



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

**PODER ESTATAL, ÉLITES Y COMUNIDADES
INDÍGENAS EN EL DEPARTAMENTO DEL CAUCA:
RELACIONES DE PODER ENTRE 1991 Y 2014**

JUAN SEBATIAN VARGAS FARFÁN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIA POLÍTICAS Y SOCIALES
BOGOTÁ, COLOMBIA

2016

PODER ESTATAL, ÉLITES Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL
DEPARTAMENTO DEL CAUCA: RELACIONES DE PODER ENTRE 1991 Y 2014

JUAN SEBASTIAN VARGAS FARFÁN

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:

Pregrado en ciencia política

Director: Edwin Cruz Rodríguez

Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster en análisis de problemas políticos, económicos e internacionales contemporáneos, y Doctorado en Estudios políticos y relaciones internacionales

Línea de Investigación:
Acción colectiva y Movimientos sociales

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIA POLÍTICAS Y SOCIALES
BOGOTÁ, COLOMBIA

2016

**PODER ESTATAL, ÉLITES Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL
DEPARTAMENTO DEL CAUCA: RELACIONES DE PODER ENTRE 1991 Y 2014**

Contenido

RESUMEN	3
INTRODUCCIÓN	4
I. Contextualización espacial e histórica	4
II. Propósito	6
III. Elementos teóricos	8
IV. Problema y división de la investigación	12
1. LA CONSTITUCIÓN DE 1991	13
Transferencia de recursos	15
Participación política	16
Política de desarrollo rural	17
2. EL PERÍODO 1991-2002	19
3. EL PERÍODO 2002-2016	22
Administración de Álvaro Uribe y viraje en la relación con los movimientos sociales	22
4. MENCIÓN APARTE: EL PROCESO DE LIBERACIÓN DE TIERRA EN EL NORTE DEL CAUCA	25
5. CONCLUSIÓN	31
ANEXO	34
BIBLIOGRAFÍA	35

RESUMEN

Las más importantes luchas indígenas por la tierra en Colombia han tenido su epicentro en el departamento del Cauca. La lucha de los indígenas caucanos por la tierra ha consistido en hacer frente a la usurpación de sus territorios iniciada por las huestes de Sebastián de Belalcázar alrededor del año 1535. Desde entonces, los indígenas caucanos han atestiguado la destrucción de culturas hermanas y la apropiación de sus territorios, no solo durante la época colonial sino también durante los siglos XIX y XX. Por ello, es preciso concebir a los indígenas del Cauca, y en general a los de Colombia y Latinoamérica, como sujetos subalternos, esto es, actores que, a raíz de la histórica opresión de colonos, hacendados, actores armados y del Estado colombiano, encuentran en la *resistencia* la vía para sobrevivir como cultura singular ante un sistema social que se presenta como su enemigo principal. El tema central de este trabajo será precisamente el seguimiento de la resistencia del movimiento indígena del Cauca de los últimos 25 años frente al Estado y la élite terrateniente de la región. Dados los avances en materia multicultural plasmados en la Constitución de 1991, parece como si los problemas para los indígenas se hubieran resuelto definitivamente. Sin embargo, la Constitución también ha representado la neutralización de la resistencia indígena por diferentes razones; los gobiernos de la década de 1990 no se esforzaron por cambiar el estado de cosas del país, sino que obstinaron en mantener la situación de subalternidad de grupos como el indígena. Por su parte, el movimiento indígena intentó adaptarse al nuevo contexto político, a costa de su capacidad de resistencia y contestación. Solo desde la implementación de la seguridad democrática, las relaciones de poder entre el Estado y el movimiento indígena cambiaron, derivando en un conflicto marcado, pero en el que asoma la resistencia indígena, y se materializa ejemplarmente en el proceso de Liberación de la Madre Tierra, el cual será objeto especial de consideración en este trabajo por su potencial emancipatorio. Enfatizaremos la lucha de los indígenas del pueblo Nasa, pero siempre en conversación con las demás comunidades indígenas, ya que partimos del hecho de que el pueblo Nasa está ofreciendo valiosas enseñanzas con sus luchas recientes por la recuperación de la tierra y la independencia del Estado colombiano.

Palabras clave: movimiento indígena del Cauca, Constitución de 1991, lucha por la tierra, Estado colombiano, relaciones de poder, emancipación.

INTRODUCCIÓN

I. Contextualización espacial e histórica

Actualmente, en el departamento del Cauca coexisten múltiples grupos indígenas, entre los cuales se destacan los Nasa, los Misak, los Coconuco, los Yanacona y los Embera-Katío. Estos pueblos indígenas gozan hoy de territorios propios donde pueden ejercer el gobierno autónomamente, rigiendo así los asuntos educativos, de salud, etc. Dichos territorios se conocen como **resguardos**, y el gobierno se ejerce a través del **cabildo** (compuesto por gobernadores, alcaldes y alguaciles). Tanto el resguardo como el cabildo son instituciones que datan del período colonial. La Corona aplicó la medida de asignar territorios colectivos a los indígenas para conservar su fuerza de trabajo en los diferentes Virreinos del continente en vista de la exterminación de indígenas a causa de la voraz explotación laboral a la que estos fueron reducidos. El término “resguardo” es propio del Virreinato de la Nueva Granada (en otros países funciona la figura de “reserva”, como en Estados Unidos).

No obstante su origen hispano y colonial, los indígenas han defendido estas instituciones contra las múltiples tentativas de las élites por abolirlas, ya que en todo caso garantizan las prácticas comunitarias y el espíritu colectivo características de la vida social de sus miembros. Dichas tentativas se presentaron a lo largo del siglo XVIII¹, y muy especialmente durante el período republicano. Durante las guerras de Independencia, por ejemplo, los indígenas mantuvieron una actitud indiferente frente a la campaña libertadora, en buena medida porque se trataba de un proceso político que no parecía incumbirles. En efecto, los republicanos trabajaron por destruir todo vestigio colonial tras la instauración de la República, y el resguardo era uno que no se acoplaba, por lo menos, al clásico fundamento liberal de la propiedad privada. Así, pues, la disolución de resguardos fue formalmente adelantada por el decreto del 20 de mayo de 1820, por leyes como la del 11 de octubre de 1821 y la del 6 de marzo de 1832, y la Constitución de 1863 (art. 78). Estas medidas golpearon con dureza especialmente a los resguardos de regiones como Boyacá, Cundinamarca o la Costa Caribe. En el Cauca hubo mayor complicación para disolver los resguardos debido a la resistencia de los indígenas y a ciertas alianzas que sellaron con el Gobierno por su participación en guerras civiles. Por ejemplo, en el marco de la guerra civil de 1861-1863, Tomás Cipriano de Mosquera expropió las tierras de Julio Arboleda, a la sazón presidente de la Confederación Granadina, por medio del decreto del 30 de enero de 1863, concediéndoselas a los indígenas de Pitayó y Jambaló (centro-oriente del Cauca).

No obstante, por medio de engaños y estratagemas (prolongación de una realidad que inicia en el siglo XVIII y se convierte en un agresivo proceso de colonización de baldíos durante el siglo XIX y principios del XX) poco a poco las tierras que ocupaban los indígenas del Cauca

¹ A lo largo del siglo XVIII, el resguardo, en la región suroccidental del país, comienza a experimentar su decadencia ya que se ve seriamente perjudicado por las ambiciones de colonos españoles de arrebatar las mejores tierras de cultivo a los indígenas, siendo desplazados hacia tierras altas donde, en ciertos casos, no se cumplió con la “indemnización” por la tierra originalmente ocupada. De ahí que muchos de estos se vieran empujados a trabajarle al colono en condición de jornalero o, más exactamente, de terrajero (Fals Borda, 1982, págs. 112-115). De igual forma, el resguardo es golpeado por el incremento de tributos en la segunda mitad de siglo, que sume al indígena en una severa situación de miseria, que lo obliga a buscar suerte como peón o jornalero en la hacienda (Friede, 1976, págs. 87-92).

fueron apropiadas por gente ajena a las comunidades.² Los indígenas que no se desplazaron a causa de la apropiación, pasaron a convertirse en la fuerza de trabajo del nuevo propietario. La modalidad de trabajo que asumieron los indígenas se llamó **terraje**, palabra muy importante, consistente en trabajar para el propietario a cambio de una porción de tierra y subsistencia. Se distingue de la aparcería porque la tierra trabajada por el indígena era ancestral, nunca comprada ni colonizada. Los indígenas no fueron los únicos actores afectados durante el siglo XIX por los poderes locales hacendados, ya que se trata de un período en que se profundiza la concentración de la tierra en unos pocos en todo el país, perjudicando en su mayoría a campesinos y colonos pobres.³

La usurpación de las tierras indígenas terminó por normalizarse, es decir, que la mayoría de indígenas terrajeros acabaron por aceptar su subordinación al terrateniente, hasta el punto de que se volvió impensable recuperar la tierra. Silenciosas resistencias jurídicas no dejaron de aparecer esporádicamente hacia finales y comienzos del siglo XX, pero con resultados desalentadores. En el caso de los indígenas Misak, Lorenzo Muelas relata que pequeños grupos de indios lograban desplazarse a Bogotá o a Quito para hacerse con documentos jurídicos claves que comprobaran la ilegitimidad del título privado y la legitimidad de la propiedad colectiva indígena. Sin embargo, los terratenientes lograban disuadirlos de su empeño sobornando a alguno que otro indio rebelde para arrebatarse los documentos.

Mientras la terrajería se naturalizaba en la mente de los indios, surgió en la década de 1910 la labor organizativa y aleccionadora de Manuel Quintín Lame, indígena Nasa nacido en una hacienda cercana a Popayán. Lame se convenció de que el indio debía luchar por la recuperación de la tierra ancestralmente ocupada, y que ahora usurpaban los blancos terratenientes. Lame se encontró al principio con unos indígenas que les parecía inconcebible luchar por la tierra, tanto porque recuperar la tierra sería entendida como robarle la tierra al terrateniente, como porque al “recuperarla-robarla” el peso de la coerción era temible. No obstante, con el tiempo, Lame consiguió atraer a indígenas Nasas y guambianos a su causa, y comenzaron a emprender en 1915 lo que se conoce hoy como “Quintinadas” o campañas por la recuperación de la tierra bajo el liderazgo de Quintín Lame. La arremetida del Ejército fue feroz. Los departamentos del Cauca y Tolima se consumieron en la violencia, masas de indígenas fueron desplazados, Lame fue encarcelado una y otra vez y la lucha poco a poco se debilitó. Finalmente, la Quintinada se disolvió en la década de 1930, o se mezcló con los otros brotes de violencia que aparecieron en el campo colombiano. Pero la conciencia del indígena de nuevo se apagó, y solo despertó con vigor hasta la década de 1960 y sobre todo en 1970.

La década de 1970 marca un hito histórico del movimiento indígena en el Cauca porque comienzan a conformar sus propias organizaciones (como el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, en 1971, o la Asociación de Indígenas del Suroccidente de Colombia, AISO, en 1978) y a protagonizar movilizaciones decisivas para recuperar las tierras que les habían arrebatado los colonos más poderosos, alcanzar la autonomía en sus territorios ancestrales y

² En clave de memoria histórica, el relato de Lorenzo Muelas en torno a la apropiación de las tierras indígenas, así como su posterior recuperación, resulta indispensable (Muelas & Urdaneta, 2005).

³ Al respecto, el trabajo de Catherine LeGrand sobre la expansión del latifundio y los conflictos sociales en torno a la tierra, *Colonización y protesta campesina en Colombia 1850-1950*, documenta con mayor detalle el contexto socio-económico mencionado.

suprimir el terraje. La organización y la movilización de los indígenas en este período alteraron significativamente el *statu quo* de la región, puesto que se vieron amenazadas la propiedad privada situada en territorio ancestral y formas tradicionales-coloniales de trabajo. Esto provocó una reacción furibunda del establecimiento, tanto de la fuerza pública como de fuerzas para-estatales. Sin embargo, el movimiento perseveró en su lucha, fortalecidos, además, por un contexto internacional que presionaba por la defensa y garantía de los derechos de las minorías étnicas. El resultado de sus movilizaciones fue la efectiva recuperación de gran cantidad de hectáreas de tierra, especialmente durante los gobiernos de Turbay y de Betancur. Lo que consiguieron los indígenas en esta década en términos de tierra, nunca se equiparó a lo que han conseguido en las décadas posteriores.

Fruto de las luchas de 1970 y 1980 fue el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas por medio de las disposiciones multiculturales de la Constitución de 1991, la cual reconoce la particularidad de sus territorios y su autonomía, y la participación en cargos de representación popular a través de partidos políticos. Este acontecimiento marcó un precedente en las relaciones que mantenían con el Estado, porque desde entonces el mutuo reconocimiento comienza a afianzarse, aplacando su histórica animadversión, al menos hasta la llegada de Álvaro Uribe al poder en 2002, período crítico para la autonomía indígena y la acción colectiva de los movimientos en general. La Constitución del 91 prevé el respeto de los derechos indígenas, pero eso no impidió que las comunidades fueran una de las principales víctimas del conflicto armado⁴, ni tampoco que las comunidades quedaran sumidas en una emergencia económica, social y cultural tal como lo denunciaron los indígenas frente al gobierno en el resguardo de La María en 1999. Con el transcurrir de los años, el desencantamiento de la Constitución y la ilegitimidad del Estado por parte de las comunidades fueron progresivamente aumentando; el problema de la tierra seguía latente, lo mismo que la vulnerabilidad cultural y económica, y por ello las luchas de los indígenas en torno a esto hubieron de continuar hasta nuestros días.

II. Propósito

La presente investigación parte de mostrar las repercusiones de la Constitución de 1991 para la acción colectiva del movimiento indígena del Cauca, a fin de analizar la resistencia indígena del Cauca entre los años 1991 y 2014 frente a los actores dominantes (Estado y las élites). Así, veremos que la resistencia indígena tiende a comportarse de una forma en el período 1991-2002, mientras que se comporta de otra en el período 2002-2014, sobre todo por variaciones en las relaciones de poder con el Estado. Se hará especial mención del proceso de Liberación de tierras porque supone una ruptura crucial con los efectos neutralizadores de la Constitución de 1991 para la resistencia indígena. El aspecto constitucional es lo que principalmente dota de sentido al período amplio (1991-2014), y ya veremos por qué es importante tenerlo en cuenta para el análisis que nos compete. Este período se distingue del inmediatamente anterior: 1970-1991, porque en este la lucha indígena se movía bajo otro marco constitucional, otras leyes, otro Estado, otra composición económica en la región y otro despliegue del conflicto armado. Sociológicamente hablando, el contexto no determina unilateralmente a los sujetos, ni viceversa; más bien, hay períodos

⁴ A pocos meses de aprobada la Constitución, el 16 de diciembre de 1991 fueron asesinados 20 indígenas Nasa que habían ocupado la hacienda privada de El Nilo a manos de paramilitares con la complicidad de la Policía.

o momentos donde el contexto es predominante, o donde los sujetos transgreden el curso de la historia. La acción colectiva indígena ha emergido con fuerza, sorpresivamente, en momentos cuyo contexto parece no favorable para protestar. Se puede mencionar al respecto las protestas indígenas contra el presidente Álvaro Uribe Vélez, en pleno contexto de coerción y persecución. Y, por otra parte, la consideración lineal de la historia que permea nuestro trabajo, no tiene sino unas pretensiones investigativas, por lo que de ningún modo consideramos que los indígenas vean la historia de igual manera. De hecho, las comunidades indígenas tienen más una concepción circular de la historia, que una concepción progresiva como en Occidente.

Ahora bien, el proceso de resistencia de las comunidades indígenas no se puede entender sin la contraparte ofensiva de los actores que permanentemente obstaculizan la emancipación de los grupos subalternos. La situación de resistencia de los indígenas se presenta precisamente por la acción violenta y limitante de una gama de actores como los grandes propietarios de la tierra (antes colonos blancos, hoy sus herederos terratenientes), los encargados de ejercer la autoridad (antes la Corona y el Virreinato, hoy el Estado colombiano), y grupos armados de toda índole. Toda esta gama de actores, a su vez, está inscrita en un contexto social específico que posibilita o limita su accionar.

Este trabajo tendrá como referente principal a la comunidad indígena Nasa, aunque también habrá que hacer mención en algunos momentos de la comunidad Misak⁵. Ambas comunidades tienen una amplia presencia en el departamento y han tenido protagonismo en las luchas por la tierra durante el siglo XX. De ellas han provenido destacados líderes indígenas como Manuel Quintín Lame, Lorenzo Muelas, Trino Morales, Floro Tunubalá o José Gonzalo Sánchez. Además, en términos de acción colectiva, los Nasa y Misak figuran como las comunidades con mayor capacidad de protesta contra el Estado. Como preámbulo al desarrollo de esta investigación, señalaremos algunas particularidades de cada comunidad con el fin de demarcar unas diferencias históricas y políticas importantes entre ambas, pero que confluyen hacia unas problemáticas semejantes en torno a las relaciones que han mantenido con el Estado.

Los indígenas Nasa están mayoritariamente vinculados al CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y a ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), mientras los Misak se adhieren ante todo a AICO (Asociación de Indígenas de Colombia). AICO sustituyó a la Asociación de Indígenas del Suroccidente de Colombia (AISO, fundada en 1976) en 1991. El CRIC fue fundado en 1971, y a él se vincularon varias comunidades indígenas, incluyendo los Misak. No obstante, ciertas diferencias de los Misak con respecto a la dirigencia del CRIC motivaron la salida de estos y la creación de AISO.

Se calcula que habitan en Colombia unos 180 mil miembros del pueblo Nasa (el mayor del país), distribuidos en los departamentos del Cauca, Caquetá, Huila, Nariño, Tolima y Putumayo. El pueblo Misak, en cambio, cuenta con 40 mil aproximadamente, distribuidos ante todo en el departamento del Cauca en los municipios de Silvia, Morales, Piendamó y

⁵ A los Nasa solían llamarlos paeces en tanto provenientes de la etnia Páez, sin embargo, se ha venido promoviendo desde hace un par de décadas el vocablo “Nasa” que, en su lengua vernácula, significa *Gente*. A los Misak se les suele también denominar guambianos, en tanto gentilicio del resguardo de Guambía, pero hay que tener en cuenta que no todos los Misak conviven en dicho resguardo, por lo que es más acorde la denominación Misak, que también significa *Gente* en su lengua vernácula.

Belalcázar. Los Misak también habitan en los departamentos del Caquetá, Huila y Cundinamarca. En el departamento del Cauca, los Nasa se concentran en el norte, centro y oriente, en municipios como Toribío, Corinto, Caloto, Cajibío, Caldono, Jambaló, Silvia, Belalcázar, Inzá, entre otros.

Entre las dos comunidades indígenas subsisten tensiones que se originan probablemente desde 1986 con la separación de los Misak del CRIC. En la arena política, tras la implantación del sistema multipartidista en virtud de la Constitución de 1991, tanto el pueblo Nasa como el Misak han competido electoralmente a través de partidos como la Alianza Social Independiente (ASI, antes Alianza Social Indígena) y AICO (la misma denominación de la organización de los Misak).⁶

III. Elementos teóricos

Cuando se cotejan las definiciones del movimiento social que se desprenden de trabajos académicos publicados entre 1960 y 2000, se llega a la conclusión de que ninguna es satisfactoria para la comprensión de movimientos sociales como el indígena, el campesino o el afrodescendiente. El conjunto de teorías de los movimientos sociales que no logran contemplar la singularidad de movimientos tan latinoamericanos como el indígena, está encerrado en una concepción *moderna* de la realidad que parte del presupuesto del individuo racional. Este presupuesto contamina la teoría de Lenin, Tarrow, Touraine, Melucci, así como la mayoría de estudios sobre el movimiento indígena en Colombia. ¿Cómo se evidencia ese presupuesto? Sencillamente, se asume la separación entre individuo y grupo; por ende, se pretende explicar cómo el individuo ingresa al grupo. Cada uno de estos autores expone, entonces, explicaciones diferentes, pero ninguna es apta para el estudio de un movimiento social como el indígena porque en este sencillamente no se puede partir de semejante presupuesto. La separación entre individuo y grupo no existe en el movimiento indígena porque sus miembros pertenecen al movimiento antes de que hayan hecho cualquier cálculo racional sobre la conveniencia de ingresar al grupo. El indígena nace indígena; su identidad es formada *a priori* por los mayores y por las creencias míticas. El indígena no decide volverse indígena, sino que es hijo de un territorio que pone una marca en su identidad. Los Misak y los Nasa se consideran hijos del agua, elemento que prolifera en el Cauca por sus ríos, lagunas y páramos. Juan Tama, el líder Nasa sagrado, emergió de las aguas y a ellas mismas retornó el día de su partida.

El lector identificará que estamos confundiendo las palabras movimiento social y comunidad indígena. Sin embargo, las consideraciones críticas sobre el concepto de movimiento social que hemos planteado, apuntan precisamente a volver más fluido el concepto de movimiento social, con el fin de no imaginarlo simplemente como una masa de individuos que se organiza esporádicamente según una identidad y unos propósitos, pero que tienen otra vida en la sociedad (estudiantes, mujeres, obreros, comunidad LGBTI, docentes, etc.). Sin embargo, tal definición no cabe para describir la realidad de los movimientos indígenas de Colombia. En efecto, el indígena no tiene una vida en el movimiento social y otra en la comunidad, sino que la acción colectiva de los indígenas es cotidiana. Permanentemente los indígenas están

⁶ Para una ampliación acerca de las tensiones y conflictos interétnicos en el departamento del Cauca en los últimos años, véase Duarte (2013; 2015).

luchando, resistiendo, haciendo frente a la opresión, a partir de su vida cotidiana comunitaria. Mientras en las sociedades modernas “civilizadas” los sujetos afianzan una individualidad para entrar en unas relaciones sociales acordes al modelo político-económico Occidental⁷, en una comunidad indígena como la Nasa se intenta hacer todo lo contrario, es decir, preservando la esencia que los hace Nasa a partir de la resistencia a la colonización del modelo Occidental de sociedad. Mientras en este modelo impera la propiedad privada, los indígenas de Colombia se esfuerzan por consolidar sus propiedades comunales basadas en el resguardo, donde todos acceden equitativamente a una propiedad de tierra que no es comerciable. Mientras en el modelo impera el Estado, los resguardos indígenas son administrados por el cabildo, una organización que no dispone de fuerza armada ni carga con impuestos a la población, sino que se encarga de atender las problemáticas que suceden entre los comuneros indígenas. Por ejemplo, en la cultura Nasa rige el principio de 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” y se expresa “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” (Ferro, 2007: 148). Este principio comunitario es una muestra del carácter *no-occidental* de las prácticas de las comunidades, pues se desdeña una concepción de sociedad basada en la venta individual de la fuerza laboral, en la separación entre productores y asalariados, y en la desigualdad económica inherente a la competencia por los recursos.

En fin, mientras el modelo occidental exige a los indígenas una forma de pensar y comportarse, estos en cambio se esfuerzan por construir pensamiento propio y por hacer sus proyectos de forma autónoma. Si nos pensamos el movimiento social, también, como una fuerza colectiva que surge en el contexto de la modernidad para enfrentarla críticamente, entonces las comunidades indígenas pueden ser vistas igualmente como un movimiento social, o más acertadamente, *sociedades en movimiento*, según la denominación del investigador Raúl Zibechi. Por supuesto, una comunidad indígena es muchas más cosas que un movimiento social, porque también son unas creencias, es un espíritu, son unas familias, son unas relaciones particulares con la Madre Tierra, etc. Pero en nuestra investigación nos interesa el aspecto político-crítico de las comunidades indígenas, o sea, la comunidad indígena en tanto movimiento social.

Trabajos recientes sobre algunos movimientos sociales en América Latina están “independizándose” de los marcos teóricos dominantes de Occidente, subrayando la particularidad de las luchas latinoamericanas de los grupos subalternos. Esto es especialmente notorio en lo que toca a los movimientos indígenas, los cuales no existen en Europa ni es lícito compararlos con el movimiento obrero italiano o el feminista francés. Esto no quiere decir que movimiento indígena no puede llegar a comportarse como las teorías dominantes esperan que se comporte. De hecho, la mayoría de trabajos sobre el movimiento indígena del Cauca se ha apoyado en marcos teóricos de raigambre anglosajona y continental europea, y sería injusto no reconocerles valor por la información y por la comprensión de las

⁷ El modelo occidental no es estático, pero ha seguido unos principios esenciales: en la economía, la mercantilización de todas las cosas incluyendo el ser humano; en la política, el dominio del Estado, hoy Estado de derecho, según una típica división de poderes; en la educación, un sistema regular de ascenso-mérito según clasificación numérica del conocimiento que va de la escuela a la universidad; en la cultura, la estigmatización de alteridades que no siguen el patrón dominante del hombre-blanco-burgués.

luchas indígenas. Sin embargo, es equivocado insistir en teorías que solo ven una parte del movimiento indígena, mientras descuidan otras. Y más aún cuando el investigador está comprometido con una posición crítica de la dominación cultural de Occidente.

En esta línea crítica, decolonial y antisistémica podemos encontrar a autores como el ya mencionado Raúl Zibechi, investigador uruguayo que ha circunscrito su obra en torno a procesos comunitarios que entrañan discursos anticapitalistas y decoloniales por parte de diferentes grupos sociales como los habitantes de las periferias urbanas, los campesinos del Movimiento Sin Tierra de Brasil, y los procesos indígenas de Bolivia, Ecuador y Colombia. También encontramos a Silvia Rivera Cusicanqui, indígena aymara estudiosa del campesinado indígena de Bolivia, de procesos políticos críticos decoloniales. Y, asimismo, a la autora colombiana María Juliana Flórez, estudiosa de los movimientos sociales latinoamericanos en clave decolonial y crítica. Los trabajos sobre movimientos latinoamericanos guiados por esta línea teórica no son muchos, pero son cada vez más frecuentes.

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cuál es la importancia del Estado al indagar sobre las relaciones de poder que mantienen las comunidades indígenas con él? Y más aún, ¿qué entendemos aquí por el Estado colombiano? El Estado colombiano puede entenderse como un conjunto de instituciones encargadas de velar por el interés público, y también como el detentador del monopolio legítimo de la violencia física. La primera es la típica definición constitucionalista que cualquiera de nosotros puede hallar en los principios fundamentales de la Carta Política. La segunda es la repetida definición weberiana del Estado. Ambas no son sino definiciones que no dan plena cuenta de lo que es el Estado colombiano por su idealismo subrepticio: ni el Estado colombiano es perfectamente democrático y pluralista, ni tampoco detenta el monopolio de la violencia porque no logra copar todos los espacios nacionales y por ello compete contra grupos armados por la monopolización. Más allá de estas definiciones raramente cuestionadas, el Estado colombiano ha sido un actor que ha tomado parte en múltiples relaciones de poder fundamentalmente para la defensa de una estructura social o modelo de sociedad. El Estado incluye los poderes Ejecutivo, Judicial y Legislativo, pero es el Ejecutivo la principal referencia cuando hablemos del Estado porque tiene las funciones de ejercer la alta dirección de este, dispone los medios coercitivos para hacer cumplir la ley, preserva el orden público, y administra servicios públicos como la educación o la salud. Además, en la historia de Colombia este sector del Estado ha sido el protagonista en las relaciones de poder mantenidas con los movimientos sociales, tradicionalmente reprimidos y, cuando no, divididos y cooptados. Las comunidades indígenas en tanto movimiento social han luchado, en primer lugar, contra la clase terrateniente, la cual los ha oprimido mediante la terrajería, antes, y la estrechez territorial, hoy. Pero, en segundo lugar, han debido luchar contra las fuerzas del Estado que se han encargado de garantizar el poderío de la clase terrateniente. Así que cuando el indio se rebelaba, las fuerzas del Estado no tardaban en acudir en protección al terrateniente, y en defensa de un modelo de economía primaria basada en el latifundio. Esta ha sido la tendencia en doscientos años de historia de Colombia, y aún hoy el Estado se empeña en este modelo que favorece más al gran propietario en detrimento del pequeño campesino.

En todo caso, el Estado no siempre ha significado para las comunidades indígenas un actor enemigo y limitante. En ocasiones, el Estado ha abierto algunas oportunidades para los indígenas en términos de inclusión política y jurídica, y reconocimiento de sus luchas. Así

sucedió, por ejemplo, durante el mandato de Belisario Betancur, y se profundizó en el mandato de César Gaviria en el marco de la Constitución de 1991, que garantizó unos derechos para los indígenas que antes el Estado no garantizaba plenamente. A pesar de cierta apertura del Estado colombiano con respecto a los movimientos indígenas y a los sociales en general, la tendencia ha sido limitarlos en su accionar, estigmatizarlos, dividirlos y reprimirlos. En el siglo XIX, la intelectualidad criolla circunscrita al incipiente Estado republicano planteaba la decisión de convertir a los indígenas en meros individuos, con el fin de abolir sus particulares derechos a la propiedad comunal y a regirse por gobierno y leyes propios. Nunca consiguieron hacer tal cosa, pero el Estado no se opuso a la usurpación de la tierra de los indígenas que se practicó con vehemencia en la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX. Cuando los indígenas se levantaron contra estos atropellos, las fuerzas armadas intervinieron en defensa de la propiedad privada, y sofocaron siempre con relativo éxito las expresiones de rebeldía. En la década de 1970 no hicieron algo diferente frente a los levantamientos indígenas en el Cauca, pero en la década siguiente el Estado suavizó su postura ante su elevada ilegitimidad, que fue tal que hizo tambalear los cimientos de la institucionalidad, en lo que algunos llaman el “derrumbe parcial del Estado”. Desde entonces, dicha “suavidad” ante el movimiento social se prolongaría hasta finalizada la década de 1990, pero en todo caso limitando las posibilidades para la ampliación de los resguardos. Cuando el clima de violencia alcanzó un punto culminante hacia entrados el 2000, detonó un viraje en la política de seguridad que la persecución y la represión del movimiento social, incluyendo el indígena, y que hasta hoy no ha dejado de ser la tendencia en la relación del Estado con el movimiento. Mientras tanto, las demandas del movimiento indígena se fueron cerrando más y más ante un Estado que promete pero no cumple. La actitud del Estado por conservar los históricos y desiguales roles del campesinado pobre sin o con poca tierra, ha sido inocultable. Así que cuando las comunidades indígenas están interpelando a las élites terratenientes, el Estado siempre está ahí en el medio amparando al latifundista.

Para nuestro problema de investigación, este marco teórico resulta útil, aunque bajo ciertas salvedades. En nuestra investigación se recoge la noción de movimiento antisistémico, pero, para la realidad particular del movimiento indígena del Cauca, resulta equivocado equiparar necesariamente prácticas comunitarias con emancipación y con antiestatismo. En muchos casos, más bien, cabría catalogarlas como “alternativa” al orden social imperante dominado por la estructura liberal, o incluso como parte del componente contrahegemónico de la resistencia de los indígenas contra el colonialismo y la colonialidad. Definir *a priori* el carácter antisistémico de los movimientos indígenas únicamente por el discurso comunitario que rige en ellos, acarrearía pasar por alto la integración funcional al sistema político de todas las comunidades indígenas del país a partir de la extensión de derechos en tanto grupos minoritarios por medio de la Constitución de 1991. Una mirada más cuidadosa a los procesos sociales actuales del movimiento indígena del Cauca permite ver que son procesos heterogéneos e incluso contradictorios entre sí, y que en su mayoría no entrañan un carácter antiestatal ni anticapitalista. Por el contrario, uno puede apreciar que en esa vida cotidiana se generan transformaciones permanentes, porque no se trata de realidades estáticas, que pueden tanto deteriorar como fortalecer las relaciones comunitarias. Esto es lo que precisamente se tendrá en cuenta en esta investigación. Desde 1991, el núcleo comunitario de las comunidades comenzó a ser penetrado por lógicas de dependencia al Estado y de conformismo con la hegemonía liberal fundamentalmente por las relaciones de poder que mantuvieron las comunidades con el Estado. No obstante esta crisis, las comunidades,

especialmente en el norte del Cauca, se han venido sacudiendo de la influencia estatal y mercantil para reconstruir y guarecer su proyecto autonómico y comunitario.

Por otra parte, el concepto de relación de poder es fundamental en el trabajo, y para los fines del trabajo se recoge la noción propuesta por Leopoldo Múnera, quien parte de la crítica de que el poder no se limita al ejercicio desde el actor dominante de la relación. La relación de poder integra, en términos de Múnera, “mecanismos” o manifestaciones diferentes, dependiendo del curso que toma la relación entre actores desigualmente posicionados. Por consiguiente, la relación de poder no es sólo un ejercicio unilateral por parte del “poderoso” contra el “débil” para hacer que este haga algo que de lo contrario no haría (*dominación*). También puede suponer que el actor inferior no acepte unilateralmente ese ejercicio, sino que puede oponerse a él (*resistencia*). Cuando la resistencia se torna permanente e irrefrenable, emerge un proceso radical de liberación que resta las posibilidades del ejercicio de dominación (*emancipación*). En otros casos, ambas partes pueden alcanzar acuerdos donde se beneficien mutuamente (*negociación*) (Múnera, 1998: 104-114).

IV. División de la investigación

En primera instancia, se parte de la premisa de que el movimiento indígena de las décadas de 1970 y 1980 logró devenir contradicción con el sistema político y económico del país, pero las reformas constitucionales posteriores consiguieron aplacar las implicaciones antisistémicas del movimiento indígena. En segunda instancia, se asume que la integración a los postulados constitucionales ha repercutido negativamente en la capacidad de agenciar cambio social del movimiento indígena, ya que mediante repertorios de acción guiados por un sentido de la acción que cuestiona poco las reglas de juego diseñadas por el Estado, el movimiento profundiza su institucionalización y anula su fuerza emancipatoria. Para ello es decisivo atender a las relaciones que los movimientos indígenas han mantenido con el Estado, principal actor de su entorno. Cabe empezar por todos aquellos factores que mermaron en la capacidad antisistémica procedentes de su relación con el Estado y el Gobierno (analizando la percepción de algunos de sus miembros en torno a lo que ha significado la Constitución de 1991 para las comunidades). Posteriormente, hacer mención del ascenso de la relación de conflicto entre indígenas y Estado (analizando las exigencias y la respuesta estatal), para finalmente revelar el tránsito hacia el carácter contradictorio, ya no conflictivo, de los movimientos indígenas (analizando con más detalle los procesos de Liberación de la Madre Tierra de los últimos diez años).

En la **primera parte**, exploraremos tres repercusiones decisivas de la Constitución de 1991 que afectan el poder de resistencia del movimiento indígena, a saber, la transferencia de recursos por parte del Estado, la participación política de los indígenas y la parálisis de los avances en materia de ampliación y constitución de resguardos. En la **segunda parte**, profundizaremos en el desarrollo de las relaciones de poder que han mantenido las comunidades con el Estado entre 1991 y 2002, mostrando cómo en este período se evidencia una minimización de la resistencia indígena, pues en su lugar prima la acción de negociación y horizontalidad con el Estado, en buena medida porque el contexto se caracterizó por la confianza depositada en las instituciones tras los incipientes avances constitucionales. En la **tercera parte**, se contrastará lo anterior con el siguiente período 2002-2014, mostrando cómo las relaciones de poder entre Estado y movimiento indígena se reacomodan, y conducen así

a un conflicto más marcado entre los dos actores. En este contexto, el Estado se muestra más reaccionario y coercitivo, y el movimiento indígena más resistente y contestatario. Es en medio de este clima que surge el proceso poco documentado e investigado de *Liberación de la Madre Tierra* que se lleva a cabo en el norte del Cauca el cual tiene en este trabajo un lugar muy importante pues nos ayuda a observar las posibilidades emancipatorias de la resistencia de los oprimidos.

1. LA CONSTITUCIÓN DE 1991

Los resguardos son espacios habitados por indígenas trabajadores de la tierra donde está generalizada la propiedad colectiva de la misma y donde prima el sentido de *comunidad* sobre el de *sociedad*⁸ en tanto que las relaciones sociales se tejen a partir de un sentido colectivo, es decir, los miembros actúan primordialmente en función de su pueblo y de su familia antes que en sí mismos. Una situación inversa iría en contradicción con la identidad de los indígenas del Cauca puesto que se vulnerarían principios básicos de sus sistemas de valores basados en la reciprocidad y solidaridad. Sin embargo, las comunidades indígenas han experimentado cambios a lo largo de su historia, afectando de algún modo sus valores. Un contexto reciente que ha implicado bastantes retos y cambios a las comunidades es la aparición del marco constitucional que se erige con la Carta Política de 1991.

Al preguntarle acerca de la relación de los indígenas con el poder estatal, Bárbara Muelas, profesora Misak del resguardo de Guambía, responde contundentemente que “El Estado ha entrado a las entrañas de las comunidades indígenas”. La profesora ilustra esta sentencia con un par de ejemplos, tales como las políticas del Estado que auxilian la infancia, las políticas que orientan el currículum académico, y sobre todo con las transferencias de recursos del Estado a las comunidades. Nunca antes en la historia de las comunidades indígenas el Estado había conseguido penetrar tanto en ellas: fungiendo como padre protector de la madre y sus hijos⁹, influyendo sobre la difusión del saber en las escuelas, y contaminando las prácticas comunitarias organizativas de burocratismo (jerarquías, clientelismo, prebendas) en la dirección de los cabildos.

A partir de la Constitución de 1991, comunidades indígenas y Estado sellan un pacto basado en el *reconocimiento mutuo* que confiere garantía a la participación política de los indígenas y apoyo económico y social del Estado hacia las comunidades. Una mirada comparativa entre la Constitución de 1886 y la de 1991 permite inferir los notables avances que en materia multicultural se alcanzan en la Constitución vigente, pues se garantiza la autonomía de

⁸ La distinción puede rastrearse en Weber: “Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social [...] se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *construir un todo*. Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también de una unión de intereses con igual motivación” (1964: 33).

⁹ Esta función, que emana del artículo 43 de la Constitución de 1991, ha sido objeto de crítica desde el feminismo, especialmente por Ochy Curiel.

entidades territoriales como los resguardos y se protege la diversidad étnica, todo esto en el título I de los derechos fundamentales. A partir de la década de 1990, las relaciones entre comunidades y Estado se reconfiguraron ya que transitaron de la confrontación a la concertación. En efecto, antes de 1991 el movimiento indígena contaba con un brazo armado (el Movimiento Armado Quintín Lame, creado hacia finales de los setentas) que asumió un papel de autodefensa, y recurrió a acciones violentas de toma de tierras para buscar la titulación de las mismas. Pero más tarde, en el marco de la Asamblea Constituyente, se entró a un nuevo clima donde el Estado reconoció y se comprometió a abogar por la protección de los derechos de minorías como las comunidades indígenas. En todo caso, se trata de un tránsito que ya se percibía en la década de 1980, teniendo en cuenta la intensificación de la titulación de tierras por parte de la institucionalidad durante esos años, y la suavización de la acción colectiva de los indígenas contra el establecimiento. Es importante, por ejemplo, la actitud tolerante desde el Gobierno frente a los movimientos sociales a partir de la presidencia de Belisario Betancur, lo cual se reflejó igualmente en una actitud de legitimación por parte de movimientos como el Misak, que desde 1985 empieza a relacionarse con el Estado en clave autoridad-autoridad. Sin embargo, los avances constitucionales están siendo cada vez más cuestionados por parte de líderes e intelectuales indígenas.

Cabría recordar al respecto algunas palabras. En un interesante encuentro entre Raúl Zibechi en Guambía en el año 2013 con los taitas Segundo Tombé (gobernador del resguardo de Guambía), y Lorenzo Muelas (gobernador de Guambía, participante en la Asamblea Constituyente de 1991 y exsenador de la república), entre otros, Tombé afirmaba categórico:

“Hasta 1990 el movimiento indígena llegó con mucha claridad a la Constituyente. [...] Pensamos que la Constituyente era nuestra salvación. El error fue entregarle nuestras banderas al Estado, pero la grave confusión es que a través de los Estados todas las organizaciones se han sentado a negociar. Hoy las mesas de negociación son la compra y venta de los pueblos indígenas. Llegamos a eso [...]. Hoy no es visible el enemigo pero es mucho más peligroso [...]. Toda la vida el Estado ha sido enemigo de los pueblos indígenas pero este gobierno nos ha logrado confundir, nos puso transporte, comida, alojamiento y ha cooptado las organizaciones y los dirigentes, los cabildos indígenas estamos cooptados” (Zibechi, 2015, págs. 294-295).

Lorenzo Muelas no distó mucho de lo expresado por Tombé, quien no dudaba en hablar de una “crisis del movimiento indígena” que no ha conseguido sacudirse de la influencia colonizadora que ensambló la Conquista. En el marco de la Asamblea Constituyente de 1991, “uno pensaba que los indígenas iban a superar la dominación”, pero, en su lugar, el movimiento ha inculcado una actitud mendiga de pedir, pues “se espera mucho a que papá gobierno nos resuelva”, interiorizando de paso una mentalidad racionalista “monetarizada”. Al sentenciar que “La terrajería sigue vigente a través de las instituciones”, Muelas recalcó la persistencia del sometimiento de los indígenas a poderes extraños que coartan su libertad y su autonomía (Ibíd., pág. 294).

Las palabras de los taitas permiten describir con exactitud los sentimientos de sumisión, dependencia y conformidad que invadieron a las comunidades indígenas a partir de 1991. Podría pensarse que la comunidad más afectada fue la propia Misak, pues hoy suele ser percibida como una comunidad dócil y poco beligerante (cuando no siempre ha sido así, teniendo en cuenta las luchas que libraron en Guambía en las décadas de 1960-70). Pero es

una situación que se replicó también en los Nasa, y puede que en muchas otras comunidades del país. Sin embargo, los efectos constitucionales no fueron fatalistas; hoy los indígenas están despertando nuevamente. Esto es lo que mostraremos más adelante cuando crucemos el año 2005. De todas formas, primero será pertinente tratar sobre las repercusiones constitucionales a las luchas de los indígenas, con el fin de comprender mejor ese “despertar” que, no obstante, aún es tímido en el grueso de las comunidades indígenas.

El movimiento indígena posterior a 1991 se vio afectado por al menos tres causas puntuales relacionadas con la Constitución: las transferencias de recursos del Estado a las comunidades, la participación política de los indígenas y la continuidad de la política de desarrollo rural. La primera es la cara más directa del paternalismo estatal señalado por los taitas, la segunda es un énfasis de la anterior, como ya veremos; y la tercera la frustración.

Transferencia de recursos

La transferencia de recursos a los resguardos indígenas por parte de la Nación, según lo contemplado en el artículo 357 de la Constitución Política y en la Ley 60 de 1993, representan un ingreso económico para las comunidades indígenas que ayuda a financiar proyectos del cabildo en beneficio de la colectividad, si bien los recursos no llegan directamente al resguardo sino a la autoridad municipal. A pesar de que las transferencias se crearon con el fin de mitigar las situaciones de pobreza en que se halla la mayoría de la población en Colombia, el afán por recibir los recursos por los cabildos acarrea conflictos y actitudes mendicantes entre los líderes que socavan indudable y sensiblemente la autonomía indígena.¹⁰

Las transferencias han desviado en parte la finalidad de los proyectos del cabildo dado el uso que las autoridades les han dado a ellas. Esto ha provocado, como nos advierte la profesora Bárbara Muelas, que las autoridades se separen de sus comuneros porque el interés privado comienza a primar sobre el interés general del resguardo. La integración de los indígenas a estas reglas del orden constitucional ha conllevado a la reproducción de unos patrones de conducta propios del Estado colombiano al interior de las comunidades que se refleja en el manejo de los recursos por parte de las autoridades. Tal como se presenta en las administraciones municipales o distritales, muchos gobernadores indígenas han caído en el clientelismo y en irregularidades en la celebración de contratos, actividades propias del poder estatal pero no de poderes comunitarios y populares. El Estado ha introducido, impreviiblemente, lo que sociológicamente se denominaría acción social racional con

¹⁰ “Quizá una razón del estancamiento en el avance organizativo es que se resquebrajaron mucho los cabildos, las organizaciones indígenas, con el paso de los recursos de transferencias a los cabildos. Tengo entendido que ya lo que anima no es tanto el interés de servir a las comunidades. [...] Pelean los cargos y se dice que así es democrática la elección de los cabildos...pero el objetivo principal es manejar los recursos que da el Estado. En la Constituyente, es cierto, se ha ganado algo para las comunidades indígenas. Pero yo pienso que es un contentillo que les da el gobierno como para que mermen en la voluntad de progresar, en la organización.” (Gros & Morales, 2009:235).

arreglo a fines¹¹ dentro de los procesos socio-políticos de las comunidades indígenas, perjudicando el desarrollo social, económico y cultural de las comunidades en su conjunto.

Un “buen” gobernante tiene, además, un margen de tiempo muy reducido para implementar sus propuestas (tan sólo pueden durar 1 año como gobernadores del cabildo), y de ahí que los “malos” gobernantes se inclinen a “extraer rápidamente” los recursos. Esta disposición rige para todas las etnias indígenas, puesto que está contemplada en la Ley 89 de 1890. De modo que el sistema político indígena no es autónomo del todo porque primero pasa por la venia del Estado, específicamente del Congreso de la República.

Participación política

La participación política de los indígenas fue un derecho al que accedieron con la Constitución, y en su momento fue importante porque los indígenas pudieron influir desde el Congreso, al cual llegaron líderes insignes como Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry, desde las alcaldías y desde la gobernación. En el Cauca es importante hacer mención del líder Floro Tunubalá, primer indígena que asumió una gobernación, entre 2001 y 2003, ejerciendo la labor difícil de buscar la paz en un departamento que en su momento estaba asfixiado por el conflicto armado.

Aunque la participación política de los indígenas implicó un avance notable en el régimen político colombiano, lo cierto es que para el movimiento indígena no supuso mayores avances. La participación en el Congreso ha sido más bien una inclusión simbólica, debido al peso de la influencia de los grandes partidos políticos para imponer sus temas en la agenda nacional. Y con el tiempo, en el marco de los municipios, la participación ha deteriorado, antes que fortalecido, las prácticas comunitarias de los indígenas de base. Esto, en palabras de la profesora Bárbara, ha conducido a la desunión con las comunidades, situación que no se presentaba en las décadas precedentes.¹² Además, la participación ha intensificado las tensiones interétnicas en municipios donde distintas comunidades rivalizan por el poder (v. gr. Silvia, Jambaló, Corinto, Caloto). La fuerza electoral de los Misak en el Cauca se concentra en Silvia, y la de los Nasa en los municipios de Corinto, Caloto Toribío, Jambaló, Belalcázar, y, de igual forma, Silvia. El caso del municipio de Silvia es sintomático porque en él se encuentran movimientos indígenas distintos (Nasas, Misak, Kisweños, Ambalueños) que suelen disputarse el poder político municipal.

¹¹ La acción racional con arreglo a fines está “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos” (Weber, 1926, pág. 20).

¹² “Cuando los movimientos sociales forman vehículos electorales, muchos recursos y energías se desvían hacia las campañas electorales. Dada la escasez de recursos humanos y financieros en los movimientos indígenas, esto tiende a canalizar recursos que de otro modo se emplearían en actividades del movimiento social, como la organización de protestas y otros esfuerzos encaminados a presionar al gobierno y forzarle a cambiar sus políticas. Los líderes del movimiento y del partido disponen de menos tiempo para reunirse con las organizaciones de base y fortalecer el movimiento, que en el pasado ha requerido un contacto constante entre los dirigentes y las bases. Muchos líderes carismáticos y con experiencia prefieren optar a un cargo electoral que trabajar en el interior del movimiento, o bien el propio movimiento los designa para hacer el trabajo electoral.” (Van Cott, 108. En: Puig, 2007).

Aunque los representantes de las élites locales ya no tengan pleno control sobre la administración local como solía ocurrir cuando el alcalde no era elegido popularmente sino colocado por el gobernador de turno, en todo caso no se ha podido evidenciar, luego de veinticinco años, el fortalecimiento de las bases comuneras desde el poder municipal, y mucho menos el de la población no indígena, pues cierto desprecio se siente hacia la dirigencia indígena por sus faltas en materia administrativa para sacar adelante proyectos municipales, y hacia las comunidades en su conjunto por su -supuesto- solapamiento de adueñarse de más tierras.

La penetración de unas prácticas culturales extrañas al interior de las comunidades propiciadas por el enriquecimiento a través de apoyos del Estado e incluso de Organizaciones No Gubernamentales y la Iglesia, inciden en la enajenación de las autoridades con respecto a su gente ya que los incentivos de tipo monetario y de poder conducen al descuido de la colectividad. Naturalmente, esto provoca que la legitimidad de las autoridades indígenas languidezca. Es algo que se deja entrever en las palabras de un secretario del cabildo de Guambía que entrevistamos, quien dejaba percibir su preocupación por la incomunicación creciente entre las autoridades y los comuneros de base. Y es que, en efecto, los comuneros, especialmente los más jóvenes, están buscando otros caminos a la lucha indígena sin la mediación de sus autoridades, dialogando, presentando puntos de vista, marchando, protestando, debatiéndose entre la conformidad y la contestación.

El resultado de todo lo expresado coincide con lo que sostiene Víctor Bretón en torno a la situación de los indígenas ecuatorianos y su relación con el Estado: “surgimiento de un entramado clientelar que las agencias de desarrollo y el Estado articulan en torno a los sectores subalternos que luchan y están creando un mundo nuevo; los efectos que tiene sobre un liderazgo indígena que ve en estas políticas una oportunidad de ascenso social; y la persistente lucha de las bases indígenas que muestran su malestar por la exclusión y el racismo que sufren” (Bretón, 2001, En: Zibechi, 2015: 324). También coincide con Catherine González, quien sostiene que la integración de los indígenas al régimen político colombiano “...provocó una dispersión del ejercicio político del movimiento; sus líderes encaminaron gran parte de sus esfuerzos al escenario administrativo, mientras las decisiones políticas de los asuntos comunitarios quedaban cada vez más sujetas al pragmatismo, mas no al tradicional debate político de la toma de decisiones.” (González, 2010: 86).

Política de desarrollo rural

En cuanto a la tenencia de la tierra por parte de los indígenas, y la constitución y ampliación de resguardos, la Constitución de 1991 ha significado una regresión en los avances alcanzados en la década de 1980. Por ejemplo, si se presta atención a los datos sobre titulación de territorios indígenas del Incoder (véase Anexo 2), resulta ilustrativo que mientras en la administración de Virgilio Barco se titularon 14'037.843,83 hectáreas, durante la administración de César Gaviria se titularon apenas 2'294.291,10 hectáreas. Además, mientras que en las tres administraciones anteriores a Gaviria se titularon 22'149.910,39 hectáreas, en las administraciones de Gaviria, Ernesto Samper y Andrés Pastrana el número de hectáreas tituladas es de 4'315.785,20. La conclusión es evidente: la titulación de territorios indígenas se reduce abismalmente después de 1991. Como muy bien señala Juan Houghton “El reconocimiento constitucional de los territorios indígenas a partir de la

Constituyente de 1991 se ha presentado como evidencia de los avances en la legalización de la propiedad indígena sobre sus tierras ancestrales. Pero esta afirmación es contraria a la realidad. [...] Es claro que casi el 80% de los territorios indígenas fueron titulados antes de la nueva Constitución [teniendo en cuenta el total obtenido en hectáreas de la titulación de tierras entre 1966 y 2007]; y no precisamente porque la demanda territorial haya disminuido o haya sido resuelta” (2008: 86).

A lo largo del siglo XX, el movimiento indígena del Cauca se concentró en resistir la dominación de los poderes económicos regionales de múltiples maneras (revueltas indígenas lideradas por Manuel Quintín Lame en la década de 1910, articulación a las Ligas Campesinas en los treinta, conformación de autodefensas contra el desplazamiento forzado durante la Violencia, presión al Instituto Colombiano de Reforma Agraria para la adjudicación de tierras en los sesentas, y por supuesto las silenciosas y cotidianas resistencias de los comuneros contra sus patronos). Pero es a partir de 1971 que las comunidades indígenas ejercen la fuerza suficiente para abolir la terrajería y posibilitar la emancipación a través de procesos de recuperación de tierras. Sin embargo, la relación de poder con los propietarios de la tierra no ha cesado aún del todo, ya que estos siguen conservando grandes extensiones de tierra cultivable en el departamento, contrastando con extensiones menores de tierra para una población indígena mayor. Esta desigualdad ha repercutido, naturalmente, en la precarización de la vida de quienes habitan los resguardos. El Estado sigue favoreciendo a los poderes regionales (aun cuando ha ejecutado importantes expropiaciones de tierras de hacendados en beneficio de las comunidades indígenas) mediante una blanda política de desarrollo rural contra la elevada concentración de la tierra en el departamento, pues no ha sido para el Estado un propósito transformar radicalmente la tenencia de la tierra, no solo en el Cauca sino en todo el territorio nacional. El problema de escasez de tierra, por ello, ha persistido entre las comunidades indígenas, a pesar de que se suponía que la adjudicación de tierras mantendría el ritmo que llevaba desde la administración de Turbay Ayala. Como refiere Daniel Libreros, “Esa representación, según la cual, supuestamente, los indígenas serían grandes terratenientes, esconde que hoy el 2% de las familias de los grandes propietarios de las élites del campo concentran, de acuerdo con datos del propio Ministerio de Agricultura y del DANE, aproximadamente el 54% de la tierra para el cultivo; es decir, de la tierra que sirve para la agricultura y para la producción agropecuaria. De la misma forma, el resto de la población se reparte el 46% [...]” (2008: 44).

Los tres problemas expuestos más arriba nos llevan a concluir que los dos primeros (transferencia de recursos y acceso al poder político) se resumen en la integración de los indígenas al régimen político que surge tras la Constitución. Esta integración repercutió en una reorientación de la conciencia indígena que ha afectado sensiblemente su identidad y sobre todo su autonomía, debido a la injerencia de normas y valores que refuerzan una actitud dependiente hacia el Estado. El tercer problema asociado a la tierra no es producto de la integración al nuevo régimen político porque en realidad ha sido un problema histórico de las comunidades indígenas aparecido desde la Conquista española. Aunque los problemas territoriales de los indígenas no surgieron con la Constitución Política, tampoco abrió oportunidades para la transformación de las desigualdades en la tenencia de la tierra. El tránsito de un régimen político a otro después de 1991 influyó efectivamente en la abolición de condiciones laborales como la terrajería, pero no influyó sustancialmente en la reestructuración del campo colombiano.

Los indígenas, de hecho, incluyeron el problema de la tierra en la Asamblea Constituyente, unido a la demanda del reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas. No obstante, la tajante oposición del conservatismo, encabezada por Álvaro Gómez Hurtado, frustró el empeño de los indígenas por las reformas rurales. El resultado fue la inclusión de la demanda de los derechos en tanto minorías, y la exclusión de la demanda agraria. (Rincón, 2014: 56-58). Dice al respecto Alberto Zalamea Costa, miembro de la Asamblea Constituyente: “Los indígenas no tenían ninguna posibilidad que les aprobaran nada. Se iban a salir (de la constituyente). Navarro Wolff, que era copresidente, y algún ministro los llevó a negociar con Álvaro Gómez Hurtado, que sí podía poner mayorías. Él les dijo: Ustedes no me tocan la tierra y yo les pongo los votos que necesitan. Así entró, por lo menos, la cosa pluricultural” (Rincón, 2014:58). De todas maneras los indígenas no renunciaron a una reivindicación agraria, aguardando la expedición de una ley orgánica de ordenamiento territorial que abriera una salida formal y pacífica a los problemas de la tierra. Sin embargo, hasta el día de hoy, dicha ley nunca se ha expedido.

2. EL PERÍODO 1991-2002

Una vez vistas las implicaciones de la Constitución Política de 1991 para el movimiento indígena, vamos a mostrar cómo estas han incidido en un cierto comportamiento del movimiento indígena con respecto al Estado a la hora de exigir unas demandas.

Mientras en los años 80 el movimiento indígena se rebelaba contra los terratenientes y recuperaba sus tierras con acciones de hecho presionando al Gobierno a legalizarlas como propiedad colectiva, en los 90 el problema territorial siguió latente, pero dichas acciones llegaron a su fin tras la masacre del Nilo. En diciembre de 1991, cinco meses después de aprobada la nueva Constitución Política, la efervescencia por los avances multiculturales de la Carta fue aplacada por la masacre de 20 indígenas Nasa en la hacienda El Nilo en el municipio de Caloto, atribuida a paramilitares y agentes de la Policía, inaugurando un nuevo capítulo en la relación de los movimientos indígenas con la violencia política. Este hecho es de suma importancia porque marca el final de un período significativo alrededor de la recuperación de tierras por parte de las comunidades indígenas, quienes se proyectaban la continuación de este proceso territorial en la década de 1990. Desde el hecho macabro de diciembre de 1991, el Estado se ha comprometido a cumplir los **Acuerdos del Nilo** que contemplan la reparación a los familiares de las víctimas, la reparación del pueblo Nasa -a través de la asignación de 15.663 hectáreas de tierras, puesto que los hechos ocurren en una hacienda privada cuyos predios reclamaban los indígenas- y la garantía de no repetición. Dicho compromiso no se ha cumplido en su totalidad, pues aún falta la asignación de 1755 hectáreas. Eso sin añadir que la garantía de no repetición fue palabra muerta, ya que en 2001 los paramilitares cometieron las masacres de la región de El Naya, situada en la parte norte del departamento, y de la vereda San Pedro del municipio de Santander de Quilichao. En 2002, nuevamente paramilitares cometieron el asesinato de 14 personas, entre indígenas y campesinos, en la vereda de Gualanday en el municipio de Corinto.

En todo caso, como decíamos, desde la masacre del Nilo se abandonaron las acciones de ocupación de tierras por parte de los indígenas, y se sustituyeron por la exigencia al Estado de tierra adicional. Sin embargo, cuando no aparecía respuesta estatal satisfactoria se recurrió a la compra de lotes de tierra a propietarios privados que luego se convirtieron en parte del resguardo. Aún hoy esta es una práctica que impulsan algunas comunidades como la Misak. Así, perdió énfasis el concepto de *recuperación*, y cobró relevancia el de *ampliación* de los resguardos. Pero nada de esto implicaba que las comunidades se mantuvieran inalteradas.

Las reivindicaciones indígenas no cesaron en 1991, ni mucho menos. Ante los cambios del sistema político frente a la diversidad cultural, y ante la apertura democrática evidenciada en la representación política indígena encabezada por los líderes Lorenzo Muelas (Misak) y Francisco Rojas Birry (Embera), las expectativas de las comunidades no podían ser menores. Sin embargo, poco tiempo debieron aguardar las comunidades para percatarse de la omisión de las instituciones de atender el problema territorial y las afectaciones sociales, económicas y culturales ligadas a él, pues tan sólo “Para comienzos de 1995, los indígenas comienzan a experimentar por consiguiente la frustración de sus esfuerzos, los cuales se estrellan contra un orden social y político cerrado, que lo único que les permite vivir es una doble vida, una en el plano constitucional y el debate legislativo, y otra en la vida real, que les niega la concreción de sus aspiraciones político territoriales” (Peñaranda & Borja, 2009: 123).

Efectivamente, en la segunda mitad del año 1995, los indígenas protestaron por vez primera en la década mediante el bloque de la vía Panamericana para reclamarle al Gobierno acciones serias enfocadas a la adquisición de tierras, al mejoramiento de la educación, a la atención en salud, a la reparación de víctimas indígenas de las catástrofes ambientales, entre otros asuntos. Frente a estas exigencias, el Gobierno firmó el convenio de La María donde se comprometía a destinar los recursos requeridos para mitigar esta situación. Las acciones del Gobierno fueron, como era de esperarse, tímidas. De ahí que en agosto del año siguiente al menos 3.000 indígenas recurrieran a las vías de hecho por medio del bloqueo de la vía Panamericana para exigir el cumplimiento de los convenios. De nuevo, el Gobierno, a través del entonces Ministro del Interior Horacio Serpa, firmó un acta de compromiso para ratificar los convenios. En 1997, el Gobierno ratificó por segunda vez los convenios por medio de los Acuerdos de Novirao.

No obstante, con el tiempo los indígenas comprobaron que los recursos eran insuficientes para la atención de todos los servicios, a saber, educación, seguridad alimentaria, salud, etc., y así se hizo constar en el año de 1999 cuando el 14 de mayo de 1999 el CRIC, en carta dirigida al Presidente Andrés Pastrana Arango, manifestó: “En septiembre de 1996 nuestra organización y comunidades recobraron la confianza en el Estado colombiano cuando el Gobierno nacional certificó la vigencia de convenios y acuerdos comprometidos desde el año de 1996 con nuestros pueblos indígenas del departamento del Cauca, a través del Convenio La María-Piendamó y la posterior Acta de cumplimiento de Novirao, sin embargo agotado el tiempo de cumplimiento de compromisos nos encontramos con la triste realidad de una falta de respuestas a lo acordado...” (Defensoría del Pueblo, 2003: 22). Ante la falta de respuestas concretas del Gobierno, diversos pueblos indígenas se lanzaron masivamente a la protesta bloqueando la vía Panamericana en el Cauca a mediados del año 1999, contando con la participación de 15.000 indígenas aproximadamente (cinco veces más que en las movilizaciones de 1996), para denunciar explícitamente la emergencia social, cultural y económica de los pueblos indígenas del Cauca en la que se hallaban sumidos a causa,

fundamentalmente, de la irresolución del problema territorial. Los indígenas unieron esfuerzos con campesinos y afrodescendientes de la región, materializando así el precedente de las destacadas Mingas de 2008 y 2013 por su larga duración de protesta y por las alianzas entre diversos sectores sociales interesados en el problema de la tierra. Frente a la convulsionada situación de orden público, el Gobierno accedió a sentarse con líderes del movimiento en el “Territorio de Convivencia” del resguardo La María en Piendamó, cuyo resultado fue el decreto 982 de junio de 1999 “Por el cual el Gobierno Nacional crea una Comisión para el desarrollo integral de la política indígena, se adoptan medidas para obtener los recursos necesarios y se dictan otras disposiciones” con el fin de “atender con celeridad y diligencia los fundamentos de la misma [la resolución del CRIC sobre la emergencia de los pueblos indígena], en materia de territorialidad, medio ambiente, derechos humanos, desarrollo de las normas constitucionales, economía y seguridad alimentaria”. Allí, de igual modo, se hace referencia a la intención de formular la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, que cumplía en ese momento con nueve años de aplazamiento. Finalmente, ni la Ley Orgánica, ni la política indígena en general fueron implementadas juiciosamente, pues al cabo de tres años, es decir, tras el ascenso de Álvaro Uribe a la presidencia, quedó definitivamente claro que el gobierno no cumpliría con sus compromisos, y menos aun cuando se señalaba al movimiento indígena de cómplice del terrorismo.

Entonces, en 1995, 1996 y 1999, los indígenas protagonizaron importantes marchas y bloqueos de vías que consiguieron presionar al gobierno para acordar unos compromisos. Así, el período que va de 1991 a 2002 se caracteriza por el dominio de unos procesos de *negociación* con el Estado, los cuales, en primer lugar, no supusieron riesgos al sistema porque no resultaron en una oposición contra la estructura social vigente puesto que las reglas de juego no se tocaban y, en segundo lugar, no abrían ventajas importantes para el movimiento más allá de presionar al Gobierno a que cumpliera con acuerdos prometidos o a que formulara e implementara políticas acordes a la Constitución en favor de las comunidades. Todo lo cual muchas veces no se reflejó en una clara voluntad del gobierno para satisfacer las demandas de las comunidades indígenas. Los procesos de negociación del movimiento indígena con el Estado estaban lejos de revertir el conflicto de clase que entrañan los problemas que enfrentan las comunidades en cuanto a lo social, lo económico y lo cultural, todos ellos vinculados a un problema más profundo que tiene relación con la tenencia y uso de la tierra donde el Estado está implicado tomando partido generalmente por las élites de la región.

Este período se caracteriza, pues, por una relación formalmente horizontal entre Estado y movimiento indígena, en el sentido de que cada uno consideraba al otro como una autoridad legítima. Este es el legado que dejó la Constitución de 1991, pues en su momento las comunidades indígenas confiaban más en el Estado posterior a la Carta que en el anterior a ella. Sin embargo, el Estado comenzó a asumir una actitud ambivalente con el movimiento indígena, pues mientras fungía como el garante de los derechos étnicos (apoyando a los indígenas con recursos económicos y salvaguardándolos hasta donde pudo de la violencia política), al mismo tiempo se obstinaba en no afectar ostensiblemente los niveles aún elevados de la concentración de la tierra. De ahí las protestas de 1995, 1996 y 1999, los subsecuentes acuerdos y la promesa muy parcialmente cumplida. Esta historia, por cierto, se repite en los años siguientes, no solo con las comunidades indígenas sino también con grupos con exigencias semejantes como los campesinos y las comunidades afro.

El siguiente período (2002-2016) presenta un desafío mayor para los indígenas: el escalamiento del conflicto armado, que ya venía acentuándose desde el año 1997 en el Cauca. En este contexto, las posibilidades para el cumplimiento de los acuerdos tantas veces aplazados, fueron nulas. Y mientras la relación entre el Estado y las comunidades era más o menos horizontal, desde 2002 la relación se tornó nuevamente conflictiva y contradictoria, tal como en aquellas décadas de 1910-20 y 1960-70. A partir del año 2002, el movimiento indígena fue criminalizado por el gobierno por sus “supuestos” nexos con la guerrilla de las Farc, actor armado que había establecido un vigoroso bastión en el Cauca. Para los indígenas, el Estado dejó de ser una garantía para la protección de la diversidad étnica, y para el Estado el movimiento comprometía la estabilidad y seguridad del sistema político de la región. Puede, entonces, decirse que el escalamiento del conflicto armado durante la década del 2000 impelió al movimiento indígena a buscar otras fórmulas estratégicas más allá de la negociación para empoderar el movimiento y salvar la autonomía. Veamos con más detalle el curso que ha tomado la acción colectiva indígena entre 1991 y 2016.

3. EL PERÍODO 2002-2016

Administración de Álvaro Uribe y viraje en la relación con los movimientos sociales

La confianza depositada en el Estado por las comunidades se diluyó totalmente desde el ascenso de Álvaro Uribe Vélez al poder, debido a la intensificación de la violencia política durante su gobierno. La criminalización de la acción colectiva del movimiento, dado que se le vincula a este con la guerrilla de las Farc (algo que no tiene peso, precisamente porque las Farc han cometido crímenes contra la población indígena tales como secuestros y amenazas, que han generado un rechazo absoluto de parte de esta), y los intentos por dividir al movimiento mediante la fundación en el año 2009 de la Organización de los Pueblos Indígenas de Colombia (OPIC) afín al Gobierno y reacia a las acciones de protesta, rompieron prácticamente con la relación de reconocimiento mutuo entre Estado y comunidades. La administración de Uribe supuso, de hecho, una involución de las relaciones con el movimiento indígena ya que desconoció la autonomía de las comunidades (pues se las vinculó con el terrorismo), aplacó con severa represión toda exigencia indígena y se dedicó a dividir al movimiento, todas estas actitudes típicas del Gobierno de los tiempos del Frente Nacional.¹³

El escalamiento del conflicto armado es, por ello, una variable que no puede subestimarse para el análisis de los procesos de resistencia del movimiento indígena, pues obligó al movimiento a ubicar la autonomía, nuevamente, como su reivindicación preponderante. En la década de 1990, como ya veíamos, otros temas ocupaban la agenda; la autonomía parecía ganada con los derechos de las minorías contemplados por la Constitución. Como señalan

¹³ Mauricio Archila dice al respecto de las relaciones del Estado con los movimientos sociales durante las décadas de 1960 y 1970: “Aunque no se puede decir que toda la acción estatal ante las protestas se haya reducido a la represión, fue un rostro que continuamente se mostró [...] [Por otra parte] No estamos hablando de un Estado que haya impedido la organización de los actores sociales. [...] Sin embargo, no se estimuló la organización autónoma de los actores sociales. Cuando ella afloraba el Estado se comprometió en acciones divisionistas [...] A ello se sumó la exclusión de las organizaciones consideradas por el régimen como extremistas” (Archila, 2001: 284).

Villa & Houghton, desde 1997 “se entiende el conflicto armado principalmente como un desafío a la *autonomía* y a los *procesos de cohesión comunitaria*, más que en sus impactos directos en materia humanitaria; en tanto la amenaza es frente a la autonomía, se *unifica* a los ‘actores armados’ como una sola categoría política, pues todos conspiran contra el autogobierno, la justicia y la territorialidad indígenas; de paso se abandona la anterior clasificación que diferenciaba a los actores insurgentes de los actores estatales y paraestatales” [cursivas nuestras] (2004: 105).

A pesar del clima coercitivo que rodeó a los movimientos sociales durante la era Uribe Vélez, el indígena fue un movimiento que, antes bien, no sucumbió al temor por las represalias, sino que persistió en sus reivindicaciones y motivó la radicalización de la acción colectiva. Las reivindicaciones giraban en torno a la autonomía y los problemas territoriales, sobre todo en relación con el conflicto armado, ya que su escalamiento en el marco de la seguridad democrática provocó el abuso de los actores armados, legales e ilegales, de incursionar en los resguardos indígenas desatando la violencia y la incertidumbre. En medio de este panorama, los indígenas no dudaron en manifestarse en contra, como lo hicieron masivamente en septiembre de 2003. La reacción estatal fue furibunda, y se acompañó de la instigación paramilitar y guerrillera. La coerción no conllevó al estancamiento del movimiento indígena ni mucho menos, sino todo lo contrario. Aquí es cuando puntualmente la relación de poder con el Estado cambió rotundamente. El Estado dejó de ser definitivamente una garantía para los indígenas en términos de defensa de sus derechos fundamentales, teniendo en cuenta que desde la presidencia de la República se asoció al movimiento indígena con el terrorismo. Hasta ese momento, el Gobierno no había entrado en verdadero conflicto con las comunidades indígenas, y por eso el período de 1991-2002 es característico por el “relativo” consenso entre el Estado y el movimiento indígena. Pero desde el año 2002 hasta nuestros días, el Gobierno se ha distinguido por estigmatizar, coaccionar y desafiar al movimiento indígena, tanto en el gobierno de Uribe como en el de Santos.

Y por parte del movimiento indígena, la resistencia se convirtió en su distintivo ante la oleada de violencia que se ensañó con el departamento del Cauca. En efecto, en el período 1991-2002, lo que más predominó fue la *neutralización* por parte del Estado de la acción subversiva del movimiento indígena, pues así se comprueba por la actitud condescendiente y conformista del movimiento indígena con el emergente panorama constitucional. En contraste, desde el año 2002 la resistencia indígena resurgió, manifestándose en las nuevas relaciones de poder que empezaron a mantener con el Estado y los actores armados. Puede que la resistencia no haya dejado de existir en el movimiento indígena, sino que no era su peculiaridad después de 1991, teniendo en cuenta la confiabilidad y legitimidad que había ganado el Estado en ese entonces. Pero la actitud marcadamente bélica del gobierno de Uribe Vélez no hizo sino desencantar a los indígenas de los avances alcanzados con la Constitución en materia de derechos humanos. Ante la arremetida del gobierno, el movimiento indígena probó nuevas formas de resistencia que lograron hacer frente con relativo éxito a la dominación estatal.

En 2005, en pleno contexto de violencia, aparecieron acciones de ocupación de tierras en todo el Cauca, que demostraron la capacidad de resistencia del movimiento indígena. Y en 2008 los indígenas, junto con comunidades afro, campesinos y estudiantes, se movilizaron abrumadoramente contra el gobierno, forzando al presidente Uribe a sentarse en una mesa de diálogo. Adicionalmente, el movimiento se opuso al Tratado de Libre Comercio que el

Gobierno intentaba suscribir con Estados Unidos, a la política de seguridad democrática y en general al conflicto armado¹⁴. Esta gran movilización fue un precedente en el movimiento indígena, donde confluyeron distintos pueblos y grupos sociales que sentó las bases estratégicas de movilizaciones posteriores como la Minga de 2013 (en el marco de una ola de protestas contra el Gobierno de Juan Manuel Santos) y el paro agrario de mayo-junio de 2016.

La Minga Social, Indígena y Popular de 2013 fue la siguiente gran demostración de acción colectiva de protesta contra el Gobierno ante su obstinación de implementar políticas de desarrollo que afectan a las poblaciones subalternas. Y es que entre los gobiernos de Uribe y Santos la política de desarrollo rural no sufría cambios radicales, sino que continuaba la tendencia histórica de favorecer al latifundio y subestimar al pequeño campesino.

A partir de la administración de Álvaro Uribe, pues, el tratamiento de la acción colectiva indígena por parte del Gobierno resquebrajó la frágil reconciliación del período 1991-2002, abriéndose así un período de contradicción entre Gobierno y movimiento indígena que persiste en la administración de Juan Manuel Santos (2010-2018). El resquebrajamiento de la reconciliación supuso una cierta crisis de la Constitución de 1991, ya que el propósito mismo de la Carta fue consolidar un país en paz. Y aunque la Constitución de 1991 haya implicado unas repercusiones negativas para el movimiento indígena como vimos anteriormente, lo cierto fue que el movimiento indígena defendió sus postulados fundamentales, pues paradójicamente el propio Gobierno se disponía a reformarla en función de sus ansias autoritarias.

Queda claro, entonces, que el movimiento indígena del Cauca y el Estado abandonaron la confrontación durante la década de 1990 e inicios de 2000. En su lugar, primó la negociación entre los dos actores, cuyo desenlace no ofreció mayores ventajas al movimiento por la negligencia estatal de cumplir con los acuerdos. El fortalecimiento de los actores armados ilegales impidió garantizar la promesa de no repetición de hechos de violencia, y la preeminencia del discurso neoliberal en la agenda del Gobierno repercutió en la supresión de responsabilidades estatales hacia la población en términos de generación de bienestar. A lo largo de la década del 2000 y comienzos de 2010, se afianzaron procesos de resistencia especialmente frente a los actores involucrados en el conflicto armado (oficiales e ilegales), pues las comunidades fueron objeto de persecución e instigación que atentaban sensiblemente su autonomía.

Mientras en la década de 1990 existe una primacía de procesos de negociación que dieron lugar a ciertas tensiones, en la de 2000 resurge la resistencia y se profundizan las tensiones, de tal manera que el conflicto entre Estado y movimiento tomó un crecimiento inusitado. A

¹⁴ En 2009, diez años después de la expedición del decreto 982 que surge por la reunión entre Gobierno e indígenas del Cauca, la Corte Constitucional expide el Auto 004 donde declara la emergencia en la que se encuentran las comunidades indígenas del país a causa del conflicto armado, que los pone en una situación de extrema vulnerabilidad ya que deben enfrentar el exterminio, el desplazamiento y la desintegración. En el Cauca, las regiones del norte y oriente del Cauca han sido las mayormente azotadas por el conflicto armado. Como se advierte en el Auto, desde hasta 1998 hasta 2009 se han reportado “en el norte del Cauca más de 2000 eventos de ataques a las instalaciones de las Fuerzas Armadas o Policía, emboscadas y hostigamientos; hay presencia de grupos armados ilegales en todos los resguardos, con los combates y hechos de violencia consustanciales” (Auto 004/09).

mediados de la década del 2000, otras actividades paralelas a la protesta se incorporaron al repertorio, como la ocupación de tierras privadas y el desmantelamiento de los monocultivos. La acentuación del conflicto entre el Estado y el movimiento posibilitó el surgimiento de estas acciones colectivas, las cuales le han conferido al proceso de resistencia nuevos impulsos, de suerte que un potencial proceso de emancipación ha podido emerger a la superficie haciendo puente con los procesos desencadenados en la década de 1980. Se trata de reivindicaciones que se están produciendo en la región norte del departamento del Cauca, en los municipios de Santander de Quilichao, Caloto y Corinto, que están reconfigurando espacios marcados por la mercantilización de la tierra y la expansión colonialista, superando la dependencia del Estado, depurando las prácticas estatales que se dan al interior del movimiento y continuando el aún existente pero más difuso conflicto las élites agrarias.

Nos ocuparemos, entonces, en lo que resta de este trabajo, de resaltar las particularidades del proceso de Liberación de Tierra que se está llevando a cabo en el norte del Cauca con el fin de mostrar los cambios que dicho proceso está propiciando en las relaciones de poder con el Estado y las élites. Este propósito está pensado para complementar y complejizar la comprensión del marco teórico adoptado, y sobre todo la singularidad de los movimientos sociales latinoamericanos y específicamente del movimiento indígena.

3. MENCIÓN APARTE: EL PROCESO DE LIBERACIÓN DE TIERRA EN EL NORTE DEL CAUCA

Según Alberto Melucci, el movimiento social se caracteriza por ser una red de interacciones o campo de confluencia de distintos actores donde existe un reconocimiento mutuo entre los actores como miembros de una misma unidad social (*solidaridad*), una lucha o competencia por el control de recursos que orientan las prácticas de los actores (*conflicto*) y un quebrantamiento de los límites de tolerancia del sistema (*contradicción*) (1989: 27-29). El concepto de “sistema” no está contemplado en nuestro marco teórico, pues ello hubiese implicado iniciar la investigación desde una comprensión totalizante o sumamente general de la sociedad, así como una concepción esencialista del poder y del movimiento social, todo lo contrario a lo trabajado en esta investigación. En efecto, hemos partido de la realidad *particular* del movimiento indígena del Cauca, sobre todo el movimiento Nasa, mostrando sus relaciones de poder *particulares* con el establecimiento. Sin embargo, no es un desacierto emplear el concepto de sistema para dar cuenta de aquello a lo que precisamente el movimiento indígena se opone y se resiste: el proyecto moderno de marcar una frontera estricta entre lo social y la naturaleza. Esta frontera es lo que se afanan en diseñar sociólogos contemporáneos como Anthony Giddens o Niklas Luhmann. Sin embargo, para la vida del Nasa, la naturaleza o Madre Tierra es lo que provee sentido a sus luchas, su espiritualidad, su vida comunitaria, etc. La naturaleza no está separada de la vida social indígena, sino que hay una comunión con todas las cosas existentes. Así que el proyecto de separar la sociedad de la naturaleza está provocando la destrucción de esta última, consecuencia funesta que precisamente motiva a las comunidades indígenas a resistir los embates del sistema social.

No todas las comunidades indígenas se tornan *contradictorias* con el sistema político, ya que, tal como hemos visto a lo largo de este texto, muchas de ellas no desafían las condiciones

que las mantienen sujetas o subordinadas al Estado, sino que profundizan su dependencia esperando de este las oportunidades para ampliar los resguardos u obtener mayores recursos económicos. Sin embargo, en el Cauca, especialmente en el norte del departamento, las comunidades indígenas mismas están fortaleciendo su autonomía cuestionando la autoridad del Estado, sobre todo a partir de la confrontación contra las élites terratenientes. Este proceso es el que se ha venido a llamar Liberación de la Madre Tierra.

El proceso de Liberación de la Madre Tierra comprende un conjunto de acciones emprendidas por las comunidades indígenas del Cauca que pretenden transformar el campo colombiano suprimiendo los conflictos de clase y el uso mercantilista de la tierra. Este proceso es bastante fuerte entre los indígenas Nasa de los municipios de Caloto, Corinto y Santander de Quilichao (norte del Cauca), pero también ha brotado entre los indígenas Coconuco en Puracé, los Misak en Piendamó y los Kisweños en Silvia. “Relata el comunero kisweño [es decir, del resguardo de Kísgó, en Silvia, Cauca] William González, que este término empezó a emplearse en el Cauca desde mediados de la década del 2000 cuando el gobierno de Álvaro Uribe Vélez ejerció fuerte presión frente al movimiento indígena y lo tildaban como *subversivo* por reclamar sus derechos y expresar su inconformismo frente a leyes, mandatos y decretos que afectaba a las comunidades indígenas” (Paredes, 2010: 139).

En efecto, en septiembre del año 2005, un grupo Nasa disidente del CRIC y de sus autoridades locales, el llamado Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame, ocupó las haciendas La Emperatriz y Guayabal en el municipio de Caloto. Los hechos fueron replicados por otras comunidades indígenas del departamento en municipios como Puracé, Coconuco, Jambaló, Piendamó, Silvia y Morales. En el caso de los indígenas Misak, el 25 de noviembre de 2005 enviaron una carta al presidente Uribe donde hacen hincapié en el déficit de tierra consistente en 12.586 hectáreas. Esta cifra fue determinada por el Incora entre 1981 y 1983, y se formuló un programa de adquisición de tierra para subsanar el déficit, pero ha carecido de su implementación después de dos décadas. Así, los Misak justificaron la ocupación de la Gran Hacienda Ambaló en el municipio de Silvia. Los acontecimientos fueron resultado de la impaciencia de los indígenas al no encontrar una respuesta clara del Gobierno al problema de escasez de tierra que ya venían demandándole a través de sus organizaciones unos años atrás. Pero como resultó habitual en el gobierno de aquel entonces, la coerción contra el movimiento indígena no se hizo esperar, desembocando en intensos enfrentamientos que solo pudieron ser aliviados a través de negociaciones con el Gobierno donde este se comprometía a apoyar proyectos sociales y económicos de las comunidades indígenas, y a destinar una cierta cantidad de recursos para adjudicar tierras a los indígenas. Así, las comunidades indígenas volvieron a sus actividades cotidianas a la espera del cumplimiento de los compromisos, a excepción de algunos escépticos de la voluntad del Ejecutivo que se mantuvieron concentrados en haciendas como la de El Japio.

Al año siguiente, se desataron de nuevo acciones de ocupación lideradas por los Nietos de Quintín Lame ante la dilación del Gobierno para cumplir con los Acuerdos del Nilo, el cual seguía siendo el centro de las negociaciones del año anterior. Poco a poco la hacienda del Nilo se fue recuperando, y hoy se considera uno de los éxitos más tangibles del proceso de Liberación. De todos modos, el conflicto entre el gobierno y las comunidades no se frenó, sino que habría de continuar hasta nuestros días. Es posible que estas acciones del

movimiento indígena lo ayudaron a prepararse para la gran movilización del año 2008, la más importante en el período post-Constitución.

Entre 2006 y 2014, el proceso de Liberación se calmó en términos de acciones de ocupación de tierras. Desde luego, los comuneros indígenas debieron de reunirse y reflexionar sobre el futuro del proceso durante este momento, pero desde diciembre de 2014 es que resurgió con vigor nuevas ocupaciones de haciendas y grandes extensiones de monocultivos en el marco de la Liberación de Tierra. Algunas de estas tierras son propiedad del empresario Carlos Ardila Lülle. El hecho es de notable trascendencia porque por vez primera las comunidades se atrevieron a ocupar las tierras no solo de hacendados con poder regional, sino de un industrial y millonario con poder nacional y transnacional. Las propiedades de Lülle en el norte del Cauca son inmensas extensiones de cultivo de caña que se destinan para la producción de bebidas gaseosas y combustible. Ante la ocupación indígena, la reacción estatal, de nuevo, no se hizo esperar. Sin embargo, pese a la enconada represión, los indígenas han conseguido mantenerse con no poca dificultad en la mayoría de los territorios ocupados por casi dos años, período durante el cual han logrado sustituir los cultivos de caña por cultivos de papa, maíz, ulluco, yuca, zanahorias, plátano, entre muchos otros alimentos, todo lo cual ha puesto en evidencia la notoria incapacidad del Estado para garantizar la defensa de la propiedad privada de unas élites de la región.

La reforma agraria, aunque tenga que ver con políticas tendientes a la redistribución de la tierra en favor del campesinado sin o con poca tierra dado el conflicto de clase con los latifundistas, implica redistribución funcional al *desarrollo económico y social de la nación* (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015: 13-16). Sin embargo, aunque la Liberación de Tierra contenga una propuesta de redistribución de la tierra, es posible argüir que dicha redistribución no tiene por qué ser armónica con las perspectivas de desarrollo económico que vislumbra el Gobierno central, esencialmente porque el concepto de desarrollo supone acumulación de capital y competitividad inter-nacional e individual, dinámicas que precisamente no reivindica el movimiento indígena. Las comunidades indígenas del Cauca prefieren hablar de planes de vida que de planes de desarrollo. De hecho, en el Plan de Vida de los Misak del 2008 refieren que “La palabra ‘desarrollo’ no tiene cabida entre nuestros conceptos tradicionales, es occidental: simplemente no existe. Hay que entender que el cambio y permanencia son fenómenos ligados en el devenir histórico de nuestra cultura. [...] no podremos abordar el tema del desarrollo económico desde la idea del progreso lineal, ni de crecimiento indefinido, ni entendido únicamente como crecimiento material, sino desde el carácter de un pueblo que insiste en construir su propia historia en su permanencia y pervivencia” (Tunubalá & Muelas Trochez, 2009: 17). De forma semejante, se puede constatar en el Plan de Vida Regional del CRIC una distancia del concepto de desarrollo: “Un plan de vida para un cauca indígena se diferencia entre un plan de desarrollo, puesto que el llamado ‘desarrollo’ se basa en el aspecto económico, las leyes del mercado de oferta y demanda y la generación de necesidades innecesarias para nuestras sociedades, solo mira la inversión económica y la implementación de infraestructura como desarrollo, para los pueblos indígenas primero está la fuerza espiritual como fuente de vida y el territorio como madre; sin estos principios la existencia no es posible” (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2007: 24).

Los indígenas hacen hincapié, entonces, en el término de Liberación de Tierra más que en el de reforma agraria, aun cuando ambos casos tengan relación con el problema de la concentración de la tierra. Es, además, un proceso que no se restringe a las comunidades del norte del Cauca, sino que también es abrazado por comunidades del oriente y centro del Cauca. El concepto de Liberación está íntimamente ligado al de autonomía territorial, puesto que esta es reivindicada ante la invasión militar, jurídica, administrativa e ideológica de su entorno (Ibíd., pág. 140).

Las acciones de ocupación no están todas guiadas por un mismo derrotero. En unas, se busca el cumplimiento de unos acuerdos (como los del Nilo, los de Novirao, etc.); en otras, contrarrestar el desplazamiento hacia la montaña al que se han visto empujadas las comunidades indígenas por obra de la expansión colonial y capitalista, situación que agrava la seguridad alimentaria de estas debido a la baja disponibilidad de tierra cultivable en la cordillera en comparación con la tierra plana.

La Liberación de Tierra en el norte del Cauca ha puesto en marcha, como en las décadas de 1970 y 1980, procesos de resistencia con amplias expectativas como no se habían visto después de la tragedia del Nilo en diciembre de 1991. Son procesos excepcionales con el resto del movimiento indígena en el departamento porque están superando los meros procesos de negociación con el Estado, puesto que este es un actor con el que los avances en materia de acuerdos suelen ser mínimos, volviendo pírrica la protesta que espera del Gobierno su compromiso con las reformas. En cambio, la Liberación de Tierra no es solo un mero proceso de ocupación de tierras, sino que también es un proceso interno comunitario. El proceso interno implica reforzar los valores identitarios de la comunidad indígena, plantear una alternativa a las normas que enaltecen la autoridad del Estado y aminoran la resistencia indígena, y repensar y transformar el rol dependiente y subordinado de los indígenas frente al Estado y el capital económico. Esto indica que se trata de un proceso que saca a relucir el trasfondo económico y de clase inherente a los problemas territoriales de los indígenas del Cauca. Basta echar una mirada al discurso argumentativo para percibir el tono marcadamente agresivo y radical contra el poder terrateniente y contra la mercantilización de la tierra. En ese sentido, el movimiento indígena de Liberación cruza fácilmente la frontera entre la exigencia y la reivindicación *de facto*.

Por otro lado, los comuneros mismos han elaborado críticas contra su propio movimiento social, al modo en que lo hacen los líderes Misak que ya vimos al principio. Los comuneros liberadores procuran no replicar los repertorios y el sentido de la acción del sector general del movimiento indígena, buscando alternativas de acción colectiva que no se reduzcan a demandar soluciones del Estado. Precisamente, los procesos de Liberación de Tierra no dependen de una interlocución con el Estado, a pesar de que los comuneros sepan de antemano que es el Estado el actor principal que reacciona contra la Liberación por fuera del resguardo (normalmente mediante la coerción física). Estos procesos no esperan del Estado recursos ni mejoría de los sistemas de salud y educación pues esto implicaría recaer en las estrategias de neutralización estatales que perjudicaron al movimiento en la década de 1990 y que lo tuvieron sujeto a la burocracia. Por consiguiente, el aprendizaje en estas últimas décadas es evidente. La tierra es, entonces, el fundamento del proceso y de la comunidad indígena misma. Porque el problema no es de escasez de las transferencias estatales, sino de una desconexión entre la tierra y la identidad. Sin tierra, se rompe la identidad indígena que la une con aquella. La tierra es el núcleo que permite el desarrollo integral de su cultura

(espacios sagrados, historias del pasado), su política (cabildo y resguardo) y su economía (trabajar la tierra sin hacerla sufrir). El modo de vida coherente con los procesos de liberación es denominado *buen-vivir*, que no es más sino vivir con las necesidades básicas satisfechas, a diferencia de un *vivir-bien* que alude a un estilo de vida basado en el materialismo y el consumismo.

Y, finalmente, la Liberación se trata de una iniciativa de los comuneros y no de sus autoridades. Los participantes de la Liberación de Tierra no son opositores de organizaciones como el CRIC o ACIN, pero sí son críticos de ellas por su posición tibia ante los procesos de Liberación, pues desvelan su actitud aun dependiente del Estado. Los indígenas del norte del Cauca sostienen que su proceso en verdad no es sino la reanudación del primero de los puntos del programa político que da lugar a la fundación del CRIC (1. Recuperar las tierras de los resguardos)¹⁵. Sin embargo, aunque las organizaciones no den su consentimiento explícito a los procesos de Liberación, los comuneros son conscientes de que se trata de procesos de base que no buscan ni dependen de la aprobación de sus autoridades.

Las élites regionales han sido enemigos históricos de los indígenas puesto que ellas son depositarias de una histórica acumulación de riqueza emanada del trabajo de los nativos reducidos a esclavitud y explotación. Hoy, a pesar de que las élites no dominan laboralmente a los indígenas, mantienen el privilegio de poseer aún grandes extensiones de tierra fértil, en detrimento del bienestar de la población indígena que detenta pocas porciones de tierra de cultivo. Pese a que las élites poseen un poder económico que provoca problemas territoriales para los indígenas, el Estado ha perpetuado esta situación mediante las múltiples concesiones al capital privado, y obstinándose en una política de desarrollo rural que privilegia a los grandes propietarios. Aunque superado el terraje, las comunidades han quedado sumidas en la pobreza, resultado, pues, de la desigualdad en la distribución de la riqueza y de la tierra. De ahí que no fuera extraño que esto desembocara en el malestar que expresa la Liberación de Tierra, pues resulta insólito que la seguridad alimentaria de todo un pueblo indígena se vea mermada por grandes extensiones de cultivos de caña de azúcar que, en primer lugar, apenas es propiedad de un puñado de individuo y que, en segundo lugar, es destinada para la producción de etanol y de azúcar. Si la preocupación del Estado colombiano fuera la seguridad alimentaria de la población, ya habría desmantelado el monocultivo del azúcar en el norte del Cauca, producto que es prescindible para la alimentación básica.

La razón fundamental para sostener que el proceso de Liberación de Tierra liderado por indígenas Nasa del norte del Cauca de los últimos dos años entraña un proyecto emancipatorio reside específicamente en el carácter antiestatal del mismo. La Liberación de Tierra se asume como proceso que identifica al Estado no solo como adversario, sino como enemigo. El Estado como *adversario* transporta la relación, por antonomasia, a un conflicto por el control de recursos como la tierra o el agua. En cambio, el Estado como enemigo conduce a una relación donde el movimiento se propone combatirlo para la supervivencia de

¹⁵ El programa del CRIC contempla las siguientes metas de su lucha: 1. Recuperar las tierras de los resguardos 2. Ampliar los resguardos. 3. Fortalecer los cabildos indígenas. 4. No pagar terrajes. 5. Hacer conocer las leyes sobre los indígenas y exigir su justa aplicación. 6. Defender la historia y las costumbres indígenas. 7. Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con su situación y su respectiva lengua. 8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias. 9. Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra. 10. Defensa de la familia.

la identidad y de los procesos comunitarios que se derivan de esta¹⁶. El proceso, en tanto combate contra el Estado, tendría por finalidad consecuente la rotura parcial de los sustentos simbólicos del sistema político e incluso del sistema económico, que se manifestaría de las siguientes maneras: supresión de las lógicas estatales que se cuelan en los procesos comunitarios; consolidación de proyectos propios e independientes del Estado; y, acaso la más complicada, redefinición de los espacios territoriales, labor de la cual se ha encargado eminentemente el Estado para favorecer al capital económico. De modo que al mismo tiempo que el proceso de Liberación es antiestatal, asimismo es un proceso anticapitalista que procura profundizar las relaciones comunitarias de producción ya existentes en los resguardos. Por ello es pertinente resaltar que el movimiento indígena implicado en este proceso es decididamente antisistémico o contradictorio con el orden social imperante, y nos parece insuficiente hacer una caracterización semejante para el conjunto de comunidades indígenas que habitan el departamento e incluso la zona norte del Cauca, aun cuando estas también agencien procesos comunitarios no alineados con prácticas estatales y capitalistas.

El factor comunitario ha sido indispensable y crucial para que surgiera un proceso como el de Liberación de la Madre Tierra. Este proceso no nace en los cabildos ni en las organizaciones regionales. El proceso ha sido resultado de pacientes encuentros asamblearios entre jóvenes, mujeres, familias enteras, con incisiva comprensión crítica de la situación política y económica de su entorno. La singularidad de este proceso es que ha intensificado el proceso de resistencia (inherente a las prácticas comunitarias de los indígenas del Cauca) hacia un grado de rebelión contra el Estado y el poder económico que no tiene par en otras partes del departamento, sencillamente porque se trata de un proceso autocrítico con el movimiento indígena que está replanteando las condiciones de la relación de poder con el Estado que se han establecido desde 1991, sin esperar ya nada del Gobierno y sin tolerar la existencia del latifundio en la región.

La redefinición del espacio en el norte del Cauca también encuentra entre sus protagonistas a los campesinos y las comunidades negras. La relación entre estos y los indígenas no ha sido perfectamente armónica, pero tampoco han alimentado la discordia mutua, teniendo en cuenta que el enemigo es común. De todos modos, las comunidades indígenas han buscado más comunicación con otros grupos indígenas con propuestas y problemas semejantes.

Para sintetizar lo dicho en esta parte, la Liberación de Tierra no consiste única y someramente en ocupaciones de latifundio con fines redistributivos. El proceso de Liberación es, sobre todo, una *prolongación* de los procesos comunitarios que ya existen en las culturas indígenas del Cauca, pero una prolongación de acciones más desafiantes contra los actores dominantes. En el marco de las prácticas comunitarias cotidianas que llevan a cabo al interior de los

¹⁶ “Lo que vemos es una doble lucha: por afirmar comunidad y diferencia (en tanto comunidad) y por afirmar capitalismo y homogeneidad (igualdad ‘en’ el Estado y el mercado). En esa lucha el Estado juega un papel central, de dos maneras: una, buscando desarmar, desestructurar o dispersar las relaciones comunitarias, que puede pasar por la represión, pero más frecuentemente por hacer que los individuos se sometan a su voluntad [...]; la segunda, haciendo Estado en la sociedad y sobre todo en los movimientos sociales, o sea, provocando la separación de un cuerpo especializado en ‘mandar mandando’. Si para la primera debe actuar como Estado, legislando o reprimiendo, para la otra actúa de modo más sutil, intentando expandir los aspectos estatistas que existen potencialmente en la sociedad otra” (Zibechi: 2007: 104).

resguardos, tales como las mingas, la guardia indígena, la educación, el gobierno propio, etc., los indígenas del norte del Cauca se han estado pensando nuevas prácticas que conduzcan a una acción colectiva más inconforme con la situación actual del indígena colombiano: dependiente del Estado hasta el punto de subordinarlo, excluido de participar efectivamente en la democracia, y oprimido por la escasez de tierra cultivable. En efecto, quienes participan del proceso de Liberación de Tierra descreen del Estado colombiano, de la forma de hacer política en el país, y de las promesas del gobierno por remediar la cuestión de la concentración de tierras. Por todo ello, cabe insistir en el potencial emancipatorio del proceso de Liberación porque se proyecta superar las relaciones de poder con los actores dominantes que reducen al movimiento indígena a una situación de subalternidad. Este proceso exalta la actividad comunitaria, la cual es en los indígenas caucanos un ejemplo más profundo de democracia que la contemplada por el Estado social de derecho. Exalta, a su vez, la defensa de la Madre Tierra, lo cual es inmensamente valioso teniendo en cuenta el sufrimiento que por obra del desarrollo económico padece en nuestros días la Naturaleza. Y no es exagerado anotar que son los movimientos sociales del Cauca, no solo el indígena, los que están tomando la iniciativa de transformar el país mucho más consecuentemente que los políticos de profesión cuyas verdaderas intenciones son tácticamente escondidas. Así, pues, el movimiento indígena del Cauca está demostrando la fuerza y el arrojo para trabajar por la emancipación de quienes habitamos nuestra colonizada América Latina.

4. CONCLUSIÓN

En esta parte final retroalimentaremos todo lo descrito a fin de proporcionar un análisis general sobre la trascendencia del movimiento indígena del Cauca para la acción colectiva en Colombia. En la primera parte hablamos sobre el descontento de los indígenas con respecto a su relación con el Estado producto de los cambios en el régimen político introducidos por la Constitución de 1991. Tres cambios importantes fueron la participación política de los indígenas en cargos públicos, el sistema de transferencias y la desaceleración en la adjudicación de tierras para la constitución de resguardos.

El de participación política fue importante mencionarlo porque este derecho ha evidenciado que los problemas de los comuneros tienen escasa posibilidad de resolución a través de los canales democráticos participativos, ya que los líderes electos comúnmente caen en redes clientelares (lo que les separa totalmente de sus electores) o carecen de margen de maniobra para presionar eficazmente al gobierno para el cumplimiento de acuerdos. Actualmente, la participación política es una vía muy poco factible para los comuneros a fin de impulsar sus reivindicaciones, como lo demuestra el proceso de Liberación de Tierra que evita este tipo de vías ya que los comuneros saben de antemano que el “mundo de la política” está en las antípodas de sus procesos comunitarios rebeldes. Es sintomático que dentro de sus reivindicaciones no se incluya una mayor apertura democrática ni mayor financiación a partidos indígenas, ya que el movimiento indígena confía más en la acción colectiva y los procesos comunitarios que en la dirección administrativa de los municipios y los resguardos. El proceso de Liberación es un proyecto cuyos líderes son los comuneros en su conjunto, no basado en liderazgos individuales como suele ocurrir en la mayoría de movimientos sociales y expresiones colectivas.

Con el sistema de transferencias el Estado comenzó a apoyar a las comunidades con recursos económicos, pero esto determinó la actitud de dependencia y sumisión de las autoridades indígenas frente al gobierno, lo cual ha provocado que, cuando el apoyo financiero se ha tornado insuficiente, las acciones colectivas del movimiento se basen más en la *petición* al Estado y no en la *exigencia*. Estas acciones han derivado en procesos de negociación con el gobierno de los cuales los resultados regularmente son ínfimos debido al incumplimiento de los acuerdos resultantes de cada negociación por parte del gobierno (movilizaciones de 1996, 1999, 2008, 2013). El proceso de Liberación de Tierra reconoce la improcedencia de la acción colectiva peticionaria ya que los conduce inevitablemente a la negociación de la cual no resulta nada provechoso. Además, sus miembros reconocen que el problema no es la falta de apoyo estatal, sino que el problema es el *apoyo* mismo del Estado, y por ello es coherente que el proceso de Liberación combata la dependencia oponiéndose al elemento concreto de las transferencias. Los comuneros han reconocido que las transferencias traen más daños que beneficios al movimiento porque aplaca su rebeldía, su resistencia y su iniciativa. Pero para romper con todo lazo de dependencia económica con el Estado, es necesario disponer de la tierra suficiente para sobrevivir, lo cual no es la realidad de los indígenas, campesinos ni afros de ninguna parte del país. Por eso mismo es que el epicentro de la confrontación con el Estado y las élites es la tierra, un espacio vital para que las culturas indígenas garanticen su identidad. Sin tierra, la comunidad indígena se fragmenta y se dispersa, y la memoria colectiva sin duda se diluye en el olvido.

Esto nos conecta con el cambio relativo a las tierras, que consistió en una desaceleración de la adjudicación de tierra para la constitución de resguardos, como se pudo notar en el anexo 1. A partir del Movimiento Nietos de Quintín Lame, surgido en el año 2005, la problemática de la tierra se vuelve nuclear en el norte del Cauca, y gracias a sus acciones es que en esta zona del departamento se ha afianzado el proceso de Liberación de Tierra. Este proceso tomó fuerza en buena medida debido a la dura amenaza a la autonomía indígena provocada por el escalamiento del conflicto armado durante la administración de Álvaro Uribe Vélez. El ambiente altamente coercitivo y violento implicó difíciles desafíos al movimiento indígena, frente a los cuales ha respondido con inteligencia y coraje, sin renunciar a la movilización y la resistencia. De todos modos, en el norte del Cauca el movimiento indígena Nasa ha respondido con suma eficacia a los embates de la violencia y la dominación, construyendo un aleccionador proceso de Liberación que invita a los demás comuneros indígenas a ser más rebeldes, valientes y autónomos.

El recorrido que se ha hecho a través de los procesos de resistencia del movimiento indígena del Cauca desde la década de 1990 (aunque fue inevitable hacer alusión también a sus procesos de 1970 y 1980), nos han permitido identificar que el movimiento no es una unidad compacta con objetivos comunes. Antes bien, al interior del movimiento se suscitan contradicciones y diferencias en torno al sentido de la acción colectiva y a la relación con sus adversarios. En un sistema económico y social en permanente cambio, el movimiento se renueva para enfrentar los continuos desafíos de su entorno. Las comunidades indígenas del Cauca se enfrentaron en 1970 al reto de abolir el terraje y de recuperar las tierras. Actualmente, los retos no se limitan a la recuperación de más tierras, pues aparecen otros como la emergencia económica, la defensa de los recursos naturales, la aculturación y la persistencia de la violencia en sus territorios. El enemigo está trascendiendo al Estado y a las élites regionales, siendo el sistema capitalista y moderno la raíz del problema. Mientras esto

no era tan evidente en 1971, actualmente los indígenas reconocen mejor al sistema social moderno y saben combatirlo más eficazmente.

Teóricamente hablando, el movimiento indígena trasciende los presupuestos de la intelectualidad europea y norteamericana tales como Lenin, Smelser, Touraine y Melucci. El movimiento indígena del Cauca no es el partido revolucionario, no es un movimiento meramente espontáneo, no es un movimiento valorativo simplemente, no es una extensión del movimiento cultural mundial, ni es un Nuevo Movimiento Social. Los teóricos de las ciencias sociales se han encargado de atrapar la realidad social con un eficiente uso de categorías, pero siempre la realidad social está un paso por delante. El movimiento indígena del Cauca así lo confirma, pues no es susceptible de encerrarlo en ciertas teorías que no harían sino simplificarlo y tergiversarlo. Los movimientos sociales de Latinoamérica reclaman un estudio decolonial, es decir, un evitación del sesgo occidental que normalmente permea la investigación social.

Un posible vacío de la investigación es que se hizo un tratamiento más enfático de las relaciones de poder entre Estado y comunidades, pero no entre las mismas comunidades. Nuestra postura es que las relaciones internas son también fundamentales para analizar el proceso de resistencia del movimiento indígena, pero es una tarea investigativa que exige una mayor compenetración etnográfica para describir en detalle el desarrollo de los conflictos y los consensos en los procesos comunitarios. En todo caso, no se prescindió completamente de este factor interno, si bien no considerado de forma exhaustiva. Queda entonces por ahondar en la vivencia comunitaria dentro de los territorios ocupados, en los logros y fracasos que han tenido durante la existencia del proceso de Liberación, y el cambio de las relaciones de estas comunidades con el resto de miembros del movimiento indígena Nasa y otros movimientos sociales de la región.

Las investigaciones sobre los procesos de Liberación de la Madre Tierra son muy escasos. Este ensayo ha pretendido incursionar en el tema en función de desarrollos ulteriores y aún más rigurosos (por ejemplo, comparaciones con el devenir de otras comunidades indígenas del país y del continente). De todos modos, se trata de un proceso todavía joven, pero que está (re)escribiendo la resistencia indígena frente al Estado liberal, la globalización y la mercantilización de la Naturaleza. Lo que la Liberación de Tierras demuestra es que pese a la fuerza de la dominación y las violencias, aún no está decretada la expiración de los espacios de la resistencia y las salidas de la emancipación en América Latina.

ANEXO

1.966	7.718,74
1.967	5.115,00
1.968	61.605,00
1.971	2.343,56
1.973	5.889,38
1.974	652.762,99
1.975	765.887,15
1.976	60.100,63
1.977	112.569,26
1.978	1.048.064,40
1.979	125.981,00
1.980	554.251,00
1.981	1.778.780,63
1.982	3.615.467,16
1.983	238.679,25
1.984	1.134.395,05
1.985	130.651,17
1.986	533.861,30
1.987	286.726,03
1.988	7.025.752,46
1.989	6.456.137,82
1.990	269.227,52
1.991	7.100,55
1.992	453.820,81
1.993	1.723.510,48
1.994	109.859,26
1.995	315.103,98
1.996	267.918,51
1.997	29.654,51
1.998	1.024.949,48
1.999	107.271,64
2.000	169.659,44
2.001	41.860,96
2.002	65.075,58
2.003	1.995.350,96
2.004	11.798,44
2.005	45.599,31
2.006	10.867,97
2.007	4.187,93

Fuente: (Houghton, 2008: 86).

BIBLIOGRAFÍA

- Archila, M. (2003). *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Centro de Investigación y Educación Popular.
- Bretón Solo de Zaldívar, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: Flacso.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *La política de reforma agraria y tierras en Colombia*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica. Obtenido de <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/agraria/politica-agraria-tierras.pdf>
- Consejo Regional Indígena del Cauca. (2007). *Plan de Vida Regional de los Pueblos Indígenas del Cauca*. Cauca: CRIC. Obtenido de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Plan%20de%20vida%20del%20Cric.pdf>
- Cott, D. L. (2007). De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas. En S. M. Puig (Ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI* (págs. 103-126). Barcelona: Fundació CIDOB.
- Defensoría del Pueblo. (2003). *Situación de derechos humanos de las comunidades indígenas del norte del Cauca*. Bogotá. Obtenido de <http://www.acnur.org/t3/uploads/pics/72.pdf?view=1>
- Duarte, Carlos (Coord.). (2013). *Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca*. Cali: Universidad Javeriana.
- Duarte, Carlos (coord.). (2015). *Desencuentros territoriales. La emergencia de los conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Fals Borda, O. (1982). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Ferro, J. G. (2007). *Caminando la palabra: el proceso emancipatorio del movimiento Nasa del norte del Cauca*. Ciudad de México: UNAM.
- Friede, J. (1976). *El indio en lucha por la tierra* (Tercera ed.). Bogotá: Punta de Lanza.
- González, N. C. (2010). Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un emblemático caso de movilización indígena. *Universitas Humanística*(70), 79-100.
- Gros, C. (2009). *¡A mí no me manda nadie!: historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Houghton, J. (2008). Legalización de los territorios indígenas en Colombia. En J. H. (editor), *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia* (págs. 83-144). CECOIN.
- Libreros, D. (2008). Amenazas de la Ley de desarrollo rural al derecho territorial de los pueblos indígenas. *Etnias y política*(6), 42-51.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mondragón, H. (2008). Ardila Lülle frente al pueblo Nasa. La caña de azúcar en el norte del Cauca. En J. Houghton (Ed.), *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia* (págs. 405-420). Bogotá: CECOIN.
- Muelas, L., & Urdaneta, M. (2005). *La fuerza de la gente*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Múnera, L. (1998). *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988*. Bogotá: IEPRI-Universidad Nacional de Colombia.
- Paredes, A. M. (2010). *Los procesos de liberación de la madre tierra y los caminos en el paisaje de los kisweños en el territorio ancestral*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Peñaranda, D. R., & Borja, M. (2009). El ordenamiento territorial indígena: balance de un esfuerzo inconcluso. En D. R. Peñaranda, *Organizaciones indígenas y participación política en Colombia* (págs. 97-128). Bogotá: La Carreta Editores.
- Rincón, C. (2014). *Íconos y mitos culturales en la invención de la nación en Colombia* (Primera ed.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Tunubalá, F., & Muelas Trochez, J. B. (2009). *Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak*. Bogotá. Obtenido de repository.oim.org.co/bitstream/20.500.11788/377/1/COL-OIM%200296.pdf
- Villa, W., & Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2002*. Bogotá: CECOIN. OIA. IWGIA.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad* (Segunda ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Zibechi, R. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Barcelona: Virus.
- Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde abajo.