

Paz y resistencia:

experiencias indígenas
desde la autonomía

COLECCIÓN AUTONOMÍA INDÍGENA

Nº 1 Paz y resistencia:
experiencias indígenas desde la autonomía
Mauricio Caviedes (editor)

CENTRO DE COOPERACIÓN AL INDÍGENA CECOIN
ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA OIA
CARRERA 10 Nº 24-76 OFICINA 706
BOGOTÁ, D.C., COLOMBIA
TELEFAX (57-1) 334 1810
CORREO ELECTRÓNICO: etnias_y_política@yahoo.es
cecoin@etb.net.co
PÁGINA WEB: www.observatorioetnico.org

ISBN 978-958-95143-3-7

Hernán Molina Echeverri
DOCUMENTACIÓN

María José Díaz Granados
REVISIÓN DE TEXTOS

Marta Rojas
PREPARACIÓN EDITORIAL

Martha Isabel Gómez
DISEÑO

Julio César Gómez
ILUSTRACIÓN DE PORTADA

Primera edición, agosto de 2007

El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva de CECOIN y en ningún caso compromete a las entidades financiadoras.

Se autoriza su reproducción parcial o total citando la fuente. Se agradece enviar copia.

Paz y resistencia:

experiencias indígenas
desde la autonomía

Editor

Mauricio Caviedes

Investigadores

José Domingo Caldón

Bernabé Paya

Carlos Chepe

Rodrigo Quirá

Oscar Pernía

Juan Carlos Houghton

Carlos Salazar

Elena Rey

Diana Granados



Contenido

Introducción

- 8 Los pueblos indígenas y su aporte a la construcción de paz

Capítulo 1

- 10 El concepto de paz y las iniciativas por la paz

Capítulo 3

- 23 Los acuerdos de paz de 1996 en el resguardo Nasa Wesh, municipio de Gaitania, Tolima

Capítulo 3

- 56 Guardias indígenas de la zona centro y Caldono

Capítulo 4

- 79 Consejo Nacional Indígena de Paz

- 106 Reflexiones finales

- 110 Bibliografía

Prólogo

Para los pueblos indígenas la paz es fundamental. La paz es un ejercicio diario de resistencia, y ejercer la paz significa el fortalecimiento de nuestra autonomía. Aunque en tiempos de guerra se impone el silencio, y especialmente en el momento actual donde se están imponiendo estrategias de guerra y de miedo, el contar y compartir experiencias de vida, de paz y de resistencia es fundamental para volver a encontrar los caminos hacia la paz. Pero ésta no puede construirse solo por un camino, debe ser incluyente, debe construirse con todos los sectores sociales, y debe construir un modelo sostenible en el que la búsqueda de la justicia social sea eje central de ese modelo.

Los indígenas queremos ser interlocutores de paz, queremos que nuestras comunidades sean respetadas por los distintos actores armados del conflicto interno, queremos fortalecernos como gobierno propio que somos, pero también queremos que exista un Estado incluyente para todos los colombianos, que desarrolle y cumpla acuerdos humanitarios, y busque alternativas para una salida negociada del conflicto armado. Nuestra estrategia de paz está basada en una defensa de nuestro territorio como eje esencial de nuestra pervivencia como pueblos. Por ello, en una deseada eventual situación de poder apoyar la realización de acuerdos humanitarios que lleven a una paz duradera, los indígenas podemos poner nuestros territorios al servicio de la paz nacional.

La presentación en esta publicación de la experiencia de los acuerdos de paz firmados en Gaitania, Tolima, por los indígenas nasa, es una muestra clara y contundente de la necesidad de buscar una salida negociada al conflicto armado, y cómo la búsqueda de esa salida debe fortalecer la autonomía y el gobierno propio de los indígenas. Es importante que los indígenas conozcamos de esta experiencia y aprendamos tanto de lo bueno como de lo malo. En el caso de las guardias indígenas podemos ver cómo, aunque presentadas como experiencias de paz en muchos casos, tienen funciones y están enraizadas en la cultura de cada pueblo; son fundamentalmente experiencias de resistencia y fortalecimiento de la autonomía indígena en la diversidad.

Los pueblos indígenas de Colombia debemos construir una propuesta de paz nacional que involucre a todos los pueblos que habitan este país, que sea incluyente con los demás sectores sociales, y que nos lleve a la construcción de un país diferente, en donde las culturas existentes no sólo sean respetadas, sino fortalecidas y desarrolladas. En ese sentido, la experiencia del Consejo Nacional Indígena de Paz (Conip) que aquí se relata a través de sus protagonistas, es el principio en la búsqueda de esta propuesta indígena de paz.

Para finalizar, la paz indígena debe conllevar procesos de verdad, justicia y reparación, que no tienen nada que ver con lo que está sucediendo actualmente con la llamada paz con los grupos paramilitares, que va a conducir a una total impunidad para los perpetradores de crímenes de lesa humanidad.

GUILLERMO ANTONIO TASCÓN

Presidente

Comité Ejecutivo

Organización Indígena de Antioquia (OIA)

CECOIN

AGOSTO, 2007

Los pueblos indígenas y su aporte a la construcción de paz

Este texto tiene la intención de divulgar aquellas estrategias de paz que fueron analizadas durante 2006 y parte de 2007 por un grupo de trabajo conformado por líderes indígenas y profesionales no indígenas, con participación de las comunidades que han hecho parte de tales experiencias, con el objetivo de fortalecerlas a partir de la reflexión con dichas comunidades, y de intercambiar experiencias de paz entre diferentes pueblos indígenas en Colombia.

El texto que presentamos no es el resultado de una investigación académica. Su intención original tampoco fue académica. No surgió de una revisión bibliográfica ni tiene la intención de resolver las preguntas de investigación sobre la paz y los pueblos indígenas. Hubo sin embargo una pregunta que rodeó el trabajo, surgida de las preocupaciones de las organizaciones indígenas planteadas en el congreso de Cota en 2001: ¿existe una propuesta de paz de los pueblos indígenas a la sociedad nacional?

El primer capítulo de este libro presenta algunos conceptos y debates en relación con el concepto de paz y la participación de los movimientos sociales en los procesos recientes de construcción de la misma, con la intención de proveer un contexto general para la reflexión sobre las iniciativas de paz sistematizadas.

Un segundo capítulo recoge la experiencia de la comunidad indígena de Gaitania (Tolima) que, después de una guerra de seis décadas con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), utilizó el ejercicio

del gobierno y la jurisdicción propia para abrir escenarios de diálogo y construir acuerdos de respeto a la autoridad indígena y a su territorio por parte de los actores armados. En un tercer capítulo se reúnen las reflexiones del trabajo realizado por dos equipos de sistematización sobre dos experiencias de consolidación de la guardia indígena en el departamento del Cauca: las guardias indígenas de los resguardos de la zona centro y las del municipio de Caldon, que exploran los orígenes de la guardia indígena, como una estrategia para el control territorial y el ejercicio de la autonomía en las comunidades indígenas, en el contexto del conflicto armado. El cuarto capítulo analiza la creación del Consejo Nacional Indígena de Paz, las posibilidades de una propuesta de paz de los pueblos indígenas alrededor del Consejo Nacional Indígena de Paz, y las dificultades de construir una propuesta estructural, al mismo tiempo que se adelantan acciones coyunturales de carácter humanitario. El análisis del surgimiento del Consejo Nacional Indígena de Paz incorpora las reflexiones surgidas a partir de la sistematización realizada alrededor de la política de “neutralidad activa” de la Organización Indígena de Antioquia, y la interlocución de las autoridades indígenas con los actores armados en el marco de esta política. Finalmente, como se mencionó, este libro esboza algunas ideas alrededor de la pregunta: ¿existe una propuesta de paz de los pueblos indígenas? Las ideas aquí planteadas son el resultado del debate entre líderes indígenas y profesionales no indígenas del Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin), como parte del proyecto “Fortalecimiento de las iniciativas de paz de los pueblos indígenas de Colombia”. Estos debates recogen y buscan ser fieles a los planteamientos que, frente a las preguntas de investigación, han propuesto las guardias indígenas del municipio de Caldon y los resguardos de la zona centro del departamento del Cauca; la comunidad indígena del resguardo Nasa Wesh del municipio de Gaitania, Tolima; la comunidad indígena del resguardo de Ibudó-Las Playas, municipio de Apartadó, y los miembros entrevistados del Consejo Nacional Indígena de Paz. Agradecemos a las organizaciones indígenas que permitieron y apoyaron la realización del proyecto: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Organización Indígena de Antioquia (OIA) y Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT).

Este proyecto fue apoyado por la Organización Indígena de Antioquia, la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), y el grupo de trabajo intercultural Almáciga como una investigación del Observatorio Indígena de Políticas Públicas.

Capítulo 1

El concepto de paz y las iniciativas por la paz

Muchos debates rodean el tema de la paz. El primero y tal vez el más importante es el de su definición, que muestra ser profundamente diferente para los Estados y para los movimientos por la paz, así como para los académicos, los activistas y las instituciones religiosas. Otro de los debates alrededor de la paz se centra en quién es el actor fundamental en la construcción de paz: ¿los ejércitos? ¿Las élites que dirigen aquellos ejércitos? ¿Las naciones? ¿Los movimientos sociales? Y un tercer debate sobre la paz tiene que ver con la definición de la guerra: ¿es la guerra legítima ante la opresión? ¿Es legítima como instrumento para la construcción de sociedades desarrolladas? ¿Es legítima para la construcción de democracias, gobiernos, Estados? Y, ¿es la guerra un fenómeno natural del devenir humano y la construcción de sus sociedades?

Pocas de las experiencias analizadas en esta sistematización resuelven aquellos interrogantes, pues ninguna de ellas nació como una reflexión sobre “el concepto de la paz”. Sin embargo, en el proceso, estas preguntas y debates sí han surgido, tanto entre los sistematizadores indígenas y no indígenas del proyecto, como entre las comunidades participantes, a través del análisis de sus propias experiencias. No obstante, en cada uno de los casos, las comunidades y los investigadores han llegado a conclusiones diferentes.

Algunas experiencias han conducido a las comunidades a reflexiones más explícitas sobre el tema, como en el caso de los acuerdos de paz del resguardo Nasa Wesh del municipio de Gaitania. En otros casos, la paz ha surgido más como un debate propuesto a las comunidades por los investigadores indígenas y no indígenas del proyecto, que como una propuesta o una definición de las comunidades, en especial, porque éstas no se propusieron una experiencia de paz inicialmente, sino que se encontraron con el concepto como una interpretación que la sociedad no indígena hace de su experiencia, como en el caso de las guardias indígenas de la zona centro de Cauca y el municipio de Caldono. En otros casos, la necesidad de distanciarse del conflicto armado subyace a una experiencia que lleva a un debate sobre la neutralidad, sin conducir necesariamente a una definición explícita de paz, como en el caso de la interlocución entre las comunidades indígenas de Antioquia y los actores armados. Y en otros casos, como en el Consejo Nacional Indígena de Paz, la búsqueda de una propuesta específica lleva a una acción coyuntural y abre preguntas sobre las posibilidades de la paz, y acerca de qué significa ésta para los pueblos indígenas y para la sociedad en Colombia.

La importancia de la investigación sobre la paz

William Eckhardt sostiene que la paz suele entenderse en dos sentidos. El primero es la ausencia de guerra. La paz, sostiene este autor, no implica la ausencia de conflicto. Implica la existencia de cierto grado de conflicto que, sin embargo, contribuya al desarrollo de las partes. La violencia estaría asociada a un conflicto en el que alguien resulta herido y, en especial, en el que alguien muere. Esta definición de Eckhardt proviene de la definición de “no violencia” (o “no lastimar”) de Gandhi. Según Eckhardt, la movilización por la paz, en general, no ha planteado la desaparición del conflicto, sino la anulación de aquellas formas de conflicto que pueden llevar hacia la guerra, entendida como conflicto armado entre grupos hostiles, y que está orientada a la muerte de muchas personas. En esa perspectiva, Eckhardt incluye a los movimientos de objetores de conciencia, grupos de activistas por el desarme, movimientos defensores del “mundo federado”, las iglesias menonitas que practican la educación por la paz, y los investigadores del tema de la paz (Eckhardt, 1988).

La investigación por la paz partiría de esa definición inicial, ligada a la formulación de investigadores clásicos como Lentz, quien definía la paz como

ausencia de guerra. No obstante, otros autores como Schmid y Galtung, propondrían entender la paz como una forma de “justicia” o de existencia de ciertos “valores”. Esta segunda forma de entender la paz es denominada por Eckhardt como paz “positiva”, frente a la fórmula de Lentz que sería una paz negativa, es decir, la paz entendida como ausencia de guerra. El debate entre estas dos definiciones estaría en que la paz, como simple ausencia de guerra, sería una definición incompleta, cómplice de los intereses de los grandes poderes.

En ello Eckhardt (1988) coincide con los análisis de investigadores como Anita Kemp, quien considera que las organizaciones y los individuos que trabajan por la paz, por ser pocas incluso en el escenario internacional, comparten perspectivas, referentes, mentores y conceptos. En especial comparten el concepto de paz negativa como ausencia de guerra internacional o civil, junto al concepto de paz positiva como condiciones para la igualdad, la justicia y el desarrollo.

Pero al mismo tiempo, la idea de paz como justicia y valores, aunque va más allá de la idea de guerra, implica que el concepto no tiene límites y la acción por este objetivo no los tiene tampoco. La investigación y la acción por la paz no tendrían límites y la acción práctica por la paz no tendría metas definibles. Eckhardt (1988) plantea, a partir de esta disyuntiva, distinguir entre crimen y guerra, dando prioridad a la paz como ausencia de guerra.

Eckhardt (1988) propone algunos puntos en los que la acción por la paz, la investigación y la educación coinciden en contribuir a la paz. Plantea que la divulgación de la relación entre guerra y crimen contribuye a deslegitimar públicamente la guerra. Propone que la investigación puede ayudar a deslegitimar políticamente la guerra y el nacionalismo, al divulgar las realidades que subyacen a estos fenómenos. Por otro lado, la investigación sobre la interpretación que las personas hacen de los hechos, más que la investigación o recolección de los mismos, puede contribuir a replantear la relación de la opinión pública con la guerra y con los héroes asociados a ella.

En su análisis Eckhardt sugiere que la existencia paralela de la investigación, la educación y la acción por la paz, son formas de contribución a la existencia de ésta. Pero entender la paz desde el punto de vista de los pueblos indígenas implica ampliar el espectro de una mirada exclusivamente política y trascender hacia una reflexión más allá de la definición tradicional o histórica.

Frente a una reflexión sobre la paz, que proviene fundamentalmente de las ciencias políticas y el derecho, algunos pensadores han tratado de definirla

desde la antropología, en contraste con las definiciones y el análisis de la guerra. En 1942, en el contexto de la segunda guerra mundial, uno de los fundadores de la antropología moderna, Bronislaw Malinowski, se plantea la reflexión sobre las razones de la guerra. Sostiene este autor, que ante la mirada que predomina en la historiografía, la sociología y la ciencia política, según la cual la guerra es un fenómeno inevitable en la historia de la humanidad, como parte del proceso del ser humano de construir sociedades civilizadas, el análisis de la guerra entre las sociedades no occidentales llevaría a un planteamiento diferente. Si bien sería cierto, afirma Malinowski, que todo proceso de organización social humano conduce a la existencia de conflictos y, por tanto, a la existencia de relaciones mediadas por la violencia, la civilización y su construcción no estarían en el uso de la violencia ante el conflicto, sino en su mitigación. La civilización sería un proceso de organización social basado en el trabajo cooperado y no en la “complejidad” de las formas de organización social, política o económica. Por ello la cultura tendría como objeto la reducción del uso de la violencia. No obstante, la existencia de la violencia no necesariamente implicaría la existencia de la guerra. La guerra, entonces, no sería un impulso humano, sino una construcción cultural, con propósitos políticos, que puede estar guiada por el simple pillaje o por la dominación para la extracción de recursos por parte de un pueblo, sobre los territorios de un pueblo opositor. Y en el caso de Europa a partir de 1938, la guerra sería, más que un proyecto político, un proyecto social, en el cual se construye una cultura orientada a ésta, donde todas las instituciones sociales existirían al servicio de la guerra, como resultado de una decisión política de las élites de una sociedad y no como expresión de la naturaleza humana (Malinowski, 1941).

Malinowski consideraba, no obstante, que ciertas formas de guerra podrían ser “constructivas” en la medida en que condujeran a la consolidación de “Estados” o formas de organización social más cercanas al bienestar humano. En ese sentido no era un pacifista. Sin embargo, como propone Brian Ferguson (1988), su análisis abre la puerta al cuestionamiento de la guerra como un resultado de la violencia natural del ser humano, para entenderla como una decisión de los pueblos, de carácter político y mediada por la cultura. Desnaturaliza entonces la guerra, como desde otra perspectiva lo hacen antropólogos como Franz Boas (ver Ferguson 1988). Según estos puntos de vista, afirma Ferguson, las sociedades buscarían la paz como instrumento para la construcción de sociedades cada vez más inclusivas. Por otro lado, el análisis antropológico de las

guerras interétnicas habría permitido el cuestionamiento sobre la construcción de grandes potencias en un orden mundial (como la Unión Europea, el sistema de las Naciones Unidas) como garantía para la paz. Según Ferguson, la antropología habría contribuido al análisis del papel de las élites de cada sociedad en la decisión de llevar a cabo la guerra, sin que necesariamente esta decisión represente el deseo de los pueblos liderados por aquellas élites, aunque éstas tiendan a mostrarlo de esa manera. El autor cuestiona también, desde el punto de vista de la antropología, la idea de que la guerra sería necesaria para sostener y promover el desarrollo económico, y menciona cómo diferentes investigaciones han mostrado que la inversión de recursos en la guerra es superior a la inversión en el desarrollo económico y la solución de conflictos. Finalmente, Ferguson argumenta que, ante los conflictos por fronteras, éstas son también una construcción cultural, y las fronteras de hoy fueron diferentes en el pasado, con lo cual, la guerra por controlarlas sería también un proyecto político construido culturalmente (Ferguson, 1988).

Estas reflexiones no cierran el debate, pero sí permiten cuestionar la diferencia entre el concepto de violencia y el concepto de guerra. El énfasis dado al primero orienta la atención de los investigadores y los activistas hacia un fenómeno diferente al de la guerra y, por tanto, aleja la reflexión del análisis sobre los instrumentos culturales a partir de los cuales las élites políticas legitiman la guerra. En el análisis de la guerra en la historia de una sociedad como la colombiana, así como en la búsqueda de procesos de paz, este es un debate necesario.

Ante una reflexión que hace énfasis en las razones de la guerra, y la investigación que enfatiza sobre las razones de la violencia y la relación entre la sociedad civil y los actores armados, es necesario un estudio que indague sobre los mecanismos a partir de los cuales las comunidades crean distancia entre ellas y los escenarios de guerra, así como se distancian de los actores armados. Es necesario entender los mecanismos sociológicos, culturales, políticos y económicos que la sociedad civil y, en este caso, los pueblos indígenas, han construido para diferenciarse de los actores armados. Mecanismos que son tan intrínsecos a la vida humana como aquellos de la violencia. En ese sentido, la investigación puede contribuir al proceso político de construcción de la paz.

Algunas propuestas de paz desde el punto de vista de los movimientos sociales

En 2006, en Guernika, España, algunas organizaciones sociales se reúnen en una convocatoria para expresar una declaración por la paz, como primer paso para su construcción como un derecho. En ese contexto, Carlos Villa Durán explica la necesidad de que las organizaciones que hacen parte del movimiento social, acudan a los mecanismos que provee el sistema de las Naciones Unidas, como instrumento para legitimar su propuesta de paz. Según Villa Durán, la construcción de este derecho se realizaría a partir de la lógica según la cual, el reconocimiento de la paz sería condición necesaria para el reconocimiento y cumplimiento de los demás derechos humanos. Aunque se trata de un proceso gradual, una declaración de la sociedad civil que reconozca este derecho sería un primer paso para el reconocimiento universal del derecho humano a la paz, dentro de los derechos humanos, a través del sistema de las Naciones Unidas (Villa Durán 2006).

Pero, como apunta Magallón (2006), al reconocimiento de la paz como un derecho, se enfrentan formas de rechazo cultural y políticamente arraigadas en las diferentes sociedades. Para Magallón, la legitimidad de la guerra como instrumento político, unida a la dificultad de unificar una propuesta entre la paz positiva y la paz negativa, son las condiciones fundamentales que impiden la construcción de la paz como derecho. Parafraseando a Virginia Woolf, Magallón considera que la guerra es utilizada como una forma de masculinizar al Estado para darle legitimidad. El concepto de paz negativa, que implica la ausencia de guerra en los procesos de consolidación de Estados o comunidades políticas es visto como ilegítimo frente a la construcción de comunidades políticas a partir del uso de la fuerza. La reivindicación de la guerra como derecho, como forma heroica de construcción de una sociedad, prevalece en la cultura política sobre el concepto de paz. A su vez, la paz positiva, es decir, la construcción del desarrollo entendido desde la igualdad social (y no como crecimiento económico), como forma de defensa de la vida, es visto como una actividad de menor relevancia que la guerra. Hay aquí una feminización de esa forma de acción social, una feminización de la defensa de la vida, o de la promoción y el sostenimiento de la vida. Plantea estudios desde la perspectiva de género, que “desmasculinicen” la construcción de nacionalismos y patriotismos que permitan ver los derechos humanos desde la diversidad, como lo promueve el foro social mundial y algunos teóricos de los derechos humanos, como Boaventura de Sousa.

Este proceso de construcción de la paz desde la diversidad ha sido debatido en diferentes escenarios, donde se intenta mostrar las iniciativas locales para la construcción de la paz. En 2001, la organización no gubernamental Planeta Paz convocó el foro “Participación comunitaria, conflictos sociales y paz”. Una de las iniciativas discutidas allí fue la experiencia de la sociedad civil y su participación en los procesos de negociación por la paz en el caso de Chiapas, México. En este escenario, plantea Joel Padrón Gonzales, la guerra aparece como el resultado de la marginación por parte del gobierno de la participación popular en las decisiones políticas, pero se desata como resultado del rechazo a la participación popular en las decisiones concernientes a los tratados de libre comercio con diferentes países. En ese contexto aparece el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), planteando como consigna “no más un México sin nosotros”, reivindicando el derecho de diferentes sectores a participar en las decisiones políticas. Por supuesto, ante el levantamiento armado el gobierno mexicano responde con la represión. En este escenario aparece la sociedad civil y el acompañamiento de la comunidad internacional, proponiendo una vía negociada sin renunciar al derecho a la participación política. A pesar de las negociaciones que se logran a partir de esta iniciativa, la guerra se recrudece y aparecen grupos paramilitares. Sin embargo, el EZLN acepta la posibilidad de otras vías para la transformación social en respuesta a las iniciativas de la sociedad civil y, aunque permanece una guerra de baja intensidad, se llevan a cabo los diálogos con el Estado, desde 1994. No obstante, el cambio de gobierno implica la desmilitarización de Chiapas y el regreso de las mesas de negociación, con participación de la sociedad civil y la disposición del Estado de reconocer sus demandas. En este nuevo escenario, el mismo EZLN admite la posibilidad de su derrota, en condiciones de un cambio social que haga de la lucha armada un instrumento innecesario (Gonzales, 2001).

El caso mexicano enfatiza la participación popular en los escenarios políticos como elemento fundamental en la construcción de paz, y la confluencia de un momento en el que el gobierno y la guerrilla se encuentran en disposición de construir escenarios de diálogo. Por el contrario, la experiencia de las organizaciones vascas que trabajan por la paz plantea un escenario en el que no existe disposición ni del gobierno español ni del grupo armado independentista ETA, según lo analiza Aierdi. Este autor observa el caso vasco desde la perspectiva de la organización a la que pertenece, que promueve el diálogo y la no violencia en el escenario de la guerra entre el Estado español y ETA. Ante

las posiciones de los dos actores opositores, la sociedad civil propone desde 1992, sostiene el autor, el replanteamiento de la paz que hasta ese momento era equivalente o bien a que ETA dejara de matar, o bien a la paz como auto-determinación. En ese contexto la sociedad civil promueve el diálogo entre las partes, a través de la movilización, la divulgación de la cultura de noviolencia, los derechos humanos y la investigación. Ante la ausencia de reglas del juego para el diálogo, y la ausencia de principios compartidos por las partes en conflicto, la mediación de la sociedad civil se ve limitada por la confusión entre la paz como medio para el diálogo o como meta del diálogo. Sin embargo, el autor plantea que la participación de una comunicación orientada al reconocimiento de la paz y el reconocimiento de lo que llama las cinco “d” (desarrollo, derechos humanos, democracia, distensión y diálogo), son ambas condiciones para la solución del conflicto a través de la paz, como mecanismo viable para las sociedades humanas en el futuro (Aierdi, 2001).

En el mismo foro, Rosalina Tuyuc, quien habla a nombre del movimiento de mujeres indígenas de Guatemala, plantea que, en una contienda que se había convertido en guerra contra la sociedad civil, el movimiento de mujeres adquiere un papel fundamental al movilizarse por la participación de la sociedad civil en las negociaciones de paz de las que la sociedad civil había sido excluida. En ese proceso, sostiene, las mujeres fueron propositivas en temas económicos, de derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, el papel del ejército en la sociedad democrática, el esclarecimiento histórico y los temas económicos y sociales. Sin embargo, el tema que fue tal vez más difícil, sostiene, fue el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, que conformaban el 80% de la población guatemalteca y eran las víctimas más frecuentes del conflicto. Posicionar el tema fue un esfuerzo del movimiento de mujeres. Por ello, Tuyuc sostiene que, en los procesos de negociación de paz, la construcción de ésta debe ser el resultado de la unidad en la diversidad. Sostiene que las organizaciones y los sectores de la sociedad civil no pueden esperar a ser invitados a la mesa de negociación, sino que deben llegar por sí mismos. Para ello, la denuncia es un instrumento necesario, en especial en el contexto de la búsqueda de justicia por parte de las víctimas, pues la paz sólo será posible en una sociedad que desea la democracia y que la incluye en el ejercicio de su gobierno (Tuyuc, 2001).

La Organización Femenina Popular (OFP), representada en el mismo foro de Planeta Paz por Yolanda Becerra, plantea que la guerra ha sido una cons-

trucción masculina de la historia colombiana. La guerra, sostiene, ha sido el único instrumento existente en Colombia para la construcción de la historia, y tanto los diferentes gobiernos como las diferentes guerrillas se han desarrollado apegadas a ella como una forma posible de expresión política. En consecuencia, unos y otros necesitan reproducir la guerra, pues existen sólo para ella. ¿Cómo construir la paz?, se pregunta. Y responde que la legitimidad de la guerra y su figura masculinizada pueden transformarse con la participación de la mujer, en el planteamiento de que las mujeres no darán un hijo más a la guerra. Para lograrlo, nuestra sociedad debe convencerse de que la paz es posible, y que la guerra en Colombia tendrá un final. Debe creer que es posible salvar vidas humanas. Para ello debe haber un grupo dinamizador, una base mayor, campañas radicales, seminarios y agencias financiadoras que no inviertan en la guerra, sino en esfuerzos para convencer a la sociedad nacional de que no habrá más guerra, de que la salida pacífica a los conflictos es posible (Becerra, 2001).

Algunos investigadores, como Cecil Blake, han planteado la importancia del uso de los medios de comunicación por parte del movimiento social, como instrumento de construcción de paz. Se refiere al uso de la comunicación en la solución pacífica al conflicto en África. El autor plantea que la paz y las iniciativas de paz nunca han sido prioridad para las comunicaciones, en especial para las noticias, excepto en ocasiones en las cuales una tercera parte interviene en los conflictos para detenerlos, como en el caso de las fuerzas de paz de las Naciones Unidas, cuya intervención en África con frecuencia ha contribuido a su agudización. Blake se propone entender el papel de la comunicación para la paz desde los conceptos del papel de la comunicación en la promoción de la cohesión social (en este caso, en la promoción de la paz), de los medios en la ruptura de las condiciones diplomáticas para la construcción de paz, y el entrenamiento de los comunicadores para la construcción de la misma. Desde estos tres puntos de vista sostiene que la capacidad de disuasión de la comunicación radica en la utilización de la lógica cultural y los principios de valores de la sociedad dentro de la que se encuentra. Y una necesidad de la comunicación es encontrar esos elementos culturales que definen los valores sociales en cada una de las culturas de una sociedad multicultural, como son las naciones africanas, para aplicar tales lógicas a la comunicación disuasiva por la paz (Blake 1998). Al analizar el caso de Somalia argumenta que el uso de una fuerza armada multinacional, aliada a uno de los actores en conflicto, envía un mensaje de guerra y de dominación colonial, pues la paz no será construida

por guerreros, sostiene Blake. Comparando el caso de Somalia con el de Bosnia, argumenta que el uso de una fuerza armada no puede estar orientado por el cumplimiento de una misión de paz. En el contexto africano, la alternativa sería el trabajo diplomático. Sin embargo, según Blake, las organizaciones diplomáticas como la Organización de Unidad Africana (OAU) y las agencias del sistema de las Naciones Unidas, que han intervenido en estrategias de acción burocrática han fallado en incluir una perspectiva que parta de la lógica cultural de los pueblos africanos, y han aplicado la mirada de los sistemas dominantes internacionales. En este contexto, el autor propone que la OAU debe liderar una propuesta diplomática que incluya una estrategia de comunicación por la paz desde las perspectivas culturales de los pueblos de la región, apoyada por investigadores y comunicadores, que trascienda la agenda puramente política de la negociación por la paz (Blake, 1998).

Aunque desde diferentes puntos de vista, diversas experiencias y contextos culturales, todas estas propuestas de acción del movimiento social y la sociedad civil en el logro de la paz, parten de la necesidad de reconocer la diversidad de género y cultural, y la participación de diversos sectores en la construcción de la paz. Estas propuestas, vistas en conjunto, permiten entender cómo el reconocimiento de la diversidad de actores, lenguajes y necesidades es condición para la construcción de paz.

Al convocar a la sociedad civil, al Estado y a diferentes actores a pensar la paz, creando el “territorio de diálogo y convivencia” en el resguardo indígena de La María, en Piendamó (Cauca); al convocar a los diferentes sectores sociales a la “minga por la vida, la dignidad y la alegría”, donde el movimiento indígena lideró una marcha desde Santander de Quilichao hasta Cali, y al asumir la paz como un elemento dentro de las reivindicaciones del movimiento indígena en el congreso de los pueblos indígenas de Cota en 2001, el movimiento indígena hace propuestas dentro de la guerra para la construcción de la paz. Como en otros casos, el reconocimiento de una participación diversa implica entender y abrir escenarios para la presencia de los pueblos indígenas y las experiencias que éstos han adelantado.

De los pueblos indígenas y la guerra a los pueblos indígenas y la paz

El antropólogo norteamericano Napoleón Chagnon fue, en su momento, conocido ampliamente por su representación del estereotipo de los pueblos indí-

genas latinoamericanos como pueblos feroces, cuyas vidas estaban orientadas a la acción guerrera en disputa por el control de los recursos naturales de su medioambiente, entre los cuales Chagnon incluía a las mujeres, como necesarias para la reproducción. Chagnon no creó esta representación, que tiene su origen en la representación tradicional del indígena como salvaje, pero intentó legitimarla a través de la antropología. El periodista Patrik Tierney argumenta que Chagnon no sólo contribuyó con esta representación a la persecución y marginación de un pueblo amenazado por la construcción de una gran carretera en su territorio en las selvas de Brasil, sino que además contribuyó a numerosas violaciones de los derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas entre los yanomami (Tierney 2002). Aunque algunos antropólogos publicaron documentos que criticaban las afirmaciones de Chagnon (ver por ejemplo Lizoth y DARTH), Tierney sostiene que la popularidad de tal representación responde a la expectativa que los no indígenas tienen del imaginario de la vida indígena salvaje y primitiva (Tierney, 2002).

El caso de Chagnon, que llegó a ser emblemático de la irresponsabilidad de las ciencias sociales ante la situación de los pueblos indígenas, y fue ampliamente criticado más tarde entre los antropólogos y periodistas norteamericanos y brasileños, no es sino una muestra de los estereotipos del indio guerrero que reducen la existencia de los pueblos indígenas en la historia de los países latinoamericanos a la guerra con arco y flecha entre indios y españoles. En el caso de Colombia, muchas veces la representación del indio responde también a este estereotipo.

No obstante, en Colombia, el movimiento indígena ha participado de un debate sobre la paz que, en la actualidad, busca contribuir al reconocimiento, no sólo de los derechos de los pueblos indígenas sino, sobre todo, al logro de la justicia y la verdad para las víctimas del conflicto, que no se limitan a las comunidades indígenas.

Al respecto, Maestre analiza las implicaciones que para los pueblos indígenas de Colombia tiene la denominada Ley de Justicia y Paz, actualmente vigente por iniciativa del gobierno colombiano. Sostiene que la posición de las organizaciones indígenas ante la ley se articula a la de otros movimientos sociales en la necesidad del logro de la verdad y la no repetición, para los cuales la ley no propone garantías. Para conseguir esto, la ley tendría que abrir espacios para la reconstrucción de la responsabilidad del Estado en la consolidación y el crecimiento de los grupos paramilitares, así como en la persecución abierta

de estos grupos al movimiento social y la población civil, responsabilidad que puede rastrearse desde la promulgación de la Ley 48 de 1968, con la que el Estado empieza a involucrar a los civiles en relaciones con las fuerzas armadas, por un lado, y a estigmatizar a los movimientos sociales como la base social de la guerrilla, por otro. La ausencia de estas garantías, sostiene Maestre, iría en contra de las condiciones que establece el derecho internacional humanitario, y contribuye a la victimización de la sociedad civil y la marginación de ésta. Sostiene que, desde el punto de vista de las organizaciones indígenas, la sociedad civil debe involucrarse en la construcción de la paz como un actor propositivo y no como la víctima (Maestre, 2007).

Según Houghton y Villa (2005), las experiencias del movimiento indígena a lo largo de la década de 1990, en la búsqueda de alternativas ante el conflicto armado, revelan la construcción de una postura propositiva, un cambio de la posición de víctimas del conflicto a actores con propuestas de paz, que se manifiesta en las conclusiones y propuestas frente al tema de paz que surgen del congreso de los pueblos indígenas realizado en Cota en 2001. Para estos autores, las iniciativas de los pueblos indígenas, primero con la participación del CRIC en la movilización por la paz en la década de 1990 —en especial desde 1994—, y la declaración de la neutralidad activa de la OIA en el mismo año, revelan un primer intento de los pueblos indígenas, en el que, sin embargo, prevalece la perspectiva según la cual las comunidades indígenas serían afectadas por el conflicto y se buscaría la visibilización de tal situación. La utilización por parte del gobierno departamental en Antioquia, durante la segunda mitad de la década de 1990, del discurso de la neutralidad activa de las organizaciones indígenas, a favor de un discurso de acción militarista, llevó a los pueblos indígenas a replantearse la posición que hasta ese momento se había construido para el logro de la paz. Según Houghton y Villa (2005), la posición que hasta entonces se limitaba a defender la neutralidad de las comunidades indígenas y el rechazo a la guerra en sus territorios se amplía hacia un intento de articulación con la sociedad nacional para la consecución de la paz.

Los pueblos indígenas en Colombia frente a una propuesta de paz

Muchas de las iniciativas que analizamos en este texto, y a través del proceso de discusión de esta sistematización, no surgieron con el propósito explícito de negociar la paz o de finalizar el conflicto armado en Colombia. Surgieron de la

situación agobiante y desesperada de las comunidades indígenas que sufrían las consecuencias del conflicto armado, pero también la marginación social, política y económica. Algunas de las experiencias que este proceso de sistematización ha analizado, con la participación de algunos profesionales y líderes indígenas y no indígenas, y de las comunidades que vivieron estas experiencias, sí se propusieron el logro de la paz, entendido como la ausencia de conflicto armado y la búsqueda de instrumentos no violentos para la solución a los conflictos, pero sólo dentro de los territorios o resguardos indígenas.

Sin embargo, en unos casos como en otros, la existencia de estas experiencias, y el debate que resultó de su construcción, permitieron considerar las implicaciones y las potencialidades de estas experiencias en la construcción de una paz que fuese más allá de los pueblos indígenas y vinculara a la sociedad nacional. La existencia de un debate sobre la paz en el congreso de Cota en 2001 es una muestra de que esa reflexión ha iniciado. La creación, dentro del mismo congreso, del Consejo Nacional Indígena de Paz, es también resultado de esa reflexión. La propuesta de repetir la experiencia de las guardias indígenas del Cauca entre los diferentes pueblos indígenas del país, dentro del marco de la construcción de paz, es también resultado de ello. La necesidad de fortalecer las iniciativas de los pueblos indígenas de Antioquia, planteadas en la década de 1990, tiene que ver con el mismo proceso. Y la conmemoración de los acuerdos de paz de la comunidad indígena de Gaitania en el Tolima, junto al análisis de los cambios que estos acuerdos han traído a las comunidades indígenas, son también elementos del mismo ejercicio de profundizar en la construcción de estrategias pacíficas como formas de contribuir a la construcción de una nueva sociedad más incluyente.

Capítulo 2

Los acuerdos de paz de 1996 en el resguardo Nasa Wesh, municipio de Gaitania, Tolima

Introducción

Entre las experiencias analizadas en el proceso de fortalecimiento y sistematización de iniciativas de paz de los pueblos indígenas de Colombia adelantado por Cecoin, la experiencia de Gaitania resultó de especial relevancia. Allí no se trató de un proceso de discusión generado por la inversión de una serie de recursos, y la motivación y orientación de un grupo de profesionales y líderes hacia una comunidad para que ésta reflexionara sobre el tema de las iniciativas de paz. Por el contrario, en el caso de Gaitania, la comunidad llevaba un proceso largo de reflexión que fue el resultado de la coyuntura política de su historia.

Aunque en una primera reunión el equipo de Cecoin organizó algunos sectores de la comunidad para analizar los procesos de construcción de unos acuerdos de paz, a fin de evitar la presión armada de la guerrilla sobre la población indígena, el primer intento de narrar la historia que había llevado a la comunidad a aquellos acuerdos de paz no fue un taller organizado por un equipo de profesionales. Por el contrario, cuando el equipo de Cecoin llegó a la comunidad, ésta estaba ya en un proceso de reflexión. El 26 de julio de 2006, la misma comunidad había convocado una asamblea a la cual habían invitado a diferentes organismos del Estado colombiano y algunos organismos no gubernamentales de acompañamiento humanitario.

La razón de esta convocatoria respondía a la coyuntura de una presencia armada del ejército y la policía en los alrededores de la comunidad y, en general, en el municipio de Gaitania. Esta presencia afectaba al resguardo indígena, pues el ejército controlaba la entrada y salida de los indígenas de su propio resguardo. Pero adicionalmente, dicha presencia coincidía con el anuncio de la comunidad de hacer pública la conmemoración de los diez años de ocurridos los acuerdos de paz entre los gobernadores indígenas del resguardo Nasa Wesh y las FARC. Pocos meses antes, el gobierno actual, a través de su ministro del Interior, había hecho pública una acusación a los gobernadores del resguardo indígena Nasa Wesh, según la cual, quienes habían firmado acuerdos de paz con la guerrilla en nombre del resguardo estarían en condición de ilegalidad, pues sólo el gobierno nacional estaría en capacidad de dialogar con los actores armados ilegales. La comunidad se reunía, pues, para analizar esta acusación del gobierno, y las razones por las cuales se habían firmado aquellos acuerdos en 1996.

Los funcionarios invitados del gobierno nunca hicieron presencia en el lugar durante la conmemoración. Tampoco lo hicieron las organizaciones no gubernamentales de acompañamiento humanitario. Aún así, los comuneros y sus autoridades se reunieron en una de las veredas del resguardo. Durante dos semanas la comunidad debatió, narró, discutió, preguntó y vio numerosos videos sin editar, de todo el proceso de elaboración de los acuerdos. La comunidad se reunió por mesas de trabajo y, en cada una de ellas, recogió la memoria con los mayores. Los maestros ayudaron a recoger relatorías de lo narrado, mientras los jóvenes traducían a los mayores cada vez que era necesario llamar a uno de ellos para que explicara algún punto de la historia que parecía incompleto.

Sería bastante cómodo para el equipo investigador de Cecoin afirmar que esos talleres ocurrieron gracias a la orientación nuestra en excelentes, medidas y perfeccionadas técnicas de investigación participativa, de ejecución de talleres, o de alguna otra artimaña investigativa de carácter comunitario. Pero, en realidad, tuvimos poca incidencia en este proceso de investigación comunitaria de dos semanas. A nuestra llegada, la comunidad ya estaba en proceso de sistematizar su propia experiencia. Nuestros investigadores tuvieron que unirse a los maestros de la comunidad en la tarea de transcribir relatorías, hacer algunas preguntas y apoyar algunas actividades “logísticas”, como las denominaron los indígenas.

La comunidad debatía por sí misma aquello que más le preocupaba en aquel momento: ¿Eran realmente ilegales los acuerdos firmados? ¿Eran aún vá-

lidos diez años más tarde? ¿Qué papel tenían los acuerdos frente a la presencia de nuevos actores armados legales o ilegales dentro del resguardo?

Sin embargo, la comunidad no abordó estas preguntas desde la lógica jurídica. Es decir, no se dedicó a buscar leyes que otorgasen oficialidad a los acuerdos. Se dedicó a analizar las razones por las cuales éstos habían sido firmados. Su interés era entender si los acuerdos eran el resultado de una justa búsqueda de la comunidad en su propio proceso histórico, y según los principios de su organización y su tradición cultural. En otras palabras, buscaba entender la legitimidad de los acuerdos desde el punto de vista del ejercicio de la autonomía.

Esta discusión, iniciada en la comunidad, permaneció a lo largo de un año en la búsqueda de los líderes del resguardo por entender su propia historia. Y de manera especial fue la preocupación de uno de los líderes indígenas de la comunidad, quien en el pasado había sido gobernador del resguardo Nasa Wesh de Gaitania, y trabajó como parte del equipo de Cecoin para reconstruir la historia de los acuerdos.

El profundo compromiso de este miembro del equipo con la reconstrucción de la memoria de esta experiencia respondía a la necesidad comunitaria de reiterar públicamente la legitimidad de los acuerdos. Pero al mismo tiempo, durante la investigación, su papel fue cada vez más activo, pues entendió que la reconstrucción de la historia de los acuerdos era parte de su historia personal. Mientras más avanzaba en tal reconstrucción, más profundizaba en la historia de su propia vida y la de su familia.

El transcurso de la investigación se convirtió entonces en una historia de vida de la comunidad vista desde la historia de vida de este gobernador, que permanentemente nos señalaba las relaciones de tensión en la comunidad, y los efectos del conflicto armado a lo largo de la historia. Su relato nos permitió, a quienes lo acompañamos en el proceso de la reconstrucción de la memoria, asomarnos a la historia del conflicto armado en Colombia a través de los ojos de una comunidad indígena y de uno de sus líderes.

Muchos autores han debatido sobre las posibilidades y ventajas del uso de las historias de vida en la investigación social, antropológica, sociológica e histórica. Muchos autores debaten también en manuales de trabajo etnográfico, cuál es la mejor forma de entrevistar a un líder o un miembro de una comunidad para que éste revele su historia de vida. Este texto, sin embargo, es la historia de vida que uno de los antiguos gobernadores indígenas de Gaitania decidió ela-

borar sobre sí mismo, a partir de su propia memoria de la historia de la comunidad, articulada a la información recogida entre los demás líderes y mayores de la misma, y complementada con lecturas sobre el proceso de la firma de los acuerdos, la historia de la comunidad y su relación con la presencia de diferentes actores armados en el territorio del resguardo Nasa Wesh a lo largo del tiempo. El resultado de este proceso de investigación y análisis fue una larga narración que, de manera espontánea, el antiguo gobernador de Gaitania expuso ante un grupo de profesionales e investigadores indígenas en un taller que reunía las experiencias de paz de Cauca, Antioquia y Tolima. Nuestro papel ha sido el de recoger su narración y transcribirla de manera que fuese posible entenderla en el texto escrito, distinguiendo las fuentes de la narración. El resultado es un texto que recoge la historia propia de la comunidad indígena de Nasa Wesh del municipio de Gaitania en el Tolima.

Algunos aspectos metodológicos relevantes en la reconstrucción de la historia de los acuerdos de paz de Gaitania

Historia y biografía

En el texto que acompaña la autobiografía del líder indígena Juan Gregorio Palechor, la investigadora Myriam Jimeno se pregunta en qué medida la biografía o la autobiografía de los pensadores o líderes indígenas puede ser un instrumento legítimo de investigación sobre el pasado de una comunidad indígena. Analiza cómo las formas narrativas de la biografía y la autobiografía son parte, no sólo de la cultura occidental, sino además, de una mirada occidental anclada en un proyecto religioso (cristiano) y más tarde político, de legitimación del líder y de su proyecto.

Jimeno analiza las biografías de los líderes indígenas escritas por antropólogos norteamericanos desde el periodo de la segunda guerra mundial, para argumentar que la idea de una biografía o autobiografía indígena sería una contradicción, pues la narrativa autobiográfica es occidental, y está ligada a una percepción occidental del tiempo lineal y a una perspectiva de legitimación política del líder (Jimeno, 2006).

No obstante, estas biografías escritas por antropólogos norteamericanos fueron más bien, argumenta Jimeno, un proceso de construcción intercultural, donde tanto el antropólogo como el investigador interactúan en un proceso de análisis conjunto de la vida y las condiciones culturales, en el contexto social,

político, histórico y cultural del líder. El texto resultante de este ejercicio sería, pues, un análisis del contexto histórico y la cultura de un pueblo indígena, y no tanto una crónica de la vida del líder. En ese sentido, la construcción de una biografía indígena sería un proceso de análisis etnográfico, pero al mismo tiempo, de análisis histórico (Jimeno, 2006).

En su análisis, Jimeno explica que la autobiografía de Juan Gregorio Pa-lechor fue el resultado de un proceso de trabajo conjunto, donde la investiga-dora canalizaba parte de la información, orientaba los temas y planteaba pre-guntas que daban forma o llevaban al entrevistado a plantear ideas, hipótesis o perspectivas sobre la historia narrada. Pero al mismo tiempo, el entrevistado se resistía a las preguntas, reorientaba los temas y replanteaba las ideas o las preguntas desde su propio punto de vista. En otras palabras, se trata de una na-rración intercultural (Jimeno, 2006).

En el caso de la historia del resguardo Nasa Wesh de Gaitania, es impor-tante entender cómo la narración autobiográfica es un instrumento de recons-trucción de la memoria, pero al mismo tiempo, un proceso de reconstrucción de sucesos del pasado, cuya legitimidad es rechazada por ciertos sectores de la sociedad nacional.

El carácter político de los hechos narrados por la comunidad de Gaitania respecto a su proceso de interlocución y forma de acuerdos para la construcción de paz, implica la reconstrucción de una historia no registrada o encubierta, sobre la relación y la responsabilidad del Estado desde la década de 1960 ante el conflicto armado.

En la actualidad, el cuestionamiento que vive la comunidad del resguardo Nasa Wesh de Gaitania pone en duda la legitimidad de los acuerdos de paz firmados por la comunidad y las FARC en 1996, donde la guerrilla reconoce a la comunidad la autonomía de sus territorios y se compromete a respetar a sus autoridades.

La comunidad del resguardo Nasa Wesh ha convocado un ejercicio de re-construcción de esa historia, con la intención de dar legitimidad a los acuerdos de paz. El reconocimiento de la sociedad nacional de ese proceso histórico es neces-ario para la efectividad de los acuerdos. Así, parte del proceso de construcción de paz es, justamente, la lucha por convertir en historia –en el sentido ortodoxo, es decir, registrada– la memoria de los hechos que llevaron a los acuerdos.

El papel de los líderes en ese contexto es construir esa narración intercultural de la que habla Jimeno, que es el resultado, no de una narración cronológica,

sino de un diálogo con la sociedad nacional, donde se explica, desde el punto de vista y desde la perspectiva de la comunidad y la vida indígena, la relación de ésta con la sociedad nacional, con el Estado colombiano y con el conflicto armado, en el proceso de construcción de una propuesta de paz.

En ese sentido, el texto que presentamos aquí es el resultado de un diálogo entre uno de los líderes indígenas de la comunidad de Gaitania con su comunidad y con el equipo de investigadores indígenas y no indígenas de Cecoin.

La narración de los hechos hace parte de un proceso de reconstrucción de esa memoria colectiva de la comunidad, recogida por uno de sus líderes y luego convertida en una narración de los hechos a través del diálogo que incorpora la información recogida en campo, las entrevistas realizadas y los informes presentados sobre el tema.

Contexto político e histórico

De la represión a los acuerdos de paz

Es importante entender el contexto político que rodeó a la sociedad colombiana y el proceso de recrudescimiento del conflicto armado durante las décadas en las cuales la comunidad indígena de Gaitania adelantó su proceso de acuerdos de paz. Este contexto permite explicar cómo el Estado colombiano tuvo cierta responsabilidad en los efectos del conflicto armado en las comunidades locales, en este caso, las comunidades indígenas, en especial el sentido de desconocer las iniciativas locales, comunitarias, para la construcción de paz a través del señalamiento de la lucha por sus derechos a la autonomía y al territorio. Aunque este contexto se remonta a la década de 1940, hemos reducido las referencias hasta la década de 1980, pues creemos que es en ese momento que la comunidad indígena de Gaitania inicia un cuestionamiento de la guerra dentro de su comunidad y aparecen los primeros signos de la búsqueda de un acuerdo de paz.

El sociólogo Daniel Pecaute sostiene que durante el gobierno de Turbay, entre 1978 y 1982, se fortalece el uso de instrumentos abiertamente represivos ante los procesos de organización y protesta social, bajo el estatuto de seguridad. Estos medios de carácter represivo se convierten en un argumento que utilizan los sectores opositores del gobierno de Turbay para deslegitimarlo, a la vez que proponen estrategias alternativas. Ante aquella presión, Turbay inicia tardíamente intentos vagos de levantar el estado de sitio y promover una amnistía con las guerrillas más visibles del momento: las FARC, el ELN y el EPL (Pecaute, 1988).

La campaña de Belisario Betancur para la presidencia aparece entonces con un discurso crítico frente a la presión legal y política de Turbay contra la protesta social. La posterior presidencia de Betancur se inicia con reformas tendientes a lograr un proceso de paz a partir de una nueva legislación. Betancur elimina el estatuto de seguridad y comienza un proceso de investigación al grupo paramilitar denominado Muerte a Secuestradores (MAS) (Pecaut, 1988). Las políticas de Betancur frente al logro de un acuerdo de paz fueron fallidas por diferentes razones. Sin embargo, algunos autores sostienen que la nueva legislación que permitía el diálogo con la guerrilla, permitía también que los movimientos y las organizaciones sociales pudieran participar públicamente sin ser señalados. Este escenario de apertura es el que permite el fortalecimiento del movimiento indígena y le da visibilidad protagónica en la asamblea nacional constituyente en 1991 (Laurent, 2005; Archila, 2005; Gros, 1991).

Según el historiador Mauricio Archila, el gobierno de Betancur, aunque mantiene la perspectiva neoliberal que se vislumbraba ya en el gobierno de Turbay, ejecuta algunas políticas de aparente proteccionismo económico y promueve la nacionalización de empresas del sector financiero, absorbiendo las pérdidas financieras debidas a malos manejos. Sin embargo, el incremento del desempleo y las medidas de las entidades financieras internacionales impuestas en Colombia, impiden que estos intentos de protección de la economía prosperen (Archila, 2005, p. 117). El asesinato del ministro de Justicia Lara Bonilla es el momento en el que se empieza a revelar el fracaso de las políticas de paz del gobierno de Betancur, y el fin de la misma política queda marcado con la toma del Palacio de Justicia.

Archila sostiene que, en la práctica, el fin del Frente Nacional no se dio sino hasta el surgimiento del gobierno de Virgilio Barco y la eliminación de la Unión Patriótica (UP), surgida como uno de los pocos resultados positivos de la apertura de Betancur hacia la paz (Archila, 2005).

Según Laurent, sin embargo, el inicio de la elección popular de alcaldes, propuesta por Betancur, pero ejecutada sólo desde el gobierno de Virgilio Barco, fue también un factor transformador de la relación entre el movimiento indígena y el Estado (Laurent, 2005). La elección popular de alcaldes, como parte de una propuesta de descentralización administrativa, fue resultado de la institucionalización de los diálogos de paz y del incremento del gasto social. No obstante, Archila añade que la sociedad civil estuvo ausente de los diálogos de paz en la década de 1980 (Archila, 2005, p. 121). Aunque nunca se plantearon alternativas

eficaces para los desmovilizados, la desmovilización del M-19, el EPL, el PRT y el Comando Quintín Lame, daban credibilidad al proceso. Aunque los diálogos de paz continúan con limitaciones durante el gobierno de Virgilio Barco, en su periodo de gobierno se incrementa de nuevo la violencia, visible en el asesinato de Jaime Pardo Leal, líder de la UP, visible también en la ruptura de la tregua entre el gobierno y las FARC, y en la aparición de un nuevo estatuto antiterrorista represivo (p. 123). La confluencia de estos factores renueva la protesta social y acentúa la demanda de una asamblea nacional constituyente (p. 124) que se convierte en un escenario importante para la participación indígena.

Según Archila (2005), 1990 marca un momento de modernización de la sociedad nacional, resultado del final del Frente Nacional (cuya influencia trasciende según este autor hasta la década de 1990), momento final del fortalecimiento del bipartidismo y de subordinación de las fuerzas militares a la sociedad civil. Sin embargo, ese mismo momento es un escenario de visibilidad de los movimientos sociales, de incremento de la pobreza, de debilidad del sistema político, de crecimiento de clientelismo y del control del Estado por parte de un minoría de élite, es decir, una distancia más grande entre Estado y movimientos sociales (p. 128). A pesar de esta apertura aparente, un nuevo proceso de violencia estaba pendiente.

Después de la nueva Constitución

Charles Bergquist afirma que los carteles de la mafia habían consolidado una estrategia de terror cuando César Gaviria Trujillo llega a la presidencia de Colombia, en 1990. Esta violencia generada por los carteles de la mafia se manifestaba fundamentalmente a través de grandes explosiones en lugares públicos y el asesinato de tres candidatos presidenciales (del liberalismo, del M-19 y de la UP). La fuerte visibilidad de representantes del M-19 en la Asamblea Nacional Constituyente, a través de un gran número de representantes, hace parte de la secuela del proceso de desmovilización de este movimiento al igual que del EPL, el PRT y el Comando Quintín Lame. Los esfuerzos de la fuerza pública se concentran en ese momento en el control de las mafias de la droga, lo cual ocurre de manera paralela al debate sobre la prohibición de la extradición que se da en la Asamblea Nacional Constituyente. Pero al mismo tiempo, el gobierno implementa políticas de apertura económica y privatización de responsabilidades estatales al estilo neoliberal, y las fuerzas paramilitares se hacen cada vez más visibles (Bergquist et al., 2001).

En la cronología del texto editado por Bergquist y cols. (2001), se señala la promulgación de la Constitución Política de 1991, que aparece como la promesa de un Estado más democrático. Pero pronto, en 1992, el gobierno de Gaviria enfrenta una crisis ligada al escape de prisión del más grande jefe de la mafia en Medellín, mientras persigue también al cartel de Cali, confronta militarmente a las FARC en la Uribe (Meta), y nacen las huelgas de los trabajadores de las empresas bananeras en Urabá. Los pueblos indígenas, por su parte, exigen justicia contra la celebración de los 500 años del descubrimiento de América.

Así mismo, señala Bergquist y cols. (2001), que durante 1993, la guerra se incrementa y se hacen manifiestos los indicios de su internacionalización, con la denuncia del paramilitarismo y el incremento de las infracciones al derecho internacional humanitario por parte de la guerrilla, ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el descubrimiento de grandes reservas petroleras en Casanare que las FARC empiezan a atacar, la muerte del jefe del cartel de Medellín, Pablo Escobar y, en 1994, la presencia de la fuerza pública norteamericana en operaciones antinarcóticos.

El gobierno de Ernesto Samper se iniciaría, afirma el texto editado por Bergquist y cols. (2001), con fuertes ataques a la legitimidad de su campaña, por acusaciones de ilegalidad, mientras la capacidad de los ejércitos guerrilleros y paramilitares se incrementa considerablemente, al punto de que las fuerzas paramilitares empiezan a exigir escenarios de negociación con el gobierno como la Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). El gobierno se ve obligado, a su vez, a admitir la responsabilidad en sucesos de serias infracciones al derecho internacional humanitario y violaciones de los derechos humanos, mientras poblaciones campesinas rechazan las fumigaciones de cultivos de coca. Por primera vez de manera pública, la Conferencia Episcopal de Colombia denuncia la existencia de desplazamientos forzados internos por causas de violencia política, que atribuye tanto a la guerrilla como a la fuerza pública. Entre 1995 y 1996, las FARC son acusadas de graves violaciones de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario ante la Organización de Estados Americanos (OEA) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, por masacres y asesinatos selectivos en Urabá. En ese mismo año, ocurre la movilización de un gran número de campesinos en la región de la Amazonia—incluyendo el Putumayo—, contra la represión gubernamental ligada a la erradicación de cultivos de coca. El gobierno criminaliza la movilización (Bergquist et al., 2001).

Mientras todo esto ocurre, explica Jean Jackson, las organizaciones indígenas realizan una toma a la sede de la Conferencia Episcopal, donde líderes indígenas de organizaciones sociales de base como la ONIC y el CRIC, y organizaciones electorales como la ASI y el MIC, y líderes como el entonces senador Lorenzo Muelas, quienes en otros escenarios políticos y sociales aparecían hasta entonces como contradictores, se unen en una mesa de negociación con el gobierno para llegar a un acuerdo sobre los derechos de los pueblos indígenas. No obstante, en este escenario, cada uno de los líderes proclama hablar a nombre de los pueblos indígenas y sus declaraciones son a tal punto contradictorias que la Dirección General de Asuntos Indígenas acusa públicamente de ilegítimas a las organizaciones indígenas, en especial a la ONIC (Jackson, 2001).

Violencia política contra los líderes indígenas

Es también cierto que la violencia política contra los líderes indígenas y campesinos, en el Cauca y Colombia, proviene de mucho antes de la creación del CRIC (1971). Sin embargo, las denuncias de violaciones de los derechos políticos y civiles de los pueblos indígenas se disparan en 1978. Según las denuncias registradas en la época, el autor fundamental de estas violaciones es el Estado colombiano (Houghton y Villa 2005, p. 36). Inicialmente, la violencia ejercida contra las nacientes organizaciones provino del gamonalismo en alianza con la fuerza pública. Sin embargo, en el proceso hay denuncias que involucran a colonos como un sector que participaba de los asesinatos contra los indígenas. Aunque la amenaza permanente parece estar en el Cauca, en 1975 ocurre una fuerte masacre de indígenas embera katíos en Chocó, en disputa de los terratenientes por las minas de oro en los territorios embera.

Las agresiones se incrementan entre 1978 y 1982, en especial en Cauca, Chocó, Tolima y Caldas, con la formulación del estatuto de seguridad de Turbay. Las violaciones registradas en este periodo corresponden a detenciones arbitrarias y torturas (Houghton y Villa, 2005). Al asumir el gobierno de Turbay tal actitud hacia las luchas indígenas, refleja la necesidad desesperada de legitimar la acción militar en favor de la gran propiedad de la tierra, más que la persecución a los indígenas como actores diferenciados.

Gros (1991) diferencia insistentemente entre la lucha campesina (lucha por la tierra como medio de producción) y la lucha indígena, por una tierra específica, donde se materializa la cultura y se ejerce la condición de indígena: el resguardo. Esta reivindicación de la recuperación de los resguardos está legitimada por la

Ley 89 de 1890, que reconoce los resguardos titulados por el gobierno colonial, aunque con la salvedad de que los indígenas son considerados menores de edad y, por ello, no serán ciudadanos con plenos derechos hasta ser “reducidos a la civilización”. Aún así, el CRIC se funda sobre la defensa de esta ley (p. 187). Los terratenientes inician, en respuesta, un proceso de represión buscando el apoyo de la policía y el ejército, pero a la vez constituyendo fuerzas armadas privadas de carácter militar. Pero la violencia cruda aparece con el estatuto de seguridad de Turbay, afirma Gros, en 1978, que limita la acción de las organizaciones civiles en todo el país. Acusados de alianzas con las FARC y el M-19, los líderes del CRIC, en especial su presidente y su secretario, son perseguidos y torturados.

Los acuerdos de paz de Gaitania, según los explica la comunidad del resguardo Nasa Wesh

I

La comunidad decide iniciar una investigación histórica sobre los acuerdo de paz

Primero fui convocado aquí por Cecoin, a través de un antiguo gobernador de la comunidad. La actual gobernadora me permitió iniciar la investigación para venir aquí el primero de mayo. El tema sobre el que me invitaron a investigar eran los acuerdos de paz firmados entre la comunidad de Gaitania y las FARC en 1996.

La gobernadora del resguardo me había dicho que era necesario retomar el tema de los acontecimientos que habían definido nuestro proceso de organización en el sur del Tolima. Yo socialicé lo que aprendí, pues aunque había sido elegido como la persona designada para la investigación, eran las autoridades del cabildo las que me otorgaban la facultad de realizar una primera reunión en la escuela del territorio nasa del sur del Tolima. Allí convocamos a toda la comunidad, incluso a los maestros. Entonces yo expuse las razones de venir a Bogotá para un primer taller donde se explicaría cómo adelantar la investigación. El cabildo y yo mismo, con ayuda de los maestros de la comunidad, explicamos que la intención de Cecoin era trabajar con la comunidad para recoger lo que hemos hecho y dejarlo por escrito, para que sirva como una herramienta de organización en otras comunidades en el caos del conflicto armado.

La comunidad estuvo interesada y discutió sobre la importancia de escribir un libro sobre los acuerdos de paz. Pero la comunidad no sabía qué era Cecoin. Ni siquiera yo conocía qué era Cecoin. Yo expliqué inicialmente que

era un centro de cooperación, que trabajaba con recursos externos a la comunidad y al gobierno. Pero no podía explicar con mucha profundidad, pues yo mismo conocía poco sobre Cecoin. La comunidad se preguntaba cuál era el objetivo de Cecoin y por qué querían que ese proceso fuera escrito. Por eso, la comunidad exigió que una persona de esa organización realizara una visita a la comunidad y explicara las razones por las que Cecoin quería que se hiciera una recolección de la experiencia de los acuerdos de paz. Sin esa visita, la comunidad no daría el visto bueno para el proceso. Llegamos a un acuerdo con la comunidad y ellos me solicitaron ir a Bogotá y luego invitar a una persona de Cecoin para que viniera al resguardo.

El día en que hicimos esa reunión, yo sabía cuáles eran los principales actores por los que se inició la gestión de los acuerdos de paz, y qué instituciones participaron para que el proceso llegara a un fin con objetivos claros para la comunidad. Y también para mostrar ante otras instituciones a nivel nacional que la guerra, para nosotros los indígenas nasa, había sido una autodestrucción de nuestras formas propias de conocimiento y de nuestra conciencia.

Ese mismo día empezamos a discutir cómo había sido el proceso, entre todos los que estábamos en la reunión, pensando cuáles habrían sido los actores principales. Nos dimos cuenta de que el principal tema del proceso era el tema del gobierno propio, o tradicional, y destacamos como el primer actor de ese proceso al gobernador de la comunidad de ese momento, y que fue uno de los que redactó el acuerdo que se propuso a los líderes de las FARC para ser firmado.

Ese día tomamos la iniciativa y nos dimos cuenta de que para la comunidad, de acuerdo con las opiniones y estrategias planteadas, había sido muy difícil, porque ellos no hicieron ese tratado de paz de buenas a primeras, porque la comunidad temía a ambas partes. Por un lado temía al ejército, y por otro a las FARC. Porque de acuerdo con lo que se escuchaba antes del acuerdo de paz, las FARC no tenían confianza hacia la comunidad, porque sabían que dentro de ella existía rencor. Y porque para las FARC, era imposible que los indígenas quisieran llegar a un cese al fuego.

II

Problemas para investigar

En esa reunión pensamos en algunos parámetros para empezar la investigación. La comunidad aprueba esas ideas y yo tomé la iniciativa de empezar a investigar cómo fue todo el proceso. Pero en un momento llegué a unos problemas,

porque no sabía cómo le iba a preguntar al gobernador, que era el líder del proceso de paz, si decirle: “¡Bueno! ¿A usted cuándo se le ocurrió?” o “¿Por qué?” Entonces yo mismo me encerraba y me decía: “¿Una entrevista? Nunca la he hecho. Y ahora llegar y decirle a un ex gobernador que es lejano...”. Por respeto, porque para ellos uno es un chino. Pero sin embargo, para mí fue un problema, pero tomé la solución.

Analiqué que como es indígena nasa, hablando el dialecto, eso me facilita hacer las preguntas. Yo las analizaba muy sencillas. La pregunta que más usé fue: “¿Qué es lo que hizo para que llegara hacia el proceso de paz?”

III

¿Qué es lo que hizo para que llegara hacia el proceso de paz?

Entonces el me dice que la iniciativa de la paz con las FARC inicia por tres cosas:

Primero que como organización de indígenas nasa, o como resguardos, no debíamos estar armados. Eso fue lo primero. Lo segundo, es que la guerra no es para los indígenas, nosotros no tenemos que vivir en guerra y la guerra no es para nosotros.

Lo tercero es que en la parte económica no nos favorecía que la comunidad estuviera en conflicto.

Esas fueron las bases que me dio el gobernador. Y empezamos a analizar y a buscar el proceso. Yo he analizado que hay temas fundamentales y otros no. Y también hubo errores en la comunidad, por desconocer, o por aceptar cosas que aún no están claras, para hacerlas con más precaución. Pero lo que más me ha hecho pensar este proceso es que nosotros siempre hemos sido utilizados en la comunidad desde afuera y no hemos sido nosotros diciendo qué queremos. En el tratado de paz la comunidad llega a esa conclusión.

Ahí es cuando el cabildo toma fuerza y dice: “No. A la comunidad no la dirige una autodefensa en la comunidad, sino el cabildo”. Pero la base central para ese proceso es que el gobernador Virgilio López dice que el cabildo es una herramienta del resguardo, y un cabildo con interés comunitario, y que piensa en el desarrollo, que debe aprovechar que el Estado permite en la constitución que tomemos nuestras propias decisiones. La herramienta central para tomar esas decisiones es el cabildo.

Ahí empieza a organizarse el cabildo. Pero había otro grupo que no permitía organizarnos. Porque a la comunidad le daba miedo hablar con un grupo

armado al margen de la ley. Pero a principios de 1994 la comunidad, sin que se den cuenta los líderes que estaban con el ejército, empieza a hacer reuniones, haciendo propuestas a los huérfanos, porque había muchos huérfanos y viudas. También asistieron profesores y campesinos. Y al cabo de ocho reuniones llegan a una conclusión: que no se podía luchar contra un grupo que tenía un conocimiento claro de a qué le apuntaban y de qué querían. Y la comunidad estaba defendiendo unas ideas que eran puestas desde afuera, y no propias de la comunidad. Esas ideas eran impuestas por los que estaban con el ejército: coroneles o mayores.

Ellos empiezan a analizar y retoman como eje de su análisis una idea: que el cabildo podía actuar hacia la comunidad y tomar iniciativas para que este proceso de paz se lograra, aunque costara muchos esfuerzos. Eso es lo que me decía en su versión el gobernador, porque para él no era conveniente estar derramando sangre sin saber por qué.

Así, la comunidad empieza en el año 1995 a buscar el diálogo con la guerrilla. Intentaron hablar con Joselo Lozada, que era la cabeza del frente 21 de las FARC.

IV

El origen histórico de los nasa del Tolima: huyendo de la violencia bipartidista en Tierradentro, hacia “La floresta”

La pregunta que yo hacía entonces es si éramos indígenas llegados del Cauca. Yo preguntaba a los indígenas de mayor edad en la comunidad si cuando ellos llegaron había campesinos. Ellos decían que no. Entonces yo decía: “¿Quién llegó primero a la comunidad?”

Según la historia, los indígenas llegan en busca de tierras al sur del Tolima en 1904. Llegaron guiados por un teniente negro llamado Tomás Valencia. Era un negro que, según contaban, se fue para el Tolima en busca de riquezas. Y con ese señor iban dos indígenas conocidos como Juan Paya y Lorenzo Paya. Esos Paya vienen de Tierradentro, en el Cauca. Ellos llegan buscando tierras, huyendo de la guerra entre ellos mismos con las comunidades indígenas de San Francisco y Toribío, por razones políticas, porque los de Tierradentro eran liberales y los de Toribío y San Francisco eran conservadores.

Ellos se radicaron en Tolima en 1904, porque habían escuchado que el Tolima era una tierra de mucha producción. Ese sitio se llamaba la “floresta”, porque echaron fríjol y el fruto floreció, demostrando que el Tolima era fructífero.

Llegaron al Tolima por el río Símbolo, por Pueblo viejo. Cruzaron la cordillera central y bajaron hacia el otro lado. Ellos llamaron a ese río “Guayabos”. De allí vuelven a bajar a un sitio que llaman “juntas”, donde se juntan el río Guayabos con el Yarumal, que hoy es conocido como Ataco. Y bajando de Yarumal llegan al Tolima y se radican.

Luego uno de ellos baja por el borde del río y es sorprendido por los tolimenses en Santiago Perez. En esa época Gaitania no existía. Santiago Pérez era un punto de cacería llamado así por la gente de Ataco.

Ellos vivieron unos treinta años sin ver “blancos”, o muy pocos. En el año de 1940 inicia la colonización de Gaitania. Entonces empiezan a migrar vallunos, paisas y huileños en esos sectores. Pero hasta entonces allá no se conocía la presencia de personas armadas. Así pasó el tiempo y en 1953, aún para ellos la agricultura era lo máximo. El pensamiento del indígena nasa no era sino trabajar para mantener la familia. La sal la traían de Belalcázar (Cauca), porque los animales que ellos tenían los traían del Cauca. Ellos no conocían más allá de Ataco.

Después de 1948, cuando muere Gaitán, es que empiezan a llegar allá personas no indígenas. Pero Gaitania fue un sitio de colonia. Entonces ¿qué es colonia? Colonia es que las personas que trabajaban con productos no legales, como el aguardiente adulterado, iban a trabajar en una colonia para pagarle al Estado. Era una colonia penal.

V

La aparición de la guerrilla liberal y la guerrilla comunista

En 1953 estaba la guerrilla liberal en el municipio de Rioblanco. Dicen que ahí estaba Tirofijo, pero era de la guerrilla liberal. No había más. Después es que de ahí salen dos, la guerrilla liberal y la comunista.

La guerrilla liberal fue entonces liderada por el “Coronel Mariachi”. Y la otra fue liderada por Manuel Marulanda. Entonces empezaron a llegar a la comunidad indígena. Pero la comunidad no entendía quiénes eran ellos. Ellos entraron diciendo que eran la guerrilla.

En aquella época, a la comunidad solían llegar también los “chulavitas”. Ellos entraban buscando a los liberales y, según los viejos de la comunidad, no rebajaban a nadie. Desde el más grande al más pequeño lo desaparecían. Al ver eso los indígenas iban a exigir que se hiciera algo respecto a lo que estaba ocurriendo. Pero ellos tenían miedo de que les mataran los hijos. Entonces algunos de la comunidad deciden hacer parte de la guerrilla.

Como unos deciden hacer parte de ella y otros no, la comunidad se divide y empieza el “coge-coge” entre los mismos nasa. Pero, ¿qué les enseñó la guerrilla a los que se integran? Primero a asesinar y a robar y a hacer lo que les plazca. Así que, al regresar a la comunidad se comportaban como el papá de todos. Entonces a los demás indígenas no les gustaba, porque pensaban “¿Cómo así?” Pero algunos se quedaban ahí entre la comunidad y así quedaban entremezclados.

En una convivencia en el año de 1955, llega un comandante de Riochiquito, que empieza a hablar de la importancia de la organización indígena en cabildo para exigir al gobierno a partir de sus necesidades. Los abuelos de la comunidad dicen que en esa época conformaron un cabildo en el sur del Tolima. Sin embargo, ¿dónde está el documento que diga que el cabildo fue conformado? Dicen que en esa época los documentos iban directo a Bogotá. Que lo único sería ir a Bogotá a buscar.

Según los abuelos de la comunidad, el primer gobernador fue Rosendo Léc-tamo. Según lo que he podido averiguar, el cabildo existió antes de que llegara la “operación Marquetalia”. Y como después de eso la guerrilla fue perseguida cuando entra el ejército en Marquetalia, la guerrilla empieza a entrar en la comunidad porque no tenía otra opción. Y así absorbe a la comunidad, va penetrando sucesivamente. Y todos los ancianos cuentan que eso se llamó la “Ucrania”.

Primero la guerrilla le dio al lugar el nombre de Ucrania, que era donde estaban las comunidades indígenas. Allá ponen a trabajar a toda la comunidad. Ellos se fundamentaban en una ley que era que los mandamases no trabajaban y los demás sí. A los indígenas que no estaban con la guerrilla ésta los puso a trabajar y si no trabajaban, no comían. Pero los que estaban con la guerrilla, bajaban a Rioblanco durante 15 días, a pie, para traer la yuca, el plátano y la arracacha, porque esa era la parte más caliente. Traían esa comida para los cabecillas. A pesar de que eran indiecitos bobos, pero ellos decían: “Nosotros somos los que trabajamos y comemos mierda”.

¿Qué ocurrió? Ellos no pudieron hacer nada para sacar a la guerrilla. En la época de Guillermo León Valencia pasaba una avioneta botando volantes que decían que los que no fueran guerrilleros o no estaban comprometidos salieran a trabajar en las fincas. Pero los indígenas no sabían leer ni nada. Y la guerrilla no permitió que cogieran volantes y la comunidad quedó sin poder hacer nada. Pero lo que en realidad sucedía es que, si salían del campo, el ejército iba a aprovechar para coger un solo sitio y bombardearlo.

Entonces el comandante de la guerrilla preguntó quiénes se iban a quedar y quiénes se iban a ir con él. Dio esa alternativa. Pero sólo un indígena se fue con la guerrilla. Entonces la comunidad recogió todo y se fue para Gaitania. Pero allá estaba el ejército.

De ahí la guerrilla se fue y fundó Marquetalia. Aunque ellos ya tenían ese lugar como un comando. Pero cuando la guerrilla sale para allá, algunos colonos se fueron con ellos a Marquetalia. Los viejos que quedan en la comunidad, que conocieron Marquetalia en esos tiempos, dicen que sólo había siete hombres armados. Dicen que los demás eran personas civiles, que trabajaban allá, sin compromiso. Pero cuando el ejército hace la “operación Marquetalia”, entrando allá, los que estaban allá eran tratados como si estuvieran comprometidos con la guerrilla. La operación Marquetalia fue en 1964. En ese momento algunos indígenas hacían parte de la guerrilla y la mayoría eran jornaleros.

Yo analizo que los jornaleros posiblemente estaban relacionados con el ejército. Porque los que estaban en la guerrilla no tenían mando. Mi tío estuvo con el ejército antes de la operación Marquetalia. Pero, ¿cuál era la razón de él? Es que a él lo cogió la guerrilla en Ucrania, lo cogió a pesar de que estaba trabajando con la guerrilla. Él fue sometido a una condena de cadena perpetua, porque lo habían enviado al Cauca a robarse un ganado, en la hacienda La Estrella, en Coconuco (municipio del Cauca). Pero la condición era que, cuando regresara del Cauca lo iban a matar. Cuando lo mandaron para allá, se fue con un comandante blanco, un guerrillero blanco y dos guerrilleros indígenas. Y como el comandante era blanco y los indios eran más fuertes, hubo un problema cuando el ganado se cansó.

El ganado robado se cansó cuando lo llevaban hacia el Tolima, y no podía llegar. Entonces ellos lo estaban empujando en el río Símbola. El comandante se cansó y, como el Símbola es muy peligroso por la corriente, y como allá en ese río las piedras son como jabón, al venir, lo indios cruzaron y el otro guerrillero blanco también, pero el comandante venía de último y se resbaló y se ahogó. Él mismo comandante era el que lo iba a matar al regresar. De esa manera mi tío se salvó.

VI

La persecución de “Culebritas” y el origen de la lucha armada entre los indígenas nasa y la guerrilla

Entonces mi tío baja derecho a donde el ejército, porque el que lo iba a matar se ahogó. Pero los dos guerrilleros llegan a donde su comandante. El comandante

les dice que ellos sabían que tenían que haber matado a mi tío. Ellos no hablaban bien español, pero entendían un poquito. El compañero que era blanco, entonces, respondió que se habían cansado por traer a los animales y que lo indios los habían traído, así que, si los iba a matar, tenían que matarlo a él también.

Pero al indígena lo iban a matar porque él era hijo de la familia Yule, que era una familia indígena nasa. La guerrilla había matado al padre de los Yule, cuando intentaba matar a “Culebritas”. “Culebritas” era un comandante de la guerrilla. Él había sido capturado por la guerrilla liberal, que en esa época también combatía contra la guerrilla comunista. Pero la guerrilla comunista había ordenado matar a cualquiera de sus propias filas que fuera capturado en combate y no se escapara antes de dos semanas. “Culebritas” había sido capturado, pero logró escaparse. Sólo que no volvió al comando, sino a la casa de su suegro, pues las dos semanas habían pasado ya.

Entonces, para capturar a “Culebritas”, la guerrilla comunista organiza una reunión, pensando que él llegaría allá. Él no fue, pero por equivocación matan a su suegro, José Domingo Yule, el padre de los Yule. Y también hirieron a la mujer de él.

Entonces, por eso iban a matar a mi tío: porque él era el otro yerno de José Domingo Yule y podía irse a vengar de la guerrilla. Ahí empieza el “cogecoge” de los indígenas nasa, que inicia con la muerte de José Domingo Yule. Ahí inicia todo, porque ese otro yerno de José Domingo Yule se va al ejército. Y entonces él quedó fichado por la guerrilla de que tenían que acabarlo, porque tenían que acabarlo.

Así quedó un rencor muy grande. Y mi tío con sus dos hermanos se van al Cauca a buscar a un comandante de la guerrilla que se llamaba Pabón. Por allá en el Cauca matan al tal Pabón de la guerrilla. Y con eso lo entregan a la comunidad. Eso fue más o menos en 1968, porque ya había pasado la operación Marquetalia y el ejército y la guerrilla se habían ido, pero se escurrían para meterse en el resguardo de vez en cuando y por eso los soldados de la guerrilla o del ejército no podían andar por ahí campantes.

En la emboscada mataron a cuatro de la guerrilla. Y la guerrilla los sindicó como aliados del ejército. De ahí, la guerrilla se va para la finca “Granadilla”, que era donde estaba todo el ganado del finado José Domingo Yule. En ese momento el ejército estaba en Gaitania. Entonces los indios le piden armas al ejército para volver a traer el ganado. Pero el ejército no las prestó. Por eso ellos se bajan con machetes, para traer el ganado y encontraron a la guerrilla

matando a un toro. Los indígenas se metieron y mataron a un comandante a puro machete.

Al día siguiente, la guerrilla volvió a la comunidad y mató, en venganza, a la viuda de José Domingo Yule y a una muchacha de 14 años. Y ahí inicia todo el proceso de la guerra. ¿Y la gente qué hace? El ejército aprovecha todo eso y llega a la comunidad y le dice a un indígena: “Bueno, usted es el líder de la comunidad y será capitán, mientras el ejército esté aquí”. Y empieza el vaivén. Y la comunidad empieza a patrullar. Mantenían patrullando cada 15 días. Y la guerrilla bajaba, como cada año y mataba a un indio. Ellos también veían a un indio descuidado y le daban en la cabeza.

VII

El miedo

Yo nací en 1968. De chino me decía yo mismo: “¿Por qué viven con tanto miedo?” En esa época a uno lo metían en la sociología del temor. A uno le hablaban de “la chusma” (la guerrilla) y uno pagaba escondedero. No había trincheras porque no había una estrategia clara de guerra. Pero entonces el ejército enseñó a los indios a hacer trincheras y dio material para la guerra.

Fue en 1968, cuando el ejército dio los primeros materiales de guerra, creo. Porque cuando yo nací, algunos ya tenían de ese fusil manubrio 28. Uno de chino era preguntón, y si hablaba con un mayor, se ganaba una golpiza de fueite. Uno no podía preguntar nada, así fue toda la historia. Hasta que en el año de 1968 fue nombrado como capitán de los indígenas que estaban armados mi papá.

Mi tío queda como comandante oficial, pero el comandante de todo era mi papá. Todo el mundo le decía “Capitán” y era conocido por todos. El cabildo no funcionaba ya porque con la entrada del ejército se perdió, y la única autoridad que quedó fue la de los indígenas armados. Entonces mi papá empieza a pelear.

VIII

¿Capitanes o gobernadores, autodefensa o cabildo?

Él iba a Bogotá y a Ibagué, y mantenía mucho contacto con el ejército y mucho patrullaje. En esa época llegaron unos gobernadores indígenas y le dijeron a mi padre que organizara un cabildo. Ellos tenían mucho contacto con los gobernadores del resguardo de Tierradentro del lado del Huila, porque era un camino de

dos días para ir hasta allá, hasta el Cauca. Iban y venían y había comunicación constante, porque mi papá era el capitán y él iba a conocer esa política. El problema era que estábamos armados. Y los indígenas de Tierradentro decían que no. Entonces en nuestra comunidad se implementó de nuevo el cabildo.

En esos años no hubo guerra. Pero la guerra vuelve a aparecer en 1981. Entre 1968 y 1980 no se cuenta del asesinato de nadie. Pero sí hubo un contacto constante de la comunidad con el ejército. En 1981, aparece la guerra de nuevo por el asesinato del comandante “Balín” de las FARC.

Ahí vuelve la refriega, pero en esa época mi papá era el comandante de la comunidad. Con él se hizo esa operación. En ese mismo año, en 1981, mi papá es emboscado. El primero de julio de 1981. Dentro de la comunidad había gente que estaba con la guerrilla. Ellos lo señalaron. Tenían comunicación con la guerrilla y les dijeron: “Este es el que hizo la operación”. Y la guerrilla bajó y lo emboscaron.

Pero en esa época mi papá tenía el pelo largo, pues era costumbre entre los nasas que las autoridades tuvieran el pelo largo. Entonces, cuando lo emboscaron, mataron a mi mamá. Pero mi papá queda vivo e inválido, porque le rompieron todos los brazos. Y hasta ahí llegó el capitán Paya. Ahí inicia otra vez la ira y la venganza.

Mi mamá era de la familia más grande y la furia de la venganza enrojeció a toda la comunidad. El blanco que pasara por ahí, llevaba.

Crece en la guerra

Nosotros nacimos del 69 hacia adelante. Empezando a utilizar la razón, veíamos a alguien de la familia muerto cada semana. En esa comunidad todos somos familia.

La juventud entonces se empezó a armar. Nos volvimos más sofisticados y ya no andábamos con escopeta. Ya cada uno tenía una ametralladora pequeña. Nos armaron con esas metralletas. Y la necesidad de venganza era tanta que cuando la juventud se corrompe ya no se controla. Medio les parecía mal alguien y le daban. No había respeto hacia nadie y a los indios les tenían miedo.

Nadie insultaba a los indios. Sólo los guerrilleros, que no venían nunca.

Ellos mataron a sesenta indios a pura traición en emboscadas. Cuando nos dábamos cuenta, nos decían: “¡Murió tal!”, pero ¿ya qué íbamos a hacer? Así duró desde 1989 hasta 1991. Allá entraba un empleado público y no sabía. Nadie visitaba. La guerra que cada uno mantenía era por ver a la guerrilla.

Vivíamos frustrados, y los niños... y todos, éramos muy pocos. Hoy día somos muchos comparados con lo que éramos.

Para divertirnos en una fiesta tomábamos chicha, pero nunca podíamos hacer una fiesta sin guardias, siempre tenía que haber alguien en guardia. Yo, por ser hijo de mi papá, no podía dar papaya. No podía salir, no podía estar desprevenido. A los 12 años yo no sabía leer ni escribir. Seguro el cucho al ver eso vio que no era rentable. Y me dijo mi viejo que me fuera a estudiar. Y me sacó para Ibagué. Yo casi no participé en la guerra en 1985, porque desde 1982, hasta 1987, yo me fui a estudiar.

Estudiando en Ibagué

Pero no se me olvidaba que había enterrado a mi madre inocente. Eso no se me olvidaba nunca y yo mantenía aburrido. Las psicólogas del colegio me llamaban y yo pensaba: “¡Qué psicología ni qué pan caliente!” Nadie me sacaba eso, yo lo tenía aquí, metido en la cabeza.

Mi papá me traía con escolta y me sacaba con escolta, pero por estar afuera, nadie me conocía. A los 17 años, cuando volví, mi papá me preguntaba qué pensaba. Él murió el 25 de julio de 1993. Pero al quedar inválido, aunque dejó de ser el capitán Paya, siguió siendo quien mantenía comunicación con el ejército.

Pero ya de esta manera uno conoce la vida por fuera de la comunidad. Y uno empieza a analizar. Y una vez –mi Dios lo guarde– yo alegué con mi papá porque nosotros antes de esa guerra vivíamos bien. Mi mamá estaba viva. “Esto me duele decirlo –le dije–, pero nosotros estamos en la miseria. ¿Qué tiene usted del ejército?” Él respondió que era gracias al ejército que yo podía estudiar, que ellos estaban cubriendo los costos de mi educación. Yo le respondí: “Yo no estudio gracias al ejército, sino a Instituto Colombiano de Bienestar Familiar”.

A mí me había costado mucho trabajo el estudio, porque no sabía español y me mandaron a Ibagué, en medio de desconocidos. Menos mal me tocaron profesoras que me enseñaban. Y me enseñaron en tres años y medio español y así, gradualmente, fui entendiendo y, hecho y derecho, empecé a formarme en una filosofía diferente, que no era la de la guerra. A mi papá le dije: “Guarde el arma que tiene para mí. Yo no tengo problemas ni rencor”. Y yo le dije que aunque chille y patalee, mi mamá no resucita y esa era mi conciencia. Mi papá me respondió: “¿Cómo así?” Entonces quedamos así.

IX

El renacimiento del cabildo

En 1985, cuando regresé, otra vez estaban hablando del cabildo. Pero uno, siendo chino, no se interesa por esas cosas. Sin embargo, le pregunté a mi papá para qué era el cabildo y él me explicó que era para que el gobierno nos reconociera y creara escuelas. Yo le dije que eso era lo mejor.

En 1985 se funda el cabildo y se legaliza el resguardo. El gobernador fue Aparicio Yule, en la vereda La Palmera. Ahí empezaron a hablar de todo lo que había que hacer: puentes, carreteras, energía... Y ya, durante la Constitución de 1991, los indios no estaban pensando más en guerra.

Los indios pensaban en abrir espacios, buscar la forma de meternos al CRIT. Pero en esa época seguían funcionando internamente las autodefensas indígenas, como lo habían hecho desde 1968. Pero al ejército no le convenía que los indios tuvieran autonomía. Entonces decían que el CRIT era parte de la guerrilla. Yo recuerdo mucho cuando discutimos sobre aliarnos con lo Pijaos del CRIT, eso lo debatimos toda la noche. Algunos decían: “¿Cómo vamos a aliarnos con la guerrilla, si hemos estado contra ella?” Hasta que al fin dijimos que eso no se sabía y que había que meter las narices a ver si estaban con la guerrilla o no, porque sino, no podíamos darnos cuenta.

Entonces a mí me dijeron: “Usted dice que nos metamos, pero si la embarramos usted es el responsable”. Pero echarse a la comunidad encima es tenaz, porque la comunidad exige. Pero de todas formas fuimos, y empezamos a conectarnos más con el CRIT, porque casi no había ninguna relación.

Según la investigación, a pesar de que éramos vistos como una comunidad que estaba metida en el conflicto, antes de eso había existido un cabildo en 1964, que había legalizado todos los documentos en Bogotá. Eso dicen los viejos de la comunidad. Y para saber cómo iba eso, la comunidad siempre hablaba con un funcionario en Bogotá.

Yo analizo que mi papá era el encargado de la organización desde 1967. Según las fechas el CRIT surge en 1975. Los compañeros nasa viajaban al Cauca para tratar de pertenecer a la organización indígena, pero era al CRIC y no al CRIT. Pero en el CRIC nos dijeron que debíamos estar en el CRIT. Para la comunidad era más complicado, porque veíamos al CRIT como una organización de izquierda y en la gobernación del Tolima nos mentían diciendo que el CRIT estaba auxiliando a la guerrilla. Yo analizo que por eso la comunidad se había mantenido alejada del CRIT. Nosotros teníamos la perspectiva de que el CRIT era ilegal.

En 1985 fueron asesores del CRIT a la comunidad, y conocieron a mi papá. Y él decía que les había preguntado qué pensaban sobre la posición de la comunidad que estaba armada en Gaitania. Y ellos le dijeron que el que tenía armas tenía que tener plata para comprar el plomo. Pero el CRIT no tenía ni tierra.

Pero hubo que esperar hasta 1990, cuando llega Rojas Birri a hacer campaña, a ver si había indios allá en Gaitania y cuáles eran sus problemas. Llegan Francisco Rojas Birri junto con Lorenzo Muelas, como constituyentes. Y llega también la ONIC. Así la comunidad empieza a ver la estructura de la organización de otra manera. Seguramente hubo alguien del CRIC allá, porque al CRIT no lo dejaban ir. Así fue que, cuando la comunidad vio la organización de otra forma, aceptó hacer parte del CRIT, pero nos puso en un año de prueba, después de haberles enviado una solicitud por escrito. En 1991, ya hacíamos parte de la organización.

Mientras tanto, nos invitaban a hacer parte de la organización del Huila. Fuimos a conocer allá también y dijimos que después les mandábamos una propuesta. Al resguardo vinieron líderes del Huila que habían trabajado con la comunidad. Pero los viejos decían que el CRIT era criminal y uno, siendo pelao, no podía responder, porque los viejos se emputaban. Por eso nos demoramos en afiliarnos.

Ya con la Asamblea Nacional Constituyente, empiezan a abrir espacios donde nos llegaban ayudas. Hubo una conexión que fue a través de los cabildos del Cauca, porque nos dimos cuenta de que los indígenas del Cauca tenían un consejo regional y pensamos que nosotros debíamos estar en uno también. En ese momento visitó la comunidad una antropóloga muy sensible a la comunidad, que fue hasta allá con mucho miedo. Nos dijo que debíamos hacer parte de una organización más grande, para que fuera más fácil hacer parte del compendio general del Estado sobre pueblos indígenas, en la Oficina de Asuntos Étnicos. Esa antropóloga fue hasta allá con una indígena del Cauca, pero ellas nos veían con duda todavía.

Entonces le dieron permiso a una persona de allá, de la comunidad, para que fuera a capacitarse al CRIT. Mandábamos al gobernador del momento, para que él conociera. Él fue a conocer y allá la hablaban sobre la paz y le daban talleres y todo eso. Aprendió, pero se aburría y dejó de ir. Entonces empezaron a mandar a otro líder en reemplazo. Él llegó al CRIT y empezó a abrir espacios y a entender. Pero allá decían que los indígenas nasa de Gaitania estábamos por fuera, por tener grupos de autodefensa en la comunidad aliados con el ejér-

cito. Ellos, los Pijaos, decían que no debíamos estar así. Entonces se empieza a discutir cómo hablar con los indígenas que conformaban las autodefensas en la comunidad para que las dejaran.

Nosotros llamábamos autodefensas a los indígenas que estaban armados en la comunidad, pero no como las Autodefensas Unidas de Colombia, sino como una autodefensa diferente.

Así se empezó a hablar de buscar un proceso de paz, cuando los líderes de la comunidad empiezan a ir al CRIT y allá les hablan de cómo hacer un proceso de negociación.

Pero algunos líderes se oponían porque decían que hablar con los grupos armados ilegales era ilegal. Incluso se decía que el cabildo era ilegal. Muchos preguntaban a los gobernadores del cabildo qué los hacía legales. Ellos no tenían claro que había una ley que legalizaba y facultaba a los cabildos, aunque la Ley 89 no era muy clara, pero la constitución de 1991 sí permitía que los indígenas se organizaran. Buscando así, la comunidad encontró que los cabildos eran legales y, además, podían darse sus propias normas internamente, según decía el artículo 246 de la Constitución Política.

Tener leyes propias como camino hacia la paz

Entonces el cabildo promulgó una ley que decía que nadie en la comunidad podía tener armas. Pero los indígenas que estaban armados en la comunidad, y que conformaban la autodefensa, no querían dejar las armas. Las autoridades de ese momento insistimos en que las dejaran, pensando que aceptarían con el tiempo, por cansancio de nuestra insistencia. Alguna gente empezó a dejarlas.

Así fue como empezamos a buscar el acuerdo con la guerrilla, para que no matara más gente, mostrando que ya no teníamos armas. Pero el compromiso era muy grande, porque si las cosas salían mal, todo iba a volver a la situación de antes. Empezamos a buscar a los campesinos para que nos ayudaran a contactarnos con la guerrilla, pero a los campesinos les daba miedo que los mataran y no se pudo hacer nada por ese lado.

En 1993, cuando yo era todavía novato, me eligieron de gobernador. En esa época yo tenía claro que la guerra no era conveniente. Uno de hijo le pierde el miedo al papá. Él me dijo: “¡Usted hace eso y verá...!” Yo le respondí: “La guerra no es para mí, ni para usted, ni para nadie. Además, no quiero que en la comunidad, personas de la familia aparezcan muertas en el río”. Y le dije: “Me voy a presentar con ellos, porque ellos dicen que me quieren matar”.

Y en 1993, en el mes de abril, no me acuerdo qué día, pero fui a buscar una entrevista. Nunca antes había visto a la guerrilla. Y esa vez la vi por primera vez, sin más con qué defenderme sino el bordoncito de gobernador. Se me bajó el corazón, porque le teníamos mucho miedo a esa gente. Sin un arma en la mano uno se vuelve cobarde. Con pistola no da miedo, pero sólo con un bordón, da mucho miedo. Pensé que me iban a matar. Llegamos a donde estaban en un carro y yo pensaba: “si ellos paran el carro, me bajo, si no, no”. Y ellos dijeron:

– Pare!... ¿Usted es el gobernador?

– Sí.

– Necesitamos hablar con usted.

Yo dije:

– Yo con ustedes también.

Ellos me dijeron que me tenían apuntando. Yo les dije que ellos no tenían orden de disparar. Ellos me dijeron: “Vamos para San Miguel”. Yo sabía que si a uno lo llevaban allá era para rasparlo. Pero mi papá era médico tradicional y él estaba tranquilo de que a mí no me iban a hacer nada, entonces yo confiaba en eso. Yo quería desahogarme diciéndoles lo que yo pensaba, lo que yo sentía. Ellos me dijeron que me daban dos horas para hablar. Yo dije:

– ¿Qué quieren ustedes de nosotros?”

– Queremos convivir –dijeron ellos.

– No –dije yo.

– Queremos pasar por dentro del resguardo –decían ellos.

Yo les respondí: – Si van por ahí les dan chumbimba.

Ellos dijeron: – ¿Por qué?

Yo les dije que ellos habían matado a mi madre. Que por eso yo vivía ardido.

– ¿Por qué no mataron a mi papá? –les dije–. Mi mamá sólo estaba en la casa dando comida, pero ella no tenía la culpa. Ustedes no miran eso y acaban con una vida inocente, eso me emputa en el alma y yo no les perdono eso.

El comandante dijo: –Nosotros no hicimos eso.

– Ustedes son guerrilleros y eso lo hizo la gente de la guerrilla. Si el ejército le mata a su mamá usted nunca lo olvidaría.

Ellos me respondieron: –Bueno, usted ya se desahogó.

Y me empezaron a echar filosofía, de la que ellos saben echar, sobre Simón bolívar, que nosotros los indios estábamos en la pobreza, que nadie nos defendía. Entonces yo dije:

– Vivimos jodidos, pero queremos estar tranquilos.

El comandante del sexto frente, con el que me tocó hablar, era un indígena al que le decían “El gato”. Era como gago para hablar. Pero me dijo:

– Eso es real, lo que usted está diciendo. Pero eso se debe acabar y la guerrilla de hoy tiene otra filosofía. Si eso ocurrió ¿qué podemos hacer? Busquemos la forma de negociar, y que nosotros podamos andar tranquilos por donde ustedes.

Yo le dije: – Aunque haya paz, la comunidad va a decir que no quiere verlos por aquí.

Entonces le planteé los puntos que había redactado el cabildo. El primero era: “Señores de las FARC: la comunidad propone que los indios nos hemos desarmado y hemos desarmado a la comunidad, por medio de la autoridad tradicional. Pero a cambio, ustedes no pueden transitar por el territorio indígena, ni el ejército ni las autodefensas de ninguna clase, ni ninguna institución que esté armada”. Eso es lo primero que la comunidad escribió.

En la primera reunión con la comunidad, cuando le leyeron ese texto a Jerónimo, él se alborotó de pronto, porque dijo: “¿Cómo no nos van a dejar andar por donde se nos dé la gana?” Pero un profesor de la comunidad le dijo: “Sólo si nosotros lo permitimos. La autonomía se fundamenta sobre la Constitución de 1991”. Y el proceso de paz se desarrolló, hasta que en 1996 se firmaron los acuerdos, con presencia de la Cruz Roja, de la Defensoría del Pueblo y el Ministerio del

Interior, y con presencia también del obispo de Montelíbano, el personero municipal, la alcaldía de Gaitania y la comunidad; algunos líderes que estaban aún armados se chocaron las manos y se hizo borrón y cuenta nueva.

Dos etapas del proceso

Estudiando el proceso, en la comunidad nos dimos cuenta de que hubo dos etapas. Porque de todas maneras, a veces el indio es terco. Estaban los del cabildo impulsando los acuerdos, pero por debajo de cuerda había unos indígenas todavía con el ejército, organizándose para matar a una gente de la guerrilla. En 1995, mientras estábamos en el proceso de prueba de los acuerdos con la guerrilla, ellos armaron una estrategia y en plena reunión comunitaria nos mataron dos líderes importantes de la comunidad.

Entonces el comandante de la guerrilla dijo: “Eso pasa porque fulano de tal se fue donde el ejército para planear el asesinato de miembros de la guerrilla”. Entonces el comandante se fue y nos dejaron con la boca callada, porque

el acuerdo dependía de eso: que nosotros no estábamos con el ejército. Entonces los indígenas que querían volver a guerrear taponaron las vías para hacer retenes. Algunos indígenas del cabildo nos reunimos y el gobernador decía: “¿Cómo vamos a resolver esto?”

Entonces dijimos: “Vamos a hablar, pero si vamos por nuestra propia cuenta, esa gente nos mata”. Entonces se convocó una reunión extra con los líderes del grupo armado y la comunidad de docentes. Y leímos lo que decía la guerrilla en un comunicado. Entonces preguntamos: “¿Que se acabe el proceso o que siga?” Y respondíamos: “¿Cómo vamos a volver a ese sufrimiento?” De esta manera la comunidad propuso pasar a votaciones: el que quería volver a la guerra, que alzara la mano. Todos me miraban a ver yo qué decía. Y yo dije: “¿Quién va a decir que no quiere la paz?” La única forma era atacar con palabras, porque ellos eran mis propios familiares, pero en el fondo yo pensaba: “Perdimos”. El gobernador dijo entonces, los que quieran seguir intentando conseguir la paz, que alcen la mano. Y todos alzaron la mano. Sólo algunos pocos líderes decían que no se debía seguir. Pero como era decisión de la comunidad, seguimos con el proceso de paz.

Un mes después se volvió a complicar, porque unos chinos la cagaron, porque mataron a un guerrillero. Pero la razón era que el ejército les había ofrecido 30 millones. Pero cuando mataron al guerrillero y bajaron a cobrar, el ejército no les dio sino 30 mil pesos.

Entonces los líderes que estaban a favor de la acción armada dicen: “¿¿Cómo nosotros sufriendo y ellos nos salen con eso?!”. La gente tenía mucha rabia porque sentía que ellos corrían el riesgo en beneficio del ejército. Cuando ocurrió eso se reunió la comunidad. Esos fueron los momentos más duros, porque la guerrilla estaba matando a los líderes y la comunidad estaba matando guerrilleros. Era un sancocho, se nos iba a joder todo. Pero el gobernador no bajó la guardia. Él dijo: “Tengo que llegar hasta donde ellos, así me toque morir por la comunidad, pero el proceso de paz se va a cumplir”.

La relación con los nasa del Cauca para la firma del Acuerdo

El Comando Quintín Lame no llegó nunca por allá. Pero sí llegó el M-19. Eso fue en el año 1987. Llegó y nos mandó una boleta para ir a una reunión con nosotros. Pero allá era prohibido hacer reuniones con cualquier grupo armado. En esa época yo estaba en una finca, trabajando, cuando llegaron. La gente dijo: “¡Entró la guerrilla!” Los indígenas decían que el M-19 venía a acabar con el pueblo fuera

como fuera. Los indígenas dijeron que no iban a poder acabarnos. Y la guerrilla entró y algunos indígenas se dejaron coger sin decir nada. Cuando la guerrilla iba caminando, alguien los cogió y empezaron los tiros y las granadas. Empezó la refriega verraca y murió un niño de 14 años. Pero sólo fue esa vez.

Nosotros sabíamos que existía el movimiento armado Quintín Lame en el Cauca. Incluso, cuando los indígenas del Tolima iban allá, al Cauca, iban armados, porque se reconocía que existía el Quintín, pero nunca se encontraron. Además, lo del Quintín era una lucha por el territorio. Lo de nosotros era diferente. Nosotros estábamos metidos era en una palea de venganza con las FARC.

Allá fue mucha gente para apoyar el proceso de llegar a un acuerdo de paz con la guerrilla. Hubo un líder del Cauca que ayudó al primer borrador, él llevó el borrador del acuerdo al Cauca, para que allá lo vieran. Pero no aparecen sus nombres en el acuerdo por seguridad de ellos. Allá estaba el CRIC, el CRIT y hubo otras instituciones. Ahora el gobierno dice que ningún proceso de paz, ni ningún acuerdo es válido, sino sólo los del gobierno central.

Reconstruir el pasado y evaluar

Hoy en día hemos celebrado dos conmemoraciones. Una en 1997, donde se evaluó lo que se había cumplido. En 1998 íbamos a hacer otra evaluación, pero el ejército llegó. Entonces dijimos: "Lo hacemos en los diez años". Y en julio de este año (2006) se realiza la conmemoración. La comunidad agradece lo que los líderes han hecho, no para los que estamos viejos, sino para el futuro. Los líderes siguen en la idea de que no haya agresiones a nadie, sino vivir en paz, porque con eso es que ha llegado el progreso para la comunidad.

Eso es el relato de lo que tengo. Me quedan unas preguntas, pero he sacado unas ideas centrales. Una de esas ideas es que es mejor vivir sin estar sindicado, porque hoy vivimos tranquilos. Antes había gente en la comunidad que estaba señalada y hoy ya no. Ahora sí pueden vivir tranquilos. Y el que vive tranquilo progresa, tiene una buena cosecha, tiene sus animales. Tiene una buena finca. Uno analiza a la comunidad y se ve desarrollo en todos los sentidos: tenemos escuelas y eso es necesario y muy importante. Y hay una vía por la que pueden sacarse los alimentos que produce la comunidad para venderlos.

La otra idea que me queda es que en la comunidad ahora tenemos pasión por el bienestar social de los indígenas nasa. Para los líderes es una pasión mostrar que van bien.

Pero lo más importante es que el fortalecimiento de la autoridad es un principio de identidad para los nasa. Esa autoridad que tuvimos, para darnos nuestras propias leyes, nos fortaleció, primero para que la comunidad se desarmara y no siguiera en la guerra. Pero después también sirvió para que la guerrilla nos respetara y no nos siguiera persiguiendo. Y para que el ejército también nos respetara. Ahora nos respetan, aunque siempre tenemos que estar diciendo que por favor no agredan a la comunidad, que no pasen por el resguardo. Siempre tenemos que ir a quejarnos a la quinta división, nos hemos quejado cuando tenemos que decirles cosas y hablamos con ellos a través de organizaciones de derechos humanos que nos han facilitado el diálogo sobre nuestra situación.

El otro tema es la sabiduría, que es la que abre el camino de la realidad. Desde el punto de vista de ser sabios y conocer la realidad, hablando cosmogónicamente, ser sabio es conocer la realidad. Y el sufrimiento conduce a reconocer errores. Esos temas son importantes, porque nosotros sufrimos mucho por los errores, pero reconocemos que estuvimos equivocados y ahora estamos organizados para mejorar las cosas en las que nos habíamos equivocado. La voluntad nos llevó a luchar por la utopía de la paz.

La palabra *pjwesx* quiere decir pensar nosotros primero, analizar nuestros errores, llegar a una conclusión, que es que nosotros estamos en un conflicto que no nos compete a nosotros, ni a nadie, sino que miramos que la guerra es una destrucción psicológica y una destrucción de la armonía social. Y es más destrucción para el indígena nasa, que sufre desde hace 513 años por la guerra, la opresión. Por eso tenemos que seguir viviendo como indígenas.

¿Por qué cogieron las armas?

Cuando yo pregunto eso la gente me dice que debía haber algo lógico para que la comunidad cogiera las armas. En los años ochenta en el río aparecían muchos muertos. Eso hace que mucha gente tenga la misma forma de ver las cosas. Pero la guerra venía desde 1945, y en esa época era por un color político.

Yo digo que un indio liberal o godo no sabe ni lo que es liberal o conservador. Y en 1964 pasaba exactamente lo mismo. La gente no sabía qué buscaba la guerrilla ni qué buscaba el ejército.

El tratado de paz lo querían muchos y ha servido, porque los grupos armados no nos pueden mandar, aunque no tengamos armas. El indio debe reconocerse por ser indio, no por liberal ni conservador, sino por tener su medicina tradicional. Por eso mi tío me dice que me bañe en la laguna.

La cosmovisión nasa y la paz

Cuando los indígenas vemos las falencias, llamamos a los médicos. El mismo Thë wala, el médico tradicional no es sólo un médico, también es antropólogo, matemático, filósofo, es doctor de medicina y es astrólogo.

Para los nasa cada médico tiene su mundo espiritual en tres dimensiones. Yo quiero darles valor a esos médicos, porque ellos son la base del territorio tradicional. A mí me da rabia cuando la gente habla del Thë wala y no saben qué es. Para el nasa el Thë wala es el trueno, el Ksxaw. Por eso entre los nasa el médico tradicional tiene que aprender a usar el rombo, porque es lo que va de menor a mayor. Algunos ven lo que ve el Thë wala, pero lo ven por intuición y no por haberlo aprendido bien.

Para que nosotros pudiéramos llegar al acuerdo de paz, tuvimos que hacer mucho trabajo con el Thë wala. Si nosotros creemos en la medicina tradicional que fluye como agua viva, podemos seguir en la paz. Si no hay fe en eso, la paz no va a seguir.

En la ley de origen el símbolo de la paz va mucho más atrás de Juan Tama. Es el agua. Según los médicos tradicionales, ellos hacen que el espacio que tenemos arriba sea el espacio de las nubes, porque en las nubes se forma la estrella, y esa estrella debe caer en el agua, para engendrar un ser humano, que es el constructor de la paz. Ese es Juan Tama. El símbolo de la paz es el agua, la paz nace cuando la cometa toca el agua.

Eso es un mito que existe, aunque cuando uno está bautizado ya no puede ver cuando eso sucede. Uno ya no puede ver el mito. Pero en el mito, Juan Tama nace de una creciente, que crece cuando hay un gran invierno. Y cada cien años pasa un cometa y cae al agua. Igual que entre los humanos, en el agua hay quebradas hembras y quebradas machos. Hay quebradas que cada diez años hacen una creciente y en su corriente viene un nido, donde está Juan Tama, que es una culebra, porque Juan Tama nace como una culebra.

Cuando baja una empalizada grandísima, en el centro va un canasto. Pero eso sólo lo ve el Thë wala, o un niño sin bautizar. Y cuando eso sucede, seguro se muere un niño de la comunidad. Pero ahí nace la defensa por la paz. Los médicos hablaban de eso durante el proceso de paz, pero entre ellos mismos, no con la comunidad.

Ellos analizaban el documento de los acuerdos que se iban a firmar. Analizaban cada palabra, para ver si se podía presentar. Pero lo hacían en su sitio sagrado, con coca y aguardiente. Todos los problemas de los nasa se solucionan

en el agua. Por eso muchos resguardos están junto a un río. El agua siempre va y regresa, pero cuando regresa, no regresa igual. El agua se lleva el mal que es inconveniente para la comunidad. Por eso los médicos tradicionales, para curar, lo mandan a uno a bañarse en la laguna. Porque el mal es caliente y, ahí, en la laguna, se encuentra uno con el agua, el viento, la nube... Si me baño, yo salgo por un lado y el mal por otro. Uno se baña contra la corriente.

En un ritual se hace eso mismo para toda la comunidad. Eso es el refrescamiento. Entre los nasa hay cinco pilares principales de la comunidad. Entre ellos están los gobernadores y los docentes. Cada uno de ellos se lleva una media de aguardiente y se la entrega al médico tradicional. Ellos, los médicos tradicionales, van y estudian. En 3, 4 ó 5 días, según se demore el *kxaw*, el trueno, en responderles. Entonces uno va y participa en el ritual durante una noche. Ahí es que el *kxaw* dice quién está bien y qué puede hacer y qué no. Y ahí es que los líderes saben qué va bien y qué hay que mejorar. Cuando uno cree en eso, se presenta una nube sucia, que ataca durante el ritual, pero si el médico es fuerte y logra hacer la limpieza, la nube a lo último se va, se despega de la comunidad o de la persona. Entonces el médico tradicional dice: "Vamos a descansar".

Durante el proceso, unos iban a hablar, que eran los líderes. Otros, hacían medicina tradicional. Y los creyentes oraban.

Yo sabía que usted me iba a preguntar si los médicos tradicionales le hacían limpiezas a las autodefensas de la comunidad. Pero se necesita entender que cuando existían las autodefensas, toda la comunidad vivía en medio de eso. Lo que hacía el médico tradicional no era darles fuerza para pelear, sino limpiar. O sea, el médico tradicional mantenía alejada a la guerrilla, dándole remedios a la comunidad.

La medicina tradicional es fundamental para la comunidad. Ahora los médicos tradicionales en muchas comunidades están abandonados. No les tienen respeto y no se incentiva su trabajo. Hay que buscar que esa tradición continúe. Yo soy sobandero de fracturas, descolao, descuajao. De partero si que no entiendo. Entre los indígenas hay muchos conocimientos pero uno es celoso. A los 18 años yo tenía más presentimientos que ahora. Yo pienso ¿qué me pasa? Según mis sueños, los nasa no pueden tomar ron.

El médico tradicional toma aguardiente o chirrincho. Además, mi papá, al morir, me dijo que me bañara en la cascada del páramo de Puracé, porque el espíritu empieza a perderse si uno no se baña.

¿Qué es la paz?

Nosotros definimos la paz como el nombre de la escuela de la comunidad: “Nasa wesx finzenxi” que significa “vivir juntos”. La gente no sabe que eso nos da mucho honor. La gente no sabe a qué filosofía corresponde. “Finzenxi” es vivir juntos con el conocimiento.

Eso es una parte de la paz. Antes nosotros pensábamos que la paz era una utopía. Pero saber compartir y vivir juntos, nos muestra el amor por la naturaleza y a la ley de origen. “Así seguimos en los rastros de nuestros padres” como decía Juan Tama. Lo que nos interesa es el amor y la comprensión que vienen del equilibrio con la naturaleza.

Cuando hablo de vivir en armonía con nuestro territorio, es porque no es suficiente pensar que uno quiere la paz. El más enemigo de la guerrilla dice que quiere la paz, pero por dentro no la tiene. En la comunidad hay problemas. Muchos problemas están en el hogar. Algunos se pelean tomando trago. Pero al día siguiente ya son amigos. Incluso hemos resuelto delitos graves con la ley propia. Hemos utilizado la ley propia y hoy los muchachos viven y aprenden. Los castigamos sin mandarlos a la cárcel, porque el cabildo es la autoridad. Si el cabildo no se hace valer, entonces la gente no le come cuento. Si la gente se va para la guerra, los buscamos, los traemos a la comunidad y los castigamos.

La presencia armada en territorio indígena

A veces uno va caminando para ir a su comunidad o para salir. Entonces están los soldados del ejército y dicen: “¡Los papeles!” Yo los saco con rabia y les digo: “Aquí están, ¿por qué?” Y ellos dicen que quién me conoce. Yo digo: “Todo el mundo”. Lo que no me gusta del ejército es que si yo fuera guerrillero no pasaría por enfrente de ellos. Joden al que no tienen derecho de joder, no dejan vivir tranquilo. Entonces me dijo el capitán que si yo era el secretario del cabildo. Yo le dije que averiguara con la gobernadora.

– No tengo tiempo de hablar con gente armada –le dije.

– El dijo –¿por qué es tan altanero?

– Yo le dije: –Porque el indio es bruto.

– Él dijo: –¿Para dónde va?

–Yo dije: –Para donde la enfermera, ¿por qué pregunta?

Al fin dejaron de preguntar. Dijeron que el día anterior habían matado a dos soldados.

– Yo dije: –No es mi culpa, yo no mantengo en eso–. Cuando ya me iba yendo, vuelve un soldado atravesado a decirme que yo soy altanero.

– Yo le contesto: –Yo me mantengo en todas partes y en ningún lado me piden nada. Pero cuando vengo a este cagadero ahí sí me vienen a joder. Si uno fuera bandolero no mantendría por aquí. ¿Acaso usted cuándo ha visto por aquí a la guerrilla? Usted no los ha visto, usted no ha tenido ni la primera pelea.

– Él dijo: –La verdad es que uno se mantiene de soldado por el sueldo.

Guardias indígenas de la zona centro y Caldoño

Aunque la literatura sobre las iniciativas de paz de los pueblos indígenas es escasa, existen algunos textos que se refieren a la experiencia de las guardias indígenas, desde el punto de vista de la “resistencia civil”. Uno de ellos es el artículo publicado en el texto de la Defensoría del Pueblo *Sociedad en emergencia* (García et al., 2005), y el texto *Resistencia civil artesana de paz*, el cual dedica un capítulo al tema de las guardias indígenas (Hernández, 2004). Por lo general, la literatura sobre el tema ha hecho más visibles a las guardias indígenas de la zona norte del Cauca, aunque también existen en diferentes regiones del departamento del Cauca, entre pueblos indígenas del mismo departamento.

La guardia indígena en el Cauca no es un cuerpo homogéneo de silenciosos comuneros que llevan en la mano un “bastón de mando” y en el hombro un brazalete rojo y verde, que recorren todo el Cauca indígena, como suele describirsele. Las diferentes guardias indígenas están ligadas a una cosmovisión que, en parte, permanece en la memoria y, en parte, es una reconstrucción o reinterpretación desde el presente de narraciones orales tradicionales –fenómeno que Rappaport (1990) describe en detalle al referirse a la memoria del territorio– y de los líderes políticos de los pueblos indígenas del Cauca.

La guardia indígena es parte de un proceso de organización en el que participan los comuneros del resguardo y

su papel es el de consolidar unas formas de justicia propia, recorriendo el territorio, apoyando la organización de asambleas, rituales y mercados de trueque, así como facilitando el ejercicio de la justicia propia dentro del resguardo. Esta forma de organización ha existido en las comunidades indígenas del Cauca al menos desde la década de 1970.

Pero en el departamento del Cauca, que es una región multiétnica, los cinco pueblos principales han conformado guardias indígenas desde experiencias diferentes. Aquí explicaremos los procesos de consolidación de la guardia indígena de zona centro y zona Caldonó que, en condiciones diferentes, han desarrollado diversas formas de ejercer el control territorial y facilitar la organización comunitaria.

La selección de estos casos tiene que ver con el origen de la guardia indígena en los años setenta y su situación actual. Mientras los primeros coordinadores regionales de la guardia indígena del Cauca se ubican en los resguardos de población indígena coconuco, la actual guardia se ha hecho visible hacia fuera de la comunidad en momentos de rechazo de la presencia de grupos armados, como el rechazo a la presencia de la guerrilla de 2001 por parte de las comunidades, cuando la campaña de Álvaro Uribe intentó utilizar el rechazo de la comunidad de la presencia de la guerrilla en su territorio para falsificar una alianza de los pueblos indígenas a su proyecto político.

Sin embargo, han sido las guardias indígenas del norte del Cauca las que usualmente han recibido atención pública, por su presencia en escenarios públicos visibles, como las asambleas de la organización regional indígena en el resguardo de la María, Piendamó, que se encuentra junto a la carretera.

Para entender a la guardia indígena y lo que hace un proceso de construcción de autonomía territorial de los pueblos indígenas del Cauca y una alternativa a los modelos de control territorial de los actores armados insurgentes, paraestatales y estatales, desde el reconocimiento de la autoridad tradicional y no desde el uso de la fuerza, es necesario conocer cómo diferentes comunidades, con diferentes tradiciones culturales, tratan de darle sentido desde el pensamiento indígena a esta estructura.

Aunque autores como García (2005) y Hernández (2004), e incluso las mismas guardias indígenas de la zona norte atribuyen la existencia de la guardia indígena al fenómeno de respuesta de fuerza de la cacica Gaitana contra los españoles, lo que parece ser más cierto en las comunidades indígenas de zona centro y Caldonó es que la guardia indígena haya surgido en el contexto

de las recuperaciones de tierra de los años sesenta y setenta. Por otro lado, la comunidad ha tratado de explicar el papel de la guardia indígena a partir de las formas propias de pensamiento. En ese sentido, las autoridades y la comunidad han desarrollado una reflexión desde el pensamiento tradicional o ley de origen sobre el papel de la guardia indígena.

Este ejercicio de replantear la ley de origen para incluir en ella una reflexión que explique la existencia de un fenómeno reciente, en este caso la guardia indígena, que Rappaport (1990) ha llamado “resignificación de la historia”, es considerado generalmente como un ejercicio de “reinención” de la cultura y la tradición. En otras palabras, los indígenas se inventan un mito que no existía antes. Esto no es una interpretación adecuada del proceso de “reinterpretación”. La reinterpretación, como la explica Rappaport, consiste en un ejercicio en el que se utiliza un marco de pensamiento tradicional para explicar un fenómeno de la realidad, independientemente de si se trata de un fenómeno reciente. Y esa reinterpretación no necesariamente implica una legitimación del fenómeno estudiado.

En otras palabras, es diferente pensar la realidad actual y explicarla a través de los mitos tradicionales, que inventarse un mito antiguo que no existía. De forma similar (aunque no igual) a la forma como el investigador occidental toma una vieja teoría y la aplica a la explicación de una realidad, modificando esa teoría o creando una nueva, los pueblos indígenas retoman la tradición del pensamiento propio para explicar nuevas realidades. Pero esta nueva explicación no siempre es una justificación de la realidad. Es decir, no se trata de utilizar el mito para justificar cualquier acción política. Es posible que este análisis de la realidad bajo el marco del mito lleve a un rechazo de estrategias políticas del movimiento indígena.

Esa es la discusión que resulta de la elaboración de este proceso de sistematización.

Investigadores, indígenas e investigadores indígenas

Rappaport (1990) ha mostrado ampliamente en el caso de los pueblos indígenas del Cauca cómo el papel de ciertos intelectuales dentro del movimiento indígena es la reconstrucción de la historia y la reinterpretación de la misma para la construcción de un proyecto político propio de los pueblos indígenas.

El análisis que aquí presentamos sobre la guardia indígena inició con la conformación de un equipo de sistematización de experiencias de paz de los pueblos indígenas. Como sucedió con las diferentes experiencias expuestas en

esta compilación, el equipo de trabajo de las guardias indígenas fue conformado por líderes y profesionales indígenas y no indígenas. Buscábamos consolidar una experiencia de investigación que involucrara a la comunidad en el proceso de construcción de un conocimiento sobre su realidad.

Otras experiencias de este tipo se han desarrollado con éxito entre las comunidades indígenas del Cauca. Una de ellas es la experiencia de investigación-acción, de algunos estudiosos solidarios con el movimiento indígena, liderada por investigadores como Vasco, Findji, Bonilla, Velasco y, más tarde, Urdaneta. Esta experiencia partía de un sector llamado “comité de solidaridad con los pueblos indígenas”. Como resultado de este trabajo se planteaba que la única forma de consolidar un proceso de investigación en conjunto entre los investigadores y la comunidad, donde ambos fuesen investigadores, implicaba la empatía, o el compromiso por un proyecto político conjunto, en el que investigadores e indígenas estuviesen comprometidos (ver Vasco, 2002 [1983], Caviedes, 2000). Sin embargo, la investigación construida sobre este compromiso por un proyecto político conjunto es el resultado, en el caso del “Comité de solidaridad con los pueblos indígenas”, de un largo acompañamiento político de este sector de intelectuales al movimiento indígena.

De manera similar, el trabajo de Joanne Rappaport y el equipo de investigación colaborativa, implicaba la construcción de procesos de investigación sobre la base de un debate acerca de la organización indígena, adelantado por cada uno de los investigadores desde su experiencia propia que, en cierto momento, se reúnen en la construcción de proyectos articulados, pero independientes, entre intelectuales indígenas y no indígenas. La diferencia entre la propuesta del “comité de solidaridad” de una investigación solidaria de doble vía, y la propuesta de un grupo colaborativo de investigación, está en el énfasis comunitario que hace el “comité de solidaridad”. Mientras este busca un resultado no necesariamente académico, ni siquiera literario (los resultados de la investigación solidaria fueron mapas “parlantes”, es decir, representaciones del territorio no muy precisas en lo geográfico, pero sí ricas en posibilidades de interpretación del pasado por parte de los indígenas), en el que haya una participación comunitaria y la construcción de un proceso de discusión en asambleas, el equipo colaborativo orientado por Rappaport es más una convocatoria a un sector de intelectuales indígenas para producir investigación indígena. Sus resultados son literarios, y la divulgación en la comunidad es un proceso que está en manos de los autores de la investigación (Rappaport, 2005).

Pero a lo largo del tiempo, tanto del trabajo solidario como del trabajo colaborativo surgieron importantes textos que adquirieron el papel de instrumentos de reflexión política y analítica entre las comunidades, y se convirtieron en insumos para investigadores sociales. Entre ellos están la *Historia política de los paeces*, de Bonilla (1982); “Tras las huellas de los paeces”, de Findji (1993); “Guambianos hijos de aroiris y el agua” (1998) y “En el segundo día la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido” (1993), de Vasco Dagua y Aranda (un ejercicio más al estilo del promovido por Rappaport donde un antropólogo es coautor con dos investigadores indígenas); “Huellas del Pishau en el resguardo de guambía”, de Urdaneta, por parte de los solidarios; “Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio”, del equipo de Rappaport (2005); “Qué pasaría si la escuela”, del programa de educación bilingüe del CRIC (un análisis de los problemas de la educación propia en la historia del CRIC) (CRIC, 2004).

Si bien es cierto que la producción literaria, sobre todo aquella que adopta un lenguaje académico, circula con poca frecuencia entre las comunidades, y no resulta práctico para aquellos que viven en las zonas rurales la lectura de textos extensos, también es cierto que muchas veces las ideas de antropólogos y otros investigadores sobre los pueblos indígenas circulan de manera oral, divulgadas por indígenas investigadores, maestros indígenas o líderes políticos que se interesan por los textos escritos sobre sus organizaciones o sus pueblos (ver por ejemplo al respecto, Uribe, 1998).

Además, gradualmente, los líderes indígenas también han hecho esfuerzos por acercarse a la literatura etnográfica e historiográfica sobre sus pueblos (Rappaport, 2005), a pesar de la profunda distancia del lenguaje académico, en especial el antropológico.

La experiencia de sistematización

Mientras que las propuestas mencionadas fueron el resultado de procesos de articulación graduales y de trabajo político que llevaron a lo investigativo (como en el caso de los solidarios), y de trabajo de largo aliento en investigación que llevó a una propuesta política-académica (como en el trabajo colaborativo), que a su vez se fundaban en experiencias anteriores como la investigación-acción participativa de Orlando Fals Borda (ver Vasco, 2002; cfr. Fals Borda y Rodríguez, 1987), la sistematización es una metodología de trabajo con la comunidad, pero orientada hacia la educación popular y no hacia la investigación.

Sin embargo, la formulación del proyecto no fue el resultado de un trabajo comunitario. Aunque los planteamientos y las preguntas de las que parte esta sistematización buscaban resolver objetivos formulados por los pueblos indígenas en el Congreso ideológico indígena de Cota en 2001, y a ese mismo interés respondía la selección de las experiencias, el proyecto de sistematización fue formulado por profesionales de Cecoin antes de llegar a las comunidades. Debido a esta distancia entre la formulación del proyecto y su ejecución, el proceso de sistematización debió enfrentarse a una dificultad: la articulación del trabajo entre investigadores indígenas e investigadores no indígenas no estaba garantizada, ni en lo investigativo ni en lo político. Por el contrario, esa articulación política e investigativa del equipo es resultado del proceso de trabajo y no el punto de partida. Además, los sujetos más importantes de la sistematización (la comunidad) apenas llegan a conocer el proyecto en su fase de socialización. Si estas condiciones son necesarias dado lo indispensable de la financiación para la investigación, o si se trata de obstáculos impuestos por la gestión administrativa de los proyectos, es algo que este texto no puede responder. Dejamos en claro, sin embargo, que en este caso fue condición del inicio del trabajo.

Esto implicó para la sistematización partir de un principio falso que no estaba claro para la comunidad al inicio de la investigación: la hipótesis de que las guardias indígenas son una iniciativa de paz. Así, mientras los profesionales no indígenas estaban más preocupados por explicar cómo la guardia indígena implicaba un posicionamiento de los pueblos indígenas sobre cómo construir la paz, los sistematizadores indígenas estaban más interesados en mostrar cómo la guardia era una institución necesaria para fortalecer el proceso de organización. Finalmente, la comunidad (en este caso los miembros de la guardia y algunos gobernadores) estaba más preocupada por capacitarse en temas políticos referidos al territorio y por consolidar una organización interna y un fortalecimiento logístico de la guardia. ¿Cómo podía la metodología de sistematización resolver esta encrucijada?

En ambos casos (zona centro y Caldonó) fue la participación de la guardia en los diferentes temas la que definió la orientación de la sistematización. Mientras las guardias indígenas de zona centro decidieron orientar la discusión en los talleres más hacia su historia: cómo inició, cómo se organizó, cuál había sido su comienzo, y por qué en cierto momento los cabildos habían decidido institucionalizarla, así como la discusión sobre en qué medida se diferenciaban de la antigua institución colonial del alguacil, la guardia indígena de Caldonó

decidió orientar más su discusión hacia la legitimidad de la guardia como instrumento de control territorial y gobierno propio en la necesidad actual de mantener el ejercicio político de la autonomía en sus territorios.

En el caso de Caldon, la insistencia de los sistematizadores no indígenas de explicar o de encontrar una propuesta explícita del fenómeno del conflicto armado, y la posición de las comunidades frente a él, resultó en un rechazo por parte de las comunidades, pues era interpretada como una forma de cuestionamiento a la manera en que la guardia asumía el conflicto armado, ya que esta mirada implicaba una respuesta en la lógica del mismo conflicto que parte de la contradicción “si no estás conmigo estás contra mí”. Puesto que las guardias indígenas no son un actor del conflicto, no podía darse una respuesta en estos términos. La definición de la guardia debía construirse como una explicación de su papel en las comunidades.

En el caso de zona centro, la apropiación de una figura de organización indígena que parece más propia de los nasa que de los coconuco (que habitan la zona centro), implicaba una discusión sobre la estructura y la relación de la guardia con el CRIC, el papel de la guardia, las situaciones internas y la relación con la comunidad no sólo en el contexto del conflicto sino también, y sobre todo, en el contexto de las actividades cotidianas de la comunidad: el trueque, la organización logística del ritual, etc.

Así, las preguntas de los sistematizadores no indígenas, aunque incómodas, abrieron discusiones importantes entre los miembros de la guardia que, no obstante, nunca se resolvieron en conversaciones con estos profesionales no indígenas. Mientras tanto, los líderes indígenas que orientaron la sistematización tuvieron la capacidad de retomar las preguntas sin hablar de ellas con la guardia y, a partir de esa discusión, eran capaces de hacer propuestas a la sociedad nacional y al movimiento.

De esta manera, la preocupación externa por mostrar a las guardias indígenas como instrumentos indígenas de paz se convirtió en la base para un debate que sólo adquirió profundidad en la medida en que las comunidades estuvieron dispuestas a debatir el tema con los sistematizadores indígenas, pues éstos podían interpretar a la comunidad desde una experiencia de organización.

Los talleres en los que estos temas se debatieron fueron escenarios de discusión sobre la legitimidad de la guardia indígena, su futuro, la relación de la guardia indígena con los cabildos, y los escenarios regionales de articulación de la misma, así como el papel de la guardia en la vida cotidiana de la comunidad.

La realización de estos talleres no permitiría la solución de muchos de los problemas de la guardia hoy, ni las discusiones que se desarrollaron en su interior. Los participantes estuvieron siempre de acuerdo en que encuentros de ese tipo que permitieran la discusión eran necesarios para el fortalecimiento de la guardia indígena. Aún así, muchas preguntas quedaron abiertas, y este trabajo fue más un escenario para abrir preguntas, que un escenario de investigación para la producción académica. Muchos interrogantes quedaron abiertos para futuras reuniones de la guardia, entre éstos: ¿cuál es el papel del alguacil en una comunidad donde la guardia es una institución fuerte? ¿Cómo construir una relación de equilibrio entre la autoridad de la guardia y la autoridad del cabildo? ¿Cuál es el papel de los jóvenes dentro de la guardia?

Algunos antecedentes de lo que hoy se denomina “la resistencia de los indígenas del Cauca”

Aunque es cierto, como sostiene Tattay (2007), que “la resistencia” no es un fenómeno nuevo, pues los indígenas en América se han resistido a la “civilización” impuesta, o a la imposición cultural, a la usurpación de sus territorios y a la explotación económica, desde que inicia la colonización Europea en América, es cierto también que hasta hace algunos años era más frecuente definir el ejercicio político indígena contra la imposición como una forma de “lucha”, más que como una forma de “resistencia”. Así puede verse en el texto de Christian Gros titulado “Una organización indígena en lucha por la tierra: el CRIC” (1991), y en el texto de Luis Guillermo Vasco, *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india* (2002). O en el clásico texto de Friede, *El indio en lucha por la tierra* (1947).

Es posible que el uso de la palabra resistencia a cambio de la palabra lucha no indique un cambio interno en el movimiento indígena. Aunque es probable que este concepto sí nos indique algo sobre la manera en que la sociedad nacional se representa a los pueblos indígenas, o la manera en que los pueblos indígenas representan su proceso político frente a la sociedad nacional.

Este cambio puede estar asociado a los cambios políticos de los movimientos sociales en Colombia en términos de aliados, o en términos del antiguo optimismo de algunos sectores sociales por una transformación social producto de un momento de lucha armada revolucionaria, como argumenta Archila (2005) que se ha dado en Colombia en la década de 1990.

El término resistencia, además, sigue siendo interpretado de diferentes formas en la literatura política y los medios de comunicación en Colombia.

Algunos antecedentes de las formas de organización indígena en el Cauca

Para entender la naturaleza de estas formas de resistencia será útil entonces analizar algunos elementos de las organizaciones indígenas del Cauca desde el punto de vista de la antropología.

Un primer elemento sobre el que se debatió profundamente durante hace algunas décadas es la existencia de un cabildo como forma “propia” de organización social-política. Siendo el cabildo una institución impuesta por los españoles, resulta al menos curioso que los indígenas hoy lo consideren una forma propia de organización.

Al respecto Joanne Rappaport, al referirse a los paeces –hoy denominados nasa– sostiene que durante el periodo colonial las comunidades que hoy se organizan como asociaciones de cabildo, y que se reconocen como “nasa”, son el resultado de un proceso de organización política que en el momento de llegada de los cronistas de la Colonia no constituía una unidad política. Se trataba de cacicazgos dispersos a lo largo del hoy departamento del Cauca. Estas comunidades encontraban su centro cultural en lo que hoy es Tierradentro, pero ocupaban diferentes territorios, cada uno de los cuales era una división político-administrativa, es decir, un cacicazgo, articulado alrededor de un líder (cacique) que accedía a ese título no por el ejercicio de un control militar, sino por lazos de parentesco y por habilidades mágico-religiosas. Su labor consistía en redistribuir la producción económica-agrícola (Rappaport, 1990).

Ocupando territorios limítrofes con los de otros pueblos como los guambianos, los indígenas nasa (antes llamados paeces) del Cauca se involucraron en luchas con los españoles y alianzas entre diferentes cacicazgos indígenas contra el control militar español. Pero estas alianzas no eran establecidas por una autoridad nasa centralizadora del poder. Cada cacique establecía alianzas contra los españoles, como resultado de presiones militares provenientes de los españoles. Pero no existía una articulación política entre los paeces. Existían relaciones tensas así como alianzas contra los españoles. Parte de las tensiones estaban con el pueblo guambiano por disputas de tierra. Y, entre otras razones, porque los guambianos sí ejercían un control territorial y tenían una estructura política de gobierno consolidada. Eventualmente existían enfrentamientos con

los indígenas pijao, así como alianzas en la guerra contra los españoles entre los pijao y ciertos cacicazgos nasa. Se trataba de estrategias coyunturales en la guerra contra los españoles (Rappaport, 1990).

Los españoles reconocían a los nasa como indígenas guerreros y los representaban como un pueblo inclinado hacia la guerra. Sin embargo, la estrategia fundamental para la defensa de su territorio, por parte de los indígenas paeces, hoy llamados nasa, no fue una estrategia militar, sino una estrategia política, según sugiere el trabajo clásico de Rappaport, así como el texto de Víctor Daniel Bonilla, Historia política de los paeces, sobre la consolidación del pueblo nasa a través del cacique Juan Tama, personaje fundamental del pensamiento, la historia y la cultura nasa (Rappaport, 1990; Bonilla, 1982).

Los cinco cacicazgos reconocidos entonces por los españoles fueron reunidos por Tama en un sólo cacicazgo, utilizando las relaciones de alianza y parentesco, consolidando una organización política, antes inexistente y desarticulada, como resultado de lo cual el pueblo nasa deja de ser un grupo de cacicazgos desarticulados e independientes que compartían algunas costumbres y una lengua, y pasa a ser una unidad política, articulada a un cacique. A partir de este poder centralizado y consolidado, Tama es capaz de negociar con el gobierno colonial el reconocimiento de un gran resguardo, bajo la figura de un “cabildo”, figura administrativa que el gobierno colonial había creado, donde Tama, en condición de cacique, y sus sucesores en el mismo cargo, logran ejercer autonomía política y conservar una tradición cultural. Esta estrategia de Tama es el resultado de su capacidad de utilizar una figura administrativa impuesta por el gobierno colonial, adaptándola a las formas tradicionales de organización indígena (Rappaport, 1990).

A pesar de la usurpación de sus territorios desde el inicio de la república, los indígenas nasa conservaban conciencia y memoria de aquella unidad política del pueblo nasa construida por Tama. Así como conservaban memoria del mismo cacique Juan Tama. Durante los años setenta, la memoria de esos hechos y el reconocimiento de un territorio conformado por Tama alrededor de una unidad política, son la base de la construcción de una organización regional indígena del Cauca, y la recuperación de los territorios, paralela a la exigencia del reconocimiento por parte del Estado de aquellos territorios como propiedad colectiva de los pueblos indígenas (Rappaport, 1990).

Es interesante que, aunque los españoles consideraban a los nasa (paeces) guerreros feroces y temidos, y aunque los nasa efectivamente enfrentaron

a los españoles y establecieron alianzas de confrontación física con éstos, fue la estrategia política de unir los cinco cacicazgos del Cauca para consolidar un poder político centralizado lo que permitió el reconocimiento de la autoridad y la cohesión del pueblo nasa en sus territorios contra la invasión y el control español, durante el periodo colonial, y no la confrontación militar con los ejércitos españoles.

La memoria de la comunidad y la historia de las guardias indígenas de Caldoño

La guardia indígena es el resultado de un proceso de construcción política. Esta forma particular de organización, que hace parte de los cabildos, es el resultado de décadas de organización orientada a la recuperación de territorios indígenas usurpados durante los inicios de la república y, más tarde, orientada a controlar el territorio recuperado. Las guardias indígenas han hecho énfasis en la importancia de la guardia como una institución creada para el control territorial.

La guardia indígena está conformada por los mismos comuneros, no es una institución especial, sino parte de la vida de la comunidad. La guardia indígena, así como la comunidad, insiste con frecuencia en que toda la comunidad conforma la guardia, o participa de ella en cierto momento de su vida. Aún así, algunas de las personas de la comunidad suelen representar a la guardia más formalmente a través de un coordinador. Esta coordinación hace parte del cabildo y, bajo la coordinación de los cabildos, la guardia indígena se articula a las actividades de la movilización indígena acompañando las marchas, la liberación de la madre tierra, las asambleas y los congresos de las asociaciones de cabildo o de la organización regional misma. Gradualmente la guardia ha adquirido importancia para el cabildo. Pero no todos los cabildos han organizado guardias indígenas. Los cabildos y las asociaciones de cabildo buscan organizar de manera general las guardias, pero se trata de un proceso a largo plazo.

Sin embargo, las guardias y la comunidad insisten en aclarar que la guardia indígena no es una “fuerza pública” indígena, interpretación que hacen de esta forma de organización muchos observadores no indígenas. Su argumento fundamental es que la guardia indígena es un proceso gradual que tiene raíces en la historia propia de las comunidades y en la lógica mítica del pueblo nasa.

Los pueblos indígenas del Cauca consideran que las luchas que en los años setenta iniciaron como formas de recuperación de territorios usurpados, hoy deben transformarse ante nuevas amenazas a ese territorio recuperado.

Amenazas que aparecen en nuevas formas, entre ellas, los cambios legislativos respecto a la propiedad de la tierra, la introducción de nuevas formas de explotación de la tierra y de extracción de recursos económicos a través de grandes proyectos, o la instauración entre las comunidades de nuevas formas de monocultivo. Estos escenarios implican una participación activa y central de las guardias indígenas.

De manera similar al cabildo de Juan Tama, creado por los españoles, pero readaptado por Tama a la creación de una forma de organización propia de los pueblos indígenas, el “alguacil”, figura de origen colonial, permaneció entre las comunidades nasa durante siglos. En la década de 1970, en el contexto de las recuperaciones de tierra, reaparece la figura del alguacil como una forma de organización propia, según explican los miembros de la guardia indígena de Caldoño hoy. Pero no reaparece como una forma de control externo sobre la comunidad (sentido con el cual se crea durante la Colonia). Su papel consiste en acompañar las recuperaciones, alertar a la comunidad del peligro y prevenir la persecución a los líderes de los procesos de recuperación de tierra. Esta actividad de organizar, acompañar y alertar a la comunidad de los peligros se extiende a las asambleas y los congresos de cabildos o de la organización indígena regional. Allí su papel también es ayudar a organizar y ayudar a establecer orden. La institución del alguacil, aunque ligada al origen de la guardia indígena, se diferencia de ella hoy en la medida en que el alguacil es un individuo que mantiene a la comunidad informada de actividades que requieran su colaboración, pero su actividad no incluye lo que las autoridades llaman “control territorial”.

Sólo hasta la década de 1990 se formaliza la existencia permanente de la guardia, fuera de los momentos de recuperación o de reunión, como una institución que existe de manera continua. En Caldoño, el primer coordinador de guardia indígena se nombra en San Lorenzo de Caldoño. Los demás resguardos empiezan a nombrar sus coordinadores gradualmente.

El papel de la guardia indígena

En Caldoño la guardia surge inicialmente como una forma de organización ante problemas de delincuencia común, pero también de cuatrería, por parte de comuneros del municipio. Más recientemente, la guardia empezó a funcionar como una forma de convocar a los jóvenes a participar en la organización y evitar el reclutamiento por parte de los actores armados que circulan por el territorio. Un papel adicional que ha asumido la guardia es la interlocución

con la fuerza pública que, con frecuencia, en contra del derecho internacional humanitario, ocupa las casas de los comuneros.

En ocasiones, la guardia ha jugado un papel de mediación ante las acciones de la guerrilla, buscando la liberación de personas secuestradas. Eventualmente esta forma de control, que ha permitido que la guerrilla no tome control del territorio y del casco urbano del municipio, ha sido utilizada por los medios de comunicación y por sectores de la política institucional, tergiversando el sentido de las acciones de mediación de la guardia indígena como una forma de hacer política a favor de los partidos políticos nacionales.

En 1999, las organizaciones indígenas del Cauca, lideradas por el CRIC, realizan una toma de la carretera panamericana para exigir una posición del gobierno y atención ante los temas de salud, educación y, en especial, redistribución de la tierra. En un escenario de protesta como éste, la guardia juega un papel fundamental al coordinar la acción y la organización de las comunidades. El liderazgo de la guardia, invitando a la comunidad a mantenerse organizada, permitió que las comunidades resistieran a la acción de la fuerza pública por impedir la protesta, obligando al gobierno a establecer una mesa de negociación con la organización indígena regional. Como resultado de esta negociación se firmó el Decreto 982, de 1999, donde el Estado colombiano reconoce la situación social y económica del Cauca como una situación de emergencia.

En 2000, la guardia indígena de Caldonó, liderada por el cabildo, facilita la toma de la Alcaldía municipal durante un mes, y las autoridades indígenas exigen reconocimiento de sus derechos a la participación en el uso de los recursos del municipio, como está reconocido en la constitución nacional. A través de estas acciones la guardia indígena adquiere gradualmente mayor relevancia. En 2004, las guardias indígenas del norte del Cauca reciben el premio nacional de paz, convirtiéndose en una institución visible a nivel nacional.

En 2005, la guardia indígena se convierte en un instrumento fundamental para el proceso de movilización que el movimiento indígena llamó “Marcha por la vida y la dignidad”. Para este evento, la guardia indígena de todo el Cauca, incluyendo la de Caldonó, se preparó durante meses, capacitándose políticamente. Su labor consistió en coordinar y articular la participación de diferentes organizaciones sociales en una marcha que duró semanas y vinculó a miles de personas. Las diferentes organizaciones sociales reconocieron en aquel momento la importancia del papel de la guardia, según recuerdan los miembros de la de Caldonó.

En 2005 y 2006, se realizaron numerosas acciones de recuperación de tierra, donde la guardia participó intentado evitar atropellos de la fuerza pública sobre la comunidad. A pesar de esto, en la toma de la carretera Panamericana entre el 14 y 20 de mayo de 2006, junto al resguardo de la María, Piendamó, protesta que buscaba el cumplimiento por parte del gobierno de los acuerdos incumplidos del Decreto 982 de 1999, la guardia, cumpliendo con su papel, sufrió la muerte de un miembro por causa de la brutalidad policial. Esta muerte fue denunciada por las organizaciones indígenas del Cauca (ONIC, 2006).

En noviembre de 2006, en el municipio de Caldon, se desarrolla el Congreso territorial zonal, donde se reúnen todos los cabildos del municipio. Allí, en cumplimiento de las decisiones del XII Congreso del CRIC, se discutió la importancia del fortalecimiento de las guardias indígenas por parte de cada cabildo.

Sin embargo, la guardia participa en actividades exclusivamente comunitarias, como los rituales de limpieza de varas de mando del cabildo y el sakhelu (ritual de fertilización de la tierra).

Relación de la guardia indígena con las autoridades tradicionales

Aunque todos los líderes coinciden en afirmar que la guardia hace parte de la estructura del cabildo, y que es necesario fortalecer su actividad, algunas opiniones entre ellos al respecto de esa actividad son diversas. Muchos discuten la relación entre el alguacil y la guardia. En la práctica, muchos de sus miembros han sido también alguaciles. Además, mientras los alguaciles cumplen tareas encomendadas eventualmente por el cabildo, la guardia es una institución permanente.

Un punto adicional sobre el que se discute es la necesidad de que la guardia permanezca subordinada al cabildo, pues es éste quien constituye la autoridad tradicional y alrededor del cual deben tomarse las decisiones. El fortalecimiento de la guardia no implica, por tanto, una suplantación de las obligaciones del cabildo. Por el contrario, la guardia debe fortalecerse como instrumento del cabildo.

La importancia de este punto radica en la representación que en ocasiones se ha hecho de la guardia indígena como un cuerpo que existe en el ejercicio de la fuerza y, por tanto, es susceptible de ser utilizado por los actores armados o convocado por ellos (ver por ejemplo, García et al., 2005). Sobre el asunto, los miembros de la guardia explican que ésta no tiene una autoridad por sí mis-

ma. Su autoridad, al igual que las actividades que realiza, son atribuidas por el cabildo. Pero al mismo tiempo, la participación en la guardia indígena es una actividad que, de manera voluntaria, ejercen los comuneros. En palabras de uno de los coordinadores de la guardia indígena de Caldon, “la guardia es la misma comunidad, es el mismo cabildo, son las personas que participan de todas las actividades y, por una necesidad de la comunidad, voluntariamente han querido hacer parte de la guardia; a ellos no se les está obligando ni exigiendo que lo hagan”.

Además, la guardia indígena no es un cargo de poder institucional. No hay “requisitos” para hacer parte de ella. No se limita la participación edad o sexo. Para quienes hacen parte de la guardia indígena de Caldon, la participación voluntaria implica mayor compromiso de parte de quienes se vinculan a ella, que naturalmente va ligada a exigencias en el cumplimiento de las actividades según las capacidades de quienes la integran.

El uso de bastones de mando dentro de la guardia es una forma en la que las comunidades identifican a sus miembros. No se trata de suplantar la autoridad de los cabildos. El bastón es una forma de reconocer la autoridad de los cabildos, con la intención, justamente, de no crear una autoridad ficticia. El uso del bastón por parte de las guardias indígenas de Caldon fue ampliamente discutido por la comunidad, pues algunos pensaban que era exclusivo de los cabildos. Incluso, miembros de la comunidad recuerdan que, antiguamente, el bastón de mando de un cabildante no podía ser tocado por otra persona que no fuese el gobernador. Incluso hoy, el bastón conserva algunos de estos atributos, según la jerarquía de quien lo porta, que pueden observarse en la ornamentación que se da al bastón, en la prohibición de dejar el bastón abandonado, de no cambiarlo por otro, de no venderlo y de elaborarlo en un material específico: la chonta, pues el bastón debe pasar de una generación a otra.

A diferencia del bastón de chonta de los gobernadores, el bastón de la guardia no se elabora con la misma parafernalia, ni el mismo material, ni reúne las mismas propiedades. En ciertos casos, el bastón funciona como una forma de protección ante agresiones, pues la guardia indígena no puede utilizar ningún tipo de arma. Según explica el coordinador de la guardia indígena de Caldon:

El bastón siempre ha sido utilizado desde las recuperaciones de tierras, porque si no se tenía al menos eso, ¿cómo se defendían? Por eso hasta hoy se utiliza, aunque ha mejorado con adornos, pero sigue siendo el mismo. Ahora cuestionan el uso del chaleco, pero eso es para identificarse en los grandes encuentros como asam-

bleas, congresos, etc., donde hay guardias de diferentes cabildos, porque para el cabildo es mucho más fácil identificarlos.

Necesidades de la guardia

Muchas veces, la dedicación a las actividades de la guardia implica para los comuneros que la conforman un doble esfuerzo para cumplir también con las actividades de subsistencia de sus familias. Durante las reuniones los miembros con frecuencia mencionaron la necesidad del apoyo del cabildo para su subsistencia, la dotación para las actividades de la guardia y la capacitación en términos organizativos y políticos. En ciertos casos se sugirió la necesidad de adelantar proyectos productivos y comprar o preparar terrenos para el cultivo, de tal manera que los miembros de la guardia puedan garantizar la subsistencia de sus familias.

La guardia insiste en que los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y las leyes en general, son tareas en las que sus miembros deben capacitarse. Pero en algunos casos es necesario incluso un apoyo para algunos miembros de la guardia en educación básica primaria y secundaria.

Pero la guardia misma considera que lo que debe primar es la orientación de las decisiones políticas del cabildo, pues ésta funciona al servicio de las decisiones del cabildo.

La guardia indígena y la acción por la paz

Durante los talleres realizados surgió un debate producto de una confusión del lenguaje utilizado. Ante la sugerencia, sobre la que se basaba la realización de los talleres, de que la guardia indígena existiera como una iniciativa de paz, la comunidad respondió con rechazo. Durante los talleres la comunidad asumió que la guardia como iniciativa de paz equivalía al tipo de intervención armada de las fuerzas de paz de las Naciones Unidas, y de manera enfática respondió que tal no sería en ningún caso el tipo de acción de la guardia. Al respecto la comunidad insistió en que su papel no era incidir en el conflicto armado. Por el contrario, su condición actual es encontrarse involuntariamente, en medio del conflicto armado, en la condición de víctima. Más aún, la comunidad sostuvo que el papel de la guardia no es un papel de fuerza.

La guardia, antes que ser una forma de ejercer la fuerza, es una forma de responder a necesidades de la comunidad. Si bien ciertas coyunturas obligan a la guardia a posicionarse ante el conflicto armado, su acción dentro de él no es de fuerza. Por el contrario, la guardia existe como una forma de resistencia,

afirmó la comunidad, ante los procesos de explotación económica de sus territorios. Y existe como un instrumento del cabildo en la búsqueda del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

El origen y la situación actual de la guardia indígena de la zona centro

Objeto de las guardias indígenas

En el caso de los resguardos indígenas de la zona centro, donde participaron las guardias indígenas de los resguardos de Poblazón, Puracé, Paletará y vereda Alto del Rey del municipio de El Tambo, los talleres permitieron explorar tanto la historia de las guardias indígenas en la comunidad, como su situación actual.

Durante los talleres, los participantes sostuvieron que la guardia indígena es parte de una tradición milenaria. Aunque no establecen cual es el momento histórico al que se refiere esa época milenaria, se refieren sin embargo a que “antes” (probablemente quieren decir antes de la década de 1990), cada cabildo tenía un capitán en cada resguardo. El cargo de capitán, según cuentan los mayores de la comunidad, se ejercía de manera vitalicia. Este capitán vitalicio era el que coordinaba a aquellos miembros de la comunidad que, en ese momento, realizaban actividades que hoy se asocian con la guardia. Pero en la actualidad, la guardia tiene una actividad que parte de la localidad (el resguardo o incluso la vereda) y se extiende a nivel zonal y regional. En escenarios como los procesos de liberación de la madre tierra, las guardias asumen un papel regional. De la misma forma, en las asambleas y en las reuniones del cabildo, las guardias indígenas deben conocer el trabajo que se va a realizar y conocer la “logística de los eventos”, según plantearon los participantes del taller.

Una función adicional es la de socializar los eventos y los temas que en ellos se tratarán. Así como vigilar a las personas extrañas al resguardo. Todas éstas son actividades que, durante el taller, se clasificaron como actividades locales. Es decir, trabajos que hace la guardia dentro del propio resguardo y bajo la supervisión del coordinador o el alguacil del cabildo.

Otra actividad que los participantes consideran fundamental es el control territorial. Al preguntar qué implica el control territorial, los participantes sostuvieron que se trataba, fundamentalmente, de prevenir daños ambientales, por ejemplo, evitando la contaminación de quienes hacen turismo dentro del

resguardo. Sin embargo, al hablar del tema, los participantes plantearon que no se trata sólo de evitar la contaminación turística, sino también de “proteger los recursos naturales”. y que “proteger los recursos naturales” es una actividad que “abarca todo”, es decir, desde la limpieza de basuras, pasando por enseñar a la comunidad a no contaminar el agua o los lugares turísticos, hasta la protección de recursos susceptibles de ser extraídos para la comercialización, como la madera o el agua.

Una actividad adicional que apareció como función fundamental de la guardia es la organización de mercados de trueque que se realizan de manera rotativa en los diferentes resguardos de zona centro. Esta es una de las actividades que la guardia indígena de zona centro realiza con más frecuencia, y en la que invierte gran cantidad de tiempo y esfuerzo.

Existen también ciertas actividades de las cuales la guardia debe mantenerse distante. La principal actividad que los miembros del taller rechazaron como actividad de la guardia fue la decisión sobre castigar o no a algún miembro de la comunidad. Es claro, para los integrantes de la guardia y la comunidad, que las actividades deben realizarse con coordinación o por decisión del cabildo. En particular, actividades que implican tensiones en la relación entre la comunidad y el cabildo.

Entre los problemas planteados, los participantes admiten que existen dificultades en la comunicación entre las guardias, el cabildo, las asociaciones de cabildo y el CRIC.

Necesidades de las guardias indígenas de zona centro

Entre las necesidades planteadas por la comisión se cuenta la de mejor capacitación para la guardia en el tema de derechos humanos, derecho internacional humanitario y primeros auxilios, pues las capacitaciones recibidas en estos temas no han sido suficientes. Una segunda necesidad de la guardia planteada por los participantes son implementos para desarrollar sus labores, como chalecos para identificarse en grandes asambleas. Además, se planteó la necesidad de la gestión de un proyecto de autosostenimiento para no depender económicamente de recursos externos.

Finalmente, se hizo énfasis en la capacidad de comunicarse con el cabildo, de tal manera que esté siempre consciente de las actividades que realiza la guardia y pueda cumplir con la responsabilidad de coordinarla y decidir sobre las acciones de ésta.

Estructura de la guardia indígena

En el debate sobre la estructura de la guardia indígena se planteó que exista una asamblea zonal por asociación de cabildos para darle forma a la organización. En el caso de la guardia indígena, estaría primero el coordinador. En cada vereda debe haber uno. En el resguardo debe haber una coordinación por parte del cabildo, y junto a él debe haber un segundo responsable por resguardo. Aunque el CRIC tiene un coordinador por cada uno de los programas de la organización (salud, educación, etc.) cada grupo tiene un responsable. Sin embargo, la guardia indígena no tiene un responsable regional, pues no puede tener una coordinación por encima de los cabildos.

La guardia indígena debe actuar de acuerdo con las decisiones del cabildo y esperar las decisiones del mismo. En los congresos del CRIC debe desarrollarse una discusión sobre si la guardia indígena es o no un programa permanente, si es permanente a nivel de la región o de la zona, o si es permanente en el resguardo y temporal a nivel de región o zona.

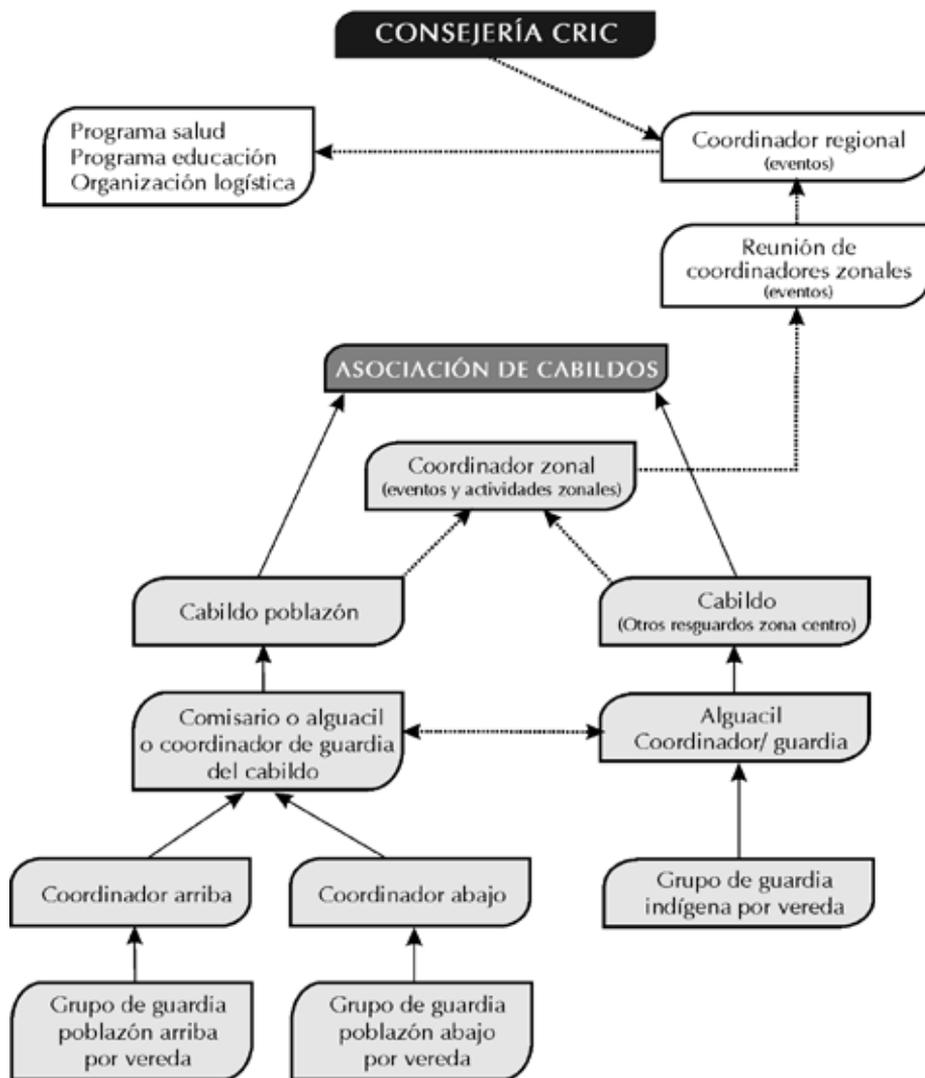
A lo largo del taller se definió una estructura. En la figura siguiente, algunas instituciones relacionadas con la guardia están ligadas por líneas punteadas. Estas líneas son relaciones que no son permanentes.

A pesar de que los participantes del taller estuvieron de acuerdo con este esquema como representación de la estructura organizativa de la guardia, algunos expresaron problemas en la misma, y plantearon que la guardia no debería conformar una estructura estable.

Esta posición está relacionada con la subordinación necesaria de la guardia al cabildo, así como al hecho de que ésta no es una estructura policial dentro de la comunidad, ni dentro de la región indígena del Cauca. Para la comunidad, la guardia son las actividades de algunos comuneros alrededor de necesidades de la comunidad, como la preservación de recursos naturales dentro del territorio, la organización dentro de las asambleas y los congresos, y la realización de rituales y actividades económicas que hacen parte del proceso de organización, como los mercados de trueque.

Problemas

Algunos plantearon como un problema el hecho de que los comuneros que entran a hacer parte de la guardia sólo permanecen en ella por un año, en la mayoría de los casos, aunque otros comuneros permanecen mucho más tiempo. Esto plantea una pregunta: ¿debe la guardia ser una actividad permanente así



como sus miembros? ¿O deben los miembros de la guardia ser rotativos y, por tanto, no permanentes? Esta pregunta afecta la condición de la guardia, pues es diferente tener un coordinador permanente que un coordinador temporal. Así mismo, la guardia no puede funcionar como una estructura permanente a nivel zonal o regional, si los coordinadores no son permanentes.

Aunque existe una coordinación regional, esa no influye sobre toda la guardia indígena y no cumple la función de coordinación regional. Algunos

comuneros proponen que la guardia sea permanente, pero aquellos que hacen parte de ella deben rotar, pues cada quien debe atender a las necesidades de su familia.

Algunos mayores insistieron durante los talleres en que los integrantes de la guardia indígena deben conocerse con los integrantes de los demás resguardos. En amplios encuentros donde la guardia debe cumplir un papel, es importante que los comuneros que hacen parte de las guardias indígenas de diferentes resguardos se conozcan entre sí. Esto motivaría una mejor relación entre ellos y puede resolverse fácilmente a través de encuentros zonales y regionales.

No existen muchas condiciones para hacer parte de la guardia indígena. La única hasta ahora es pertenecer al resguardo. Incluso los niños hacen parte de la guardia indígena en actividades específicas. Algunos comuneros e integrantes de la guardia piensan que la presencia de niños dentro de ésta no es adecuada, pues piensan que quienes conforman la guardia deben tener capacitación y madurez de pensamiento. Además, afirman, deben tener buena condición física y dar buen ejemplo a la comunidad. Sobre el tema de la participación de los niños no existe un consenso.

A pesar de que no existen medios de comunicación la comunidad utiliza medios propios cuando no es posible usar el celular, tales como pitos o fuegos artificiales como una forma de alertar con significados específicos. Por ello muchas veces los coordinadores se preocupan por que exista apoyo material para que la guardia tenga acceso a linternas y otros utensilios. Pero, sobre todo, los integrantes de las guardias indígenas de zona centro creen que es necesario capacitar a la comunidad sobre la guardia y a la guardia misma sobre su propio papel.

Origen de la guardia indígena en la zona centro

Durante la sistematización de la experiencia de la guardia indígena de los resguardos de la zona centro, uno de los comuneros del resguardo de Coconuco, Manuel Avirama, tuvo un papel importante en la recolección de la información. Aunque hoy no hace parte de la guardia indígena, considera importante el fortalecimiento de sus actividades, pues desde 1970 Manuel Avirama hizo parte de la creación del CRIC y fue coordinador de la guardia indígena (entonces llamada guardia cívica), en escenarios donde ésta se reunía para apoyar congresos y asambleas regionales.

Explorando el origen de la guardia indígena Manuel explica que su primera manifestación fue el acompañamiento a las recuperaciones iniciadas en

la década de 1970. Durante la recuperación de los territorios que los pueblos indígenas del Cauca habían defendido desde la Colonia, y que les fueron arrebatados durante los inicios de la república, la comunidad entraba a las tierras que eran suyas según la Ley 89 de 1890, pero que estaban ocupadas por haciendas ganaderas. Una vez allí, picaban la tierra y sembraban cultivos propios. En respuesta, los terratenientes perseguían a los indígenas, en ciertos casos con la fuerza pública, pero en otros a través de mercenarios armados llamados “pájaros”. Durante las recuperaciones algunos observaban para alertar a la comunidad de posibles peligros.

Esta actividad se complementaba con el acompañamiento y el apoyo para organizar los congresos y las asambleas de la organización. En este segundo escenario, en especial en los eventos de carácter regional, la guardia requería una coordinación también regional. Si bien los cabildos elegían a los miembros de cada resguardo que harían parte de la guardia en tales asambleas, el CRIC elegía a un coordinador regional. El mismo Manuel Avirama con frecuencia fue el encargado de coordinar a la guardia en los escenarios regionales.

Así, si bien se considera que la guardia indígena surgió durante la Colonia con las luchas de la Cacica Gaitana, también es cierto que la aparición práctica de la guardia responde a las estrategias de los pueblos indígenas del Cauca de defender sus derechos y, en especial, su derecho al territorio.

A diferencia de las guardias indígenas de Caldon, en la zona centro, las actividades de la guardia y las del alguacil de la comunidad se entrelazan en ciertos casos. Muchas veces, incluso, el alguacil funciona como coordinador de la guardia en algunos resguardos.

Las transformaciones de la situación de los pueblos indígenas y del reconocimiento de sus derechos implican cambios también en la actividad de la guardia indígena. Ello se debe a que ésta no es una institución estática, parte de una estructura pseudo-estatal, sino una dinámica de los pueblos indígenas inspirada en un pensamiento propio, en referentes míticos de las comunidades y en referentes de la historia que estas comunidades han vivido, desde el periodo colonial.

La guardia indígena como forma de pensamiento indígena

Este texto no es el primer intento de sistematizar la experiencia de la guardia indígena. Algunos autores, con una mirada más académica que de sistematización, han abordado el tema.

En este abordaje la guardia, aunque reconocida como una estrategia puramente indígena y con referentes míticos, es descrita desde la perspectiva de estrategia de la movilización social o de la acción colectiva (cfr. García et al., 2005).

Incluso, la suposición de que la guardia indígena es una estructura similar a una institución policial, o que es susceptible de ser utilizada en el contexto del conflicto armado por alguno de los actores de éste, desconoce que a la existencia de la guardia indígena subyace una construcción política, pero también cultural sobre el significado y el papel de la guardia. Esta construcción cultural busca darle significado como un concepto dentro de la tradición indígena.

Se trata de un proceso de reinterpretación, similar al descrito por Rappaport, de los mitos nasa. Esta reinterpretación, como lo señalamos arriba, no es la invención de un discurso que suene indígena para ornamentar la existencia de la guardia. Se trata de retomar el mito como un marco conceptual, como una forma de explicación del significado de la guardia, más allá de ser una estrategia pintoresca de organización comunitaria. En otras palabras, no se trata de inventarse una historieta indigenista que justifique la existencia de la guardia. Si es el resultado de un proceso de organización en defensa de unos derechos que han sido defendidos desde el periodo colonial contra formas de imposición económica, política y cultural, que marginan aquellas formas de organización propia ¿no es entonces legítimo partir de las formas de pensamiento propio y tradicional para dar a la guardia indígena una explicación desde el punto de vista indígena, que no es sino la lógica en la que se reivindican unos derechos al territorio y al gobierno propio?

La búsqueda de explicaciones en el pensamiento tradicional es un proceso que han adelantado los indígenas del CRIC. Se trata de un proceso que apenas empieza a tener forma. Esta reflexión debe aún extenderse y desarrollarse dentro del pensamiento indígena y dentro de los cabildos y los integrantes de la guardia indígena. Pero la reflexión sobre el origen mítico o tradicional, o en otras palabras: el lugar de la guardia en lo que los nasa llaman la “ley de origen”, puede explicar muchas de las tergiversaciones que representan a la guardia como una estrategia que puede ser utilizada en el conflicto armado, bien sea por alguno de los actores, o por fuerzas políticas en la legitimación de un discurso, como sucedió durante la campaña presidencial de 2001.

Introducción

La existencia de una posición del movimiento indígena frente a la paz, no sólo en forma de experiencias locales, sino como posición del movimiento a nivel nacional ante el Estado colombiano y los actores armados ilegales, empieza a definirse de manera explícita en la década de 1990. El Consejo Nacional Indígena de Paz (Conip) surge como resultado de las transformaciones de la guerra en Colombia que provoca una toma de conciencia de los pueblos indígenas frente a los resultados y las transformaciones de la contienda, no sólo ante los sucesos que han afectado directamente a los pueblos indígenas, sino también ante las consecuencias que la guerra ha tenido para la sociedad nacional en general.

El Conip y la posición de rechazo al conflicto armado en Colombia ha logrado nuevos escenarios de reunión del movimiento indígena nacional que parecen distantes en otros temas, reuniendo organizaciones indígenas que mantienen perspectivas políticas diferentes, como ONIC y AICO. Sin embargo, se trata de un primer y reciente intento de construir una política de paz desde la perspectiva del movimiento indígena. Su papel en el movimiento por la paz en Colombia, y su propuesta de acción específica ante la paz, están aún en proceso de definición. El Conip puede ser el escenario donde se consolide la construcción

de una propuesta de paz del movimiento indígena en el contexto de una propuesta de paz de la sociedad nacional. Pero esta discusión está pendiente, debido a la permanente emergencia humanitaria que viven las comunidades en escenarios locales, ante la cual las organizaciones indígenas resultan agobiadas y sus acciones insuficientes.

Que la iniciativa indígena de movilizarse en busca de una política de paz no se haga explícita antes de la década de 1990, no quiere decir que los pueblos indígenas no fuesen víctimas desde mucho antes de la violencia y la guerra. Ciertamente existe una relación entre la reivindicación del derecho al territorio, entre los pueblos indígenas en Colombia, y la persecución que sobre estos pueblos ejercieron diferentes actores armados, contraestatales y paraestatales desde la década de 1970. Sin embargo, es en la década de 1990, cuando los actores armados más claramente inician una persecución al movimiento social como estrategia explícita (Bergquist et al., 2001).

Es cierto también que muchos gobiernos, en especial el gobierno de Julio César Turbay, habían declarado una persecución explícita a la movilización social, como una manera de reducir lo que estos gobiernos confundían como una forma de apoyo social a la guerrilla (Bergquist et al., 2001). Sin embargo, aunque el movimiento indígena se había movilizó en contra de la persecución ejercida contra sus líderes, mientras el gobierno acusaba a éstos de ser aliados de la guerrilla (ver Jimeno, 2006), y la guerrilla acusaba al movimiento indígena de ser retardatario (ver Gros, 1991), el movimiento indígena mantenía sus reivindicaciones alrededor del derecho a la autonomía y la recuperación de sus territorios.

“Guerra sucia” y movimiento social en Colombia

El territorio como objeto de la acción armada es claramente el factor fundamental que convierte a los pueblos indígenas en víctimas permanentes de la acción armada (Villa y Houghton, 2005). Pero es el incremento de la llamada “guerra sucia”, que se materializa alrededor del narcotráfico y el paramilitarismo, en el contexto de las negociaciones de los gobiernos desde los años ochenta, lo que conduce lentamente al recrudecimiento de la guerra y la persecución explícita por parte de los actores armados a las organizaciones sociales. Es en este contexto también, cuando el movimiento social transita hacia una postura más definida frente al reconocimiento de los derechos humanos (García Durán, 2006). Y es en este contexto también, que las organizaciones campesinas,

sindicales y otras organizaciones de la sociedad civil inician procesos de unidad, para revertir los procesos de fragmentación de sectores políticos dentro de la misma izquierda, como instrumento de posicionamiento ante el recrudecimiento del conflicto armado, incluso de manera explícitamente crítica ante la izquierda armada.

Antecedentes: conflicto armado y movimiento indígena

El conflicto armado en el surgimiento del movimiento indígena

Con referencia a la relación del movimiento indígena con el conflicto armado, Houghton y Villa (2005), en su estudio pionero sobre violencia política contra los pueblos indígenas sostienen, siguiendo a María Teresa Uribe, que en un primer momento, durante los años sesenta, la población indígena y campesina desarrolla una aceptación tácita de la imposición de órdenes de hecho por parte de los actores armados en sus territorios. Desarrollando esta hipótesis, Villa y Houghton sostienen que el rechazo del Estado a reconocer los derechos (en especial el derecho al territorio) de los pueblos indígenas, permite esta forma de aceptación tácita (ver Villa y Houghton, 2005).

Christian Gros (1991) sostiene una opinión diferente al respecto, al analizar la relación de las guerrillas latinoamericanas, extendiendo su hipótesis al caso de Colombia. Gros sostiene que la izquierda armada en América Latina veía a los pueblos indígenas más como un obstáculo que como un aliado, partiendo de algunos de los postulados de la izquierda ortodoxa. En primer lugar, Gros sostiene que, en la perspectiva de la izquierda ortodoxa, y en especial de la izquierda armada, las comunidades indígenas aparecen como un sector retardatario del campesinado, el cual, a su vez, debía plegarse al proceso de movilización que lideraría el proletariado, sujeto revolucionario por excelencia en el capitalismo. Así, aunque se reconocía cierta capacidad de movilización revolucionaria al campesinado y las comunidades indígenas, sus reivindicaciones aparecerían subordinadas a aquellas del proletariado. En segundo término, la izquierda armada latinoamericana plantea durante la década del sesenta la lucha antiimperialista como prioridad, respondiendo a las políticas norteamericanas frente a Latinoamérica. Esta perspectiva relega aún más las reivindicaciones indígenas, pues éstas no podían explicarse en el marco de la lucha antiimperialista, sino en el contexto de la dinámica interna de la consolidación de los Estados-nación latinoamericanos. En tercer lugar, el modelo de lucha de la revolución cubana,

que anunciaba su reproducción por Latinoamérica, no incluía la existencia de la movilización y reivindicación de lo indígena. Y finalmente, puesto que no era posible establecer el lugar del indígena en la lucha de clases, su papel en la lucha revolucionaria no podía definirse con claridad (Gros, 1991).

En el caso del departamento del Cauca (donde se inician los procesos actuales de organización política indígena) la búsqueda, o mejor, la disputa permanente por establecer sectores de apoyo en las zonas rurales, está ligada a las tensiones y acciones armadas entre las diferentes tendencias de los mismos grupos de guerrilla armada. Sólo en el Cauca se presentaban enfrentamientos entre un sector disidente de las FARC conocido como el frente Ricardo Franco, las FARC mismas y el M-19, que convertían a la población rural en objetivos militares y víctimas (ver Grupos de solidaridad con los pueblos indígenas 1986).

En su investigación sobre la historia del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), Libia Tattay Bolaños sostiene que su surgimiento está enmarcado en una relación ambigua entre el movimiento indígena y las guerrillas armadas en el Cauca. Aceptando las tesis de Gros, y añadiendo algunas propias, explica que las diferencias entre el movimiento indígena y la izquierda se hacen visibles con la aparición del MAQL, que no emprendió una lucha por la toma del poder nacional, sino que desarrolló una acción a nivel local. Si bien el MAQL se entendía como parte de las formas de lucha popular, su conformación fue una estrategia de enfrentar la persecución que fuerzas paramilitares y militares ejercían contra las comunidades indígenas en las recuperaciones de tierra de los años ochenta (posiblemente, señala la autora, el germen del MAQL existía ya en 1979). Esto implica, sostiene Tattay Bolaños, que el MAQL no llevaba una lucha guerrillera al estilo de las otras guerrillas, sino una guerra específica, ligada a la recuperación de tierras. No obstante, el MAQL mantuvo inicialmente relaciones, explica la autora, con el M-19 y otras guerrillas de la zona, con las que, sin embargo, hubo también rupturas; en especial alrededor de las negociaciones de paz con el gobierno en 1989 y 1990, pero también frente al tipo de acción y la orientación política que el MAQL debía tener. Si el MAQL aparece como una autodefensa en el proceso de lucha por la tierra, como se puede ver en el trabajo de Tattay Bolaños, es cierto que hubo una aceptación de esta forma de lucha por parte de la comunidad. Pero es cierto también que, aunque el MAQL mantuvo relaciones con otras guerrillas, la existencia del MAQL muestra que la comunidad no estaba dispuesta a aceptar la imposición de la autoridad de las guerrillas existentes en el momento (Tattay Bolaños, 2005).

Por otro lado, las razones de la desmovilización del MAQL, según Tattay Bolaños (2005), revelan también cómo las comunidades indígenas, en los diferentes pueblos indígenas del Cauca, rechazaron cualquier forma de autoridad armada por encima de las autoridades tradicionales del cabildo. Para Tattay Bolaños, la preocupación de las comunidades y los cabildos, de que en cierto momento, a finales de la década de 1980, el MAQL llegara a ejercer una autoridad que iba por encima de las decisiones de los cabildos, fue una de las razones de la desmovilización. De la misma forma, el trabajo de Tattay Bolaños argumenta el rechazo a los intentos por parte de las FARC, el ELN y el M-19, de ejercer autoridad por encima de aquella de las comunidades. La jerarquía del cabildo, como forma de organización política, por encima de cualquier otra forma de organización o lucha, estuvo ligada a la apertura de nuevas posibilidades de participación política no armada y de transformación social del país para los pueblos indígenas, como razones por las cuales las comunidades acordaron la desmovilización del MAQL, para transitar hacia una lucha de resistencia pacífica. En palabras de Tattay Bolaños: “El movimiento indígena en su conjunto dejó de lado algunas de sus armas: hoy el problema fundamental es la resistencia, la resistencia a ser inscritos en los frentes explícitos del conflicto, una resistencia pacífica, sin balas, frente a cualquier actor armado que atente contra la supervivencia de las comunidades” (2005: 22).

No puede afirmarse entonces que existiera una aceptación tácita de la presencia y el control de los grupos armados en los territorios indígenas. Pero es cierto también, que la situación del Cauca no puede extenderse al resto del país. Es posible admitir que, si no existió una aceptación tácita, tampoco existió un rechazo explícito al control de los actores armados entre 1960 y 1980. Si esta ausencia se debe a una identidad política o a una debilidad de las nacientes organizaciones indígenas para pronunciarse al respecto, es una pregunta que excede los alcances de este ensayo y queda pendiente para ser discutida. Así lo admiten Houghton y Villa (2005) al mencionar el caso del Quintín, sosteniendo que iniciativas como aquélla son escasas y excepcionales.

La década de 1990

La relación de los pueblos indígenas con el conflicto armado en 1990 se inicia con la masacre de la hacienda El Nilo, en el departamento del Cauca, como el anuncio de un nuevo tipo de guerra, ahora más profunda y brutal. Este nuevo tipo de guerra es el resultado de la alianza entre un sector emergente de terra-

tenientes provenientes del narcotráfico, con los nacientes grupos paramilitares, como lo explican Houghton y Villa (2005).

Este nuevo tipo de guerra aparece, sin embargo, de manera simultánea al reconocimiento de ciertos derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Política de Colombia. Este nuevo reconocimiento implica, según Houghton y Villa, por una parte, un creciente optimismo de los pueblos indígenas a lo largo de la década de 1990, frente al reconocimiento de entidades territoriales cuya existencia queda consagrada en la Constitución, pero no reglamentada por la ley (como sigue sucediendo hasta hoy). Además, la representación reconocida a los pueblos indígenas de participar en escenarios de incidencia política como el senado, se convierte también en potenciadora de este optimismo. En consecuencia, afirman Houghton y Villa, la expectativa de resolver los problemas territoriales a través de la vía jurídica se traduce en un cambio en las estrategias de los pueblos indígenas, que durante la década de 1990 se concentran en formular un proyecto de ley para el reconocimiento de las entidades territoriales y un abandono de la recuperación de tierras a través de las vías de hecho. La nueva visibilidad y el cambio de estrategia reducen, durante una primera parte de la década de 1990, la persecución militar y política de las organizaciones y los líderes indígenas. No obstante, Villa y Houghton señalan un cambio en la segunda mitad de la década de 1990. Según ellos, la presencia de los actores armados estatales, contraestatales y paraestatales, en la lógica de las nuevas modalidades de la guerra sucia, se incrementa en los territorios indígenas imponiendo formas de control armado de hecho. Ante este cambio, la posición decidida del movimiento indígena demanda, no sólo territorio que ocupar, sino autonomía y gobierno propio, tanto político como administrativo en sus territorios. Esto llevó a un rechazo público de la presencia de los actores armados en los territorios indígenas, liderada por las organizaciones indígenas en busca de sostener los derechos que en la constitución les habían sido reconocidos. Este rechazo, concluyen Villa y Houghton (2005), reanuda la violencia por parte de los actores armados contra los pueblos indígenas a finales de la década de 1990.

Para Houghton y Villa, este momento refleja el conflicto de dos posiciones. La primera, según la definen Houghton y Villa siguiendo a Gilraldo, es el surgimiento de las políticas neoliberales que privilegian las concesiones a la empresa privada transnacional para la administración del territorio por encima del control estatal y la posesión material del mismo. Ésta lleva a la acción de los

grupos armados tanto estatales como ilegales a subordinar cualquier objetivo político a la acción militar, pues tanto su sostenimiento, como su capacidad de acción bélica dependen de su capacidad de usufructo del territorio. La segunda posición es la búsqueda de escenarios institucionales por parte del movimiento indígena, pero con la perspectiva del fortalecimiento de un control territorial no sólo administrativo y económico, sino de gobierno autónomo, según la interpretación indígena de sus derechos constitucionales. La posición de los diferentes actores armados en su proceso de control territorial implica pasar por encima de la construcción de autonomía de los gobiernos indígenas. Esta situación sucede paralelamente al ingreso de fuerzas paramilitares en regiones que hasta entonces habían sido controladas por la guerrilla (Houghton y Villa, 2005).

Es en ese contexto que aparece la declaración pública del CRIC de adherirse a las iniciativas de paz en Colombia, planteando que los pueblos indígenas no son actores del conflicto, y enfatizando la distinción entre actores sociales y actores armados, a los que se refieren como “violentos”. Por su parte, la OIA, declara públicamente su política de neutralidad activa, intentando también a través de ella diferenciarse de los actores armados, advirtiendo que los pueblos indígenas no participan de la confrontación. Estos pronunciamientos se dan en 1994 y 1996, respectivamente, según reportan Villa y Houghton. Pero mientras esta estrategia es resultado de una dinámica regional, a nivel nacional la guerrilla interpreta las alianzas institucionales del movimiento indígena como alianzas con el poder de las élites de las cuales se sostiene el paramilitarismo, provocando una nueva reacción de persecución hacia las organizaciones indígenas (Houghton y Villa, 2005). Esta nueva posición en la década de 1990, en especial el control territorial y el reclutamiento forzado, que usualmente se reivindica como “resistencia”, es condenada por los actores armados a través de la persecución a los pueblos indígenas.

Según Houghton y Villa, sólo hasta el congreso de Cota en 2001, la ONIC convoca a la toma de posición por parte de todas las organizaciones indígenas del país frente al conflicto armado, que no parta de la condición de víctimas, sino de la condición de sujetos políticos en este contexto. Esta nueva posición partiría del fortalecimiento de las formas propias de justicia, el rechazo a la guerra, la convocatoria a una Mesa de paz y a una postura popular por la paz, y la reiteración del ejercicio de la autonomía como instrumento de no involucramiento, pero también la exigencia del respeto al derecho internacional humanitario, el reconocimiento a los derechos humanos, la consolidación del

Estado, la existencia de un sistema territorial indígena, y la adopción de una estrategia de interlocución a alto nivel con los actores armados. Aquí, sostienen Houghton y Villa (2005), nace una etapa de propuestas y liderazgo indígena respecto a la paz. Allí también nace el Conip.

La organización comunitaria como respuesta al conflicto

La década de 1980 marcó transformaciones en las formas del conflicto armado en Colombia. Uno de los resultados de tales transformaciones fue la aparición del estilo de paramilitarismo, según lo define Mauricio Romero (2005), que más tarde se haría público con el nombre de Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Estas nuevas formas o estrategias de guerra, definidas por algunos como “guerra sucia” (Bergquist et al., 2001), debido a la estrategia, adoptada por todos los actores armados, de involucrar a la población civil directamente, o utilizarla como instrumento y objetivo militar a la vez. El señalamiento de la población civil como cómplice del actor opositor se convirtió en instrumento fundamental de guerra para los diferentes actores armados.

El desplazamiento de la comunidad indígena embera de Murindó en 1982 fue una de las primeras situaciones que anunciaron los efectos del señalamiento entre las comunidades indígenas de Antioquia. Allí, las FARC habían asesinado a los miembros del cabildo indígena de Murindó, argumentando que estos eran informantes del gobierno. Como resultado, la comunidad huyó hacia Frontino, Dabeiba, Urabá, Chocó y oriente antioqueño (ONIC, 2003).

Ya en 1986, poco antes de la conformación de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), y con el apoyo del CRIC, las autoridades indígenas de Antioquia habían adelantado intentos de diálogo con la cúpula de las FARC, con el objetivo de exigir el respeto a las comunidades. De estos diálogos surgió un acuerdo en el que las FARC se comprometían con no reclutar a las comunidades indígenas, respetar a sus organizaciones y no imponer cuotas económicas (ONIC, 2003, p. 72).

Con el crecimiento del paramilitarismo entre 1986 y 1996, ligado a la desmovilización del EPL y posterior reclutamiento por parte de las autodefensas de muchos desmovilizados de dicha organización, se inicia un nuevo periodo de avanzada de las fuerzas paramilitares, a través del desplazamiento forzado y la expropiación de tierras de muchas comunidades indígenas, en especial del pueblo Senú. Por iniciativa de líderes del pueblo Senú, se adoptaron formas propias de alertas tempranas por parte de la OIA, formulando lo que más tar-

de la misma OIA denominó política de “neutralidad activa” a finales de 1994. Esta declaración de neutralidad activa se realizó, según la ONIC (2003) como resultado de una reunión realizada en el resguardo de Ibudó playas (Apartadó). La propuesta se fundaba en la demanda de reconocimiento de la distinción de la población civil frente al conflicto armado.

Entre 1994 y 1995, sin embargo, los desplazamientos forzados, provocados tanto por parte de la guerrilla como de los paramilitares y el ejército, se incrementaron entre comunidades indígenas y campesinas. No obstante, las comunidades indígenas de Antioquia, a la vez que se veían forzadas al desplazamiento como resultado de brutales acciones por parte, predominantemente, del paramilitarismo, convocaban a las instituciones del Estado para hacer pública su situación. Ante el CRIC, la gobernación de Antioquia y la Alcaldía de Necoclí, la OIA convocó en 1995 una comisión de la verdad que investigara el asesinato del líder indígena José Elías Suárez (ONIC, 2003).

Entre las demandas de las comunidades indígenas desplazadas en ese momento se propuso el diálogo con los actores armados, por parte de diferentes instituciones, para que se permitiera el retorno de las comunidades a sus territorios. En respuesta a ello, la comisión departamental de paz dialogó con los líderes disidentes del EPL y la Iglesia con las autodefensas (ONIC, 2003).

El conflicto continuó incrementándose y en 1997, alrededor de las elecciones departamentales y municipales en Antioquia, aumentan los enfrentamientos entre grupos armados y es asesinado un líder indígena y su hijo, en Mutatá, Antioquia. El resultado de ello es el desplazamiento forzado de varias comunidades indígenas. La OIA adelanta entonces una estrategia de atención a las comunidades desplazadas junto al resguardo de Jaikerazabe, a donde éstas llegaron. En Baujudó se reúnen otras cuantas comunidades desplazadas. En ambos casos, las comunidades receptoras y las desplazadas, dentro de la política de neutralidad activa, desarrollan mecanismos para mitigar los efectos del desplazamiento. Se construye un sistema de alertas tempranas ante las posibles amenazas de los actores armados. La comunidad se prohíbe a sí misma cualquier forma posible de involucramiento con actores armados, lo cual implica el distanciamiento del pueblo y de las relaciones con los no indígenas, la prohibición del alcohol en el pueblo y los chismes sobre el conflicto y los actores armados. El cabildo estaría según esta reglamentación, encargado de castigar o llamar la atención a los incumplimientos a estas normas. Y finalmente, ante amenazas o chismes, los cabildos tendrían la responsabilidad de adelantar diá-

logos con los actores armados, para evitar el involucramiento de la comunidad o los asesinatos de sus miembros (ONIC, 2003: 78).

La política de neutralidad activa

En opinión de Houghton y Villa (2005), la década de 1990, en especial el año de 1994, marca un momento de crisis de un cierto optimismo de las organizaciones indígenas hacia los reconocimientos que la Constitución de 1991 había otorgado a los pueblos indígenas. Situación que es potenciada por un nuevo incremento de la acción de los grupos armados contra las comunidades indígenas. Es en este momento cuando el CRIC empieza a hacer pública su adhesión a iniciativas de paz en el país, diferenciándose de los actores armados públicamente, refiriéndose a ellos como violentos. También en esta perspectiva, la OIA formuló su política de “neutralidad activa” en 1994, diferenciándose de los actores armados, también desde la perspectiva de lo que Villa y Houghton llaman “la institucionalización posconstituyente”, que reconocía política y socialmente a las organizaciones indígenas y les permitía recibir apoyo a través de la Consejería Indígena de la Gobernación de Antioquia en 1996. Esta alianza que se dio durante la gobernación de Álvaro Uribe Vélez en Antioquia, durante la cual hubo un significativo incremento de la presencia paramilitar, fue interpretada por la guerrilla como una alianza con el ejército, a pesar de las reiteradas aclaraciones de la OIA, explican Villa y Houghton (2005).

Según la ONIC, la década de 1990 convirtió a Urabá en un escenario de disputa territorial entre una disidencia del EPL, las fuerzas paramilitares en proceso de consolidación y las FARC (ONIC, 2003). Esta situación conduce a la formulación de la política de neutralidad activa de la OIA. Como elementos fundamentales de lo que la OIA llamó “neutralidad activa”, los pueblos indígenas de Antioquia demandaban el respeto a sus autoridades por parte de los actores armados, y el fortalecimiento de los cabildos por parte de las comunidades. Demandaban la presencia de organizaciones internacionales e instituciones estatales de acompañamiento humanitario. Proponían que, con la presencia de organizaciones de carácter humanitario tanto estatales como no gubernamentales, las autoridades indígenas emprendieran diálogos con los actores armados, en ejercicio de la autoridad que les otorga el artículo 246, y en el marco del derecho internacional humanitario. Se proponía también la divulgación de la neutralidad de las comunidades indígenas y la denuncia de los infractores de ésta, la creación

de espacios comunitarios y no violentos de resolución de conflictos como instrumentos, y la no participación, en ninguna forma posible, de la confrontación armada. Finalmente, se proponía el refuerzo de la jurisdicción indígena (ONIC, 2003, p. 93).

Durante el año de 1994, tras el asesinato de cuatro líderes indígenas del pueblo Senú,¹ y la denuncia pública de las masacres contra indígenas en todo el territorio nacional, hecha por Jesús Piñacué (entonces candidato a la vicepresidencia de la república),² las autoridades indígenas de la región de Urabá, que hacían parte de la Organización indígena de Antioquia (OIA), convocan el 12 de octubre un reunión de gobernadores y cabildos en el resguardo Ibudó-Las Playas, donde formulan por primera vez los elementos de su política de neutralidad activa (ONIC, 2003, p. 72).

Paralelamente, en 1994, comunidades indígenas embera adelantaban luchas por sus territorios en el departamento de Córdoba. Allí, los embera katío del alto Sinú iniciaban una protesta pública que llamaron “Do wambura” (despedida al río), para protestar por la inundación de los territorios del resguardo embera katío del alto Sinú (ver Pernía y Jaramillo, 2002, p. 47). Como resultado de la protesta del pueblo embera katío sus líderes serían también perseguidos y estos se articularían a la política de neutralidad activa en 1999, con la “resolución de Sambudó” (ONIC, 2002, p. 22).

En 1996, en el llamado V Encuentro Departamental Indígena, que a la vez era el congreso de la OIA en Dabeiba, Antioquia, la OIA hace públicos los principios de la neutralidad activa.³ En aquel momento, la OIA planteaba la relación de la presencia de los actores armados con el control territorial de los recursos naturales de la serranía de Abibe por su importancia ambiental. Planteaba también la necesidad del reconocimiento del Protocolo II de Ginebra, tanto por parte del Estado, como por parte de los actores armados. Insistía en que los indígenas eran neutrales dentro del conflicto y ante la presencia de los actores armados, y reiteraba la condición de la OIA de no ser una organización del gobierno. En el encuentro hicieron presencia líderes indígenas como Lorenzo Muelas, entonces aún parlamentario, y Francisco Rojas Birri, pero también la Defensoría del Pueblo (ONIC, 2002).

1 Ver *El Tiempo*, 28 de marzo de 1994, p. 8a.

2 Ver *El Nuevo Siglo*, 19 de mayo de 1994, p. 18a.

3 Ver *El Colombiano*, marzo 16 de 1996, p. 11a.

En el documento redactado por el congreso, las comunidades indígenas que hacían parte de la OIA sostenían:

No aceptamos el reclutamiento de ninguna fuerza armada, llámese guerrilla, autodefensas o ejército... No seremos informantes de ninguno de los contendientes y no seremos guías ni cargadores ni postas ni centinelas... Cualquier indígena que se enrola en las filas de los contendientes, lo hará por su cuenta y riesgo, no representa a la organización y se someterá a las consecuencias de su decisión...

Y enfatizaba diciendo:

Quiere decir también, y que lo escuchen todos los bandos, que no tenemos forma alguna de oponernos a que lleguen a nuestros tambos y casas, que pasen por nuestras tierras, y aún que tomen del agua de la que nosotros bebemos: no nos hagan reos y responsables de esto... (ONIC 2002, p. 10).

Más adelante explicaban que el conflicto afectaba no sólo las vidas de los indígenas sino su territorio, su relación con la tierra y las condiciones ecológicas de ese territorio. Se proponían además fortalecer sus autoridades y ejercer la autonomía de manera pacífica como forma de evitar los efectos del conflicto armado. Reiteran que:

La Organización Indígena de Antioquia no patrocina la guerra. Seguiremos reivindicando nuestros derechos y trabajando por el fortalecimiento de nuestras organizaciones a pesar del conflicto armado. Seguiremos luchando por territorio, cultura, gobierno propio y participación. Estamos por una opción civil, democrática, pluralista y participativa, que nos permita vivir, reír, soñar y amarnos. Queremos morir de viejos (ONIC, 2002).

A partir de este momento, las comunidades indígenas de Antioquia se pronuncian numerosas veces respecto a su posición de neutralidad activa. Exigen además al gobierno nacional establecer una autoridad competente con capacidad para hacer seguimiento a las infracciones al derecho internacional humanitario y el cumplimiento de los procedimientos legales para sancionarlas. Y proponían también que los actores armados realizaran acuerdos humanitarios basados en el artículo tercero común de los Convenios de Ginebra, como primer paso para la solución política del conflicto armado en Colombia.⁴

La prensa regional reseña frecuentemente las intervenciones y los pronunciamientos de las organizaciones indígenas de Antioquia. Los indígenas

⁴ *El Colombiano*, 13 de octubre de 1996, p. 12a.

de la OIA se pronuncian entonces desde diferentes resguardos haciendo pública la situación de presión y presencia de los diferentes actores armados: estatales, paraestatales y contraestatales.⁵

Sin embargo, aunque la neutralidad de las comunidades indígenas de Antioquia se anuncia en mayo de 1996, a lo largo de ese año los diferentes actores armados continúan haciendo presencia en ellas y cometiendo atropellos contra las mismas. Los indígenas continuaron denunciando tales abusos, tanto de la guerrilla, como de los paramilitares, e incluso del ejército.⁶

Aunque la política de neutralidad activa tuvo logros en reducir los efectos del conflicto armado sobre las comunidades, en evitar la persecución a los líderes y en lograr cierta medida de respeto, esta propuesta era más una declaración de principios. Se requería voluntad política para su efectividad. Por ello, fue apoyada por numerosas organizaciones no gubernamentales regionales y organizaciones de la sociedad civil (ONIC, 2003).

Dentro de la perspectiva de la neutralidad activa, la OIA continuó divulgando la situación de las comunidades indígenas a nivel nacional e internacional, a través de lo que llamó la campaña “Para que embera viva”. Durante la década de 1990, la OIA denunció asesinatos de líderes y desplazamientos forzados en los que había o bien responsabilidad plena, o bien complicidad, de parte de todos los actores armados: guerrillas, paramilitares y ejército. En el VI Congreso de la OIA, las autoridades indígenas reiteraron puntos importantes de esta política de neutralidad activa. Entre ellos la necesidad de acompañamiento humanitario a las comunidades, tanto nacional como internacional. Se pronunció en favor del uso de la palabra frente al fusil, como una forma de recordar la legitimidad que tienen las autoridades indígenas para adelantar diálogos con los actores armados. Planteó la importancia del cumplimiento de los compromisos del Estado en el respeto de los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas. El congreso reiteró la decisión de las comunidades de buscar una salida negociada al conflicto, y la participación de las autoridades indígenas en los escenarios y procesos que permitieran tal salida. Pero también la legitimidad de diálogos de las autoridades indígenas a través de comisiones de autoridades para buscar la firma de acuerdos humanitarios con los actores armados. Además,

5 *El Colombiano*, 1 de septiembre de 1996, p. 14a; 30 de agosto de 1996, p. 1c.

6 *El Colombiano*, agosto 26 de 1996, p. 5C; *El Mundo*, 29 de agosto de 1996, p. 10.

a través de la campaña “Para que embera viva” y la ONIC, se buscaría convocar la solidaridad de otras organizaciones e instituciones. El congreso proponía también la existencia de casas de acompañamiento humanitario y la decisión de seguir fortaleciendo la organización indígena a pesar de la guerra (ONIC, 2003, p. 95).

El resultado de la política de neutralidad activa

Uno de los problemas que los autores plantean respecto a la política de neutralidad activa es que la guerrilla pasa por encima de las autoridades indígenas, pues se plantea como estrategia el control territorial en un proceso de escalada del conflicto, y se topa con organizaciones indígenas que buscan construir gobiernos propios dentro de esa territorialidad, sobre la base de la institucionalidad de la Constitución. El Estado, a su vez, aplica la misma perspectiva y la misma lógica de control territorial que la guerrilla, reclutando indígenas contra su propia legislación y declarando que no hay sitios vedados para la fuerza pública, según afirman Houghton y Villa (2005).

En ese contexto, la política defendida por los indígenas de protegerse a través de la negociación con los actores armados de no agresión con la intención de mantener a las comunidades al margen del conflicto empieza a perder eficacia, pues son interpretados por los oponentes como una alianza con el adversario, a pesar de la reiterada advertencia de que esta interlocución se realizaba en la “legítima protección como víctimas”. Así lo sugieren Villa y Houghton (2005).

Los autores plantean que, en la escalada de la guerra, los actores armados iniciaron un proceso de priorización de la estrategia militar para sostener el aparato de guerra, subordinando a la guerra misma cualquier objetivo político, incluso su relación con las bases políticas. Este es un fenómeno que es visible tanto en la posición del Estado como en aquella de la guerrilla, según argumentan los autores. El sistema de guerra se convierte en el mismo sistema político, vinculando actividades de guerra con actividades delincuenciales. Los autores plantean que la reacción de las comunidades indígenas en cuanto a la intervención de actores armados, en especial en cuanto al control social y el reclutamiento forzado, ha sido de rechazo y resistencia que resulta usualmente en persecución, tanto a los líderes como a todo el pueblo en una actitud de discriminación y racismo por parte de los actores armados, entre otras razones por la fuerza de las relaciones de paren-

tesco internas de la comunidad. Los desafíos de las comunidades a los grupos armados se manifiestan sobre todo en “declaraciones de neutralidad, no colaboración, denuncia, el rescate de retenidos, el bloqueo y neutralización de acciones armadas y asambleas permanentes”, rechazo al reclutamiento (forzado o voluntario) (Houghton y Villa 2005, p. 205).

Sin embargo, el gobierno departamental de la época distorsionó públicamente el sentido de la neutralidad, mostrándola como una política aliada de la actitud militarista del departamento de Antioquia. Esta apropiación y distorsión de la neutralidad activa fue ejercida por la gobernación de Antioquia utilizando los escenarios públicos de pronunciamiento de las organizaciones indígenas. Allí donde estas comunidades hacían denuncias públicas aparecía la gobernación de Antioquia, representada por el propio gobernador de ese momento, Álvaro Uribe Vélez.⁷ Esta presencia estaba articulada a la titulación de tierras a nombre de los cabildos indígenas, entrega que se realizaba públicamente en el despacho del gobernador de Antioquia. Pero sobre todo, la gobernación departamental utilizó discursivamente la neutralidad activa, presentándola y matizándola a su favor, a través de los medios de comunicación locales, presentando a los indígenas como tolerantes ante la presencia del ejército y la acción del mismo en territorio indígena. Así, Uribe Vélez, gobernador de Antioquia en 1991, proclama públicamente el respeto a la neutralidad activa de la Organización Indígena de Antioquia, a la vez que la muestra como una aceptación de la presencia del ejército. Ante las denuncias públicas hechas por los líderes de la OIA sobre atropellos realizados por la guerrilla, el ejército y los paramilitares, Uribe se adelanta a afirmar que la fuerza pública debe dar ejemplo en su relación con las comunidades indígenas, “para que esa gente [los indígenas] tenga confianza en el ejército”.⁸

La utilización por parte del gobierno regional de la política de neutralidad activa tuvo como efecto la deslegitimación de las estrategias aplicadas en el nivel local, pues al asociar a las comunidades indígenas con el gobierno departamental, o al mostrarlas como cómplices de éste, que a su vez se presentaba como avanzada militar contra la guerrilla, presentó lo que en realidad fue un rechazo a la acción militar, como si fuera una forma de apoyo a la política departamental.

7 Ver *El Mundo*, marzo 24 de 1996, p. 1; *El Colombiano*, 16 de marzo de 1996, p. 11a.

8 Citado en *El Colombiano*, 30 de agosto de 1996, p. 1c.

La política de neutralidad activa continúa a lo largo de la década de 1990 y es reiterada públicamente en junio de 1998. Continúan denunciando los efectos negativos de la presencia de los actores armados, incluso del ejército mismo.⁹

Sin embargo, en 1999, las FARC se pronuncian públicamente declarando su oposición a la neutralidad activa de la OIA, argumentando que la presencia del ejército en las comunidades indígenas es responsabilidad de éstas, y que dicha presencia va en contra de lo que proclama la neutralidad. En su pronunciamiento las FARC acusan a la OIA de no permitir que la gente luche por sus derechos a la vez que cuestionan a los medios de comunicación por transmitir una imagen de “indefensión” de los indígenas que es, desde el punto de vista de este grupo armado, falsa.¹⁰

Perspectivas del Conip

Así, pues, la aparición del Conip no es el punto de partida. Mucho antes, las organizaciones indígenas habían adelantado procesos de interlocución con intenciones humanitarias con los actores armados, incluso desde las décadas de 1970 y 1980, buscando el respeto por parte de estos actores al ejercicio de la autonomía y el reconocimiento del movimiento indígena como un proceso organizativo con reivindicaciones propias.

De la autonomía a una propuesta de paz

Si bien estos intentos del movimiento indígena por exigir respeto a sus territorios no habían sido del todo exitosos, es cierto también que de ellos habían resultado, ya en la década de 1990, estrategias explícitas de rechazo al involucramiento, entre ellas la decisión, expresada durante la década de 1990 por parte de las autoridades indígenas, de no desplazarse ante la presencia de los actores armados en el territorio indígena, la decisión de rechazar la presencia de los actores armados en los territorios indígenas, el rechazo al reclutamiento forzado, según explica José Domingo Caldón (2006, entrevista).

Esta experiencia había llevado al movimiento indígena también a participar en los procesos de organización popular para la búsqueda de la paz en condición de protagonistas, como sucede durante el Congreso de Paz y País, donde

9 Ver *El Colombiano*, 1 de julio de 1998, p. 4c.

10 Ver *El Colombiano*, 1 de febrero de 1996, p. 11a.

los líderes indígenas hicieron parte de todas las comisiones por solicitud de los demás participantes, y lideraron la discusión haciendo propuestas que fueron aceptadas por los demás sectores presentes en el congreso. Este protagonismo del movimiento indígena facilitó la reinterpretación que Antanas Mockus haría del concepto de “resistencia ciudadana”, a lo cual el movimiento indígena se opuso, planteando que se trataba de una utilización de la acción del movimiento indígena para objetivos electorales, y que era diferente lo que los pueblos indígenas buscaban en el campo, que aquello que se interpretaba en la ciudad.

No obstante esta experiencia, el movimiento indígena no había consolidado hasta entonces unas líneas prioritarias para la consolidación de una propuesta de paz. No se había construido una política integral que sedujera a la sociedad nacional para la construcción de la paz. Esta ausencia de definición de prioridades afectaría más tarde la dinámica interna del Conip, según opinan muchas de las personas relacionadas con esta organización entrevistadas para la elaboración del presente documento.

La ausencia de líneas gruesas de prioridades para la paz, desde el movimiento indígena, es también resultado de las diferentes situaciones de los pueblos indígenas ante la guerra y las diferentes formas de los 92 pueblos de relacionarse con la sociedad nacional. El punto de vista de cada uno de estos pueblos, si bien unánime en la necesidad de la construcción de paz, difería al momento de la creación del Conip en cuanto a la relación con la sociedad nacional, pues las formas de relacionamiento de estos pueblos con la sociedad nacional y el Estado era también diferentes. Mientras la guerra afectaba a algunos pueblos de manera similar que a las comunidades campesinas y se habían construido alianzas, en otros casos la guerra afectaba a algunos pueblos en una dinámica interna.¹¹

Por ello, una de las dificultades que enfrenta el Conip desde su creación es la consolidación de tales líneas prioritarias de acción de la sociedad civil para la paz. En ese sentido, el Conip se pensó como una reflexión regional, local, donde la participación de las comunidades, a través de mesas regionales (departamentales) de reflexión, permitiría consolidar una postura desde las regiones. Pero si bien en algunos departamentos las mesas funcionaron, en otras ocasiones la acción regional del Conip se concentró en un grupo dinamizador que asumió la acción y la reflexión al mismo tiempo, siendo consumido más

11 José Domingo Caldón, 2007, entrevista.

por la necesidad de hacer presencia en coyunturas especiales, que por la necesidad de proveer una discusión y una propuesta a largo plazo.

Arahúgo Gañan, miembro del comité ejecutivo de la ONIC y miembro del Conip, piensa que el recrudecimiento del conflicto armado surgió de manera paralela a un momento de debilitamiento del movimiento indígena, durante la década de 1990, resultado de las transformaciones de la relación de las organizaciones indígenas y el gobierno, en especial por la necesidad del movimiento de asumir un nuevo papel de administrador de recursos de transferencias. Paralelo a ello empieza el reclutamiento forzado de jóvenes, pero también aumentan los señalamientos al movimiento indígena por parte de los diferentes actores armados, bajo la acusación de complicidad con los grupos armados opositores.

Estas situaciones son evaluadas en el congreso de Cota con la intención de plantear una solución y buscar propuestas organizativas indígenas que permitieran mitigar las violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas como resultado de tales circunstancias. Para Gañan, prima la necesidad del movimiento indígena de pronunciarse públicamente en rechazo frente al señalamiento. Pero se trataba también de hacer claridad frente al hecho de que, ante la presencia de los actores armados en los territorios y las comunidades indígenas, los pueblos indígenas habían optado por interlocutar con los actores armados acogiendo al derecho internacional humanitario, sin que la interlocución, orientada a exigir el respeto de los indígenas como no combatientes, fuese interpretada por los grupos armados opositores como complicidad. Se trataba entonces de hacer pública la legitimidad de la sociedad civil para llevar a cabo tales interlocuciones, a la vez que de rechazar el reclutamiento. Se buscaba con esto, también, convocar a la comunidad internacional como testigo de la interlocución, para darle legitimidad en el marco del derecho internacional humanitario, así como atribuirle legitimidad a los acuerdos a los que se llegara.

Sin embargo, según Gañan, el congreso de Cota osciló entre la necesidad de construcción de alternativas y la necesidad de las comunidades de desahogarse de los problemas que tenían. En el largo plazo, aunque se intentó involucrar a todas las organizaciones indígenas de carácter nacional (ONIC, OPIAC, CIT y AICO), sólo ONIC asumió responsabilidad permanente sobre el Conip. En muchos casos, afirma Gañan, las bases no llegaron a apropiarse la existencia del Conip como un proceso diferenciado de las organizaciones que lo crearon. Pero también hacia

afuera, el Conip careció del reconocimiento público nacional e internacional, que era necesario para legitimar su acción y gestión ante el gobierno.

Para Gañan, la ausencia de ese reconocimiento público está asociada a la ausencia de una propuesta de paz consolidada. Si bien existe una claridad frente a la necesidad del logro de los derechos humanos y del respeto a la autonomía, el Conip carece de una propuesta de paz más filosófica y concreta. Pero la ausencia de esta propuesta y la poca legitimidad del movimiento indígena en su posición frente a la paz, está asociada a la acusación sostenida por el gobierno de que los pueblos indígenas poseen demasiada tierra, pues parte importante del debate sobre la paz en Colombia está relacionado con la distribución inequitativa de la misma. La idea de que los indígenas poseen demasiada tierra los deslegitima para argumentar la necesidad de la paz sobre la base de la equidad social, incluida la redistribución del territorio. No obstante, los pueblos indígenas, aunque han argumentado que los territorios que les han sido titulados no son económicamente productivos, no han respondido adecuadamente a este debate.

EL diálogo con la sociedad civil como instrumento para alcanzar la paz

De acuerdo con la idea de que las iniciativas de paz de los pueblos indígenas fueron previas a la aparición del CONIP, Tattay, colaborador del CRIC, recuerda que durante la década de 1980, los pueblos indígenas habían adelantado procesos de interlocución e incluso de rechazo de la presencia de los actores armados en territorio indígena. Ubica como antecedente primordial en el caso del Cauca, la llamada “Declaración de Vitoncó”, donde los pueblos indígenas argumentan su rechazo a la presencia de los actores armados en sus territorios.

Al mismo tiempo, se trataba de construir mesas de paz que fueran un escenario de diálogo con el gobierno frente al tema de la paz.

Por otro lado, explica José Domingo Caldón, que durante la década de 1990, a pesar de que el movimiento indígena no había construido una postura, existían posturas de rechazo explícito al involucramiento. Existían además planteamientos públicos frente al conflicto armado. Entre ellos la decisión de no desplazarse, el rechazo a que los actores armados ejercieran control en los pueblos donde había presencia de las comunidades indígenas, rechazar el reclutamiento forzado, así como acudir a las marchas y otras formas pacíficas de protesta, han sido formas de rechazo del conflicto armado.

Ya en esta época el movimiento indígena encuentra una participación protagónica en el Congreso de Paz y País organizado por diferentes sectores de la sociedad civil. A partir de este momento, el discurso, a penas intuitivo del movimiento indígena sobre la paz, intentaba ser utilizado por diferentes sectores de la sociedad civil. Entre otros, como se mencionó, Antanas Mokus buscó aplicar el discurso de la resistencia al contexto urbano, hablando de resistencia ciudadana. Sin embargo, se trataba de versiones tergiversadas de un discurso indígena aún en proceso de elaboración.

Más tarde, las organizaciones indígenas participan en la mesa de paz de San José de Costa Rica, junto con la sociedad internacional, otros sectores de la sociedad civil y con presencia del ELN, aunque no de las FARC. Sin embargo estas ideas, desarticuladas, aparecían como una propuesta de paz, sin haberse construido alrededor de temas prioritarios, o alrededor de ideas consolidadas.

Esta propuesta consolidada no podía aparecer de un momento a otro como un acuerdo entre más de 90 pueblos en situaciones diferentes, en condiciones diversas y con expectativas diferentes frente a la paz. Una opción para consolidar propuestas más amplias eran las mesas de paz departamentales, que funcionaron mejor en algunos departamentos, mientras en otros se concentraron en tratar de resolver situaciones coyunturales.

Uno de los cambios que ocurre en la década de 1990 es la relación de la cooperación internacional con los procesos de paz. Mientras antes la cooperación financiera llega casi exclusivamente al gobierno, después de 1990 la cooperación financiera para el desarrollo y los derechos humanos empieza a llegar directamente a las organizaciones indígenas. Pero este cambio, si bien positivo, provoca también la capacidad de las agencias de cooperación de intervenir en la situación de las organizaciones indígenas; incluso si esta intervención en algunos casos era involuntaria, los intereses de la cooperación, sus expectativas o los temas para los que se podía o no apoyar financieramente, eran significativos.

Uno de los problemas provocado por esta relación era la expectativa de que el Conip representara a todas las organizaciones indígenas. Organizaciones que se distanciaban por diferencias a veces coyunturales y a veces estructurales. Una propuesta de paz debía partir de una identidad política de quienes la elaboraban, para más tarde transitar por otros sectores. Esto implicaba en muchos casos empezar a construir una propuesta de paz sin acuerdos en temas más generales.

Así, en cierto momento, durante el congreso de Cota se intentó mantener una participación alrededor de algunos acuerdos políticos mínimos entre las organizaciones participantes para, a partir de allí, buscar un acuerdo en materia de paz. Sin embargo, con el tiempo, tras el congreso, el Conip trata de construir alianzas, no tanto a partir de principios, sino a partir de una participación de todos los sectores, con o sin acuerdos de partida. En otras palabras, mientras en un comienzo el Conip se compone de organizaciones regionales que comparten acuerdos políticos, en un segundo momento reúne a todas las organizaciones indígenas independientemente de su postura.

Este cambio revela también un cambio en la autonomía del Conip frente a las demás organizaciones indígenas. La presencia de todas ellas, independientemente de la postura de las mismas implica una dependencia del Conip hacia las posturas políticas de cada una de las organizaciones y, por tanto, la dificultad de una propuesta de paz consolidada del movimiento indígena. Así, las diferentes organizaciones indígenas que hacían parte del Conip (ONIC, AICO, CIT, Opiac), rotaban con representantes dentro de las sesiones del mismo. Según Pérez, muchas veces la participación estaba limitada por la existencia de recursos de cooperación, con los cuales financiar los gastos de la presencia de los representantes de las organizaciones en las reuniones.

La ausencia de recursos y la necesidad de “apagar incendios”, afirma Aparicio Ríos, dificultó la dinámica interna del Conip y postergó su capacidad de definir prioridades y dar un debate a largo plazo con las organizaciones regionales. A ello se debe, explica Aparicio Ríos, la ausencia de una propuesta de paz definida y clara.

En ello, Ríos está de acuerdo con las afirmaciones de Pérez, quien considera que, si bien la propuesta inicial del Conip de desarrollar debates que construyeran propuestas regionales y redes regionales era acertada, este ejercicio nunca se desarrolló plenamente, y la dinámica del Conip, que debía tener autonomía frente a las organizaciones, justamente para poder articular entre ellas una propuesta de paz, se limitó al ritmo de la ONIC, convirtiéndose en un instrumento para cualificar y consolidar la interlocución a nivel local, pero sin llegar a una propuesta de paz nacional.

Una mirada complementaria de esta postura es la que expresa Camilo González. Si bien González considera que efectivamente se postergó una propuesta nacional clara, sí existen procesos adelantados y liderados por el movimiento indígena que convocan a la sociedad civil hacia la paz. Uno de ellos

fue la convocatoria a una votación simbólica por el Tratado de Libre Comercio (TLC), como una forma de rechazo popular al mismo. En términos generales, González opina que las luchas indígenas se han adelantado en una perspectiva de paz, desde la década de 1970, a través de recuperaciones de tierra en la perspectiva de la reforma agraria, o en las marchas por exigir sus derechos o el reconocimiento a la participación de la sociedad civil en los procesos de paz. Allí habría una convocatoria a la sociedad nacional para construir la paz. Esta capacidad de convocatoria de los pueblos indígenas a la sociedad nacional alrededor de la paz se enfrenta a una dificultad fundamental, según entrevista con González Posso: el desconocimiento o la relevancia marginal que algunos actores del conflicto, como las FARC y el ELN, atribuyen a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Esto, junto a la ausencia de una propuesta definida y explícita de paz, ha impedido hasta el momento al Conip lograr avances significativos para la paz y lo mantiene en la gestión o el acompañamiento humanitario.

La impresión de un movimiento indígena cercano a la paz parece ser la representación que estos pueblos perciben organizaciones indígenas en el trabajo por la paz. En coincidencia con los planteamientos anteriores, Nelson Berrío plantea que, desde la Asamblea de la sociedad civil por la paz, se entiende el trabajo del movimiento indígena como articulado a los escenarios convocados por otros sectores sociales. De la misma manera, los escenarios convocados por el movimiento indígena de trabajo por la paz, se entienden como escenarios a los que se convoca también a otros sectores de la sociedad civil. Según Berrío, estos escenarios son vistos como espacios de cohesión de las diferentes organizaciones indígenas, incluso aquellas que en otros ámbitos parecen distanciarse políticamente, como ONIC y AICO. No obstante, admite Berrío, suele pensarse en éstos como en escenarios liderados por las organizaciones indígenas del Cauca o por la ONIC. Para Berrío, en un contexto de guerra como el que vive Colombia en la actualidad, el papel en busca de la paz que juega el movimiento indígena es fundamental en tanto logra convocar y articular iniciativas concretas.

Sin embargo, esta articulación de las organizaciones o de las iniciativas y los procesos indígenas al resto del movimiento social ha tenido un proceso histórico. Gregorio Mesa, de la organización Planeta Paz, plantea que la relación del movimiento indígena con las organizaciones de otros sectores sociales, en el pasado no fue tal fluida, pues se veía a los pueblos indígenas como des-

articulados de las demás organizaciones y se pensaba en sus reivindicaciones como apartadas de aquellas del resto del movimiento social. Era más difícil en la década de 1980 entender la manera en que la reivindicación indígena por los resguardos podía ser compatible con aquella de redistribución de la tierra que esperaba el movimiento campesino. No obstante, la represión contra las organizaciones sociales de los años ochenta, afirma Mesa, replanteó el escenario y, en la década de los noventa, el movimiento indígena aparece con una mayor capacidad de convocatoria, mayor visibilidad frente al Estado que otros sectores sociales, con un discurso que convocaba a otros sectores de la sociedad nacional. A partir de esas nuevas condiciones los pueblos indígenas fortalecen sus propuestas desde un proyecto de ley de ordenamiento territorial que tuviera impactos en el escenario nacional y abren la puerta para su articulación con otros sectores. Mesa sostiene que este proceso, que más tarde se consolida en los planes de vida, implica una mirada de los objetivos del movimiento que incluye diversos temas, siempre desde la perspectiva indígena. Así, el uso de recursos de la cooperación internacional pudo ser manejado por los pueblos indígenas, pero reorientado a propósitos compatibles con su situación social, con su mirada cultural y con su proyecto político. No obstante, sostiene Mesa, estos cambios que dieron visibilidad al movimiento, como el flujo de recursos o la capacidad de interlocución con el Estado, también tuvieron consecuencias en el distanciamiento de algunos líderes de las comunidades. Estos cambios pueden verse también en la orientación de algunas de las organizaciones en las regiones, sin que ello implique que el movimiento indígena abandone sus lineamientos. Aún así, la participación en los escenarios de paz siempre aparece liderada por algunas organizaciones, aunque los cambios de líderes indígenas implican cambios en el posicionamiento político de las mismas, explica Mesa.

Por su parte, Pablo Tattay propone una mirada más amplia y optimista. Para él, el movimiento indígena no busca una definición institucional o intelectual de la paz. La propuesta de paz de los pueblos indígenas estaría más en el avance en propuestas ligadas al logro del ejercicio de la autonomía por parte de los cabildos y las comunidades, que en una definición absoluta y filosófica de paz. Para Tattay, las organizaciones indígenas habrían avanzado en una propuesta de paz, al defender públicamente la autonomía, desde los años setenta, y al plantear el ejercicio de la autonomía como una forma de rechazo a la presencia de los actores armados y sus esfuerzos por imponer el control militar en territorio

indígena en la década de 1990. Así mismo, Tattay se refiere a la construcción de planes de vida como forma de ejercicio de la autonomía, de búsqueda de una economía propia de los pueblos indígenas, como forma de aproximación hacia la paz. Este proceso no implica necesariamente una definición conceptual de paz, sino que se trata de un proceso gradual, de poner en práctica mecanismos que sean consecuentes con una perspectiva de construcción de sociedad pacífica. Esto no implica, para Tattay, que las organizaciones indígenas tengan resuelto el tema de la paz, pues su propuesta durante los años noventa de rechazar la presencia de actores armados, contraestatales, paraestatales o estatales en los territorios indígenas, fue política, a pesar de que las autoridades indígenas no estaban en capacidad de impedir esa presencia.

Unidad y articulación del movimiento indígena en torno a la paz

Para muchos líderes indígenas, las transformaciones de la Constitución de 1991 llevaban implícito un avance, pero al mismo tiempo una dificultad para los pueblos indígenas. Por un lado la Constitución de 1991 abrió espacios de participación de los que los pueblos habían estado excluidos por mucho tiempo. Por otra parte, ataba la actividad de las organizaciones indígenas a nuevas condiciones de subordinación o al menos de condicionamiento del Estado sobre sus comunidades y su ejercicio de la autonomía. Si bien el gasto de recursos de la nación es el escenario principal donde este condicionamiento del Estado a las autoridades indígenas es más visible, no es el único. Así lo explica Guillermo Tascón, presidente de la OIA.

Desde su punto de vista, el reconocimiento de la participación de los pueblos indígenas en nuevos escenarios ha resultado una nueva dificultad, pues éstos no estaban preparados para muchos de los retos que esa participación implicaba. Lograr participar en tales escenarios en un nuevo contexto es un reto pendiente del movimiento indígena.

Las nuevas tareas de la organización indígena deben apuntar, por ello, a la articulación de los procesos organizativos regionales. Se trata de construir una nueva agenda de trabajo del movimiento indígena. Si bien el congreso de Cota fue un aporte a los procesos de organización nacional, los objetivos del congreso aún deben alcanzarse a través de procesos que empiecen a nivel regional y se consoliden en lo nacional, explica Tascón en entrevista en el 2006.

Parte de ese proceso de debate regional implica entender y posicionarse frente a nuevas realidades que también han surgido recientemente. Tascón

sostiene que la aparición de un nuevo contexto de guerra ha afectado a las comunidades indígenas, pues la lógica del conflicto armado les es ajena. Los pueblos indígenas se ven entonces ante un doble reto: reconstruir los procesos de organización propia estableciendo prioridades en la construcción de un proyecto de paz, que empiece por definir el sueño de país que se proponen los indígenas y, paralelamente, entender las nuevas condiciones de la guerra para posicionarse frente a ella con una propuesta de paz.

Estos retos parecen tener consecuencias a su vez en los intentos de articulación entre las organizaciones que hacen parte del Conip. Emilio Conda, representante de AICO en el conip, sostiene que la articulación de las organizaciones que hacen parte del Conip no ha sido fácil. Una razón importante para ello, afirma, ha sido la falta de recursos financieros para las reuniones. Pero más que eso, explica, hace falta un trabajo a largo plazo con las bases, pues éstas necesitan más información, capacitación y fortalecimiento para llegar a una propuesta de paz que los líderes puedan discutir y unificar en el Conip. Estas dificultades, no obstante, no deberían ser obstáculo para la existencia misma del CONIP y para la construcción de una agenda y una propuesta unificada de paz de todos los pueblos indígenas. Al referirse a ello, Conda se remonta al periodo de la independencia para explicar que, en efecto, desde entonces hasta épocas recientes los pueblos indígenas participaron en diferentes ejércitos, sin que esta participación resultara en nada positivo para ellos. Por esto, explica Conda, los pueblos indígenas se inclinan hacia un trabajo por la paz, pues históricamente están convencidos de que la guerra no es constructiva. Sin embargo, en entrevista en el 2006, Conda sostiene que llegar a una propuesta unificada no es fácil, pues los diferentes pueblos indígenas ven la paz desde perspectivas y necesidades diversas. Aquella propuesta unificada no estaría aún clara, y el trabajo futuro en el tema de la paz entre los pueblos indígenas no habría superado ese reto. No obstante, lo construido hasta hoy, en especial la creación del Conip, el congreso de Cota y la Misión Internacional de Verificación de la Situación de Derechos Humanos de los pueblos indígenas liderada por el Conip son pasos importantes.

Clemencia Herrera, ex asesora indígena de la ONIC, plantea que un elemento importante, entre las dificultades para construir una propuesta de paz indígena en el Conip, tiene que ver con los diferentes contextos del conflicto en los territorios indígenas. Desde el punto de vista de la Amazonia, las consecuencias de los conflictos son particulares y se diferencian de aquellas de otras regiones.

Si bien el conflicto armado en todo el país está ligado a los recursos naturales y su control, en la Amazonia esta relación es más directa debido a las condiciones geográficas de la región. Herrera sostiene que la coyuntura ha llevado al Conip a concentrarse en un trabajo que se limita al acompañamiento humanitario. El Conip tendría, plantea Herrera, que combinar el acompañamiento humanitario con el fortalecimiento organizativo. Sin embargo, la situación crítica de derechos humanos de las comunidades impide que se desarrolle una reflexión más pausada y un acompañamiento en esas dos dimensiones. Pero el logro de una discusión completa y un acompañamiento adecuado sobre el tema implica también la selección de líderes idóneos con trayectoria y con sensibilidad hacia las diferencias culturales de los pueblos. Herrera resalta la participación de presidentes de la ONIC durante los años noventa, que impulsaron y fortalecieron las propuestas de paz, y lograron articular actividades que superaban las divisiones internas de las organizaciones indígenas de las diferentes regiones. No obstante, los cambios de liderazgo también provocan cambios en la orientación de los procesos organizativos que pueden fortalecer o debilitar las propuestas del movimiento.

Algunas reflexiones finales sobre el Conip

Las personas entrevistadas que hacen parte de organizaciones sociales, indígenas, populares o de cooperación coinciden en la idea de que el movimiento indígena ha sido capaz de convocar a la sociedad nacional a una reflexión tanto por parte de la sociedad civil, como por parte del movimiento indígena. No obstante, esta reflexión es aún incompleta.

Si bien la intención del Conip ha sido la de construir una propuesta de paz que involucre no sólo los pueblos indígenas, sino a la sociedad nacional, esta propuesta no está clara aún, debido a la necesidad permanente de acompañamiento humanitario, en una guerra que aumenta permanentemente su intensidad en los territorios indígenas. En un contexto en el que la guerra apabulla a estos indígenas, una propuesta de paz elaborada y completa se posterga permanentemente ante la acción humanitaria de emergencia.

Por otra parte, las diferentes personas entrevistadas parecen coincidir en que las diferencias internas de las organizaciones indígenas en términos de capacidad de interlocución con el Estado, la comunidad internacional y la sociedad nacional, así como sus diferencias en términos de propuesta política, impiden la consolidación de una propuesta de paz clara. No obstante, estas organizaciones no han rechazado la posibilidad de trabajar conjuntamente el tema.

Finalmente, el énfasis que en su primer momento tuvo el Conip, en proponer iniciativas de paz desde las experiencias comunitarias adelantadas al respecto, cedió paso a una actitud institucional que por incluir todas las posturas, se desarticuló del proceso regional.

Aunque el propósito del Conip no es elaborar una definición académica de paz, la ausencia de una propuesta consolidada de paz conlleva la dificultad de convocar a la sociedad nacional en una propuesta conjunta de mayor impacto.

Si bien este texto no es el resultado de una investigación, sino el producto escrito de una indagación que antes que investigar pretendía fortalecer ciertas iniciativas de las comunidades, al iniciar esta sistematización, el grupo dinamizador partía de una pregunta: ¿existe una propuesta de paz de los pueblos indígenas?

El investigador Mauricio García Villegas sostiene en el texto *Sociedad de emergencia: la acción colectiva en Colombia*, que en los contextos de conflicto armado, aunque existen formas de acción colectiva de las organizaciones indígenas, campesinas y afrocolombianas, estas son iniciativas que demandan intervención del Estado. Sin una intervención tal, estos procesos no tienen la fuerza para construir nuevas condiciones o evitar los efectos del conflicto. Es decir, las iniciativas populares requieren de un Estado fortalecido. Pero este fortalecimiento no implica presencia, sino reconocimiento de la subjetividad, de la capacidad de demanda y acción de los ciudadanos (García Villegas et al., 2005).

Al estudiar el movimiento por la paz en Colombia, investigadores como Mauricio García Durán se preguntan en qué medida existe o no un movimiento de este tipo en Colombia en el sentido de un movimiento social. En un ejercicio comparativo entre los movimientos por la paz en los países en desarrollo en Europa y Norteamérica, García Durán se pregunta también en qué sentido se diferencia al movimiento por la paz en Colombia de aquellos de las metrópolis. Se pregunta también, en qué medida estos movimientos tienen la capacidad de lograr la paz en los Estados donde surgen. El autor sostiene que mientras en los países desarrollados la movilización responde al interés de lograr el desarme nuclear de una guerra externa, después de la guerra mundial el conflicto armado interno adquiere mayor relevancia y, en los países del sur o en los países en vías de desarrollo, los movimientos por la paz están determinados por el conflicto armado interno que es el factor

que moviliza. En un conflicto armado interno las acciones violentas de los grupos armados tienden a incrementarse superando el umbral del miedo según lo denomina García Durán, a partir del cual la gente está dispuesta a romper el silencio. Para este autor, el movimiento por la paz en Colombia es una reacción a la escalada del conflicto armado y oscila en sus énfasis, algunas veces contra las masacres paramilitares, en otros momentos enfatiza en el rechazo a la acción de la guerrilla. Sin embargo, es una reacción al conflicto (a diferencia de los países del norte). No obstante, esta reacción se inscribe en un proceso de lucha más amplio que debate la legitimidad de la lucha armada y la utilidad de la lucha pacífica en un contexto de reivindicación de otros derechos (a la tierra, a la salud, etc.), entonces se trata de un proceso de movilización por una paz positiva (García Durán, 2006). Un factor que el autor añade es el argumento de que el gobierno está en capacidad de “cooptar” o de utilizar a su favor la acción del movimiento por la paz (García Durán, 2006). Las contradicciones generadas por esa utilización institucional pueden limitar o desmembrar al movimiento. Sin embargo, el movimiento por la paz es ambiguo en su relación con el Estado, pues requiere la intervención gubernamental de espacios. Pero la apertura de estos espacios también desorienta al movimiento en su posición frente al Estado. Es decir, el movimiento necesita la participación-intervención del Estado, pero al mismo tiempo esa intervención es capaz de “cooptar” al movimiento (García Durán, 2006).

Puesto que nuestro trabajo no es una investigación en el sentido de las citadas, no podríamos reiterar o rechazar las tesis de estos dos autores. Sin embargo, es importante diferenciar entre las iniciativas de paz y el movimiento por la paz. La experiencia de trabajo en el proyecto de fortalecimiento de iniciativas de paz de Cecoin nos ha permitido entender que algunos procesos no nacen como propuestas de paz. Ese es el caso de la guardia indígena de Caldono y zona centro. Nacen como instrumentos de fortalecimiento del gobierno propio, de control del territorio, o como formas de organización interna de la comunidad. Sin embargo, en el contexto del conflicto armado se transforman, generando procesos que son vistos por la sociedad nacional como formas no violentas de ejercicio de la autonomía ante actores violentos. Sólo entonces, estos procesos empiezan a pensarse a sí mismos como iniciativas de paz. Por tanto, no son necesariamente una reacción al conflicto armado, aunque sí son reorientados por éste.

Otros procesos, como la neutralidad activa de la OIA, sí son el resultado de una reacción explícita al conflicto armado. Además, no surgen internamente, sino que son una readaptación indígena de iniciativas que se reproducen en otros escenarios y que son acompañados de medios de comunicación y organizaciones no gubernamentales. Este acompañamiento es crucial para su permanencia como iniciativa.

En el caso de los acuerdos de paz de Gaitania, está claro, como afirman García Durán y García Villegas, que la intervención y la apertura de espacios por parte del Estado es condición para la viabilidad de las iniciativas. En estos casos el acompañamiento es fundamental. También es cierto aquí, que se trata de una reacción al recrudecimiento del conflicto. Pero, por otra parte, es también el resultado de una reinterpretación de los derechos reconocidos por el Estado, para ser utilizados a favor de la comunidad.

Y finalmente, en el caso del Consejo Nacional Indígena de Paz, aunque existe en un inicio el intento por construir una propuesta más amplia conjuntamente con una política de paz, sin cooptación por parte del Estado, pero sí debido a ciertas formas de dependencia financiera, la acción se convierte más en una acción de activismo interno hacia las comunidades para el acompañamiento humanitario en condiciones permanentes de degradación del conflicto, que en un escenario que construya propuestas hacia la sociedad nacional para una transformación política de esa sociedad.

En otras palabras, no siempre se trata de una reacción, pero incluso allí donde se piensa una propuesta más amplia que abarque transformaciones económicas y sociales, las iniciativas de paz de los pueblos indígenas hasta ahora se mantienen en una forma de paz negativa en la práctica. Paz negativa entendida no como una “mala” o “incompleta” propuesta de paz, sino como una paz que no trasciende la propuesta de acabar el conflicto armado a través de transformaciones sociales. El paso a la paz positiva (fin del conflicto armado con justicia social, reconocimiento pleno de los derechos y participación ciudadana), resulta sin embargo difícil en el conflicto armado interno, pues la degradación de las formas de violencia tiende también a aplastar las demandas de la movilización por la paz.

En la articulación de las diferentes propuestas del movimiento indígena, como lo afirmaba uno de los entrevistados (Pablo Tattay) existe la posibilidad de construir una propuesta de paz positiva. No obstante, muchas preguntas quedan abiertas.

¿Es necesaria una propuesta de paz negativa para “humanizar” las relaciones de los actores y sólo entonces pasar a una propuesta de construcción de paz positiva? ¿Es la paz un proceso de transformación (evolutiva) de las formas sociales de solución de conflictos que depende de la consolidación del Estado y la ciudadanía? ¿O es la consolidación del Estado y la ciudadanía un resultado de la búsqueda de la paz? ¿Existen instrumentos no violentos efectivos de solución de conflictos socioeconómicos, étnicos y culturales profundos? ¿Es la violencia una forma legítima de solución de esos conflictos? ¿Es la institucionalización de las iniciativas de paz de las organizaciones sociales por parte de los actores del conflicto una condición de todas las iniciativas de paz?

Aún no tenemos respuesta. Sin embargo, entender la paz implica entender también el conflicto armado. Y creemos que quienes continúen en la tarea de indagar sobre ambos, se enfrentarán siempre a un problema. Las consecuencias de sus conclusiones sobre las comunidades indígenas, o campesinas, o afrodescendientes, o étnicas, o urbanas, se enfrentan a la interpretación correcta o incorrecta que los actores armados puedan inferir de las afirmaciones sobre el tema. Estudiar el conflicto desde el punto de vista de los procesos de construcción de paz es una alternativa que permite mostrar dónde y cómo el reconocimiento de la distinción entre combatientes y no combatientes no es un concepto abstracto en la cabeza del investigador, sino una tarea que las comunidades ponen en práctica ante los actores armados.

Bibliografía

- AIERDI, VICTOR (2001). "El caso Vasco en España". En *Participación popular, conflictos sociales y paz*, Gregorio Mesa Cuadros (ed.), Planeta Paz, Bogotá.
- ARCHILA, MAURICIO (2005). *Idas y venidas, vueltas y re-vueltas. Protestas sociales en Colombia*. Icanh, Cinep, Bogotá.
- BECERRA, YOLANDA (2001). "El caso de Colombia: ¿qué hacer ante la realidad colombiana?". En *Participación popular, conflictos sociales y paz*, Gregorio Mesa Cuadros (ed.), Planeta Paz, Bogotá.
- BERGQUIST, CHARLES, PEÑARANDA, RICARDO, SÁNCHEZ G., RICARDO (2001). *Violence in Colombia 1990-2000. Waging War and negotiating peace*, SR Books, Wilmington.
- BLAKE, CECIL (1998). "The role of peace communications in Conflict Resolutions in Africa". *Journal of Black Studies*, Vol. 28, No. 3, pp. 309-318.
- BONILLA, VICTOR DANIEL (1982). *Historia política de los paeces*. Ediciones Colombia nuestra, Bogotá.
- CAVIEDES, MAURICIO (2000). *Antropología y movimiento indígena*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- CRIC (2004). ¿Qué pasaría si la escuela... ? Treinta años de construcción de una educación propia, Programa de educación bilingüe e intercultural, CRIC, PEBI, CRIT, Terre des Hommes, Bogotá.
- ECKHARDT, WILLIAM (1988). "Bridging the Gap between peace action, education and research". *Journal of peace research*, Vol. 25, No. 2, pp. 179-185.
- FALS BORDA, ORLANDO y RODRÍGUEZ BRANDAO, CARLOS (1987). "Investigación participativa", Instituto del Hombre, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- FERGUSON, BIRAN (1988). "How can anthropology promote peace?" *Anthropology Today*, Vol. 4, No. 3, pp. 1-3.
- FRIEDE, JUAN (1947). *El indio en lucha por la tierra*, Editorial Punta de Lanza, Bogotá.
- GARCÍA DURÁN, MAURICIO (2006). *Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003*, Cinep, UNPD, Colciencias, Antropos ediciones, Bogotá.

- GARCÍA VILLEGAS, MAURICIO ET AL. (2005). *Sociedad en emergencia: acción colectiva en Colombia*, Defensoría del Pueblo, Bogotá.
- GROS CHRISTIAN (1991). "Una organización indígena en lucha por la tierra: el CRIC". En *Colombia indígena*, Cerec, Bogotá.
- GRUPOS DE SOLIDARIDAD CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS (1981). *Más allá de la violencia*, Popayán (mimeo).
- GONZALES, JOEL PADRÓN (2001). "El caso mexicano: de conflicto armado a mesa de diálogo por la paz". En *Participación popular, conflictos sociales y paz*, Gregorio Mesa Cuadros (ed.), Planeta Paz, Bogotá.
- GROS, CHRISTIAN (1991). *Colombia Indígena*, Cerec, Bogotá.
- HERNÁNDEZ DELGADO, ESPERANZA (2004). *Resistencia civil artesana de paz: experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- HOUGHTON, JUAN y VILLA, WILLIAM (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas*, Cecoin, Bogotá.
- JACKSON, JEAN (2001). "Contested discourses of authority in Colombian National Indigenous politics: The 1996 summer takeover." En Warren B., Kay y Jackson, Jean (eds.), *Indigenous movements, self representation and the State in Latin America*, Texas University Press, Austin.
- JIMENO, MYRIAM (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*, CRIC, CES, U. Nacional, U. del Cauca, Icanh, Bogotá.
- KEMP, ANITA (1985). "Image of the peace field: an international survey". *Journal of peace research*, Vol. 22. No. 2. pp. 129-140.
- LAURENT, VIRGINIE (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998*, Icanh, Bogotá.
- LIZOT, JAQUES Y DARTE, SARA (1994), "On warfare: An answer to N.A. Chagnon". *American Ethnologist*, Vol. 21, No. 4, pp. 845-862.

- MAESTRE, DANIEL (2007). "Los indígenas frente a la ley de 'justicia y paz: simulación de verdad, simulación de justicia, simulación de reparación". *Etnias y política*, No. 4, Cecoin, Bogotá.
- MAGALLÓN, CARMEN (2006). El derecho humano a la paz y la sociedad civil. Una mirada desde las vidas de las mujeres. En Movimiento por la paz, el desarme y la libertad. La paz como derecho humano, Revista *Tiempo de Paz*, núm. 80.
- MALINOWSKI, BRONISLAW (1941). "An anthropological analysis of war". *Journal of American Sociology*, Vol. 46, No. 4, pp. 521-550.
- ONIC (2002). *Los indígenas y la paz*, Ediciones Turdakke, Bogotá.
- ONIC (2003). *El desplazamiento indígena en Colombia, Accnur*, RSS, ONIC, Ediciones Códice, Bogotá.
- ONIC (2006). *Misión: ustedes son agua, fuego y viento*. ONIC, Bogotá.
- PECAUT, DANIEL (1988). *Crónica de dos décadas de política colombiana: 1968-1988*, Siglo XXI, Bogotá.
- RAPPAPORT, JOANNE (1990). *Politics of memory*. Cambridge University Press. Cambridge.
- RAPPAPORT, JOANNE (2005). *Intercultural Utopias*, Duke University Press, Durham.
- RAPPAPORT, JOANNE (2005). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán, Universidad del Cauca.
- ROMERO, MAURICIO (2005). *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*. Iepri, Bogotá.
- RUZZA, CARLO (1997), "Institutional actor and the italian peace movement: specializaing and branching". *Theory and society*, Vol. 26, No. 1, pp. 87-127.
- TIERNEY (2002). *El saqueo del Dorado*, Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- TUYUC, ROSALINA (2001). "El caso de Guatemala". En *Participación popular, conflictos sociales y paz*, Gregorio Mesa Cuadros (ed.), Plantea Paz, Bogotá.

- TATTAY BOLAÑOS, LIBIA (2005). *Volviendo armados*. Tesis de Grado. Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá.
- TATTAY, PABLO (2007). "Aportes del movimiento indígena al movimiento popular". Ponencia presentada en el Foro "Semana de Solidaridad con los pueblos indígenas", organizado por grupo de trabajo estudiantil Rexistiendo, Cecoin, ONIC, Fundación Hemera, Programa por la paz, Cinep, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.
- URDANETA, MARTHA (1991). "Huellas del pishau en el resguardo de Guambía: ensayando caminos para su estudio". En Boletín del Museo del Oro, No. 31, jul.-dic. pp. 3-30, Banco de la República, Bogotá
- URIBE, CARLOS ALBERTO (1998). "Un relato de encuentros y desencuentros. La sociedad y el poder entre los hermanos mayores de la sierra nevada de Santa Marta". En María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, ICAN, Colciencias, Bogotá.
- VASCO, LUIS GUILERMO (2002). *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Icanh, Bogotá.
- VASCO, LUIS GUILERMO (1996). "En el segundo día la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En Correa Rubio François Correa, *Encrucijada de Colombia amerindia*. Ican, Colcultura, Bogotá.
- VASCO, LUIS GUILERMO; DAGUA ABELINO Y ARANDA MISAEL (1998). *Guambianos: hijos del aroiris y el agua*, Cerec, Bogotá.
- VILLA DURÁN, CARLOS (2006). "La técnica codificadora de las Naciones Unidas en el ámbito de los derechos humanos. Su aplicación al derecho humano a la paz". En *Movimiento por la paz, el desarme y la libertad. La paz como derecho humano*. Revista *Tiempo de Paz*, núm. 80.