen un mal comportamiento, para recibir capacitación, proyectar o programar nuevas actividades o las siguientes tareas”

Aunque la minga se práctica en todas las veredas no en todas ellas la frecuencia es semanal, aunque si en la mayoría, como lo demuestra el estudio realizado por el municipio de Toribío:

“Las mingas comunitarias semanales se realizan en 36 veredas de 62. Las demás veredas, corregimientos y barrios realizan mingas pero no semanales y generalmente se hace en forma mensual o tres veces por año. Esto ha mantenido la costumbre propia que fortalece la mentalidad y forma de vida comunitaria que nos caracteriza. La minga comunitaria es una fortaleza en la mayor parte de las veredas.”¹⁷

El ayudar se convierte en un imperativo y en un pilar de la vida social. El comunero con su ayuda al Cabildo en las obras de beneficio común demuestra su pertenencia al resguardo: “el que ayuda a su vecino es de buena ‘nasa’”.

-Los proyectos comunitarios

En el caso de Toribío, el Proyecto Nasa nace impulsado por el indígena sacerdote Alvaro Ulcué Chocué quien considera que una vez iniciado el proceso de recuperación de tierras: “tierra para la gente”, considera que el paso siguiente es cualificar a las personas y a las comunidades, es decir: “gente para la tierra”. El Padre Ulcué con este

¹⁷ Plan de desarrollo de Toribío 2004-2007 copia en CD Pág. 374

objetivo busca apoyos metodológicos y recursos económicos en entidades nacionales e internacionales, y formalmente el proyecto comunitario de Toribío, o Proyecto Nasa, nace a partir de una asamblea celebrada hacia finales de 1980. Esta asamblea es recordada especialmente por su metodología de carácter participativo, la cual marcó un hito en la forma democrática de conducir una asamblea. De esta reunión surgieron los primeros cinco programas representados en una mano: la producción, la vivienda, la salud, la educación y la familia. La idea era unificar en el proyecto a los tres resguardos que conforman el municipio de Toribío, pues para ese entonces estaban divididos en términos partidistas: el resguardo de Tacueyó estaba en manos de los liberales; los de Toribío eran en su mayoría del partido conservador y los del resguardo de San Francisco eran comunistas. El Proyecto comienza con pequeños proyectos de comercialización de cebolla y con programas educativos.

Simultáneamente el proceso de recuperación de tierras continúa y Álvaro Ulcué se involucra activamente. Como lo mencionamos en otro capítulo, este protagonismo social y político del indígena sacerdote resultó muy incómodo para los terratenientes de la zona y en el contexto de la recuperación de la hacienda de López Adentro, el 10 de noviembre de 1984, el padre Ulcué es asesinado. Este crimen tiene un impacto fuerte sobre el proyecto comunitario, el cual no levantaría cabeza hasta años después: “se decía que el Padre Álvaro era como un gran árbol. Entonces cuando lo asesinan, el árbol se cae. Pero sin embargo quedaron unos cogollitos vivos – quedaron personas que siguieron adelante con lo que él venía haciendo”¹⁸. Algunos líderes indígenas y el equipo misionero (coordinado por los sacerdotes de la orden de los consolatos) recogen las banderas del padre Ulcué y del Proyecto Nasa. Se retoman algunos proyectos productivos a nivel lechero y minero, se recuperan las evaluaciones y las asambleas comunitarias, y se impulsa un movimiento cívico que sería el embrión de lo que después se consolidaría como la alternativa a los partidos tradicionales en las elecciones locales. Además, impulsado por el Proyecto Nasa, nace el Proyecto Global que es el proyecto comunitario del resguardo y municipio vecino de Jambaló. Posteriormente vienen los demás proyectos comunitarios de la zona Norte del Cauca:

-Proyecto Unidad Paez, Municipio de Miranda, 1990.

-Proyecto Integral, Resguardo de Huellas, Municipio de Caloto, 1990.

¹⁸ “Nuestro Proceso Organizativo”. Resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco con el proyecto Nasa. Cátedra Nasa UNESCO, ACIN, Norte del Cauca, diciembre de 2002. Pág. 10.

- Proyecto Cxacxawala, Municipio de Corinto, 1991.
- Proyecto Yu'lucx, Municipio de Santander de Quilichao, 1991.
- Proyecto Sat Fxine Kiwe, Municipio de Buenos Aires, 2002.

En una de las estancias de trabajo de campo (enero 2005) pude asistir durante 3 días a la asamblea general anual del Proyecto Nasa en la que simultáneamente se hacía la evaluación anual de la gestión de la “alcaldía indígena” del municipio de Toribío. En esta asamblea, donde participaron cerca de 900 personas (incluyendo niñ@s), pude constatar el rigor con que los distintos directivos del proyecto y funcionarios de la alcaldía presentaban el reporte de sus actividades (lo que hoy llaman “rendición de cuentas”), e igualmente percibí la activa participación de los miembros de la asamblea pidiendo múltiples aclaraciones y cuestionando diversos aspectos de la gestión de los directivos, en un contrapunteo a veces muy tenso pero muy provechoso en términos de la transparencia, y ciertamente muy constructivo desde el punto de vista del aprendizaje colectivo sobre la compleja gestión de ambas instancias y sobre sus interrelaciones. Por la dinámica y la metodología participativa de la asamblea las cerca de 900 personas de todas las edades estábamos aprendiendo a ser gestores del desarrollo comunitario en “vivo y en directo”.

En síntesis, todos estos proyectos comunitarios buscan ser mecanismos de análisis y reflexión de lo comunitario y de proyección de un plan de vida integral para las comunidades en aspectos tales como educación, salud, economía, ambiente, territorio, cultura, gobierno propio, justicia y sistema político propio.

Es importante destacar el contexto nacional, pues la ley que autorizaba la elección popular de alcaldes y la constitución de 1991 les abren nuevos espacios políticos a las comunidades indígenas y esto genera un contexto legal más propicio para el desarrollo del movimiento indígena y para los proyectos comunitarios tipo los del norte del Cauca. La elaboración de los planes de desarrollo, por ejemplo, coordinada en Toribío por el Proyecto Nasa, revitaliza la práctica asambleísta y la participación comunitaria en temas cruciales como la elaboración de diagnósticos y la planificación municipal.

Uno de los logros más importantes del Proyecto Nasa es la creación del CECIDIC, un centro de educación y de investigación para el desarrollo integral de las comunidades,

que en la actualidad ya cuenta con diversos programas de educación no formal y con todos los niveles educativos formales, incluida la educación superior. El CECIDIC puesto al servicio del Proyecto Nasa y en aras de lograr la mayor autonomía posible en el terreno de la educación integral se ha convertido en una herramienta fundamental en este proceso emancipatorio.

-Los cabildos

Al principio de este aparte decíamos que un espacio político-comunitario en donde se hacia evidente el desarrollo de la comunidad era el de los cabildos del municipio de Toribío. La alcaldía municipal, mediante encuestas aplicadas en el 2002 a las 62 veredas del municipio, trató de observar el grado de legitimidad que los cabildos tienen, y estos fueron sus resultados:

“41 veredas nos dicen que los Gobernadores y el personal de Programas y Proyectos son ejemplo de autoridad moral. Encontramos que 38 veredas dicen que los gobernadores y el personal de programas y proyectos del Cabildo participan suficientemente en mingas, asambleas y reuniones. Debido a que se ha mejorado el sistema de trabajo, se han ido integrando al proceso comunitario. (...) En los Resguardos Indígenas del Municipio se encuentran 4537 personas en edad para elegir Cabildo, de estas 2953 participan constantemente en la elección de Cabildo. Estas personas son conocedoras del proceso, el deber y la responsabilidad que conlleva participar y fortalecer nuestra organización. 1584 personas no participan en la elección de Cabildo. Algunos comuneros son mayores y se les dificulta el desplazamiento, otros son jóvenes que no participan debido a que apenas están conociendo el proceso. (...) 55 Veredas dicen que el Cabildo consulta para tomar decisiones importantes. Para tomar estas decisiones se respeta y escucha a la comunidad. La asamblea es consultada cuando hay problemas graves y para llegar a acuerdos por consenso. (...) 51 veredas opinan que el Cabildo informa oportuna y claramente a la comunidad. La información ha mejorado, se informa con anticipación y participa toda la comunidad. (...) Hay 52 veredas que afirman que las transferencias del Cabildo son distribuidas en asamblea con la participación de todos. Porque se priorizan las necesidades y se trabaja y distribuyen las transferencias por bloques. (...) 47 veredas dicen que las decisiones de las asambleas son respetadas por el Cabildo. Se da cumplimiento a las decisiones quedando estipuladas en actas y hay confianza de la comunidad para gestionar”¹⁹.

En 1994 para fortalecer la integración y potenciación de los cabildos y de los proyectos comunitarios desde una perspectiva regional (norte del Cauca) se crea la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), en sus propias palabras la ACIN “se ha

¹⁹ Plan de desarrollo de Toribío 2004-2007 copia en CD págs. 376, 380, 396, 412, 416, 420 y 424.

constituido como entidad de apoyo al proceso comunitario zonal de organización, conformación de la entidad territorial indígena, consolidación de su autonomía política y jurídica y creación de un sistema propio en educación, salud, manejo de recursos naturales y economía solidaria”.²⁰

La ACIN se ha constituido en una organización zonal tipo “concejo de concejos” que sin duda le ha dado una mayor perspectiva político-cultural y territorial al proceso de desarrollo comunitario y a los proyectos de vida de las comunidades de los diferentes municipios del norte del Cauca. Pese a este importante avance, la intensión de esta organización zonal, reconocida por ella misma, es no ahogar a los cabildos que representa y a sus respectivas comunidades. La idea básica que inspira los proyectos de vida es rescatar siempre a la comunidad, pues ésta es la verdadera protagonista del proceso. Lo que en la práctica implica para la ACIN saber articular y potenciar la dinámica político-administrativa de los cabildos con el énfasis social-comunitario de los programas. Este principio es fundamental porque es lo que ha evitado, hasta ahora, que los liderazgos, los recursos, los cargos, las burocracias, en una palabra, los aparatos institucionales se impongan sobre la dinámica y el espíritu de la comunidad. Una especie de polo a tierra de la democracia en donde todos los instrumentos político-organizativos están en permanente supervisión por las decisiones de la comunidad.

Estamos frente a un movimiento que es conciente que tiene que evitar la problemática que tanto se ha estudiado desde los clásicos de la sociología de las organizaciones: la sistemática tendencia a la elitización de las organizaciones sociales y a hacer de éstas un fin en si mismo, en la medida en que el control de las organizaciones aporta poder, prestigio y dinero para los dirigentes. Eso implica no descuidar el trabajo formativo de la comunidad para que no pierda su espíritu propositivo y orientador, para que pueda realizar sus tareas de control y de evaluación permanente de los programas propuestos y

20 Los programas o “tejidos” que desarrolla la ACIN son: -Político Organizativo (Proyectos comunitarios, Cabildos y Alcaldías) -Educación (Universidad Indígena, Cátedra UNESCO, El Proyecto Educativo Comunitario-PEC, Mujer, Movimiento Juvenil). -Salud (IPS, ARS, Escuela de la Salud, Nutrición, Procesamiento de Plantas Medicinales). -Planeación y gestión (Encargado de los planes de desarrollo, de ordenamiento territorial, la elaboración y gestión de proyectos, y el plan ambiental). -Económico Ambiental (Comercializadora, minas, lácteos, ganadería, trapiche y agroforestal). -Jurídico (Capacitación en Derecho propio y Guardia Indígena para líderes). -Comunicaciones (Emisoras "Voces de Nuestra Tierra", Radio Nasa", "Radio PA'YUMAT", el Telecentro Comunitario ACIN, videos e impresos) en www.nasaacin.net

del trabajo de los dirigentes. A este proceso ayuda la alta rotatividad en los cargos directivos de la ACIN, de los cabildos y de los programas comunitarios.

Así como los partidos políticos se alejan de los movimientos sociales que dicen representar, la organización de un movimiento social (y ese es precisamente el problema con su “institucionalización”) también está expuesta a abandonar a las comunidades que lo constituyen; unos y otros pueden incurrir en el fenómeno de la elitización y de la transformación de los fines para los cuales se crean las organizaciones sociales o políticas si sus células constitutivas básicas, como lo son los movimientos para los partidos políticos y las comunidades para los movimientos, dejan de cumplir su papel de regulador democrático.

Evitar que el espíritu fundacional y los fines de los proyectos sociales sean absorbidos por la dinámica e inercia burocrática de las instituciones que se crean para desarrollarlos, implica, en la práctica, un enorme trabajo cotidiano de los que defienden esos fines por encima de cualquier otro, y para ello se requiere de paciencia y perseverancia, de una mirada de largo plazo, y de la conciencia de que cada detalle, cada paso que se da por la construcción y consolidación de comunidades autónomas, está contribuyendo a la realización de una utopía de vida, que en últimas es la que alimenta el esfuerzo invertido. Pese a todas las contradicciones y problemas que enfrentan, en esa perspectiva están las comunidades indígenas del norte del Cauca y por ello la admiración que generan en el resto del movimiento popular colombiano.

III. La comunidad y el apoyo de la iglesia local:

Una de los propósitos más estratégicos del movimiento indígena del norte del Cauca ha sido el de vigorizar la vida comunitaria. Esto se ve muy claro, por ejemplo, en el caso de la transformación de los cabildos, la tradicional institución política y administrativa de las comunidades indígenas, que hasta los años ochenta estaba todavía muy influenciada por los partidos tradicionales y se encontraba todavía en manos de caciques de corte autoritario y clientelista. La consigna era renovar desde la base la dinámica de los cabildos, y para ello era muy importante trabajar el espacio de las asambleas comunitarias, para que éstas se convirtieran en auténticos espacios de participación, de cualificación y de decisión democrática. Los gobernadores y autoridades de los cabildos

empiezan progresivamente a ser elegidos por asambleas multitudinarias y deliberativas, lo cual es fruto de un trabajo constante de formación, capacitación y concientización a base de múltiples talleres y cursos, orientados por el movimiento indígena y con la asesoría del “equipo misionero”: un grupo pequeño de sacerdotes, religiosas y laicos, asentados en algunas parroquias del norte del Cauca, comprometidos con la continuidad del plan del indígena y sacerdote Álvaro Ulcué Chocué; y con las ideas de la teología de la liberación y de la “opción por los pobres”, línea pastoral vigorizada tras las reuniones de los obispos latinoamericanos en Medellín en 1968.

Para entender el significado político e histórico a nivel mundial de la “opción por los pobres” de un sector de la iglesia latinoamericana y en particular de la labor misionera de la orden de los misioneros de la consolata, a la que pertenecen los coordinadores del Equipo misionero del Norte del Cauca, veamos la siguiente reflexión:

“La opción por los pobres es la opción más grave que la Iglesia ha tomado después de la Reforma Protestante. Un parte-aguas. Dos vertientes, dos maneras de mirar el mundo, de situarse ante la historia, y de leer el cristianismo. (...) Uno de los mayores timbres de gloria de la teología y la espiritualidad latinoamericanas es que ellas han sido las que han puesto esta opción en la cima de la atención de la Iglesia universal, y no sólo ni principalmente con sus reflexiones teológicas, sino con su espiritualidad, su praxis histórica y su abundante sangre martirial. (...) La Misión animada por la espiritualidad misionera latinoamericana nunca va ya del brazo del Estado, ni del poder, ni del capital, ni del latifundista... Entiende que por ese camino la actividad misionera se incapacita inevitablemente para «llevar la buena noticia a los pobres». Las misiones «latinoamericanas» no son neutras, ni imparciales, ni «estrictamente religiosas», ni «ajenas a lo político», ni sólo cuidadoras de las «almas»... sino que están junto a los pobres, aliadas con ellos, porque es desde el lugar social de los pobres desde donde únicamente puede ser construido el Reino de Dios. La opción por los pobres es una «marca registrada» latinoamericana cuyo influjo se ha extendido mucho más allá de los límites geográficos del Continente”²¹.

En la práctica, esta visión de iglesia se reflejaba en situaciones cotidianas como las que narra el párroco de Toribío:

“Conociendo un poco la experiencia de Toribío, les dije, que si querían de verdad hacer algo, necesitaban de la fuerza de la comunidad; que el Cabildo sólo no era nadie; sólo era una vara y un nombre. La fuerza del Cabildo es la comunidad. (...) En aquel tiempo el Cabildo de Miranda era elegido por 60 a 70 personas, signo de que no tenía base, no tenía raíces en la comunidad. Entonces se pensó en empezar un camino de acercamiento

²¹José María Vigil, “Rasgos de la espiritualidad misionera desde AL”, en www.consolatos.com/espmis.html

para ampliar la base de Cabildo: fuimos a visitar una vereda que se llama precisamente el Cabildo. Visitamos esa vereda y la gente me invitó a celebrar la fiesta de la Virgen del Carmen el 16 de julio del año 1990; yo les dije que con mucho gusto les iba a celebrar la misa, pero con una condición: que aceptaran recibir el cabildo; porque unos meses antes el Cabildo había ido a agarrar un ladroncito allí y la gente lo había recibido con piedras. Entonces el 16 de julio fui a la celebración de la misa e hicimos una asamblea de tres días...”²².

Hay en esta asesoría la claridad de centrar el trabajo pastoral en el fortalecimiento integral de la base social, de las comunidades y de las personas que las integran. Este planteamiento que podemos llamar de potenciación comunitaria ha sido una de las claves de este proceso emancipador, en la medida en que, como lo afirma el Padre Antonio Bonanomi, lo que se ha dado es un tránsito de la colectividad a la comunidad²³. Entendiendo por colectividad a un grupo de personas que obedecen con fidelidad, pero pasivamente, el mandato de su jefe, y por comunidad, a un grupo de personas que participan activamente en un propósito común:

“A través del proyecto nace la necesidad de convertir la conciencia colectiva en conciencia comunitaria. No ha sido fácil esto, hay todavía una masa grande de personas que no han pasado de la conciencia colectiva a la conciencia comunitaria. Pero igual veo que hay mucha gente que ha pasado de la conciencia colectiva a la comunitaria, porque la conciencia comunitaria es eminentemente plural, mientras que la conciencia colectiva es muy homogénea, de hecho uno nota que en este proceso de cambio que estamos viviendo, que se esta pasando de una homogeneidad a una pluralidad, a una heterogeneidad, con toda la riqueza que esto indica pero con todos los problemas que también indica. En un tiempo no era normal que las personas opinaran, hoy la gente quiere opinar y cada vez que hay una asamblea se dan los derechos para que cada quien hable, se trabaja por comisiones porque la gente quiere opinar, mientras que en otro tiempo no era así”²⁴.

Las décadas de sometimiento a la lógica jerárquica y clientelista del sistema político bipartidista colombiano hicieron que por ese tiempo la costumbre fuera obedecer pasivamente al gobernador del cabildo y seguir las disposiciones de la autoridad tradicional sin mayor participación en la construcción de las mismas. En el nuevo plan que apoyaba Alvaro Ulcué estaba el propósito de hacer de cada indígena una persona integral que pudiera poner en práctica cuatro verbos: pensar, opinar, decidir y actuar:

²² “Nuestro Proceso Organizativo”. Resguardo de Jambaló y Proyecto Global. Cátedra Nasa UNESCO, ACIN, Norte del Cauca, diciembre de 2002. Entrevista al Padre Antonio Bonanomi. Pág. 54.

²³ Entrevista a Antonio Bonanomi, febrero de 2006.

²⁴ *Ibíd.*

“El padre (Ulcué) siempre decía tenemos que ayudar a la gente aprender a pensar y uno decía pero es que la gente piensa y el decía, no, la gente repite el pensamiento de otros. Aprender a pensar significa tener una autonomía personal no solamente colectiva. Primero, aprender a pensar. Segundo, aprender a opinar, de ahí la importancia de abrir espacios de participación a la gente, yo llevo 20 años aquí y he visto este salto impresionante. Y aprender a opinar es aprender a exponerlo, por que si yo opino no es porque sea mayoría es que puedo ser minoría también y entonces si soy minoría también es importante el opinar porque abre un debate interno en la comunidad. Tercera, aprender a decidir, no dejar que uno decida por el otro, sino que yo pueda decidir, y allí es fundamental, como les decía la conciencia. Y cuarta aprender a actuar. Cada uno tiene que hacer algo, nadie puede estar por ahí esperando a que otro haga, cada uno tiene algo que hacer. Esto hace que actuar se convierta en muchos proyectos, muchos programas y que nazcan nuevas ideas.²⁵

En esta concepción se le da una importancia especial a la persona, a la dimensión ética y a la concientización. En este aspecto son centrales los programas desarrollados desde la ACIN y desde los programas comunitarios para los jóvenes, que ya cuentan con un movimiento muy activo de cerca de 1500 jóvenes en la zona norte del Cauca; y para las mujeres a través del Programa Mujer que ya tiene grupos organizados a nivel veredal en cerca del 45% de las veredas de la zona²⁶. Los jóvenes y las mujeres eran los sectores tradicionalmente excluidos de las decisiones en el esquema de la “colectividad”. Es decir, que no se podía construir comunidad sin construir simultáneamente personas autónomas y para ello era necesario centrar el trabajo en el reforzamiento de la identidad, los valores, la autoestima, la memoria y la dignidad. Por eso, la educación sigue siendo el programa bandera de las comunidades indígenas del norte del Cauca, a través de la educación formal, no formal e informal:

“Pienso que lo novedoso estaba en el método: por un lado la concientización, es decir, despertar la conciencia de la gente. Era impresionante ver cómo la gente estaba como dormida, hasta contraria al Cabildo, con muchas “cucarachas” en la cabeza, muy ligada a la politiquería y al clientelismo. Había sectores, tipo Corinto, donde todo mundo corría agarrado a la cola de un hombre político. Esto creaba mucha tensión al interior de la comunidad. Prácticamente los Cabildos eran muy politiqueros, como el Cabildo de

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Sobre los avances pero también sobre las dificultades de las mujeres indígenas en el norte del Cauca es interesante el comentario de Yolanda Becerra, fundadora y directora de la Organización Femenina Popular con sede en Barrancabermeja (Santander), una líder del movimiento de mujeres a nivel nacional: “Yo he tenido la posibilidad de compartir con algunos espacios de mujeres indígenas, tuve la posibilidad de estar en Toribío en la consulta sobre el TLC, participé en el equipo de acompañamiento de veeduría. Los indígenas y sobre todo las mujeres indígenas nos han dado mucha enseñanza en cuanto a la resistencia, la autonomía y la civilidad como principios de cualquier proceso de movimientos sociales. Pero en medio de estas enseñanzas también hay una realidad muy machista dentro los movimientos indígenas, el cual yo siento que ha venido avanzando y ha venido progresando en el sentido de entender a la mujer como un sujeto y de entender que las organizaciones de mujeres indígenas son necesarias, son importantes, son trascendentales y hay que abrirles un espacio”, entrevista a Yolanda Becerra en <http://www.nasaacin.net/noticias.htm?x=4521> abril 28 de 2007.

Caloto y de Munchique. Al interior de la comunidad había conflictos muy grandes: por ejemplo en Munchique entre el sector de La Aurora, de los Tigres, y el sector de Paramillo; entre familias, con peleas, con discusiones. Esto creaba una gran división al interior de la comunidad y debilidad a nivel de los Cabildos. La prueba estaba, como ya se dijo, en las elecciones y en las votaciones. Pienso que ningún Cabildo, incluyendo los de Toribío y Jambaló, eran elegidos por más de 300 personas en aquel tiempo. Esto significaba una gran debilidad del Cabildo. Así que el primer fruto era despertar la conciencia de la gente. Lo segundo era provocar la unidad, la participación de la gente. Eran impresionantes las asambleas; se lograban reunir 500 a 800 personas. En aquel tiempo no tenían esteras ni cobijas, aguantaban frío. Teníamos poca plata para la comida, pero igualmente la gente empezó a participar, a correr. Prácticamente había talleres de capacitación en todos los proyectos: se hacían de ocho a diez talleres de capacitación anuales a las personas seleccionadas por los cabildos. Esto fue un poco el nacimiento”²⁷.

Este énfasis en la construcción y consolidación de comunidades autónomas centrado en la formación, sobre todo de los jóvenes, hace diferente, y en forma significativa, al proyecto nasa del norte del Cauca de otros proyectos de los nasas en el mismo Cauca, como, por ejemplo, el de la zona de Tierradentro, donde las comunidades todavía aun no terminan por liberarse del esquema caciquista y de la influencia política tanto de la iglesia tradicional como de los partidos políticos dominantes. La base de la propuesta del norte está entonces en la existencia y en la potenciación de los proyectos comunitarios. Para fortuna del proceso en el Norte el movimiento indígena ha contado en este propósito con el apoyo y los diversos recursos de la iglesia local-zonal.

Esta articulación entre movimientos sociales e iglesia progresista, que tiene como resultado la potenciación de los primeros, se repite en varios de los movimientos emancipatorios más importantes en América Latina. Tenemos el caso del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra del Brasil –MST- en donde un sector de la iglesia ha jugado un importante papel en el apoyo al movimiento sobretodo a partir de la Comisión Pastoral de la Tierra –CPT-. Así lo atestigua Joao Pedro Stedile uno de sus máximos dirigentes:

“En este período mi principal influencia provino de la Iglesia católica, de los frailes capuchinos, en particular. En todas las regiones colonizadas de Rio Grande do Sul – Colonia, Caxias do Sul, Bento Gonçalves y las áreas circundantes– la Iglesia contaba con una fuerte presencia y los capuchinos estaban haciendo un trabajo interesante, predicando contra la injusticia y apoyando causas sociales. Debo mi educación a mi tío,

²⁷ Entrevista a Antonio Bonanomi, en “Nuestro Proceso Organizativo: Resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco con el Proyecto NASA”. Publicación de la Cátedra NASA – UNESCO, Norte del Cauca, Diciembre 2002. Págs. 60 y 61.

un capuchino, que me ayudó a conseguir una plaza en un instituto católico de secundaria en el que impartían todo el plan de estudios. Al mismo tiempo, mantuve mis vínculos con la Iglesia, de tal suerte que, cuando en 1975 se creó la Comissão Pastoral da Terra (CPT), me reuní con ellos para discutir acerca de cómo organizar a los campesinos. El segundo factor fue el trabajo que estaban haciendo los frailes. En la década de 1960, la Iglesia católica apoyó generosamente a la dictadura militar, pero con la creciente agitación creada por la Teología de la Liberación, se produjo un cambio de orientación, el surgimiento de la CPT y un estrato de obispos progresistas. Antes, la línea era: «No os preocupéis, tendréis vuestra tierra en el cielo». Ahora pasó a ser: «Como ya tenéis la tierra en el cielo, luchemos por ella aquí también». Los frailes desempeñaron un buen papel a la hora de agitar los campesinos y organizarlos. El papel de la CPT fue de una importancia decisiva a este respecto, ya que la Iglesia era el único grupo que disponía de lo que podríamos llamar una organización capilar por todo el país»²⁸.

Algo parecido sucede en el caso ecuatoriano, sobretodo por la influencia de Monseñor Proaño, como lo señala el líder del movimiento Pachacutik-Nuevo País, Miguel Lluco:

“Entonces, también dentro de la iglesia católica, empiezan a leer la Biblia desde el sufrimiento de la gente, y por eso surge la Teología de la liberación. Señalo esto para entender que en los procesos siempre está presente una serie de aportes; así como el enemigo de la vida se vale de muchos medios, los amigos de la vida también nos valemos de muchos medios, y yo les pongo el ejemplo mío, yo siempre tengo presente a ese obispo Proaño, cuando yo voy a resolver, cuando yo voy a actuar o cuando he tenido momentos duros, le digo a Monseñor Proaño: me ayudarás, me darás inteligencia, me darás valor. (...) En lo que respecta a la organización, tuvimos primero la Federación Ecuatoriana de Indios, pero también se organizaron la Fedoc y la Cedoc, es decir, una serie de organizaciones que surgieron con el apoyo y con el trabajo de los curas, de las monjas, de los pastores. (...) Así, surge en 1972 una de las organizaciones más importantes que tenemos en Ecuador, que le pusieron el nombre quechua Ecuarunari, “Despertar del Hombre Ecuatoriano”. Esta organización surgió con el aporte del obispo Proaño, en Tepeyac, en la provincia donde yo vivo, en el centro del país, con la presencia de representantes de cinco de las 18 provincias. Más tarde, esta organización sería un aporte para la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)”²⁹.

En el caso de los piqueteros de Argentina y en concreto del Movimiento de Trabajadores Desocupados MTD, uno de sus principales líderes es el exsacerdote Alberto Spagnuolo, pero el vínculo va más allá, como nos lo recuerda Zibechi:

²⁸ Stedile, João Pedro “Batallones Sin Tierra: El Movimiento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra de Brasil” en *New Left Review* n. 15, 2002.

²⁹ Testimonio de Miguel Lluco, dirigente indígena quechua. Fundador y expresidente del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, en “Acerca del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País” en **Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**. Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Coordinadoras. Universidad Autónoma de Puebla, Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Ciudad de México, 2005. pág. 121.

“La formación permanente a través de la educación es una de las principales características del MTD. Hemos visto que este proceso se inicia en las comunidades eclesiales, que ya practicaban la educación popular. (...) Los MTD tienen muy claro que están construyendo comunidad. Algunos pueden contar con la experiencia previa de las comunidades eclesiales de base, que como hemos visto tuvieron una fuerte presencia en la zona sur, en particular en Quilmes. En general, buscan implementar las cosas de tal manera que se tienda a fortalecer el espíritu comunitario, o sea el compromiso de todos con todos”³⁰.

Obviamente estamos hablando de grupos religiosos que no son hegemónicos dentro de la iglesia latinoamericana, es más, son sectores minoritarios fuertemente perseguidos por la “jerarquía”. En el caso concreto del norte del Cauca para este grupo no hubo contradicciones entre la vida religiosa y la vida política, entre “fe y vida” como acostumbran a decir, pues según su parecer, “Jesucristo siempre estará del lado de los movimientos populares”.

Sin embargo, la pregunta obvia que aparece es ¿qué tan autónomo es el movimiento frente a este tipo de iglesia? Para ubicar esa respuesta hay que recordar que el movimiento ha caminado sin el apoyo de la iglesia e incluso en contra de ella por periodos amplios de su ya larga historia. Muchos de los líderes indígenas no son creyentes católicos pero si han aprendido a distinguir muy bien entre las tendencias que existen al interior de la iglesia colombiana y mundial y por eso saben apreciar y valorar a este sector minoritario de la iglesia que apoya los procesos de emancipación en nuestro país. Sin embargo, el movimiento ha adquirido una dinámica propia que no lo hace depender del apoyo de este tipo de iglesia. De hecho, la presencia del equipo misionero, coordinado por los sacerdotes de la orden de la consolata en el norte del Cauca, ya se empieza a reducir. En el 2005, la parroquia de Tacueyó, que junto con la de Toribío, Jambaló y Caldono formaba el conjunto de las parroquias del equipo, pasó a manos de la diócesis de Popayán, en cabeza de un sacerdote que ya demostró no tener interés de trabajar en coordinación con las actividades de dicho equipo³¹. Al parecer, las otras parroquias, en un futuro no muy lejano, también serán pedidas por el obispo de Popayán para colocar allí seguramente sacerdotes con las orientaciones como las del nuevo párroco de Tacueyó. Nuestra hipótesis es que dadas las orientaciones de la iglesia

³⁰ Raul Zibechi. **Genealogía de la Revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento**. Ediciones FZLN, Ciudad de México, noviembre 2004. Págs. 129 y 138.

³¹ Entrevista con un miembro del equipo misionero, febrero de 2006.

hegemónica colombiana a nivel nacional y departamental las diferencias entre ésta y el movimiento nortecaucano se agudizarán.

* * *

Retomando muy sintéticamente lo dicho en este capítulo, podríamos decir, que la comunidad entendida como potenciación de lo común no anula a la persona. La comunidad está a su servicio pues es ésta precisamente la que crea el espacio de desarrollo de la persona y ese desarrollo personal hace crecer a la comunidad, constituyéndose así un círculo virtuoso. Hay, entonces, una complementariedad entre los derechos individuales y el derecho colectivo de la comunidad. La idea ha sido formar personas autónomas dentro de comunidades autónomas en formación. Los nasas nortecaucanos han recreado y potenciado sus espacios comunitarios tradicionales como pocos grupos indígenas en Colombia. La voluntad política de comuneros, líderes y de algunos asesores en las últimas tres décadas ha permitido que estas instancias (las reuniones familiares, convites, mingas, reuniones del cabildo, práctica de la medicina tradicional, etc.) y sus valores para la vida se retomen y se articulen entorno al proyecto de vida de toda una región.

Es decir, sobre la base de la sociabilidad colectiva preexistente, un tanto aporreada, eso sí, por la hacienda, el desarrollo capitalista, los partidos políticos, las guerrillas y el Estado, se ha reconstruido un nuevo modelo de comunidad que además de defender la vida integralmente, potencia los valores democráticos y autonómicos, y fortalece la integración de lo social, lo cultural, lo económico y lo político.

Como se comprenderá una comunidad de esta naturaleza está fuertemente amenazada por múltiples intereses económicos, políticos y militares, pues como dice Díaz-Polanco:

“Los que corren no son los mejores tiempos para la comunidad. Toda forma de organización en la que se utilizan procedimientos colectivos para la toma de decisiones, se ejerce la autoridad como servicio, funcionan los controles internos de los recursos, se practica la reciprocidad, etcétera, es vista con sospecha y sobresalto por los profetas de la globalización neoliberal. Por ello, la comunidad comienza a ser atacada ferozmente en América Latina”³².

³² Héctor Díaz-Polanco, “Etnofagia y multiculturalismo” en **Memoria** No. 200, Octubre de 2005, México D.F. Pág. 12.

Así, las reuniones familiares, la minga actual, la asamblea comunitaria no son sólo reuniones para organizar, respectivamente, la vida domestica o el trabajo veredal y comunitario, son también instancias de acción política:

“El problema es que no estamos dispuestos a considerar que en la vida cotidiana las relaciones de vecindad, de amistad, de compañerismo, de compadrazgo, de familia, son organizaciones de la misma importancia que el sindicato, el partido, y hasta el propio estado. En el imaginario dominante se entiende por organización lo instituido, y esto suelen ser relaciones de carácter jerárquico, visibles y claramente identificables. Las relaciones pactadas, codificadas a través de acuerdos formales, suelen ser más importantes en la cultura occidental que las fidelidades tejidas por vínculos afectivos. En resumidas cuentas, la asociación (donde los vínculos de racionalidad convierten a las personas en medios para conseguir fines) suele ser considerada más importante que la comunidad (tejida en base a las relaciones subjetivas en las que los fines son las personas). La realidad indica lo contrario, que las relaciones de carácter comunitario tienen una enorme riqueza fuerza y que es en el seno de esas relaciones donde se forjan movimientos e insurrecciones...³³”.

Ahora, somos concientes que hemos rescatado en este capítulo las características más positivas de la vida comunitaria nasa. Lo hacemos por que nos interesa resaltar su potencial emancipatorio y porque consideramos que las características de lo comunitario son universalizables, pero no por eso dejamos de ver los riesgos y mutaciones de la dinámica comunitaria y los límites que esta forma tiene, como bien lo dicen los del Colectivo Situaciones:

“Pensar la comunidad en su dinámica y su potencial implica reparar en los procesos de constante disolución, para entender luego los modos inéditos de su rearticulación en otros espacios (del campo a la ciudad), en otros tiempos (de la crisis del fordismo periférico a la del neoliberalismo), en otras imágenes (del pueblo a la junta de vecinos), luego de lo cual lo común es capaz de otras posibilidades a la vez que enfrenta otros conflictos. (...) La comunidad es movimiento, en tanto esfuerzo por actualizar lo común, y lo común es siempre lo no absolutamente realizable, es una universalidad abierta, no aferrable a plenitud. La comunidad es siempre, y por eso, un devenir, un intento, un avance. De allí también que sus cierres y detenciones la alejen de lo común o lo minimicen, delineando una “comunidad sin común”³⁴.

Lo que sucede es que pese a estos riesgos, que son propios de toda forma comunitaria, el caso de los nasas nortecaucanos muestra que la integración y articulación de espacios, escalas y dimensiones a partir de lo cotidiano y comunitario ha evitado, como diría Zibechi, la concentración del poder o el surgimiento de un poder separado de la

³³ Raul Zibechi, **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales**, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006. Pág. 37.

³⁴ Colectivo Situaciones, “Notas sobre la noción de ‘comunidad’”, Epílogo del libro de Raul Zibechi, **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales**, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006. Págs. 213 y 214.

comunidad³⁵, pues se trata de una lucha constante por evitar la separación entre economía y política, entre cultura y política, entre sociedad y política. Al no separarse el poder de la comunidad se está impidiendo entonces que se de la forma Estado, la forma estatal de poder, y eso es precisamente lo que le da el carácter emancipador y universalizable al sistema comunitario.

³⁵ Raul Zibechi, **Dispersar el poder...** Op. Cit. Pág. 38 y ss.

CAPÍTULO V

La autonomía: contra el Estado y la guerrilla

En esta parte como lo mencionábamos en el primer capítulo trataremos el tema de la autonomía tanto desde la experiencia concreta de construcción de autonomía por parte del pueblo nasa nortecaucano como desde la perspectiva de su concepción y su aporte al proyecto de la emancipación.

I. La lucha contra la hegemonía de izquierda

El proceso de construcción de la autonomía frente al conflicto armado ha obligado a los Nasas a definir su posición política y a escribir documentos que muestran sus diferencias con los actores armados. De esos documentos creemos que es importante citar en extenso lo que los nasas entienden por “revolución”:

“El Estado y los paramilitares nos consideran guerrilleros por nuestra lucha social y la guerrilla nos considera antirrevolucionarios por nuestra lucha cultural. Por eso estamos solos en nuestra lucha. Nuestro pueblo considera su Plan de vida como un proyecto y un proceso auténticamente “revolucionario”. Nosotros queremos un cambio radical de nuestro país, porque somos los que más hemos sufrido las consecuencias de la dominación de la oligarquía, española primero y criolla después. De hecho a lo largo de los últimos 30 años hemos realizado un verdadero proceso revolucionario: hemos recuperado tierra, hemos conquistado espacios políticos, hemos logrado que se reconozca en la Constitución nuestro derecho a existir y que Colombia es un país pluriétnico y multicultural. Queremos y proponemos al país un camino para una verdadera “revolución”:

- Una revolución participativa, sin hegemonías, donde las personas y las comunidades sean sujeto-protagonistas de su camino
- Una revolución cultural y social, donde se reconozca y se valore la dignidad y las riquezas de cada cultura, y se ofrezca a todos una igualdad real de oportunidades para un desarrollo armónico
- Una revolución integral, donde se valore por igual la dimensión espiritual y la dimensión material de la vida
- Una revolución civil, sin armas y sin derramamiento de sangre, que parta de la base popular.

La experiencia nos dice que otro camino para la revolución es un camino ineficaz y mentiroso.

Nosotros no buscamos el poder, buscamos otro tipo de poder, verdaderamente democrático, que busque el bien de todos, especialmente de los últimos, de los que quedan atrás o que quedan al margen, que ofrezca participación a todos, que construya la unidad respetando la diversidad.

Nosotros queremos un cambio radical o revolución, porque Colombia es un país estructuralmente injusto, y desde siempre las primeras víctimas de estructuras injustas e

inhumanas somos nosotros los indígenas en conjunto con los negros, los campesinos, los sectores urbanos empobrecidos. No sólo queremos la revolución sino que hemos tratado de hacerla con las pocas fuerzas que tenemos. Por eso el Estado nos discrimina y nos persigue. Pero en esta revolución que no es solamente social sino también cultural, no queremos ser peones de nadie, no reconocemos la hegemonía de ninguna organización; queremos ser protagonistas de nuestra revolución, buscando el diálogo y la coordinación con otras organizaciones que comparten nuestra propuesta, construyendo la unidad de la diversidad.”¹.

En este pronunciamiento se está dialogando y discutiendo con el Estado, con el movimiento popular pero principalmente con las FARC. En primera instancia, se discute el término “revolución”, término del que han intentado apropiarse los grupos guerrilleros en Colombia o en general los grupos políticos marxistas-leninistas. La intención es mostrar que la revolución debe ser entendida como un proceso, como un cambio permanente y cotidiano sobre el que hay que dar muestras y avances en la realidad concreta. Con esto se le está diciendo a las FARC que la revolución no es para después de la toma del poder del Estado; la revolución es para ya, y hay que construirla desde ya. La transformación de la estructura agraria, o si se quiere la reforma agraria de corte “socialista”, no puede quedar para después de la “revolución”; en eso los indígenas Nasas dieron muestras aleccionadoras con las importantes recuperaciones de tierra logradas en los años setentas del siglo pasado con alto costo en vidas, incluyendo la de importantes líderes históricos². Las mejoras en los ámbitos de la salud, la educación, la alimentación, la vivienda, etc. son conquistas que se pueden y se deben realizar poco a poco aun en medio del contexto y de la lógica capitalista dominante.

Para los Nasas la revolución es un proceso integral que incluye diversas esferas del quehacer humano, es decir, los ámbitos de la política, de la economía, de la cultura y del sujeto mismo. En la cosmovisión nasa-páez nada está separado, cada cosa tiene que ver con todo. Es por esto que las comunidades no hablan de Plan de Desarrollo sino de Plan de Vida. Aquí hay una crítica a una “revolución” fariana (de las FARC) que hace

¹ Asociación de Cabildos del Norte del Cauca. Documento borrador, sin autor y sin fecha.

² “Recuperaron la tierra, ocupándola, y pagaron un precio terrible. El ejército y los terratenientes contraatacaron, tratando de expulsarlos por la fuerza y mediante masacres. En el primer año de la estrategia, fueron asesinados entre 800 y 1500 indígenas. Pero persistieron. En su momento, el Gobierno y los terratenientes fueron obligados a negociar, ante su incapacidad de atemorizar o matar a toda una comunidad unida” en Justin Podur y Manuel Rozental, *Ocupaciones en Cali, el Proceso de Paz, y Cauca*. Documento sf.

énfasis en la dimensión materialista del hombre. Para los Nasas la dimensión espiritual de su cultura es fundamental, porque sin ella no se entiende y no se obtiene el equilibrio y la armonía entre las personas y entre ellas y la naturaleza. El desafío es enorme: mantener y desarrollar una cosmovisión propia, que desarrolle un conocimiento integral sobre la naturaleza y sobre el papel del hombre dentro de ella y que permita el equilibrio integral de las personas entre sí y con su entorno. Es fundamental en ese sentido el redescubrimiento y fortalecimiento de la medicina tradicional y de la lengua propia, que encierra y proyecta una historia, una filosofía, un conocimiento, una religiosidad y una intersubjetividad particulares.

Desde esta perspectiva la revolución tiene que ser democrática y autónoma, es decir, que no es una revolución de hegemonías, de partidos y de vanguardias, sino de personas y de comunidades que participen como sujetos protagónicos de ese proceso. Lo más importante es el fortalecimiento de las autoridades tradicionales a través de las diferentes instancias que componen los cabildos y sobretodo el fortalecimiento del poder de la asamblea comunitaria, de la propia base social. La comunidad es más que la suma de las decisiones de cada uno de los individuos que la componen y el poder es entendido como servicio. Al respecto de esto dijo Gabriel Pavi, Alcalde de Toribío 2000-2003, en respuesta a la amenaza de muerte de las FARC a todos los alcaldes del país en el 2002:

“En todos los cargos que la comunidad me ha confiado he tratado de usar el poder con humildad a beneficio de la comunidad. No le puedo esconder a la comunidad que en estos días, pensando especialmente en mi familia, he sentido muchas veces la tentación de renunciar a la alcaldía. Hubiera sido lo más fácil para mí y me hubiera quitado de encima un gravísimo problema. Pero he resistido a la tentación porque he pensado que al renunciar habría traicionado a la comunidad que me eligió y que en una gran Asamblea, en total libertad, me confirmó su apoyo y me pidió que no renunciara, y habría también traicionado el proceso que nos ha costado tanto sufrimiento y tantos muertos”³.

Las decisiones políticas tienden a ser integrales, es decir, decisiones que incluyen los efectos que estas tienen sobre la economía, la cultura, la familia, la salud, la seguridad y el medio ambiente, es decir sobre la vida misma, en un sentido que va más allá de la noción de vida humana.

³ Tomado de Mauricio Beltrán: “*El Proyecto Nasa: Resistencia y Esperanza. La Experiencia de Toribío, Cauca*” en: www.urbared.ungs.edu.ar/textos/toribio.pdf

De esta manera, la autonomía se refleja en la toma de decisiones que permiten tramitar diferentes tipos de conflictos con criterios propios: *“No nos sentimos representados por ningún partido político, organizaciones llámense de la derecha o de la izquierda, instituciones o personas que dicen ser nuestros voceros, porque no lo son”*⁴.

Es claro que se está discutiendo con la idea vanguardista en general y con la de las FARC en particular que dice que ellos son los representantes del pueblo y de las mayorías populares; y se está poniendo en cuestión la necesidad de un aparato partidario que trace y formule la línea revolucionaria. Según los documentos de los Nasas entre los pueblos indígenas y las FARC hay una contradicción radical en lo ideológico que hace difícil el diálogo y la comprensión, veamos:⁵

ASUNTO	INDIGENAS	FARC
EJE DE LA HISTORIA	Para los pueblos indígenas el eje central de todo proceso histórico es la identidad cultural. Antes que todo se entienden así mismos como “pueblos” o etnias, y se identifican a partir de su historia, su cultura, su proyecto. No se niegan a un diálogo intercultural, pero a partir del reconocimiento de su identidad étnica y cultural.	Para las FARC –según la ideología marxista-leninista – el eje central de todo proceso histórico (o el “motor de la historia”) es la lucha de clases: de las mayorías dominadas y explotadas contra la minoría dominante y explotadora. Lo que anima la visión y la praxis no es el criterio étnico-cultural sino el criterio “revolucionario”.
IDENTIDAD	Para los indígenas, uno primero es “indígena” y después -por condiciones y exigencias históricas concretas- es “revolucionario”.	Para las FARC, uno primero es “revolucionario” y después... es “revolucionario”.
DIMENSIONES DE LA IDENTIDAD	La identidad étnico-cultural es por su misma naturaleza “integral”: tiene en cuenta no solamente la dimensión económica y la dimensión política, sino también la dimensión simbólica (lengua, religión, derecho). Tiene en cuenta lo material y lo espiritual.	La identidad “revolucionaria” marxista-leninista –por su concepción filosófica- niega la dimensión espiritual como “opio del pueblo”, y reconoce solamente la dialéctica materialista.

⁴ Mauricio Beltrán *El Proyecto Nasa: Resistencia y Esperanza. La Experiencia de Toribío, Cauca* en: www.urbaled.ungs.edu.ar/textos/toribio.pdf

⁵ Tomado de “Caminos de no violencia, justicia y paz dentro de las violencias del mundo”. Documento borrador sin autor, sin fecha.

AUTO-RIDAD	La identidad étnico-cultural incluye necesariamente como elemento indispensable la autoridad y la organización social propia, y por eso la autonomía y la soberanía en la administración del territorio, en la administración de justicia y en la toma de decisiones relacionadas con la vida y el desarrollo de las comunidades.	La identidad “revolucionaria” marxista-leninista crea otro tipo de autoridad “revolucionaria” (Comité Central, comandancia...) de carácter eminentemente “hegemónico” que excluye todo otro tipo de autoridad. Desde la autoridad “revolucionaria” nace la “justicia revolucionaria”, la “educación revolucionaria”, el “territorio liberado”, el “desarrollo revolucionario”...
------------	---	--

La discusión política y conceptual entre los Nasas y las FARC está muy cerca de las principales discusiones entre los teóricos políticos que piensan hoy el poder y la emancipación en Latinoamérica. Los siguientes cuadros están elaborados a partir de la transcripción de las notas tomadas del debate entre Atilio Borón y John Holloway al respecto del problema del poder y el Estado celebrado en el año 2004 en la UNAM⁶. En el primer cuadro vemos dos concepciones muy diferentes sobre el papel del Estado en el proceso emancipador:

	HOLLOWAY	BORON
E S T A D O	El Estado es una organización particular de organización que esta basada en la separación de lo político y de lo económico; es una organización que tiene una burocracia de tiempo completo que esta separada del resto de la sociedad; es una forma de organización que surge del capitalismo, forma típicamente capitalista desarrollada para suprimir la rebeldía, para excluir a la gente de la decisión sobre su propia vida. La orientación hacia el estado es un callejón sin salida. No se puede sofocar la creatividad de la rebeldía.	El Estado todavía tiene mucho juego, caso Chile (Unidad Popular). Hay Estados de Estados, es mentira que los Estados latinoamericanos no pueden hacer nada ante la fuerza de la globalización. La idea no es rellenar el Estado con nueva gente, se trata de refundar el Estado, que es otra cosa. El Estado puede hacer mucho frente a la distribución y creación de la riqueza. Se trata entonces de crear un Estado de nuevo tipo, cuando se constituye en clase dominante, esto es claro en la tradición marxista.

⁶ Debate: “La toma del poder, su vigencia o no en un proyecto emancipador”, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México D.F., 2004. Sobre este debate y los temas tratados en él se pueden consultar artículos de estos dos autores y de muchos otros analistas en diferentes números de la Revista Chiapas, la Revista Herramienta y la Revista OSAL de Clacso, citados sobre todo en el capítulo I. Hemos decidido escoger estos dos autores (Holloway y Borón) no solo por el atractivo de este debate “en vivo”, reseñado parcialmente aquí, sino fundamentalmente porque los consideramos teóricos muy representativos de dos corrientes muy importantes dentro del campo de las opciones políticas de la izquierda hoy: la que hace énfasis en la autodeterminación social y la que defiende la necesidad de la toma del poder del Estado, respectivamente.

Para Holloway, si el Estado forma parte de la lógica capitalista, separa lo político de lo económico, posee una burocracia aislada de la sociedad, sofoca la rebeldía y no tiene capacidad para enfrentar la dinámica capitalista global es impropio pensar en la toma del poder del Estado, pues necesariamente se estaría asumiendo una lógica de poder que se quiere evitar. En esto los Nasas coincidirían plenamente con él, pues en varios de sus pronunciamientos es claro que no comparten la concepción de poder como hegemonía propia del Estado, y que además ven reproducida en el ideario y en la práctica política de las FARC como lo hemos mostrado atrás: *“La identidad “revolucionaria” marxista-leninista crea otro tipo de autoridad “revolucionaria” de carácter eminentemente “hegemónico” que excluye todo otro tipo de autoridad”*. De la misma manera, su concepción integral de la realidad no acepta la separación entre lo político, lo económico y lo cultural. Esta fragmentación, que resalta Holloway para el estado, los Nasas también la advierten al mostrar sus diferencias con las FARC: *“La identidad étnico-cultural es por su misma naturaleza “integral”: tiene en cuenta no solamente la dimensión económica y la dimensión política, sino también la dimensión simbólica”*.

Esto querría decir que desde la concepción de Holloway y de los Nasas lo importante no es estar contra el Estado capitalista, porque ahí muchas posturas podrían coincidir, lo fundamental, yendo más allá, es estar contra la concepción del poder que el Estado tiene, y que en este caso, como lo afirman los Nasas, es la misma que tienen las FARC. Es decir, que si bien Nasa y FARC se enfrentan al Estado capitalista, entre ellos hay también un profundo enfrentamiento por sus diferentes concepciones de poder: *“Nosotros no buscamos el poder, buscamos otro tipo de poder, verdaderamente democrático, que busque el bien de todos, especialmente de los últimos, de los que quedan atrás o que quedan al margen, que ofrezca participación a todos, que construya la unidad respetando la diversidad”*.

	HOLLOWAY	BORON
L A V I A M I L I T A R	El problema con la concepción estado-céntrica es que opta por la vía militar y ahí terminamos pareciéndonos al enemigo, pues la revolución se vuelve un problema de guerra. No se puede introducir la variante militar pues ésta es la lógica del enemigo y así estaríamos metiendo el enemigo dentro de nosotros y esto significa derrotarnos a nosotros mismos. La lucha tiene que ser con confianza en nuestras propias formas de organización, que además expresan nuestra forma de entender la dignidad humana; estas formas prefiguran la sociedad que queremos crear. Lo importante es que la lucha salga de nosotros, que sea expresión y no represión. La lucha por el cambio debe ser un gusto no un sacrificio.	La micro rebeldía no nos va a liberar del combate decisivo. Al final se resuelve la cosa en el terreno militar. Hay que articular todas las formas de lucha. No rindo pleitesía al espontaneísmo y al basismo. ¿Es realista lo de la instancia final militar? Sí es realista ganar militarmente. Supongamos que el zapatismo triunfa en la gran batalla nacional, creen que la derecha americana y mexicana quedarían impávidos?. Eso desataría una guerra. La guerrilla colombiana con otras fuerzas creó la UP y en un año les asesinaron 3000 dirigentes de base. ¿Entonces qué es el realismo? ¿Por qué creen que la FARC todavía están ahí? Porque hubo un baño de sangre. Cómo llegar al poder y como sostenerse es una discusión que hay que dar.

Los Nasas en este punto de nuevo compartirían el pensamiento de Holloway. Ambos coinciden en que la forma en que se lucha refleja el mundo por el que se está luchando. La lucha militar refleja una concepción de mundo militarizada. La organización que se tiene y la lucha diaria son el embrión, son, en pequeño, lo que se pretende que sea el mundo que se desea, como dice Holloway: *“La lucha por el cambio debe ser un gusto no un sacrificio”*. La idea de la coherencia entre la vida personal-comunitaria y el proyecto político amplio es tratar de vivir personal y comunitariamente de acuerdo a como se quiere que vivan todos los demás: *“No sólo queremos la revolución sino que hemos tratado de hacerla con las pocas fuerzas que tenemos (...) Una revolución civil, sin armas y sin derramamiento de sangre, que parta de la base popular”*.

	HOLLOWAY	BORON
O R G A N I Z A C I O N	<p>Claro que la rebeldía se tiene que organizar y se está organizando. Existe una larga tradición asambleísta, concejista y comunal. La rebeldía se tiende a organizar colectivamente: comuna de París, Soviets, guerra civil española, asambleas de barrios de Argentina, concejos comunitarios de Chiapas. La rebeldía se debe organizar, lo que pasa es que no se debe organizar de una forma que reproduzca las estructuras estatales dentro de su propia organización, por eso no debe orientarse hacia el Estado. La forma concejista de organización es una forma que incluye, que está orientada a la autodeterminación colectiva del hacer; el concejo es la auto-organización del hacer, es la antítesis del Estado que es la forma que excluye. Son formas incompatibles. Por el peso de la tradición revolucionaria creemos que el Estado soviético en su creación fue la culminación de los soviets, eso no es cierto, ese Estado fue la destrucción de los concejos como forma de organización básica.</p>	<p>Hay una crítica justa a la forma de organizarse de la izquierda tradicionalmente. Pero los movimientos sociales no son los buenos del paseo, y los partidos políticos los malos por su personalismo, faccionalismo, dogmatismo y sectarismo. La experiencia muestra que esos males se reparten parejos. Hay que gestar nuevas formas organizativas. Si las organizaciones domestican la rebeldía estamos perdidos. Según eso habría que desmontar el EZLN porque es un ejército con jerarquías donde por ejemplo el cocinero no manda sino los comandantes. Ahí hay líneas de mando pese a su democracia interna. La microrebeldía no asusta a los capitalistas. Cuidado con las rebeldías micro que son funcionales al capitalismo como lo fueron los hippies en los sesentas. La rebeldía hay que organizarla pues la burguesía está organizada, el Estado está para organizar la dominación y disgregar a las bases. Cuidado con eso de que se organice la burguesía que nosotros no necesitamos de eso porque somos ¡iluminados!</p>

La descripción siguiente realizada por un agudo observador externo muestra la forma como se organiza la rebeldía desde la práctica asambleísta de los Nasa:

“Una de esas asambleas puede congregarse entre tres y cuatro mil personas. Allí se discute cada tema de manera profunda, se confrontan las posiciones divergentes. Los debates son largos: días y noches de discusión van perfilando a los nuevos líderes que aprenden el arte de la argumentación de una manera muy especial. Para el nasa una idea no resulta cierta ni falsa y su defensa no depende de la simple capacidad de oratoria o de convencimiento. Quien expone una idea la somete a la prueba del examen público, la somete a la duda, incluso tratarán de reducirla al absurdo, la cuestionarán desde todos los ángulos posibles. Al final, la conclusión se vuelve colectiva, deja de pertenecer al orador y es propiedad común. El consenso suele ser el resultado. Para ello, los nasas suelen tener gran paciencia y acostumbran a volver sobre las ideas una y otra vez. Cuando parece que avanzan, han dado una vuelta completa, cuando parece que llegan a conclusiones están otra vez en el comienzo. En cada cabildo las normas de votación varían o se ajustan. Una vez logrado el consenso hay una votación que tiene por objeto ratificar su identidad y sentido de pertenencia. Niños y adultos por igual depositan sus votos y desde allí hacen público un compromiso que llevarán hasta sus últimas

consecuencias. Tal vez por esta razón las elecciones de alcalde, consejo y demás cargos de elección popular no son más que un formalismo que confirma la decisión de una asamblea general”⁷.

Parece todo esto ser un buen ejemplo de la práctica de la democracia directa y participativa que se construye desde abajo. Si retomamos a Borón esto podría ser un ejemplo típico de organización de la “microrebeldía”, pero es difícil imaginar la organización de la “macrorebeldía” si no es a partir de la confluencia de este tipo de rebeldías de alcance local pero de gran profundidad por su contenido democrático, autónomo y antihegemónico. Una práctica como esta jamás podrá ser funcional al capitalismo si entendemos como Holloway que la lucha antihegemónica y anticapitalista es básicamente la búsqueda de la autodeterminación social.

II Contra la hegemonía del Estado y de los partidos políticos

-Los movimientos cívicos

Desde una perspectiva política autonómica generalmente se presenta el dilema de la participación política en las instituciones del Estado. Tener independencia de los partidos tradicionales; romper con el clientelismo practicado por esos mismos partidos; evitar las divisiones que las elecciones provocaban al interior de la comunidad, y permitir la coordinación entre la autoridad indígena y la autoridad municipal fueron elementos importantes en el proceso de gestación de los movimientos cívicos a principios de los años noventa. He seleccionado algunos fragmentos de testimonios de hombres y mujeres, líderes de la comunidad, que expresan los criterios que orientaron la decisión de crear y desarrollar movimientos cívicos en los municipios indígenas nasas del norte del departamento del Cauca:

“Los movimientos se crean de acuerdo a la etnia y de acuerdo a las necesidades que existen. Digamos que la palabra “cívica” quiere decir que no dependemos de ningún sector político, no tenemos padrinos políticos. Entonces a nivel de Jambaló se ha creado el movimiento cívico con el fin de ganar espacios, de pronto competir con otros sectores politiqueros que existen a nivel de Jambaló, como conservador y liberal. (...) tener el propio movimiento, digamos, como nuestro, que se tracen unas políticas y que se trabaje en pro de la comunidad, para trabajar nosotros; porque los movimientos cívicos más se han creado es para trabajar en coordinación tanto con el municipio como con el cabildo; porque si en un movimiento no nos entendemos Gobernador [de cabildo] y

⁷ Tomado del texto de Mauricio Beltrán: “*El Proyecto Nasa: Resistencia y Esperanza. La Experiencia de Toribío, Cauca*” en: www.urbaled.ungs.edu.ar/textos/toribio.pdf.

Alcaldía, es muy difícil trabajar. Entonces es como el fin de llegar con nuestra propia política y que trabajemos en un solo idioma”⁸.

“Antes siempre fuimos buenos para recuperar tierras, para marchar, pero a la hora de ir a elegir, cada uno agarraba por su lado y así los políticos tradicionales seguían haciendo lo que querían en las comunidades”⁹.

“La gente entiende que el movimiento cívico es independiente; así usted tenga su filosofía, su política, no interesa, lo que si interesa es trabajar por el resguardo, por el municipio y respetar el Plan de Vida que formula la comunidad”¹⁰”.

Asumir los espacios públicos institucionales no es el objetivo último es un medio, es parte de la estrategia para desarrollar el proyecto comunitario, el Plan de Vida. Veamos:

“¿Por qué se crean los movimientos cívicos? Porque estamos en un territorio colombiano y también nosotros necesitamos conocer qué es lo que el Estado tiene en lo interno, qué es lo que manejamos”¹¹.

“Los movimientos cívicos se crearon como expresión de las comunidades, teniendo en cuenta, que aquí, había un porcentaje alto, digamos de un 95% de indígenas que somos y como indígenas había una organización propia. Pero resulta que la Alcaldía era manejada por un partido tradicional. La Alcaldía manejaba todos los recursos y la parte política. Los cabildos manejaban toda la parte de justicia; trabajaban gratuitamente, respondiendo por el orden público, por los problemas de la comunidad, mientras que la alcaldía era la que manejaba los recursos: o sea, era incompatible el trabajo. No había un trabajo en coordinación entre autoridades como Cabildo y Alcaldía. Entonces se vio la necesidad de crear los movimientos políticos para asumir los espacios públicos – no como un último objetivo sino como un instrumento para fortalecer la organización. Por eso si las tres autoridades [se refiere a los 3 gobernadores de los cabildos presentes en el municipio de Toribío] más la alcaldía, unimos recursos y podemos responder con más eficiencia a la gente, con mucha más fuerza”¹².

Los elegidos son fruto de una decisión comunitaria en asamblea, son expresión de la democracia participativa y directa. La relación gobernante-gobernados tiende a ser más horizontal. Al contrario de lo que sucede en la política partidista tradicional (incluidos los propios partidos indígenas nacionales como lo vimos en otro capítulo), el vínculo entre las partes (elector-elegido) no se rompe después de electa la persona; por el contrario, es a partir de ahí donde la relación se torna más importante. Esto sucede a través del dialogo permanente que se efectúa en forma directa a través de los consejos

⁸ Rafael Cuetia (Jambaló) en: “*Palabreando*” sobre los Movimientos Cívicos. Opiniones de nuestros líderes, hombres y mujeres, sobre el proceso comunitario de la Zona Norte del Cauca. Cátedra Nasa UNESCO en Procesos Comunitarios, Norte del Cauca, 2001, pág. 20. El resaltado es mío.

⁹ José Reinel Inquinas (Corinto) *Ibíd.*, Pág. 5. El resaltado es mío.

¹⁰ Edgar Iván Ramos (Jambaló) *Ibíd.*, Pág. 20. El resaltado es mío.

¹¹ Plinio Ciclos (Huellas-Caloto) *Ibíd.*, Pág. 13. El resaltado es mío.

¹² Gabriel Paví (San Francisco) *Ibíd.*, Pág. 23. El resaltado es mío

(de recibir consejos) o en las evaluaciones sucesivas de los elegidos que hace la asamblea, donde participan todos. Al respecto opinan:

“Yo creo que el movimiento cívico trata de proyectarse más y con la proyección no solamente de uno solo, sino con la idea de todos. Ojalá las personas que están guiando esta parte, que de aquí a mañana no vayan a decir, “yo hice esto”, sino que entre todos podamos construir el movimiento cívico. Que reconozcamos también los errores que tal vez cometemos dentro de este proceso, porque el proceso no es de uno sólo, sino de todos, desde el niño hacia los mayores, y los mayores hacia los niños. No es que llegue el Alcalde, el Gobernador y diga “yo quiero hacer esto” sino es lo que diga la comunidad. El movimiento cívico se ha creado para escuchar¹³”.

“De las mismas comunidades ha surgido gente que se le ha dado un respaldo, teniendo en cuenta que la gente al ser elegida debe aceptar criterios. La gente no va a andar suelta; no por ser Alcalde o Gobernador puede hacer lo que le da la gana, no, sino que siempre la comunidad es la que elige, pero también vigila y exige. (...) Si hay alguna falla, tratar de llamar a esta persona y que sea aconsejada, para que después las personas que están en contra del proceso no se vayan a prender de esto y decir “se están haciendo las cosas mal hechas”. Es importante seguir respaldando la persona que nosotros nombramos; no dejarla sola. Uno necesita de un concejo para poder continuar. Las evaluaciones me parecen muy buenas, porque dentro de la evaluación se puede reflexionar”¹⁴.

“Es un espacio que realmente se ha ganado, un espacio importante, porque los verdaderos voceros como los concejales, alcaldes o diputados son elegidos por la comunidad, pero no son elegidos por dedo, sino por una asamblea. Entonces tienen que llevar el principio de una organización. De esa manera se ha creado el Movimiento Cívico para la defensa de la misma organización, en los espacios públicos, dentro de las alcaldías y concejos”¹⁵.

Igualmente, la experiencia ha ido demostrando que los mejores gobernantes no son los más educados sino los que tienen la capacidad de coordinar las ideas y las propuestas que la comunidad y la asamblea les propone, derrumbándose así el mito que decía lo contrario. Adicionalmente, en este proceso de aprendizaje los habitantes de cada vereda¹⁶ han ido comprendiendo que la necesidad del sector donde habitan no siempre es la más importante para la comunidad en general. La experiencia participativa y las limitaciones de recursos han obligado a las personas a aprender a jerarquizar en el tema de las necesidades comunitarias. Tal priorización es un ejercicio democrático central que queda reflejado en el plan general: el Plan de Vida. Ello dicen:

¹³ Camilo Uñicué (Jambaló) *Ibid.*, Pág. 19. El resaltado es mío

¹⁴ Dora Córdoba (Jambaló) *Ibid.*, Pág. 16. El resaltado es mío.

¹⁵ Marino Tamayo (Delicias), *Ibid.* Pág. 10. El resaltado es mío.

¹⁶ En Colombia la **vereda** es una especie de “barrio o colonia rural”. A cada vereda le corresponde una organización vecinal, avalada por el Estado, llamada Junta de Acción Comunal.

“Los movimientos cívicos se crean como un espacio de aprendizaje y que nosotros también tengamos oportunidades de aprender y conocer, para que nosotros mismos construyamos un nuevo modelo distinto de ver la política y cómo las personas ven el sentido del servicio y no, como en el otro sector, los intereses”¹⁷.

“Aquí mucha gente, sin tener esa capacidad de estudio, han administrado y ha sido excelente, porque entre más estudian creo que saben es robar. Si hacemos esa relación con la parte administrativa del Estado, como en el Senado, la Cámara, allá solamente van los más estudiosos –pero a robar- y el pueblo muriendo de hambre. Mientras que en Toribío y Jambaló no tienen ese estudio, pero todas las ideas de la comunidad llegan: “Señor Alcalde, señor Gobernados, haga esto”. O sea, la comunidad dice qué es lo que tiene que hacer. En últimas, los que cogen esos cargos solamente van es a coordinar, porque la idea se la dan masticada, porque son ideas a trabajar de una asamblea y esa es una buena escuela que se ha hecho en el movimiento cívico”¹⁸.

“El movimiento cívico en Jambaló nace en el año 1987 con el Proyecto Global (Plan de Vida del municipio de Jambaló). (...) En ese tiempo no se elaboran proyectos, se elaboraban “peticiones”. Como ya teníamos el Proyecto Global, le dábamos al alcalde unos objetivos a cumplir su misión. También era para que la gente aprendiera a priorizar, saber cuáles eran sus necesidades más sentidas, porque no se podía responder a todo. Hay que aprender a priorizar los proyectos, a priorizar las necesidades, para poder hacer los proyectos. Esto ha permitido que la gente diga y que sea la gente la que evalúe”¹⁹.

Sin duda que hay un enorme desafío en tratar de conciliar la lógica del Estado con la lógica de la autonomía indígena. Como lo dice el actual alcalde de Toribío:

“Es muy complicado porque se trata de dos mundos diferentes. Como alcalde no puedo comportarme como indígena, porque soy un representante del Gobierno y lo indígena no es compatible con sus políticas ni con la concepción de Estado. Son leyes frustrantes para el desarrollo de una política indígena. Como ex vicegobernador de mi resguardo, entiendo todo el procedimiento administrativo indígena en los cabildos, y en la Alcaldía todo es al revés. Es difícil y más cuando el que está al otro lado no entiende, se vuelve un problema. De un lado se vuelve terquedad, del otro argumentación. ¡Ay! eso sí es bien difícil de conciliar”²⁰.

Sin embargo, los beneficios en términos de calidad de vida para la población de Toribío son indiscutibles como claramente lo muestra este cuadro comparativo entre 1994 (año en que comenzó a gobernar el movimiento cívico) y el 2002:

¹⁷ Argelino Escué (Huellas-Caloto) en: “*Palabreando*” sobre los Movimientos Cívicos. Opiniones de nuestros líderes, hombres y mujeres, sobre el proceso comunitario de la Zona Norte del Cauca. Cátedra Nasa UNESCO en Procesos Comunitarios, Norte del Cauca, 2001, pág.14. El resaltado es mío.

¹⁸ Aparicio Quitumbo (Jambaló), *Ibíd.* Pág. 15. El resaltado es mío.

¹⁹ María Eufemia Toconás (Jambaló) *Ibíd.* Pág. 18. El resaltado es mío.

²⁰ Revista GACETA, El País, Madrid, 20 de febrero de 2005.

ANTES Y DESPUES DE LAS ADMINISTRACIONES PROPIAS

AREA	Hasta 1994	1994 al 2002	Variación
Educación	1.000 estudiantes	7.000 estudiantes de primaria y secundaria	700 por ciento
Escuelas adecuadas	Cubrimiento veredal del 20%	Cubrimiento veredal del 100%	60%
Acceso a la educación por parte de los adultos	Ninguna atención a la población en edad no escolar	700 adultos en procesos educativos especiales	100%
Plan pedagógico	Proyecto Educativo Institucional	Proyecto Educativo Comunitario	Plan educativo adecuado a las condiciones nasas y asumido por los educadores
Acueductos	30%	90%	60%
Electrificación Rural	20%	70%	50%
Campos deportivos	30%	100%	70%
Salud Población carnetizada en el Sisben	0	12000	100%
Vivienda	Déficit de 5000	Déficit de 2000	Se construyeron 3000

Fuente: Mauricio Beltrán: "El Proyecto Nasa: Resistencia y Esperanza. La Experiencia de Toribío, Cauca" en: www.urbared.ungs.edu.ar/textos/toribio.pdf, pág. 28.

En la reunión del Proyecto Nasa para discutir sobre el presupuesto del 2005, a la que asistí en enero de ese año, pude observar con claridad que el acceso a las alcaldías es un proceso de apropiación y adecuación de la institucionalidad estatal a los propósitos y proyectos de la comunidad Nasa del norte del Cauca: dadas las restricciones del Estado para la inversión en proyectos productivos, la alcaldía municipal aportaba un buen porcentaje a lo ateniendo a la educación, la salud, obras públicas, etc; el cabildo por su parte destinaba el 50% de su presupuesto a la inversión de los proyectos productivos comunitarios de peces, transporte, jugos, etc. De esa manera se compensaban las limitaciones legales y de recursos que tienen las alcaldías con la autonomía presupuestal que tienen los cabildos, todo ello en beneficio del Proyecto Nasa.

En síntesis, la idea de los nasas con la experiencia de las alcaldías indígenas es por ahora no oponerse abiertamente al Estado, en el sentido de quedar en una situación de

ilegalidad, sino apropiarse de esos espacios en la medida de lo posible pero con plena conciencia de la contradicción que se genera entre la lógica de la instancia estatal y la lógica del movimiento. De igual manera, es importante recordar que dado que la constitución de 1991 propuso la creación de las entidades territoriales indígenas, el movimiento consideró que era necesario un proceso de aprendizaje político-administrativo a través de la gestión de los municipios (entidades territoriales no indígenas) con población mayoritariamente indígena²¹. Como ya lo habíamos mencionado en otro capítulo, la propuesta de la constitución de 1991 en cuanto a la creación de Entidades Territoriales Indígenas -ETI- aun no ha sido aprobada por el Congreso Nacional, pese a que se han propuesto varias leyes de ordenamiento territorial por los gobiernos que ha habido desde su promulgación. La razón de ello son las implicaciones de pérdida de poder regional que esta propuesta tiene para los intereses de la clase política tradicional. El asunto, política y legalmente, sigue pendiente, en la medida en que la constitución obliga a que, dado que no ha sido aprobada una nueva ley de ordenamiento territorial, cada nuevo gobierno nacional debe presentar una nueva propuesta.

El problema de lanzarse a crear de hecho el Concejo Territorial Indígena cuando éste aun no se ha reglamentado por el Congreso Nacional es arriesgarse a quedarse sin los recursos que reciben las alcaldías administradas por indígenas. Adicionalmente, existe el riesgo de que los otros movimientos políticos (liberales, evangélicos) del municipio aprovechen el vacío de poder que dejaría el movimiento indígena en esa tentativa. La idea entonces es romper con los ritmos y lógicas del Estado pero en el momento que se pueda soportar el costo que eso implicaría, pues si bien existe el suficiente desarrollo político no hay recursos económicos suficientes para aguantar un buen tiempo sin los recursos del Estado, sobre todo los de salud y educación. La cooperación internacional es una ayuda importante pero no ha llegado a los niveles que se tienen por ejemplo en el caso de las comunidades zapatistas en Chiapas. Sólo cuando los cabildos tengan la suficiente capacidad administrativa y solvencia económica se puede pensar en dar ese paso, pues todavía hay rezagos en la capacidad administrativa de los cabildos, sobre todo para ejecutar recursos. Adicionalmente, la experiencia administrativa de cabildos de otras etnias y en otros depts. no ha sido favorable y eso hace que haya que repensar

²¹ Entrevista con Antonio Bonanomi, Párroco del municipio de Toribío, enero del 2005.

las ventajas de una ley nacional para la conformación de las ETIs en el contexto de las condiciones político-administrativas actuales²².

Lo que se tiene claro es que hay que crear antecedentes de hecho pues nunca va a salir del Congreso Nacional, dada su composición política, una ley acomodada a los intereses de los nasas, de hecho las propuestas de ley que hasta ahora se han presentado para la reglamentación de las ETIs han sido negativas para los intereses indígenas y afortunadamente no han sido aprobadas. Se trata entonces de un proceso a mediano y largo plazo de consolidación de la capacidad y la autonomía administrativa aprovechando la experiencia de las alcaldías indígenas, al tiempo que se va presionando al Estado para fijar esa reglamentación en el sentido que los indígenas quieren. Los concejos territoriales tendrían que tener la lógica política de los cabildos pero con una capacidad administrativa acorde a las exigencias.

El desafío de la autonomía política y territorial no puede ser asumido de forma suicida, desde la Conquista los pueblos indígenas y en particular los nasas saben que los pasos hacia la autonomía hay que darlos, como de hecho se han dado, pero no a costa de la sobrevivencia del pueblo mismo. La autonomía claramente es la meta pero ésta se construye poco a poco, no se decreta. Por eso, aunque desde la perspectiva del Estado las alcaldías indígenas son probablemente muestras de la aceptación y el reconocimiento de las comunidades de la institucionalidad estatal actual, para las comunidades estas alcaldías son una especie de “institucionalidad híbrida” que forma parte del lento y complejo proceso de construcción de una institucionalidad autónoma.

-Los riesgos de la autonomía en la participación en elecciones regionales y nacionales desde 1991

Alentados por el proceso de paz, por la participación exitosa en la constituyente y por las nuevas normas constitucionales incluidas la de tipo lectoral²³, un importante grupo de los desmovilizados del MAQL decide liderar la creación de un movimiento político (Alianza Social Indígena -ASI-) “que no subordine la lucha social a la lucha política”

²² Entrevista con el exalcalde indígena Gabriel Pavi, Toribio, enero de 2005.

²³ La constitución creó una circunscripción electoral especial para los pueblos indígenas que le permite a éstos tener siempre dos senadores en el Congreso de la República.

que “no gire alrededor de la participación en el Estado e incluso de la toma radical de éste” que “no entienda la política desde el sólo ángulo de su relación con el aparato de Estado, sino como creación de poder popular”²⁴. Esta propuesta de la creación de la ASI cuenta con la adhesión de la mayoría de los pueblos indígenas del Cauca y con el apoyo del CRIC y de la ONIC, aunque también por esa época se crea otro movimiento político indígena, el de Autoridades Indígenas del Suroccidente -AISO- que lo constituyen básicamente autoridades guambianas del Cauca y autoridades indígenas de los departamentos de Nariño y Putumayo; y posteriormente se constituye el Movimiento Indígena Colombiano -MIC-, que representaba sobre todo a los pueblos indígenas de las tierras bajas (Llanos y Selva).

Las evaluaciones sobre la participación del movimiento indígena en el proceso electoral son aun muy pocas. El estudio que hemos citado de Virginia Laurent muestra muchos altibajos en este proceso, y desde nuestra manera de ver refleja muchos más problemas y retrocesos que avances políticos. Los resultados de la experiencia con los senadores de la circunscripción especial son bastantes modestos, tanto por las limitaciones propias de la acción política y legislativa de un grupo tan minoritario dentro del Congreso Nacional²⁵ como por las dificultades que se han presentado en la relación política entre elegidos y comunidades.

En particular, en el caso del norte del Cauca, existe un claro corto circuito entre la región y el senador actual de la ASI (Jesús Piñacué) quien ya va por su tercer periodo. Distintas decisiones políticas de este personaje, sobretodo en materia de alianzas políticas a nivel nacional, han sido consideradas por las comunidades de la región como un abierto desacato a la voluntad expresa de las mismas²⁶. En una ocasión en particular las autoridades del norte del Cauca llegaron a proponer una sanción que incluía fute y cepo para este senador por haber desobedecido la decisión de las comunidades de no otorgarle apoyo político a ninguno de los dos candidatos que pasaron a la segunda vuelta en la elección presidencial de 1998²⁷. De la misma manera, en las elecciones

²⁴ Virginia Laurent. **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. ICANH-IFEA, Bogotá, 2005. Págs 170 y 171.

²⁵ Ibid. Págs. 411 a 425.

²⁶ Ibid. Págs. 443 a 451.

²⁷ “Digán qué sirve un senador allá si no hay respaldo de la gente que ha estado al frente de esto (...) Hay que ir al fondo de las cosas, qué significa corregir un error. Y esto que se dice no es castigo, es una manera de levantar una cosa que está caída. Una manera de fortalecer esto, que en los viejos se llama

presidenciales del 2006, el senador Piñacué decide apoyar al candidato Antanas Mockus en contravía de la decisión de las comunidades del norte y de parte importante de las comunidades del resto del departamento²⁸ que, como vimos anteriormente, apoyaban al candidato Carlos Gaviria del movimiento Polo Democrático Alternativo²⁹. El problema se agrava en la medida en que salvo pocas excepciones (ubicadas precisamente en el norte del Cauca y de las que hablaremos más adelante), la experiencia electoral tampoco ha sido positiva en el nivel regional, como lo reconocen los propios dirigentes de la ASI en el Cauca al referirse a los políticos elegidos como alcaldes con el aval de esa organización:

“Según la regional ASI-Cauca, pocos fueron los que realmente se preocuparon por las condiciones y los objetivos fijados por la organización. Con excepción de los municipios de Jambaló y Toribío, a propósito de los cuales los dirigentes de la ASI subrayaron entonces el carácter sólido de la relación entre organización y elegidos, a la mayoría de los representantes de la ASI en las otras alcaldías del departamento se reprochará actuar independientemente de las directivas”³⁰.

Estamos, como lo planteamos en forma genérica en el primer capítulo, frente a las dificultades de la relación entre movimiento social y partido político, y en este caso particular entre movimiento emancipatorio y partido político en Colombia. En este momento los nasas del norte del Cauca le están apostando a propuestas políticas que mantengan un estrecho vínculo con el proyecto de vida adoptado por sus comunidades:

‘corrección’, ‘superar’ o ‘fortalecer’...” Palabras de Manuel Santos líder nasa del norte del Cauca, julio 15 de 1998. Citado por Laurent *Ibíd.* Pág. 447.

²⁸ “Negando nuestras decisiones explícitas, la ASI, ha definido como Candidato Presidencial a Antanas Mockus. Rechazamos esta decisión y esta candidatura, porque contradice nuestra lucha, nuestra posición frente al TLC y frente a la soberanía y la vida, sabemos que el Señor Mockus está de acuerdo con el TLC y con las políticas neoliberales. Nunca, este señor ha apoyado nuestros procesos y nuestra lucha. Su selección es producto del oportunismo y es una decisión irresponsable (...) ANTANAS MOCKUS NO ES NUESTRO CANDIDATO NI LA ASI HA DECIDIDO POR NOSOTROS”, en “Rechazamos el apoyo de la ASI a la Candidatura del Señor Antanas Mockus” documento de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca en www.nasacin.net enero 7 de 2006.

²⁹ “la trayectoria personal y pública del Doctor Carlos Gaviria Díaz constituye, para los pueblos indígenas representados en la ACIN –Cxahb Wala Kiwe- un ejemplo claro de coherencia y compromiso con principios éticos y de transparencia intachable, de manera que se ha hecho merecedor de nuestro respeto porque VIENE CAMINANDO SU PALABRA en hechos de defensa de la verdad, la vida, el derecho, la diversidad, la paz, el diálogo franco, la autodeterminación, la justicia, la equidad, el equilibrio y la armonía (...) Apoyamos la Precandidatura Presidencial del Doctor Carlos Gaviria Díaz tras un examen cuidadoso de la trayectoria, credibilidad y legitimidad de los precandidatos a la Presidencia de la República en el que pusimos particular énfasis en sus relaciones y posiciones frente a las organizaciones y procesos indígenas, campesinos y populares como criterios no negociables. Porque consideramos que el Doctor Gaviria reúne las mayores condiciones de credibilidad y las mejores calidades y capacidades para liderar desde la Presidencia de la República un Gobierno que nos permita avanzar colectivamente hacia la construcción de una sociedad diversa, incluyente, soberana, tejida de autonomías y de procesos capaces de construir la paz caminando la palabra desde el diálogo”, en “ACIN RESPALDA A CARLOS GAVIRIA Y PROPONE PROGRAMA DE GOBIERNO” www.nasacin.net 31 de mayo de 2005.

³⁰ Virginia Laurent. **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998.** ICANH-IFEA, Bogotá, 2005. Pág. 363.

“Los Partidos Políticos y quienes tienen intereses electorales deben aprender a respetar las dinámicas propias de construcción y consolidación creciente y autónoma de procesos, propuestas y proyectos sociales populares superando la tradición distorsionada y prevalente que conduce a manejos inaceptables que incluyen la cooptación, manipulación, utilización, fragmentación, división o ignorancia de estas organizaciones y procesos”³¹.

Propuestas que pueden ser tanto municipales como nacionales. Lo importante es que en ellas la democracia comunitaria subordine a la democracia representativa y no al revés y la temporalidad política propia de estos movimientos no se vea atropellada por la temporalidad política del Estado y de su régimen político:

“La historia ha enseñado a las organizaciones y procesos indígenas y populares que las campañas electorales y sus resultados no son su fin, sino, a lo sumo, pueden ser uno de los medios para lograr sus objetivos hacia la consolidación de sus procesos y propuestas propias. Las campañas electorales y sus resultados merecen atención y posicionamiento consciente y coherente por parte de las organizaciones y procesos indígenas y populares porque ejercen una influencia determinante para la disrupción o el fortalecimiento de sus propuestas y proyectos. Las campañas electorales no deben ser la prioridad que avasalle la dinámica de construcción de unidad y autonomía desde y entre las organizaciones populares generando divisiones y destruyendo lo construido. Para las organizaciones y procesos indígenas y populares la prioridad consiste en seguir avanzando con fortaleza y claridad hacia la consolidación de tejidos de unidad popular sobre la base de acuerdos y acciones basadas en principios y propósitos comunes y en el respeto a la diversidad y a la autonomía de pueblos, procesos y organizaciones”³².

Si las propuestas políticas y electorales del Polo Democrático Alternativo -PDA- y su propia estructura institucional se desarrollan especialmente al servicio de los procesos de las comunidades y movimientos populares organizados y permiten el avance y la expansión de las ideas y las luchas emancipatorias, este “instrumento político” tendrá algún futuro como vehículo de transformación política. El problema es que dentro de esta organización política nacional no hay aún suficiente claridad sobre el hecho de que las más consecuentes alternativas políticas no provienen de los partidos, de los dirigentes o de sus intelectuales sino fundamentalmente de quienes efectivamente las están viviendo, de quienes someten a prueba estas alternativas cotidianamente y luchan efectivamente por ellas, y de esa manera las van reformulando. Pensamos que de acuerdo con la perspectiva de los nasas, la organización política nacional que se requiere se parecería más a una red de movimientos sociales con perspectivas emancipatorias que busque sistematizar, dinamizar, defender y sobre todo articular estos

³¹ “ACIN RESPALDA A CARLOS GAVIRIA Y PROPONE PROGRAMA DE GOBIERNO” en www.nasacin.net 31 de mayo de 2005.

³² *Ibíd.*

proyectos de vida, de manera que se puedan apoyar democráticamente las diversas autodeterminaciones comunitarias de orden local y regional. El Polo Democrático Alternativo está muy lejos aun de ser eso; por ahora, es un movimiento político muy joven, con tendencias encontradas en su interior y todavía permeado por los vicios burocráticos de la izquierda tradicional, todo lo cual ciertamente genera incertidumbre sobre si pueda cumplir ese papel de articulador político de propuestas emancipatorias. Si la ASI, o por lo menos su máximo representante, indígena y caucano, terminó apartándose de la representación de las comunidades indígenas, no hay como ser muy optimista frente a nuevas agrupaciones políticas nacionales de izquierda, aunque, claro está, esto también dependerá de la fuerza que los movimientos emancipatorios tengan dentro de éstas y de su capacidad para influirlas y transformarlas.

III. Otras amenazas a la autonomía

- La autonomía frente al conflicto armado

Las amenazas son inmensas. En primer lugar el conflicto armado está constituido por actores profundamente invasores. Las fuerzas armadas del Estado y las fuerzas armadas revolucionarias no aceptan la autonomía política y territorial de las comunidades nasa. Para las fuerzas oficiales la única política posible es la política liberal del estado colombiano y para la guerrilla la única política es la marxista-leninista. En la práctica esto implica presencia constante de ambos bandos en el territorio nasa. En el 2002, la guerrilla a sangre y fuego se toma el puesto de policía del municipio de Toribío provocando de paso la destrucción de varias casas circundantes y el retiro de la policía por más de un año. La guerrilla durante este periodo transitó abiertamente por el casco urbano de este municipio.

En el 2004, llega de nuevo la policía y el ejército. El Estado construye un puesto de policía similar a una fortaleza medieval y se colocan varias trincheras en las esquinas de la plaza o parque principal del municipio. EL argumento del Estado es que las trincheras son un escudo para proteger a la población. El argumento de la comunidad es que al estar las trincheras ubicadas en el corazón del pueblo son las personas las que sirven de escudo a los soldados y policías. En abril de 2005 los municipios de Toribío y Jambaló vuelven a ser atacados por la guerrilla sólo que esta ocasión ni la guerrilla ni el ejército

abandonan el lugar y el combate armado por el control territorial puso en riesgo la posibilidad que los Nasas sigan viviendo en sus territorios ancestrales.

En ambos casos estamos frente a una lógica que dice: “esta población es mía y tiene que estar de mi lado” porque “como se puede estar contra el Estado constitucional”, dicen unos, y “como se puede estar contra el ejército del pueblo”, dicen los otros. Pues bien, de eso se trata la autonomía política para los Nasa: ni con el Estado (y sus aliados paramilitares) ni con las FARC. Esto no implica neutralidad porque no se es neutral frente al conflicto social y frente a la injusticia social. Los Nasa han demostrado, en la práctica, que es posible crear poco a poco alternativas políticas y de vida frente a la propuesta actualmente dominante en la sociedad colombiana; alternativas de vida autónomas, antihegemónicas y anticapitalistas; desarrolladas desde el ahora y no aplazadas hasta que una incierta y muy improbable toma armada del poder del Estado nos “salve” a todos.

La propuesta de los Nasas es, en el terreno del control territorial y desde el punto de vista de la autonomía, garantizar el cuidado y la seguridad de la comunidad y del territorio sin el uso de armas, utilizando su propia gente, su propia guardia y en aras del interés comunitario. En nuestro caso, los miembros de la Guardia Indígena son elegidos por la asamblea de los cabildos, es decir, son escogidos por la propia comunidad. La intención hacia el futuro es que los diferentes grupos armados ya sean del Estado, de los paramilitares o de la guerrilla no sean los que desarrollen las tareas de represión, seguridad y justicia como actualmente lo hacen. Para eso están armados con su bastón de mando o Chonta: símbolo de la potencia y de la impotencia. De la potencia, porque el bastón significa que se está representando a toda una comunidad; a la fuerza de la unión. De la impotencia, porque la fuerza política que representan los bastones hasta ahora no ha sido suficiente para que los ejércitos de distinta índole no violen la autonomía territorial:

“... a nadie le interesa respetar nuestras decisiones, por el contrario, se ha dado un recrudecimiento de la confrontación armada en nuestros territorios, con similitudes asombrosas en la estrategia militar:

-Mientras el Gobierno Nacional allana residencias de los supuestos colaboradores de la guerrilla en Toribío, Jambaló, San Sebastián, Bolívar, Totoró, Tierradentro y Santa Rosa, las FARC amenazan “...a familiares, amantes de policías y soldados y demás comunidad...” en el departamento del Cauca.

-Mientras el Gobierno Nacional se empeña en fortalecer la política de seguridad democrática con las redes de informantes, las recompensas, los batallones de alta montaña y los saldados campesinos, las FARC ofrecen “recompensas por cada soldado campesino o profesional y policía muerto”, promete “...la compra de cada fusil que sea recuperado...”, e invita “...a los habitantes de los municipios que estén en condiciones de atacar la fuerza pública...” “para que se unan a sus filas”

-Mientras el gobierno inventa políticas de seducción para que los guerrilleros se entreguen a las fuerzas militares del Estado, las FARC-EP invita “...a soldados y policías para que deserten...” y se unan a sus filas.

-Mientras el gobierno nacional obliga a los alcaldes y empleados a funcionar en sus municipios sin ofrecer ningún tipo de garantías para la vida, las FARC continúan sus amenazas de muerte sobre los mandatarios que no renuncien a sus cargos”³³.

Desafortunadamente en Colombia, con la prolongación y la polarización del conflicto, los enemigos empiezan a parecerse cada vez más: ambos, gobierno actual y FARC, dicen: “si no estás conmigo estás contra mi”. Son los enemigos ideales, en donde cada uno tiene enfrente al enemigo que siempre quiso. Es la paradoja de una lógica en donde es mejor que el enemigo sea cada vez peor, para sentirse más a gusto eliminándolo. Se dice que la guerra es la prolongación de la política pero a veces puede ser la muerte de la política, por lo menos de la política democrática como la entienden los nasa, donde no se trata de aniquilar al adversario sino de transformarlo o al menos de autonomizarse de él, en aras de una vida y un mundo mejor para todos.

-La ambigüedad de los premios

Las comunidades nasa del norte del Cauca han sido premiadas en diferentes ocasiones. En 1998 fue premiado el Plan de Desarrollo del municipio de Toribio como el mejor del país. Podemos decir que fue premiado precisamente porque no era un plan de desarrollo sino porque era un plan de vida, porque integraba las múltiples dimensiones de la vida en comunidad y porque a diferencia de los demás planes hacía un especial énfasis en el fortalecimiento de la familia.

También han ganado el Premio Nacional de Paz en dos ocasiones. En una primera ocasión a nombre del Proyecto Nasa, que es el plan de vida de los tres cabildos que conforman el municipio de Toribío y el año pasado en cabeza de la Guardia Indígena de los cabildos del norte del Cauca. Son premios importantes en la medida que representan

33 “Carta al Presidente Álvaro Uribe Vélez” Popayán, Diciembre 15 de 2003. Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC.

un reconocimiento de un sector de élite de la sociedad civil colombiana a su gestión y eso sin duda eleva el costo político (para cualquiera de sus enemigos) de atacar un proceso como éste, en particular eleva el costo de un ataque por parte de las Fuerzas Armadas y/o de los paramilitares.

Sin embargo, ese reconocimiento lleva también otro mensaje no siempre explícito: se está premiando a las organizaciones populares por que resisten a la guerrilla y a los paramilitares y esto es fundamentalmente lo que se destaca en los motivos por los cuales se otorga el premio. Sin embargo, la Guardia Indígena también se opone a la acción de las Fuerzas Armadas del Estado colombiano, y esto no se menciona en el texto que justifica las premiaciones:

“Algunos medios de comunicación nos quieren seguir presentando como abanderados de una supuesta contrainsurgencia civil. Esa propaganda no sólo es falsa sino criminal. Nos coloca de lado de uno de los bandos armados, nos ubica como objetivos militares, desdibuja nuestra verdadera posición de autonomía territorial, y, sobre todo, no ve el potencial democrático de nuestra acción, ni entiende que aplicando las bases de nuestra respuesta a la guerra se podría avanzar de manera consistente en la búsqueda y logro de una paz justa en Colombia”³⁴.

De esa manera, a través de estos premios se reconoce principalmente la actividad popular y organizada contra los abusos de los actores armados ilegales pero se deja de lado, se oculta, el carácter antihegemónico y antiestatal del proyecto nasa que obviamente confunde y molesta a las organizaciones que otorgan dicho premio.

Los cultivos de uso ilícito

La problemática de los cultivos ilícitos es otra amenaza a la autonomía del pueblo nasa de esta región. Varias décadas de pobreza extrema y de torpedeo de la cultura económica hegemónica a su propia cultura económica han permitido que los narcotraficantes tengan socios dentro de los resguardos en el negocio de los cultivos de coca y amapola. Son pedazos muy pequeños de tierra que generan enormes problemas para la comunidad. En primera instancia, las personas que son detenidas por las autoridades del Estado, por estar en la producción o procesamiento de estos cultivos,

³⁴ Entrevista a Armando Valbuena Goauriyú, líder de la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC, en: Sandoval, Luis **La Paz en movimiento 1993-2003: Realidades y Horizontes**. Instituto María Cano – ISMAC, 2 volúmenes, Bogotá, 2004. Vol. 2 Pág. 68.

pierden el derecho que como indígenas tienen de ser juzgados por los cabildos, como es el caso cuando se cometen otro tipo de delitos. Todos los comuneros están advertidos por las disposiciones de los cabildos de esta situación y por ende asumen ese costo social. De igual manera, los comuneros que están en esta actividad no pueden ser elegidos para cualquier cargo dentro del cabildo correspondiente. Esto en últimas implica una especie de rechazo social en donde si bien al comunero no se le expulsa del resguardo si se le deja de tener en cuenta en cuestiones fundamentales de la comunidad.

La existencia de los cultivos atrae necesariamente la presencia de los narcotraficantes que vienen a comprar la pasta de coca o el látex de la amapola. Tal situación pone a la comunidad en una situación de complicidad con el narcotráfico que el Estado en algunas circunstancias ha aprovechado para descalificar la autonomía territorial, para acusar a los resguardos de refugio del narcotráfico y para amenazar con la fumigación aérea de los cultivos. Simultáneamente con la presencia de los narcotraficantes la siembra de coca y amapola facilita la presencia de las FARC, dada la práctica de esta organización de cobrar impuestos a los compradores de pasta de coca y de látex. En la medida que este cobro es la principal fuente de ingresos para el sostenimiento de su ejército³⁵ es claro que las FARC no dejan de apoyar a los cultivadores para mantener así una renta estratégica.

Tenemos entonces que los cultivos de uso ilícito abren la puerta a dos actores invasores que ponen en cuestión la autonomía política y territorial del pueblo nasa. La forma de encarar esta problemática en algunos casos ha sido de enfrentamiento directo pero la más constante ha sido la de intensificar la educación y la formación política de los comuneros para que estén cada vez más concientes de los graves riesgos que esta práctica trae al proyecto comunitario; se trata de que la comunidad “no de papaya”, como coloquialmente se dice en Colombia, es decir, de evitar darle oportunidades a los adversarios para atacar:

“Los indígenas que arrendaron predios a los coqueros también fueron sancionados y obligados a dedicarse a trabajos sociales. "Luego de los regaños fueron bañados con agua de distintas plantas y ya retomaron el buen camino", cuenta Eliseo. Las veredas

³⁵ Ver: Juan Guillermo Ferro, *Las FARC y su relación con la economía de la coca en el sur de Colombia: Testimonios de colonos y guerrilleros*, en: Gonzalo Sánchez - Eric Lair (Editores), **Violencias y estrategias colectivas en la región andina**. Bogotá, Editorial Norma, 2004.

que permitan el montaje de nuevos laboratorios no recibirán subsidios, quedarán excluidas de los proyectos comunitarios y los terrenos serán expropiados”³⁶.

* * *

La autonomía buscada en estas experiencias deja ver el carácter procesual de la misma. Las comunidades y los pueblos luchan por ella permanentemente y esto siempre será una amenaza para el poder del Estado, el cual, como en el caso colombiano, creó una legislación constitucional que otorga ciertos niveles de autodeterminación para las comunidades pero con grandes limitantes en el terreno de la reglamentación efectiva. Por eso los nasas aprovechan ciertos intersticios y vacíos jurídicos con realismo pues los pocos avances constitucionales quieren ser revertidos, y la prueba es la decisión del actual gobierno de Colombia de votar en contra de la propuesta de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU, la cual pretendía avanzar sobre el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo -OIT- en materia de derechos y de autodeterminación para los pueblos indígenas.

Adicionalmente, esta es una autonomía que a la vez que se le entiende como procesual también se le considera urgente y por eso se le pone en práctica inmediatamente, es decir, el cambio que se busca con la autonomía hay que producirlo en el día a día sin espera del momento mágico de la “revolución” o de la nueva refundación constituyente. En ese sentido, la autonomía es una práctica de transformación social permanente, una forma de empezar a vivir el futuro deseado desde el presente.

La autonomía que aquí se va construyendo frente a la sociedad dominante va más allá del espacio de la producción y del trabajo (sin demeritar la experiencia de las autonomías obreras) en la medida en que lo que aquí se va construyendo es un *territorio social autónomo*, es decir, una cultura territorializada propia que incluye diversos aspectos de la vida y de la sociabilidad conformando un espacio integral y multidimensional de resistencia al capital y a cualquier forma de subordinación.

La autonomía perseguida por los nasas como por otros movimientos emancipatorios va de la mano con la práctica de la democracia directa o asambleista. Por eso es que se

³⁶ Tomado del artículo: “Los Paeces expulsaron a los narcotraficantes”. Revista CROMOS. No. 4.351, Bogotá, Junio 25 de 2001.

manifiesta desconfianza frente al intermediario, frente al delegado político o frente a las organizaciones políticas o político-militares que desarrollan jerarquías y burocracias que ahogan al verdadero protagonista de las luchas o al que verdaderamente padece los problemas a resolver; es un recelo frente a organizaciones que crean una “distancia” política que las lleva a pactar y a conceder lo inadmisibles para las comunidades. La autonomía que se persigue, entonces, va de la mano de la democracia participativa porque ante todo se cree profundamente en la capacidad política y decisoria de las bases, la única capaz de repeler el autoritarismo y los personalismos.

La autonomía que se busca no es ensimismada ni etnocéntrica pero no por eso acepta los racionalismos universalistas que basados en la primacía de los derechos individuales desconoce los derechos políticos de los pueblos; se entiende que el derecho a la propia autonomía pasa por el reconocimiento a la autonomía de las demás comunidades indígenas, negras, campesinas o urbanas que habitan en el territorio caucano y colombiano, incluso sin que, en algunos casos, se comparta su modelo de vida. Por eso, para muchos, el respeto a la autonomía es el fundamento de una democracia ampliada en la medida en que no se trata de imponer el modelo de vida propio, a pesar de estar convencido de sus bondades, ni de permitir que otro que no sea la propia comunidad gobierne por ella. En esa medida la autonomía reclamada por los grupos étnicos no solo favorece a las comunidades organizadas sino que se convierte en una propuesta válida para lo nacional puesto que favorece el desarrollo de la pluralidad, reconoce la multiculturalidad y las diversas formas de ver y concebir el mundo. Lo cual, potenciado, necesariamente significaría una transformación del actual concepto de Estado-nación hegemónico en el mundo que sólo le otorga autodeterminación plena a la “comunidad” estatal.

Finalmente, se trata de un proceso abierto, dinámico y creativo tanto para desarrollar lo propio y lo apropiado como para repeler las amenazas a la propia autonomía. Es abierto en la medida en que es una experiencia vital y la “subjetividad comunitaria”, como su entorno, es dinámica y cambiante. Sin embargo, en esa dinámica histórica lo que se intenta conservar es el espíritu emancipador de la autodeterminación, el que permite luchar constantemente contra todas las formas que va adquiriendo el poder, como lo mencionábamos en el primer capítulo.

CAPITULO VI

Las luchas por la construcción de alternativas. La política de la diferencia y la política hacia la igualdad en el movimiento indígena nasa

“En toda América latina, surge con mucha fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, que servirá de sustento para la movilización social y política de muchos movimientos sociales en el continente”¹

Inicialmente, es importante destacar que los movimientos emancipatorios pese a sus diferencias guardan consigo una preocupación común tanto por la igualdad como por el reconocimiento de la diferencia. Es decir, el proyecto y la práctica de la convivencia constructiva con la diferencia cultural también es un tópico político fundamental y estos movimientos tienen mucho que aportar por su historia de resistencia en muchos de ellos frente a los embates de dominación cultural occidental iniciados desde 1492. Lo cual sugiere que estos movimientos por su práctica histórica estarían política y culturalmente mejor dotados no sólo para el “socialismo” (si es que todavía se puede llamar así) sino también para la democracia, cualidades no siempre presentes, por lo menos en forma conjunta, en los llamados movimientos revolucionarios tradicionales.

En los siguientes apartes trataremos de analizar algunas acciones políticas recientes del pueblo nasa que consideramos importantes desde la perspectiva de su aporte a las alternativas emancipatorias en especial por la articulación que existe entre las políticas de la diferencia y las políticas de igualdad. El tema de la igualdad y la diferencia tiene especial relevancia para entender mejor la relación entre lo político y lo cultural. Hay de parte de los movimientos emancipatorios una invocación de la igualdad para poder ser diferentes. Es decir, sólo se puede ser democráticamente diferente en igualdad de condiciones: igualdad de oportunidades para poder ser diferente. Aquello de “un mundo donde quepan todos los mundos” sólo es posible sobre esa base de igualdad de diferentes.

I. Los indios: ¿distintos o distinguidos?

¹ Dávalos, Pablo “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra” en Dávalos, Pablo (comp.) **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Clacso, Buenos Aires, 2005. Pág.17.

-El tribunal Indígena

La llamada política de la diferencia en el caso de los nasas, por lo menos como nosotros la analizamos, no es sólo un instrumento político, ni es sólo particularidad cultural o étnica. Se actúa diferente por que se es diferente y también porque, por ahora, pareciera que se puede ser más efectivo haciendo notar la diferencia cultural. Cuando la ACIN convocó en julio de 2005 en Caloto, Cauca, a un tribunal indígena (que no tiene nada que ver con la institucionalidad de la justicia del Estado colombiano), en donde se juzgó a la Ministra de Comunicaciones por una decisión de ésta que ordenaba el cierre de una emisora comunitaria indígena, se movilizaron paralelamente elementos de la cultura y de la política. De entrada, con la convocatoria al tribunal indígena, o Nasa Uus Yut'pejni, que más que tribunal traduce “los mayores nos aconsejan desde el pensamiento y la sabiduría”, se advierte que lo que se pretende no es comprobar la culpabilidad de un sospechoso, de lo que se trata es de hacer caer en cuenta a la persona que no ha obrado bien y que su actuar ha atentado contra la armonía y que por lo tanto debe corregir su camino mediante un acuerdo o arreglo entre las partes para superar el problema².

En términos generales el Tribunal Indígena está encargado de administrar la justicia desde el Derecho Propio, el Derecho Mayor, la Ley de Origen y el Derecho Constituyente, con el propósito de que los problemas sean analizados desde el contexto de la comunidad, la historia y la cosmovisión. El tribunal ha sido convocado en otras oportunidades para denunciar y juzgar el comportamiento de la fuerza pública frente a la vida y los derechos humanos de los comuneros. En concreto se ha denunciado el asesinato de Olmeo Ul, comunero de Huellas Caloto, hecho cometido por el Ejército Nacional bajo el mando del general Trujillo, en el corregimiento de El Palo Caloto; el asesinato de Aparicio Uscue, cometido por el Ejército Nacional de la Brigada de Cali en el resguardo de San Francisco, cuando participaba de un ritual junto a su familia; y el asesinato del niño Wilder Fabián Hurtado, cometido por el batallón Pichincha de Cali bajo el mando del Teniente Espinel en septiembre de 2006 en la vereda de Zumbido de Jambaló.

² “Autoridades Indígenas citan a ministra de comunicaciones al NASA UUS YUT'PEJNI. Documento de la Oficina de Prensa ACIN, 8 de julio de 2005.

En este caso de la Ministra de comunicaciones, presenciamos un tipo diferente de violación de un derecho humano: la queja de la comunidad consistía en que consideraba el cierre de la emisora comunitaria de Toribío como un atropello legal, político, humanitario y cultural. Legal, porque la comunidad había reunido todos los requisitos frente al ministerio de comunicaciones; político, porque la emisora llevaba ocho años funcionando con licencia en trámite y la orden de cierre llegó precisamente en vísperas de la realización de la marcha a Cali y del primer congreso indígena y popular, uno de cuyos puntos centrales era el rechazo al plan de Seguridad Democrática del gobierno de Uribe; humanitario, porque seis meses después del cierre se da el ataque de las FARC a la estación de policía del municipio de Toribío y la comunidad no pudo contar con el recurso de la emisora para avisar y comunicar a la población todo lo concerniente al plan de protección tras el ataque, poniendo en alto riesgo a la población; y cultural, porque los nasas sostienen que la base de la armonía en el tejido humano, en la casa del nasa, es la palabra oral, el nasa yuwe o idioma propio, en base a su tradición oral³.

En este Tribunal se están usando y recreando rituales. Un “the wala”, o médico tradicional, sopla las hierbas sagradas, que había preparado con antelación, iniciando el ritual de armonización que permitirá el éxito de la reunión, mientras se toca el cuerno. Posteriormente se hace uso de las prácticas históricas de deliberación y de justicia comunitaria mediante una amplia discusión en asamblea general. El “fallo” del tribunal lo emite la autoridad tradicional, es decir, el grupo de diecisiete gobernadores de los cabildos. Con este Tribunal se le está enviando un mensaje al país sobre una de las maneras como desde las comunidades organizadas se puede determinar autónomamente lo que es justo para ellas, y simultáneamente se está tratando de poner en aprietos, en términos de legitimidad, una decisión de una alta funcionaria del gobierno con el fin de revertirla. Los mecanismos de apelación dentro del engorroso sistema legal colombiano se habían agotado y por lo tanto había que movilizar otros recursos “no oficiales”.

Al finalizar la sesión, después del último sonido del cuerno y de la deliberación del total de gobernadores de la zona, la emisora tiene su propia “licencia indígena” otorgada por las máximas autoridades de los cabildos de la zona norte del Cauca. Siendo así

³ “Autoridades Indígenas citan a ministra de comunicaciones al NASA UUS YUT’PEJNI. Documento de la Oficina de Prensa ACIN, 8 de julio de 2005.

abandonamos el recinto por la izquierda, para no romper el equilibrio que había creado el “the wala”.

-El rescate del alcalde indígena del municipio de Toribío: el papel de la Guardia Indígena

Cuando la Guardia Indígena viaja desde el Cauca al Caquetá y decide rescatar a dos líderes políticos de Toribío (que se encontraban dictando unos talleres en resguardos nasas de ese depto.) retenidos por las FARC, está poniendo en operación un procedimiento desestabilizador para esta organización guerrillera. Un grupo de cerca de 400 guardias, todos desarmados, en representación de sus comunidades rodean el campamento en donde están los líderes retenidos y deciden no retirarse hasta que se los entreguen. Según el propio Alcalde Arquímedes Vitonás: “un lunes después de quince días de cautiverio un guerrillero de las FARC me dijo que un montón de gente me andaba buscando. Supe en ese momento que la guardia indígena había salido a buscarme”⁴. En palabras de otro líder indígena: “No fue una liberación. Fue un rescate, porque la presión fue tanta que la guerrilla no tuvo otra opción que dejarlos en libertad”.⁵ La presión efectivamente es fuerte, se pone en cuestión la autoridad de la guerrilla para retener contra su voluntad a personas y autoridades que gozan de la total confianza de la comunidad, pero este cuestionamiento no se hace a través de vehicular las instituciones del Estado encargadas de lo concerniente al delito del secuestro (como lo harían el resto de los colombianos) sino a través de sus propias instituciones de seguridad y control como es la Guardia Indígena.

Se trata de una organización que opera en 16 cabildos indígenas del norte del Cauca, está integrada en su mayoría por indígenas nasa, pero también por guambianos, kokonucos, toloroes y yanaconas, campesinos y miembros de comunidades negras. Son más de 8.000 personas entre jóvenes, niños y ancianos, cuyo mandato depende de las asambleas comunitarias. Se especializan en temas como resistencia pacífica, legislación indígena, derechos humanos, estrategia y emergencias. Se encargan del acompañamiento y apoyo permanente a los cabildos, de la búsqueda de desaparecidos,

⁴ El Tiempo, 4 de septiembre de 2004

⁵ Comentario de Giovanni Yule líder indígena del Norte del Cauca. Tomado del diario El País, 9 de septiembre de 2004.

de la liberación de personas secuestradas y detenidas, del traslado de heridos y primeros auxilios, de la protección de los sitios sagrados y más visiblemente de la seguridad y protección de las movilizaciones, marchas, congresos y asambleas permanentes⁶.

En este caso un Frente de las FARC actuó bajo la orden de su Secretariado Mayor de ‘retener’ a funcionarios oficiales que caigan en sus manos, pero frente a la acción de la Guardia Indígena se confrontaron cara a cara con lo que fue su propio sueño fundacional, bastante refundido eso sí, de construcción y consolidación de poder popular autónomo del Estado. Para las FARC es muy difícil dejar de admirar una acción comunitaria de este tipo, el problema es que en este caso ese sueño actuaba en su contra. Sin embargo, este fenómeno no es nuevo. En entrevistas sostenidas hace ya algunos años, en el marco de otro proyecto de investigación, con el comandante Julio de las FARC, éste, entre admirado y preocupado, aceptaba que un problema serio para las FARC, en términos de su estrategia militar y de su desplazamiento regular por el territorio colombiano, era lidiar con las organizaciones comunitarias, sobre todo indígenas y campesinas del suroccidente del país, que para desventura de la guerrilla, en forma cohesionada les imponían límites a su tránsito y a su accionar sobre los territorios que estas comunidades ocupan⁷.

Aquí de nuevo opera la política de la diferencia. Se está utilizando una institución tradicional, la Guardia Indígena, que según sus líderes se origina en el mismo momento de la primera invasión española, y que ha sido alimentada por líderes históricos como la Cacica Gaitana, Juan Tama y Quintín Lame. Su reedición se expresa en forma muy cohesionada y lejos de la forma como actúan el resto de los colombianos frente a un secuestro, es decir, sin emplear la institucionalidad del Estado (por cierto el Ejército Nacional afirmó que la liberación se produce por el cerco que las tropas habían montado en la zona). Se configura así una batalla de legitimidades en donde sale victoriosa la que se distingue no sólo porque aparece distinta, sino porque sobresale por verse más transparente, por tener una cualidad ética diferente donde los medios tienen la misma o más importancia que el fin, como se vio en los sucesos de octubre de 2005:

“La Guardia Indígena entregó a las autoridades al Capitán del Escuadrón antimotines Sandro Garzón quien fue rescatado y protegido por la guardia indígena cuando fue

⁶ Ver “La guardia indígena agente internacional de paz” en www.nasacin.net mayo de 2004.

⁷ Ver: Banco de entrevistas del Proyecto de Investigación: “Crecimiento y poder de las FARC”, Bogotá, Universidad Javeriana -Colciencias, 2000.

herido durante las confrontaciones en medio de la noche. El Capitán Garzón agradeció el trato recibido por la Guardia y por las autoridades indígenas quienes sanaron sus heridas, cuidaron de él y le brindaron un trato respetuoso. En una entrevista realizada por el Tejido de Comunicación de la ACIN, el oficial agradeció el trato de que fue objeto y con lágrimas en los ojos comparó el trato que recibió con el maltrato sistemático que se le da a los indígenas por parte de la Fuerza Pública”⁸.

Las acciones exitosas de la Guardia Indígena hicieron que el gobierno de Uribe Vélez quisiera cooptarla. En el consejo de seguridad realizado en Popayán en diciembre del 2003, el presidente propuso la coordinación de acciones militares entre la Guardia Indígena y la fuerza pública y la instalación de batallones de montaña en varios resguardos. Según él, esta colaboración en la lucha contra el terrorismo fortalecería la política de la “seguridad democrática”, programa bandera de su gobierno. Para la organización indígena esto significaría un fuerte incremento de la violencia en sus territorios y por ello la posición negativa de los 86 cabildos del Cauca frente a esta propuesta política⁹. La argumentación que rechazaba abiertamente esta propuesta decía:

“La verdadera seguridad en los territorios indígenas se garantiza no a través de los grupos armados, cualquiera que sea su origen, sino a través de nuestros propios medios y para ello es necesario garantizar el accionar de las autoridades tradicionales indígenas, respetando por su puesto su autonomía y la de las comunidades y así garantizar el papel de la Guardia Indígena y el control social a través del derecho propio en el marco de la Jurisdicción Especial Indígena”¹⁰.

De esta manera no sólo han impedido secuestros, asesinatos y tomas de pueblos, también se han evitado el desplazamiento de miles de personas fuera del territorio y en lo posible se busca impedir que los grupos armados recluten a los jóvenes. Todo esto lo hacen armados con un bastón. Lo que quiere decir que la política nasa no consiste tanto en ser distintos sino en distinguirse.

II. Hacia la política de la igualdad

-La marcha y el Congreso Indígena y Popular

⁸ Comunicado del CRIC y la ACIN, 9 de octubre de 2005 en www.nasaacin.net

⁹ Ver: Jaime Collazos, “Resistencia sociopolítica y transformación: 30 años en la vida política del pueblo nasa de Toribío (1970-2000). Apuntes para un análisis sociológico”, Tesis de Sociología, Universidad del Valle, Cali, 2005.

¹⁰ “Carta al Presidente Álvaro Uribe Vélez” Popayán, Diciembre 15 de 2003. Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC

En septiembre 14 de 2004, convocada por las organizaciones indígenas y liderada por el grupo nasa del norte del Cauca, se inicia una marcha de 3 días en la que participan cerca de 60.000 personas, que van desde el municipio de Santander de Quilichao (Cauca) hasta la ciudad de Cali (Valle) para protestar contra el TLC, el ALCA, el proyecto de Seguridad Democrática del gobierno del presidente Uribe, la contrarreforma constitucional y la violación a los derechos humanos; pero sobre todo para proponer mecanismos populares de soberanía, resistencia, paz y convivencia, es decir, propuestas para la creación de una institucionalidad alternativa de los pueblos. La marcha se desarrolla pese a las advertencias del presidente Uribe en el sentido de que ésta iba a ser aprovechada por grupos armados ilegales con propósitos terroristas¹¹ y a las declaraciones del Gobernador del Cauca quien aseguró que primero se congelaría el sol antes de que el gobierno permitiera la interrupción de la movilidad y la tranquilidad de los caucanos y vallecaucanos¹².

La marcha cuenta en su primera parada, después de 15 kilómetros y 10 horas de caminata, con la acogida y enorme simpatía de los pobladores de Villarrica, en su mayoría afrodescendientes; en el segundo día con el apoyo solidario de la población de Jamundí; y en el tercer y último día con la bienvenida de varios sectores de la población de Cali. En esta ciudad se destaca especialmente los estudiantes por su caluroso entusiasmo al recibir y saludar a los marchantes que entraban por la zona sur de esta capital departamental¹³. Sabemos la distancia que hay entre la simpatía y la militancia pero difícilmente en una sociedad tan descreída como la nuestra se registra fácilmente un apoyo espontáneo de tal naturaleza a un movimiento popular:

“Las simpatías con la causa indígena, dejaba traslucir al mismo tiempo, la esperanza que subyace en todos los colombianos y la credibilidad con que cuentan estas comunidades. Al avanzar y ver el río humano que saludaba a los marchantes, se hacía claro que los pueblos indígenas tienen uno de los más grandes poderes de convocatoria,

¹¹ El Tiempo, 13 de septiembre de 2004.

¹² El Tiempo, 9 de septiembre de 2004.

¹³ El siguiente es un aparte del testimonio de un estudiante que salió a recibir a los marchantes: “Encontré a los del grupo con una pancarta al lado de la vía viendo pasar la marcha y apoyando con arengas como la siguiente que me gustó mucho: “Queremos chicha, queremos maíz, y a las multinacionales fuera del país”, rápidamente me contagié y me hice al borde de una de las pancartas que saludaban a los marchantes, esperamos hasta que terminara la larga marcha y seguimos con ellos hasta el final, allí cantamos hasta que nos perdimos en medio de los indígenas, me invitaron a chicha, nos echaron agua y cantamos mientras que la gente nos saludaban desde los puentes, orgullosa sentí que estaba ante una de las marchas mas grandes realizadas a nivel nacional en la ultima década” Tomado de: <http://www.etniasdecolombia.org> octubre de 2004.

y que si algo puede llamar a la unidad o traer un mensaje renovador, viene de la enseñanza de estos pueblos que han sabido soportar con valentía, durante más de 500 años. Pueblos que con un discurso coherente, basado en su sabiduría milenaria y con un lenguaje cargado de esperanza -sustentado en los hechos-, demuestran que la construcción de un mundo mejor y más justo sí es posible”¹⁴.

Una de las características fundamentales de este primer congreso indígena y popular es la convocatoria que hace a todo el movimiento popular colombiano, lo que hace evidente y público el propósito que ya se ha venido madurando dentro de algunos sectores indígenas de ir y venir de las reivindicaciones identitarias a las propuestas nacionales. Veamos algunos de los apartes del “Mandato Indígena y Popular de la Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía” del 18 de septiembre del 2004:

“No solamente están en riesgo nuestras culturas, nuestras comunidades, nuestros pueblos y familias. Es peor: la vida misma corre el riesgo de ser destruida por la ceguera de quienes se han equivocado y utilizan el mayor poder de la historia para convertir en mercancía todo lo que existe a través de su Proyecto de Muerte. (...) Precisamente porque enfrentamos un desafío grande y distinto a todos los que nos han tocado hasta ahora, esta movilización es diferente. No salimos solamente a exigir, a reclamarle al Gobierno, a denunciar, aunque también lo vamos a hacer. Esta vez salimos a convocar pueblos, organizaciones y procesos populares. Marchamos para expresar nuestro compromiso de unirnos y de trabajar tejiendo la solidaridad recíproca que hace falta para defender la vida. Esta vez sabemos que solos no podemos y que nos necesitamos mutuamente para entender, para resistir y para crear un país y un mundo posible y necesario. Hemos sorprendido al Gobierno, al poder, al país y al mundo porque no nos levantamos a pedir lo que es nuestro por derecho propio; en cambio, convocamos esta Minga con una propuesta para que entre todos, como pueblos, definamos un mandato indígena y popular que oriente el proceso para que podamos avanzar en pasos firmes y realistas desde esta realidad de confusión y muerte hasta un proyecto de vida tejido por nosotros desde los pueblos”.

Desde nuestra perspectiva la marcha y el congreso indígena y popular del 2004 fue una especie de “graduación” del movimiento nasa en su perspectiva emancipadora en la medida en que cosecha su prestigio frente al movimiento popular colombiano pero usándolo en servicio de todos:

“Nuestros actos reivindican el valor de la palabra. Por eso crece nuestro poder de convocatoria y la fuerza de nuestros argumentos. Por nosotros hablan nuestros actos de dignidad y resistencia que no se detendrán. El primer Congreso Indígena Popular ha

14 Gersáin Díaz Osorio en: www.redvoltage.net/article2207.html

logrado con creces sus objetivos. El país y el mundo nos han escuchado. El Gobierno no pudo ignorarnos y va a tener que respetar la fuerza de nuestra legitimidad. La palabra que traemos en paz se ha convertido en hechos que hablan por sí mismos. Los medios comerciales de comunicación, en su mayoría nos escucharon y muchos dejaron de distorsionar la verdad para transmitir nuestras propuestas. La solidaridad del mundo se hizo presente y nos acompañó. Asumimos este reconocimiento y respeto como una responsabilidad colectiva que nos obliga a avanzar por el camino y asumir el desafío que enfrentamos. Este mandato recoge lo que viene de atrás y señala lo que vamos a hacer ahora”¹⁵.

Lo que este evento deja ver es el proceso de consolidación de la tercera pata de la mesa: además del fortalecimiento de la *comunidad* y de la *autonomía* es necesario también luchar por la construcción de *alternativas* políticas en conjunto con el movimiento popular, lo que implica una ampliación de su política de alianzas y por ende su mayor consolidación como sujeto político capaz de cuestionar los poderes presentes en el Estado y en la sociedad civil colombiana.

Una de las tareas más importantes, concretas e inmediatas que salieron del Congreso fue la de empezar a realizar consultas populares sobre el TLC. Ese es el tema del siguiente aparte.

-La consulta sobre el TLC

Pese a que las negociaciones del Tratado de Libre Comercio -TLC- con los Estados Unidos se iniciaron formalmente en mayo de 2004 el gobierno colombiano no ha consultado a la sociedad ni a los sectores populares más posiblemente afectados por dicho tratado. En este contexto y en concordancia con el mandato emanado del primer congreso indígena y popular, el 6 de marzo de 2005, las comunidades de los municipios de Toribío, Jambaló, Caldon, Silvia, Páez e Inza, todos del Cauca y con mayoría indígena, realizaron una consulta sobre el Tratado de Libre Comercio que se viene negociando con los Estados Unidos. En esta consulta votaron más de 45.000 personas mayores de 18 años, el 75% por ciento del censo electoral, dato importante si se compara con los 39.900 votos que sumaron los votos de la última elección para alcaldes. Porcentaje que por cierto no incluye a los jóvenes entre 14 y 18 años, que

15 Aparte del documento “Colombia: Mandato indígena y popular” de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC tomado de www.redvoltaire.net/article2365.html 18 de septiembre de 2004.

también votaron puesto que la ley tradicional indígena les reconoce el derecho al voto. El resultado final de la consulta fue de 98% de votos en contra de la firma de dicho tratado.

Es en este proceso de la consulta frente al TLC donde podemos ver con más claridad una acción que sin abandonar lo identitario avanza hacia una política de la igualdad, con el plus que dicha acción política se hace en el contexto de la relación y del impacto entre lo global y lo local.

Los objetivos eran, además del de expresar pública y democráticamente el rechazo al TLC, el de mediante un acto simbólico de democracia directa reforzar la expresión de la voluntad y de la soberanía popular. Se buscaba contagiar a otras organizaciones nacionales¹⁶ e internacionales¹⁷ para perfeccionar y hacer extensivo un mecanismo popular de soberanía y resistencia que pueda ser usado en diferentes momentos¹⁸. Es decir, hay una intencionalidad política coyuntural y una político-pedagógica de largo plazo. El medio, en este caso promover mecanismos como el de la consulta popular tiene tanta o mayor importancia como lograr el fin (rechazar el TLC). En este caso el medio está lleno de fines. Un ejemplo que nos recuerda lo señalado por Zibechi y que recogimos en el primer capítulo.

La consulta popular de los seis municipios del nororiente caucano es convocada por sus organizaciones de base y no por sus alcaldes, pese a que éstos son parte del movimiento

¹⁶ Según Manuel Rozental, asesor de la ACIN, las organizaciones que participaron o apoyaron la consulta fueron: “Las organizaciones y procesos que participaron en el Congreso Indígena y Popular: las distintas organizaciones indígenas de todo el país, miembros de la ONIC y otros que están por fuera de ella; Recalca que es la Red de Lucha contra el ALCA; la Gran Coalición Democrática, que tuvo un papel protagónico en la campaña de abstención activa al referendo en octubre de 2003; y gran cantidad de ONG que han tenido una posición clara frente al TLC como la Asamblea Permanente por la Paz, Redepaz, Viva la Ciudadanía, Planeta Paz, la alianza de ONG que recientemente participaron en la Mesa de Donantes en Cartagena, organizaciones campesinas como el CIMA en el Cauca, Salvación Agropecuaria y el Consejo Nacional Indígena. Además lo apoyan desde la academia, universidades públicas y privadas como la Universidad del Valle y profesores y estudiantes de las Universidades Javeriana y San Buenaventura”. Ver “Sí a la vida, No al TLC”, Revista Actualidad Colombiana, febrero 23 a marzo 9 de 2005, No. 401 en www.actualidadcolombiana.org.

¹⁷ Organizaciones como la Confederación Kichua Ecuarrunari, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) y la corriente Pachacutic; la Fundación Solon Cochabamba, el grupo de cocaleros de Evo Morales; el Departamento Ecuménico de Investigaciones de Costa Rica; y los participantes del Foro Social en Porto Alegre.

¹⁸ “Proclama Pública del Congreso Indígena y Popular: Convocatoria a la Consulta Ciudadana y Popular Frente al Tratado de Libre Comercio”, tomada de la página web www.nasacin.net marzo de 2005.

indígena y claramente estaban de acuerdo con el proceso. Es claro que el movimiento indígena está evitando posibles sanciones para sus alcaldes ante la negativa de la Registraduría Nacional del Estado Civil de avalar desde el Estado la consulta¹⁹. Como los alcaldes no podían convocar el llamado se hace desde el movimiento indígena, tal como lo planteó un líder: "Es el pueblo el que se convoca a sí mismo para expresar su posición ante una iniciativa del gobierno central que desconoce a ese pueblo"²⁰. En las primeras reuniones de preparación de la consulta (en las que tuve la oportunidad de asistir), era claro que la idea inicial era que la consulta fuera convocada por los alcaldes indígenas para darle toda la formalidad del caso y para que tuviera un mayor efecto político y legal sobre el gobierno. Como en mucha de sus acciones políticas los indígenas del norte del Cauca intentan combinar el recurso del poquito Estado que gobiernan con la fuerza de su movimiento social, pero no siempre las coyunturas lo permiten. Es decir, aunque el movimiento es fuerte siempre está presente la idea de aprovechar los espacios políticos y legales que a veces se abren vía el control de algunas alcaldías.

Desde hace algunos años se viene discutiendo en las comunidades las consecuencias del neoliberalismo y de proyectos como el ALCA, y desde el final del Congreso indígena y popular se aceleró un proceso de preparación, ilustración y discusión, a través de diversos talleres, sobre las consecuencias del TLC con EE.UU. para las poblaciones indígenas y campesinas y para el país en general. Para esto contaron con el apoyo de la Red Colombiana de Lucha contra el ALCA, del Movimiento de Salvación Agropecuaria y de académicos de algunas universidades. Sobre este proceso nos cuenta uno de los asesores de Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-:

“Se aprovecha la estructura organizativa para discutir los temas. En las asambleas se está discutiendo todo lo relacionado con el neoliberalismo, ALCA y TLC, desde hace por lo menos cuatro años. Cuando los tratados y los acuerdos con el neoliberalismo se meten por distintas vías se examina el impacto de esa apertura económica en los pueblos indígenas. El proceso de formación y movilización se realiza vereda por vereda. Yo creo que el proceso ha sido muy parecido en los cinco municipios: primero, se llama a los líderes de las veredas -docentes, capitanes, alguaciles y guardia indígena-. Luego se explica el TLC en términos de tiempo, contenidos, impactos generales y se prepara un material informativo sencillo. Posteriormente, se elabora un cronograma de visitas para realizar un barrido casa por casa y vereda por vereda, donde se informa a cada persona,

¹⁹ La Registraduría Nacional del Estado Civil no ofreció el censo electoral por no ser una consulta oficial y formal del Estado pero si colaboró con apoyo logístico.

²⁰ Declaración de Giovanni Yule, tomada de la página web www.nasacin.net marzo de 2005.

desde los 14 años en adelante, sobre la consulta y la votación. Una vez transmitida toda la información, la gente ya está preparada para salir a votar el próximo 6 de marzo”²¹.

Los nasa tiene claro las posibles repercusiones del TLC para los indígenas pero también que, aunque la consulta se inicia en esas poblaciones de mayoría indígena, el llamamiento es a replicar el proceso a nivel nacional e incluso internacional, tal como lo dijo un líder Nasa:

“El TLC va a tener consecuencias sobre la territorialidad, la cultura y la autonomía. Si se firma el TLC, las multinacionales allanan el camino para la explotación de recursos naturales, la mayoría en nuestros territorios; la invasión de transgénicos se fortalece suplantando las semillas tradicionales de maíz, fríjol, arracacha, habichuela y tomate; y la privatización de ríos y páramos se afianza por parte de los consorcios. (...) [Esperamos] que el resto de colombianos y de organizaciones sociales se contagien de este ejercicio democrático y lo repliquen. Hay municipios que están dispuestos a hacerla y han venido aquí para enterarse de este ejercicio. A partir del 14 de marzo nos vamos a Ecuador a ayudar al proceso de recolección de firmas para que se convoque una consulta frente al TLC”²².

Sin embargo la convocatoria a la consulta hace una aclaración importante: “no se está contra el libre comercio en sí mismo, pues si se cree en un libre comercio popular y democrático, definido y planteado desde la defensa de la vida y la diversidad, para la autonomía y soberanía de los pueblos y para su beneficio”²³. En esto claramente formarían parte del tipo de movimientos que defienden la autonomía en el tema económico y comercial, como lo analiza Naomi Klein:

“La mayor parte de las personas que forman estos movimientos [se refiere a los movimientos indígenas] no están en contra del comercio o el desarrollo industrial. Por lo que luchan es por el derecho de las comunidades locales a participar en el modo en el que sus recursos son empleados, luchan para asegurarse de que la gente que vive en un territorio determinado se beneficie directamente de su desarrollo. Estas campañas no son una respuesta al comercio, sino a un intercambio que tiene una antigüedad de quinientos años: el sacrificio del control democrático y la autodeterminación en aras de la inversión extranjera y la panacea del crecimiento económico”²⁴.

Pese a esta fundamentación política, económica y pedagógica el gobierno consideró que los indígenas estaban muy mal informados y mal asesorados. Según sus voceros el TLC

²¹ Ver “Sí a la vida, No al TLC”, Revista Actualidad Colombiana, febrero 23 a marzo 9 2005, No. 401, en www.actualidadcolombiana.org

²² Declaraciones de Feliciano Valencia, líder Nasa, El Tiempo, Marzo 8 de 2005.

²³ “Proclama de Convocatoria Pública a la Consulta Popular Frente al TLC” tomada de la página web www.nasacin.net marzo de 2005.

²⁴ Klein, Naomi (2001), “Reclaiming the Commons”, en *New Left Review* No. 9, Mayo-Junio.

jamás se firmaría en contra de los intereses de los indígenas, incluso, Hernando José Gómez, el jefe del equipo negociador del gobierno colombiano frente al TLC señaló: “reconocemos que ha fallado la comunicación con los indígenas y por eso creen que el TLC es nocivo para ellos, pero lo vamos a mejorar, vamos a elaborar unas cartillas y a través de talleres empezaremos a ilustrarlos para que conozcan sobre el tema, **para nosotros los indígenas son sagrados**, así que no se preocupen”²⁵. Esta perversa exaltación de lo indígena, en medio del desarrollo de un tratado propio de un proyecto capitalista globalizador y de descaracterización cultural como el TLC, nos recuerda el análisis de Díaz-Polanco sobre la etnofagia del capital vista desde la estrecha relación entre la promoción de un discurso multiculturalista “light” y la expansión global del capital, que mencionamos en el primer capítulo.

El proceso indígena contra el TLC es visto también por el gobierno como el resultado de la influencia de la guerrilla sobre los indígenas ante la derrota que según sus voceros se le está propinando al “terrorismo”. Reeditando la vieja estrategia de las élites políticas colombianas de criminalizar y deslegitimar la protesta social por sus supuestos vínculos con la subversión, el ministro de agricultura, Andrés Felipe Arias, expresó:

“Yo me temo que hay algunos sectores que están aprovechando el miedo, el miedo que ya empezamos a derrotar en la lucha contra el terrorismo para infundirlo a través del TLC y se han aprovechado de las comunidades indígenas. (...) El TLC no es ningún fantasma como si lo es el terrorismo al cual ya empezó a derrotar el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez. (...) No tienen que temer porque es que esto no es un fantasma. Lo que pasa es que cuando el gobierno empieza a derrotar el verdadero fantasma que azota el agro y que es el terrorismo, ese si es el verdadero fantasma, y ya lo empezamos a derrotar, empiezan unas voces opositoras a inventarse otros fantasmas para infundirle miedo a nuestros productores rurales, pero no podemos ceder en eso, no podemos caer en esa ilusión”²⁶.

El argumento en el fondo es claramente racista: desde la perspectiva del gobierno y de los medios el TLC es algo muy complejo para que pueda ser entendido a cabalidad por los indios, y si se expresan sobre él es porque alguien los influye perversamente pues

25 Tomado del documento: “Posición pública del mandato indígena y popular a raíz de la consulta popular del pasado 6 de marzo y de pronunciamientos de voceros del gobierno insultando y amenazando a las comunidades indígenas” en http://www.recalca.org.co/aatlcardino/gobierno_provocacion_090305.htm El negrillaado es nuestro.

²⁶ Tomado del documento: “Posición pública del mandato indígena y popular a raíz de la consulta popular del pasado 6 de marzo y de pronunciamientos de voceros del gobierno insultando y amenazando a las comunidades indígenas” en http://www.recalca.org.co/aatlcardino/gobierno_provocacion_090305.htm

los indios no tienen la capacidad para tener una opinión propia sobre las implicaciones del TLC.

Los indígenas habrían podido refugiarse en su especificidad étnica y justificar en la convocatoria a la consulta el derecho que la constitución colombiana y el convenio 169 de la OIT les otorgan de ser consultados cuando una decisión del Estado puede afectar significativamente la vida de las comunidades, pero esto apenas fue mencionado. En el decreto 2314 de 2004, “por el cual se regulan algunos aspectos procedimentales de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos”, se señalan los procedimientos por medio de los cuales pueden acceder a la información, acerca del desarrollo de las negociaciones, los miembros que conforman la sociedad civil, pero no se plantea ningún mecanismo especial que tenga como finalidad reglamentar la participación dentro del TLC de las comunidades indígenas, y hasta el momento no se ha iniciado ningún proceso de consulta con las mismas, lo cual, es claramente una violación de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT²⁷.

De la misma manera, habrían podido limitar la motivación a su propia cosmovisión indígena, la cual, tiene un contenido ético profundo muy particular que marca una diferencia fundamental entre la visión humanista y ecológica que recogen las comunidades indígenas y el pensamiento occidental capitalista. Esta reflexión sólo circuló dentro de las propias comunidades indígenas. La fundamentación filosófica, que fue resumida como “Sí a la Vida, No al TLC”, tenía reflexiones de este porte:

“Tenemos la vida para ser en ella, en sus múltiples y diversas formas y manifestaciones. Es lo único que tenemos y es también todo lo que somos y podemos ser. Tener la vida es para ser en ella. Todas las formas de vida deben ser, porque tienen la vida. Somos parientes de todo lo que vive y nuestro deber es convivir. Es el único deber y el que reclama la mayor sabiduría, la memoria, la experiencia y el trabajo. Porque TENEMOS PARA SER, aceptamos el pluralismo y la diversidad y buscamos el equilibrio y la armonía. Como comunidades y pueblos, asumimos nuestra responsabilidad en la historia como el deber de convivir, defender y promover la vida en toda su diversidad. Para la cultura que se impone desde la conquista de este continente, la vida es un hecho dado con el que se cuenta. Para los que conquistan, SER vivos y humanos no es un fin, ni la convivencia una meta. SER es únicamente el medio para TENER. Hay palabras

²⁷ Sólo hasta agosto del 2005 se presenta una Acción Popular por violación del derecho colectivo a la consulta. Ver: “Acción Popular contra la Nación –Ministerio del Interior y de Justicia, Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, y Equipo Negociador Colombiano en el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos-, por la violación al derecho colectivo a la consulta de los pueblos indígenas” en www.recalca.org.co

duras con las que los reconocemos y recordamos porque resuenan y mantienen viva la memoria del dolor que trajeron y que siguen imponiendo: FRONTERA, DESCUBRIMIENTO, CONQUISTA, EXPLOTACIÓN Y CRECIMIENTO. Por sus palabras conocemos sus intenciones. Son para tener, cada vez más y con mayor poder. Es la razón instrumental y utilitaria. En un territorio descubren lo que quieren explotar para conquistarlo, extraerlo, transformarlo en mercancía, venderlo y acumular poder y riqueza. Lo que no tiene utilidad inmediata es destruido.”²⁸.

El efecto demostrativo de los nasas nortecaucanos ya ha tenido importantes repercusiones y desarrollos. El 5 de junio del 2005 el destacado gremio de los arroceros organizó su propia consulta en todas las zonas arroceras del país, el 80% de los cultivadores rechazó el tratado de libre comercio con Estados Unidos que actualmente negocia el gobierno colombiano. En los siguientes meses de agosto y septiembre, en la Universidad del Valle se realizó una encuesta sobre el TLC entre todos sus profesores, empleados y estudiantes, arrojando un contundente resultado de 89.57% de los votos de opinión por el NO. En el Cauca, el 27 y 28 de agosto, por segunda vez, se realiza una consulta indígena y campesina esta vez ampliada al movimiento campesino, estudiantes y sindical. El 4 de septiembre de ese mismo año, convocada por los productores de clima frío, especialmente de cereales y papa, se realizó en 21 municipios de los departamentos de Nariño (9), Boyacá (7) y Cundinamarca (5), una consulta sectorial sobre el TLC. La iniciativa contó con el apoyo de numerosas organizaciones, entre ellas Salvación Agropecuaria, Fenalce, acciones comunales, sectores de la Iglesia y la CUT. El resultado fue contundente: el 98% de los 20.852 votantes, se manifestaron por el NO a la inclusión de productos de clima frío en el TLC. Del 25 al 27 de noviembre de 2005, 18 municipios de Nariño se manifestaron en contra del TLC, donde ya se habían manifestado los paperos y trigueros, integrando a la votación a los jóvenes, niños y niñas entre los 10 y 17 años²⁹.

El proceso de las consultas los indígenas, entonces, no se inicia acudiendo a la diferencia, la convocatoria se hace a todo el movimiento popular basada en el derecho democrático de todos a participar y a decidir sobre un tratado de esta naturaleza. Los frutos se están empezando a recoger.

²⁸ “Proclama Pública del Congreso Indígena y Popular: Convocatoria a la Consulta Ciudadana y Popular Frente al Tratado de Libre Comercio”, tomada de la página web www.nasacin.net marzo de 2005.

²⁹ Entiendo que hay más consultas pero este listado ya es representativo del desencadenamiento producido desde la primera consulta frente al TLC organizada en marzo del 2005 por los indígenas nasas en el nororiente del Cauca. Para obtener más información sobre todas estas consultas ver www.recalca.org.co.

-La lucha por la “liberación de la madre tierra”

El fenómeno del aumento de la población indígena demanda necesariamente una expansión del actual territorio nasa del norte del Cauca, puesto que se quieren respetar las pautas culturales territoriales y evitar una sobreexplotación del mismo. Frente a este problema se han dado simultáneamente tres salidas: a. cultivar temporalmente las zonas del territorio actual donde están los nacederos de agua, el páramo, las zonas de alta pendiente, los bosques y los lugares sagrados; b. salir del territorio y comprar o colonizar tierras en otros departamentos del país³⁰; c. recuperar más tierras y/o presionar por una reforma agraria que incluya la expansión de los territorios indígenas en la zona andina del país. La primera opción ha sido la salida desesperada de algunas familias que no tienen acceso a tierra cultivable y que no quieren abandonar el territorio tradicional. Evidentemente esta práctica depredatoria tiene desastrosas consecuencias ecológicas y culturales como la erosión, la disminución de las fuentes de agua, la deforestación, la pérdida de diversidad en flora y fauna y la violación de los lugares sagrados³¹, sin embargo, es una situación que se ha tenido que tolerar dadas las condiciones de enorme precariedad económica de algunas familias del territorio. Según los datos de uno solo de los municipios del Norte, Toribío, en el 2004, de cerca de 6.320 familias que habitan en la región habían 2.358 familias que no tenían o poseían poca tierra³².

La segunda opción, la de salir, tiene la gran ventaja de no sobreexplotar el territorio, pero tiene la seria desventaja de fracturar la continuidad espacial, que fue precisamente por lo que tanto luchó, con éxito, Juan Tama, como lo vimos en el capítulo histórico. La tercera opción, la de la recuperación y/o la reforma agraria, es la más difícil desde el punto de vista político porque implica un enfrentamiento directo con el Estado, con las clases terrateniente y agro-empresarial, con los colonos y con las FARC.

A continuación vamos a documentar y analizar los hechos más recientes en el sentido de recuperar tierra y territorio para los Nasas en el norte del Cauca.

³⁰ La mayoría de los nasas que han salido del Cauca se ubicaron en los departamentos de Caquetá y Putumayo, zonas mayoritariamente amazónicas que aun hoy presentan procesos de colonización.

³¹ Según, Gomez y Ruiz, las consecuencias de usar para la producción territorios sagrados y salvajes implica tanto debilitamiento energético, pérdida de fuerza y adquisición de enfermedades como el enfrentar la acción de los dueños tutelares: los duendes, los jucas y los mohanés. Ver Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel, **Los Paeces: Gente Territorio – Metáfora que perdura**. Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP – Universidad del Cauca. Popayán, 1997. Pág. 44.

³² Plan de desarrollo de Toribío 2004-2007 .copia en CD Pág. 315

-La carencia de tierras

*Señor presidente:
sobre nuestra sangre no va a levantar su perverso sueño de hacendado,
sobre nuestra sangre se cimentará su condena. Ahora y siempre.
Nos estamos armando: de rabia, de dolor, de paciencia y sabiduría
porque sabemos que el día señalado está por venir. Ya lo verán*³³.

La distribución de la tierra en Colombia, después de la “contrarreforma agraria”³⁴ de las últimas tres décadas, es profundamente desigual. Hoy en Colombia el 0,4 % de los propietarios tiene el 61% de la tierra y el 91% de esa tierra no está debidamente explotada, lo que hace que 5 millones de hectáreas útiles para la agricultura estén desperdiciadas por estar en manos de los latifundistas. Ese 0.4% de propietarios son 15 mil personas, una de las cuales es el Presidente Álvaro Uribe Vélez y cerca del 70% de los Congresistas³⁵. Adicionalmente, del total de tierras que tienen los indígenas en el país, el 67 por ciento está en la selva amazónica, en el desierto de La Guajira y en la selva del Pacífico, lo que deja un porcentaje mucho menor de tierras aptas para agricultura y ganadería³⁶.

El 82% de las tierras habitadas por los indígenas del Cauca son de vocación forestal y un 18% son zonas de páramos. En este territorio se han identificado 26.200 nacimientos provenientes de 123 lagunas naturales. Sólo un 12% del total de los territorios de los Resguardos es apto para la producción pecuaria y de alimentos, sin posibilidades de ampliar la frontera agrícola debido a que son zonas de conservación para la producción de agua. Esta agua, conservada por los indígenas y sin ninguna compensación, llega hasta las zonas planas donde se produce el 30% del azúcar que exporta el país; beneficia al 90% de las industrias del Valle y del Cauca y surte a 217 acueductos veredales, interveredales y regionales³⁷.

³³ Aparte de un comunicado de la Organización de Indígenas de Antioquia, palabras dirigidas al presidente Uribe Velez: Comunicado del Comité Ejecutivo de la Antioquia -OIA-. Comunicaciones ONIC, 11 de Noviembre del 2005, en www.nasaacin.net/noticias.htm?x=1651

³⁴ Se habla de “contrarreforma agraria” para señalar el proceso actual de enorme concentración de tierras en manos del eje latifundistas-narcotraficantes-paramilitares. Sin embargo, en términos rigurosos, en la medida en que nunca hubo reforma agraria no se podría hablar de contrarreforma.

³⁵ Héctor Mondragón en: “Al ritmo de Tierra Liberada” en <http://www.nasaacin.net/noticias.htm?x=1780>

³⁶ Ver: “Indígenas del Cauca reclaman la entrega de 146 mil hectáreas de tierras” en El Tiempo, Bogotá, Octubre 19 de 2005.

³⁷ Ver: “Seguimos caminando la palabra que proclamamos en el mandato del congreso indígena y popular para que la madre tierra y sus pueblos recuperemos la libertad”. Comunidades indígenas del Cauca - Comisión de reforma agraria, Popayán septiembre 9 de 2005, en www.nasaacin.net

No habría mayor problema con la falta de retribución por parte de otros sectores económicos y culturales beneficiados con la conservación del agua si las condiciones socioeconómicas de la población indígena caucana fueran aceptables, pero resulta que el 56% de los niños padecen hambre y desnutrición constante y de las 25.000 familias que ocupan el territorio más de 6.000 no tienen tierras para producir y garantizar alimentos³⁸.

Una hectárea destinada a la producción mecanizada del azúcar, sólo genera dos empleos y por cada hectárea utilizada en ganadería sólo se produce un empleo. Las tierras planas de clima cálido producen tres veces más que las altas y de ladera, demandan menos insumos y de ahí la disminución en los costos de producción. Si los indígenas accedieran a este tipo de tierras asegurarían la producción de alimentos y existiría menos riesgo de atentar contra las reservas acuíferas³⁹.

En el Cauca, los indígenas tienen por familia una hectárea apta para la agricultura, pues la gran mayoría es zona de páramos, nacimientos de agua, reserva forestal o altas y estériles pendientes. Según el censo agropecuario del DANE, en el Cauca las más pequeñas explotaciones, incluidas las de los indígenas, campesinas y afro, son el 54,1% de las explotaciones del departamento, pero disponen apenas del 8,9% de la tierra de uso agrícola o pecuario. En cambio las explotaciones grandes son apenas el 3,5 % de las explotaciones y disponen del 35,9% de la tierra de uso agrícola o pecuario.

Entre 1996 y 1998 el Incora y el Incoder tasaron en 162.164 hectáreas la carencia de tierras de los 64 resguardos caucanos. De eso solo se ha entregado el 10 por ciento y según un dirigente del CRIC “eso genera desespero en la comunidad porque tenemos a 68.000 jóvenes que “requieren una vida digna”⁴⁰.

Según un estudio la Universidad del Cauca del 2003, las tierras de los indígenas están en suelos de ladera, son pobres en nutrientes y difíciles de trabajar y las tierras de buena calidad y bien ubicadas son propiedad de latifundistas que las explotan deficientemente.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ver “Indígenas del Cauca reclaman la entrega de 146 mil hectáreas de tierras” en El Tiempo, Bogotá, Octubre 19 de 2005

Adicionalmente, está el problema de la ganaderización en el uso del suelo: mientras 155.413 hectáreas son utilizadas en cultivos de alimentos, 556.961 están dedicadas a la ganadería⁴¹.

Los grandes predios casi no han sido afectados, pues, según la Contraloría, “por cada hectárea adjudicada vía compra de tierras, se titularon 29 hectáreas de baldíos”. El tema resulta vital en un departamento como el Cauca, uno de los pocos del país donde la mayor parte de los habitantes sigue en la zona rural: 6 de cada 10 viven en el campo⁴².

Según un estudio del instituto oficial responsable del desarrollo rural -INCODER- la zona indígena del norte cuenta actualmente con 13.500 familias, faltando cuatro resguardos, y la necesidad de tierra para sobrevivir es de más de 39 mil hectáreas faltantes. A eso se suma que el 70% de la tierra actual de propiedad indígena es de vocación forestal y sólo el 12% es apta para la agricultura, es decir un poco más de 20 mil hectáreas para 110 mil habitantes⁴³.

-Las tomas de las haciendas en el 2005

En este contexto histórico de desigualdad y de conflicto por la tierra, y para entender las ocupaciones de finales del 2005, es importante recordar el caso de la masacre del Nilo. En diciembre de 1991, veinte indígenas nasa (incluyendo niños) fueron masacrados por paramilitares y policías en inmediaciones de la hacienda “El Nilo”, ubicada en Caloto, Cauca. Estas personas formaban parte de un grupo de familias indígenas que intentaba recuperar tierra en este lugar. Ante la desidia del Estado colombiano para hacer justicia, frente a este delito, en el año 1997, la Corte Interamericana de Derechos Humanos -CIDH- conminó al Estado colombiano a indemnizar a las comunidades afectadas mediante la entrega de 15.663 hectáreas de tierras en el lapso de tres años (1992 a 1994)⁴⁴.

En vista del incumplimiento del Estado de su compromiso con la CIDH, pues 9 años después sólo había entregado cerca de 9.000 hectáreas y en zona de ladera y con erosión

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*

⁴³ Mauricio Dorado, “Indígenas del Cauca piden libertad para la Madre Tierra” en <http://www.acciontierra.org/display.php?article=333>

⁴⁴ Para conocer los detalles sobre la masacre del Nilo ver: Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, **Dignidad Nasa**, Rodrigo Quito Editores, Bogotá, 2002.

severa, el 2 de septiembre de 2005 dos centenares de comuneros del resguardo nasa de Huellas ocuparon la hacienda la “Emperatriz”, ubicada en el mismo municipio de Caloto y colindante con el resguardo nasa de Huellas. Con esta acción se estaba dejando atrás 14 años de terror paralizante provocado por la masacre del Nilo. El mensaje de esa masacre, perpetrada con la colaboración de la policía nacional, había sido claro: cualquier intento de recuperación de tierras basado en la acción directa sería reprimido con el asesinato masivo de los ocupantes.

Este desafío liberador encontró eco entre campesinos y entre las comunidades indígenas de guambianos y coconucos, y pocas semanas después, aprovechando el paro nacional convocado por las centrales obreras y la “celebración” del 12 de octubre, decidieron ocupar varias haciendas cercanas a sus respectivos territorios: la hacienda “Miraflores”, entre los municipios de Corinto y Miranda, donde 3 mil campesinos reclamaron su derecho a la tierra; indígenas y campesinos de los municipios caucanos de Paletará, Puracé y Coconuco ocuparon las cuatro fincas en que se dividió la antigua hacienda Cocunuco; en el municipio de Silvia fueron ocupadas las haciendas “Los Remedios” por los indígenas de Kisgó, y “Ambaló” por los Misak (guambianos); y en Caloto, la hacienda el “El Japio”, de nuevo por los nasa, pero esta vez a manos de los que habitan en el municipio de Caldonó⁴⁵.

Esta acción directa de los indígenas fue vista con mucha preocupación por las autoridades departamentales y nacionales. El gobernador dijo:

“La ocupación de fincas obedece a actos políticos que generan terrorismo en los inversionistas, afectan la credibilidad del Gobierno y el Estado Social de Derecho. Existe el deseo de maquillar situaciones que están ocurriendo en los resguardos y hay pruebas de algunas organizaciones indígenas vinculadas con terrorismo y desde luego con el narcotráfico. (...) Cueste lo que cueste, voy a defender la propiedad privada, no importa el costo político, así me cueste la Gobernación”⁴⁶.

El Director de la Policía Nacional, General Castro, afirmó ante los medios de comunicación que “los indígenas le están haciendo el juego a las FARC”⁴⁷; y el ministro de agricultura Andrés Felipe Arias manifestó:

⁴⁵ Héctor Mondragón, “Al ritmo de Tierra Liberada” en <http://www.nasaacin.net/noticias.htm?x=1780>

⁴⁶ El Tiempo, Octubre 19 de 2005.

⁴⁷ “El gobernador Juan Jose Chaux, no actúa con la razón sino con el odio hacia los indios” en <http://www.nasaacin.net/noticias.htm?x=1392>

“El Gobierno no puede validar ni legitimar reivindicaciones de una comunidad por respetables que sean, permitiendo invasiones a la propiedad privada. El derecho de la propiedad privada hay que respetarlo y defenderlo. Las comunidades indígenas tienen 31 millones de hectáreas, de 144 millones que comprende todo el territorio nacional. Sólo en el departamento del Cauca ellos tienen más de 180.000 hectáreas y allá también hay otras comunidades campesinas y comunidades afro colombianas y hay que tener equidad”⁴⁸.

Pero aun más ilustrativa, sobre todo del orden de prioridades de los sectores dominantes, es la perspectiva que sobre este agudo problema social tuvieron los principales medios de comunicación. Veamos, como ejemplo, una nota publicada en la primera página del diario “El País” de Cali, primer periódico del suroccidente colombiano:

“De tal magnitud es el desastre que los indígenas guambianos han ocasionado con la invasión a las fincas de reses de lidia en el municipio de Silvia, que *de persistir el conflicto, se corre el riesgo de que las temporadas taurinas de Cali y Bogotá, no se realicen* entre finales del año 2005 y el inicio del 2006”⁴⁹.

Pero de las palabras pasaron a los hechos. El 8 de noviembre empezaron los ataques a los comuneros nasas del “El Japio”, con tanquetas, escuadrones de policía y disparos de arma de fuego. El resultado fue el asesinato el 10 de noviembre de Belisario Camayo Wetetó, guardia indígena de 16 años. Sin embargo, el contagio liberador se mantenía, pues mientras esto sucedía con los nasas, en el El Japio, los Misak de La María ocupaban la hacienda “Corazón” en Piendamó, y campesinos sin tierra unidos con indígenas ocupaban tres fincas en el municipio de Morales, también en el Cauca⁵⁰.

Un año después de la negociación, la cual permitió el retiro de los ocupantes ante las promesas gubernamentales de solucionar los problemas de tierras y de cumplir con lo pactado dentro de las indemnizaciones por la masacre del Nilo, las perspectivas no son nada halagüeñas. Se está configurando el diseño de una nueva ley que llega al punto de proponer la prohibición de vender tierra a los indígenas en el Cauca⁵¹; se mantienen los

⁴⁸ Ver el artículo de prensa: “Gobierno exige desalojo de fincas” diario “El País”, Cali, octubre 17 de 2005.

⁴⁹ “Guambianos persisten en invasión a predios de Jambaló” diario “El País”, Cali, octubre 15 de 2006. La cursiva es nuestra.

⁵⁰ Héctor Mondragón, “Al ritmo de Tierra Liberada” en www.nasaacin.net/noticias.htm?x=1780

⁵¹ El artículo 111 del Estatuto Rural “que prohíbe adquirir tierras “si los predios pretenden ser reivindicados por medio de violencia”. El verdadero sentido del artículo 111, metido de contrabando a última hora en el Senado, es invalidar legalmente las luchas de los indígenas por sus territorios y resguardos. No hay que olvidar que muchas tierras de resguardo han sido robadas por los Guerra, los

juicios contra líderes que participaron en las recuperaciones con el pretexto de los daños causados a las haciendas; y se siguen reproduciendo los tradicionales señalamientos que afirman que las organizaciones indígenas y campesinas que participaron en este proceso lo hicieron bajo la presión de las organizaciones guerrilleras⁵².

-Fundamentos de “La liberación de la Madre Tierra”

Retomando el análisis de la estrecha articulación entre comunidad y territorio que señalamos en el capítulo IV, vemos que la concepción comunitaria del espacio que habitan y su respeto por los lugares sagrados, salvajes y no cultivables se constituye en un elemento fundamental en la motivación de los nasas por recuperar los terrenos cultivables que perdieron frente a conquistadores, terratenientes, agro-empresarios y colonos. Así queda establecido en la justificación social y cultural que hay detrás de las recientes acciones de recuperación de tierra enmarcadas en lo que se ha denominado la “Liberación de la Madre Tierra”:

“Nosotros decimos, mientras sigamos siendo indígenas, o sea, hijos de la tierra, que nuestra madre no es libre para la vida, que lo será cuando vuelva a ser suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella y mientras no sea así, tampoco somos libres sus hijos. Todos los pueblos somos esclavos junto con los animales y los seres de la vida, mientras no consigamos que nuestra madre recupere su libertad. Por eso vamos a seguir recuperando las tierras. Por eso vamos a dejarla en libertad para convivir en ella y para defender la vida. Por eso, luchar por la tierra no es un problema ni un deber solamente de los indígenas, sino un mandato ancestral de todos los pueblos, de todos los hombres y mujeres que defienden la vida. Porque solo en la lucha para poner en libertad a nuestra madre recuperamos la dignidad, alcanzamos la justicia y la equidad, y caminamos la palabra que defiende la vida. Seguiremos coordinando, haciendo las alianzas estratégicas y llamando desde las palabras convertidas en acción en el espíritu de la comunidad a despertar las conciencias y a recuperar la Madre Tierra para ser libres. Desde este rincón sagrado del planeta, como pueblos ancestrales arraigados en estas tierras del Cauca, hacemos lo que nos corresponde por la tierra y por la vida, luchamos por la tierra y por la vida y en ese camino, la recuperamos, transformamos el derecho de propiedad para que sea colectivo y convocamos las conciencias a caminar palabras de libertad”⁵³.

Chaux, los Izquierdo. Si el gobierno dice que los indígenas “piensan” invadir la tierra de un terrateniente, automáticamente les queda vedada la reclamación legal del predio al que aspiran y sobre el que suelen tener derechos ancestrales”, en Alfredo Molano, “Manual de trampas”, El Espectador, octubre 20 de 2006.

⁵² Ver: “Rechazo indígena a la presión institucional de limitar la resistencia y detener lo procesos de liberación de la madre tierra” comunicado del CRIC del 09/01/2006 en www.nasaacin.net

⁵³ Tomado de “Libertad para la Madre Tierra” en www.nasaacin.net/libertad_madre_tierra.htm

Aquí hay varios elementos a destacar: lo primero, que para que los hombres sean libres la naturaleza y la tierra también deben ser libres. Los valores humanos deben ser compartidos con la naturaleza. Para que sean efectivos los derechos humanos se le deben conceder igualmente derechos a la naturaleza por su condición de ser vivo fundante. La tierra sólo se pertenece a si misma, no es de los indios ni de nadie, es decir, la tierra tiene su propia autonomía y hay que respetársela.

Aquí estamos frente a una cosmovisión completamente opuesta a la moderna occidental capitalista en donde la naturaleza, por principio, hay que dominarla, y la tierra es básicamente instrumento de explotación económica. Con este pensamiento avanzamos más allá del marxismo clásico, pues, visto así, la propiedad privada no sólo es la institución que garantiza la explotación del trabajador desposeído; la propiedad privada es sobretodo un cercenamiento del flujo total de la vida, de la autonomía de los seres vivos, de la dignidad y la creatividad de los hombres y de su interrelación armónica con la naturaleza.

Consecuentemente, hay también un llamamiento a los que no son indígenas y también profesan una posición radical en defensa de la vida. Como sabemos, el problema de la carencia de tierras en el Cauca no sólo afecta a los indígenas sino a la población campesina y afrocolombiana que en su mayoría fue desplazada de las tierras planas y fértiles de la región por el agresivo proceso de desarrollo agroindustrial llevado a cabo en las últimas décadas en el valle geográfico del río Cauca. El problema es lograr que estos campesinos y afrocolombianos se conecten a una práctica y a un discurso territorial vital y libertario cuando por razones propias de su historia de dominación cultural han acogido buena parte de la visión dominante sobre la tierra⁵⁴. Para muchos de ellos el problema fundamental de la propiedad privada es no tenerla. Construir consensos entorno a visiones diferentes a la dominante, o en concreto, frente a una construcción de territorialidad que como la indígena ha sido tan arrinconada por la práctica y el pensamiento hegemónico, evidentemente no es fácil, pero esa es una de las

⁵⁴ En uno de los comunicados de la ACIN, expedidos durante este conflicto, se hace un llamado a los soldados y policías indígenas, campesinos y afroamericanos: “A los policías y soldados que cumplen la misión de reprimir, maltratar y matar a los indígenas que les hemos visto los rostros cuando se quitaron las máscaras y los cascos y que sabemos que son indígenas, campesinos y afro colombianos, la mayoría jóvenes y pobres que aceptan la indignidad de obedecer la orden de maltratar a su propia gente en un juego en el que otros nos obligan a matarnos entre nosotros mientras ellos sacan ganancias y se roban la tierra que nos da la vida. DESPIERTEN”, en “La violencia es el único argumento del Gobierno: rechazan propuesta indígena de diálogo”, ACIN, 3 de septiembre de 2005 tomado de www.nasaacin.net

principales tareas a largo plazo que se ha propuesto la organización indígena del norte del Cauca, al interior del movimiento interétnico, con los campesinos mestizos y con las negritudes.

-El movimiento interétnico

Hay varios resultados satisfactorios de los nasas en materia de fortalecimiento comunitario, en autonomía política, económica, educativa y de salud, en manejo ambiental, en la acogida social a sus luchas por la tierra y contra las políticas militaristas y neoliberales, pero hay una que es especialmente importante por su potencial para Colombia y Latinoamérica y es la iniciativa aun en gestación de desarrollar un movimiento interétnico en el norte del Cauca. La idea inicialmente era: “Generar un proceso de formación integral para la promoción del liderazgo comunitario y el fortalecimiento organizativo que incida en la creación de bases sólidas para la formación de políticas, planes y programas de la región Norte del Departamento del Cauca. Plasmado todo en el plan de desarrollo con visión de plan de vida interétnico”⁵⁵.

Aunque los indígenas, campesinos y afrocolombianos se encuentran en una situación muy difícil por los problemas derivados del conflicto armado y del modelo de desarrollo económico, la propuesta del interétnico parte de reconocer la situación especialmente crítica de la población afrocolombiana por la pérdida creciente de sus tierras en la zona plana a manos de la agroindustria y por su debilidad para enfrentar esas amenazas, pues según ellos mismos: “Las comunidades negras asentadas en la región han sido víctimas de una situación de deterioro económico, lo que ha causado descomposición social y cultural de las comunidades, por lo que esta población ha perdido la iniciativa y la confianza así como las perspectivas de un desarrollo autogestionado y endógeno”⁵⁶.

De otra parte, las comunidades afrocolombianas admiran y reconocen el trabajo organizativo de los indígenas, el camino ya andado por estas comunidades y las ventajas de trabajar conjuntamente con ellos, por lo menos así lo muestra esta síntesis de lo que

⁵⁵ PLAN DE DESARROLLO PARA LA GENERACIÓN DE UN PLAN DE VIDA INTERETNICO PARA LAS COMUNIDADES DEL NORTE DEL CAUCA”, Santander de Quilichao, Cauca, s.f. Pág. 8.

⁵⁶ “PLAN DE DESARROLLO PARA LA GENERACIÓN DE UN PLAN DE VIDA INTERETNICO PARA LAS COMUNIDADES DEL NORTE DEL CAUCA”, Santander de Quilichao, Cauca, s.f. Pág. 5

expresaron un grupo de mujeres negras sobre la forma como ellas ven al movimiento indígena del norte del Cauca:

“QUE SABEN LOS AFROS DE LOS INDIGENAS:

- Los indígenas son organizados*
- Han sido ejemplo para los afro. A los afro nos falta unidad*
- Tienen una organización muy fuerte*
- Tienen un camino más avanzado*
- Se sienten en capacidad de apoyar a los afro para andar juntos el sendero*
- Hace falta unificar los criterios y conocerse mutuamente y articular las propuestas*
- La lucha está orientada a la recuperación del territorio, la identidad, los derechos y el reconocimiento por parte del estado de su estatus de pueblo*
- Los procesos son diferentes*
- Las mujeres tejen, trabajan la tierra, participan en la organización. Son capacitadas.*
- Los problemas se relacionan con el conflicto armado, el territorio y la cultura. Tienen mucha tierra*
- Son valientes*
- Conservan sus semillas*
- Participan en familia*
- Todos comen de la misma olla y/o participan de los mismos procesos”⁵⁷.*

El movimiento en gestación ha trabajado en la integración económica a partir de los mercados interétnicos; en la defensa del territorio entendido como espacio vital de la(s) cultura(s) y del ejercicio de la autonomía; en la formulación conjunta de planes de manejo ambiental y de ordenamiento territorial en base a las condiciones culturales de la región; en la resistencia contra la guerra y el reclutamiento forzado de jóvenes indígenas y afrocolombianos por parte de los actores armados; en protestas conjuntas contra la violación de los derechos humanos y del DIH; en la denuncia sobre los impactos sociales y ambientales negativos de los llamados megaproyectos que afectan a la región; en el apoyo y la capacitación a líderes y organizaciones locales; en la formulación del plan de vida interétnico en el municipio de Caloto, en fin en varios frentes, todo esto apoyado en la ACIN, en las organizaciones de la población afrocolombiana del norte del Cauca y en la Asociación de Municipios del norte del Cauca.

Es importante resaltar que en el área económico-ambiental se comenzó a operar sobre la base de la experiencia de los mercados interétnicos, en donde el trueque entre productos

⁵⁷Memorias del III ENCUENTRO INTERÉTNICO - REGION INTER ÉTNICA Y POPULAR. Santander de Quilichao, Cauca, 10 al 12 de octubre de 2005, Pág. 34.

producidos en diferentes pisos térmicos (la mayoría de los productos de los indios son de la parte montañosa y la mayoría de los productos de los campesinos afros son de tierra plana) tiene una especial carga simbólica porque valoriza el trabajo de los productores de una manera muy diferente a la convencional, al reconocer comparativamente el esfuerzo productivo y los aportes culturales, nutricionales y medicinales que contienen estos alimentos. La experiencia permite también reconocer la importancia social, económica, política y ecológica de intercambiar artesanías y productos (en su mayoría orgánicos) sin el uso del dinero entre productores comunitarios y organizados como alternativa a la compra de alimentos y otros productos en los mercados convencionales. Incluso, el que no tiene productos para ofrecer se le hace difícil adquirir algo pues en este mercado en varios casos el dinero no se acepta y eso necesariamente conlleva a una reflexión general sobre la fetichización del dinero⁵⁸. Este tipo de experiencias permite la satisfacción de necesidades sociales pero en este caso con una perspectiva emancipatoria puesto que se disfruta la reapropiación de la capacidad creadora de valores de uso y se valoriza el hacer y la creatividad humana independientemente de su productividad o rentabilidad económica.

El proceso continúa y las propuestas del último encuentro interétnico son ambiciosas, como lo muestra la relatoría de una mesa conjunta entre mujeres indígenas y afrocolombianas que resalta el potencial de la articulación cultural y política en los aspectos territoriales, autonómicos, de clase, de género y de cosmovisión:

- “-Sólo unidas y unidos hombres y mujeres vamos a defender este país.*
- Enseñar a nuestros hijos varones a no empuñar armas. Ese es nuestro deber.*
- Recordar las luchas históricas y el concepto de los palenques⁵⁹ como alternativa para juntar los pueblos.*
- Acompañarnos mutuamente. Todos somos dueños de los territorios.*
- Que lo cultural no sea la traba para construir entre los pobres, porque como mujeres pobres tenemos que unirnos.*
- Nuestra lucha está orientada a recuperar y defender el territorio, la cultura, la autonomía y el desarrollo de acuerdo a nuestras cosmovisiones.*
- Reconocemos que nuestros procesos son diferentes, sin embargo nos sentimos capacitadas para apoyarnos mutuamente, no sólo para pelear sino también para pensar, por eso luchamos para promover la unidad de nuestras familias, nuestros pueblos y nuestros territorios para andar juntas y juntos el sendero.*

⁵⁸ Entrevista a Ezequiel Vitonás (Santander de Quilichao, enero de 2005), concejero de la ACIN y organizador de los mercados interétnicos.

⁵⁹ Los poblados autónomos de los negros esclavos cimarrones.

-En nuestros pueblos todas las mujeres trabajamos a la par de nuestros compañeros: muchas somos agricultoras, otras sacamos oro, otras hacemos artesanías, otras cantamos y bailamos, otras somos profesoras, madres comunitarias, enfermeras, parteras... todas juntas cultivadoras de sueños y alegrías, todas juntas parteras de la vida; todas juntas compartiendo sentimientos de impotencia, compartiendo nuestra cotidianidad y los problemas del diario vivir, todas llorando los dolores comunes y los particulares, pero también sonriendo y disfrutando las alegrías y las esperanzas”⁶⁰.

La capacidad de reconocimiento y de articulación con otros movimientos expresada en la experiencia del proyecto interétnico muestra otra dimensión del potencial emancipatorio y antihegemónico del movimiento nasa nortecaucano. Por las características del ordenamiento territorial del actual Estado colombiano los límites legales de esta experiencia son inmensos pero lo importante por ahora es que esta propuesta se ha convertido ya en una construcción de dialogo y de acción intercultural, basada en luchas y experiencias concretas y comunes, que van perfilando poco a poco una región y un plan de vida interétnico inédito en Colombia y probablemente en América Latina.

* * *

Es importante mencionar que estas luchas reseñadas combinan una amplia serie de acciones que van desde las acciones directas (contrainstitucional), pasando por las acciones “híbridas” hasta las acciones institucionales. Entendiendo por híbridas las acciones que si bien se dan contra las instituciones formales se hacen sobre la base de la construcción o uso de institucionalidad propia. Es decir, son una combinación de acción directa y de ejercicio de la autonomía. En el caso del tribunal de justicia es clara la acción híbrida pues si bien el acto de concederle autorización a la emisora para transmitir de nuevo es ilegal desde el punto de vista del Estado, es “institucional” por que todo el proceso se hizo bajo el ordenamiento jurídico y político propio de los nasas. En el caso del rescate del alcalde y el exalcalde por parte de la Guardia Indígena también hay un uso de un acción híbrida puesto que rescatar o negociar la liberación de un secuestrado directamente por parte de particulares está prohibido por la ley, pero de nuevo esta acción se hace usando a la Guardia Indígena una institución nasa de protección y seguridad con raíces históricas muy antiguas. La consulta popular tiene una

⁶⁰ Memorias del III ENCUENTRO INTERÉTNICO - REGION INTER ÉTNICA Y POPULAR, Santander de Quilichao, 10 al 12 de octubre del 2005, Pág. 41.

variante pues no fue ilegal pero tampoco fue autorizada pues no contó con el aval estatal.

Los diferentes eventos aquí relatados nos muestran que los indígenas del Cauca liderados por los nasas del norte del Cauca están entrando en una nueva etapa que, sin abandonar las luchas de otros momentos históricos como son la recuperación del territorio indígena y la defensa de la cultura, se plantea el reto de construir un nuevo país, de proponer y crear una alternativa al modelo dominante. Es decir, lejos de enconcharse y regodearse con las victorias alcanzadas en el campo de la recuperación de tierras y de la autonomía o con las escasas ventajas que la constitución del 91 le otorgó a los pueblos indígenas, el movimiento indígena del norte del Cauca está hoy más conciente que nunca de la necesidad de impulsar procesos que articulen las luchas populares en Colombia para que, como dice el Mandato Indígena, “otro país justo, democrático, respetuoso y en paz sea posible”.

La experiencia de las luchas de los nasas ilustra la articulación entre la igualdad y la diferencia de la que nos habla Nancy Frazer: “Deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad”⁶¹.

O como dice Boaventura de Sousa Santos:

“Hay que buscar una nueva articulación entre políticas de igualdad y políticas de identidad. Antes que nada, es necesario reconocer que no toda diferencia es inferiorizadora. Y, por ello mismo, la política de igualdad no tiene que reducirse a una norma identitaria única. (...) Una política de igualdad que niega las diferencias no inferiorizadoras es de hecho una política racista. (...) Tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”⁶².

⁶¹ Fraser, Nancy (2000), “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia de la era ‘pos-socialista’”, en *New Left Review*. N° 0. Madrid: Ediciones Akal.

⁶² Santos, Boaventura de Sousa (2003), “Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia”, en *La caída del angelus novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA – Universidad Nacional de Colombia. Pág. 153.

El reto, entonces, que se desprende de la propuesta de los nasas es el de dignificar una propuesta de vida propia pero simultáneamente construir un proyecto global de defensa y promoción de la vida en donde las diferencias sociales y culturales convivan y se articulen equitativamente en un medio que permita, por ejemplo, que cuestiones estratégicas como la educación, la salud y los recursos naturales y construidos estén disponibles de tal manera que sea posible potenciar todas las capacidades.

Es la búsqueda de una nueva comunidad ampliada, donde eso que despreocupadamente llamamos “sociedad” tenga sentido ante la evidencia de una enriquecedora densificación de lo social; y en donde incluso muchas de las identidades construidas se desdibujarían por lo menos en la forma como hoy las conocemos, en la medida en que algunas se construyeron por la fuerza de la exclusión o porque las que no se forjaron así dejarían de ser patrimonio exclusivo y esencial de grupos particulares y pasarían a ser opciones de vida posibles para todos. Es decir, un proyecto de vida igualador que promueve las diferencias pero logra que éstas trabajen por la igualdad.

CONCLUSIONES

El caso estudiado nos muestra que estamos frente a un nuevo tipo de liderazgo político, en donde primero se consolidan las comunidades locales, se construye una base social autónoma, e incluso se hacen transformaciones revolucionarias y desde ahí, con los pies sobre la tierra, se dialoga, se interactúa y se lucha con el resto de experiencias emancipatorias en la búsqueda de cambios fundamentales. La época de las vanguardias centradas en la fuerza del discurso o de las armas ya está siendo superada creándose un nuevo liderazgo con un fuerte contenido ético: donde las formas de lucha dicen mucho sobre el fin porque ya lo llevan incorporado. Porque se habla de lo nacional o lo global pero desde una experiencia ya validada a nivel local; porque la lucha se hace reivindicando la vida, la dignidad y la autodeterminación como valores fundamentales; y porque la estrategia política fundamental no es otra que la de dar testimonio.

En el contexto de las luchas emancipatorias continentales, el agravante para el caso colombiano sigue siendo que todo esto se hace y se propone en medio del conflicto armado y bajo muchos fuegos. En Colombia no sólo es muy difícil vivir como se quisiera, escogiendo dentro de varios modelos de sociabilidad, sino que simplemente es difícil vivir, así, a secas. En nuestro país mucho antes que la democracia lo que sigue estando en riesgo es la vida misma. Es decir, ese proyecto de igualdad y convivencia cultural se construye dentro de una cultura política dominante que no acepta el elemental derecho a la vida, que a-la-gente-no-la-maten. Las amenazas de muerte a los concejeros de la ACIN son permanentes. Por citar un ejemplo, el asesor principal de la ACIN tuvo que salir de Colombia en noviembre de 2005 porque las FARC lo acusaron de ser “agente de la CIA” y lo amenazaron muerte y porque, simultáneamente, fue tildado de “terrorista internacional” por los sectores de derecha, en cabeza del gobernador del Cauca. Una encrucijada muy propia de la polarización colombiana donde el más vulnerable es el sector que entabla su lucha emancipatoria por fuera de la lógica autoritaria, militarista y hegemónica, presente tanto en los sectores dirigentes del país como en las FARC. Recordemos que para esta organización guerrillera lo que los Nasas hacen es simplemente la expresión de una “minoría” étnica cuyas reivindicaciones están contenidas en la lucha de las mayorías, esas si reflejadas en la organización de las FARC:

“La lucha política que desarrollamos por construir la sociedad que merecemos y por la que luchan, de diferentes maneras las mayorías nacionales, hace suyas las reivindicaciones de lo que se ha dado en llamar minorías, étnicas y de género. De hecho nuestra organización refleja el prisma nacional y recibe importantes aportes de todos los sectores sociales”¹.

En contra de las visiones que consideran lo local o a las “minorías” como insignificantes y que ven lo local como intrascendente frente a lo global, es importante recordar que lo actualmente global y hegemónico nació local y que además no nació en Colombia o en América latina o en el sur sino en el norte. Se trata entonces de valorar el potencial globalizador de lo “local nuestro”. Todo lo global nació minoritario y local y luego se convirtió en mayoritario. De ahí la importancia político-estratégica de lo minoritario antihegemónico. Como dice John Paul Lederach:

“Los números cuentan. Pero la experiencia en contextos de profundas divisiones sugiere que lo que yace invisible detrás de los números cuenta más. En los procesos de cambio social no es la cantidad de participantes lo que autentica los cambios. Lo que cuenta es la calidad de las plataformas que mantienen el proceso de cambio. (En consecuencia) el *principio de la levadura* es éste: poca gente pero estratégicamente conectada tiene mayor potencial para difundir socialmente una idea o un proceso que gran cantidad de gente que piensa lo mismo”².

Es en esa perspectiva que los nasas han ayudado a revolucionar aquello de por qué transformar, bajo qué principios transformar y cómo transformar. Por eso también es un actor social incómodo, incluso para visiones opuestas entre sí. Un actor que es de izquierda en el sentido clásico occidental por que es antiliberal y anticapitalista pero que no lo es en ese mismo sentido por cuanto es un movimiento libertario, pluralista, ecológista, anti-estadocéntrico, antipoder, autonomista y no violento; y porque sus formas de lucha son distintas. Son ejemplo de “reservas” o “canteras” de emancipación política en cuanto de allí sale la renovación de la comunidad popular democrática y autónoma, es decir, comunidades políticas de resistencia a las formas de dominación, exclusión, explotación y opresión.

¹ Comunicado de mayo 28 de 2001 de la Comisión Internacional de las FARC

² Citado por García Durán, Mauricio **Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003**, Cinep, Bogotá, 2006. Pág. 87.

Según las encuestas de los últimos años, que dicen reflejar la opinión pública nacional, el gran problema de Colombia es la guerrilla y la solución es el fortalecimiento militar e institucional del Estado colombiano. Es precisamente contra esta visión hegemónica sobre la realidad colombiana que vale la pena, tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde la dimensión política, estudiar y analizar una visión de Colombia encarnada en un movimiento social que choca profundamente con esta percepción mayoritaria; pero que también choca fuertemente con la visión de Colombia y de la revolución que tienen la izquierda tradicional y las propias FARC.

De esta manera el estudio puso la lupa sobre una propuesta que se sale del esquema simplista de “el Estado o la guerrilla” y que por eso precisamente resulta profundamente radical y diferente con respecto a lo que hemos conocido en los últimos 40 años como proyectos para salir de la crisis política. Una propuesta que se ubica abiertamente contra la lógica de la guerra defendiendo la lógica de la política entendida como lucha contra las formas de poder, como defensa de la vida y de la intersubjetividad democrática.

El trabajo revela que en la sociedad colombiana existen otras alternativas de transformación y resolución de nuestra grave y larga crisis política y humanitaria. Se trata de formas diferentes de hacer política que integran a esta actividad la dimensión ética mediante el respeto a la dignidad humana, a la preservación de la vida, de la naturaleza y del respeto a la voluntad decisoria de los de abajo. Una forma de hacer política auténtica que no implica realizar “pactos con el diablo”, o en concreto con diferentes actores armados, como ha sido la costumbre de buena parte de la burocracia estatal, los partidos políticos, los gremios económicos, la iglesia, la academia y los medios de comunicación.

El trabajo demuestra que el caso estudiado es una propuesta política y un proyecto de vida maduro y consistente que interpela con creatividad, con fundamento y con particular dureza la teoría política revolucionaria convencional; mostrando también que desde su matriz étnica prehispánica tiene mucho en común con la tradición política libertaria, y que además ya están contando, así sea lentamente, con un respaldo creciente. Movimientos como el de los nasas nortecaucanos tienen mucho que decir a los interesados en la transformación social. En general, en América Latina, los

indígenas dejaron de ser tema exclusivo de museos de antropología o historia para convertirse en referencia obligada a la hora de pensar en modelos de vida alternativos.

En ese sentido, pensamos que uno de los aportes fundamentales de esta tesis sobre el caso de los nasas consiste en el análisis de los alcances y los límites de las propuestas emancipatorias actuales en América Latina en un contexto de conflicto armado interno. Es decir, el de hacerle seguimiento a una propuesta de emancipación allí donde hay alguien que cree ser el “sujeto revolucionario”. En donde la guerra en sí misma no es cuestionada seriamente por ninguno de los bandos en conflicto o incluso donde el actor social analizado constantemente es afectado por la dinámica de la guerra misma a partir de las incursiones militares, los enfrentamientos entre los bandos, las masacres y los asesinatos selectivos de sus miembros.

El estudio pretendió también demostrar la pertinencia de no separar la dimensión política de la cultural en los análisis sobre el conflicto social, escisión propia de la tradición liberal y de la marxista ortodoxa; máxime dentro del contexto latinoamericano donde muchas veces el conflicto entre visiones de mundo se traslapa con el conflicto entre proyectos políticos. El movimiento nasa es social, es político y es cultural. De ahí la importancia del concepto de movimiento emancipatorio como aquel que no separa lo social, de lo cultural y lo político en el enfrentamiento con todas las manifestaciones del poder.

El texto entra en claro debate con las perspectivas académicas dominantes en Colombia y posiblemente de América Latina que analizan el conflicto político colombiano desde sus carencias frente al deber ser del modelo político y económico liberal hegemónico en Occidente. El estudio destaca como los nasas están claramente en contra de la idea de que lo que hace falta en Colombia es más desarrollo capitalista y más democracia liberal.

El caso de los nasas revela la insuficiencia de los estudios que tienden a ver la democratización como un proceso de mayor inclusión en el esquema institucional actual del poder o como un proceso de construcción de un consenso general en torno a la visión de poder hegemónica. Desde la emancipación propuesta por los nasas la democratización va por otro lado, parte de enfrentar al poder concebido y ejercido como

dominación; de negar que el poder del Estado actual sea capaz de solucionar las opresiones existentes; y de apoyarse en la participación comunitaria directa.

El análisis buscaba también enfrentar la visión de los estudios económicos dominantes que hacen énfasis en la enorme pobreza de los pueblos indios y en la necesidad por tanto de desarrollar políticas sociales desde los Estados y desde las agencias internacionales de desarrollo para compensar estas carencias. Lo que el estudio pretende ilustrar es que el problema de las carencias materiales pasa necesariamente por el terreno del conflicto político y concretamente de la autodeterminación, y en ese sentido lo que se quiere destacar es que la supuesta pobreza económica no implica para nada “pobreza política”; estamos precisamente frente a un caso de enorme “riqueza política” que echa por tierra la pretensión de tales instituciones de creer que con ese tipo de políticas de desarrollo social se soluciona el problema económico de los “pobres” indios. De hecho, las condiciones materiales de vida de los nasas mejoraron significativamente cuando se avanzó en la reconstrucción de los cabildos, cuando se crearon y potenciaron los llamados proyectos comunitarios, cuando llegaron los movimientos cívicos a las alcaldías de los municipios con mayoría indígena y con la creación y desarrollo de la asociación zonal de cabildos del norte del Cauca, ACIN. Todos estos procesos, en distintos niveles sociales y geográficos, son estratégicamente autonómicos y por tanto plenos de acción y conciencia política, al punto que hoy en día han avanzado significativamente en la no dependencia del Estado, de los partidos políticos, de las guerrillas, de los terratenientes y de la iglesia.

La tesis trata de poner en sintonía a los nasas con la acción de y la discusión sobre los movimientos latinoamericanos que consideramos emancipatorios. En la literatura colombiana dada la gravedad de nuestro conflicto tendemos a limitarnos a la referencia nacional (“mirarnos el ombligo”, decimos) haciendo a un lado el contexto continental y global de lucha emancipatoria. Pienso que esta tesis se puede constituir en una buena base para un estudio comparativo entre movimientos emancipatorios en América Latina.

Hay otros aportes del estudio que consideramos importantes también. Uno es el que tiene que ver con el intento de hacer un análisis propio pero que logre articular y en cierta medida establecer un diálogo entre los trabajos de investigadores académicos sobre el tema y la información y análisis recogida por la propia comunidad. Los nasas

nortecaucanos aunque siguen siendo una cultura principalmente oral están recogiendo en forma escrita su memoria histórica y esto además de ayudarles a hacer política en el presente y hacia el futuro les ha permitido establecer un diálogo fructífero y equitativo con los investigadores “externos”. Aunque los nasas conocen algunos borradores de los capítulos de esta tesis (para la cual me han apoyado sin obstáculos) existe todavía un largo e interesante camino por recorrer en materia de diálogo, discusión y aprendizaje sobre las diversas interpretaciones internas y externas sobre su condición emancipatoria.

Para los estudios sobre la emancipación es muy relevante también subrayar, desde la experiencia de los nasas, las características de la forma concreta como se erigen comunidades populares democráticas y se construyen autonomías regionales; la manera como se crea una propuesta de vida colectiva con el ánimo de compartirla y de dejarla permear mediante las luchas políticas, en conjunto con el movimiento popular, por el reconocimiento de la diferencia y por el derecho a la igualdad; en síntesis, nos parece destacable lo que este estudio aporta sobre la importancia de la memoria, la comunidad, la autonomía y las propuestas populares e interétnicas alternativas de nivel nacional para los procesos de emancipación social en su conjunto. Creo que el caso y lo que se recoge sobre él en este trabajo nos puede dar luces sobre la importancia de este tipo de procesos, más allá de los grupos étnicos, para el camino de la emancipación; sobre todo y precisamente porque éstos se desarrollan actualmente en un contexto capitalista de profundas desigualdades económicas; dentro de una visión del mundo agresivamente individualizante; dentro de un esquema político-institucional estado-céntrico y partido-céntrico y de una tolerancia mezquina respecto del interculturalismo existente en nuestros países.

De otro lado, y desde una perspectiva teórico-metodológica, esta tesis intentó elaborar una mirada no monodisciplinaria de los movimientos de corte emancipatorio. Creo que en el trabajo se construye, por encima de mi formación disciplinaria en ciencia política, un diálogo entre la filosofía política, la antropología, la sociología y la historia. Esto porque la idea era demostrar (o al menos demostrarme) que un proceso social de estos no se puede entender a través de las preguntas propias de una determinada disciplina y menos de las que provienen de la ciencia política hegemónica, una disciplina hoy fuertemente entrampada en análisis cuantitativistas y neopositivistas de los fenómenos políticos. Una posible mayor riqueza en el estudio creemos proviene de analizar desde

diferentes perspectivas disciplinares la visión, las prácticas y el contexto histórico que rodean la forma concreta como un movimiento encara y pretende transformar la realidad en que se inscribe.

Sabemos que este trabajo aporta una mirada claramente comprometida y si se quiere de solidaridad y complicidad con el movimiento analizado, pero en todo caso con el ánimo de reflexionar sobre nuevas dimensiones, nuevos contextos y nuevas aristas y en un formato que pretende ser útil tanto para el debate académico como para la discusión política.

Finalmente, el proceso aquí analizado es un proceso **vivo y dinámico** y por eso no fue fácil hacer un corte temporal en el análisis, de hecho, las luchas más destacadas de hace un año para acá no se registraron. Sin embargo, la idea con esta tesis fue iniciar un proceso de investigación, discusión y acompañamiento de experiencias emancipatorias significativas en Colombia y en América Latina. Los nasas nortecaucanos fueron las “víctimas” de un primer ensayo en esa dirección, yo espero que sepan perdonarme.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Aguirre Rojas, Carlos, “Chiapas y los nuevos movimientos antisistémicos de América Latina. Entrevista a Inmanuel Wallerstein” en **Contrahistorias. La otra mirada de Clío** No. 5, México, D.F., Septiembre 2005-Marzo de 2006.

Aguirre Rojas, Carlos, **América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna**. Editorial Contrahistorias, México, 2005.

Alvarez, Federico, **La respuesta imposible. Eclecticismo, marxismo y transmodernidad** Siglo XXI Editores, México D.F. 2002.

Archila, Mauricio, **Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990** ICANH – Cinep, Bogotá, 2003.

Archila, Mauricio, “Los movimientos sociales y las paradojas de la democracia en Colombia” en **Revista Controversia** 186, Cinep, Bogotá, Junio de 2006.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-, “Nuestra posición política” Documento borrador, sin lugar y fecha.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN-, “Caminos de no violencia, justicia y paz dentro de las violencias del mundo”. Documento borrador, sin lugar y fecha.

Bartra, Armando, “La llama y la piedra. De cómo cambiar el mundo si tomar el poder según John Holloway” en **Chiapas** n. 15, Era – IIEc, México D.F., 2003.

Bartra, Armando “Añoranzas y utopías: la izquierda mexicana en el tercer milenio” en Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., Chávez Daniel (editores), **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Barrera, Augusto, **Acción colectiva y crisis política**, OSAL–CLACSO, Quito, Ecuador, 2001.

Beltrán, Francisco y Mejía, Lucila, **La utopía mueve montañas. Alvaro Ulcué Chocué**. Editorial Nueva América, Bogotá, 1989.

Beltrán, Mauricio, “El Proyecto Nasa: Resistencia y Esperanza. La Experiencia de Toribío, Cauca” en: www.urbared.ungs.edu.ar/textos/toribio.pdf

Beltrán, Miguel y Caruso, Luisa, “Colombia: el mapa de las luchas sociales en medio del conflicto” en **Contrahistorias. La otra mirada de Clío** No. 5, México, D.F., Septiembre 2005-Marzo de 2006.

Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio (comp.), **A 100 años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy** Ediciones Herramienta – Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2003.

Bonfil, Batalla Guillermo, **México profundo. Una civilización negada**. Editorial Grijalbo, México D.F. 1990.

Bonfil, Batalla Guillermo, **Pensar nuestra cultura** Alianza Editorial, México D.F., 1997.

Bonilla, Victor Daniel, “Itinerario de una militancia paralela: la lucha por los derechos indígenas y la lucha por la democratización en Colombia” en **Articulación de la diversidad**. Tercera Reunión de Barbados. Goerg Grünberg (Coordinador), Quito, Biblioteca Abya-Yala, 1995.

Bonilla, Víctor Daniel, **Historia Política de los Paeces**. Ediciones Colombia Nuestra, 2a edición, 1982.

Bonnet, Alberto; Holloway, John y Tischler, Sergio (comps), **Marxismo Abierto: una visión europea y latinoamericana**. Universidad Autónoma de Puebla – Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2005.

Borón, Atilio, “Poder, “contrapoder” y “antipoder”. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo” en **Chiapas** n. 15, Era – IIEc, México DF, 2003.

Borón, Atilio (comp.), **Nueva Hegemonía Mundial**. Clacso, Buenos Aires, 2004.

Borón, Atilio, “La izquierda latinoamericana a comienzos del siglo XXI: promesas y desafíos” en Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., Chávez Daniel (editores), **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Borón, Atilio, “Crisis de las democracias y movimientos sociales en América Latina: notas para una discusión” en **Revista OSAL** n. 20, Clacso, Buenos Aires, mayo-agosto 2006.

Caballero, Antonio, “Nuestros amigos los paras” en **Revista Semana**, edición 1270, Bogotá, agosto 2006.

Caballero, Antonio, “Una Vieja Pregunta” en **Revista Semana**, edición 1275, Bogotá, Octubre de 2006.

Cadena, Jorge, “Programa del Seminario: Movimientos Sociales y Acción Colectiva”, FCPyS, UNAM, agosto-diciembre de 2004.

Cadena, Jorge; Millán, Margarita; Salcido, Patricia (coords.), **Nación y movimiento en América Latina** UNAM – Siglo XXI, México D.F., 2005.

Carlsen, Laura, “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición” en **Chiapas** n. 7, Era – IIEc, México DF, 1999.

Castillo, Gonzalo, “Manuel Quintín Lame: Luchador e intelectual indígena del siglo XX” en Manuel Quintín Lame **Los Pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Editorial de la Universidad del Cauca, Cali, 2004.

Cátedra Nasa – Unesco, **Nuestro Proceso Organizativo** Resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, Proyecto Nasa, ACIN, Norte del Cauca, 2002.

Cátedra Nasa – Unesco, **Palabreando sobre los Movimientos Cívicos**. Opiniones de nuestros líderes, hombres y mujeres, sobre el proceso comunitario de la Zona Norte del Cauca, ACIN, Norte del Cauca, 2001.

Cátedra Nasa – Unesco, **Cómo vivían nuestros mayores**. ACIN, Norte del Cauca, 2003.

Cátedra Nasa – Unesco, **Las luchas de los mayores son nuestra fuerza**. ACIN, Norte del Cauca, 2001.

Cátedra Nasa – Unesco, **Nuestro Proceso Organizativo**. Resguardo de Jambaló y Proyecto Global, ACIN, Norte del Cauca, 2002.

Cátedra Nasa – Unesco, **Palabreando sobre la globalización**. Opiniones de nuestros líderes, hombres y mujeres, sobre el proceso comunitario de la Zona Norte del Cauca. en Procesos Comunitarios, Norte del Cauca, 2001.

Cátedra Nasa – Unesco, **La recuperación de tierras de la zona norte del Cauca**, ACIN, Norte del Cauca, 2001.

Cátedra Nasa – Unesco, **Palabreando sobre Planes de Vida y Proyectos Comunitarios**, ACIN, Norte del Cauca, 2001.

Caviedes, Mauricio, “Solidarios frente a Colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980” en **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen 38, Bogotá, enero-diciembre 2002.

Ceceña, Ana Esther y Barreda, Andres (coords.), **Producción estratégica y economía mundial**, Siglo XXI Editores, México D.F., 1995.

Ceceña, Ana Esther, “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis” en **Chiapas** No. 2, ERA-IIEc, México, 1996.

Ceceña, Ana Esther y Sader Emir (coords.), **La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial**, Clacso, Buenos Aires, 2ª edición, 2002.

Ceceña, Ana Esther, “Estrategias de dominación y planos de construcción mundial” en Gambina, Julio (comp.) **La globalización económico-financiera. Su impacto en América Latina**, Clacso, Buenos Aires, 2002.

Ceceña, Ana Esther, “La guerra como razón del mundo que queremos transformar” Ponencia presentada en el Seminario “Reforma o revolución”, LPP-UERJ y Fundación Rosa Luxemburgo, Rio de Janeiro, mayo de 2004.

Ceceña, Ana Esther, “Sujetizando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación” en Ana Esther Ceceña (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Ceceña, Ana Esther, **Derivas de un mundo donde quepan todos los mundos**, Clacso, Buenos Aires, 2007. En prensa.

Chaves, Margarita, “Jerarquías de color y mestizaje en la amazonía occidental colombiana”, **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen 38, enero-diciembre 2002.

Chomsky, Noam, (en conversación con Heinz Dieterich) **América Latina. De la colonización a la globalización** Ediciones Cátedra, Madrid, 2003.

CODHES, **Codhes informa**, No. 69, Bogotá, Colombia, 12 de septiembre de 2006 www.codhes.org.

Cohen, Jean y Arato, Andrew, **Sociedad civil y teoría política**. Fondo de Cultura Económica, México DF, 2002.

Colectivo Situaciones y MTD de Solano, **La Hipótesis 891. Más allá de los piquetes** Ediciones de Mano en Mano, Buenos Aires, 2002.

Collazos, Jaime, “Resistencia sociopolítica y transformación: 30 años en la vida política del pueblo nasa de Toribío (1970-2000). Apuntes para un análisis sociológico”, Tesis de Sociología, Universidad del Valle, Cali, 2005.

Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-, “Historia del CRIC”. Programa de capacitación. Popayán, Junio de 1990.

VV.AA. “**Del olvido surgimos para traer esperanzas**”. **La Jurisdicción Especial Indígena**. Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-; Ministerio de Justicia y del Derecho y Ministerio del Interior, Bogotá, 1997.

Corporación Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo, **Dignidad Nasa: “Aquí nos quedamos”**, Rodríguez Quito Editores, Bogotá, 2002.

Dagnino, Evelina, “Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana” en **Política cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**, Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino (Eds), Taurus - ICANH, Bogotá, 2001.

Dávalos, Pablo, “*De paja de páramo sembraremos el mundo*: Izquierda, utopía y movimiento indígena en el Ecuador” en Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., Chávez Daniel (editores), **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Dávalos, Pablo, “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra” en: Dávalos, Pablo (comp.) **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Clacso, Buenos Aires, 2005.

Dávalos, Pablo, “Movimientos sociales y razón liberal: los límites de la historia” en **Revista OSAL** n. 20, Clacso, Buenos Aires, mayo-agosto 2006.

Davis, Diane E., “La fuerza de la distancia. Hacia una teoría de los movimientos sociales” en **Anuario de Espacios Urbanos**, 1998.

Defensoría del Pueblo, **Sociedad de emergencia: Acción colectiva y violencia en Colombia**. Bogotá, 2005. Investigación coordinada por Mauricio García Villegas.

Díaz-Polanco, Héctor, **Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios** Siglo XXI Editores, México, 1991.

Díaz-Polanco, Héctor, **El código Snorri. Diversidad cultural y tolerancia** Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2004.

Díaz-Polanco, Héctor, “Etnofagia y multiculturalismo” en **Memoria** No. 200, México D.F., Octubre de 2005.

Díaz-Polanco, Héctor, **El laberinto de la identidad**, Universidad Nacional Autónoma de México, México DF, 2006.

Dirección Nacional de Estupefacientes, “La lucha de Colombia contra las drogas. Acciones y Resultados”, Bogotá, 2002.

Dorado, Mauricio, “Indígenas del Cauca piden libertad para la Madre Tierra” en: www.acciontierra.org/display.php?article=333

Dussel, Enrique, **20 tesis de política**. Siglo XXI Editores – CREFAL. México D.F. 2006.

Enzensberber, Hans Magnus, **El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti** Anagrama, Barcelona, 1998.

Escárzaga, Fabiola, “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia” en Escárzaga Fabiola, Raquel Gutierrez (coords), **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F., 2004.

Escobar, Arturo, **El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea** ICANH – CEREC, Bogotá, 1999.

Escobar, Arturo; Alvarez, Sonia E. y Dagnino, Evelina (eds) **Política cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos**. Taurus - ICANH. Bogotá, 2001.

Escobar, Arturo, **Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia.** ICANH – Universidad del Cauca, Bogotá, 2005.

Espinosa Alzate, Rubén Darío, **El Gobierno Comunitario de los Territorios Indígenas del Norte del Cauca colombiano – Descentralización o Autonomía.** ARFO Editores e Impresores Ltda. Norte del Cauca, 2003.

Espinosa, Myriam Amparo, **Surgimiento y Andar Territorial del Quintín Lame,** Ediciones Abya-Yala, Quito, 1996.

Espinoza Arango, Mónica, “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna” en **Revista Colombiana de Antropología.** Volumen 39, enero-diciembre 2003, Bogotá.

Estrada Alvarez, Jairo, “Las reformas estructurales y la construcción del orden neoliberal en Colombia” en Ana Esther Ceceña (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado,** Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Fals Borda, Orlando, “Posibilidad y necesidad de un socialismo autóctono en Colombia”. **Cuadernos CES** No. 2. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Septiembre de 2003.

Ferro, Juan Guillermo, “Las FARC y su relación con la economía de la coca en el sur de Colombia: Testimonios de colonos y guerrilleros” en: Gonzalo Sánchez - Eric Lair (Editores) **Violencias y estrategias colectivas en la región andina.** Editorial Norma, Bogotá, 2004.

Ferro, Juan Guillermo y Uribe, Graciela, **El orden la de guerra. Las FARC-EP: entre la organización y la política.** CEJA. Bogotá, 2002.

Ferro, Juan Guillermo, “Comentarios a la ponencia *Tierra y violencia en situaciones de postconflicto* de Jean Daudelin”. Encuentro Latinoamericano de Políticas de Tierra en América Latina y el Caribe, Banco Mundial, Pachuca, México, Mayo 19-22, 2002.

Ferro, Juan Guillermo y Uribe, Graciela, "Las marchas de los cocaleros del departamento de Caquetá, Colombia contradicciones políticas y obstáculos a la emancipación social” en Santos, Boaventura de Sousa y García Villegas, Mauricio (eds.) **Emancipación social y violencia en Colombia.** Editorial Norma, Bogotá, 2004.

Findji, María Teresa y Rojas, José María, **Territorio, economía y sociedad Paéz,** Universidad del Valle, Cali, 1985.

Findji, María Teresa y Bonilla, Víctor Daniel, “¿El otro, el mismo? Tragedias, cultura y luchas de los paeces” Fundación Colombia Nuestra en <http://cidbimena.desastres.hn/docum/crid/Febrero2006/CD-2/pdf/spa/doc8113/doc8113.htm>

Flórez Alonso, Margarita, “¿Protección del conocimiento tradicional?” en Santos, Boaventura de Sousa, García Villegas, Mauricio (eds). **Emancipación social y violencia en Colombia.** Editorial Norma, Bogotá, 2004.

Foucault, Michel, **La microfísica del poder** La Piqueta, Madrid, 1992.

Fraser, Nancy, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia de la era ‘pos-socialista’”, en **New Left Review**. N° 0. Ediciones Akal, Madrid, 2000.

García Canal, María Inés, **Foucault y el poder**, Universidad Autónoma Metropolitana, México DF, 2005.

García Durán, Mauricio (Editor), **Alternativas a la Guerra. Iniciativas y procesos de paz en Colombia**. Controversia número extraordinario, Accord – Cinep, Bogotá, febrero de 2004.

García Durán, Mauricio, **Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003**, Cinep, Bogotá, 2006.

García Linera, Alvaro, “Los movimientos indígenas en Bolivia” en Escárzaga Fabiola, Raquel Gutierrez (coords), **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F., 2004.

García Linera, Alvaro, “Autonomías indígenas” en Escárzaga Fabiola, Raquel Gutierrez (coords), **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F., 2004.

García Linera, Alvaro, “Movimiento sociales ¿Qué son? ¿De dónde vienen?” en **Barataria**, Año 1, N. 1, Juguete Rabioso, La Paz, 2004.

García Villegas, Mauricio y Santos, Boaventura de Sousa, “Colombia, ¿el grado cero de la emancipación social? Entre los fascismos y la emancipación social” en Santos, Boaventura de Sousa y García Villegas, Mauricio (eds). **Emancipación social y violencia en Colombia**. Editorial Norma, Bogotá, 2004.

Gilly, Adolfo, **Historia a contrapelo. Una constelación** Ediciones Era, México D.F., 2006.

Gómez, Herinaldy y Ruiz, Carlos Ariel, **Los Paeces: Gente Territorio – Metáfora que perdura**. Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP – Universidad del Cauca, Popayán, 1997.

González, Fernán; Bolivar Ingrid y Vásquez Teófilo, **Violencia Política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado** Cinep, Bogotá, 2002.

González Piñeros, Nidia Catherine, **Resistencia indígena, alternativa en medio del conflicto colombiano**. Sello Editorial Javeriano, Cali, 2006.

Gros, Christian, “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal” en Uribe, María Victoria y Restrepo, Eduardo (editores) **Antropología en la modernidad** ICAN, Bogotá, 1997.

Guerrero Cazar, Fernando y Ospina Peralta, Pablo, **El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos** Clacso, Buenos Aires, 2003.

Herman, Anthony, **Mama Coca**. El Ancora Editores, Bogotá, 1981.

Hernández Delgado, Esperanza, **Resistencia civil artesana de paz**. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2004.

Hernández Navarro, Luis, “El laberinto de los equívocos: San Andrés y la lucha indígena” en **Chiapas** n. 7, México DF, 1999.

Holloway, John, “La resonancia del zapatismo” en **Chiapas** n. 3, ERA-IIEc, México, 1996.

Holloway, John, “Los Nuevos Movimientos Sociales y la cuestión del Poder” en <http://kehuelga.org/archivos/lucha/poder/che.html>

Holloway, John, **Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy** Editorial Herramienta - Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002.

Holloway, John, “Revuelta y revolución o ¡Lárgate, capital!” en **A 100 años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy** Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio (comp.) Ediciones Herramienta – Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2003.

Holloway, John (compilador), “Donde está la lucha de clases” en **Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico** Ediciones Herramienta - Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2004.

Holloway, John, **Contra y más allá del capital**, Ediciones Herramienta – Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2006.

Houtart, François, “La convergencia de movimientos sociales: un ensayo de análisis”, en **Revista Colombiana de Sociología** No. 21, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 2003.

Katz, Claudio, “Los problemas del autonomismo” en: www.socialismo-o-barbarie.org mayo 1 de 2005.

Klein, Naomi, “Reclaiming the Commons”, **New Left Review** 9, May-June 2001.

Koselleck, Reinhart, **historia/Historia**, Trota, Madrid, 2004.

Lame, Manuel Quintín, **Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas** Editorial Universidad del Cauca, Cali, 2004.

Lander, Eduardo, “La ciencia neoliberal” en Ana Esther Ceceña (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Lander, Edgardo, “Venezuela: creación del partido único”. **La Jornada**, México D.F, 29 de diciembre de 2006.

Laurent, Virginia, **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**. ICANH-IFEA, Bogotá, 2005.

Lluco, Miguel, “Acerca del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachacutik-Nuevo País” en Fabiola Escárzaga, Raquel Gutierrez (coords), **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F. 2004.

López, Claudia, “Casos de Masacres presuntamente perpetrados por las Autodefensas 1998-2003” **Revista Semana**, Documentos On Line, 24 de febrero de 2006

López, Restrepo, Andrés, “Narcotráfico, ilegalidad y conflicto en Colombia” en **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006.

Marçal, Brandão Guildo, “Problemas de la teoría política a partir de América Latina”, en Atilio Boron (comp.) **Filosofía política contemporánea**. CLACSO, Buenos Aires, 2002.

McDam, Doug, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, **Movimientos Sociales: perspectivas comparadas**. Madrid, Istmo, 1999.

Melucci, Alberto, **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia** El Colegio de México, México, 1999.

Meneses, Lucia Eugenia, “La política nasa y el clientelismo en el municipio de Páez, Cauca” en **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen 38, Bogotá, enero-diciembre 2002.

Molano, Alfredo, “Manual de trampas”, **El Espectador**, Bogotá, octubre 20 de 2006.

Molano, Alfredo, “Resistir Hoy”. **MEMORIAS Encuentro Internacional La resistencia civil: estrategias de acción y protección en los contextos de guerra y globalización**. ATI, Universidad Nacional, planeta Paz. ILSA. Bogotá, 2004.

Mondragón, Héctor, “Al ritmo de Tierra Liberada” en <http://www.nasaacin.net/noticias.htm?x=1780>

Moreno, Karina, “Movimientos sociales y ciencia crítica latinoamericana. Entrevista a Atilio Borón” **Memoria** No. 195, México, mayo 2005.

Moreno, Renata, “Movimientos Étnicos en el Norte del Cauca, una Aproximación a sus Diferencias y Relaciones”. Borrador, s.f.

Muelas Hurtado, Lorenzo, **La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía – Colombia** ICANH, Bogotá, 2005.

Múnera Ruiz, Leopoldo, **Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988.** IEPRI – CEREC- Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998.

Ornelas, Raúl, “Contrahegemonías y emancipaciones” en Ana Esther Ceceña (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Pachón, Ximena C., “Los Nasa o la Gente Páez” en **Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central, Tomo IV. Volumen II** Bogota, Instituto Colombiano de Cultura Hispanica. 2000. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/geografia/geohum2/nasa5.htm>

Palacios, Marco, **Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994.** Editorial Norma, Bogotá, 1995.

Panebianco, Angelo, **Modelo de Partidos. Organización y poder en los partidos políticos**, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Peñaranda, Ricardo, “Historia del Movimiento Armado Quintín Lame”. Tesis del Programa de Maestría en Historia. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 1998.

Peñaranda, Ricardo, “Resistencia civil y tradiciones de resistencia en el suroccidente colombiano”, en: VVAA, **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia.** Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales - IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006.

Petras, James, “La izquierda devuelve el golpe” en www.rebellion.org , 19 de abril de 1997.

Plataforma colombiana de derechos humanos, democracia y desarrollo, **El embrujo autoritario**, Bogotá, 2003.

Plaza Calvo, Asdrúbal, **Mitos y leyendas del pueblo paez** Ministerio de Gobierno, Comisión de Asuntos Indígenas del Cauca. Popayán, Diciembre de 1944.

PNUD – Informe Nacional de Desarrollo Humano, **El conflicto, callejón con salida.** Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia – 2003.

PNUD - Informe Nacional de Desarrollo Humano, **El Cauca: alternativas de paz y gobernabilidad**, Bogotá, 2003.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter, **Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad.** Siglo XXI, México, 2001.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter, “A reinvenção dos territórios: A experiência latino-americana e caribenha” en Ana Esther Ceceña (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Programa de Educación Bilingüe e Intercultural – CRIC, **¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia** PEBI – CRIC, Bogotá, 2004.

Rappaport, Joanne, “Manuel Quintín Lame Hoy”, en: Manuel Quintín Lame **Los Pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Editorial Universidad del Cauca, Cali, 2004.

Rappaport, Joanne, **La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2000.

Restrepo, Eduardo, “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia en Uribe, María Victoria y Restrepo, Eduardo (editores) **Antropología en la modernidad** ICAN, Bogotá, 1997.

Restrepo, Eduardo, **Teorías contemporáneas de la etnicidad**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2004.

Rodríguez, Cesar A., “La nueva izquierda colombiana” en Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., Chávez Daniel (editores), **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., “¿La utopía revivida? Introducción al estudio de la nueva izquierda latinoamericana” en Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., Chávez Daniel (editores), **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Rojas, José María, “Ocupación y Recuperación de los Territorios Indígenas en Colombia” www.ub.es/solidaritat/observatori/colombia

Rojas, Diana Marcela, “Estados Unidos y la guerra en Colombia” en **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006.

Sader, Emir, “Hegemonía e contra-hegemonía” en **Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI** Ceceña, Ana Esther (comp.) Clacso, Buenos Aires, 2004.

Sánchez Vásquez, Adolfo, “Ética y Política” en Atilio Boron (comp.) **Filosofía política contemporánea**. CLACSO, Buenos Aires, 2002.

Sánchez, Eder Jair, “El Plan Colombia: ¿hacia un Estado comunitario o hacia una guerra total?” en Escárzaga Fabiola, Raquel Gutierrez (coords), **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F., 2004.

Santos, Boaventura de Sousa, **De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad**. Siglo del Hombre-Uniandes, Bogotá, 1998.

Santos, Boaventura de Sousa, “Globalización y Democracia”, Ponencia presentada en el Foro Temático de Cartagena, Colombia, 2001.

Santos, Boaventura de Sousa, “Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia”, en **La caída del angelus novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política**. ILSA – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

Santos, Boaventura de Sousa, **Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática**. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003.

Santos, Boaventura de Sousa y García Villegas, Mauricio (eds), **Emancipación social y violencia en Colombia**. Editorial Norma, Bogotá, 2004.

Santos, Boaventura de Sousa, “O Fórum Social Mundial: Manual de Uso”, Madison, Dezembro de 2004, en <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/fsm.pdf>

Santos, Boaventura de Sousa, “Una izquierda con futuro” en Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., Chávez Daniel (editores), **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Saxe-Fernández, John, **La compra-venta de México**, Plaza y Janés, México D.F., 2002.

Scott, James, **Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos** Editorial Era, México, 2000.

Stavenhagen, Rodolfo, “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina” en Escárzaga Fabiola, Raquel Gutierrez (coords), **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F., 2004.

Tapia, Luis, **La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad**. Muela del Diablo Editores. La Paz, 2002.

Tapia, Luis, “Izquierda y movimiento social en Bolivia” en Rodríguez Cesar A., Barret Patrick S., Chávez Daniel (editores), **La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura**. Editorial Norma, Bogotá, 2005.

Tapia, Luis, **La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal** Muela del Diablo Editores, La Paz, 2006.

Tarrow, Sydney, **El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política** Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Thompson, Edgard P., **Tradición, revuelta y conciencia de clase** Editorial Crítica, Barcelona, 1989.

Thwaites Rey, Mabel, **La autonomía como búsqueda, el estado como contradicción**. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.

Tischler, Sergio, “La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista” en **A 100 años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy** Bonfeld, Werner y Tischler, Sergio (comp.) Ediciones Herramienta – Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2003.

Tischler, Sergio, “La forma clase y los movimientos sociales en América Latina” en **OSAL** n. 13, Buenos Aires, enero-abril 2004

Tischler, Sergio, “La crisis del canon clásico de la forma clase y los movimientos sociales en América Latina” en **Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico**, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2004.

Tischler, Sergio, “La emergencia crítica de los sujetos en América Latina” en Escárzaga Fabiola, Raquel Gutierrez (coords), **Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**, Gobierno del Distrito Federal – Casa Juan Pablos, México D.F., 2004.

Touraine, Alain, **¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1997.

Uribe, María Teresa, “Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la comunidad de Paz de San José de Apartadó” en Santos, Boaventura de Sousa y García Villegas, Mauricio (eds). **Emancipación social y violencia en Colombia**. Editorial Norma, Bogotá, 2004.

Valencia, León, **Adiós a la política, bienvenida la guerra**. Intermedio Editores, Bogotá, 2002.

Vega Cantor, Renán, **Gente muy rebelde 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias**. Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2002.

Vigil, José Maria, “Rasgos de la espiritualidad misionera desde AL”, en www.consolatos.com/espemis.html

Villoro, Luis, “Sobre democracia consensual” en <http://them.polylog.org>

VVAA, **Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia**. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales -IEPRI-, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Norma, Bogotá, 2006.

Wilches-Chaux Gustavo (comp.), “Proyecto Nasa: La Construcción del Plan de Vida de un Pueblo que Sueña”, PNUD Colombia, Bogotá, 2005.

Zamosc, León, **Los usuarios campesinos y las luchas por la tierra en los años 70**. Cinep, Bogotá, 1984.

Zibechi, Raúl, **Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento**. Ediciones del FZLN, México D.F., 2004.

Zibechi, Raúl, “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina” en **Contrahistorias. La otra mirada de Clío** n. 5, México, D.F., Septiembre 2005-Marzo de 2006.

Zibechi, Raul, “El arte de desbordar los límites” en **La Jornada**, junio 2 de 2006.

Zibechi, Raul, “La emancipación como producción de vínculos” en Ana Esther Ceceña (Coord) **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**, Buenos Aires, Clacso, 2006.

Zibechi, Raul, **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales**, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006

PERIODICOS Y REVISTAS PERIODICAS (VERSIONES WEB)

El Tiempo (Bogotá)

El Espectador (Bogotá)

UN Periódico (Periódico de la Universidad Nacional de Colombia)

El País (Cali)

La Jornada (México DF)

Revista Semana

Revista Cromos

Revista Actualidad Etnica

PAGINAS WEB INSTITUCIONALES

Página de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN): www.nasaacin.net

Página de la Fundación Hemera (Colombia): www.etniasdecolombia.org

Página del Center for International Policy: www.ciponline.org

Página de la Fundación de Ideas para la Paz: www.ideaspaz.org

Página de la Red Colombiana de Acción frente al Libre Comercio y el ALCA:
www.recalca.org.co

Página de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (Urabá, Colombia):
www.cdpsanjose.org

Página de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia: www.farcep.org

Página de la Organización Nacional Indígena de Colombia: www.onic.org.co