

**LOS DESAFÍOS DEL *GOBIERNO PROPIO*: PODER E IDENTIDAD  
ÉTNICA NASA EN EL NORTE DEL CAUCA, COLOMBIA**

**DANIEL FELIPE CAMPO PALACIOS**

**DIRECTORA:**

**Dra. ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA**



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**AGOSTO 2020**

**LOS DESAFÍOS DEL *GOBIERNO PROPIO*: PODER E IDENTIDAD  
ÉTNICA NASA EN EL NORTE DEL CAUCA, COLOMBIA**

**DANIEL FELIPE CAMPO PALACIOS**

**TESIS DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN  
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**DIRECTORA:**

**Dra. ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA**

**COMITÉ TUTORIAL:**

**Dr. ERNESTO LICONA VALENCIA**

**Dra. ROSALBA RAMIREZ RODRÍGUEZ**



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**AGOSTO 2020**

## Contenido

<b>Lista de imágenes</b> .....	5
<b>Agradecimientos</b> .....	6
<b>Presentación</b> .....	8
<b>Introducción</b> .....	14
Configuraciones identitarias frente al poder.....	19
Los objetivos y la hipótesis de trabajo de esta investigación .....	21
Mi posición metodológica .....	22
Las discusiones .....	29
<b>Capítulo 1. Identidad y poder: de la política de la identidad a los procesos de subjetivación</b> .....	32
<i>Precisando puntos de partida: el modelo propuesto</i> .....	32
El carácter hermenéutico de la investigación antropológica .....	33
<i>El nudo</i> .....	35
<i>¿Por qué (todavía) hablar de identidad?</i> .....	35
<i>La identificación es una cuestión de poder (y viceversa)</i> .....	39
El poder en las ciencias sociales.....	40
El poder en la antropología.....	41
<i>De las identidades sociales a las identidades culturales, y de estas a las identidades étnicas: articulaciones entre poder e identidad</i> .....	45
La identidad en las ciencias sociales .....	45
Identidad y representaciones sociales.....	47
Identidad y cultura en la antropología .....	48
La cuestión indígena grosso modo .....	50
<i>La política de la identidad</i> .....	52
La composición conceptual de la política de la identidad .....	53
<i>Los desplazamientos conceptuales son un asunto de poder</i> .....	56
La captura del proceso político de la distinción .....	58
<i>Procesos de subjetivación y reivindicaciones sociales</i> .....	60
La subjetivación como proceso .....	62
<i>Proyectos políticos al interior, en contra y más allá de identidad</i> .....	63
<i>Sujeto, comunidad y proyecto políticos</i> .....	65
<b>Capítulo 2. La ACIN – Çxhab Wala Kiwe: transformaciones de un proyecto político</b> 67	

<i>Situando la discusión</i> .....	67
<i>21 de junio: día de Año Nuevo</i> .....	68
<i>El contexto: lugar, población y lucha. Del CRIC a la ACIN</i> .....	73
<i>“El camino recorrido”: tres miradas a la relación entre proceso organizativo y forma de gobierno indígena</i> .....	82
<i>La unidad como valor: la conformación de la asociación de cabildos en el movimiento indígena del Cauca</i> .....	90
<i>Plan de Vida, Proyecto Comunitario y Plan de Desarrollo: tensiones y relaciones entre plataforma de lucha e institucionalidad</i> .....	101
<i>Los Tejidos y el funcionamiento de la ACIN: entre “la forma Estado” y los “mandatos comunitarios”</i> .....	110
<i>“Volver a la raíz”</i> .....	117
<b>Capítulo 3. Los desafíos del gobierno propio</b> .....	120
<i>Las articulaciones del gobierno propio: unidad y autonomía, autoridad y organización</i> 120	
¿Qué es el gobierno propio? .....	120
“Autonomía con un gobierno propio en un territorio ancestral” .....	130
Lo contingente de lo propio .....	138
<i>Formas de lo político y gobierno indígena nasa</i> .....	148
La tulpa comunitaria: donde la cosmovisión se hace política .....	149
Camino de socialización y ruta cultural: las formas de la legitimidad .....	161
La asamblea comunitaria: una expresión de la autoridad.....	172
<b>Conclusiones</b> .....	191
<b>Bibliografía</b> .....	196

## Lista de imágenes

Imagen 1. En el parque de San Francisco, se reúne la multitud a acompañar el sepelio de los kiwe thegnas Kevin Mestizo y Eugenio Tenorio. Bajo la carpa plástica, los dos féretros.....	9
Imagen 2. Caravana fúnebre de la siembra de los kiwe thegnas asesinados. Adelante, kiwe thegnas llevan en alto las banderas de la organización; atrás una camioneta transporta uno de los cuerpos. San Francisco, Toribío..	12
Imagen 3. Mapa de la división político-administrativa del departamento del Cauca.....	75
Imagen 4. Ubicación de los territorios indígenas del norte del Cauca pertenecientes a la ACIN – Çxhab Wala Kiwe.....	77
Imagen 5. Estructura político-organizativa de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe. ....	115
Imagen 6. Diapositiva empleada para la capacitación de dinamizadores comunitarios de la organización, en la cual se esquematiza una “ruta para avanzar en el ejercicio de la autonomía-soberanía”.....	135
Imagen 7. Tulpa comunitaria y varios kiwe thë’j en el resguardo de Tóez, norte del Cauca. ....	152
Imagen 8. El “rancho cultural” que cubre la tulpa comunitaria en el resguardo de La Concepción, norte del Cauca .....	156
Imagen 9. Un kiwe thë’j preside la tulpa comunitaria en el resguardo de Tóez, norte del Cauca .....	157
Imagen 10. Tulpa de la Çxhab Wala Kiwe – ACIN en Santander de Quilichao.....	163
Imagen 11. Esquema de Planeación tomado del tablero de la tulpa de Çxhab Wala Kiwe en la reunión del 7 de septiembre de 2019 .....	164
Imagen 12. Esquema del lugar de la asamblea de aplicación de justicia en la vereda López Adentro, del resguardo del mismo nombre .....	179
Imagen 13. Autoridades del norte del Cauca de pie, con bastones en alto y frente a la comunidad en asamblea, cantan el himno del pueblo nasa como parte del protocolo para dar inicio a la aplicación de justicia.....	180
Imagen 14. Uno de los acusados se dirige a la asamblea. A la izquierda, los otros acusados. Al fondo y a la derecha autoridades escuchan sus descargos.....	185

## Agradecimientos

Inicialmente había planeado un orden meticuloso para estos agradecimientos, casi una jerarquía, pero pronto caí en cuenta de lo absurdo de tal pensamiento; así que aquí está, para todos, bien desordenada, mi más profunda gratitud.

Al pueblo mexicano que me recibió y me mantuvo, a través de una beca del CONACYT, durante dos años en los que me pude dedicar, sin miramientos, a leer y escribir sobre lo que me gusta.

A mi familia, mis padres, mis hermanos, mis abuelas, mis primos, mis tíos. Todo su cariño, toda su presencia ha sido fundamental desde siempre y más desde que decidí dedicarme a investigar.

A Alejandra Jerez, por su maravillosa compañía, por su alegría, por sus preguntas, por su cariño, por hacer conmigo y por demostrarme siempre esa asombrosa capacidad que tiene de hacer lo que le place. No dejes de enseñarme. ¡Sigamos caminando!

A mis compañeros de la Çxhab Wala Kiwe. Esta investigación no es nada más que el resultado de un profundo respeto por lo que hacen día a día. Mi agradecimiento es total, rotundo, con Mauricio Capaz, Ana Deida Secue, Rosalba Velasco, Diana Collazos, Marcos Mosquera, Oscar Bonilla, Nelson Lemus, Olga Valencia, Gloria Yonda, Fabiola Cartagena, Angie Zapata, Liliana Guejia, José Ramos, Alex Dagua, José Atillo, Libia Tattay, Jamir Inseca, Rocío Medina, Marta Tunubalá, Florencio Mestizo, Patricia Silva, John Jairo Mestizo, Jaime Díaz, José Luis Tálaga, Jorge Ulcué, Oveimar Tenorio, Alfredo Campo, Beatriz Cano, Danilo Secue, Gilberto Muñoz, Sebastián Giraldo, Aureliano Lectamo, Laurentina Ramos, Elvia Poscué, Ángela Yacuechime, Floresmiro Noscué, Ginna Montoya, Hermes Pilcue, Maritza Trochez, Helí Baltazar, Juan David Anzola, Marcos Yule, los *kapiyasa we'sx* del *wasak kwe we'sx* del Flayó y a Nelson Casamachín (q.e.p.d.), así como a todos los *kiwe thegnas*, promotores y promotoras de salud, *kapiyasa we'sx* y demás compañeros del proceso. Espero regresar pronto a seguir caminando junto a ustedes.

A los *kiwe thē'j*, que nunca dejan de compartir su palabra y siempre están dispuestos, muy a su manera, a enseñar su sabiduría a quien la busca.

A mis amigas colombianas en México, que me acogieron en su hogar y me enseñaron, con mezcal y salsa, de marxismo abierto y feminismo. A Sandra, Patricia, Juliana, Daniela y Erika, muchas gracias por todo.

A los compañeros de la Maestría, por las largas discusiones y por la paciencia. A Isabel, Olegario, Carla y León, por las noches de campamento estudiantil en CU; también a Robert, Yuritxi, Abraham, Graciela y Danna, por todo lo demás.

A Luis Alejandro Delgado y Marcela Rodríguez, por las interminables discusiones del *Concilio*, por leer los borradores de este documento y por sus siempre agudos comentarios.

A Diana Granados, Juan Houghton, Marcela Amador, Clara Ávila y Sebastián Anzola de la Corporación Ensayos. Las discusiones, las lecturas y el apoyo fueron fundamentales.

A Natalia Garzón, por todas las discusiones que nunca acabaron y por leer críticamente los borradores más tempranos.

Agradezco enormemente las pacientes lecturas de Anthony Dest y Axel Rojas. Sus comentarios y las muchas y extensas conversaciones estimularon esta investigación desde antes que fuera siquiera un proyecto. Espero, algún día, retribuir tan inmensos favores.

A Julián García y al grupo de Tunía Teatro y la Casa de la Cultura “José Vivas Balcázar”, por su empuje y su patológica incapacidad de quedarse quietos. También a Edwing Montero y José Ignacio Carvajal, por la amistad que perdura. A doña Cleo por su infinita hospitalidad.

Mi agradecimiento con la profesora Alejandra Gámez por su paciente tutoría, por darme la libertad de escribir a conciencia y su constante apuesta por mejorar los resultados de esta investigación. A Ernesto Licon y Rosalba Ramírez, mi comité tutorial. Así como a los demás docentes de la Maestría de la BUAP.

Finalmente, no es precisamente un agradecimiento, sino un grito de memoria viva para todos los *kiwe thegnas*, los liberadores y liberadoras y las autoridades que han sido asesinados en los últimos años.

A todos, siempre gracias.

## Presentación

Los dos féretros estaban dispuestos bajo una carpa de plástico, a un costado de la cancha de micro-fútbol junto al parque central de San Francisco. Alrededor, unas dos mil quinientas personas provenientes de todas partes del Cauca y de otras regiones del país permanecían expectantes, en un murmullo apagado. Eran las exequias públicas de los *kiwe thegnas*<sup>1</sup> Kevin Mestizo y Eugenio Tenorio, asesinados el 10 de agosto de 2019 en una emboscada de la Columna Móvil Dagoberto Ramos<sup>2</sup> en el sector conocido como Los Chorros, en el municipio de Caloto, a una caravana de vehículos que se dirigía a la Feria del Café en Toribío. Con Kevin y Eugenio, se sumaban cuatro *kiwe thegnas* asesinados y al menos diez más heridos en un periodo de apenas ocho días<sup>3</sup>.

La ceremonia fue presidida por un misionero keniate perteneciente a la Orden de la Consolata, párroco de Toribío. Atrás de la mesa donde se había instalado el sacerdote y sus ayudantes, de frente a los féretros resguardados del sol por la carpa plástica, estaban varios *kiwe thegnas* cargando altas banderas del CRIC. Se sentía un fuerte olor a formol, apenas entendible teniendo en cuenta que habían pasado ya cuatro días desde los asesinatos. La gente reunida en el parque hablaba en voz baja o seguía en silencio el transcurso de la ceremonia. El cura intercambiaba la palabra con los cantos de una monja. Algunos asistentes respondían entre dientes los cantos y rezos. Tanto las banderas como los adornos florales y algunos globos repetían los mismos colores verde y rojo de la organización.

Antes de terminar el sepelio, el sacerdote dijo que Kevin Mestizo había manifestado en vida sus deseos de bautizar a su hijo de dos años en la fe católica. Llamaron al padrino, la madrina y la madre del niño para que se hicieran entre la mesa y los ataúdes. El niño parecía

---

<sup>1</sup> *Kiwe thegnas* es el nombre en nasa yuwe de la Guardia Indígena, un cuerpo civil de defensa territorial y comunitaria compuesto por voluntarios de todas las edades y que tiene como tareas fundamentales el control territorial y la defensa de la vida. Las palabras en nasa yuwe –la lengua del pueblo nasa– en esta investigación están señaladas en cursivas.

<sup>2</sup> La Columna Móvil Dagoberto Ramos es un grupo armado que se organizó a principios de 2017, después del proceso de dejación de armas por parte de las FARC-EP como resultado del Acuerdo Final de paz entre esta guerrilla y el Estado colombiano. Este grupo ocupa el territorio en que antes operaba el Sexto Frente de las FARC en el norte del Cauca y tiene entre sus miembros excombatientes de las FARC que no se acogieron al proceso de paz. Sin embargo, no es claro si este nuevo grupo tiene alguna inclinación ideológica particular, más allá de la del dinero.

<sup>3</sup> El 1 de agosto habían asesinado en la vereda San Julián, del vecino territorio de Toribío, al joven coordinador de *kiwe thegnas* de su vereda, Gersaín Yatacué. El 4 de agosto mataron al *kiwe thegnas* Enrique Guejia en La Luz, territorio de Tacueyó.

estar confundido; pasaba sus grandes ojos a su alrededor y se percataba que todos lo miraban. Veía a su madre llorar y a él también le salían lágrimas que secaba con el borde de su camisa. Se celebró el rito del bautismo y tan pronto vertieron el agua en la cabeza del niño por tercera vez, los padrinos amarraron en su cuello una pañoleta con los colores del CRIC.

Los camarógrafos de los distintos programas comunitarios de comunicación de la organización regional y de las agencias internacionales de fotoperiodismo revoloteaban alrededor de las familias y las flores. Algunos espectadores se persignaban. Un niño a mi lado preguntaba al señor que lo cargaba “¿dónde están las calaveras?” y los adultos alrededor intentaban acallar la risa. Otro niño preguntaba insistentemente: “¿ese es el finado?” señalando uno de los ataúdes, pero nadie le respondía. Mientras esto sucedía, las autoridades indígenas del norte del Cauca estaban reunidas en la sede del gobierno indígena de San Francisco (conocida comúnmente como “la casa del cabildo”), ajustando el texto que se leería al finalizar la misa. Esta última terminó con algunas palabras de ánimo por parte del cura, convocando a la unidad y al triunfo del amor sobre el odio y la muerte.



*Imagen 1. En el parque de San Francisco, se reúne la multitud a acompañar el sepelio de los kiwe thegnas Kevin Mestizo y Eugenio Tenorio. Bajo la carpa plástica, los dos féretros. Fuente: el autor.*

Mientras llegaba el pronunciamiento de las autoridades, comencé a caminar alrededor del lugar. En el extremo opuesto del parque me encontré a Vialid Ul, en ese momento *tahçe thegnas*<sup>4</sup> (o “representante legal”) del *kwe kwe ne’j we’sx*<sup>5</sup> (“cuerpo de gobierno propio”) de San Francisco. Lo conocía de tiempo atrás, cuando ambos trabajábamos en la ACIN. Conversamos un rato.

Me contó que había mucha preocupación entre las autoridades por las decisiones que se debían tomar de manera inmediata. Parecía reinar una confusión sobre los pasos a dar para enfrentar el exterminio en curso. Me dijo con algo de orgullo que dos meses atrás había sido elegido en una asamblea de cuatro mil personas, con la particularidad de que su elección, inicialmente, no se tenía prevista para hacerse en asamblea, sino que se pensaba como una decisión a tomar entre las seis autoridades *ne’j we’sx*<sup>6</sup>, pero la comunidad reunida había posicionado que el *tahçe thegnas* también debía ser definido de forma comunitaria y, como resultado, lo propusieron y nombraron para este periodo que inició el 21 de junio de 2019 y va hasta el 21 de junio de 2021. Su papel era importante, pues le correspondía asumir toda la interacción administrativa con las instituciones estatales, algo que antes solo recaía en el gobernador. Ahora su responsabilidad era hacer una buena gestión de los recursos públicos de su territorio y, al mismo tiempo, responder a las necesidades comunitarias.

Todo esto es nuevo para los comuneros de San Francisco, pues es la primera vez que se eligen autoridades bajo el sistema *kwe kwe ne’j we’sx*. Atrás quedó la práctica de la autoridad del cabildo, centrada en un gobernador que tiene la última palabra. Lo mismo sucedió en los otros dos resguardos del Plan de Vida Proyecto Nasa<sup>7</sup>, haciendo caso del mandato comunitario de *volver a la raíz*, es decir, retomar una forma de gobierno *propiamente nasa*, dado en estos territorios a partir del 21 de junio de 2019. “Es un reto”, me dijo Vialid, cuando le pregunté cómo les había ido hasta ahora. Las decisiones se toman en

---

<sup>4</sup> *Thegnas* significa algo así como “el que vigila, el que mira” y *tahçe* es “el recurso”.

<sup>5</sup> Como se discutirá a profundidad en esta investigación (Capítulo 3), el cuerpo de gobierno propio es la apuesta organizativa de las autoridades del norte del Cauca para llevar a la práctica la estrecha relación entre poder político y espiritualidad. Este es el nombre genérico que recibe la estructura de gobierno nasa.

<sup>6</sup> *Ne’j we’sx* o *neeh we’sx* es el nombre que reciben las autoridades indígenas que conforman el *kwe kwe ne’j we’sx*.

<sup>7</sup> Como se verá en el Capítulo 2, los Planes de Vida son una herramienta de planeación comunitaria y una forma de organización que coordina territorios indígenas. Proyecto Nasa agrupa los territorios y autoridades de San Francisco, Toribío y Tacueyó.

el territorio ya no con la orientación de un gobernador, sino de seis autoridades *ne'j we'sx* que tienen (en teoría) el mismo poder de decisión. Y en el Plan de Vida ya no se trata de tres autoridades que se encuentran a decidir, sino de dieciocho. En términos de la interacción interna y la composición de cada cuerpo de gobierno propio, esta nueva situación implica una serie de retos que todavía están por enfrentarse. Simultáneamente, tienen que lidiar con el plan de persecución y muerte contra los miembros de la organización. Mientras tanto, decía Vialid, van matando a la gente y nos estamos enredando con pronunciamientos, boletines y discursos a diario.

Al poco tiempo se dio paso a la lectura del pronunciamiento del CRIC, acordado por las autoridades y sus asesores, titulado “Denuncia y posición política del movimiento indígena acerca del genocidio que se viene presentando con los pueblos indígenas”. Fue leído por distintos líderes que se iban turnando al micrófono. La gente escuchaba y comentaba lo que se decía. Muchos, dispersos por el parque, comían helado, frituras o tomaban *jugos fi'ze*<sup>8</sup>, ya desentendidos de lo que sucedía. Luego hubo intervenciones de autoridades. Una de las personas que habló con mayor vehemencia fue la *ne'j we'sx* Cristina Bautista, de Tacueyó. En ese momento no reconocí la trascendencia de sus declaraciones, pero, con el tiempo, sus palabras regresan con una fuerza inusitada: “Uno de los principios [que tenemos] como pueblos indígenas es la unidad. Tenemos un lema y es ‘tocan a uno, tocan a todos’. [...] Y hemos dicho: si nos quedamos callados, nos matan. Y si hablamos, también. Entonces hablamos. [...] Si hay que hacer una acción, unámonos todos [...] que en cada acción estemos todos. Eso se llama comunidad”<sup>9</sup>. Menos de tres meses después, Cristina Bautista sería asesinada junto con cuatro *kiwe thegnas* en la masacre de La Luz<sup>10</sup>, en Tacueyó, perpetrada también por la Columna Móvil Dagoberto Ramos.

Como cierre del evento, los *kiwe thegnas* de la zona norte del Cauca hicieron la entrega pública de un documento donde se consignaba el mandato de control territorial de San Francisco a un niño guardia, vestido de chaleco azul, pañoleta roja y verde, y cargando su

---

<sup>8</sup> Se trata de la marca de una empresa comunitaria local de bebidas de frutas. *Fi'ze* significa “fresco”.

<sup>9</sup> Hay una versión completa de su discurso en el parque de San Francisco disponible en YouTube: [https://www.youtube.com/watch?v=xY0OdRDd\\_Vo](https://www.youtube.com/watch?v=xY0OdRDd_Vo) Recuperado el 9-07-2020.

<sup>10</sup> En esta masacre, ocurrida el 29 de octubre de 2019 fueron asesinados Cristina Bautista (*ne'j we'sx*), Asdrúbal Cayapú, Heliodoro Finscue, José Gerardo Soto y James Wilfredo Soto (todos ellos *kiwe thegnas*). Además, resultaron heridos Cresencio Peteche (*ne'j we'sx*), José Norman Montano, Matías Montano, Rogelio Taquinás, Alberth Cayapo (también *kiwe thegnas*) y Dora Ruth Mesa (secretaria de una sociedad de caficultores).

bastón, como un gesto de la pervivencia de la resistencia por generaciones. Después de esto, tomó el micrófono un reconocido *kiwe thegnas* originario del territorio de Huellas y gritó con fuerza: “[quienes cometieron los crímenes] ¡Son paramilitares! ¡Al servicio del Estado! ¡Al servicio del crimen que nos quiere sacar de acá de los territorios! Y eso, con este mandato que nos han dado desde el comienzo, de Juan Tama, de La Gaitana, de Quintín Lame, de Cristóbal [Secue], de todos los que han caído, nosotros seguiremos en pie de lucha. Y esta lucha, como dijo la autoridad de Tacueyó [Cristina Bautista], no es de los guardias, es de todos”. Sus palabras hicieron eco en las paredes de las casas que rodean el parque. Quedaba en el aire la sensación de que atestiguábamos el comienzo de algo.



*Imagen 2. Caravana fúnebre de la siembra de los kiwe thegnas asesinados. Adelante, kiwe thegnas llevan en alto las banderas de la organización; atrás una camioneta transporta uno de los cuerpos. San Francisco, Toribío. Fuente: el autor.*

Poco después del mediodía, partimos en caravana fúnebre acompañando *la siembra* de Kevin Mestizo en el cementerio de San Francisco y después la de Eugenio Tenorio en el de Toribío. El camino entre San Francisco y Toribío es de siete kilómetros. En el trayecto, además de una que otra conversación casual con viejos conocidos, me fui pensando en el sentido de todo lo que acababa de ver. Apenas llevaba una semana de regreso en el Cauca,

después de un año de ausencia, y ya estaba enfrentando un panorama desalentador. De ahí en adelante, como pronto llegaría a descubrir, las cosas solo se pusieron peor.

No me podía quitar de la mente la imagen del bautismo y el atavío de la pañoleta roja y verde. ¿Por qué me conmovía de esa manera? Había algo poderoso en ese gesto. Creo que me comunicaba algo sobre pertenencias, pero no estaba muy seguro de qué exactamente. Durante la caminata sonaba el himno de la guardia indígena una y otra vez. La certeza compartida de que, entre la multitud que seguía los féretros, había gente que pertenecía a la Dagoberto Ramos, hacía de todo el escenario algo insoportable.

En retrospectiva, aunque se dieron importantes hechos violentos desde finales de julio de 2019, esas primeras semanas de agosto marcaron el inicio de un semestre particularmente violento en el norte del Cauca. Al mismo tiempo, en la mayoría de los territorios indígenas de esta zona se estaba comenzando a aplicar el cambio de forma de gobierno del cabildo indígena al *kwe kwe ne'j we'sx*. Muchos de quienes llegaron a ser autoridades en este momento crucial eran jóvenes comuneros con mucho compromiso, pero sin tanta trayectoria de trabajo comunitario, como Cristina Bautista. Consolidar una transformación de este tipo, en un contexto de cacería y destrucción contra los miembros del proceso organizativo, es un desafío que todavía está en curso.

En el pronunciamiento que se leyó aquel día en San Francisco se había declarado un *estado de emergencia* en todo el norte del Cauca. Las autoridades indígenas y la organización comunitaria estaban bajo fuego. Se había lanzado un desafío coordinado a la legitimidad y la pervivencia del gobierno indígena en sus territorios. Es en este ambiente general que tuvo lugar la presente investigación.

## Introducción

Esta es una investigación sobre la identidad y el poder. Me propongo en las páginas que siguen un análisis etnográfico de la forma de gobierno del pueblo indígena nasa del norte del Cauca, en el suroccidente de Colombia, a través de las relaciones entre estos dos conceptos. Desde un enfoque situado en la antropología política, quiero ofrecer una mirada sobre una configuración particular del poder nasa y cómo este se disputa, se construye y se controvierte en una comunidad política y a través de relaciones específicas con las instituciones del Estado multicultural colombiano. Me propongo, a su vez, discutir cómo las imbricaciones entre el proceso de identificación de la gente nasa y una concepción de poder se posicionan en un proceso de lucha anclado en importantes valores culturales y organizativos. Por ello, mi objeto de estudio es *el análisis de la política de la identidad étnica nasa en el norte del departamento del Cauca como sustento en la disputa del poder en el Estado multicultural colombiano*. En lo que sigue, mi tarea es dar cuenta del proceso histórico y las condiciones en las que esto tiene lugar.

El norte del Cauca, el *lugar* de esta investigación, tiene la particularidad de ser extremadamente difícil de definir. Puedo empezar por el lugar común y decir que se trata de un escenario complejo y confuso. Puedo hablar de su diversidad, de su riqueza, de su conflictividad, de su paisaje, de su violencia, de su fertilidad para al surgimiento de movimientos sociales y organizaciones comunitarias de importantes trayectorias. Me cuesta trabajo encontrar un punto de partida para empezar a hablar del norte del Cauca porque lo tengo desbordado. Es mi hogar, un territorio que he tratado de conocer durante diez años.

En esta monografía hago referencia en particular al norte del Cauca *indígena*, es decir, a lo que territorial y políticamente es percibido como correspondiente al territorio indígena nasa, distinguiéndolo de los territorios afrodescendiente y campesino, también presentes en esta región. Esta distinción es necesaria porque, más allá de la discusión de esta investigación centrada en el gobierno indígena, es importante no perder de vista que en el mismo escenario recaen múltiples territorialidades con sus proyectos políticos, que interactúan de manera cotidiana y se disputan recursos, espacios de participación, instancias de representación y construyen, a ritmos fluctuantes, caminos de relacionamiento. Y más allá de una

investigación sobre la identidad y el poder en el norte del Cauca, se trata de un ejercicio etnográfico sobre el trasegar histórico de una organización indígena nasa, sus particularidades y transformaciones; sus apuestas colectivas y los alcances de estas. Para acercarse en algún sentido a esta historia, es imprescindible situar las trayectorias de las que está compuesta.

La Constitución Política de 1991 consagra a la República de Colombia como un país pluriétnico y multicultural, reconociendo en su ordenamiento jurídico, entre otras cosas, derechos especiales para las comunidades negras, indígenas y gitanas; estas poblaciones a partir de entonces son consideradas por la ley colombiana como comunidades o grupos étnicos. Esta forma de ordenar la diferencia fue oficializada por el multiculturalismo legal y se configuró como la base sobre la cual se establecería el entendimiento de la población culturalmente y étnicamente diferenciada.

De la misma manera, para el caso indígena, el pacto político incluyó como figuras territoriales delimitadas por una diferencia étnica específica a entidades especiales como los resguardos indígenas de propiedad colectiva, que deberían regirse a través del cabildo como institución especial de poder local con jurisdicciones administrativas, jurídicas y legislativas. Así, la autoridad étnica está articulada a una percepción particular de territorio –unas formas determinadas de territorialidad– ligada fundamentalmente a la ruralidad, sobre las que se erigen ejercicios concretos de gobernabilidad.

Estas particulares figuras territoriales y de autoridad local reconocidas en la Constitución son resultado de procesos históricos de gobierno y territorialización que se remontan a la época de la Colonia. Inicialmente instaurado como una estrategia para debilitar los cacicazgos que se habían consolidado a inicios del siglo XVIII como la unidad política para los nativos de la región que hoy corresponde al suroccidente de Colombia (Findji y Rojas, 1985: 68), el cabildo se convirtió en la forma de gobierno para las *parcialidades* (comunidades) indígenas que habitaban las vertientes orientales y occidentales de la cordillera central de los Andes (Findji y Rojas, 1985; Rappaport, 2000). Así mismo, la *parcialidad* fue reemplazada progresivamente por el resguardo, entendido como la tierra adscrita de forma colectiva a una comunidad indígena (Findji, 1977: 156). Así, la unidad

político-territorial del cabildo y el resguardo se instituyó como realidad social para la población indígena de esta región.

Posteriormente, en tiempos de la República, a través de la Ley 89 de 1890 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, se trató de determinar unos plazos para la disolución del cabildo y el resguardo (50 años en primera instancia), en un intento por vincular las tierras colectivas a la lógica liberal de propiedad privada, en un contexto de inmensas presiones sobre dichas tierras por parte de la clase terrateniente, no solo en el Cauca, sino en todo lugar donde todavía existieran los resguardos. No obstante, tal empresa nunca llegó a consolidarse por la ley, aunque sí se desmantelaron en la práctica un número importante de resguardos, sobre todo en la primera mitad del siglo XX (Friede, 2010).

Sin embargo, con las luchas de Manuel Quintín Lame<sup>11</sup> entre las décadas de 1910 y 1950 en los departamentos del Cauca, Huila y Tolima por la defensa de los resguardos con la exigencia de la aplicación de la Ley 89 y la búsqueda de una unidad política entre indígenas, se mantuvo, al menos en el orden del debate público instalado por las exigencias de Quintín, una cohesión social que articulaba el cabildo, el resguardo y el indígena. En medio de múltiples transformaciones políticas, estas figuras de territorialidad y de gobierno sobrevivieron en el suroccidente colombiano, sufriendo a su vez reconfiguraciones en las disputas por su control entre gamonales regionales, la Iglesia Católica y los representantes de las comunidades.

En el norte del departamento del Cauca, existe una fuerte dinámica organizativa por parte de indígenas del pueblo nasa que surgió como expresión de movilización social en la década de 1970 alrededor de demandas sobre acceso a la tierra, la búsqueda de unidad como poblaciones indígenas y la pervivencia cultural, integrando junto con otros pueblos indígenas<sup>12</sup> el Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, que se posicionó como

---

<sup>11</sup> Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967) fue un luchador, intelectual y activista político indígena nasa que protagonizó la defensa de los derechos de los indios a las tierras de los resguardos frente a la avanzada de la clase terrateniente caucana. Para una historia sobre su vida y su lucha ver Bonilla (2015), Lame (2017) y Romero (2006).

<sup>12</sup> Los pueblos indígenas del Cauca son: misak, yanakuna, kokonuko, tontotuna (o totoró), eperara siapidara, kishú (o kishó), ambaló, polindara, inga y nasa. De estos pueblos indígenas todos están representados en el CRIC, aunque esta no es la única organización indígena del Cauca. Los indígenas misak del resguardo de

catalizador de las luchas contra la violencia terrateniente. Con la entrada en vigencia del Estado multicultural a través de la nueva Constitución a partir de la década de 1990, el movimiento indígena del Cauca experimentó una reconfiguración mucho más centrada alrededor de la figura del cabildo como autoridad e institución y más adelante con nuevas expresiones vinculantes de las autoridades indígenas, en el caso particular del norte del Cauca, a través de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN, llamada también en nasa yuwe, la lengua amerindia del pueblo nasa, *Çxhab Wala Kiwe* (“territorio del gran pueblo”)<sup>13</sup>, nombre que no solo hace alusión a la organización, sino también a los lugares donde habita la gente que la conforma. Esta es una forma de asociación reconocida legalmente por la institucionalidad estatal, que fue conformada con el objeto de fortalecer no solo el proceso político organizativo entre las autoridades involucradas en función de esa búsqueda del *gobierno propio*, sino también la capacidad de administración de recursos públicos y la canalización de la interlocución con entidades estatales, agencias de cooperación internacionales y otras organizaciones de la región.

En los discursos y las prácticas de la gente nasa del norte del Cauca y las autoridades y la asociación en las que se materializa parte de sus expresiones organizativas, se encuentra un contenido contestatario de abierta pugna con el proyecto político nacional y las manifestaciones concretas del Estado en los territorios, entendidas como las políticas públicas y de desarrollo en las que proclaman no ver reflejados sus intereses ni sus aspiraciones. Estas expresiones de lucha y resistencia a un modelo político, económico y de pensamiento que consideran ajeno a *lo propio*, pueden ir desde la formulación de herramientas alternativas de planeación –como los Planes de Vida, que se discutirán en el segundo capítulo–, a marchas multitudinarias, bloqueo de vías, jornadas de reclamación de tierras despojadas e, incluso, reclamos por desligarse radicalmente de los aparatos e instituciones estatales. Pero, al mismo tiempo, entre las autoridades y las asociaciones nombradas existe un constante reclamo por el reconocimiento estatal y una progresiva adopción de funciones de Estado –como la administración de la educación, la justicia y la

---

Guambía lideran una organización de importante trayectoria. Para una historia del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano (AISO) ver Tunubalá (2016) y Vasco (2002).

<sup>13</sup> La escritura de las palabras en nasa yuwe a lo largo de este documento se corresponde con el alfabeto unificado propuesto por el CRIC a principios de la década del 2000. Para una discusión sobre el proceso de unificación del alfabeto, ver Rojas (2002).

salud en los territorios sobre los cuales ejercen autoridad, para enunciar ejemplos paradigmáticos–, que no se quedan en la ejecución de los recursos, sino en la reorientación de los contenidos de dichas funciones hacia *lo propio*, es decir, hacia sus proyectos políticos específicos.

De esta manera, podemos ver que las nociones de autoridad y organización se encuentran en un ejercicio constante de cuestionamiento y de análisis por parte de algunos sectores de las poblaciones que ejercen y son objeto de esa autoridad. Esta crítica va acompañada de una radicalización de las concepciones de autonomía y autodeterminación, concebidos como derechos de los pueblos indígenas consignados en diversas declaraciones y convenios internacionales, que plantean un giro definitivo hacia lo que se ha dado por llamar *gobierno propio*.

Este doble vínculo identificado desde la misma crítica planteada entre las comunidades indígenas nasa que se ven movilizadas por las problemáticas que reconocen, ha generado posiciones sobre los límites y dimensiones de la autoridad del cabildo en sus territorios, así como nuevas apuestas políticas y territoriales atravesadas –siempre en la búsqueda del *gobierno propio*– por una perspectiva en la que la identidad étnica nasa y elementos y procesos culturales sustentados en su cosmovisión funcionan como garantes de ciertas prácticas y discursos de los que emana la diferencia étnica y cultural que sustentaría la autonomía y la autodeterminación, anteponiéndose como eje central de la pugna con y asimilación del Estado colombiano.

Este giro hacia el posicionamiento de la identidad como soporte de las demandas de autonomía y autodeterminación del pueblo nasa tiene una trayectoria histórica específica. Aunque en su expresión organizativa la identidad estuvo presente desde la conformación del CRIC hace casi cincuenta años (los principios de esta organización eran inicialmente “unidad, tierra y cultura”), es posterior a los reconocimientos constitucionales de 1991 que la identidad étnica cobra centralidad en el discurso y el ejercicio político de las organizaciones en que devino el movimiento indígena en el norte del Cauca. Muestra de ello es la conformación del mandato comunitario de “identidad y cultura” como resultado del segundo congreso indígena de las comunidades nasa de ACIN, celebrado en 2009, donde se plantea nutrir el saber y la acción de las comunidades, sus autoridades y la organización, a

partir de las características y “usos y costumbres” que los diferencia como nasa. Esta tendencia adopta una posición de mayor protagonismo en el tercer congreso indígena de las comunidades nasa de ACIN, celebrado en 2017, donde se planteó como disposición para lograr un verdadero *gobierno propio* que “lo espiritual<sup>14</sup> debe orientar lo político”, es decir, que el ejercicio político no puede entenderse por fuera de las particularidades que definen el ser y el hacer nasa. Teniendo en cuenta que los congresos constituyen los eventos más amplios de toma de decisiones sobre el futuro de la organización y los cambios que se deben adoptar para continuar en el camino del fortalecimiento del *gobierno propio*, es evidente que “lo espiritual” mencionado en estos términos cumple un rol excepcionalmente político, pues se convierte en la guía de un importante proceso de identificación nasa, que entra a jugar un papel fundamental en la disputa por el poder en el Estado multicultural colombiano. Así, se presenta en este contexto específico una particular articulación entre política de la identidad y gobierno propio.

### *Configuraciones identitarias frente al poder*

En los escenarios contemporáneos la identidad es un lugar de enunciación relevante y legítimo para disputar el poder en distintas instancias. En procesos de reivindicación identitaria, es evidente el posicionamiento de la diferencia como sustento de un proyecto político en particular. De otra parte, la disputa del poder consiste en cambiar los términos de las relaciones sociales sedimentadas en un orden hegemónico establecido. En este caso, la identidad se establece como el medio para librar esa disputa. Teniendo en cuenta que las identidades tienen la capacidad de sintetizar representaciones sociales, ejercer un control sobre los términos de dichas representaciones significa la posibilidad de establecer modelos de acción de aquellos sujetos que se identifican. La disputa del poder también involucra la búsqueda de control y producción de estos modelos de acción social, pues son los parámetros sobre los cuales se pueden erigir proyectos políticos específicos.

---

<sup>14</sup> Los términos *espiritual* y *espiritualidad* tienen un uso amplio entre las comunidades, las autoridades y la organización indígenas del norte del Cauca. Hacen referencia a procesos y elementos que desde la academia han sido entendidos tradicionalmente como religión, cosmovisión, ritualidad, etcétera. Mantengo el uso de estos términos en este documento aclarando que se trata de ‘categorías nativas’ de importante reflexión a lo largo de la investigación y que tendrán su desarrollo en el tercer capítulo, en relación a los usos que la gente nasa del norte del Cauca hace sobre estos en relación a lo que también ellos llaman ‘cosmovisión’.

Ahora, trayendo a colación otro de los componentes centrales de esta investigación, considero que la identidad (en términos más precisos, la política de la identidad) funciona como uno de los contrapuntos que interpela el gobierno propio. El gobierno propio es la forma en que las comunidades, las autoridades y la organización indígenas nasa del norte del Cauca han definido el ejercicio de autoridad en términos políticos y culturales que tiene una de sus expresiones cruciales en la identidad nasa. Entendido de esta manera, el gobierno propio es una expresión particular potencialmente no-occidental del poder. La discusión alrededor de la identidad nasa ha cobrado un papel central en las elaboraciones conceptuales que conforman el soporte del gobierno propio, el cual se argumenta como la manera *culturalmente adecuada* de ejercer la autoridad y la toma de decisiones en los lugares que habita la gente nasa. El gobierno propio, entonces, se posiciona como el resultado de un proceso de reflexión –donde se tiene en cuenta de manera crucial la diferenciación (no exclusiva pero sí centralmente en términos identitarios) de la gente nasa en relación con sus otros– que significó construir un sistema de gobierno con efectos políticos, sociales y culturales, en la búsqueda de materializar algunos de los aspectos que conforman la idea de autonomía en el marco del Estado multicultural colombiano.

Así, el gobierno propio es también una manifestación del proceso de identificación, pues parte de la relevancia del gobierno propio como proyecto político radica en la apreciación de que conforma una manifestación concreta de la identidad nasa o como un rasgo característico de la diferencia constituyente o la alteridad radical del ser nasa en relación al resto de las sociedades colombianas. Las identidades colectivas pueden manifestarse de diversas maneras. Pueden establecer significados concretos y abstractos que permiten el proceso de identificación entre los sujetos que se ven involucrados. Un sistema, una estructura o un cuerpo de gobierno considerado propio por la gente nasa, que involucra una construcción consciente y ordenada de significados anclados en elementos y procesos identitarios, conforma una manifestación compleja del proyecto político que se entrecruza entre percepciones de identidad y poder.

En la conjunción entre identidad y poder que conforma la política de la identidad, se hace posible establecer un gobierno propio. La política de la identidad implica la movilización social y política alrededor de la identidad. Esta política es un proceso histórico

y también geográficamente producido, que ha moldeado y configurado las formas de lucha y reivindicación en distintas regiones del planeta. El movimiento indígena del Cauca y la gente nasa del norte del Cauca con su organización y sus autoridades, han participado de manera activa en el desarrollo de una política de la identidad, donde la identidad indígena se convirtió en un eje axial que orienta las reivindicaciones de toda índole. En la discusión sobre la conformación de un verdadero gobierno propio, se encuentra también el debate sobre la política de la identidad nasa, sus elementos, su constitución, su significado y su valoración. En un escenario donde el reconocimiento político se logra a través de la identidad, el gobierno propio funge como diacrítico en el proceso de diferenciación, así como expresión material y simbólica de una forma de identidad que se percibe anclada a prácticas culturales y territoriales específicas.

Sin embargo, la política de la identidad también se encuentra atravesada por relaciones de poder y el trazo de los constituyentes de dicha política suele producirse en los centros globales de producción de desigualdad. Existe una tensión manifiesta entre el proyecto político del gobierno propio y la política de la identidad si reconocemos que esta última es un producto de la forma de gobierno característica de los estados del multiculturalismo neoliberal y, por otro lado, el gobierno propio, aunque comporta elementos de una manifestación de la política de la identidad, se erige como parte de una narrativa política que impugna dicha forma de poder estatal. De esta tensión es relevante atender a los impactos concretos del ejercicio del gobierno propio y de los parámetros establecidos por una política de la identidad que subdivide el mundo político en miles de retazos que se esmera por desarticular.

#### *Los objetivos y la hipótesis de trabajo de esta investigación*

Con lo dicho anteriormente, planteo como objetivo general de esta investigación: formular un análisis sobre la conformación de la política de la identidad étnica nasa en su expresión organizativa del norte del Cauca en el proceso de disputa del poder en el marco del Estado multicultural colombiano. Para el desarrollo de este, propongo, a su vez, tres objetivos específicos: 1) Describir etnográficamente el contexto sociocultural e histórico de la organización indígena nasa Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)

Cxhab Wala Kiwe; que se corresponde con el desarrollo del segundo capítulo. 2) Analizar la construcción del gobierno propio nasa como instancia político-cultural del poder sustentada en representaciones de territorio y cosmovisión, el cuál trato en el tercer capítulo. 3) Identificar las transformaciones político-culturales consecuencia del posicionamiento de la identidad étnica nasa como eje central del ejercicio de gobierno, que abordo al mismo tiempo en el segundo y tercer capítulo.

En este sentido, la *hipótesis de trabajo* que propongo, considera que la política de la identidad étnica nasa se produce en relaciones de poder desiguales entre las políticas estatales sobre la diferencia y el proyecto político de la organización nasa del norte del Cauca, donde la distinción identitaria en términos étnicos se posiciona como punto de partida para las reivindicaciones políticas. Las expresiones de autoridad indígena que se recogen en la organización nasa y configuran el gobierno propio, son manifestaciones de la disputa del poder producto de la política de la identidad en cuanto esgrimen como sustento de su legitimidad rasgos identitarios que demarcan la diferencia étnica y cultural, fundamentalmente a través de representaciones de territorio y cosmovisión. Sin embargo, en el proceso de significación de la identidad movilizada políticamente, se producen distintas expresiones políticas que desafían las concepciones normadas del poder y configuran nuevos horizontes de lucha y reivindicación en proceso de ser legitimados y confrontados por la organización y sus miembros.

#### *Mi posición metodológica*

¿Cómo la política de la identidad étnica se ha posicionado en la organización indígena nasa del norte del departamento del Cauca como sustento en la disputa del poder en el Estado multicultural colombiano? Con esta pregunta de investigación quiero esclarecer mi posición metodológica. Esta investigación se planteó entre y con las comunidades de un pueblo indígena, particularmente a través de su forma de organización. Un punto de partida para el acercamiento epistemológico al problema de investigación es el reconocimiento de la interacción con un sistema de pensamiento distinto al de mi marco de referencia y que, por lo tanto, exige un esfuerzo por dar cuenta de la forma en que se producen significados en

relación al ejercicio de poder del pueblo nasa del norte del Cauca, conocido como gobierno propio.

Para lograr una comprensión del proceso de significación involucrado en el ejercicio del gobierno propio, es importante hacer consciente las relaciones de poder no solo al interior de la configuración de la identidad étnica nasa, sino también en la construcción del discurso antropológico del cual soy responsable como investigador. Por eso, planteo que el trabajo como antropólogo en este caso significa adelantar la investigación *entre* los nasa de la organización ACIN – Çxhab Wala Kiwe, haciendo énfasis en mi posición como sujeto política y socialmente diferenciado que pretende conocer mientras es conocido, inmerso en una relación dialógica que no está libre del ejercicio de poder, haciendo al tiempo visible mi vínculo directo con la academia y los compromisos que esta relación comporta. De otra parte, y quizás más importante todavía, se trata de llevar a cabo la investigación *con* los nasa, es decir, en un trabajo conjunto que debe reconocer las relaciones que se establecen durante la investigación, pero también reconocer las relaciones previas y el conjunto de características que conducen y configuran los términos del relacionamiento con los nasa hombres y mujeres que son mis interlocutores; esta apuesta metodológica “requiere conocer, explicitar y confrontar los intereses de cada parte de la relación [investigativa]” (Amador, 2018: 92), sin dejar de lado las responsabilidades no tanto como antropólogo de campo, sino como actor en un entramado social atravesado por el conflicto.

Hice trabajo de campo en los territorios del norte del Cauca entre agosto de 2019 y las primeras semanas de enero de 2020. Este fue un periodo particularmente violento en la región, pues durante estos cinco meses se presentaron al menos 54 asesinatos en contextos de territorios indígenas, 5 masacres, 12 atentados contra personas de la organización y 28 amenazas por medio de panfletos (ACIN, 2020: 18-27). Esto ocurrió en un contexto de reacomodo de las fuerzas involucradas en la nueva etapa del conflicto armado que se estableció en la región después de la firma de los Acuerdos de Paz de 2016 entre el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC-EP. Las comunidades nasa que habitan la zona fueron las principales afectadas de este recrudecimiento de la violencia y tal situación tuvo efectos importantes en mi posición como investigador y también como activista, es decir, como investigador comprometido.

Es en este momento donde la etnografía adquiere relevancia como herramienta, pero también como relación, es decir, entendiéndola *como enfoque* en los términos de Rosana Guber (Guber, 2001: 11-12). Ya en otros momentos se ha elaborado sobre la investigación colaborativa en antropología particularmente en el Cauca indígena (Rappaport, 2005), pero es necesario aquí precisar los alcances de una perspectiva etnográfica *entre y con* los nasa del norte del Cauca. En primer lugar, es importante recordar la propuesta de Vattimo de dar cuenta de ese entrelazamiento entre eventualidad, mismidad y alteridad (1990: 141) que se hace presente en la situación etnográfica. Es en la medida en que se puede dar cuenta de estas complejidades que la antropología puede impugnar el paradigma positivista y, al contrario, construir conocimiento dialógico que se oponga al reduccionismo. En segundo lugar, esta propuesta etnográfica considera el compromiso primordial con los interlocutores más que con el proyecto político involucrado, pues no se trata de una búsqueda fantasiosa de la objetividad, sino buscar la construcción conjunta de una posición siempre inestable –pues debe ser objeto de constante escrutinio– y sin embargo situada espacial y temporalmente, desde donde se enuncia y se escucha con el objetivo de reconocer los aspectos relevantes del proceso identitario nasa en el ejercicio del gobierno propio. En tercer lugar, puesto que se trata de mi posición como etnógrafo comprometido, entiendo que mi lugar es producto y al mismo tiempo sujeto de una lucha, de la cual no pretendo reclamar exclusividad, sino que entro a controvertir. Parte fundamental de la idea de la descolonización constante del pensamiento es cuestionar en profundidad no solo los datos que se construyen durante la investigación, sino el tipo de autoridad que se confiere al proceso etnográfico.

Se trata de, como investigador comprometido, poner en juego las certezas del conocimiento a la luz de los múltiples proyectos políticos que confluyen en los escenarios donde tiene lugar la investigación. Vehículo de este cuestionamiento es el entendimiento de mi relación concreta con mis interlocutores. Teniendo en cuenta mi afinidad con el proyecto político del movimiento indígena del Cauca, es también necesario reconocer las formas en que he estado vinculado a este proceso organizativo, en momentos como partidario al margen y en momentos con vinculación laboral. Estos antecedentes indudablemente condicionaron los términos de la investigación y las formas de relacionamiento, así como la posibilidad de abordar temas relacionados con el ejercicio del gobierno propio. Por esto, desde los tres elementos mencionados –dar cuenta de la situación etnográfica, el compromiso con los

interlocutores y el cuestionamiento de la autoridad etnográfica–, me propuse contribuir a la reflexión ética y política del quehacer antropológico.

Las condiciones, no obstante, impusieron limitaciones a mis intenciones de movilidad y del *estar en el lugar*. Muchas de las conversaciones que sostuve con mis interlocutores tuve que abordarlas en Santander de Quilichao, centro político del norte del Cauca y segunda ciudad en importancia del departamento, pues constituía un lugar de concentración de mis interlocutores, así como un espacio que implicaba menos compromisos de seguridad para abordar las discusiones que proponía. De la misma manera, mi participación estuvo condicionada por la agenda de la organización, es decir, tuve que sujetarme a las vicisitudes del proceso organizativo, ajustándome a los momentos de movilización, a los espacios de denuncia pública, al acompañamiento masivo de las familias de las víctimas de masacres y asesinatos selectivos, a los funerales y los entierros.

Por ello, debo sustentar las particularidades del carácter etnográfico de mi investigación. Dentro del canon de elementos característicos de la investigación etnográfica, se encuentran la observación y la participación. Desde toda la crítica contemporánea a la representación (Velasco y Díaz de Rada, 2009: 77) se ha hecho un fuerte énfasis en la necesidad de superar la unidireccionalidad de la observación y la participación supuesta en el grueso de la literatura antropológica. En coherencia con este llamado, considero necesario conceder un lugar importante a la reflexión sobre la irreductible dialogía de la observación y la participación. Entiendo que mi posición como investigador no se limita a la construcción de datos sobre el terreno para dar respuesta a una pregunta de investigación, sino que se halla estrechamente ligada a mi posición como persona en encuentros vitales con otras en sus contextos específicos. La observación no implica omnisciencia ni ubicuidad, todo lo contrario, significa entenderse parte de la situación antropológica del encuentro de miradas, de ser sujeto de interrogación. Es en este sentido que la observación hizo parte de mi investigación. Observar los sucesos de la vida de la gente nasa que ha trazado como horizonte político la disputa del poder en sus territorios partiendo de posicionar su identidad como eso que los diferencia en la sociedad colombiana y sustenta sus luchas, significa al mismo tiempo ubicarse como interlocutor y como sujeto que interviene y es intervenido en la elaboración de estos discursos con efectos prácticos. Pero, además, también significó entender mi

responsabilidad en el proceso de *acompañar*, que en estos momentos críticos de agresión violenta adquirió un sentido capital en mi labor como observador. El *acompañar* los espacios de dolor y también los de denuncia y de acción política colectiva tuvo un efecto importante en mi forma de entender el despliegue del proyecto político y, al mismo tiempo, fue crucial para entablar los diálogos con mis interlocutores en momentos donde la vida está siendo amenazada.

Esto tiene que ver con la participación y su relación con la observación, lo que significa la implicación política y ética que entra en juego en escenarios de disputa del poder. La participación requiere reconocer la agencia y la condición histórica de los sujetos con quienes interactúo. Participar significa untarse, involucrarse, dejarse interpelar (Amador, 2018) y asumir responsabilidades. Desde que la antropología trabaja con seres humanos vivos, se ha enfrentado a la tarea básica de tomar decisiones sobre el curso de sus investigaciones. Como antropólogo comprometido en mi investigación con la gente nasa de la organización ACIN – Çxhab Wala Kiwe, estas decisiones siempre estuvieron atravesadas por el respeto a dos valores: primero, el reconocimiento de procesos vitales preexistentes al desarrollo de la investigación que han trazado una trayectoria histórica de sujetos que producen sentidos y significados que deben ser tenidos en cuenta; segundo, la ratificación de que la academia solo podrá ser comprometida si existe un compromiso con ella, buscando ampliar su capacidad de diálogo y entendimiento de los procesos de conceptualización de la gente.

Por lo tanto, considero que no hay observación ni participación sin compromiso, quiera o no el investigador reconocerlo. La relación dinámica entre estas actividades, que se encuentran en el trabajo de campo, no termina al salir de campo, sigue presente y se sigue construyendo en el tejido etnográfico que se le da a lo vivido. Es en este encuentro entre observar, ser observado, participar, *acompañar*, comprometerse y dejarse interpelar, donde reside el carácter etnográfico de esta investigación.

Ahora, con el objetivo de conocer las distintas perspectivas sobre el ejercicio del gobierno propio de los indígenas nasa pertenecientes a la organización, tratando de establecer las formas en que se elabora el discurso organizativo sobre el gobierno propio y, de la misma manera, sobre la autoridad, la autonomía y los demás componentes que dan cuerpo a este fenómeno, realicé entrevistas informales y semiestructuradas, privilegiando en cada caso la

conversación por encima del cuestionario. Pues en buena medida las relaciones previamente establecidas (algunas de varios años) me permitieron acercamientos más informales y más dialógicos, los cuales no se corresponden con técnicas como la entrevista estructurada.

Además, hice una apuesta por aprovechar los espacios propios de la organización. Participé en las asambleas, mingas<sup>15</sup>, comisiones políticas y reuniones de la organización en que se trataron aspectos relevantes al gobierno propio y en donde se refleje el ejercicio de poder y autoridad de la gente nasa del norte del Cauca. Esto con el objetivo de reconocer en la práctica las formas que adopta el discurso organizativo y los efectos de la construcción diaria de una forma de autoridad y poder sustentada en prácticas culturales asumidas como diferenciadoras y sustento de una identidad nasa. Sumado a esto, como lo expresé anteriormente, participé de los muchos espacios de movilización y denuncia pública que tuvieron lugar en el contexto de violencia y abierta agresión contra los miembros de la organización. Por esta razón, el trabajo de campo no implicó la concepción *tradicional* de habitar intensivamente un solo lugar durante un periodo más o menos prolongado de tiempo. Puesto que la investigación no se propuso *sobre* el pueblo o la gente nasa, sino *entre y con* la gente que está organizada en la ACIN – Çxhab Wala Kiwe, implicó un desplazamiento y una interlocución en parte itinerante y en parte multisituada, pues la organización se encuentra de manera distinta en los siete municipios del norte del Cauca geográfico en que se encuentra (Santander de Quilichao, Caloto, Corinto, Miranda, Toribío, Jambaló, Buenos Aires y Suárez) y se manifiesta o se desenvuelve de formas distintas en cada lugar. En este sentido, el trabajo de campo sucedió más en la organización misma que en un lugar o una *comunidad* particular.

Hice, como complemento, un esfuerzo importante de revisión documental de cartillas pedagógicas, comunicados, pronunciamientos, documentos políticos, resoluciones y demás productos escritos generados por la organización que reflejan el proceso de evolución del gobierno propio y las transformaciones organizativas que se han propuesto o implementado. Esto fue acompañado por la revisión de legislación (leyes, decretos, actos administrativos)

---

<sup>15</sup> La minga es el tipo de trabajo colectivo-comunitario de la gente nasa, en el cual la gente se reúne y trabaja en conjunto para alcanzar un objetivo en común. Lo colectivo puede estar constituido por la familia, los vecinos, la vereda, el resguardo, un conjunto de resguardos e incluso distintos pueblos indígenas. La minga puede ser de trabajo agrícola, pero también de trabajo intelectual, así como de movilización y protesta.

que se vincula directamente con el reconocimiento del pluralismo jurídico y cultural en Colombia.

Ahora, en relación al aprovechamiento de espacios de investigación generados por la organización, fue una herramienta metodológica importante la participación activa en las *tulpas de pensamiento*. La tulpa o tulpa comunitaria es el lugar consistente de un conjunto de tres piedras que conforman un fogón y que se considera el propicio para la discusión comunitaria, alrededor del cual se conversa, se conoce y se aprende. La tulpa es el lugar legitimado de discusión política, entendido como culturalmente adecuado y punto de encuentro de distintos niveles de interpretación relevantes para la toma de decisiones. Es en este sentido que me propuse participar en estos espacios de discusión, entendiendo que se trata del lugar donde el discurso político-organizativo ubica *la raíz* del ejercicio de gobierno propio; al mismo tiempo, lo encontré como un espacio de interacción importante para recoger nociones y percepciones sobre territorialidad, pues la tulpa también es considerada como un componente importante del territorio y lugar de la reproducción de su conocimiento. En la participación en la tulpa pude encontrar ciertos elementos exteriorizados de las nociones de gobierno propio en relación a la territorialidad y los componentes de la cosmovisión relacionados con el ejercicio político. Mi participación estuvo ligada a la interacción con sabedores nasa, autoridades, profesores, líderes y demás miembros de los distintos componentes de la organización que son quienes se encuentran en la tulpa para discutir y problematizar sobre la acción organizativa y el proyecto político o plan de vida que se fija como horizonte de trabajo.

Finalmente, las principales herramientas de registro que empleé durante el trabajo de campo, fueron las notas y el diario de campo como elementos básicos para el registro etnográfico. Hice un especial énfasis en este ejercicio, pues en muchos casos hacer grabaciones o tomar fotografías significaba un compromiso de seguridad. De la misma manera, el diario de campo tuvo que ser redactado *en clave* en muchas ocasiones, como forma de protección de mis interlocutores y de mí mismo, pues andar por las montañas y las carreteras del norte del Cauca con información sensible de la organización y del diario vivir podría significar una fuente de dificultades. Como complementos, en los momentos en que fue posible, utilicé la grabación de voz en algunas entrevistas abiertas y semiestructuradas

(veinticinco en total) y para eventos y actividades como las asambleas y las tulpas comunitarias, en donde se abordaron diversos temas que fluctúan entre los discursos oficiales y los no oficiales. Empleé la fotografía como una herramienta de registro terciaria, sobre todo en los espacios públicos de la tulpa, en asambleas o en escenarios de movilización, más como un acompañamiento a la escritura etnográfica que como fuente misma de la reflexión.

### *Las discusiones*

En el primer capítulo abordo el marco teórico de esta investigación. A partir de lo que llamo *el entramado conceptual* entre los conceptos de identidad y poder, me interesa mostrar el camino teórico que tomé para comprender cómo se ha abordado la problemática de mi pregunta de investigación en el discurso antropológico. En el proceso me orienté por un interrogante sobre si todavía era importante hablar de la ‘identidad’ como algo dado y como herramienta de pensamiento, lo cual me llevó a indagar por cómo se concibe la identidad en relaciones de poder y cómo el poder también puede ser un asunto de identificación. De esta manera, propongo un recorrido desde las identidades sociales, pasando por las identidades culturales y desembocando en las identidades étnicas, entendidas como articulaciones concretas entre el poder y las representaciones sociales. Esto me permite ubicar de manera histórica el surgimiento de la política de la identidad y su composición conceptual cercana a la configuración estatal del poder.

Frente a esto, opongo una propuesta de interpretación que se ubica ya no en la identidad exclusivamente como imposición, sino como un proceso de subjetivación motivado por importantes reivindicaciones sociales, que comportan una manera de construir colectivamente un sujeto, una comunidad y un proyecto políticos que se encuentran *al interior, en contra y más allá de identidad*. En este sentido, el planteamiento central de este capítulo se puede plantear así: *el proceso de subjetivación que vive la gente nasa del norte del Cauca se nos presenta como una política de la identidad en el contexto del Estado multicultural colombiano. Esto sucede a través de una serie de desplazamientos político-conceptuales que conducen a una representación de las luchas sociales en los términos hegemónicos del proceso de dominación*.

El segundo capítulo es el aterrizaje de la propuesta central del planteamiento teórico al lugar y el objeto de la investigación. Me propongo exponer y analizar las características de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) – Çxhab Wala Kiwe y su papel en la producción de un sujeto, un proyecto y una comunidad políticos en el norte del Cauca. Para lograrlo, propongo una rápida contextualización geográfica, social y demográfica del departamento del Cauca en general y el norte en particular, esto con el fin de *situar* el lugar y la población de esta investigación.

De esta manera preparo la vía de análisis para el examen de las transformaciones que el proyecto político de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe ha sufrido en su trayectoria histórica. Presento como guía para el argumento unas “etapas de gobernabilidad” a partir de las formas propias de ordenar el tiempo histórico por parte de los miembros de la organización. Este ejercicio no solo busca dar un valor central en el argumento a los procesos de conceptualización propios de mis interlocutores, sino ofrecer una mirada sobre los momentos o hitos claves que registran a la hora de construir un relato sobre el trasegar histórico de lucha, llamado en estas páginas “el camino recorrido”, que justifican o le dan sentido a unas formas particulares de organización y su relación con una forma de gobierno a través del tiempo.

A partir de esta *política de la memoria* que aporta al proceso de subjetivación que, argumento, tiene lugar en el norte del Cauca a través de las distintas expresiones del movimiento indígena, paso a discutir los momentos del proyecto político en cuestión. Así, hago un recorrido que inicia en el momento de la lucha agraria, pasa por la disputa de la identidad cultural, después se involucra la apuesta por el reconocimiento y desemboca en la búsqueda por hacer efectiva una visión de autonomía. Ubico en el desarrollo de estos momentos la conformación de la ACIN y hago especial énfasis en la importancia para su consolidación de procesos que combinan aspectos comunes de las organizaciones sociales y elementos culturales característicos de la gente nasa del norte del Cauca.

Finalmente, propongo que la organización ha canalizado una apuesta en la cual la relación entre sujeto, comunidad y proyecto se vehiculiza a través de una articulación entre lo político y lo *espiritual* –entendido como una expresión de la cosmovisión nasa– que da como resultado una forma de entender (y hacer) el gobierno como algo *propio*.

En el tercer capítulo hago un énfasis importante en el desarrollo etnográfico y en el análisis de lo encontrado en el trabajo de campo. El capítulo está dividido en dos grandes secciones. En la primera de ellas discuto lo que llamo *articulaciones*, entendidas como confluencias históricas que contribuyen a la sedimentación de una unidad discursiva y diversas prácticas (Bocarejo, 2015: 27-28) a menudo problemáticas y contradictorias, entre los principios organizativos de unidad y autonomía. En seguida, hago un recorrido por las expresiones de autoridad y organización, con el objetivo de dar cuenta del proceso constante de construcción de las condiciones para actualizar el proyecto político en los contextos cotidianos donde interactúan las autoridades locales en su ejercicio de toma de decisiones y la organización zonal con su responsabilidad en el diseño de políticas.

En la segunda sección propongo una discusión sobre la tulpa como lugar culturalmente adecuado para la discusión política-organizativa y su emergencia en el acervo político-cultural en el norte del Cauca. En seguida, discuto a partir de un caso concreto dos expresiones de la legitimación de las decisiones que se toman como organización. Mi planteamiento señala que el proceso de legitimación que se experimenta en la ACIN es una expresión particular de las relaciones entre cultura y política, que da como resultado una forma de lo político percibida como *realmente nasa*.

Cerrando la segunda sección, discuto el papel de la asamblea comunitaria en la construcción de consensos públicos sobre los asuntos que conciernen a todos los miembros de la comunidad y cómo se ha transformado este escenario con las disposiciones de la estructura de gobierno propio.

Finalmente, el documento cierra con unas conclusiones que apuntan a abrir nuevos interrogantes que permitan ampliar el debate sobre las configuraciones entre las formas de gobierno indígena, los proyectos de autonomía, formas de lo político que exceden los límites de los escenarios públicos legalmente constituidos, las relaciones cada vez más problemáticas con las instituciones estatales y los posibles escenarios de emancipación que se vislumbran al interior de la organización.

# Capítulo 1

## Identidad y poder:

### De la política de la identidad a los procesos de subjetivación

#### *Precisando puntos de partida: el modelo propuesto*

Entiendo los conceptos como herramientas que se pueden emplear para acercarse a un conocimiento y análisis de los hechos sociales y al mismo tiempo, asumo el empleo de estos como una decisión política sobre el compromiso que se adquiere con la academia y con las personas con quienes se desarrolla una investigación. El recorrido propuesto en estas páginas consiste en el entrelazamiento de los conceptos de poder e identidad en el análisis del proceso político organizativo del pueblo indígena nasa del norte del Cauca en el contexto del Estado multicultural colombiano; por lo cual, propongo como modelo de análisis de la *dimensión cultural del poder*.

Esta es una postura a la vez teórica y política, pues consiste, por un lado, de ingresar al debate ya planteado por la rama disciplinar de la antropología política sobre la necesidad de producir acercamientos analíticos alrededor del poder donde se dé cuenta del carácter cultural de su ejercicio y reproducción. La apuesta teórica va más allá cuando se tiene en cuenta el llamado a no tomar a occidente como punto de partida para el análisis (Gledhill, 2000: 26) y en cambio profundizar en la pluralidad conceptual del poder como estrategia para no proyectar una concepción occidental y moderna del poder como universal a todas las sociedades. Por otro lado, es una postura política, pues se trata de asumir a la antropología como políticamente activa, es decir, como un lugar de enunciación en los debates públicos contemporáneos. Además, el hecho mismo de asumir al poder desde su dimensión cultural, comporta consecuencias en la conformación de un discurso antropológico sobre la diferencia y la desigualdad y sus manifestaciones políticas.

De otra parte, proponer como modelo analítico la dimensión cultural y simbólica del poder, significa atender de manera especial a las representaciones sociales involucradas en las relaciones de poder. Abordar el problema de investigación desde este enfoque, implica atender más a los procesos que detenerse en la dilucidación de las estructuras. El esfuerzo analítico se encuentra en la necesidad de otorgar un lugar central al tejido conceptual que

produce el cruce entre movilización política, procesos de subjetivación y relaciones de poder. De esta manera, considero que el modelo de análisis propuesto permite un acercamiento a las dinámicas de las políticas de la identidad en juego, así como el complejo entramado que estas conforman con la movilización de la identidad étnica y la configuración de proyectos políticos de autonomía y autodeterminación. Así, mi propuesta se sustenta en una posición etnográfica sobre la política, sin perder de vista el carácter político de la etnografía, como estrategia teórico-metodológica del modelo de análisis.

### *El carácter hermenéutico de la investigación antropológica*

Antes de entrar de lleno al despliegue del entramado conceptual que conforma los límites de mi investigación, quiero establecer un punto de partida más amplio, relacionado con mi posición epistemológica frente a la antropología, campo del conocimiento al cual me suscribo. La antropología como disciplina de las ciencias sociales se ha visto atravesada por dos importantes cuestionamientos de distinta factura a lo largo de su desarrollo histórico: por un lado, ha sido ampliamente documentado –y criticado– su estrecho vínculo con el colonialismo, su trabajo funcional a la producción de estrategias de gobierno colonial entre sociedades no occidentales. Por el otro, su carencia de rigor científico en la producción de conocimiento, asumiendo como lugar de enunciación el mundo de las ciencias naturales y el positivismo lógico que, a partir de su autoridad como “ciencia dura”, desestima las elaboraciones teóricas de la antropología –y las ciencias sociales en general– como conocimiento precientífico. Es necesario argumentar cómo este segundo cuestionamiento ha sido confrontado desde la antropología a través de un acercamiento hermenéutico al conocimiento.

Para empezar, es importante reconocer que, en el desarrollo de las ciencias, las concepciones de objetividad y universalidad han sido centrales en el modelo de racionalidad científica, al menos desde el siglo XIX (de Sousa, 2009: 21). Las para entonces nacientes ciencias sociales, manifestaciones de su propia época y de sus contextos de realización, buscaron desarrollar el modelo de racionalidad científica con el objeto de construir modelos explicativos de aplicación universal a los cuales se debían someter las sociedades humanas como objeto de estudio. La antropología no fue ajena a este proceso de consolidación

disciplinaria. La manifestación más evidente del desarrollo de este modelo racional es el evolucionismo lineal, que pretende dar cuenta de los estadios evolutivos del hombre en su desarrollo progresivo de las sociedades salvajes a las civilizadas, siendo la sociedad europea y norteamericana el punto de referencia. Según esta corriente del pensamiento, es posible clasificar objetivamente las sociedades según estadios universalmente aplicables, así como propone una serie de características que determinan el estado de avance de los grupos humanos del mundo. En esta tradición teórica, heredera de un darwinismo elemental, se hace evidente el discurso científico que pretende dar un orden al mundo en función de un único sistema cultural, del cual la ciencia es tan solo uno de sus productos (Krotz, 2004: 41). Elaboraciones de esta índole, demuestran la búsqueda de la nascente disciplina por cumplir y reproducir el canon racional de su época, dando prioridad a las aspiraciones de universalidad y objetividad antes que al entendimiento complejo y heterogéneo de la diversa condición humana.

Aunque mucho ya se ha cuestionado esta forma de racionalidad como paradigma del conocimiento (de Sousa, 2009: 31-32) para las disciplinas de las ciencias sociales, la producción intelectual de estas ha permanecido en entredicho, pues desde distintos lugares se exige como condición de cientificidad el seguimiento del método como razonamiento de una demostración lógicamente construida (Vattimo, 1990: 130) que haga inteligible a la comunidad científica en general todo desarrollo teórico en su campo. Aquí se encuentra un punto de inflexión para las ciencias sociales y la antropología en particular, pues se entiende que el objeto de la antropología es la alteridad, los múltiples otros de la sociedad occidental. Por lo tanto, su tarea es hacer entendible para su sociedad de origen las características, condiciones y sistemas de pensamiento de las sociedades que conforman su alteridad radical. Es decir, encontrar las categorías universales que permitan la traducción de los diversos sistemas de pensamiento para su entendimiento desde las ciencias.

Sin embargo, elaboraciones teóricas críticas de la pretensión de universalidad del conocimiento científico y su supuesta objetividad han planteado la inconmensurabilidad de los sistemas de pensamiento (Vattimo, 1990: 132), la imposibilidad de su reducción a un solo lenguaje común. Desde las ciencias sociales y humanas, se ha propendido en los últimos años por una teoría del conocimiento que privilegia la interpretación de los significados más allá

de la confirmación de una tradición científica y, por el contrario, asume como lugar de producción del conocimiento la unidad del diálogo entre sistemas de conocimiento que se encuentran insertos en relaciones específicas. La hermenéutica como posición epistemológica, en este sentido, apunta hacia el conocimiento del conocimiento de los otros (Vattimo, 1990: 140), antes que a la transliteración de una serie de características a categorías universalizantes, homogeneizantes y reduccionistas.

En este sentido, entiendo que el objetivo de establecer un diálogo que evidencie las formas de construcción histórica y localizada de significados en la relación entre sistemas de conocimiento diferentes, se establece como horizonte de trabajo para la antropología en particular. Estas relaciones no son un hecho dado, sino que deben construirse en el encuentro entre sujetos que reconocen sus intencionalidades y actúan en consecuencia de ello. Es en esta dirección que pretendo definir cómo mi investigación se encuentra en esta corriente de pensamiento.

### ***El nudo***

La discusión que planteo en este capítulo se puede sintetizar en la siguiente expresión: *el proceso de subjetivación que vive la gente nasa del norte del Cauca se nos presenta como una política de la identidad en el contexto del Estado multicultural colombiano. Esto sucede a través de una serie de desplazamientos político-conceptuales que conducen a una representación de las luchas sociales en los términos hegemónicos del proceso de dominación.* Las siguientes páginas tienen el propósito de dar el sustento teórico que soporta esta afirmación.

### ***¿Por qué (todavía) hablar de identidad?***

‘Identidad’ es un concepto en entredicho. Como muchas de las herramientas de pensamiento antropológico, la ‘herramienta identidad’ tiene su origen en otras disciplinas. En el mismo sentido, como sucede con muchos otros conceptos, la antropología no posee el monopolio de su uso. Esto no constituye necesariamente una desventaja ni un problema de consistencia teórica. Todo lo contrario, plantea un desafío epistemológico que debe asumirse

con determinación y –sobre todo– con apertura crítica. Con esto quiero decir que al abordar esta desconfianza conceptual que rodea a ‘identidad’, debemos hacerlo desde una perspectiva interdisciplinaria que rehúya a las “clausuras prematuras” (Latour, 2014: 48); es decir, un tipo de crítica que no erija demasiado pronto, en nombre de las fronteras, un cerco en torno a sí misma y en cambio prepare el terreno para el encuentro de múltiples voces.

Dicho esto, plantear que identidad es un concepto en entredicho parece una redundancia, pues toda herramienta de pensamiento, sin importar su procedencia, se encuentra bajo el incesante escrutinio del trabajo de aquellos quienes las emplean. Visto así, sería una muestra importante de vitalidad conceptual el hecho de que se ponga a prueba sistemáticamente un concepto que ha adoptado centralidad en los debates de los cuales la antropología es participante activa. Sin embargo, el asunto con identidad es más delicado. Los señalamientos al concepto revisten la mayor gravedad en cuanto se le acusa de ser una herramienta que no ayuda a pensar. Desde hace un tiempo se sostiene que ‘identidad’ es algo tan ambiguo, tan polivalente, que dice tanto y tan poco, que en realidad no sirve a “las demandas de análisis social” (Brubaker y Cooper, 2001: 2).

La ‘identidad’, se argumenta, ha vivido un proceso de reificación en el camino de ida y vuelta entre su uso como *categoría de la práctica* y como *categoría de análisis* (Brubaker y Cooper, 2001: 5), siendo lo primero el ‘uso común’ que se da del término (como también puede suceder con raza, ciudadanía, o clase, por ejemplo), y lo segundo el uso especializado que se hace en el análisis social y político. El problema que esto acarrea se encuentra en que es más común que se cristalice la categoría práctica y se imponga sobre la categoría analítica a que suceda lo contrario (esto es, a que el análisis reverse la cristalización que tiene lugar en su uso práctico). Después de todo, el uso social de una categoría goza de mucha más vida que en los ámbitos controlados de su uso analítico. Esto le resta fuerza a ‘identidad’ como herramienta para pensar, pues ya no podría dar cuenta de su cosificación, sino que se convierte en parte de ella.

Este cerramiento tiene serias consecuencias en los alcances y en la pertinencia del concepto en su uso crítico. Entiendo y comparto el llamado de Brubaker y Cooper por ir ‘más allá’ de identidad para pensar los procesos sociales de identificación, pero no estoy de acuerdo en su propuesta de deshacernos del término y pasar al uso de otros que podrían

guardar una correspondencia más fina con las particularidades sociales que podemos distinguir analíticamente. Por supuesto, el proceso de categorización es crucial para darle oxígeno a las ciencias sociales en la observación de sus problemáticas; no es esa mi objeción. Sobre lo que pretendo llamar la atención respecto a esta propuesta por deshacernos de ‘identidad’, es la implícita evasión de nuestra responsabilidad como gestores y reproductores de una política de conocimiento (Briones, 2014), la cual, en este caso, nos lleva a la ilusión de una división tangible entre la práctica y el análisis. Esta es una separación dudosa pues es heredera de esa separación weberiana entre el mundo de la ciencia y el mundo vulgar, una separación también artificial que, a mi modo de ver, contribuye a naturalizar la idea de que en el camino de ida y vuelta entre el análisis y la práctica el ‘analista’ sale ileso. Más aún, el llamado a abandonar ‘identidad’ parece dar la espalda al embrollo que como investigadores sociales hemos contribuido a formar, una postura cómoda y lamentable, sobre todo si son los proyectos políticos de los otros –y no los nuestros– los que están en juego.

En el corpus heterogéneo que conforman tanto el amplio uso práctico como su empleo teórico, la ‘identidad’ se ha posicionado como una forma dominante de entender lo social, se ha sedimentado como sentido común de nuestra época para clasificar, crear conjuntos, dividir y separar. Nuestra responsabilidad de imaginar nuevas formas de entender este proceso no se debe confundir con el abandono analítico de una categoría que –al menos en lo que respecta a las preocupaciones de la antropología– sigue produciendo, sustentando y fomentando discursos que articulan diversos proyectos políticos de movimientos sociales, organizaciones comunitarias, colectivos, entre otros, que han entrado a disputarse un lugar público a través de las políticas del reconocimiento (Briones, 2014).

El problema de primer orden que representa asumir ‘identidad’ no solo en su concepto teórico, sino también como categoría de uso político, debe enfrentarse con una reevaluación de nuestros compromisos de orden político, epistemológico e –incluso– ontológico (Escobar, 2010). En este capítulo discutiré cómo lo que llamamos ‘identidad’ produce una serie de silencios y sombras sobre un conjunto importante de procesos y relaciones sociales, particularmente a través de la fórmula *identidad cultural* y su representación hegemónica que la hace válida traduciéndola en *identidad étnica*. Abogo por mantener para el análisis de estas páginas el concepto de ‘identidad’ como un producto analítico y práctico simultáneamente.

La frontera entre lo uno y lo otro es difusa, contingente, maleable. Por eso, no pretendo ofrecer una única definición como punto de partida o como destino. Todo lo contrario, me interesa el proceso de su conformación sobre el camino, y es parte del camino el cual detallo en las siguientes páginas.

Los compromisos político-epistemológicos que asumo en esta investigación involucran reconocer que la idea de ‘identidad’ que esgrimen en ciertos momentos mis interlocutores en el norte del Cauca, hace parte de un corpus conceptual que se moviliza con fines políticos. Debo hacer explícito, por lo tanto, que como investigador comprometido comparto en buena medida esos fines políticos y asumo el doble costo de mantener una distancia crítica/creativa con el proyecto político de mis interlocutores y de mantener el uso de una categoría problemática (como cualquier otra) que la disciplina a la que suscribo ha empezado a desechar –o, en todo caso, ha empezado a *desear* desecharla–. Dicho esto, no se trata de una defensa encumbrada de ‘identidad’, ni mucho menos. Se trata de poner en orden los compromisos que estoy asumiendo en esta investigación sin perder el horizonte de inteligibilidad y la capacidad crítica. Para ponerlo en otros términos, se trata de una necesidad personal de ir más despacio.

A lo largo de este trabajo tendré la oportunidad de responder de diferentes maneras la pregunta con la que abrí esta sección, pero por lo pronto puedo decir que todavía debemos hablar de ‘identidad’ por lo imperativo de no esquivar nuestra responsabilidad en los debates teórico-políticos que se nos formulan en la arena pública. No solo es un asunto de respeto a nuestros interlocutores, sino también de renovar esos compromisos epistemológicos (y, de nuevo, ontológicos) de los cuales debemos dar cuenta como parte del andamiaje de las políticas contemporáneas del conocimiento (Briones, 2014). Suscribo a mantener el concepto en entredicho, porque es necesario emplearlo con sospecha, remarcar su problemática polivalencia, en fin, pensarlo, en términos de Stuart Hall (2010), *sin garantías*, sin pretextos irreflexivos.

Este planteamiento me permite llevar la discusión sobre una de mis reflexiones centrales: el hecho de que las luchas que protagonizan proyectos políticos como del que me ocupo en esta investigación vehiculicen parte de sus expresiones organizativas a través de ‘identidad’, responde a una política del reconocimiento (el multiculturalismo) que lo hace así

posible. Esta condición la tendemos a entender en la academia como resultado de las políticas de la identidad, la cual es una forma de ocultar, de traducir y de capturar los procesos de subjetivación que se involucran en esas luchas. Esto responde a la comodidad de ubicar el análisis en ‘el Estado’, pues ahí encontramos una forma de ejercer poder que suele negar la agencia a los sujetos colectivos que reproducen, recrean y transforman sus luchas –en términos de John Holloway (2010)– *al interior, en contra y más allá* de la ‘identidad’.

Este es el sentido en el cual aquí hago uso de ‘identidad’ y, en función de ello, procedo a un examen –más bien un caprichoso estado del arte– de su empleo en relación con mi objeto de estudio, que consiste en *el análisis de la política de la identidad étnica nasa en el norte del departamento del Cauca como sustento en la disputa del poder en el Estado multicultural colombiano*.

### ***La identificación es una cuestión de poder (y viceversa)***

Esta investigación implica a un sector de la población indígena nasa que habita la región del norte del Cauca, sus estructuras de autoridad, su forma de organización y la construcción de un tipo de gobernabilidad estrechamente relacionada con concepciones vinculadas a su cosmovisión y al territorio que llaman *gobierno propio*. En este proceso se involucran elementos relacionados con la identidad cultural y étnica nasa y con la disputa del poder político. En términos esquemáticos, mi objeto de estudio tiene lugar en las articulaciones conceptuales posibles entre identidad, poder y multiculturalismo.

A fin de mostrar cómo estas relaciones conceptuales producen la política de la identidad, el camino que me propuse recorrer empieza por rastrear algunas de las elaboraciones que han dado forma al análisis actual que vincula al poder y la identidad en la conformación de políticas de reconocimiento que dan forma a los procesos formales de administración de la diferencia en términos identitarios. Es decir, con el objetivo de mostrar cómo se conforma lo que llamamos aquí política de la identidad, es necesario comenzar por contar cómo se ha pensado sus dos componentes teóricos, el poder y la identidad, al menos desde las disciplinas afines a la antropología.

## *El poder en las ciencias sociales*

Sobre el poder en lo que hoy llamamos ciencias sociales y humanas, se han construido numerosos análisis a partir de las contribuciones de autores fundamentales, desde los clásicos griegos hasta Hobbes y Locke. En este largo trasegar, la concepción de poder ha estado estrechamente ligada a la concepción de política, en muchas ocasiones empleadas como sinónimos e intercambiables. Esta característica no es gratuita, pues el proceso de toma de decisiones que supone la política se encuentra estrechamente ligado a los efectos de poder que genera. Sin embargo, esta confusión no significa la ausencia de conceptualizaciones de gran difusión en las ciencias sociales. Uno de los planteamientos que cimentó los parámetros de la discusión moderna alrededor del poder, fue hecho por Max Weber, en el cambio de siglo pasado. Para Weber, el poder “es la probabilidad de que uno de los actores de una relación social se encuentre en posición de imponer su voluntad a pesar de la resistencia, cualquiera que sea la base de esta probabilidad” (citado en Adams, 1983: 20). De esta definición sintética, se extraen elementos que aún conservan relevancia para el análisis: por un lado, establece que el poder se entiende y se expresa a partir de una relación social, por lo tanto, que involucra actores; por el otro lado, conforma la idea de la voluntad y la imposición de unos sobre otros como resultado evidente de la relación.

Otra contribución determinante desde el espectro amplio de las ciencias sociales, se puede encontrar en el estrecho relacionamiento que se estableció entre poder y Estado, ubicando a éste en el centro de la discusión que involucra la comprensión del poder como relación social. Esta condición tampoco es casual, pues responde al momento histórico en que el marxismo se preguntaba por el poder y el Estado no solo para figurarlo, sino para la transformación y la disputa del control del poder de Estado en una lucha de clases (Althusser, 1988: 10). Sin embargo, el mismo marxismo, a través de un exponente crucial como Antonio Gramsci, formuló la necesidad de analizar el poder más allá de las instituciones, sobre todo más allá de las instituciones oficiales estatales (Gledhill, 2000: 44), con el fin de evidenciar cómo el poder no opera exclusivamente a través de la imposición de una voluntad sobre otras, sino a través del consenso, en la conjunción entre dominación y legitimación que constituye la hegemonía. Es precisamente sobre el consenso, sumando a ello la performatividad de técnicas de poder y la narratividad del poder sobre los cuerpos, donde se encuentra una discusión de primera relevancia para las ciencias sociales. Esta concepción de poder

inaugurada por Michel Foucault, goza de gran aceptación en la actualidad por su importante aproximación al ejercicio de poder como gestor histórico de subjetividades. A partir de conceptos como biopolítica y gubernamentalidad, el poder como relación social, así como el juego de voluntades, dominación, legitimación y autoridad, se desliga del dominio exclusivo de las instituciones y se ubica también en los cuerpos (Foucault, 2016). Por lo tanto, se trasciende de una concepción del poder en términos meramente coercitivos a una concepción discursiva, disciplinaria y subjetiva del poder. Este es visto como carente de esencia, operatorio, como relación y no como un atributo; por ello “el poder *inviste* a los dominados [...] y opera a través de ellos y sus prácticas” y, al mismo tiempo “en su lucha contra el poder, los dominados hacen uso de todas las conductas y prácticas que el poder ha ejercido sobre ellos” (Hardt y Negri, 2017: 117).

Así, desde las distintas disciplinas que conforman las ciencias sociales, se ha abordado el poder haciendo énfasis en aspectos diferentes: su aspecto relacional, su aspecto institucional, su aspecto corporal o su aspecto subjetivo. No obstante, todos estos abordajes cuentan con un elemento en común: establecen la genealogía de una concepción moderna y universalizante del poder y de lo político. En otras palabras, conforman la tradición teórica que ha dado forma al entendimiento normatizante del poder. Se puede decir a grandes rasgos y con este breve recorrido, que la antropología ha permanecido al tanto de estos desarrollos conceptuales y al mismo tiempo ha hecho sus propias contribuciones, problematizando alrededor de una dimensión específica del poder. La subdisciplina de la antropología desde la cual se ha abordado al poder como problema de investigación, corresponde a la antropología política. Para efectos de la antropología política y el enfoque de esta investigación, es relevante la dimensión cultural del poder.

### *El poder en la antropología*

En lo que se conoce como antropología política, es una referencia obligada el clásico trabajo de 1940 editado por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard sobre los sistemas políticos africanos. Teniendo en cuenta el lugar común en las narrativas de las ciencias sociales que plantea para la antropología el estudio de los sistemas de gobierno de las ‘sociedades primitivas’, en oposición a la sociología y la ciencia política cuya responsabilidad es el

estudio del sistema de gobierno moderno y occidental, la escuela británica de la antropología asumió un enfoque estructural-funcionalista muy bien reflejado en el libro seminal sobre sistemas políticos africanos que abordaba el problema de lo que denominaron sociedades acéfalas o sin Estado. La perspectiva funcionalista estaba estrechamente ligada con la cuestión colonial que involucraba al imperio británico, sus colonias africanas y el dilema de encontrar una forma adecuada de gobernar. Desde el trabajo de Edmund Leach (1976 [1964]) sobre los sistemas políticos de la Alta Birmania (hoy Myanmar), pero sobre todo la etnografía de Evans-Pritchard sobre los *nuer* (1992 [1940]), en relación al problema de gobernar en la situación colonial, se popularizó la conceptualización sobre formas de gobierno directo e indirecto, que de una u otra manera buscaban la “reestructuración burocrática” (Gledhill, 2000: 16) de formas *nativas* de autoridad y poder que a los ojos del investigador cumplían dichas funciones y permitirían una mejor y más eficiente administración de las poblaciones. Más allá de la discusión sobre la estrecha complicidad entre antropología y la práctica del colonialismo en esta etapa de la historia de la disciplina (Trouillot, 2011), es de resaltar el enfoque característico de la escuela británica de las décadas de 1940 y 1950 sobre el hallazgo y descripción de las estructuras y la relación funcional de sus elementos componentes, por lo tanto, se instituye una visión sobre los grupos humanos como autocontenidos, totales y cohesionados en términos comprensibles para los investigadores de origen europeo.

Otro es el caso del enfoque procesual aplicado desde la antropología política que se desarrolla en la década de 1960, cuyo exponente de mayor atención es otro libro compilatorio, en este caso editado por Marc Swartz, Victor Turner y Arthur Tuden (1994 [1966]). En la introducción a dicho volumen, se plantea la necesidad de sacar la antropología política del estructural-funcionalismo, y propone la ruta para lograrlo en el traslado de su unidad espacial al campo político, su unidad temporal al tiempo histórico y su unidad de análisis a la intencionalidad o la acción política (1994: 105). De esta manera, la antropología política sufre un cambio relevante en cuanto a su objeto de estudio, pues se pasa del estudio de los sistemas de gobierno primitivos al estudio de los procesos políticos en campos sociales específicos y situados históricamente (Swartz, Turner y Tuden, 2000: 104). En esta transición, la antropología experimentó también una importante apertura hacia los planteamientos teóricos de otras disciplinas, enriqueciendo el vocabulario y el repertorio conceptual que tendría su principal desarrollo en las siguientes décadas con elementos como

fuerza y coerción, apoyo y legitimidad, régimen y gobierno, status y hegemonía, la esfera pública y lo privado, etcétera. El enfoque procesual, así como las relaciones inter y transdisciplinarias demostraron una gran fecundidad para los análisis de la antropología sobre la política, que cada vez más resaltaba la necesidad de descentrar el énfasis del análisis de los formalismos jurídicos y atender con mayor detenimiento los discursos sobre y los aparatos discursivos del poder (Cañedo, 2011: 16), evidenciando aquí una fuerte influencia de las corrientes posestructuralistas y las lecturas anglosajonas de Foucault ya mencionadas arriba. Abordajes de las formas de lo político desde la antropología han tenido distintas manifestaciones y aportes a debates como los estudios poscoloniales (Spivak, 2010 [1999]), los estudios subalternos (Guha, 2002 [1983]) y los estudios sobre el desarrollo (Escobar, 2011 [1994]). Esto configuró un panorama diverso y multisituado para la comprensión del poder en sus diversas manifestaciones.

Con este enriquecimiento conceptual en mente y sin perder de vista el contexto global de transformaciones, en los años 1980 y 1990 se produjeron importantes aportes de carácter etnográfico que contribuyeron a dar forma a la perspectiva de la dimensión cultural del poder que rescato en esta investigación. Aportes como los de Michael Taussig (2010 [1980]), Sidney Mintz (1996 [1985]) y Eric Wolf (2001 [1998]), que ofrecen etnografías complejas sobre las consecuencias políticas, sociales y –sobre todo– culturales de los procesos globales de dominación. De otra parte, el singular trabajo de James Scott (2000 [1990]), introduce al análisis antropológico del poder dimensiones antes subestimadas. Recuperando aportes significativos de Balandier (1994) sobre las representaciones y la *puesta en escena* que comporta el ejercicio de poder, Scott llama la atención a un aspecto que percibo como fundamental, y es la práctica cotidiana de lo que consideramos como *lo político*, la producción sociocultural de las relaciones de poder que, no por establecer una jerarquía y unas condiciones de dominación y hegemonía, significa que generen sujetos estáticos o neutralice las dinámicas sociales. Todo lo contrario, los aportes de estos autores han permitido comprender la importancia del análisis de diversas concepciones de poder y diversas formas de hacer la política que coexisten simultáneamente en entramados complejos. Aportes más recientes del estudio de la política por la antropología como los de Ted Lewellen (2009) y John Gledhill (2000) han actualizado el corpus conceptual de esta rama de la disciplina en un espectro amplio de investigación que incluye los espacio-tiempos

globales, los procesos de dominación y resistencia, las políticas de la alteridad, la relación entre ciencia, tecnología y política y las políticas del conocimiento (Cañedo y Marquina, 2011; Pérez y Marquina, 2011).

De esta manera, recordando los elementos que componen mi objeto de estudio, el recorrido propuesto hasta ahora desde la antropología política guarda relación con el estudio de las relaciones de poder que involucran a la organización política y las formas de autoridad de un grupo humano que tiene una trayectoria histórica marcada por la situación colonial que refiere la condición de *indígena*. Partiendo del supuesto de la diferencia epistemológica que comporta una trayectoria histórica de esta índole, quiero atender a la necesidad de dar relevancia en la investigación a las configuraciones, concepciones, representaciones y prácticas del poder que no se inscriben necesariamente en el marco de la *tradición occidental*<sup>16</sup> ya establecida por buena parte de las contribuciones de la antropología. Para lograr un acercamiento a esta proposición, más adelante retomaré nociones aquí apenas enunciadas como ‘políticas de reconocimiento’, ‘campo político’, ‘el poder como gestor histórico de subjetividades’ o ‘procesos de dominación’, que son herramientas claves para entender cómo se posiciona una forma de entender el poder sobre otras en el análisis teórico, así como en el ejercicio de la política en la arena o esfera pública.

Sin embargo, para entender de manera más precisa la forma en que empleo la distinción de una expresión organizativa de la población indígena nasa del norte del Cauca en términos identitarios y para continuar respondiendo la pregunta que abre este capítulo, es necesario plantear aquí el camino recorrido alrededor de la conceptualización de identidad que se hace útil para los objetivos de esta reflexión. Paso, entonces, a circunscribir el ámbito conceptual alrededor de la identidad.

---

<sup>16</sup> La forma en la que empleo el término “occidental” en esta investigación merece una explicación. Empleo los términos occidental y occidente retomando la contribución de Stuart Hall, donde occidente es una construcción histórica, no geográfica. Es una idea y un concepto que refiere a una tradición de pensamiento y a “una sociedad desarrollada, industrializada, urbanizada, capitalista, secular y moderna” (Hall, 2013: 51). En este sentido, occidente y el pensamiento occidental construyen su otro según sus propios términos, en un constante proceso expansivo de ambiciones universalizantes y con consecuencias epistemológicas y axiológicas que deben comprenderse en términos históricos, políticos y culturales. Entiendo a la antropología y a las ciencias sociales como expresiones disciplinarias del saber y el conocimiento occidental enmarcado de esta manera.

***De las identidades sociales a las identidades culturales, y de estas a las identidades étnicas: articulaciones entre poder e identidad***

En relación a las formas en que se ha categorizado y teorizado identidad, quiero hacer notar dos desplazamientos antes de entrar de lleno en su examen. El primero es un desplazamiento necesario para los objetivos y alcances de la investigación, al trasladar rápidamente el foco de las identidades sociales a las identidades culturales. El segundo desplazamiento es el que sucede en el encubrimiento por traducción que ocurre al caracterizar las identidades culturales en términos de identidades étnicas. La noción de identidades políticas no se aborda en este capítulo, sino que se incorpora la visión política de la identificación a la discusión en los entramados conceptuales que elaboro para mostrar cómo la política de la identidad encubre los procesos de subjetivación bajo la lógica las políticas contemporáneas de representación y reconocimiento.

*La identidad en las ciencias sociales*

Distinto a un recorrido histórico del desarrollo del concepto de identidad, quisiera establecer aquí los parámetros del debate alrededor de la relevancia del concepto de identidad en el análisis social. De manera explícita, la identidad tiene presencia en las ciencias sociales solo recientemente, teniendo su primer foco de atención en la década de 1960 (Brubaker y Cooper, 2001: 3; Giménez, 2009: 1), aunque sus elementos constitutivos han estado presentes desde el nacimiento de las ciencias sociales e incluso desde las reflexiones filosóficas más sedimentadas en las sociedades occidentales. En la base de la composición del concepto de identidad se encuentra la distinguibilidad, entendida como la condición que permite diferenciar y diferenciarse en un proceso doble: la percepción personal de diferencia y la percepción social que la afirma.

No obstante, es fundamental entender que la identidad no es una esencia que brota de los individuos y mantienen los sujetos o las colectividades, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional (Giménez, 2009: 4), por lo tanto, dinámico y cambiante. Además de la distinguibilidad, elementos cualitativos suelen esgrimirse como componentes de la idea de identidad. Elementos distintivos como rasgos, marcas, características y emblemas son posicionados como diacríticos que significan una pertenencia, una forma de ser y un estilo

de vida (Giménez, 2009: 5). Este cuerpo conceptual de la identidad es característico del abordaje teórico desde la psicología social, el cual busca producir una tipología específica de la identidad como concepto y las identidades como realizaciones observables del proceso de distinción en el marco de las relaciones sociales, y así explicar la multiplicidad de pertenencias que se ponen en juego en un campo de significados particular.

Autores con otros lugares de enunciación, como Stuart Hall desde los estudios culturales, rescatan la base de la distinguibilidad y agregan otros elementos centrales en la composición del concepto de identidad. Se reconoce el carácter central de este concepto en las cuestiones de *agencia* –en relación a la sujeción a las prácticas discursivas–, y *política* –en relación a la articulación de significados en “las formas modernas de movilización política”– (Hall, 2003: 14). Es en esta misma línea de pensamiento que se inscribe una conceptualización de la identidad que insiste en su multiplicidad –por los diferentes ejes y escalas sociales en los cuales opera el proceso de identificación–, en su situacionalidad –por tratarse de un producto histórico enmarcado en relaciones sociales de largas y diversas trayectorias–, su condición procesual –por no tratarse de un atributo inherente a los individuos o las colectividades– y su constitución discursiva –que permite la construcción de imaginarios sociales sobre la permanencia en el cambio y conformación de comunidad– (Restrepo, 2007) como rasgos preponderantes y distintivos.

Para sintetizar, en cuanto a las identidades sociales, podemos observar un cuerpo de categorías que permite circunscribir su campo de trabajo: la distinguibilidad como base, su carácter intersubjetivo y relacional, y su capacidad de erigir rasgos diacríticos. En seguida, se suman su operatividad en múltiples escalas y ejes, su producción históricamente situada y su condición eminentemente discursiva. Estas características entran en articulaciones complejas al entender las identidades sociales como significantes de un sistema de valoraciones y sujeciones (la *agencia* y la *política* planteadas por Stuart Hall) en los procesos sociales de producción de sentido. No obstante, hay un énfasis crucial para la antropología en relación al estudio de identidad, principalmente para la antropología de corte simbólico, que tiene que ver con el proceso de representación involucrado en toda identificación.

## *Identidad y representaciones sociales*

Para lograr dilucidar el proceso de pertenencia que supone la identidad, ha sido fundamental la concepción de representaciones sociales que caracterizan y definen un complejo simbólico y cultural establecido como núcleo distintivo de las identidades sociales (Giménez, 2009: 6). En este sentido, las representaciones sociales son entendidas como “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientado a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Giménez, 2009: 7). Aquí empieza a emerger el enfoque constructivista de la conceptualización de las identidades que ha tenido su principal desarrollo en la psicología social (con evidentes influencias del pensamiento de Jean Piaget), y al mismo tiempo ha encontrado un eco importante en la antropología.

Pero antes de entrar a discutir el amplio uso de la identidad en la producción académica antropológica, es necesario insistir en la distinción analítica entre identidades individuales e identidades colectivas, que constituye la condición de posibilidad de las identidades sociales como representación. Mientras las identidades individuales se han relacionado principalmente con atributos identificadores como disposiciones, hábitos, tendencias, capacidades y una narrativa autobiográfica y sobre el cuerpo, las identidades colectivas comportan un tipo de características igualmente relacionales, pero en un nivel que toma en consideración la existencia de actores colectivos (Giménez, 2009: 9-10). Se puede decir que “la construcción de la identidad se hace en el interior de los marcos sociales que determinan la posición de los agentes y por lo tanto orientan sus representaciones y sus elecciones” en este sentido, “la construcción identitaria [...] produce efectos sociales reales” (Cuche, 2002: 109). Así, se vincula al análisis la proximidad de los agentes en el espacio social-simbólico y la dimensión subjetiva de los actores sociales; sin embargo, estas características no suponen la existencia de un grupo organizado o el que todos los actores sociales que comparten el núcleo distintivo lo hagan unívocamente. Más bien, son el vehículo de un contexto de interacción, como objeto y efecto de representación (Giménez, 2009: 17).

De esta manera, los actores sociales –entendidos en su expresión colectiva– no pueden asumirse como entidades preexistentes a las relaciones sociales en las que se conforman. Al contrario, es en la medida en que se produce un contexto de inteligibilidad –siempre

susceptible al cambio, heterogéneo contingente e inmerso en relaciones de poder asimétricas— que las representaciones sociales adquieren sentido y valor en el sistema; es decir, las representaciones sociales producen *el* y son producidas *en* el contexto de inteligibilidad, el cual hace posible la reproducción de los actores sociales. En este sentido, tanto el valor en juego como los canales de representación y las representaciones mismas se conforman y reproducen al tiempo con ‘la acción’ de los actores sociales. Pero esto no surge en el espacio vacío o en ausencia de otros ‘conjuntos sociales’, sino en procesos y trayectorias históricamente localizados.

### *Identidad y cultura en la antropología*

Es con el siguiente gran elemento de la conceptualización de las identidades sociales que pretendo articular este desarrollo analítico con la discusión planteada en la antropología. Desde que se instaló el debate sobre las identidades, en la antropología ha sido central el argumento que vincula y al mismo tiempo distingue a la identidad y la cultura<sup>17</sup> (Giménez, 2005; Grimson, 2010). En la relación de estas dos nociones, ha sido común la confusión analítica y en ocasiones su uso indiscriminado como sinónimos. No obstante, la distinción entre identidad y cultura se encuentra en cuanto la cultura refiere a un entramado de prácticas y significados relacionados y relacionales, mientras que identidad alude a categorías puntuales de pertenencia y distinción, así “cultura alude a nuestras prácticas, creencias y significados rutinarios, fuertemente sedimentados, mientras la identidad se refiere a nuestros sentimientos de pertenencia a un colectivo [o una serie de colectivos]” (Grimson, 2010: 3).

Aunque en contextos específicos prácticas culturales puedan reflejar nociones identitarias, la distinción analítica que deseo rescatar está en que en los procesos de identificación colectiva tampoco se encuentra una homogeneidad cultural (Grimson, 2010:

---

<sup>17</sup> En función de la discusión planteada hasta ahora, propongo entender la cultura en términos procesuales, contingentes, históricos y coyunturales. Más que una definición de diccionario o una fórmula mágica, propongo emplear el concepto de cultura entendida como una dimensión del entramado social que hace posible el proceso de producción de sentido y significados que se negocian y se actualizan en las interacciones marcadas por posiciones desiguales, divergentes contradictorias y antagónicas en distintas capas y sectores que conforman un grupo social particular. Insisto en la flexibilidad de esta aproximación teórica en función de su operatividad analítica y su versatilidad heurística en apoyo al entendimiento de las relaciones entre identidad, multiculturalismo y poder.

4). En otras palabras, “la diferencia identitaria no es la consecuencia directa de diferencia cultural” (Cuche, 2002: 110); esto es, la diferencia cultural no se expresa necesaria y exclusivamente en términos identitarios. Esta parte del trasegar conceptual ha significado una crítica importante a las posturas esencialistas sobre la identidad, al mismo tiempo que, como lo vimos al principio de este capítulo, ha promovido el cuestionamiento sobre si una concepción tan difusa y heterogénea como identidad sigue siendo útil para pensar los fenómenos sociales (Brubaker y Cooper, 2001). En medio del debate entre esencialismo y constructivismo se encuentra la valoración que se hace en términos conceptuales y políticos de la identidad, un componente crucial para la discusión que propongo en esta investigación.

Es en esta relación donde surge la concepción de ‘identidad cultural’. Sin perder de vista las distinciones analíticas arriba consignadas, se ha planteado a la identidad como una objetivación en términos de pertenencia de características culturales hasta entonces inconscientes (Cuche, 2002: 105). Identidad cultural no es una simple suma de *cultura* e *identidad*, sino la manifestación operativa de una forma de entender los grupos humanos primero como si estuvieran divididos en culturas, y segundo como si las identidades constituyeran la marcación de las oposiciones entre dichas culturas en contextos relacionales. De esta manera, la identidad cultural se entiende como un modo de categorización (Cuche, 2002: 109) de entre las identidades sociales, como una forma de organizar socialmente las oposiciones y pertenencias con base en la diferencia cultural.

Considero que esta caracterización de la identidad cultural puede ser especialmente problemática si no se presta atención a su trasfondo en el culturalismo como sentido común de nuestro tiempo (Rojas, 2011: 176). El culturalismo es la tendencia a explicar el mundo en términos culturales. En este proceso, se tiende igualmente a percibir las divisiones culturales como hechos dados, como una característica natural del mundo. Esta suerte de naturalización nos dice que todos los grupos humanos poseen cultura y todas las culturas tienen expresiones identitarias, por lo tanto, la identidad cultural es un fenómeno social que manifiesta la diferencia. El riesgo que quiero señalar consiste en que el culturalismo entendido de esta manera nos puede llevar a extraer de la discusión su dimensión política. Explicar el mundo a través de la diferencia cultural a menudo resulta en la obliteración de la desigualdad, el silenciamiento de los procesos de dominación y la naturalización de las relaciones de poder

vigentes (Trouillot, 2011), pues todas estas son equivalentes a una diferencia de origen cultural que las constituye.

En este sentido, el recorrido propuesto hasta ahora me permite plantear que, desde el pensamiento antropológico, se ha contribuido a la edificación del culturalismo como sentido común y, por lo tanto, a la parcelación del mundo social en culturas como entidades diferenciadas, autocontenidas y normativas (Restrepo, 2012). De esto se deriva que las identidades culturales como forma de organizar las distinciones y pertenencias entre grupos humanos no corresponda tanto a una descripción de la realidad como a una prescripción de las formas en las que se produce un reconocimiento de los actores sociales en contextos específicos. Así, las relaciones entre identidad y cultura suelen ocultar el complejo proceso político por medio del cual se instaura toda una forma de gobernar la diferencia (Rojas, 2011).

Ahora quiero trasladar la mirada hacia cómo las identidades culturales se contextualizan en procesos de dominación y cómo, debido a esto, se produce un nuevo traslado conceptual. Teniendo en mente los procesos de identificación que tienen lugar entre la gente nasa del norte del Cauca y que abordamos en esta investigación, es momento de introducir a la discusión la cuestión indígena y el proceso de valoración identitaria.

### *La cuestión indígena grosso modo*

En el tratamiento antropológico de la identidad se ha hecho también un énfasis en el valor que se pone en juego en el proceso de identificación en relación con los otros, donde la autoidentificación se produce –la mayor de las veces– en términos positivos (Giménez, 2009: 16). Ahora, trasladando esta noción a mi objeto de estudio, encuentro de suma relevancia ubicar el proceso de valoración de la identidad que involucra lo que se ha llamado en la antropología latinoamericana *la cuestión indígena* (Bonfil, 1972). En términos esquemáticos, la cuestión indígena refiere a la relación colonial establecida desde la Conquista, donde se distingue la relación de poder entre dominantes –conquistadores de origen europeo– y dominados –habitantes y descendientes de los habitantes de las tierras conquistadas– como oposiciones entendibles también en términos civilizatorios/culturales/identitarios. En la dominación colonial y su necesidad de nombrar la parte del mundo occidental que funda, se

produce una obliteración de la diversidad, en tanto la categorización de lo indígena se sobrepone a toda la enorme variedad de formas de existencia y grupos humanos que se convirtieron en sujetos de colonización.

De esta manera, la situación colonial impone la categoría indígena como una categoría social supraétnica (Bonfil, 1972: 110), es decir, que aglutina una heterogeneidad de grupos humanos y condiciones históricas que hoy conceptualizamos como etnias. Así, lo indígena llega a constituir la diferencia cultural, política, epistemológica y axiológica en relación a la sociedad dominante que nombra y que, al mismo tiempo, asigna un lugar a su alteridad subordinada. El lugar de la diferencia indígena producido por este discurso colonial conforma una unidad demográfica-territorial que adopta la expresión de *comunidad indígena*, complementada con imaginarios naturalistas que otorgan como diacríticos identitarios de lo indígena elementos biológicos, lingüísticos, psicológicos y culturales (Warman, 2003). Esta expresión colonial del poder que encausa el gobierno de las poblaciones indígenas, se produce en el contexto de dominación colonial y entra a formar parte de las tecnologías de gobierno de los estados latinoamericanos; es decir, la cuestión indígena es asumida en la formación de los estados nacionales en el siglo XIX, según los contextos, como un problema a gobernar por medio de la asimilación o la eliminación planificada. Solo después, entrado el siglo XX, este problema llega a entenderse en términos de diferencia cultural. El gobierno de la diferencia, es en esta etapa el gobierno de las culturas.

Estas aclaraciones son cruciales para esta discusión pues nos muestra el trasfondo sobre el cual se han erigido en América Latina las “formaciones nacionales de alteridad”, las cuales prescriben las formas de pertenencia a la nación y los medios por los cuales se produce y se negocia su reconocimiento (Briones, 2014: 51). De esta manera, lo indígena se construye bajo la lógica del culturalismo como la diferencia cultural susceptible de ser gobernada. Más aún, por la vía del reconocimiento, se institucionalizan representaciones hegemónicas sobre lo que debe ser ‘lo indígena’ y se normativiza un tipo de identidad cultural permitida (Briones, 2014: 51), esto es, una forma normada de ser indígena. De esta manera, se produce una administración de la diferencia cultural que se aplica a grupos humanos en América Latina que están atravesados por la relación colonial que perdura en posición de

subordinación. En Colombia, esta forma de alteridad permitida recientemente ha sido entendida desde los discursos hegemónicos de identificación en términos étnicos.

### ***La política de la identidad***

La construcción analítica propuesta hasta ahora muestra cómo ha sido entendida la cuestión indígena y ha tenido aplicaciones importantes dentro del conjunto de prácticas y postulados que conformaron el indigenismo estatal, cuyo objetivo era la integración planificada al proyecto de nación de esos ‘otros’ indígenas que constituían la diferencia valorada en términos negativos desde el discurso hegemónico de la mayoría de países latinoamericanos que veían en las poblaciones indígenas un problema para el progreso, superable por medio de la asimilación (Warman et. al., 1970; Cardoso de Oliveira, 2007) o la eliminación. No obstante, desde los años 1970, en un ambiente político y académico renovado por las corrientes críticas de pensamiento y los movimientos sociales, se produjo un proceso inverso de valoración positiva de las poblaciones indígenas en la región, con un ingrediente adicional: la identidad asumía un papel relevante en las reivindicaciones políticas y sociales de grandes sectores de la población.

En el entramado producto de las relaciones entre identidad y poder y sus correspondientes traslados conceptuales, la antropología contribuyó al entendimiento de las reivindicaciones identitarias de las poblaciones indígenas en términos de etnia, caracterizadas por una “idea de origen común, un sentido de distintividad respecto a otros grupos y una percepción de lugar, esto es, de territorio propio” (Bartolomé, 2008: 60). Bajo esta perspectiva, la etnia y ‘lo étnico’ se entiende estrechamente relacionado con la alteridad cultural de las configuraciones estatales. Así, la conjunción resultante de *identidad étnica* fue conceptualizada como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados [...] a través de los cuales los actores sociales [...] demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada [...] en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Bartolomé, 2008: 72).

El punto de inflexión en este momento es lo que el mismo Bartolomé llama *etnicidad*, que consiste en la movilización política de la identidad (Bartolomé, 1997: 76) o, como ha sido expresado en otros lugares, la *política de la identidad* (Wade, 2002; Gros, 2012; Chaves

y Zambrano, 2009; Brubaker y Cooper, 2001; Restrepo, 2007), que consiste en la valoración positiva de la identidad étnica, en el contexto ya mencionado de la cuestión indígena y los asimilacionistas postulados del indigenismo, instrumentalizada como herramienta política para reclamar un lugar en el mundo y reivindicar un proyecto político. Bajo esta perspectiva, los procesos de lucha y reivindicación de derechos adoptan como eje articulador la identidad, para el caso en cuestión, la identidad étnica como realización organizada políticamente de la alteridad indígena legítimamente reconocida en procesos de dominación.

### *La composición conceptual de la política de la identidad*

Es momento de recapitular y aplicar las nociones discutidas hasta ahora a la articulación conceptual que da forma a la política de la identidad entendida en los términos aquí expuestos. Es desde un punto de vista antropológico y sociológico que se puede dar cuenta de la conformación y mantenimiento de la identidad colectiva –esto es, su proceso de identificación– que se atribuye, en este caso, la gente nasa del norte del Cauca.

Hemos visto que las identidades sociales tienen un carácter relacional y parten de un proceso de representación social sobre un complejo simbólico-cultural que se erige como distintivo de un grupo humano específico (Giménez, 2009). Las representaciones sociales se caracterizan como las formas “compartidas por los miembros de una sociedad de captar los objetos de la experiencia”, así como “contenidos inconscientes que reflejan las percepciones y las vivencias, y que se expresan en creencias, ideas, opiniones y maneras de actuar compartidas”, por lo tanto “las representaciones [sociales] son sedimentos mnemónicos, no conscientes y poco estructurados, pero anclados a la experiencia” (Barabas, 2003: 17). En la distinción, se produce una objetivación de las representaciones sociales en función de la demarcación de oposiciones relacionales. Las identidades sociales producen a su vez una posibilidad de valoración en relaciones amplias entre distintos grupos identitarios que se encuentran en diferentes posiciones de poder.

De igual manera, en la posibilidad de reproducción de las identidades sociales se cimientan distintos usos de la identidad, siendo el importante para esta investigación, la concepción de la identidad como base para la acción social y política (Brubaker y Cooper,

2001: 8). Ahora, de entre las identidades sociales, he hecho énfasis en cómo se conforma un traslado conceptual hacia las identidades culturales y, de estas, hacia la forma específica de la identidad étnica. En esta serie de traslados, se encuentran las razones por las cuales relaciono en esta investigación a la gente nasa del norte del Cauca con la identidad étnica.

Más allá del reconocimiento constitucional en Colombia de los pueblos indígenas como grupos étnicos y como sujetos colectivos de derechos, para efectos analíticos planteo que la identidad étnica tiene sus orígenes en relaciones de desigualdad y que “está siempre enredada en las ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas”; de esta manera, las identidades étnicas “son pocas veces simplemente impuestas o meramente reivindicadas; más a menudo su construcción implica la lucha, la disputa” (Comaroff, 2011: 215). Unido a esto, considero a las identidades étnicas al menos en América Latina también como parte de lo que en otros lugares han llamado *la cuestión indígena* (Warman, 2003, Bonfil, 1972), que involucra una histórica relación colonial constitutiva del ser indígena, productora de un proceso de dominación con consecuencias económicas, territoriales, axiológicas y epistemológicas. Aunque rescato la ya clásica percepción de los grupos étnicos como formas de organización social de la diferencia cultural (Barth, 1976), creo importante dar relevancia a las configuraciones culturales que producen los discursos sobre la identidad étnica (Bartolomé, 2008), pues en la movilización y posicionamiento de ciertos rasgos culturales como emblemas identitarios se encuentra un espacio de discusión relevante a la política de la identidad, que es el siguiente punto de este entramado conceptual.

Siendo consciente de los peligros de la reificación de las identidades étnicas a través de una posición constructivista (Brubaker y Cooper, 2001: 7) que suele condicionar el análisis a la instrumentalización de la identidad o en el excesivo énfasis en su condición de construcción social como oposición a un carácter esencial, la noción de política de la identidad da cuenta de la paradoja que significa la creciente movilización política alrededor de la identidad por parte de actores sociales como respuesta fragmentaria a la profunda fragmentación del mundo (Wade, 2002: 258). En este sentido, la noción de identidad en cuestión sigue siendo relevante para esta investigación en dos sentidos: como atributo de disputa y como proceso político. La política de la identidad produce efectos concretos como la politización de la etnicidad (Gledhill, 2000: 35), lo que significa la puesta en acción de la

identidad en la conformación de un grupo étnico específico, es decir, la asunción política de la identidad (Bartolomé, 2008: 64) en un contexto de dominación. Esto es, determinadas poblaciones eligen, a través de sus organizaciones, disputar el reconocimiento como actores político-sociales a través de la identidad. Es en este sentido que refiero a la identidad como atributo de disputa.

De otra parte, en relación a la identidad como proceso político, el argumento que me interesa rescatar de la política de la identidad es la valoración positiva por parte de sus actores de una *tipología de la identidad* (Bocarejo, 2015) que históricamente ha sido valorada en términos negativos en el proceso de dominación. Con tipología de la identidad me refiero a la conformación de un corpus de rasgos y categorías identitarios que ubican y cimientan “criterios de identificación, clasificación y pertenencia” (Bocarejo, 2015: 25) relevantes para un actor específico. Considero importante conjugar este proceso de valoración positiva que a menudo asume un carácter local y territorial, con los procesos globales de relaciones de poder que en buena medida producen y circunscriben las políticas de la identidad en clave étnica (Comaroff, 2011; Díaz de Rada, 2011). De la misma manera, es crucial poder historizar o, por lo menos, dar cuenta de la dimensión histórica de este fenómeno y la producción de las relaciones de poder involucradas; en orden de lograr esto, pretendo emplear la relación explícita en Colombia y el Cauca entre política de la identidad, multiculturalismo colombiano y proceso organizativo indígena nasa.

En otras palabras, debemos entender que la política de la identidad fomenta un tipo específico de relaciones de poder. Además de las características ya expuestas en relación a la política de la identidad y la etnicidad, podemos agregar, tomando en consideración los trabajos de John y Jean Comaroff (2009), el proceso histórico de conformación de identidades étnicas primero en relación a movimientos sociales y la producción de un discurso de la diferencia, y después como punto de articulación de conflictos sociales y económicos, pasando por un proceso de objetivación y mercantilización de las identidades. El análisis de estos autores enmarca esta situación en los complejos procesos globales de dominación y en el desarrollo de las políticas neoliberales de administración y mercantilización de la diferencia étnica. Desde este punto de vista, parece cobrar preminencia

los macro-procesos globales en la conformación de la *etnicidad*, y se deja en un segundo plano la agencia de los sujetos colectivos en su propio proceso de identificación.

Una expresión interesante de este último argumento se encuentra en Charles Hale (2007), cuando propone la categoría socio-política del *indio permitido*, haciendo relación a una forma canonizada de la identidad indígena desde los derechos, las políticas públicas y las leyes del mercado, muy evidentes en el desarrollo de políticas de reconocimiento de la diferencia étnica en los países de América Latina. En el caso colombiano, Christian Gros (2012) ha insistido en esta estrecha relación entre políticas neoliberales y reconocimiento de diferencia étnica como expresión de la diversidad, enfatizando en la necesidad de entender un doble proceso de voluntad interna de cambio por parte de los sujetos de la diferencia étnica y la intención del Estado colombiano de aplicar políticas económicas y sociales que requieren de un actor étnico claramente definido. Bajo esta perspectiva, se revela un conjunto de condiciones que componen la política de la identidad vista desde los procesos amplios de interacción entre actores étnicos y el Estado colombiano, particularmente desde la promulgación de la Constitución Política de 1991, que puede ser entendida también como la consagración del multiculturalismo estatal en Colombia.

### ***Los desplazamientos conceptuales son un asunto de poder***

Hasta aquí, he insistido en una serie de desplazamientos conceptuales: en primer lugar, la construcción de la noción de identidades sociales se suma con la de representaciones sociales para dar cuerpo a una teoría antropológica de la identidad. Esta a su vez se relaciona con el concepto de cultura creando un primer desplazamiento en la noción de identidad cultural. Se instituye que la antropología conoce de identidades culturales y al relacionarlas con los procesos y luchas sociales de identificación de poblaciones indígenas en contextos de dominación colonial y de formación de las alteridades nacionales, se llega a un segundo desplazamiento al entender este proceso como política de la identidad. En Colombia, la política de la identidad ha sido expresada a través de la etnicidad, por lo cual se asume —en un tercer desplazamiento— el objeto analítico de identidad étnica como lugar del reconocimiento social, político y jurídico de la diferencia.

Mi argumento respecto de estos desplazamientos consiste en hacer explícito su correspondencia con un ejercicio de poder. Es decir, estas formaciones teóricas no son meras observaciones de procesos sociales que suceden al margen de ellas. Todo lo contrario, son constitutivas del discurso hegemónico de producción de la diferencia. Este discurso es parte de las tecnologías de gobierno que operan articuladas en el dispositivo gubernamental que es el multiculturalismo.

Para sustentar estas afirmaciones, propongo pensar con Rojas (2011) el multiculturalismo como “gubernamentalización de la cultura”, entendiendo con esto el:

Proceso en que unas formas particulares de gobierno de individuos y poblaciones han llegado a estar sustentadas en razones culturalistas, es decir, a formas de gobierno que se caracterizan y se sustentan en la proliferación de saberes expertos que describen, analizan y prescriben las formas adecuadas de comprensión y conducción de las sociedades que son concebidas y se conciben como multiculturales (Rojas, 2011: 177).

De esta manera, es claro que el gobierno es una forma de poder presente simultáneamente en múltiples entidades, poblaciones y organizaciones a quienes “se les reconoce la autoridad para intervenir sobre la conducta de los seres humanos” (Rojas, 2011: 177). De esto se desprende que el gobierno no es un asunto exclusivo del ejercicio de poder estatal, sino de las diversas instancias en las cuales podemos reconocer una autoridad. Esta ubicación del multiculturalismo es clave para entender, a su vez, cómo opera la política de la identidad en la administración de la diferencia. Pues, como se desprende de los desplazamientos conceptuales, las políticas de reconocimiento no son exclusivamente productos verticales/unidireccionales de dominación, sino que se reproducen también desde los mismos procesos de identificación que son protagonizados por movimientos sociales y poblaciones subordinadas organizadas alrededor de banderas étnicas de distinción. Por eso, la política de la identidad es el resultado de los desplazamientos conceptuales que hacen posible la conformación de un ‘indio permitido’ (Hale, 2004), proceso del cual participan activamente y construyen públicamente organizaciones como la ACIN en el norte del Cauca.

### *La captura del proceso político de la distinción*

Puesto que este capítulo tiene un eminente énfasis teórico, hasta ahora ha sido mínimo lo expuesto sobre el proceso organizativo de la gente nasa del norte del Cauca, que constituye mi objeto de estudio. En el plan de exposición que me propuse, la discusión detallada sobre la ACIN y su desarrollo histórico están reservados para el segundo capítulo. Sin embargo, veo necesario adelantar algunas precisiones generales en función del momento de la exposición que hemos alcanzado.

En el norte del departamento del Cauca existe una fuerte dinámica organizativa por parte de indígenas del pueblo nasa con una importante trayectoria histórica. Esta dinámica ha adoptado diferentes expresiones en el tiempo, una de ellas, en la cual hago énfasis en esta investigación, es la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN, la cual está conformada por autoridades locales y población principal, aunque no exclusivamente indígena<sup>18</sup>.

Por lo pronto cabe señalar que en los discursos y las prácticas de la gente nasa del norte del Cauca y las autoridades y la asociación en las que se materializa parte de sus expresiones organizativas, se encuentra un contenido contestatario de abierta pugna con el proyecto político nacional y las manifestaciones concretas del Estado en los territorios, entendidas como las políticas públicas y de desarrollo en las que proclaman no ver reflejados sus intereses ni sus aspiraciones. Estas expresiones de lucha y resistencia a un modelo político, económico y de pensamiento que consideran ajeno a *lo propio*, pueden ir desde la formulación de herramientas alternativas de planeación –como los planes de vida–, a marchas multitudinarias, bloqueo de vías, jornadas de reclamación de tierras despojadas e, incluso, reclamos por desligarse radicalmente de los aparatos e instituciones estatales. Pero, al mismo tiempo, entre las autoridades y las asociaciones nombradas existe un constante reclamo por el reconocimiento estatal y una progresiva adopción de funciones de Estado –como la administración de la educación, la justicia y la salud en los territorios sobre los cuales ejercen autoridad, para enunciar ejemplos paradigmáticos–, que no se quedan en la ejecución de los recursos, sino en la reorientación de los contenidos de dichas funciones hacia *lo propio*, es decir, hacia sus proyectos políticos específicos. Traigo a colación estas pocas líneas generales

---

<sup>18</sup> El desarrollo etnográfico de lo apenas planteado aquí se hará en el capítulo 2.

de la introducción para llamar la atención sobre varios elementos que entran a disputar el sentido común del que hace parte la política de la identidad.

Por un lado, considero que esos contenidos contestatarios y de pugna del proyecto nacional responden al importante proceso de marcación del antagonismo político que no necesariamente comporta expresiones identitarias como el vehículo de su distinción. Al mismo tiempo, los argumentos a través de los cuales se sustenta el antagonismo, una alteridad radical inaugurada en la relación colonial (las múltiples reivindicaciones de *lo propio* frente a lo ajeno), se encuentran en un plano discursivo que desde el dispositivo gubernamental del multiculturalismo se relega al plano de la diferencia cultural y en el mismo movimiento se vacía de su contenido político. La potencialidad desestabilizadora de proyectos políticos que cuestionan el antagonismo de las “formas políticas predominantes” (de la Cadena, 2011: 400) es desestimada como parte del paisaje de la diferencia cultural, negando su carácter político.

En términos de Claudia Briones, esto es así en la lógica multicultural vigente, pues es el medio a través del cual se desactivan los antagonismos sociales. “Para encauzar los desacuerdos, se definen entonces marcos jurídicos y políticas públicas que buscan *estabilizar las alteridades permitidas* mediante el establecimiento de una vara que distingue entre ‘reclamos justos’ y ‘politización intolerable’” (Briones, 2014: 51) (énfasis agregado). Es precisamente en la “estabilización de las alteridades permitidas” donde encuentro la captura del proceso político de la distinción, pues “a la par de normalizar los disensos que pueden ser escuchados y vocalizados, esas políticas públicas [o sea, las políticas del reconocimiento] buscan pautar los canales para expresarlos” (Briones, 2014: 51).

Esto nos ofrece una nueva dimensión para entender los desplazamientos conceptuales ya discutidos. Lo que se logra a través de la política de la identidad es gobernar las formaciones de la alteridad, producir un relato, una tipología y un modelo domesticados del antagonismo. Así, los reclamos de proyectos políticos que cuestionan el relato dominante, solo son reconocidos como tales si se plantean en términos de un problema cultural (de la Cadena, 2011: 412).

La gubernamentalización de la cultura ha influido en los proyectos políticos de organizaciones como ACIN, las cuales han incorporado a sus horizontes políticos de lucha el reconocimiento jurídico, político y cultural al interior de las formaciones estatales de las

que participan. Sin embargo, continuando con lo planteado por Marisol de la Cadena, “el problema del reconocimiento es que las herramientas que se tienen a mano para realizar la tarea son las del amo” (de la Cadena, 2011: 415). Esto significa que, antes que desafiar la hegemonía política, los movimientos sociales indígenas están hechos para habitarla (de la Cadena, 2011: 415). Es así como se termina de institucionalizar, como parte del aparato discursivo que sustenta el multiculturalismo, la subordinación de proyectos políticos de la alteridad radical al multiculturalismo por la vía de la política de la identidad.

### ***Procesos de subjetivación y reivindicaciones sociales***

Sin embargo, este no es el único panorama de acción. Lo descrito anteriormente constituye la visión hegemónica para el entendimiento de los procesos de identificación experimentados en relaciones antagónicas de lucha. Existen, al mismo tiempo, esfuerzos teóricos por caracterizar y comprender las luchas que se silencian y se obliteran bajo el poderoso efecto performativo de la política de la identidad en el multiculturalismo contemporáneo.

Aquí llegamos a los procesos de subjetivación que involucran la conformación de un proyecto político. Sostengo, de entrada, que el proyecto político de la gente nasa del norte del Cauca que se organiza en la ACIN involucra un proceso de subjetivación, el cual tiene como una de sus expresiones –y *no* la única– la marcación de una identidad cultural. La lucha que protagonizan no se limita a la recolección de una serie de características diacríticas que marcan su diferencia en términos de identidad étnica para el reconocimiento estatal, sino que produce una serie de posiciones antagónicas que son profundamente políticas y que no son así reconocidas por no encontrarse en el marco lógico del reconocimiento multicultural.

Para darle cuerpo a esta serie de afirmaciones, quiero iniciar por una distinción entre las nociones de la política y lo político que hasta ahora han sido manejadas de manera implícita en estas páginas. Siguiendo a Marisol de la Cadena, entiendo *la política* como las múltiples prácticas de la política convencional y comprende “organizaciones, actividades e instituciones a través de las cuales las discrepancias son negociadas” (de la Cadena, 2011: 400). *Lo político*, a su vez, “es la dimensión ontológica del antagonismo [...] que separa ‘amigos’ de ‘enemigos’ en todas las sociedades humanas”; así, “la política organiza la

relación –hace llevadero el antagonismo [político]– sin anularlo nunca” (de la Cadena, 2011: 400). Para reforzar esta distinción, la podemos relacionar con lo que Michael Hardt y Antonio Negri señalan para distinguir ejercicios de poder. En su elaboración conceptual, emplean al *Poder* (con mayúscula) para nombrar “los poderes verticales y centralizados de gobierno –el poder de mercado capitalista– y el biopoder” (Hardt y Negri, 2017: 110), algo que podemos conjugar como el espacio donde se da *la política*. A su vez, está el *poder* (en minúsculas) que refiere a “los procesos horizontales de resistencia, la fuerza del trabajo vivo y los aspectos creativos de la biopolítica” (Hardt y Negri, 2017: 110), lo que podemos involucrar con lo posible en el campo de *lo político*.

Ahora, “la dimensión ontológica del antagonismo” es irreductible a un plano exclusivamente cultural. Incluso, no se trata de una diferencia que se tramite exclusivamente por la vía epistemológica. Se insiste en el plano ontológico pues se trata de una distinción que parte de formas diferentes de ordenar lo existente y, por lo tanto, de relacionarse con ello.

Varios autores (Blaser, 2016; Briones, 2014; Dest, 2019; Sorbara, 2018) conceptualizan este tipo de antagonismo en términos de *disenso*, según la elaboración de Jacques Rancière (1996). Este se concibe como la emergencia de una fuerza disruptiva asumida inicialmente en términos negativos por el contexto predominante del cual procede, pero que guarda la potencialidad de producir nuevas formas de concebir y realizar la acción colectiva (Cabrera, 2011). Así, el disenso no es el desconocimiento ni el malentendido, sino una discusión en la que los “interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras [...] porque al mismo tiempo que [uno] entiende claramente lo que le dice el otro, no ve el objeto del que el otro le habla” (Rancière, 1996: 9). El disenso, en estos términos, nos puede llevar a entender cómo el escenario de *lo político* excede las posibilidades de representación en *la política*.

Con esto, podemos entender la emergencia de un discurso y una serie de prácticas alrededor de lo que expuse más arriba sucede en el norte del Cauca, como la irrupción en el escenario de *lo político* de una expresión política que marca un disenso y, al mismo tiempo, se apropia de un lugar inestable en la arena pública y pone “en entredicho el modo mismo de estructurar lo social” (Cabrera, 2011: 118). El disenso aporta al vocabulario de lo político aquello que la política de la identidad le niega. Es decir, trae al campo de análisis una serie

de procesos que tendían a marginarse al momento de reflexionar sobre el poder en relación a formas de alteridad como la indígena. Uno de estos procesos, a su vez, es el de subjetivación.

### *La subjetivación como proceso*

Ahora, en el espacio político que posibilita el disenso, sucede un proceso de subjetivación. Teniendo en cuenta que el señalamiento de oposiciones en las luchas es fundamental para definir los contornos del proyecto político puesto en cuestión, no se puede descuidar que dicho proyecto requiere de un sujeto históricamente situado que lo movilice y lo dote de significados. Así, la subjetivación es un proceso a través del cual se producen subjetividades que se encuentran en relación con los entornos de la lucha. En palabras de Rancière, el proceso de subjetivación es “la formación de un ‘uno’ que no es un yo sino *la relación* de un yo con un otro” (Rancière, 2000: 148) (énfasis agregado). Esa relación sobre la cual se produce la subjetivación es una relación de lucha.

Sin embargo, como lo propone Michel Agier, en este proceso relacional no se trata de:

Definir al sujeto como una forma alternativa de identidad esencialista más trascendente que las otras, sino de reflexionar sobre las condiciones de la irrupción de un sujeto en un momento y lugar posibilitados por un proceso de subjetivación. La idea es implementar en el análisis de cada caso, en situación, la oposición dinámica entre las identidades asignadas (provenientes de la “lucha” entre la persona y el individuo) y la emergencia del sujeto (Agier, 2012: 17).

Por ello, considero que la subjetivación guarda la potencia de una resistencia a la dominación. Siempre hay resistencia al “poder de mando” (Hardt y Negri, 2017: 116) que comporta la política de la identidad. La gubernamentalización de la cultura nunca es total y la subjetivación produce escapes que, de cierta manera, anteceden a *lo político* y al *Poder*. En este sentido, entiendo a la subjetivación involucrada en esta investigación como el proceso mediante el cual se produce un sujeto de lucha *en relación* con el despliegue de un proyecto político al cual produce históricamente y posibilita al otorgarle una significación, esto es, un valor en el sistema de oposiciones sociales. La articulación histórica entre los procesos de

subjetivación y los proyectos políticos en que se inscriben generan un efecto de identificación (Trouillot, 2011: 151) con una importante capacidad operativa.

### ***Proyectos políticos al interior, en contra y más allá de identidad***

Es momento de regresar sobre *el nudo* propuesto al inicio de este capítulo. En él, planteo que *el proceso de subjetivación que vive la gente nasa del norte del Cauca se nos presenta como una política de la identidad en el contexto del Estado multicultural colombiano. Esto sucede a través de una serie de desplazamientos político-conceptuales que conducen a una representación de las luchas sociales en los términos hegemónicos del proceso de dominación.* Todo el análisis que se inscribe después de esta expresión sintética hasta ahora, tuvo la intención de mostrar cómo este proceso de *encubrimiento* protagonizado por la política de la identidad tiene lugar.

En su artículo *Crisis y crítica*, John Holloway plantea que “si abrimos las categorías encontraremos la manera en que se organiza la actividad humana. Las categorías de pensamiento son expresiones de las relaciones sociales que subyacen en ellas” (2015: 86). En cierta medida, mi intención en este capítulo ha sido la de abrir las categorías que rodean la noción de identidad y la relación de poder que supone la identificación. Al abrir la categoría de identidad encontramos las identidades sociales, sobre las cuales recae la atención para dilucidar procesos de representación. A su vez, al abrir las identidades sociales, encontramos las identidades culturales, a las cuales adjudicamos la raíz de la distinción en nuestras sociedades organizadas en términos multiculturales. Y si abrimos las identidades culturales, solemos desembocar en la etnicidad como la forma obvia que adopta la alteridad de las formaciones nacionales latinoamericanas. A este proceso lo he llamado *desplazamientos conceptuales*. Lo que comparten estas categorías, es que corresponden al “momento dominante de la unidad antagónica” (Holloway, 2015: 87), esto es, corresponden a una teoría de la dominación.

Pero, siguiendo con Holloway, “si se abren las categorías y se mira de nuevo más detalladamente, por debajo y más allá del momento dominante del antagonismo podemos distinguir el momento de la insubordinación que es un movimiento de lucha” (2015: 88). Con esto, considero que los procesos de subjetivación y el disenso *no* son necesariamente

categorías que se encuentren en oposición a las de identidad y su corpus conceptual, pero sí me han servido para entender que los proyectos políticos que se erigen en contextos antagónicos de lucha no pueden inscribirse enteramente en una política de la identidad ni en una posición fundacional de alteridad radical.

Es decir, los proyectos políticos que guardan la potencialidad de la insubordinación y que incorporan en sus luchas nociones de identidad que esgrimen para disputar el reconocimiento, no lo están haciendo exclusivamente desde ese lugar de enunciación, sino que este constituye tan solo una de las múltiples arenas desde las cuales se reproducen las significaciones y valoraciones del proyecto político. En síntesis, un proyecto político como el de la gente nasa del norte del Cauca actúa al interior, en contra y más allá (Holloway, 2010: 48) de identidad. Esto nos resulta terriblemente evidente cuando prestamos más atención al hacer mismo –es decir, a la práctica cotidiana que recrea los proyectos políticos– que al *deber ser* de las luchas. Los modelos de análisis (incluido este), adolecen de una incapacidad vergonzosa de guiarse por lo primero, es decir, el hacer; es decir, la lucha.

Finalmente, con el complejo recorrido hecho en este capítulo, puedo aventurar algunas reflexiones sobre el proceso evidenciado. En contextos de lucha, existen configuraciones identitarias frente al poder: los discursos de poder suelen ir acompañados por entramados normativos o reglamentarios que tienen efectos reales sobre las relaciones sociales; esto los hace discursos públicos que mediatizan los términos de las relaciones sociales; es decir, los discursos también expresan representaciones sociales concretas y estructuras sedimentadas de dominación.

Esta característica es evidente en la forma de poder estatal en su expresión multicultural –esto es, la gubernamentalización de la cultura en el ámbito estatal–, que produce, entre otras cosas, discursos específicos sobre la identificación de las poblaciones sobre las cuales ejerce autoridad y que se imponen como la forma canónica de concebir y administrar la diferencia. El discurso normativizante de las formaciones de poder estatal sobre las identidades o procesos de identificación de las poblaciones tiene efectos performativos importantes.

No obstante, la identificación no emana exclusivamente del poder estatal y sus formas discursivas, sino que también es producida desde otros lugares de enunciación y desde formas de distinción que no pueden ser entendidas exclusivamente en términos culturales. De esta

manera, existen configuraciones identitarias y procesos de subjetivación que se producen desde lugares específicos y se enuncian y establecen frente a aquellas formaciones identitarias normativizantes.

Esto produce tensiones, reconfiguraciones y valorizaciones de las identidades, que entran a negociarse en el escenario de lo público, incluso desde lugares de enunciación que controvierten el proceso mismo de identificación. Algunas de estas producciones discursivas adoptan una posición en la que la identidad se esgrime como una herramienta de impugnación de las relaciones de poder hegemónicas en las cuales se encuentran en desventaja y problematizan la noción de legitimidad implícita en el ejercicio del poder. El posicionamiento de las configuraciones identitarias puede suceder en términos de disputa, de consenso y de negociación, pero todos estos producen consecuencias en los discursos públicos frente a la identidad y en relación al poder.

### ***Sujeto, comunidad y proyecto políticos***

Finalmente, la construcción del sujeto político se articula, para el caso que nos ocupa, con las nociones de proyecto y comunidad políticos.

El proceso de subjetivación que ocurre en el norte del Cauca se entrelaza en una triada conceptual que permite entender la dinámica organizativa del pueblo nasa en este contexto específico. Además de la construcción del sujeto político, se suman dos elementos complementarios que se construyen simultáneamente: por un lado, está la conformación de una comunidad política en el sentido de Benedict Anderson (2011: 22-25), que es una comunidad *imaginada* –es decir, que se piensa, se siente y se emociona como unidad–, y que su vínculo, en este caso, se vehiculiza a través de dos figuras distintas pero estrechamente relacionadas, una política y otra territorial, que conforman una unidad geopolítica: el cabildo y el resguardo<sup>19</sup>. Esta comunidad política se constituye en relación con el segundo elemento

---

<sup>19</sup> Los cabildos, recordemos, son figuras de autoridad local de carácter especial, reconocidos por la Constitución colombiana, con funciones jurisdiccionales en asuntos legislativos, ejecutivos y judiciales sobre la población que habita en territorios indígenas conocidos como resguardos. Los resguardos, a su vez, son una forma territorial de propiedad colectiva que tienen las características de imprescriptible –porque no caduca su condición de territorio colectivo–, inalienable –porque no se pueden vender por porciones ni en su totalidad– e inembargable –porque no son susceptibles de transacción–. La ACIN está conformada por veintidós cabildos o autoridades, cada uno con su territorio de resguardo.

complementario, que es el proyecto político, entendido como el “horizonte de deseo” (Gutiérrez, 2008: 15) alrededor del cual se elabora colectivamente. Así, sujeto, comunidad y proyecto políticos se construyen históricamente y de manera articulada. No son fenómenos sociales que se preceden uno a otro, sino que se actualizan mutuamente con la acción política.

Esta triada conceptual orienta el desarrollo de las reflexiones propuestas en el siguiente capítulo, teniendo en cuenta que la noción de identidad puesta en juego por el pueblo nasa es una manifestación del entrelazamiento entre la producción de un sujeto político, la conformación de una comunidad política y la puesta en marcha de un proyecto político.

## Capítulo 2

### La ACIN – Çxhab Wala Kiwe:

#### Transformaciones de un proyecto político

##### *Situando la discusión*

En este capítulo me propongo exponer y analizar las características de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) – Çxhab Wala Kiwe y su papel en la producción de un sujeto, un proyecto y una comunidad políticos en el norte del Cauca. Para lograrlo, propongo una rápida contextualización geográfica, social y demográfica del departamento del Cauca en general y el norte en particular, esto con el fin de *situar* el lugar y la población de esta investigación.

De esta manera preparo la vía de análisis para el examen de las transformaciones que el proyecto político de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe ha sufrido en su trayectoria histórica. Presento como guía para el argumento unas “etapas de gobernabilidad” a partir de las formas propias de ordenar el tiempo histórico por parte de los miembros de la organización. Este ejercicio no solo busca dar un valor central en el argumento a los procesos de conceptualización propios de mis interlocutores, sino ofrecer una mirada sobre los momentos o hitos claves que registran a la hora de construir un relato sobre el trasegar histórico de lucha, llamado en estas páginas “el camino recorrido”, que justifican o le dan sentido a unas formas particulares de organización y su relación con una forma de gobierno a través del tiempo.

A partir de esta *política de la memoria* que aporta al proceso de subjetivación que, argumento, tiene lugar en el norte del Cauca a través de las distintas expresiones del movimiento indígena, paso a discutir los momentos del proyecto político en cuestión. Así, hago un recorrido que inicia en el momento de la lucha agraria, pasa por la disputa de la identidad cultural, después se involucra la apuesta por el reconocimiento y desemboca en la búsqueda por hacer efectiva una visión de autonomía. Ubico en el desarrollo de estos momentos la conformación de la ACIN y hago especial énfasis en la importancia para su

consolidación de procesos que combinan aspectos comunes de las organizaciones sociales y elementos culturales característicos de la gente nasa del norte del Cauca.

Finalmente, propongo que la organización ha canalizado una apuesta en la cual la relación entre sujeto, comunidad y proyecto se vehiculiza a través de una articulación entre lo político y lo *espiritual* –entendido como una expresión de la cosmovisión nasa– que da como resultado una forma de entender (y hacer) el gobierno como algo *propio*.

Con el objetivo de preparar el terreno para los análisis de este capítulo, inicio con la descripción de un momento importante en la historia reciente del movimiento indígena del Cauca y en concreto de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe. Un evento que al mismo tiempo marca rupturas y señala continuidades que dan forma al proyecto político que articula gobierno propio y proceso organizativo.

### ***21 de junio: día de Año Nuevo***

Entre el 15 y el 21 de junio de 2017 se celebró en el territorio indígena de Tóez, en el municipio de Caloto, el Tercer Congreso Zonal de la Asociación de Cabildos indígenas del Norte del Cauca, ACIN – Çxhab Wala Kiwe<sup>20</sup>. Durante siete días se encontraron entre ocho y diez mil personas provenientes principalmente de veinte territorios indígenas nasa<sup>21</sup> que, en el momento, conformaban la organización. El congreso se había convocado para evaluar y valorar el camino recorrido en los últimos años, así como para proponer los próximos pasos a dar en conjunto como organización, teniendo en cuenta lo necesario para cumplir los mandatos comunitarios que se habían consignado desde la creación de la organización en 1994, pasando por el Primer Congreso Zonal realizado en Jambaló en el año 2002 y el Segundo Congreso Zonal del año 2009, celebrado en Tacueyó.

---

<sup>20</sup> Çxhab Wala Kiwe [ˈtʃaːmb ˈwala ˈkiwe] es el nombre que recibe la organización en nasa yuwe. Su traducción al castellano suele hacerse de dos maneras: “Territorio del Pueblo Grande” y “Territorio Grande del Pueblo”. Esta distinción es significativa por sus implicaciones en el carácter de la organización. En este capítulo se ofrece una interpretación de esta distinción, así como de la expresión en sí.

<sup>21</sup> Más adelante en este capítulo se hace una descripción detallada de estos territorios indígenas que conforman la ACIN. Por lo pronto es necesario mencionarlos: Tóez, Huellas, López Adentro, Miranda, Corinto, Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Munchique los Tigres, Canoas, Nasa Kiwe Thek Ksxaw, Guadualito, La Concepción, Las Delicias, Cerro Tijeras, Pueblo Nuevo Ceral, Sinaí-Naya, El Playón-Naya y Kitek Kiwe. Después del congreso y hasta la fecha, dos territorios más han ingresado a la ACIN – Çxhab Wala Kiwe: Wejxia Kiwe y el Cabildo Urbano Nasa de Santiago de Cali.

El congreso había sido agendado para que su último día coincidiera con la celebración del *Sek Buy*<sup>22</sup>, un ritual de recibimiento del sol naciente en el año nuevo del calendario nasa. Se pretendía dar especial fuerza significativa a este día, haciendo caso en particular a una de las principales discusiones que convocaba al congreso y orientaría los debates en este: el ejercicio político debe estar guiado por *la espiritualidad nasa*<sup>23</sup>. También como primeras muestras de cómo este mandato debía llevarse a la práctica, se había acordado que la consejería de la ACIN, conformada por un representante de cada uno de los siete Planes de Vida<sup>24</sup> en los que se organizan los territorios miembros y cuya representación dura dos años, debía renovarse ese mismo día y no el 1° de enero, como se acostumbraba; y, además, en ese acto de renovación, dejaría de llamarse consejería y pasaría a llamarse *thuthenas we'sx*<sup>25</sup> que significa algo cercano a “aquellos quienes convocan”. Todos estos cambios se llevaron a cabo por primera vez en el amanecer del 21 de junio, recibiendo los primeros rayos de sol.

El día anterior a estos hechos, el 20 de junio, tuvo lugar la plenaria de cierre del congreso, donde se leyeron en tarima ante los miles de asistentes las relatorías de cada una de las seis comisiones en las que se había trabajado los cinco días previos: comisión de niños y niñas, comisión de gobierno propio, comisión de territorios ancestrales, comisión de economía propia, comisión de minga social y comunitaria, y comisión de familia, mujer y jóvenes. El lugar de la plenaria estaba ubicado bajo una enorme carpa o tolda blanca sostenida por una estructura de hierro. De un lado estaba ubicada la tarima principal donde se

---

<sup>22</sup> Sek Buy [sek <sup>m</sup>buj] traduce del nasa yuwe algo cercano a “nacimiento del sol”, donde sek significa “sol” y buy “nace”.

<sup>23</sup> Los términos *espiritual* y *espiritualidad* tienen un uso amplio entre las comunidades, las autoridades y la organización indígenas del norte del Cauca. Hacen referencia a procesos y elementos que desde la academia han sido entendidos tradicionalmente como religión, cosmovisión, ritualidad, etcétera. Mantengo el uso de estos términos aclarando que se trata de ‘categorías nativas’ de importante reflexión a lo largo de la investigación y que tendrán su desarrollo en relación a los usos que la gente nasa del norte del Cauca hace sobre estos en relación a lo que también ellos llaman ‘cosmovisión’.

<sup>24</sup> Los siete Planes de Vida que conforman la ACIN – Çxhab Wala Kiwe son: Proyecto Global, Proyecto Nasa, Unidad Páez, Cxhächxa Wala (“fuerza grande”), Proyecto Integral, Sa'th Fxinxí Kiwe (“territorio escrito por el cacique”) y Yu' Luucx (“hijo del agua”). Más adelante en este capítulo se explica detalladamente en qué consisten los Planes de Vida. Por lo pronto, vale la pena aclarar que los Planes de Vida son al tiempo una herramienta de planificación local y una forma de integración entre territorio, comunidad y autoridades indígenas.

<sup>25</sup> [t<sup>h</sup>ut<sup>h</sup>enas 'we?'] en su transcripción fonética. Hay una discusión vigente sobre el uso correcto de esta palabra, que se divide entre quienes consideran que la palabra adecuada es *thuthenas* y quienes argumentan que la palabra correcta es *thuthesa*. Ambos sufijos -nas y -sa denotan persona. Aunque no es interés de esta investigación resolver dicha polémica, en adelante cada vez que se emplee este término para designar a los representantes políticos de la organización zonal se debe tener en cuenta su interinidad.

encontraban las secretarías generales del congreso, el moderador y cada uno de los lectores encargados de socializar las relatorías. En frente, cientos de sillas plásticas donde los asistentes escuchaban con atención y comentaba en pequeños grupos lo que iba surgiendo de la plenaria. El ambiente en la carpa era caluroso y húmedo.

Cada relator fue pasando al micrófono y a lo largo del día se socializaron los puntos de evaluación, valoración y proposición trabajados en las comisiones. Al final de la tarde, cuando empezaba a oscurecer, se terminaron las lecturas. El siguiente punto era dar un espacio a la comisión de síntesis previamente asignada para recoger los elementos estructurales de todo lo expuesto y producir un documento final que quedaría como memoria y mandato del congreso. En el tiempo que los miembros de esta comisión construían la síntesis, varias personas se acercaron a la tarima a pedir la palabra y dirigirse a los asistentes. Entre ellos, estaba una mujer de avanzada edad, una *mayora* al decir local. Le pasaron el micrófono para que interviniera. No quiso subirse a la tarima y en cambio se dirigió a la asamblea enfrente suyo desde un lado, al mismo nivel de la mayoría de la gente, al pie de la tarima. Su discurso duraría alrededor de cinco minutos y lo hizo enteramente en nasa yuwe.

En ese entonces yo hacía parte del equipo encargado de llevar a cabo el Tercer Congreso Zonal y me habían asignado la responsabilidad de acompañar la comisión de síntesis. Me encontraba en la tarima escuchando la intervención de la *mayora* sin entenderle una palabra. Hablaba rápido y fuerte, de manera que su voz retumbaba en el lugar. Me acerqué a Gentil Guejia, otro miembro de la comisión, hablante de nasa yuwe y le pedí el favor me explicara lo que la *mayora* estaba diciendo. Entre sonrisas y con voz cauta me fue explicando que la *mayora* estaba molesta porque en el congreso se había discriminado a los evangélicos y eso le parecía injusto, pues ellos también luchaban por el proceso organizativo, ellos también recuperaron tierras, ellos también asistían a las asambleas y trabajos comunitarios; y por eso también tenían derecho a participar en la toma de decisiones, derecho a ser elegidos como autoridades y derecho a practicar sus creencias en los territorios. Luego fue más allá. Sostuvo que los *creyentes* eran participantes responsables en las comunidades,

a diferencia de algunos *kiwe thē'j*<sup>26</sup>, que se emborrachan y generan pleitos en sus casas y familias.

Aunque fue mucho más lo que dijo la mayora, esto fue lo que Gentil me tradujo. En el espacio se podía escuchar un murmullo creciente entre aquellos que entendían nasa yuwe primero y luego entre los demás, a medida que se les comunicaba lo dicho por la mayora. Cuando terminó su intervención algunos aplaudieron. El murmullo de desconcierto siguió entre la mayor parte de los presentes. En ese momento comenzó a caer una tormenta eléctrica. La lluvia llegó de golpe y se cortó el fluido eléctrico. Al poco tiempo el espacio de la plenaria estaba inundado. Algunos corrieron a sus cambuches<sup>27</sup> en los alrededores a recoger sus cosas, otros trataron de resguardarse al interior de la enorme carpa blanca. Fueron varios minutos de interrupción, en los que fue necesario encender una planta eléctrica que alimentara el sonido y mantener la comunicación activa y evitar que la gente terminara por dispersarse. Ya entrada la noche, con una iluminación escasa y tan solo una fracción de los asistentes presentes, se dio lectura del documento de síntesis.

La síntesis no fue aprobada por los presentes, en cambio, se mantuvieron las relatorías de cada una de las seis comisiones como resultados del evento. Discutir las razones por las cuales no se aprobó la síntesis es un asunto aparte que no nos ocupa en este punto. Apenas se dio por concluida la parte deliberativa y decisiva del congreso, se pasó a los preparativos del ritual del *Sek Buy*. La música de baile y también la chirimía<sup>28</sup> no se hicieron esperar. Se acercaba el año nuevo.

Semanas después del congreso, en una reunión de tulpa<sup>29</sup> con varios *kiwe thē'j* en otro lugar del norte del Cauca, surgió la discusión sobre el cierre del congreso, la celebración del

---

<sup>26</sup> *Kiwe thē'j* ['kiwe t'hēʔ] es el nombre en nasa yuwe que recibe la autoridad espiritual, que en otras partes ha sido llamado médico tradicional, especialista o sabedor ancestral. *Kiwe thē'j* traduce algo cercano a “el mayor del territorio” o “el sabedor del territorio”. Al *kiwe thē'j* –hombre o mujer- también le llaman *mayor* o *mayora*. Dependiendo del contexto en que se emplee, *kiwe thē'j* y *mayor* o *mayora* son intercambiables.

<sup>27</sup> Cambuche es el espacio de habitación temporal en este tipo de eventos. Puede ser una tienda de campaña sencilla o un plástico extendido en lo alto, bajo el cual se ubica una colchoneta. Últimamente más lo primero que lo último.

<sup>28</sup> La chirimía es un tipo de formación instrumental tradicionalmente conformada por tambores, flautas y quenás de madera. En el suroccidente colombiano existen distintos tipos de chirimías que varían en sus ritmos, composición y cantidad de instrumentos.

<sup>29</sup> Tulpa es el nombre que recibe el conjunto de tres piedras que conforman el fogón de la cocina en las casas de indígenas nasa. En nasa yuwe, la lengua amerindia del pueblo nasa, la tulpa se conoce como *ĩpx kwet*, donde *ĩpx* significa “fuego” y *kwet* “piedra”. La tulpa no es únicamente las piedras y el fuego, sino el lugar concreto

*Sek Buy* y la posesión durante dicho ritual de los nuevos *thuthenas we'sx*. De forma casual alguien mencionó el aguacero del día antes y cómo los rayos caían tan cerca del lugar de reunión que casi se podían sentir en el cuerpo. Uno de los kiwe thē'j presentes intervino y aseguró que habían sido los *ksxa'w*<sup>30</sup> manifestándose, pues estaban muy enojados por la intervención de la mujer evangélica atacando a los mayores y haciendo fuertes aseveraciones en *nasa yuwe*. Una manifestación de la naturaleza.

En otro espacio, días después, escuché otra explicación de boca de un kiwe thē'j diferente. Me dijo que la fuerte tormenta había sido causada por los mismos kiwe thē'j que se encontraban presentes en el congreso, quienes al escuchar la intervención de la mujer evangélica y sentirse aludidos, habían llamado al trueno y al aguacero para demostrar su descontento. Además de esta explicación, se me dijo, estaba la muestra del difícil camino que se estaba abriendo para las transformaciones necesarias en la organización. Los temas de discusión, los intereses en juego, el cumplimiento de lo mandado por las comunidades en distintos momentos, eran todos elementos de disputa entre los distintos sectores que componen el proceso organizativo, entre todos aquellos que se reúnen a pensar, a decidir y a actuar de manera colectiva.

\*\*\*

¿Cómo una organización de esta índole tiene tal capacidad de convocatoria? ¿Qué estaba en juego en este congreso para suscitar tales posiciones? ¿Qué nos dice este impresionante despliegue de acción política, logística y comunicativa para propiciar un espacio de tantos días destinado para que una población se reuniera a hablar y escuchar? Me parece que lo descrito recoge un momento sumario de procesos en curso durante largos años y que están llegando a puntos de inflexión. También recoge características importantes para entender la relación entre la organización zonal y el ejercicio del gobierno propio en las distintas localidades que la componen. Encontramos rasgos que se entrelazan y tienen que

---

al interior de la casa alrededor del cual se conversa, se conoce, se preparan los alimentos y se aprende. Sin embargo, hoy en día, se ha resignificado la tulpá pasando del espacio familiar al comunitario, donde adquiere valor como lugar de encuentro *espiritual* anclado a nociones de la cosmovisión *nasa*, pero también como escenario de toma de decisiones, de discusión política, de construcción de consenso y de reproducción social. Este punto se abordará en detalle en el tercer capítulo.

<sup>30</sup> *Ksxa'w* [k'a'w] significa “sueño”. También se le ha dado la traducción de “espíritu” o “espíritu aliado / vigilante”, pues desde la cosmovisión *nasa* se plantea que todos los seres tienen un *ksxa'w*.

ver con la práctica política, con aspectos cosmovisivos e identitarios puestos en debate, con el ejercicio colectivo de toma de decisiones. Por otra parte, también se encuentran voces de disenso, dimensiones explicativas no compatibles, cuestionamientos de legitimidad. En síntesis, rasgos que se ponen en juego en la redefinición y actualización de un proyecto político que busca establecerse como el horizonte común para una población, en el mismo proceso mediante el cual dicha población actualiza su autopercepción como una comunidad. El estado actual de los debates de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe es el producto histórico de estas tensiones entre sus miembros, así como lo es de las interacciones con los procesos políticos, sociales y económicos de su contexto. Para poder comprender las expresiones contemporáneas del proceso de conformación y actualización del proyecto político organizativo, es necesario observar las circunstancias que posibilitan su formulación.

### ***El contexto: lugar, población y lucha. Del CRIC a la ACIN***

Los pueblos indígenas en Colombia representan –en términos estadísticos– una población de gran diversidad y en crecimiento, pero de ninguna manera mayoritaria. Según el más reciente Censo Nacional de Población y Vivienda elaborado en el año 2018 por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE, el total de la población colombiana que se autorreconoce como miembro de uno de los 115 pueblos indígenas es de 1.905.617 personas (DANE, 2019a: 8). En relación con los datos del censo inmediatamente anterior –del año 2005– la población indígena ha crecido un llamativo 36,8%<sup>31</sup> (DANE, 2019a: 8). Pero, al contrastar estos datos con los 48.258.494 estimados de población total colombiana, no parece un número importante<sup>32</sup>, pues la población indígena representaría tan

---

<sup>31</sup> Este increíble crecimiento de más de una tercera parte del total de la población indígena en menos de dos décadas responde seguramente –como el mismo DANE lo reconoce– a inclusión de nuevos individuos que se explica por un “aumento del autorreconocimiento étnico indígena” y a una “mejor cobertura en territorios con predominancia indígena” (DANE, 2019: 10). Pero más allá de esto, las cifras evidencian algo que las organizaciones indígenas de Colombia han denunciado históricamente, y es la negativa sistemática por parte de las instituciones estatales de un pleno reconocimiento. Este desconocimiento o invisibilización, por supuesto, se amplía hacia los otros grupos étnicos del país, incluso con la población campesina. Para una versión sobre el censo en poblaciones indígenas en Colombia, ver: ONIC (2018). “La ONIC ratifica posible exterminio estadístico en el Censo 2018 por incumplimiento de acuerdos”. Disponible en: <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/2261-la-onic-ratifica-posible-exterminio-estadistico-en-el-censo-2018-por-incumplimiento-de-acuerdos> Recuperado el 05/02/2020.

<sup>32</sup> Según las proyecciones del DANE, la población total de Colombia para el año 2020 es de 50 millones.

solo el 4,4% de la población nacional (DANE, 2019a: 9)<sup>33</sup>, sumando a esto que la población indígena se concentra en las regiones periféricas y predominantemente rurales de la Amazonía, el Pacífico, el suroccidente, la costa Caribe y la Orinoquía. Sin embargo, como lo plantea Virginie Laurent, a pesar de su relativamente limitado número, “la población indígena de Colombia se destaca por su trayectoria en el escenario sociopolítico del país” (Laurent, 2007: 111).

Buena parte de esa trayectoria histórica de la población indígena de Colombia transcurre en el departamento del Cauca, al suroccidente del país. El Cauca es un departamento geográficamente diverso con una superficie de 29.308 km<sup>2</sup>, está dividido administrativamente en 42 municipios<sup>34</sup> (ver Imagen 3) y tiene una población estimada en 1.464.488 habitantes, de los cuales el 60,4% vive en zonas rurales (DANE, 2019c: 1). Del total de habitantes del departamento, 308.455 personas se reconocen como pertenecientes a algún pueblo indígena, alrededor del 25% (DANE, 2019c: 1).

Los pueblos indígenas que se encuentran en el Cauca son: misak, yanakuna, kokonuko, tontotuna (o totoró), eperara siapidara, kishú (o kishgó), ambaló, polindara, inga y nasa. A su vez, en el Cauca existen 105 resguardos indígenas legalmente reconocidos<sup>35</sup>, muchos de ellos con varios cientos de años de existencia. Estos se encuentran principalmente en las zonas montañosas al sur, centro, oriente y norte del departamento (y en menor medida al occidente, en la región del Pacífico). Los resguardos indígenas constituyen alrededor del 18,3% de la superficie total del Cauca (IEI, 2019), unas 571.595 hectáreas<sup>36</sup>. Estas figuras territoriales están inmersas en los municipios, aunque cuentan con su propia figura de autoridad local (los cabildos). Si bien estos datos parecen mostrar una situación de acceso a la tierra más o menos

---

<sup>33</sup> En contraste, los territorios de resguardos indígenas de Colombia –que son propiedad colectiva– suman alrededor de 32.965.231 hectáreas (Duarte, 2019: 1), el 28,85% de la superficie terrestre del país.

<sup>34</sup> Los municipios son la unidad político-administrativa en la cual están divididos los departamentos. Cada municipio cuenta con un alcalde como el poder ejecutivo y un concejo municipal como poder legislativo. Los municipios a su vez se dividen en veredas y en agrupaciones de veredas, conocidos como corregimientos.

<sup>35</sup> Los territorios indígenas legalmente reconocidos se dividen en: 1) *resguardos coloniales*, que son aquellos territorios que cuentan con títulos que fueron otorgados desde la Colonia y son reconocidos como tal por el Estado colombiano, 2) *los resguardos de origen republicano*, que son los titulados a través de las instituciones agrarias estatales modernas, y 3) *los predios indígenas* adquiridos por el actual Fondo Nacional Agrario, que se encuentran en proceso de constitución de resguardo.

<sup>36</sup> No obstante, el 43% de las tierras de resguardo –unas 245.583 hectáreas– no son tierras aptas para la producción (IEI, 2019), debido a que se trata de zonas de reserva forestal, páramos, superficie escarpada o suelos de poco valor.

favorable para los pueblos indígenas, la concentración de la tierra en el departamento es una de las principales problemáticas contemporáneas pues, como lo plantea el Instituto de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana, “Mientras el 74,3% de los predios menores a cinco hectáreas cubren el 6,5% de la superficie [...] [del departamento del Cauca], los predios mayores a mil hectáreas, que representan el 0,2% de estos, cuentan con el 60,1% de la superficie” (IEI, 2019). Esta condición desigual tiene sus raíces en la profundamente arraigada estructura colonial que aún perdura en el Cauca<sup>37</sup>.

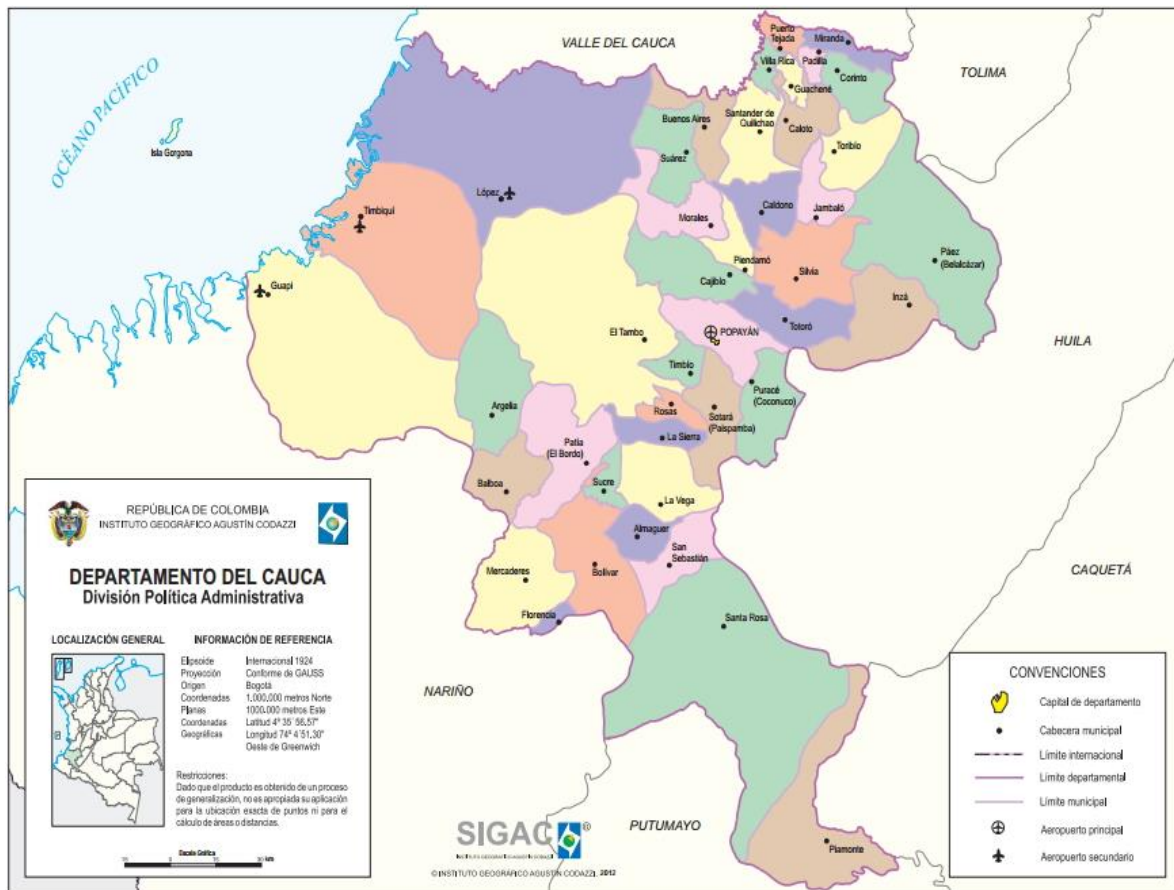


Imagen 3. Mapa de la división político-administrativa del departamento del Cauca. Fuente: [geoportal.igac.gov.co](http://geoportal.igac.gov.co).

Estas son características relevantes para entender cómo el Cauca se cimienta desde los inicios del movimiento indígena como uno de los lugares de mayor actividad política. La gran diversidad de pueblos, junto con la existencia de territorios de resguardo y un porcentaje

<sup>37</sup> Para una discusión histórica de la sociedad colonial en lo que hoy es el departamento del Cauca, ver Colmenares (1997) y Herrera (2009).

importante de población indígena, tendrían un papel crucial en la posibilidad de conformación de organizaciones. A esto, por supuesto, se suma un conjunto de razones históricas y sociales que tienen lugar en el departamento. Sin embargo, ahora centraré el argumento alrededor de la trayectoria histórica del pueblo nasa, en particular quienes habitan en el norte del Cauca y su papel en la constitución y consolidación de una de las más importantes organizaciones indígenas del país y de América Latina.

El grupo humano que hoy conocemos como pueblo nasa (antes conocidos como paeces) tiene una historia de resistencia que se extiende por cinco siglos. Desde la Conquista y la Colonia han sido conocidos por su resistencia a ser doblegados y la fiera defensa de sus tierras (Rojas, 2012). En la actualidad, el pueblo nasa es el tercer pueblo indígena más numeroso de Colombia con cerca de 245.000 miembros<sup>38</sup>, y habita en una decena de departamentos de Colombia, siendo el departamento del Cauca el que concentra la mayor parte de su población, con cerca de 215.000 (DANE, 2019b: 31). La población nasa del Cauca vive principalmente en las regiones rurales montañosas de las cordilleras Central y Occidental, donde convive con otros pueblos indígenas (los arriba mencionados), así como con población campesina mestiza y negra. En la zona norte del departamento del Cauca hay unos 403.000 habitantes, de los cuales el 48% son afrodescendientes, el 30% indígenas y 22% población campesina (IEI, 2017). La población que habita los territorios indígenas de los cabildos que conforman la ACIN – Çxhab Wala Kiwe (ver Imagen 4), suma alrededor de 120.000 personas (ACIN, 2019; IEI, 2017), de los cuales la gran mayoría son nasa.

La ACIN – Çxhab Wala Kiwe reúne una población étnica y culturalmente diversa, pero se reivindica en su identidad política indígena nasa. En la actualidad se considera una organización social que tiene entre sus objetivos el fortalecimiento de los cabildos como autoridades, la defensa de los territorios de resguardo y la promoción de transformaciones estructurales en función de sus principios organizativos: “unidad, tierra, cultura y autonomía” (CRIC, 2009: 23).

Aunque la ACIN – Çxhab Wala Kiwe orienta sus actividades organizativas alrededor de los intereses colectivos de los cabildos indígenas nasa del norte del Cauca, su origen y

---

<sup>38</sup> Los dos primeros son los wayuu con 380.000 miembros y los zenú con 307.000 miembros (DANE, 2019a: 19), ambos pueblos se ubican principalmente en la costa Caribe.

experiencia histórica se encuentran estrechamente ligados al Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, que es una organización que congrega a diez pueblos indígenas del Cauca<sup>39</sup> y 126 autoridades (hay una autoridad indígena por cada cabildo que pertenece al CRIC).

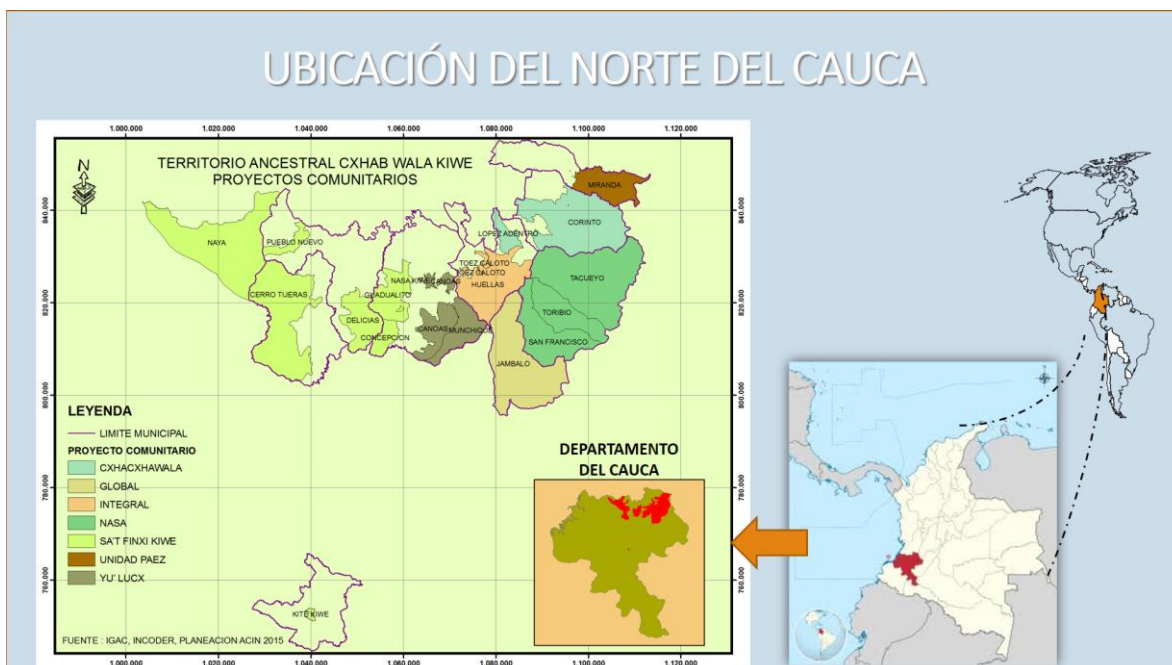


Imagen 4. Ubicación de los territorios indígenas del norte del Cauca pertenecientes a la ACIN – Cxhab Wala Kiwe. Fuente: ACIN, 2019.

El CRIC tiene una larga historia de lucha. Fue fundado el 24 de febrero de 1971, en la vereda La Susana, resguardo de Tacueyó, municipio de Toribío. Su génesis y desarrollo han sido ampliamente documentados y estudiados desde distintas perspectivas (CRIC, 2009; CINEP, 1981; Caviades, 2002; CNMH, 2012; Findji, 2019 [1991]; Gros, 2019 [1981]; Rappaport, 2000, 2008; Rojas, 2012). Se puede decir que se trata del ‘paradigma’ en cuanto al movimiento indígena de Colombia. Para no desviarnos del objeto de este capítulo, quiero emplear este espacio en una muy breve síntesis de la importante historia de esta organización con el objetivo de comentar la relación y el tipo de vínculo existente entre CRIC y ACIN<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Los pueblos indígenas que hoy componen al CRIC son: nasa, misak, yanacona, kokonuko, inga, eperara siapidara, kishú (kizgó), ambaló, tontotuna (totoró) y polindaras. Aunque la denominación de “pueblos” indígenas solo se comenzó a generalizar en la década de 1980, mantengo aquí su uso con la advertencia de que inicialmente se hablaba más de “parcialidades” y “comunidades” indígenas. Ver Vasco (2002: 454).

<sup>40</sup> En las siguientes páginas de este acápite estará escrito únicamente ACIN con el objetivo de hacer referencia a la primera época en que solamente llevaba estas siglas y no el nombre en nasa yuwe, el cual se adopta después del congreso zonal de Jambaló en 2002.

Los objetivos iniciales del Consejo Regional, giraron alrededor de demandas sobre acceso a la tierra, la búsqueda de unidad como poblaciones indígenas y la pervivencia cultural. Las acciones colectivas que permitieron la conformación del CRIC en 1971 se encuentran en la articulación entre una tradición de lucha y resistencia centenaria de los pueblos indígenas, el contexto de las luchas agrarias de Colombia (y América Latina en general) y la consolidación de sindicatos y organizaciones campesinas como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos – ANUC<sup>41</sup>, de la cual hicieron parte muchos indígenas del Cauca desde mediados de los años 1960 y se puede considerar como uno de sus antecedentes inmediatos. Como lo plantea María Teresa Findji:

En el Cauca de entonces [es decir, de los años 1970] a los que más comúnmente se les calificaba de “indios” eran a los terrajeros<sup>42</sup>. Precisamente los primeros que volvieron a manifestarse luchando. Pero la organización indígena regional se fundó con la participación de todas las agrupaciones existentes, tradicionales o nacionales [...] y los dirigentes más “integrados” dominaron en la dirección de la organización (Findji, 2019: 394).

El fuerte énfasis en la situación de los *indios* y la tierra lo expresaba el mismo CRIC como origen y sustento de su lucha: “es esta situación [las condiciones materiales de existencia en el Cauca], mucho más que algunos rasgos propios en paeces [nasa] y guambianos [misak], la que mantiene la especificidad de las luchas indígenas, y que justifica la existencia de una organización propia como es el CRIC” (CINEP, 1981: 14-15).

Sumado a estas condiciones, este era un momento histórico de importantes luchas sociales y violencia política, como lo expone en el siguiente pasaje Daniel Peñaranda (2012):

A mediados de los años sesenta el departamento del Cauca presentaba un abigarrado panorama de tensiones sociales. Por un lado, la Violencia<sup>43</sup> había impulsado procesos de expansión de las haciendas o de asentamiento de colonos, muchos de ellos fugitivos de otras zonas, en tierras pertenecientes a los resguardos; de otra parte, el anuncio de la implementación de la Reforma Agraria [con la Ley 135 de 1961] había estimulado la expulsión de muchos terrajeros de las

---

<sup>41</sup> Para una historia de la ANUC, ver: Jesús María Pérez (2010).

<sup>42</sup> El terraje es un “sistema de vinculación del trabajador indígena a la hacienda andina mediante el cual, por el derecho a trabajar una pequeña parcela, el terrajero y su familia se obligaba a trabajar varios días a la semana, sin ninguna otra contraprestación en las tareas de la hacienda” (Sánchez y Molina 2010: 399).

<sup>43</sup> Se conoce como La Violencia al periodo entre aproximadamente 1946 y 1958 en que el país se sumió en una violencia bipartidista (Partido Liberal y Partido Conservador) que, según se estima, dejó entre 250.000 y 300.000 muertos (Ver. Guzmán, Fals y Umaña, 2005 [1964]).

haciendas, ante el temor de una inminente reclamación de estas propiedades; al tiempo que las acciones del Ejército en contra de los grupos insurgentes asentados en el oriente del departamento amenazaban a la población indígena, mientras que la proliferación de bandoleros y ex-guerrilleros en el norte, había incrementado notablemente los niveles de inseguridad, con el aumento de delitos como el robo y el abigeato, y la aparición de nuevas modalidades delictivas como el secuestro. Finalmente, la expansión de la industria azucarera y su impacto sobre la tenencia de la tierra sería determinante en el desarrollo de los conflictos sociales, particularmente en la zona norte del departamento (Peñaranda, 2012: 22).

Así, en un trabajo conjunto entre indígenas de distinta posición social, campesinos y otros colaboradores, se plantea la necesidad de consolidar una organización regional, con autonomía respecto de las predominantes organizaciones nacionales campesinas y gremiales, reflejada en la capacidad de decisión local en respuesta a los contextos prevalecientes de dominación. En este sentido, el CRIC articula sus esfuerzos alrededor de una *plataforma de lucha*, cuyos puntos se decidieron en su creación y fueron los siguientes: 1) Recuperar la tierra de los resguardos. 2) Ampliar los resguardos. 3) Fortalecer los cabildos Indígenas. 4) No pagar terraje. 5) Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación. 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas. 7) Formar profesores para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua (CNMH, 2012: 47). Años después se fueron agregando tres puntos más a esta plataforma, a saber: 8) Fortalecer las empresas económicas y comunitarias. 9) Recuperar, defender y proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la madre tierra. 10) Fortalecer la familia como núcleo central de la organización, incluyendo a mayores, mujeres, jóvenes y niños (CRIC, 2009: 81).

Se trataba de buscar las formas de atacar la estructura profundamente desigual de tenencia de la tierra, búsqueda que se materializó en la llamada “recuperación de tierras” mencionada en el punto uno de la plataforma. Esto también se expresa en una de las consignas del momento en el movimiento indígena caucano, que planteaba “recuperar la tierra para recuperarlo todo”<sup>44</sup> (Bonilla, 2012: 145), es decir, el primer paso de la organización tenía un

---

<sup>44</sup> Aunque esta consigna hace parte del *Manifiesto Guambiano* (guambiano es como antes se le denominaba al pueblo misak) de junio de 1980, y no sale específicamente del CRIC, la incluyo en este pasaje por su valor evocativo y por su amplia aceptación en el movimiento indígena del Cauca, más allá de las organizaciones. La mayor parte del pueblo misak se encuentra en el resguardo de Guambia, en el municipio de Silvia, en la zona central del Cauca. Inicialmente hicieron parte del CRIC, pero entre 1975 y 1980 se desligaron y crearon la

objetivo agrario, pero el horizonte de lucha implicaba los demás elementos sociales y culturales. Sobre esto llama la atención Christian Gros cuando afirma que la tierra para los indígenas del CRIC es “ante todo el territorio inalienable de la comunidad, el lugar donde est[a] ejerce su soberanía” (Gros, 2019 [1981]: 840).

Esta ha sido la hoja de ruta de los pueblos indígenas que conforman el CRIC y ha sido replicada en cada uno de los cabildos que lo conforman, impulsando una lucha por la tierra, la unidad, la cultura y la autonomía. Desde el momento de su conformación, la forma de reunirse a tomar decisiones y actualizar el rumbo como organización ha sido a través de los congresos regionales (inicialmente llamados sencillamente *asambleas*). Entre 1971 y 2017 se han dado quince congresos regionales, en los cuales se ha tomado un número importante de decisiones alrededor de la movilización social, la defensa de derechos, la denuncia de la violencia política y la conformación de distintos tipos de asociaciones y empresas, así como la reestructuración del consejo.

Dentro del último aspecto, está el orden interno del CRIC. En la actualidad, existen nueve zonas en las cuales se ordena: zona centro, zona sur, zona oriente, zona nororiente, zona Pacífico, zona Tierradentro, zona occidente, zona bota caucana y zona norte. La decisión de ordenarse por zonas se tomó en 1986, al considerar como CRIC “conveniente y estratégico promover juntas directivas zonales, con el propósito de dinamizar las tareas definidas por los congresos indígenas del Cauca y crear condiciones organizativas al interior de cada zona” (ACIN, 2015: 16)<sup>45</sup>. Cada una de estas zonas tiene una representación en la consejería mayor regional, que es el cuerpo colectivo de toma de decisiones que conciernen a la organización<sup>46</sup>. Esta distribución de la representación tendrá luego otras consecuencias, principalmente con los cambios que acarreo la Constitución Política de 1991.

---

organización Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO) (Bonilla, 2012: 143). Para una discusión sobre esta historia del movimiento indígena del Cauca, ver Vasco (2002) y Tunubalá (2016).

<sup>45</sup> Aunque es posible que la organización por zonas tenga su antecedente en el diseño del Censo Indígena de 1972, coordinado por María Teresa Findji. En el estudio para la elaboración del censo se propone una zonificación similar a la adoptada por el CRIC en su orden interno. La cercanía de Findji con el movimiento indígena del Cauca también da cuenta de esta posible relación. Ver Findji (1977).

<sup>46</sup> Luego, en 1999 y en el marco de una movilización contra el gobierno de Andrés Pastrana, se dio un congreso extraordinario entre el 30 de mayo y el 2 de junio en La María, municipio de Piendamó, donde se declaró al CRIC, en cabeza de su consejería, como *autoridad tradicional*, en respuesta al desconocimiento sistemático del este como interlocutor legítimo por parte del gobierno nacional para la atención y negociación de exigencias. Este es un precedente importante a tener en cuenta, pues la declaración de autoridad tradicional tiene efectos

Como parte de las medidas de descentralización –iniciadas en 1986 pero profundizadas con la Constitución de 1991– hubo una serie de reformas y rediseños institucionales que buscaban un progresivo desmonte de la responsabilidad estatal en oferta institucional y crear dinámicas regionales y locales para la prestación de servicios (como educación, salud y saneamiento básico, fundamentalmente) por parte de terceros públicos y privados. En este marco se puede ubicar el Decreto 1088 de 1993, que permite la creación de asociaciones de cabildos o “autoridades tradicionales”, otorgándoles personería jurídica con representación legal, autonomía administrativa y patrimonio propio. Ahora, la ACIN, como su nombre en castellano lo dice, es, además de una zona del CRIC, una asociación de cabildos. De esta manera, la ACIN puede entenderse –al menos provisionalmente– como un fruto de la organización interna en las luchas del CRIC, pero, al mismo tiempo, como resultado de las herramientas legales emergentes, combinadas con las necesidades locales de consolidación organizativa, en relación con una comunidad política más compacta en términos de proximidad geográfica y de procesos de identificación étnica.

Así, con este breve recorrido mi intención es dejar claros dos puntos: en primer lugar, que la ACIN no es una organización que emana exclusivamente del contexto organizativo en el norte del Cauca, sino que surge del CRIC como parte de sus reacomodos internos en las varias décadas de proceso organizativo. Y, en segundo lugar, que la ACIN no reemplaza al CRIC en sus objetivos, sino que se inserta en una dinámica que responde a los cambios fomentados por las nuevas herramientas legales del reacomodo institucional colombiano con la Constitución de 1991 y su empleo para atender las necesidades de articular lo local con lo zonal, de consolidar mecanismos más inmediatos de interlocución entre cabildos y así facilitar la reproducción de una comunidad política alrededor de un proyecto común.

---

no solo *hacia afuera*, sino también en el ejercicio de gobierno en la organización regional. De la misma manera, se establece una ruptura con su forma inicial de estructura organizativa, la cual se había establecido en la conformación de un comité ejecutivo (con presidente, vicepresidente, etcétera), de manera similar a una organización gremial, algo que tuvo implicaciones en su representatividad y forma de trabajo.

***“El camino recorrido”: tres miradas a la relación entre proceso organizativo y forma de gobierno indígena***

Ahora, con estas líneas gruesas que nos sirven para ubicar, al menos de forma provisional, a la ACIN – Çxhab Wala Kiwe espacial, organizativa y demográficamente, me gustaría ampliar el contexto estableciendo el trasegar histórico de lucha que desde la misma organización se plantea como el “camino recorrido”. Para ello, quisiera emplear tres formas de narrarlo: un esquema analítico de un *kiwe thē’j*, una versión discursiva de un líder político y otra pedagógica de un solidario<sup>47</sup> no indígena. De esta manera, busco reunir elementos para comprender cómo operan las relaciones entre organización y gobierno y cuáles son los usos de la memoria histórica en el proyecto político.

El siguiente esquema fue elaborado por el *kiwe thē’j* Aureliano Lectamo en una reunión de trabajo en Santander de Quilichao en diciembre de 2018, en la cual se encontraban distintos miembros de la organización construyendo un plan para fortalecer las estrategias de socialización de la historia del proceso organizativo. Este esquema lo he visto reproducido en distintos escenarios de formación, discusión y socialización. Lo recojo aquí porque lo considero de especial utilidad para ilustrar la parte del argumento que nos ocupa ahora:

1. Forma propia → precolombina a 1536
2. Cacicazgo → La Colonia a 1889
3. Cabildo → 1890 a 1995
4. Cabildo con \$ → 1995 a actualidad
5. Volver a la raíz → 2017 en adelante

*Esquema 1. “etapas de gobernabilidad”, elaborado por Aureliano Lectamo. 2018.*

Cada una de estas “etapas de gobernabilidad” –como las tituló el mayor Aureliano Lectamo– se enmarca en hitos importantes en la interpretación de la historia por parte del pueblo nasa, que tiene efectos trascendentales no solo en la comprensión de sus propios procesos históricos, sino también en las condiciones de posibilidad de la reproducción de un proyecto político. Cabe aclarar, de antemano, que esta esquematización no es la única forma

---

<sup>47</sup> Sobre el término *solidario* para llamar a un sector de activistas no indígenas comprometidos con el movimiento indígena del Cauca en las décadas de 1970 y 1980, ver Caviedes (2002) y Rappaport (2008).

de ordenar el tiempo histórico que se emplea en la organización. Insisto en su revisión aquí porque guarda una relación importante entre una *política de la memoria* (Rappaport, 2000), la noción de gobierno en juego y las continuidades y discontinuidades en el proyecto político.

En el primer numeral, se menciona una “forma propia” de organización y gobierno. Esta es percibida como aquella existente en un tiempo indeterminado y anterior a la llegada de los españoles a lo que hoy es el departamento del Cauca, evento fechado en 1536, con la aparición del avanzado Sebastián de Belalcázar en el valle de Pubenza (la actual ciudad de Popayán), proveniente del Perú (Chaves, 2019: 60). 1536 se ha convertido en la fecha que articula un antes y un después en la historia de los pueblos indígenas de la región, pues es el punto de partida de un proceso de conquista, aniquilamiento y dominación que genera la destrucción de las formas propias de organizarse de los pueblos originarios y desemboca en la imposición de un sistema político extranjero: el cacicazgo<sup>48</sup>.

La segunda etapa se ubica desde la Colonia hasta el año de 1889, un periodo de unos tres siglos y medio. Según este relato, durante esta etapa lo que hoy llamamos pueblo nasa y aquí se proyecta al pasado como una unidad que perdura, vivió bajo la encomienda<sup>49</sup> y el sistema de cacicazgo, estipulados en las Leyes de Indias como formas de gobierno durante la Colonia y que pasan casi de forma inalterada a la temprana época republicana. Se ubica el año 1889 como cierre de esta etapa porque en el año siguiente, 1890, se expide la Ley 89 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Esta sería una norma de gran relevancia, pues no solo es la que recoge al cabildo colonial y lo redefine a futuro como forma de gobierno para los

---

<sup>48</sup> El cacicazgo constituía la unidad política entre los habitantes indígenas de esta región, a decir de los cronistas y los académicos (Llanos, 1981: 61), la cual se mantuvo por la Corona durante la Colonia. Sin embargo, es importante hacer caso a lo planteado por Rappaport (2000: 32) en cuanto a que las descripciones con las que se cuenta son poco confiables por tratarse más de intentos de hacer encajar categorías europeas en una realidad muy diferente. Aquí el asunto sobre el cual se debe llamar la atención es la ambigüedad con que se emplea el término *cacicazgo*, pues en ocasiones se reivindica como una figura *propia* y en otras como algo impuesto. Aquí mantengo su uso de acuerdo al esquema planteado por el mayor Aureliano y hago énfasis en su contingencia.

<sup>49</sup> La encomienda era una “institución española que consistía en una donación al encomendero del producido de los tributos reales de una o más tribus de indios. [...] Hay que recalcar el hecho de que la encomienda no está relacionada, en forma alguna, con el terreno ocupado por los indios, sino, meramente, con los tributos que estos pagaban” (Friede, 2010: 26).

indígenas de Colombia, sino que también se emplearía más adelante como herramienta de lucha para defender y recuperar las tierras de resguardo.

Es por esto que la tercera etapa se define desde la formulación de la Ley 89 de 1890 y se extiende hasta el año de 1995. Aunque durante este lapso de tiempo ocurrieron muchas y muy importantes transformaciones (de las cuales hablaremos más adelante con detenimiento), el sistema del cabildo tuvo un proceso de apropiación y resignificación, así como permaneció –e, incluso, se expandió a muchos pueblos indígenas de Colombia que nunca habían tenido al cabildo como sistema político– como la forma canónica para la organización política de las comunidades indígenas, complementada con la tierra de resguardo como su expresión territorial. Es importante mencionar que este proceso de apropiación de la institución del cabildo fue crucial para la conformación del movimiento indígena del Cauca y de Colombia. Durante la primera mitad del siglo XX, el cabildo estuvo en manos del clero, los partidos políticos, los terratenientes y sus representantes entre las comunidades indígenas. Incluso, al tratarse de una institución de gobierno que ha perdurado por generaciones, ha mantenido una relativa importancia en la vida política de las comunidades indígenas, así estuviesen bajo control externo<sup>50</sup>. Solo a través de la movilización y reivindicación de la autoridad investida en el cabildo –que, como vimos, inició con mayor fuerza a finales de los años 1960– fue que se logró transformar esta relación. En 1995 se encuentra un hito crucial para el ejercicio de autoridad y con consecuencias importantes en las organizaciones indígenas ya existentes, pues es en esta fecha que se define, gracias a las reformas planteadas en la Constitución de 1991, que los cabildos como entidades territoriales pueden acceder a los recursos corrientes de la nación<sup>51</sup>. Es decir, a partir de 1995 los cabildos indígenas con territorio de resguardo tienen derecho a recibir y administrar dineros públicos para su funcionamiento y la ejecución de proyectos productivos y de infraestructura.

Esto produce la cuarta etapa, que es la llamada “cabildo con \$”, es decir, los cabildos con recursos, y va desde 1995 hasta la actualidad. El acceder a estos recursos, la necesidad

---

<sup>50</sup> Para una elaboración fundamental sobre este punto, ver Findji y Rojas (1985).

<sup>51</sup> Sistema General de Participaciones o más conocido como SGP. Para los resguardos indígenas de Colombia se asigna el 0,52% del total de los ingresos corrientes de la nación. Se distribuyen según la población acreditada por cada resguardo ante las instituciones del estado correspondientes y son administrados mayoritariamente por los municipios en los cuales los resguardos se encuentran (DNP, 2019: 13).

de mantener una dinámica administrativa y la posibilidad de captar cierta oferta institucional estatal en los territorios de resguardo, significó una transformación sustancial en el trabajo de los cabildos, desde un trabajo comunitario enfocado a la distribución de parcelas para la labor agrícola, la resolución de conflictos domésticos y la formación política de las comunidades –para poner ejemplos característicos–, hacia un trabajo más cercano a la noción de entidad territorial de carácter especial –como lo había consagrado la Constitución (artículo 356)–. En este punto se articula una crítica que surge de la reflexión comunitaria y se refiere a las consecuencias concretas de los recursos económicos en el funcionamiento de los cabildos, que desde su reapropiación y empoderamiento de años atrás había logrado una centralidad en la lucha organizada y en el desarrollo de los puntos de la plataforma de lucha. La crítica interna plantea que esos criterios iniciales de lucha y que tuvieron como eje político-organizativo los cabildos (Tattay, 2012: 53) han sido paulatinamente abandonados a medida que se asume de forma más directa la administración de recursos de transferencias. Esto ha llamado a una serie de cambios estructurales necesarios al interior de los cabildos y de la organización, que se ven reflejados en la siguiente etapa.

La última etapa de este camino recorrido es llamada *volver a la raíz*. Está demarcada por el 2017, año del Tercer Congreso Zonal<sup>52</sup>, de donde salió la orientación, no como cabildos aparte sino como organización zonal, de avanzar hacia un retorno a la raíz. *Volver a la raíz* es un concepto importante en el discurso político contemporáneo de la organización. *Weçe juy en nasa yuwe*. Significa recuperar los pasos de los ancestros. Se explica más o menos de la siguiente manera: el proceso de invasión y colonización arrancó la planta de la vida de la superficie del territorio. Un proceso violento que tiene como objetivo sembrar el territorio con la planta ajena del conocimiento que no es el propio. Sin embargo, la raíz no fue extirpada y se ha mantenido dormida bajo la superficie a lo largo del tiempo. Cuando se habla de volver a la raíz significa despertar eso que ha permanecido bajo tierra durante siglos, que nunca ha abandonado el territorio y que se puede volver a aprender. Volver a la raíz tiene un mensaje importante, que invita a retomar enseñanzas, prácticas, palabras y sentimientos que son propios de la gente nasa. *Weçe juy* es un imperativo para el gobierno propio.

---

<sup>52</sup> Aunque es desde el primer congreso de Jambaló en 2002 que se mandata, es en el tercer congreso cuando se convoca u orienta a actuar de inmediato sobre esta transformación.

Este rápido recorrido por las *etapas* en que este discurso organizativo ordena su devenir histórico es útil para entender la dimensión histórica del proyecto político, así como sus transformaciones en relación con los contextos específicos en que se desenvuelve. Aunque no es una forma convencional de exponer este proceso, me parece importante atender y dar relevancia a las *teorías propias* (Good, 2015) o las formas propias de explicar y ordenar el fenómeno histórico por parte de los integrantes de la organización, es decir, las interpretaciones que los sujetos políticos hacen de su propio proyecto y que facilitan la reproducción cultural (Good, 2015: 98) en contextos de lucha y resistencia.

Una versión distinta –y que sirve de contraste– ofrece Nelson Lemus, un líder proveniente del resguardo de San Francisco, en el municipio de Toribío, quien ha pasado por múltiples e importantes espacios de representación tanto en su cabildo como en la ACIN y el CRIC. Lemus, al ser preguntado por cómo se entrelaza la historia de resistencia y de organización en el Cauca, hace la siguiente síntesis:

Creo que [...] los pasos que ha dado el proceso político organizativo del movimiento indígena en general, pues, primero, ha estado supeditado a una línea del tiempo histórica, marcada desde 1492, donde se empieza toda una lucha por no dejarse dominar de los españoles, por mantener el territorio, por luchar por la autonomía, por proteger esa fortaleza cultural de los pueblos indígenas y eso tiene unas etapas. Desde 1492 hasta 2019. Que la idea no es profundizarlas, pero sí hay que tenerlas en cuenta. Por ejemplo, las luchas de la cacica Gaitana es vital, en 1530 [sic], para mantener, diríamos, como un nivel de autonomía y que ese hilo de gobierno propio no se perdiera. Después, en 1701 Juan Tama negocia ahí con la Corona española para el tema de proteger los resguardos como espacios de no dejarnos dominar [...]. Entonces recordemos la Ley 89 [de 1890] [...]. Igual Quintín Lame por allá en el 1900 cuando él hace el trabajo de no pago de terraje y otros aspectos de la lucha [...]. Y la del CRIC de 1971 que hace ese ejercicio de recuperar la tierra a la orientación que dio Quintín Lame... Y después viene una etapa bastante interesante que viene de [la década de] 1980, el tema de que se empieza a gestar lo de la nueva Constitución. Entonces eso ha marcado, diría, la historia del movimiento indígena, ha marcado la lucha. Pero está marcada también por una legalidad. Entonces [en] toda esta trayectoria de 1492 hasta 2019 estamos marcados por una legalidad (Entrevista a Nelson Lemus, Santander de Quilichao, 2019).

En este fragmento podemos encontrar una versión distinta del recorrido histórico, que da cuenta también de ciertas *etapas* marcadas por fechas que funcionan de manera similar al

esquema de Aureliano Lectamo. En esa “línea de tiempo histórica” que se encuentra entre 1492 y 2019, Lemus ubica una serie de hitos, los cuales, según su exposición, están vinculados a una “legalidad”. i) Un momento inicial de lucha encarnado en la cacica Gaitana<sup>53</sup>; ii) luego un momento de negociación política liderada por Juan Tama y su obtención de títulos coloniales sobre la tierra<sup>54</sup>; iii) después un salto a la antes mencionada Ley 89 de 1890; iv) en seguida, las luchas de Manuel Quintín Lame a principios del siglo XX por la recuperación de resguardos y el respeto a las leyes que protegían a los ‘salvajes’; v) la creación del CRIC en los años 1970 y su importancia en la lucha por la tierra; vi) y, finalmente, el proceso de reconocimiento iniciado en la década de 1980 y que culmina con la Constitución política de 1991.

Esta impresionante síntesis que se mueve en seis grandes *etapas* que han “marcado la lucha” se escucha con frecuencia en los espacios comunes de discusión pública: asambleas, reuniones de autoridades, espacios de formación política, de interlocución con otros actores, etcétera. Dicho de otra manera, esta es la *versión pública* del relato histórico que se maneja desde los liderazgos, que ocupa un lugar importante en el proceso de apropiación del proyecto político. Lemus maneja con gran habilidad esta versión pública y es capaz de poner el relato en función de múltiples objetivos, en este caso, de mostrar una coherencia histórica en el proceso de lucha, es decir, construir correspondencias entre distintos momentos históricos y el presente que permiten imaginar una continuidad que incorpora la resistencia a la dominación, la defensa de un territorio, la autonomía y la pervivencia cultural.

Quizás el principal elemento que comparte esta visión de las *etapas* con el esquema de Lectamo es lo que Lemus llama la “legalidad”, o lo que de otra forma puede entenderse como el estrecho vínculo entre las *etapas* (de “governabilidad”) y las transformaciones del Estado –desde la Nueva Granada hasta la República de Colombia–. Tanto la “legalidad” como la “governabilidad” están pensadas en relación con la posibilidad de resistencia en las distintas etapas de dominación, con la capacidad de acción política organizada frente a ese proceso de dominación. Me parece claro que la propuesta de Lectamo tiene un enfoque más analítico

---

<sup>53</sup> La cacica Gaitana lideró en el siglo XVI la lucha contra los españoles comandados por Sebastián de Belalcázar. Tuvo importantes victorias militares que detuvieron los avances de los conquistadores a ambos lados de la cordillera central en lo que hoy son los departamentos del Cauca y Huila (Bonilla, 2015: 15).

<sup>54</sup> Para una discusión detallada de la importancia de Juan Tama en la memoria histórica del pueblo nasa, ver Rappaport (2000).

respecto del discurso de Lemus, el cual se encuentra en un nivel más expositivo. Mientras el primero busca en la retrospectiva un camino para explicar (y legitimar) el presente, el segundo reafirma el contenido de una memoria que contribuye a la preservación de un *nosotros* y un *lo nuestro*<sup>55</sup>.

Ahora, incluyo en este apartado una tercera forma de relatar el “camino recorrido” con el reconocido trabajo de Víctor Daniel Bonilla, periodista y solidario del movimiento indígena del Cauca desde finales de los años 1960, quien escribió en 1977 la “Carta al CRIC No. 4”, mejor conocida como *Historia política de los paeces* (2015). Este documento ha sido utilizado ampliamente desde entonces como herramienta pedagógica para la formación política entre las comunidades indígenas del Cauca –en particular del pueblo nasa–. Con su propuesta innovadora que entrelaza la narración con el uso de ‘mapas parlantes’, cartografías en las cuales se plasman “las transformaciones de la vida, el territorio, la economía, la sociedad, las creencias” (Bonilla, 1983: 97)<sup>56</sup>, logró transmitir a un público en proceso de movilización política un sentido histórico común profundamente arraigado en la tierra y en formas particulares de organización política.

La importancia de plasmar una *historia política* para una población en ese entonces mayoritariamente analfabeta, apuntaba a la consolidación de una herramienta que capturara al mismo tiempo las fortalezas de la historia oral local y los documentos históricos de más difícil acceso, pensando en procesos futuros de formación y, simultáneamente, en brindar insumos a una organización (el CRIC) en expansión. De manera similar a las dos miradas anteriores sobre el “camino recorrido”, este documento plantea una serie de etapas que cubren desde la guerra librada contra los españoles en el siglo XVI hasta el surgimiento del movimiento indígena en los años 1970. Este no es el lugar para ofrecer una reseña detallada y discutir a profundidad los pormenores del documento que, con lo ya expuesto hasta ahora, se haría redundante. Sin embargo, deseo enfatizar en el papel que esta *historia política* ha jugado en la formación de los liderazgos y en el proceso de sedimentación de una narrativa histórica en el proyecto político del movimiento indígena del Cauca. Tanto el enfoque analítico como el del discurso público se alimentan de esta particular herramienta

---

<sup>55</sup> En el siguiente apartado me detengo en este punto.

<sup>56</sup> Discutir aquí la naturaleza de la metodología de mapas parlantes llevaría el argumento a un lugar totalmente distinto al objetivo del capítulo. Para una explicación detallada de su uso, ver Bonilla (1983).

pedagógica, que condensa en buena medida la narrativa histórica que se moviliza para la conformación del proyecto político, el cual depende para su operatividad de mantener un vínculo –tanto más imaginado como práctico– entre una forma de gobierno indígena (la forma propia, el cabildo, el cacicazgo) y un proceso organizativo que se percibe como una continuidad imperativa.

En síntesis, si algo comparten estas tres miradas son dos supuestos fundamentales: 1) la importancia de una forma de autogobierno de fuerte arraigo territorial y 2) la necesidad emergente de organizarse alrededor de una identidad étnica. La forma en que se hacen posibles las articulaciones entre estos dos, es precisamente a través de una narrativa sobre el proceso histórico que configura un sentido particular de lo propio. El conjunto de estas tres formas de narrar “el camino recorrido” da cuenta del papel que juega no solo la memoria, sino sus realizaciones concretas o su actualización contextual, en el sustento de una concepción nasa de política.

Para finalizar, estas narrativas que emergen de la organización sobre su propio proceso histórico muestran la centralidad de una idea de gobierno con múltiples formas de vincularse al pasado en la construcción del proyecto político-organizativo: “el movimiento se desarrolla en el seno de las antiguas parcialidades [es decir, en las comunidades de resguardo] y corresponde por derecho a sus autoridades naturales conducirlo” (Gros, 2019 [1981]: 847). De esta manera, es evidente una estrecha relación histórica entre *el gobierno indígena* y las expresiones organizativas que empezaron a tomar fuerza desde la década de 1960. El sujeto político de este proyecto es un sujeto colectivo que encuentra su punto de anclaje en el territorio y en características identitarias culturales.

Ahora, con el objetivo de mostrar cómo la ACIN se relaciona con el proyecto político articulado alrededor de una idea de gobierno, es momento de pasar a un análisis más detallado de lo que se expresa en las últimas dos etapas mencionadas arriba en el esquema de Aureliano Lectamo (los “cabildos con recursos” y el “volver a la raíz”). Para ello, es necesario retomar el momento en que se crea la asociación de cabildos, en el año 1994, y exponer sus implicaciones en la configuración y movilización de una comunidad política particular.

## ***La unidad como valor: la conformación de la asociación de cabildos en el movimiento indígena del Cauca***

Una buena pregunta para comenzar este apartado es, en sí: *¿qué es la ACIN?* Además de la respuesta obvia que se desprende de la sigla –es una *asociación de cabildos*–, y la que he venido discutiendo en este capítulo –es una *organización social* que vehiculiza un proyecto político–, he encontrado que existen múltiples respuestas que no necesariamente se excluyen. Dependiendo a quién se pregunte y en qué haga énfasis, se recibirá una respuesta distinta. Por ejemplo, según Rubén Darío Espinosa –uno de sus primeros colaboradores externos– la ACIN es “una organización pública autónoma, con poderes de representación y negociación ante otras entidades públicas y privadas” (Espinosa, 2003: 95). Otra cosa dice Vilma Almendra, comunera *nasa-misak*, socióloga y una de las fundadoras del Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida de la ACIN<sup>57</sup>, quien la define como “una estructura comunitaria” que agrupa “formas de autoridad indígena representadas en la autoridad tradicional de los cabildos”, así como “territorios colectivos reconocidos como resguardos” (Almendra, 2017: 49). Algo distinto plantea el antropólogo estadounidense David Gow, quien define a la ACIN simplemente como “una asociación subregional de cabildos con sede en Santander de Quilichao” (Gow, 2005: 72). O, desde otra perspectiva, varias voces que ven a la ACIN como parte de un *movimiento social* que reivindica su autonomía (Escobar, 2016 y 2018). De otra parte, en las conclusiones del Primer Congreso Zonal, celebrado en Jambaló en el año 2002, se afirma que la ACIN es “una organización de gobierno conjunto en la zona” (ACIN, 2003: 11). La misma ACIN agrega, varios años después de este congreso, en el documento de planeación zonal conocido como el *Plan Territorial Cultural* que “el proceso organizativo zonal” es también un *Plan de Vida* (ACIN, 2015: 18); incluso, propone a la ACIN como “autoridad tradicional indígena de carácter zonal” (ACIN, 2015: 94). También se ha planteado a la ACIN como *una empresa*, definición que me daban en un escenario de discusión con trabajadores –o *dinamizadores* en términos de la misma organización– del Tejido de Salud, quienes reflexionaban sobre su funcionamiento cotidiano. Como se puede

---

<sup>57</sup> El Tejido de Comunicación es uno de los *tejidos de vida* (Almendra, 2017: 121) en los que se organiza el trabajo organizativo de la ACIN. Junto al Tejido de Comunicación, existen hoy también los siguientes: Tejido de Salud, Tejido de Educación, Tejido Económico-Ambiental, Tejido de Defensa de la Vida y los Derechos Humanos, Tejido de Justicia y Armonía y Tejido Mujer. Existen otras áreas de trabajo en la ACIN, pero más adelante entraré en detalle al discutir la conformación de los tejidos y su transformación en el tiempo.

ver, hay multiplicidad de *ideas* sobre la naturaleza de la ACIN, producidas en distintos momentos y con diferentes referentes en mente. Cuando se habla de ACIN, en estos casos, se está pensando al tiempo en una estructura, en una relación, en una agrupación, en una institución, en una proyección, en una confluencia. ¿A qué se debe este carácter difuso?

Desde esta perspectiva, no es descabellado decir que ‘la ACIN’, para emplear una expresión de Timothy Mitchell, “parece existir simultáneamente como fuerza material y como constructo ideológico” (Mitchell, 2015: 145). De la misma manera, la organización ha experimentado importantes cambios en su desarrollo a lo largo de sus 25 años de existencia, lo que ha llevado a múltiples transformaciones en su orden interno, su composición y el cumplimiento de sus objetivos. Para comprender esta ambigüedad, me propongo abordar aquí un examen de la ACIN, arrancando en sus orígenes para llegar a la exposición sobre su forma y su contenido.

La obra de Vilma Almendra (2017) titulada *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*, es el referente más reciente para acompañar el análisis aquí propuesto. La autora, desde su posición como *comunera nasa-misak* y como comunicadora comunitaria integrante del Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida durante la década del 2000, ofrece una caracterización sustentada alrededor de un “horizonte autónomo emancipatorio” (Almendra, 2017: 120), el cual propone como guía del proyecto político en juego. De esta manera, en primer lugar, “La ACIN se establece como un mecanismo de coordinación y articulación autónomo hacia adentro y hacia fuera” (Almendra, 2017: 122). Esa coordinación y articulación hacia adentro, argumenta, sucede entre las figuras locales de resguardo y cabildo que ya hemos mencionado. Sin embargo, agrega:

Los resguardos hoy son la extensión de tierra territorializada por el pensamiento y las culturas de las comunidades indígenas, allí comuneros y comuneras además de habitar y convivir, ejercen su autoridad propia a través del Cabildo Indígena, el cual está conformado por hombres y mujeres de base, que forman un cuerpo comunitario elegido colectivamente y sin remuneración económica. Ellas y ellos obedecen las decisiones gestadas desde los diversos espacios políticos comunitarios, como la asamblea (Almendra, 2017: 121).

Este punto de partida es llamativo en cuanto propone comprender los cabildos como cuerpo comunitario de autoridad propia, haciendo énfasis en una interpretación más cercana a su papel en la movilización de un proyecto político que en su estatus constitucional, como comúnmente se enfatiza en la academia. De aquí se desprende la siguiente afirmación: “en las autoridades se delega la responsabilidad del mandato colectivo, pero no la representación ni el poder que permanecen en la comunidad” (Almendra, 2017: 121). La asamblea, en este caso, no se debe entender como una masa ignorante, sino todo lo contrario, una buena parte de la asamblea está compuesta por gente que ha pasado, sino por la autoridad, al menos por la estructura del cabildo o de otras instituciones locales que pueden ofrecer formación política. Es una *asamblea calificada*<sup>58</sup>. Esto produce una particularidad en el ejercicio de autoridad, que actúa más como orientadora que como dirigente. Aquí hay un locus político diferente al acostumbrado en otro tipo de organización. Esta distinción es clave, pues se comienzan a ubicar las nociones de poder, autoridad y mandato, asignando el poder a la comunidad (política, pero sobre esto comentaré más adelante), la autoridad al cabildo y el mandato como la orientación colectiva para la acción. Es esta confluencia la que se buscó ordenar a un nivel zonal –esto es, de vecindad geográfica en el norte del Cauca– con la ACIN.

Ahora, la coordinación y articulación hacia afuera, se concreta a través del cuerpo político de la ACIN en su faceta de representación, unificando la interacción con entidades gubernamentales, organizaciones no gubernamentales, otros actores regionales y organizaciones sociales. Aquí el *afuera* y el *adentro* son bastante ambiguos, pero suelen ser entendidos como un interior y exterior cultural, en cuanto a las características que hacen posible establecer una diferencia étnica como pueblo nasa; política, en cuanto su forma de organizarse y de tomar decisiones; geográfica, en cuanto a la proximidad en la región norte del Cauca; y social en cuanto a las condiciones de vida compartidas.

Con esta interpretación sobre el papel de la ACIN en función de sus cabildos y comunidades en mente, quisiera introducir algunas voces que contribuyan a entender ya no solo la naturaleza de la organización, sino las circunstancias de su desarrollo histórico. En el

---

<sup>58</sup> Agradezco esta observación a Juan Houghton. Conversación personal del 2 de octubre de 2019.

siguiente pasaje, don Marcos Mosquera, comunero de Corinto y coordinador del Equipo de Planeación de la ACIN<sup>59</sup>, recuerda cuándo y para qué se creó la asociación:

La idea de crear la asociación de cabildos está como a finales de 1993 y principios de 1994. Lo que oí decir de las autoridades y los líderes es que necesitaban una organización con una cobertura más amplia zonal, con una representación. Aunque ya se tenía el CRIC, pero debido al gran área que tenía que cubrir el CRIC se veía como la necesidad de algo más estratégico como zona, dado que la zona norte tiene sus particularidades, sus características. Y una de las causas que da la creación de la ACIN en ese tiempo Asociación de Cabildos Indígenas del Norte, es poder aunar esfuerzos en el sentido de una representación para la ejecución de algunos proyectos. Yo recuerdo bien que estaba lo del PNR<sup>60</sup> [Plan Nacional de Rehabilitación] y los proyectos que se avecinaban con lo de Masacre del Nilo<sup>61</sup> [1991], por la reparación que se veía venir. Y en ese tiempo las autoridades manejaban muy bien la parte política organizativa, pero la parte de ejecución de proyectos, de canalización de recursos, eso casi no lo manejaban. Entonces en muchos cabildos había era ONGs u organizaciones que les ayudaban a hacer esto, canalizaban recursos a nombre de las organizaciones [sic] y ejecutaban proyectos, pero esto no era eficiente, no se veía el impacto. Entonces una de las causas era eso, tener una organización que pudiera hacer ese papel de ejecutar algunos proyectos que se estaban realizando (Entrevista a Marcos Mosquera, Santander de Quilichao, 2018).

Feliciano Valencia, originario de Munchique los Tigres en la parte montañosa de Santander de Quilichao, uno de los líderes más visibles del movimiento indígena del norte del Cauca y de Colombia, en una discusión colectiva en la tulpa de La Selva, en el municipio de Caloto, complementa lo anterior:

---

<sup>59</sup> Hasta el mes de noviembre de 2019.

<sup>60</sup> El Plan Nacional de Rehabilitación o PNR fue una estrategia institucional dependiente de la Presidencia de la República que inició en la presidencia de Belisario Betancur (1982-1986) y terminó bajo la presidencia de César Gaviria (1990-1994), y que buscaba “llevar el Estado” a las zonas más empobrecidas del país. La presencia estatal se manifestaba principalmente en la construcción de infraestructura básica y en propiciar espacios de encuentro y planificación locales. Para una revisión del papel del PNR en la transformación de la ruralidad colombiana ver Tirado (1990).

<sup>61</sup> La masacre de El Nilo fue el asesinato de veinte personas entre hombres, mujeres y niños nasa el 16 de diciembre de 1991, quienes se encontraban en ese lugar adelantando una recuperación de tierras a lo que en ese entonces era la hacienda El Nilo, en el municipio de Caloto. La masacre fue perpetrada por miembros de la fuerza pública en conjunto con terratenientes de la región. La respuesta del Estado, reconociendo culpabilidad, fue la creación de un programa de reparación integral, que incluía la compra de al menos 15.000 hectáreas de tierra en el norte del Cauca y múltiples proyectos productivos.

La ACIN nace en 1994 con 14 cabildos [sic] que conformaban en ese tiempo la ACIN<sup>62</sup>. Nace sin nada, prácticamente. A los viejitos y a los mayores [en los] cabildos les dio el arrebato de crear la ACIN. No tenían ni casa, ni tenían con qué sostenerse, pero nació. Empezó a funcionar en Santander [de Quilichao], después decían que debía funcionar en Bodega Alta, [después] en La Selva [ambas veredas del resguardo de Huellas, municipio de Caloto], en fin. En todo caso, nació. Nació con tres pilares [...].

Los pilares de la ACIN eran [1] acompañar a las comunidades. Acompañarlas en sus deliberaciones internas. Porque había mucha confusión; [...] estaban los cabildos, pero los cabildos andaban sueltos, cada uno haciendo lo que podía. Entonces se creó la ACIN para decir “no, así no podemos andar, hagamos lo que hace el CRIC, juntémonos y nos autoacompañamos”.

[2] Segundo, unir a los cabildos. A los catorce cabildos había que unirlos en algo que nos representara a todos, en una organización. Primero se dijo la ATIC, no era ACIN, era ATIC [Asociación de Territorios Indígenas del Norte del Cauca], con ese nombre nació, después se le puso ACIN, después ya cambió a Çxhab Wala Kiwe<sup>63</sup>, y ahí fue evolucionando. Ese nombre de la ACIN lo catearon los mayores en Santa Ana [un predio en el resguardo de Munchique los Tigres], me acuerdo tanto, porque en ese tiempo no estaba tan empoderado hacia los otros el tema de territorio, entonces dijeron “no, el territorio no, debería ser una asociación”. Y no pudimos por ATIC porque la figura jurídica no nos lo permitía. Ustedes saben que [el Decreto] 1088 del 93, lo que permite es la asociación de cabildos y autoridades tradicionales, esa es [el] 1088. Como [el] 1088 no nos permitía aglutinar territorios, porque veníamos de una pelea dura de la discusión de Entidades Territoriales Indígenas [ETIS, reconocidas en el artículo 329 de la Constitución], que no la pudimos descifrar, entonces nos obligó a crear la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.

[3] Y el otro pilar era la formación y la capacitación de las autoridades y sus equipos. En ese tiempo el experto en proyectos era Marino Ovidio [Fiscue, hijo del mayor Luis Alberto Fiscue, el primer presidente de la ACIN]. No había nadie más que supiera de proyectos sino Marino [...]. A Marino se le pegó después gente de Proyecto Nasa [el Plan de Vida que reúne los

---

<sup>62</sup> Los cabildos fundadores de la ACIN son: Tacueyó, San Francisco, Toribío, Jambaló, Miranda, Corinto, Huellas, Munchique los Tigres, Canoas, Guadualito, La Concepción y Las Delicias. En realidad, fueron 12 y no 14 los fundadores, como plantea Feliciano. Los demás cabildos fueron sumándose con el paso del tiempo y a medida que fueron creándose.

<sup>63</sup> Después del congreso de Jambaló en 2002 se adhiere al nombre de ACIN el de Çxhab Wala Kiwe. Por esta razón en este apartado del capítulo que habla de la conformación de la ACIN no se incluye su nombre en nasa yuwe, pues el momento del que estoy hablando aún no existía esta denominación para la organización.

cabildos y territorios de San Francisco, Toribío y Tacueyó] como Arquímedes Vitonás, como Ezequiel [Vitonás] y lo empezó a acompañar. De ahí fue que fueron naciendo los otros Planes de Vida que hoy existen<sup>64</sup>. Pero estos fueron los pilares para lo que se creó la ACIN: acompañar a las comunidades, andar en las comunidades, que eso era lo que hacía don Luis Alberto Fiscue, Marino [Ovidio Fiscue], Rubén Darío [Espinosa], Ezequiel [Vitonás], Arquímedes [Vitonás], andaban regados por todas las comunidades. Fortalecer la unidad, o crearla, porque todo mundo andaba suelto, luchando por lo que más podían. Y formar a la gente para la gestión. Me acuerdo tanto que esos fueron los tres mandatos para la creación de la ACIN en 1994 (Grabación Tulpa de La Selva, Caloto, 2017).

Luego, Feliciano agrega su interpretación de la *misión* inicial de la organización zonal:

Por lo tanto, la misión de la ACIN era eminentemente política. Como no había plata, no tenía nada qué manejar. Los proyectos que hacía Marino Ovidio eran para formación y capacitación de la gente, esa era la gestión de Marino Ovidio. Ahí le ayudaba el paisa Rubén Darío Espinosa. Al punto que fue él quien consiguió la primera casita de la ACIN en Santander de Quilichao, que era un garaje, ni siquiera era una casa. Entonces, el equipo de ese entonces era don Luis Alberto Fiscue, Rubén Darío Espinosa, Marino Ovidio y doña Luz Marina Quiguanás [madre de la citada Vilma Almendra]. Ese era el equipo ACIN, así nació la ACIN (Grabación Tulpa de La Selva, Caloto, 2017).

Una versión complementaria propone José Atillo, comunero de Corinto y coordinador del Tejido de Educación de la ACIN:

Un gobernador de Corinto fue el primer presidente cen ese momento se llamaban presidentes— [de la ACIN] el mayor Luis Alberto Fiscue. Y cuando uno conversa con él en lo que él comparte, pues él dice que la ACIN surgió por tres asuntos: lo primero, para que... o sea que cada uno de los cabildos estaban dispersos, cada uno haciendo de manera individual sus trabajos, entonces él planteaba que los cabildos deberían encontrarse y hacer una especie de una minga, como se hace una minga de trabajo y que en esa minga de trabajo todos tienen un

---

<sup>64</sup> Recordemos, los planes de vida actuales en los que se organizan los cabildos de la ACIN son: Proyecto Nasa (1980), Proyecto Global (1987), Proyecto Integral (1990), Unidad Páez (1990), Cxhã Cxha Wala (1991), Yu' Luucx (1991) y Sa'th Fxinxí Kiwe (2002). En el siguiente apartado se hace una descripción detallada de su funcionamiento y el orden que adopta con los territorios.

propósito común, existen unas particularidades, pero hay un propósito común. Y un primer asunto tenía que ver con organizar, con juntar todos los cabildos.

Y lo segundo es que la ACIN era quien tomaba una especie de vocería y representación de estos cabildos que hacían parte del norte, porque si bien cada uno de los cabildos tiene una organización, tiene un gobernador y una estructura y tiene un ejercicio de autoridad en su ámbito territorial, pues también había una necesidad de juntarse, pero también quién nos represente [...] y sobre todo se pensaba mucho en el diálogo con el gobierno, cómo empezamos a entablar un mecanismo de diálogo y representatividad. Entonces ese fue uno de los segundos elementos en los que ACIN decía “bueno, organicémonos para que nos represente”, tanto en el nivel –en ese momento no se hablaba mucho de zona–, sino que se hablaba de región o como pueblos y especialmente con el Estado.

Y lo tercero, se decía es que la ACIN debe ser eso que ayude a los otros cabildos que van creciendo, porque la dinámica acá en el norte no todos los cabildos nacieron al mismo tiempo, hay unos que llevan muchos más años, otros poco, en ese momento apenas estaban otros en la constitución de qué significaba ser cabildo, autoridad. Eso sería lo tercero, que la ACIN ayudara a formar, ayudara a organizar, a orientar a los demás cabildos que estaban apenas creciendo. Digamos esa fue la esencia y fue así como la ACIN empezó con la junta directiva, así se llamaba, donde había un presidente, un vicepresidente, un tesorero y un fiscal, creo que esos eran como las cuatro personas que nos representaban. Y vuelvo y reitero, el primer presidente de la ACIN del 94 fue el mayor Luis Alberto Fiscue, que fue gobernador de Corinto también durante cuatro ocasiones en distintos momentos y que en su ejercicio práctico él pues ha logrado compartir (Entrevista a José Atillo, Santander de Quilichao, 2018).

Tuve oportunidad de conversar con el mayor Luis Alberto Fiscue en un encuentro de las autoridades indígenas de ACIN – Çxhab Wala Kiwe llamado *Consejo Territorial de Autoridades Indígenas*, a inicios del mes de noviembre de 2019. Le pregunté sobre los inicios de la ACIN. Contó que “la ACIN nace porque el CRIC no alcanzaba a atender la cantidad de hijos que tiene en el departamento, entonces nace como una primera asociación en la zona norte para acompañar a los cabildos más débiles”:

Cuando empezamos [...] nos reunimos cuatro veces en el parque [central de Santander de Quilichao] así, vea, una ruedita de doce gobernadores para analizar y los dos asesores [el padre Antonio Bonanomi y Rubén Darío Espinosa]. Y todo el mundo “¿bueno, y esos indios qué? ¿Qué será que hacen? ¿Están planeando para ir a invadir alguna finca?” Entonces nos dio pena

de seguir reuniéndonos en el parque y nos fuimos allá donde una señora nos abrió el espacio ahí en el garaje [...] de un carro de una casa donde vivía el asesor Rubén Darío [Espinosa] (Entrevista a Luis Alberto Fiscue, Santander de Quilichao, 2019).

Más adelante explicó que, además del apoyo por parte de Rubén Darío Espinosa para instalar una oficina, el cura Antonio Bonanomi<sup>65</sup> tuvo un papel central en el impulso a la creación de la asociación de cabildos. El padre Antonio en ese entonces era párroco de Toribío y había acompañado la conformación de los Planes de Vida de los resguardos indígenas en los municipios de Toribío, Jambaló, Caloto, Corinto, Santander de Quilichao y Miranda. Esta experiencia dio fuerza a la idea de encontrarse entre indígenas nasa del norte del Cauca y así identificar condiciones en común y actuar sobre ello en conjunto. De otra parte, varios liderazgos indígenas tuvieron la iniciativa de conformar la asociación de cabildos y la hicieron operativa en sus territorios, entre ellos Marden Betancur<sup>66</sup>, Cristóbal Secue<sup>67</sup>, Jorge Conda, Ana Tulia Zapata, Luis Alberto Fiscue, Ricardo Gembuel, Ezequiel Vitonás, Esaú Mensa, Guillermo Tenorio, Juan Cometa, entre otros. Fue en esta articulación entre autoridades y asesores que se conformó una dinámica organizativa de alcance zonal.

En estos fragmentos de discurso, podemos encontrar importantes elementos. Por un lado, los objetivos con los que se creó la asociación. Una interpretación nos dice que fueron tres: 1) acompañar a las comunidades, 2) unir a los cabildos y 3) formación y capacitación a los equipos de trabajo de los cabildos. Otra visión nos dice que el objetivo era crear un espacio de representación propio de las comunidades indígenas –y ya no de las ONGs– con capacidad de gestión y ejecución de proyectos de inversión que estaban teniendo lugar en la zona. Aquí encontramos una tensión característica entre lo político-organizativo y lo técnico-operativo (Almendra, 2017: 125). La historia organizativa de la ACIN nos dice que esta tensión ha sido

---

<sup>65</sup> El sacerdote italiano Antonio Bonanomi (1934-2018) fue un padre Misionero de la Consolata, de la corriente de la teología de la liberación, párroco de Toribío desde mediados de los años 1980 hasta finales de la década del 2000. Tuvo un papel muy importante en la conformación de la asociación de cabildos del norte del Cauca y en la formación política de líderes indígenas en la región. En el siguiente apartado profundizo sobre el papel del padre Antonio en la conformación del proyecto político en cuestión.

<sup>66</sup> Primer alcalde indígena del municipio de Jambaló, también exdirectivo del CRIC, asesinado por el ELN el 19 de agosto de 1996.

<sup>67</sup> Exgobernador del cabildo indígena de Corinto, expresidente del CRIC y de la ACIN, asesinado por las FARC el 25 de junio de 2001.

permanente y en distintas etapas una supedita a la otra, en conformidad con la coyuntura y la actualización permanente de los ‘condimentos’ e ‘ingredientes’ del proyecto político.

Sucedo algo similar con la *misión* de la ACIN. Feliciano Valencia ve que, en sus inicios, era una misión “eminente política”. José Atillo amplía esta observación argumentando que la representatividad y la interlocución con otros actores –en especial el Estado colombiano– eran necesidades que llevaron a la asociación. En este punto no se puede perder de vista la pertenencia al CRIC. Considero que es también determinante una representatividad de los cabildos del norte, al inicio complementaria de la un poco difusa representación del CRIC, que no olvidemos reúne múltiples pueblos con múltiples intereses. La asociación zonal adoptó progresivamente centralidad en cuanto a representación, pues daba respuesta a los puntos de encuentro de los cabildos del pueblo nasa. Esto daba una vía más clara para las preocupaciones concretas: la canalización de proyectos de inversión y la interlocución con el Estado.

Además, es de relevancia para la conformación de la ACIN lo planteado alrededor de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS). También se ha planteado que “uno de los objetivos de ACIN [era] preparar ‘institucionalmente’ a las comunidades indígenas para asumir el gobierno de las ETIS [...] que creó la Constitución [de 1991] pero que no han sido desarrolladas por la ley” (Wilches-Chaux, 2005: 81). 28 años después de la promulgación de la Constitución, todavía no existe una ley de ordenamiento territorial que reglamente las ETIS. El movimiento indígena apostó fuertemente a la conformación de las ETIS durante la década de 1990, pues en estas veía una posibilidad real de ejercer autonomía territorial, de hacer práctica su autoridad plena en sus territorios, de acuerdo a lo establecido en la Constitución. Puesto que dicho ordenamiento territorial nunca se concretó y las ETIS desaparecieron del horizonte de posibilidades, fue a través de la asociación de cabildos que se buscó asegurar algún grado de autoridad en los territorios indígenas en términos de administración de recursos e interlocución estatal (Duarte, 2015: 224). Seguramente otro sería el panorama si la “ATIC” hubiese sido posible, pues el eje articulador del proyecto no sería tanto los cabildos como los territorios, que tienen una connotación que excede los límites de una figura de autoridad local.

Así, entre misión y objetivos, nos acercamos a los elementos que dieron forma al accionar de una asociación de cabildos que funcionó y emanó de las –para entonces– más de dos décadas de organización y lucha del CRIC. Estos puntos son claves para entender el carácter de la organización pues, antes que un movimiento social, una empresa o, incluso, una expresión de gobierno, se trató de una forma de consolidar los acercamientos previos entre cabildos y de materializar procesos ya en curso que llevan de la movilización conjunta por el reconocimiento a la aplicación de los derechos adquiridos sobre representación y administración. Esto tuvo efectos importantes en el modo de encontrarse entre comuneros, de fortalecer intereses en común y producir un espacio de interacción que sirvió como base para llevar a cabo una serie de acciones con fines de transformación territorial, política y económica.

Sin embargo, considero que la clave explicativa del funcionamiento de la ACIN y de su pervivencia en el tiempo es *la unidad*. Buscar “un propósito común”, “unir los cabildos” en “algo que nos representara a todos” y “aunar esfuerzos” son las acciones que movilizaron los intereses y las energías de las comunidades y los cabildos que se asociaron. La unidad posibilitaba una estrategia de defensa conjunta ante la violencia estatal y paramilitar que comenzaba a instalarse en sus territorios. Esto es construir en común un discurso y unas herramientas que guían la acción política, siempre orientado por unos principios organizativos profundamente aprehendidos: unidad, tierra, cultura y autonomía.

El otro aspecto relevante en relación con *la unidad* es la forma en que se despliega como pueblo. En este punto entra en juego el proceso de identificación en la conformación de un sujeto político y su poderoso efecto performativo. Como vimos en el primer capítulo, no se puede subestimar la capacidad de convocatoria de los argumentos que interpelan una configuración específica ante el poder por la vía de la identidad cultural. Si el sentir indígena permitió la constitución y permanencia del CRIC, el sentir como pueblo nasa tiene, de la misma manera, un papel significativo en la posibilidad de consolidación de la ACIN. Aunque, claro está, el proceso de identificación no es suficiente para comprenderlo. La unidad es, además de un principio organizativo establecido desde los años 1970, un proceso dinámico que se invoca desde múltiples lugares de enunciación y tiene la capacidad de activarse, articularse, expandirse y contraerse de muchas maneras, siempre en relación con

el componente del proyecto político que se invoca en determinado momento. La unidad puede ser comunitaria, de cabildos, del pueblo nasa, de los pueblos indígenas, de los procesos sociales.

La particularidad de la ACIN, en este caso, fue su capacidad de regularizar en un nivel zonal, entre cabildos del pueblo nasa y con población nasa mayoritaria, las dinámicas de la unidad<sup>68</sup>. En su faceta de representatividad, la ACIN cumple un papel articulador de lo local/comunitario con lo regional (representado en el CRIC principalmente, pero también con otros procesos organizativos indígenas, campesinos y negros) y lo nacional, en su participación en la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC<sup>69</sup>. De la misma manera, la ACIN cumple un papel que unifica el criterio (lo que los miembros de la organización citados arriba llaman “representación”) en materia de interlocución con las instituciones estatales y las instancias gubernamentales. En el tercer capítulo profundizaré sobre este punto, pero por ahora es importante mencionar que a esta interlocución canalizada por la ACIN le llaman *diálogo de gobierno a gobierno*, y está estrechamente relacionado con la disputa y puesta en juego de la autonomía y el gobierno propio. Entonces, si consideramos que en cada una de estas situaciones se pone en juego a *la unidad* como valor ¿cómo podemos entender el valor de la unidad?

Considero que el principio de la unidad es la forma organizativa que adopta la construcción de la comunidad política. Es decir, el valor de la unidad es el que se le da a un *nosotros* y un *lo nuestro* que se enuncia y al que se busca hacer permanecer en el tiempo. Esto es muestra de cómo se reproduce una relación social significativa en un sistema de valores donde aquello que adquiere sentido se encuentra más en los procesos que en las cosas (Graeber, 2018: 101). Así podemos comprender la en ocasiones muy difusa y en ocasiones

---

<sup>68</sup> Más adelante, en el tercer capítulo, veremos cómo este principio fundamental es controvertido.

<sup>69</sup> La ONIC nació en el año 1982 en la ciudad de Bogotá. Tiene sus antecedentes directos en el CRIC y en la actualidad es una de las cinco organizaciones nacionales indígenas de Colombia. Las otras cuatro son: Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia – Gobierno Mayor, Autoridades Indígenas de Colombia por la Pacha Mama, la Confederación Indígena Tayrona y la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana – OPIAC. El pasado 11 de marzo de 2019, en un contexto de movilización en el departamento del Cauca, el CRIC en pleno –o sea, con todas sus zonas y autoridades- lanzó el “CRIC Nacional” como nueva organización de alcance nacional, tomando un camino aparte de la ONIC. Los impactos de esta decisión en la dinámica organizativa todavía son inciertos.

muy concreta manifestación de ese *nosotros*. La comunidad política se imagina –se pone en juego como valor– en relación con lo que se hace materia de disputa en el proyecto político.

Lo que funcionó en términos legales como una forma de convertir en socios a distintos cabildos indígenas (cada uno con trayectorias históricas diferentes) recién reconocidos oficialmente como autoridades locales de entidades territoriales especiales, en términos políticos permitió el fortalecimiento de un sentido de unidad conformado por un *nosotros* apoyado en la pertenencia al pueblo nasa, en la proximidad geográfica, en una territorialidad compartida. De la misma manera, lo que permitió en términos económicos el desarrollo de empresas comunitarias y la canalización de recursos destinados a fortalecer iniciativas productivas, al mismo tiempo hizo posible una dinámica de movilización social con una agenda de alcance nacional<sup>70</sup>. Para recuperar una discusión adelantada en el primer capítulo, esta multiplicidad de procesos que canaliza la ACIN no puede explicarse exclusivamente en *la política convencional* –es decir, en su carácter de asociación hecho posible por la legislación nacional–, sino que su campo de acción se encuentra en la arena de *lo político*, que no se agota en las leyes, las normativas reglamentarias, ni en las convenciones de la democracia representativa.

El siguiente punto muestra precisamente las expresiones que adopta esta tensión entre *la política convencional* y *lo político* a partir de la puesta en marcha de lo expresado en la plataforma de lucha y los desarrollos organizativos diseñados para hacerlos operativos.

### ***Plan de Vida, Proyecto Comunitario y Plan de Desarrollo: tensiones y relaciones entre plataforma de lucha e institucionalidad***

El kiwe thë’j Aureliano Lectamo tiene el don de la palabra y en sus intervenciones suele ofrecer observaciones que aclaran muchos tropos que, de tanto repetirse y de tanto trabajar con ellos, se pueden perder de vista en el trasfondo del sentido común. En la misma reunión de trabajo de miembros de la organización en Santander de Quilichao que cité más arriba, Aureliano estaba de pie junto a un tablero explicando la relación entre gobierno propio

---

<sup>70</sup> Fue desde la ACIN –más que desde el CRIC– que se impulsaron importantes movilizaciones durante la década del 2000. Un extenso examen de estas movilizaciones se encuentra en Almendra (2017).

y el proceso organizativo. Hay que recordar, planteaba, que el gobierno propio se encuentra en la lengua propia –es decir, en el nasa yuwe– y una de las palabras importantes para el gobierno propio y para el nasa es la palabra *üus*. Escribió la palabra en el tablero y agregó: “*üus* significa ‘pensar desde el corazón’. Es decir, implica un deber”. Ese deber, pensar con el corazón, debe estar en cada una de las actuaciones del ejercicio del gobierno propio. Ahora, el gobierno propio tiene una hoja de ruta o un camino trazado que se recoge de la comunidad y se consigna en el Plan de Vida. “¿Y qué es el Plan de Vida? Son acciones positivas para la vida en el territorio, con un objetivo claro: prolongar la vida”, explicaba el mayor Aureliano apoyándose en el tablero.

A lo largo de estas páginas he mencionado tangencialmente los Planes de Vida a medida que discuto las relaciones entre proyecto, comunidad y sujeto políticos. He dejado su examen hasta este punto por su relevancia en la construcción de lo que Vilma Almendra llama el *horizonte autónomo emancipatorio* –o lo que el mayor Aureliano llama *prolongar la vida*– en el recorrido organizativo y de lucha de la gente nasa del norte del Cauca. Esta autora propone una definición de Plan de Vida que es útil como punto de partida:

Para el pueblo Nasa el Plan de Vida es el *Sxa'w*<sup>71</sup> [sic] (sueño) colectivo de una concepción práctica histórica que se va nombrando y haciendo camino, es la búsqueda permanente del equilibrio y la armonía con *Uma Kiwe* (Madre Tierra), es ancestral y contemporáneo en tanto horizonte de lucha territorial (Almendra, 2017: 87).

El horizonte de lucha territorial del Plan de Vida se condensa en una expresión en nasa yuwe: *wēt wēt fxi'zenxi*<sup>72</sup> que en castellano significa algo similar a “el vivir contento, bien, alegre, sabroso”<sup>73</sup>. De esta manera, lo que Vilma Almendra propone como definición del Plan de Vida lo establece como el proyecto político (“el sueño”) trazado por la gente nasa del norte del Cauca para caminar hacia un futuro a través de la búsqueda ancestral del equilibrio y la armonía en el territorio.

---

<sup>71</sup> La ortografía correcta para la palabra en nasa yuwe que corresponde a “sueño” es *Ksxa'w*.

<sup>72</sup> [*wēt wēt 'fi<sup>2</sup>zenxi*].

<sup>73</sup> Almendra resalta acertadamente la relación implícita entre este *wēt wēt fxi'zenxi* y las expresiones indígenas provenientes del Ecuador sobre el *Sumak Kawsay* o el Buen Vivir. Se puede hablar del *wēt wēt fxi'zenxi* como una reinterpretación organizativa por parte del pueblo nasa de ese buen vivir (Almendra, 2017: 87).

Sin embargo, existen otras percepciones sobre la naturaleza del Plan de Vida y su desarrollo histórico. Para abordarlas, es necesario hacer una distinción entre Plan de Vida y Proyecto Comunitario, pues con los Planes de Vida sucede algo similar a lo que pasa con la ACIN – Çxhab Wala Kiwe y su multiplicidad. En muchos escenarios los términos Plan de Vida y Proyecto Comunitario se usan de manera intercambiable. Incluso, en el Décimo Congreso del CRIC celebrado en Silvia en 1997, se recomienda unificar bajo el nombre de *Plan de Vida* a lo que hasta ese momento se venía llamando también Proyecto Comunitario. Para resumir una discusión que se ha abordado de manera extensa en otras partes (Wilches-Chaux, 2005; Rappaport, 2008), se plantea que el Plan de Vida se entiende como el proyecto político de largo aliento y en el cual se encuentran enmarcados los caminos para alcanzar ese “sueño”. De otra parte, el Proyecto Comunitario es la estructura organizativa local que surge para *operativizar* dicho “sueño”; es la herramienta o el instrumento organizativo con el que se busca andar los caminos trazados para alcanzar ese wēt wēt fxi’zenxi. No obstante, en el lenguaje común de la gente nasa del norte del Cauca y de todos los involucrados en el trabajo organizativo en ACIN – Çxhab Wala Kiwe, lo más frecuente es el uso indistinto entre Plan de Vida y Proyecto Comunitario para hablar al mismo tiempo del “sueño” y del “instrumento”. Con esta distinción, por ejemplo, Proyecto Nasa, que reúne los cabildos de Toribío, San Francisco y Tacueyó es un Proyecto Comunitario con oficina, áreas de trabajo, dinamizadores, etcétera, pero es comúnmente referido como “el Plan de Vida Proyecto Nasa”. Lo mismo sucede con los otros seis Proyectos Comunitarios de ACIN, que son llamados cotidianamente Planes de Vida. ¿A qué se debe esta aparente confusión?

El antecedente de la formulación del Plan de Vida se encuentra ligado al trabajo del padre Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984), originario de Pueblo Nuevo, municipio de Caldon, quien fuera el primer sacerdote indígena de Colombia y párroco del municipio de Toribío desde 1977<sup>74</sup> hasta el 10 de noviembre de 1984, cuando fue asesinado en Santander de Quilichao por policías fuera de servicio en favor de terratenientes y las fuerzas políticas tradicionales del departamento; esto en un contexto de violentas represiones contra las comunidades indígenas que se encontraban en procesos de recuperación de tierras, como es el caso de la hacienda López Adentro, en el municipio de Caloto donde la policía y el ejército

---

<sup>74</sup> Otras fuentes plantean que el padre Álvaro llegó a trabajar a Toribío desde 1975 (Wilches-Chaux, 2005: 58).

evacuaron a sangre y fuego a las familias que estaban ocupando sus tierras, tan solo un día antes del asesinato del padre Álvaro<sup>75</sup>. La antropóloga estadounidense Joanne Rappaport (2008) hace una importante discusión sobre su papel en la lucha de las comunidades indígenas nasa de Toribío, Tacueyó y San Francisco en el capítulo titulado *La batalla por el legado del padre Ulcué* de su libro *Utopías interculturales*. En dicho trabajo, la autora plantea que el Padre Álvaro (o *nasa pal*, como era llamado en nasa yuwe) fue “una presencia ubicua en el norte del Cauca, sus actividades incluyeron desde tempranos esfuerzos por la planeación para el desarrollo y la educación bilingüe, hasta algunos de los primeros estudios del idioma nasa [yuwe]” (Rappaport, 2008: 244); tuvo una activa participación en los congresos y actividades del CRIC, así como una relación estrecha con cada uno de los cabildos de los municipios de Toribío y Jambaló. No obstante, para Rappaport el papel clave del padre Álvaro fue el de realizar una fusión exitosa entre evangelización y activismo político, entre la teología de la liberación y su “apreciación de la cultura nasa” (Rappaport, 2008: 244). El resultado evidente de este trabajo pionero, fue la construcción del Plan de Vida Proyecto Nasa.

Es muy conocida la influencia de los partidos políticos en el municipio de Toribío de los años 1970 y su protagonismo en las divisiones que perduraban entre los tres resguardos que componen el municipio: el resguardo de Toribío era de orientación conservadora, el resguardo de Tacueyó Liberal y el resguardo de San Francisco era comunista. Esta situación se encontró el padre Álvaro y su primer reto fue dar con la forma de superar las separaciones por color político y unir bajo un único proyecto las comunidades del municipio. Con este objetivo, comenzó a impulsar desde su posición de párroco entre 1978 y 1979 la creación de espacios de discusión donde se “estudiaba la legislación, los derechos indígenas, la organización indígena del CRIC [y] también se estudiaba la biblia, pero más los documentos de la teología de la liberación” (Wilches-Chaux, 2005: 59). A esta primera experiencia se le conoció como el grupo de animadores Marchemos Unidos y su principal resultado fue la formación religiosa y política de alrededor de veinte líderes comunitarios conocidos desde

---

<sup>75</sup> Estos dos hechos que suceden en un lapso de dos días, el desalojo de las familias recuperadoras de tierras en López Adentro y el asesinato del padre Álvaro, precipitaron la aparición pública del movimiento guerrillero de autodefensa indígena conocido como Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL). Una de sus primeras acciones militares fue la toma de Santander de Quilichao en enero de 1985. Para una historia del MAQL ver Peñaranda (2015).

entonces como Delegados de la Palabra. Estos líderes –en su gran mayoría jóvenes– tendrían un papel evangelizador y al mismo tiempo de liderazgo comunitario, lo cual prepararía el terreno para la consolidación de un proyecto político y territorial conjunto.

Ya en septiembre de 1980, en una asamblea celebrada en la vereda Santa Rita del resguardo de San Francisco, tras un proceso intenso que vinculaba la acción política con la evangelización, se conformó el Proyecto Nasa con la participación de 143 comuneros de los tres resguardos (Wilches-Chaux, 2005: 76). Más que un documento o un aparato institucional, Proyecto Nasa fue un acuerdo comunitario sobre una serie de arreglos colectivos que orientarían el encuentro de autoridades, la evangelización, la visibilización de problemáticas y la gestión de ciertos recursos a ejecutarse (sobre todo en iniciativas productivas conocidas como *empresas comunitarias*) en el territorio para mejorar las condiciones de vida de unas comunidades indígenas en proceso de reconciliación. Esta experiencia fue crucial en la producción de una comunidad y un sujeto políticos en un contexto de fuerte represión, de violencia política y lucha comunitaria. En términos del mismo Proyecto Nasa:

Una comunidad *unida* a través de los cabildos, por medio de orientaciones, reuniones, colaboración, inspecciones y castigos. *Trabajadora* a través de la comunidad, por medio de las mingas, cambio de mano, empresas comunitarias y tiendas veredales. *Alegre* a través de centros recreativos. *Honrada* a través del trabajo y formación del hogar. *Capacitada* a través de las escuelas, talleres y cursillos. *Tecnificada* a través de institutos. *Sana* a través de buena alimentación y centros de salud. Sin politiquería y sin ágapes<sup>76</sup>. *Segura* a través de la guardia cívica. *Cristianos católicos* a través de evangelización y desmilitarización (proyectonasa.org)<sup>77</sup> (énfasis agregado).

Después del asesinato del padre Álvaro, los Misioneros de la Consolata<sup>78</sup> llegan a continuar con su trabajo de organización política y evangelización. El ya mencionado padre

---

<sup>76</sup> Los Ágapes eran “una organización misionera protestante fundamentalista” (Rappaport, 2008: 245) que tuvo presencia en el territorio de Toribío entre los años 1970 y 1980.

<sup>77</sup> Tomado de la página web de Proyecto Nasa:

[http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=38&Itemid=215](http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=215) Recuperado el 20/11/2019.

<sup>78</sup> “Los Misioneros de La Consolata llegaron a Colombia en 1947 para responder a la escasez de clero en la arquidiócesis de Bogotá. Al Cauca llegaron por primera vez en 1981, a la misión de El Tambo, donde conocieron al padre Álvaro Ulcué, que los invitó a visitar las parroquias de Toribío, Tacueyó y Jambaló” (proyectonasa.org).

italiano Antonio Bonanomi tuvo un papel importante en la réplica de la experiencia de Proyecto Nasa en otros territorios indígenas del norte del Cauca. Junto con los Delegados de la Palabra y los nuevos grupos de jóvenes formados bajo su tutela que progresivamente fueron ocupando espacios de representación y de autoridad, así como asesores externos vinculados a organizaciones no gubernamentales de origen católico<sup>79</sup>, se construyeron Proyectos Comunitarios: en Jambaló, llamado Proyecto Global y conformado en 1987; Proyecto Integral en el resguardo de Huellas, Caloto, en el año 1990; Unidad Páez en el cabildo indígena de Miranda, también en 1990, cuando todavía era una “Comunidad Civil Indígena”, pues no se había constituido aún como resguardo; en la misma condición se encontraba el cabildo indígena de Corinto cuando se creó el Proyecto Comunitario Çxhã Çxha Wala (“fuerza grande” en nasa yuwe) en 1991, que posteriormente conformaría en conjunto con López Adentro; Yu’ Luuçx (“hijo del agua” en nasa yuwe) para los cabildos de Munchique los Tigres, Canoas y Nasa Kiwe Tehk Ksxa’w (“territorio de los tres sueños” en nasa yuwe) también en 1991; y el Proyecto Comunitario Sa’th Fxinxí Kiwe (“territorio escrito por el cacique” en nasa yuwe), creado en 2002 y conformado en la actualidad por los cabildos de Las Delicias, La Concepción, Guadualito, Pueblo Nuevo Ceral, Cerro Tijeras, Kitek Kiwe, Playón Naya y Sinaí Naya. Esto consolidó una fuerte influencia de la corriente progresista de la iglesia católica en esta región entre las décadas de 1980 y 1990, algo que generó distancias y controversias con el CRIC y otras formas de liderazgos en la misma zona norte (Rappaport, 2008: 248). Sin embargo, los Proyectos Comunitarios fueron vistos desde temprano en su conformación como una forma de llevar a la práctica de manera integral lo consignado en la plataforma de lucha del CRIC, que siguen siendo los cimientos de toda construcción comunitaria al interior de la organización.

Ahora, los Proyectos Comunitarios-Planes de Vida han sufrido cambios importantes desde su creación. No solo en respuesta a las circunstancias comunitarias, sino principalmente debido a las transformaciones institucionales y la necesaria respuesta organizada a los nuevos contextos y desafíos que propició la Constitución de 1991. La misma

---

<sup>79</sup> Como el Centro Nacional de Proyectos de Desarrollo Social – CENPRODES, de la cual sale posteriormente la Corporación de Apoyo a Comunidades Populares – CODACOP. En la misma línea se encuentra la Fundación Caminos de Identidad – FUCAI. De cada una de estas organizaciones con raíces en la rama progresista de la iglesia católica llegaron asesores o colaboradores al norte del Cauca e impulsaron distintos proyectos que contribuyeron al desenvolvimiento de los Planes de Vida o Proyectos Comunitarios.

ACIN lo sintetiza de la siguiente manera: “Después de la nueva Constitución Política de Colombia y ante una realidad nueva se agrega otro principio [organizativo, junto a *unidad, tierra, cultura*]: la autonomía. La lucha se orienta hacia la resistencia como estrategia y la autonomía como objetivo” (ACIN, 2003: 10). Esto produjo una revisión de los Planes de Vida o Proyectos Comunitarios a la luz de los derechos adquiridos y la nueva política del reconocimiento de la diferencia cultural como razón y discurso estatal.

La noción de *proyecto* en los años 1990 comienza a fusionarse con la noción de *plan*, particularmente debido a la influencia institucional que significó la formulación de los Planes de Desarrollo Territorial en cada municipio, según lo dispuesto por la Constitución de 1991 y la Ley 152 de 1994. Aunque los orígenes de la planeación en Colombia como herramienta del aparato de desarrollo se remontan a la década de 1950 (Escobar, 2007: 154), su expresión local solo se concreta en el país a partir del proceso de descentralización iniciado en 1986 durante el gobierno de Belisario Betancur a través del Acto Legislativo 01, con el cual se permitió la elección popular de mandatarios locales (hasta entonces habían sido designados por el poder central), así como la participación directa de los municipios en los recursos corrientes de la nación. Este proceso se consumó en la definición de las Entidades Territoriales y la obligación de estas de contar con un Plan de Desarrollo Territorial, formulado por cada periodo de gobierno (de cuatro años) y el cual debe estar en articulación al Plan Nacional de Desarrollo como política pública macro. A rasgos generales, los Planes de Desarrollo constan de tres partes: una parte de diagnóstico territorial, una parte estratégica y un plan de inversiones. La Ley 152 de 1994 dispone la necesaria participación comunitaria en la formulación de los Planes de Desarrollo (artículo 34) y es esta característica la que llevaría, finalmente, a articular lo que en los territorios indígenas del norte del Cauca se venía desarrollando como Proyectos Comunitarios con los institucionales Planes de Desarrollo.

La vinculación entre ambas formas de planeación tuvo una relación más fuerte en los municipios del norte del Cauca de población indígena nasa mayoritaria, como es el caso de Jambaló y Toribío. En estos lugares desde los mismos años 1990 se logró la elección popular de alcaldes indígenas formados en el proceso organizativo de los cabildos y el CRIC, lo que llevó a una configuración muy particular del poder local donde un proceso organizativo comunitario se encontraba al mismo tiempo articulado al poder municipal y a las autoridades

indígenas recién reconocidas como parte del ordenamiento territorial nacional. Esta configuración local-municipal terminó influenciando la organización de los Planes de Vida o Proyectos Comunitarios por municipio<sup>80</sup>, una característica que permite entender también su réplica en los demás municipios del norte del Cauca con presencia de comunidades indígenas nasa, su organización en cabildos y la conformación de resguardos. Además, teniendo en cuenta las proyecciones que comentamos arriba sobre la posibilidad de la creación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS), cada cabildo que se preparaba a sí mismo para convertirse en Entidad Territorial Indígena asumió la construcción de Planes de Desarrollo “de acuerdo con sus usos y costumbres”, según lo planteado en el artículo 31 de la Ley 152 de 1994. De esta manera, se entiende que tanto los Proyectos Comunitarios que eran de un solo cabildo, como aquellos que agrupaban varios cabildos, asumieran la elaboración de documentos de planeación con las mismas partes que deben contener los Planes de Desarrollo. Así, en la tensión entre la plataforma de lucha y la institucionalidad, los Proyectos Comunitarios o Planes de Vida se reordenan estratégicamente.

Es quizás debido a esta construcción de documentos como herramientas de planeación en los cuales se pretendía consignar los elementos estructurales de las discusiones comunitarias buscando una forma de acción institucional en los territorios que en muchos casos se equiparaba el Proyecto Comunitario con Plan de Desarrollo. Incluso, la adopción del concepto de Plan de Vida es posterior a la fusión del Plan de Desarrollo en el Proyecto Comunitario; la idea de Plan de Vida tiene sus orígenes en las expresiones organizativas del pueblo misak, en un cuestionamiento al desarrollo impulsado desde las instituciones estatales<sup>81</sup>. Luego la noción se expande entre las otras comunidades del Cauca y es apropiado rápidamente como parte integral del corpus de herramientas de las organizaciones. aunque este proceso también puede interpretarse, y de manera mucha más acertada, como la forma en que “las comunidades se apropiaron de este espacio institucional, y [...] convirtieron el Plan de Desarrollo en una herramienta para fortalecer el *Plan de Vida*” (Almendra, 2017: 88). Esta situación hace evidente una constante articulación entre los elementos del proyecto

---

<sup>80</sup> Aquí la excepción es el Plan de Vida Sa'th Fxinxi Kiwe, el cual integra siete cabildos de cuatro municipios distintos: La Concepción y Guadualito en el municipio de Santander de Quilichao, Las Delicias, Pueblo Nuevo Ceral, Playón Naya y Sinaí Naya en el municipio de Buenos Aires, Cerro Tijeras en el municipio de Suárez y Kitek Kiwe en el municipio de Timbío.

<sup>81</sup> Agradezco a Axel Rojas esta observación. Comunicación personal del 30 de diciembre de 2019.

político comunitario, las circunstancias históricas de transformación estatal y la instalación oficial de la lógica del multiculturalismo neoliberal, pues, como este recorrido nos muestra, a medida que se descentraliza el poder en Colombia, se instala el discurso del desarrollo como política económica y social. La autonomía –que la ACIN y el movimiento indígena en Colombia en general asumen como nuevo horizonte– entendida en este caso como “el derecho de las sociedades política y culturalmente diferenciadas a decidir su propio destino” (Anaya, 2005: 136), pasará a protagonizar los esfuerzos organizativos en esta era del reconocimiento y los derechos adquiridos. Así se desprende de lo planteado por la ACIN durante el Primer Congreso Zonal celebrado en Jambaló en el año 2002:

Los proyectos comunitarios marcan un objetivo, un método y una dinámica nueva. El objetivo: una comunidad capacitada, autónoma, libre, consciente. El método: la concientización, la participación de la comunidad y el desarrollo integral. La dinámica: integralidad del proceso, con criterio de identidad y de diálogo intercultural, la ruptura con formas alienantes (personales y estructurales) (ACIN, 2003: 10-11).

Ya sea que en la actualidad y desde *afuera* (recordemos la distinción entre *afuera* y *adentro* planteada arriba) se vea el Plan de Vida como una “organización de desarrollo comunitario” (Van de Sandt, 2012: 192), o una “estrategia a largo plazo para el desarrollo integral del resguardo [que] toma en cuenta todos los aspectos de la sociedad y cultura indígena, presentando una visión para el futuro” (Gow, 2005: 68), lo cierto es que los Planes de Vida o Proyectos Comunitarios (articulados con la elaboración de los Planes de Desarrollo) fueron fundamentales para la conformación de la ACIN y para la actualización del proyecto político en el paso de un contexto de luchas como sujetos marginales al reconocimiento estatal, hacia la incorporación del sujeto indígena como ciudadano, es decir, como sujeto del gobierno multicultural. Es en la creación de los Proyectos Comunitarios y elaboración de los Planes de Vida (y de Desarrollo) que se encuentra la articulación más importante entre organización social y gobierno indígena, pues los vínculos entre cabildos y asociación se hicieron prácticos y evidenciaron su capacidad transformadora en este proceso.

### ***Los Tejidos y el funcionamiento de la ACIN: entre “la forma Estado” y los “mandatos comunitarios”***

Para abordar este apartado, quisiera retomar de nuevo las elaboraciones de Vilma Almendra sobre la ACIN:

Surgió por la necesidad de unificar el trabajo de los planes de vida con los cabildos, los proyectos comunitarios y otros ámbitos internos que permitieran fortalecer las formas de gobierno propio, además tejer externamente lazos de unidad con otros pueblos y procesos sociales y populares en camino a la resistencia y autonomía (Almendra, 2017: 122).

En lo que refiere al funcionamiento de la ACIN, en su creación se trató de replicar lo ya avanzado desde los Proyectos Comunitarios o Planes de Vida, los cuales tenían una incipiente capacidad instalada, pero contaban con las caracterizaciones necesarias para poner en marcha proyectos productivos y de formación política. Puesto que su reconocimiento oficial por parte del Ministerio del Interior solo se hizo efectivo hasta el 2 de octubre de 1996 por medio de la Resolución 051 de la Dirección General de Asuntos Indígenas, la ACIN pasó un tiempo de al menos dos años y diez meses en los que su funcionamiento fue, en palabras de Feliciano Valencia “eminente político”. Una vez el estatus de asociación le fue reconocido oficialmente, asumió también su faceta de institución pública de carácter especial. En los estatutos de conformación de la ACIN, en su artículo 7°, se consigna como objeto social de la asociación “el desarrollo económico y cultural de las comunidades indígenas de la zona norte, y la adecuada prestación de servicios públicos como salud, educación y vivienda”.

Fue alrededor de estos tres elementos enunciados al final del “objeto social” que se conformaron equipos de trabajo inicialmente, pues sobre estas áreas versaban los proyectos gestionados con la cooperación internacional, instituciones estatales del orden nacional, departamental y municipal. Su funcionamiento se asemejaba al del CRIC, con una oficina ubicada en Santander de Quilichao (el centro político y económico del norte del Cauca), con un Presidente que cumple las funciones de Representante Legal, un Vicepresidente que al tiempo era Representante Legal Suplente, los cuales asumían el cargo sin dejar de ser gobernadores de sus cabildos; también se contaba con Revisor Fiscal y coordinadores de comités según los estatutos aprobados por el Ministerio del Interior. Posteriormente, y en

especial gracias a los recursos de la reparación integral por la masacre del Nilo (ver nota al pie 43), se logró una mayor capacidad instalada y la organización del trabajo a través de *programas*. Los programas fueron cambiando en el tiempo, en particular porque algunos de ellos dependían de recursos por proyectos de cooperación internacional que, al momento de agotarse, generaban la desaparición del programa. Así, entre 1993 y 2002 la ACIN contó con los programas de Educación, Salud, Planeación, Mujer, Jurídico, Guardia Indígena, Movimiento Juvenil, Delegados de la Palabra, Económico Ambiental, Comunicación y Cátedra Nasa-Unesco (ACIN, 2003: 11). Quienes conformaban los programas eran indígenas nasa con formación política y técnica, con el apoyo de “asesores externos” que es el nombre que reciben los colaboradores no indígenas<sup>82</sup>, en su mayoría profesionales en áreas de educación, salud y ciencias sociales. Al interior de cada uno de estos programas se desarrollaban actividades sectoriales en coordinación con los cabildos y los Proyectos Comunitarios o Planes de Vida. Es claro que en esta etapa comienza a hacerse más evidente el cumplimiento de los objetivos para los cuales nació la asociación, así como se expuso en el apartado sobre la unidad como valor. Es llamativo, no obstante, cómo en las funciones de la ACIN –entre las cuales se cuenta la formación política– la evangelización y el papel de la iglesia católica empieza a perder protagonismo. En su lugar, las distintas versiones e iniciativas de “desarrollo comunitario” adoptan centralidad y los esfuerzos organizativos se enfocan sobre estos aspectos. En otras palabras, hay una evidente distancia entre los objetivos iniciales de la ACIN y sus estatutos. Así, encontramos que la construcción comunitaria de consensos y de transformaciones sociales y políticas en la conformación de un horizonte de deseo (el wēt wēt fxi’zenxi), está en juego en un escenario donde lo institucional y *lo político* son materia de constante disputa.

El año 2002 fue un punto de quiebre importante en el desarrollo de la ACIN y en el movimiento indígena de Colombia. En ese momento se estaba instalando en el país la hegemonía paramilitar y en el norte del Cauca se sufría la presencia del Bloque Calima de los paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia – AUC, la presencia del Sexto Frente y la Columna Móvil Jacobo Arenas de las FARC y la compañía Milton Hernández del ELN. Ya habían ocurrido los asesinatos de los líderes comunitarios Cristóbal Secue (2001),

---

<sup>82</sup> Para la diferencia entre solidarios (mencionados anteriormente) y colaboradores, ver Caviedes (2002).

Samuel Fernández (2002) y Aldemar Pinzón (2002), así como las masacres de San Pedro (2000), El Naya (2001), Gualanday (2001) y Corinto (2002), además de 40 asesinatos selectivos de indígenas y al menos 20 desaparecidos desde 1999 (ACIN, 2003: 14). Fue un tiempo de violencia y destrucción sistemática contra la organización indígena. Iniciaba también el primer periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006) y se esperaba una abierta represión y estigmatización por parte del gobierno nacional, principalmente por su determinación de firmar un Tratado de Libre Comercio – TLC con Estados Unidos y la creación de un Área de Libre Comercio de las Américas – ALCA, proyectos contra los cuales el movimiento indígena y demás organizaciones populares de Colombia se oponían rotundamente. Es en este contexto que se convoca al Primer Congreso Zonal en Jambaló, entre el 11 y el 16 de diciembre de 2002.

Durante este periodo entre la creación de la ACIN y su primer congreso, la organización tuvo un importante crecimiento en relación con sus capacidades administrativas, incremento del número de trabajadores dedicados enteramente a su funcionamiento, un relacionamiento más directo con ONGs e instituciones estatales, un mayor reconocimiento como actor político en el norte del Cauca y la ejecución de múltiples proyectos que financiaban los espacios de formación y capacitación comunitarios.

El objetivo de dicho congreso fue “fortalecer la autonomía y la resistencia, para la defensa del territorio y del Plan de Vida de los pueblos del norte del Cauca, en el contexto de la lucha de otros pueblos de Colombia y el mundo” (ACIN, 2003: 13). Los congresos son el espacio más amplio de toma comunitaria de decisiones y así como sucede con los congresos del CRIC, este Primer Congreso Zonal era la instancia máxima para definir el rumbo como proceso organizativo. Los resultados de los congresos son conocidos como *mandatos comunitarios* y están dirigidos a las familias, las autoridades y los aparatos organizativos, por eso, su cumplimiento se reivindica como imperativo. En los congresos se analiza en conjunto, se debate, se evalúa y finalmente se legisla o mandata. Esto ha hecho parte de la práctica política de los pueblos indígenas del Cauca durante décadas y está muy bien posicionado en el discurso político-organizativo.

Además de la definición del nombre de la ACIN en nasa yuwe, *Çxhab Wala Kiwe* (“Territorio del Pueblo Grande” o “Territorio Grande del Pueblo” según a quien se consulte)

que fue resultado de este Congreso, uno de los principales mandatos fue la “reestructuración de la Organización Zonal de los Cabildos bajo la figura de Autoridad Tradicional” (ACIN, 2003: 53). El cumplimiento de esto se llevó a cabo en una Junta Directiva de Autoridades Indígenas en febrero del año 2003, ocurrida en la vereda El Nilo, del resguardo de Huellas, en Caloto. En esta Junta Directiva se transformó la estructura presidencial en una *consejería*, con representación de los Planes de Vida existentes: “la Consejería de la Autoridad Tradicional del norte del Cauca estará conformada por siete consejeros, quienes representan a cada uno de los proyectos comunitarios, elegidos mediante asamblea” (ACIN, 2003: 53). De la misma manera, se determinó que cada consejero debía asumir la dirección política de uno de los siete consejos también creados a partir de lo mandatado en el Primer Congreso: consejo político, consejo de salud, consejo de educación, consejo económico ambiental, consejo jurídico, consejo administrativo y consejo de comunicación.

La declaración de la ACIN como una “Autoridad Tradicional” tiene un antecedente directo en los sucesos de 1999, cuando la consejería del CRIC fue declarada Autoridad Tradicional en el marco de una importante movilización para la exigencia del cumplimiento de acuerdos pactados con el Estado colombiano que duró alrededor de un mes con bloqueos de la carretera Panamericana, principal vía de comunicación del suroccidente del país con el centro. Durante esta movilización se convocó a un Congreso Regional Extraordinario en La María, municipio de Piendamó, a un lado de la carretera Panamericana, entre el 30 de mayo y el 2 de junio. El gobierno nacional en cabeza del presidente Andrés Pastrana (1998-2002) se había negado a sentarse a negociar con el CRIC, al cual no consideraba un interlocutor válido por no tratarse de una autoridad local. En el Congreso Extraordinario las autoridades indígenas del CRIC aprobaron la declaración de Autoridad Tradicional a la consejería del CRIC, la cual tendría un papel de representación de los pueblos y las comunidades indígenas del Cauca pertenecientes al consejo (CRIC, 2009: 61). Tras esto, el gobierno nacional accedió a su reconocimiento en el marco de la movilización y como solución a las demandas de las comunidades indígenas para la atención de sus necesidades, creó la “Comisión para el desarrollo integral de la política indígena del Cauca” a través del Decreto 982 de 1999, la cual consistía en un canal de diálogo entre autoridades indígenas y autoridad nacional (*gobierno a gobierno*) para la concertación en la destinación de recursos de inversión social entre las comunidades indígenas.

Así, la Autoridad Tradicional se vio en su momento como una opción y una estrategia para la interlocución con las instituciones estatales, pero también como una reivindicación de los derechos adquiridos. En la ACIN – Çxhab Wala Kiwe, la reestructuración mandatada se entendió también como una oportunidad para orientar el proyecto político en un nuevo escenario de lucha pues, recordemos lo citado antes: “la lucha se orienta hacia la resistencia como estrategia y la autonomía como objetivo”.

Esta organización de las actividades y responsabilidades de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe en la reestructuración mandatada es la que dará forma más adelante a los *tejidos*. Como lo cuenta Vilma Almendra:

En el año 2005 frente a la ocupación burocrática que imponía una organización indígena que respondía más y mejor a las formas y reglas gubernamentales que a sus propias comunidades de base, la ACIN por mandato colectivo crea los *Tejidos de Vida*, como organismos del gobierno autónomo (Almendra, 2017: 85).

En este sentido, lo que antes eran programas se convierten en *tejidos* bajo una nueva lógica y distribución, pensada desde un proceso comunitario integral. La función de los tejidos era la de “órganos técnico-operativos supeditados al proceso político-organizativo que facilitan el accionar y constituyen el gobierno autónomo en el territorio” (Almendra, 2017: 86). Los tejidos de entonces fueron cinco: Tejido Económico Ambiental, que agrupaba el trabajo sobre soberanía alimentaria y economía solidaria; Tejido de Pueblo y Cultura, donde se encontraba la salud, educación, las mujeres y los jóvenes; Tejido Defensa de la Vida, con la guardia indígena; Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida que incluía a la red de emisoras radiales comunitarias, la página web y otros medios; y Tejido de Justicia y Armonía, que apoyaba a los equipos jurídicos locales de los cabildos (Almendra, 2017: 123). Durante el tiempo que funcionó esta estructura de trabajo al interior de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe, se vivieron intensas jornadas de movilización social, empezando con las marchas de 2004 hasta la Minga de Resistencia Social y Comunitaria en 2008<sup>83</sup>.

Sin embargo, con el Segundo Congreso Zonal celebrado en marzo de 2009 en el resguardo de Tacueyó, llamado *II minga de pensamiento* se hizo una nueva reestructuración,

---

<sup>83</sup> Para un examen detallado de estas movilizaciones ver Almendra (2017) y Escobar (2018).

mandatando la articulación de los tejidos a los *sistemas propios*, mandatados a nivel regional desde el Congreso de 2005 en Caldono: *justicia, salud, educación y economía*. Aunque esto se abordará en detalle en el tercer capítulo, es suficiente por ahora mencionar que los tejidos resultantes tras el Segundo Congreso Zonal fueron: Tejido de Salud, Tejido de Educación, Tejido de Defensa de la Vida y los Derechos Humanos, Tejido Económico Ambiental, Tejido de Justicia y Armonía, Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida. Alrededor de estos tejidos se articulan otros espacios de trabajo (ver Imagen 5) que orientan la labor como aparato organizativo y que aún hoy está vigente.



Imagen 5. Estructura político-organizativa de la ACIN – Cxhab Wala Kiwe. Fuente: Planeación ACIN, 2019.

Hago este recorrido algo dispendioso por congresos zonales y regionales con el objetivo de mostrar las transformaciones que la constante tensión entre los mandatos comunitarios y la institucionalidad indígena generan en la definición del proyecto político en cuestión. Los mandatos comunitarios no son solo los resultados de los congresos, sino fundamentalmente la base sobre la cual se deciden los caminos comunitarios hacia la forma práctica de la autonomía. Esta institucionalidad indígena, de otra parte, parece cada vez más adoptar unas funciones de aparataje de manera similar al funcionamiento estatal sectorizado

(educación, salud, justicia, etcétera), algo que Almendra llama “la forma Estado” (Almendra, 2017: 206) y que parece mirar en un camino distinto al planteado en los “sueños” de los Planes de Vida y las orientaciones de los mandatos. Como es evidente, hay un largo camino entre los objetivos que convocaron a la conformación de la ACIN y las expresiones concretas del cumplimiento de esos objetivos.

Sobre esta tensión me parecen iluminadoras las observaciones de Ana Deida Secue, una lideresa de Huellas, Caloto, exgobernadora de su resguardo, durante años miembro del Equipo de Paz de la ACIN y recientemente candidata a la Asamblea Departamental por el Movimiento Alternativo Indígena y Social – MAIS para las elecciones regionales de octubre de 2019. Le pregunté por su percepción sobre el estado actual de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe. Ana plantea una comparación del desarrollo de la organización con el ascenso de una “pirámide” y, para ella, ya se llegó a la punta. “Ahí ya no sabemos para dónde agarrar”. La organización –como movimiento indígena, entendí yo, aunque no empleó estas palabras– ha obtenido una serie de logros importantes a medida que pasan los años. Se ha trazado unos “sueños” que la han llevado por ciertos caminos. En otras palabras (las mías), la organización ha tenido éxito en lo que se ha propuesto. Pero, esto sí lo dijo Ana Deida, cuando se sube tanto que se llega a la cúspide, no queda sino bajar. El problema aquí es saber cómo hacerlo. “Hay que saber cómo bajamos”; ese regreso es en parte lo que algunos han llamado *volver a la raíz*. Pero el descenso es mucho más complejo y la caída ya está sucediendo; lo imperativo ahora es planificarla.

Hay quienes ya han decidido regresar. “*La raíz* está todavía muy dispersa” pero se está volviendo a mirar de dónde se viene para entender hacia dónde se va. ¿Pero qué quiere decir que “la raíz está todavía muy dispersa”? Yo entiendo que se refiere a aprendizajes distintos que se encuentran dispersos en los territorios y por lo tanto no conforman un esfuerzo unificado, sino muchas personas pensando retomar la raíz en distintos puntos. Se trata, en todo caso, de un imperativo, algo que ya se encuentra instalado en el discurso político-organizativo y que se relaciona con lo que se entiende por *gobierno propio*.

Ana plantea que *hacia afuera*, es decir, en la forma de relacionarse con otros actores – sobre todo los estatales– la organización está bastante bien posicionada. *Hacia adentro* es otro el asunto. El gobierno propio y la autonomía son un campo de disputa. Esto se está

viviendo en los territorios, que son los lugares concretos donde se vive y donde se hace, la vereda, la parcela<sup>84</sup>. Por eso, el gobierno propio se construye no tanto en la interacción con otros poderes, sino en la edificación del propio. Volver a la raíz es encontrarla, juntarla, avivarla; es volver a la base de esa “pirámide”.

“Porque hemos subido tanto cometiendo muchos errores”, reconoce Ana y esos errores se encuentran entre la organización (como aparato) y las comunidades: planificación por vías aparte de la comunidad; incapacidad para atender las dificultades y problemas locales; *la contradicción entre fortalecimiento institucional y acompañamiento político-territorial*. La falta de concertación entre las distintas visiones que habitan (y hacen) el territorio tiende a imponer una línea de acción sobre las otras. De esta manera se van acumulando frustraciones, discrepancias latentes. Por eso los errores de tiempo atrás no caducan, al contrario, se proyectan como desafíos legítimos a la visión dominante al interior de la organización.

Traigo esta conversación a estas páginas porque me parece que expresa una visión integral de la tensión entre lo comunitario y lo institucional frente a la búsqueda de la autonomía. En el fondo, se trata de un debate vigente que involucra los límites que las políticas del reconocimiento imponen a la acción política, frente a los postulados legítimos de una organización que surge de un proceso de lucha y se va transformando a medida que su comunidad y sujeto políticos lo hacen.

### ***“Volver a la raíz”***

A lo largo de estas páginas he tratado de reconstruir un relato sobre la ACIN – Çxhab Wala Kiwe, sus características y las transformaciones del proyecto político que le da origen. Para ofrecer unos comentarios finales, quisiera recoger la viñeta con la que inicié este capítulo. Como he tratado de mostrar en los distintos apartados, la organización indígena nasa del norte del Cauca tiene un papel fundamental en la definición de un proyecto político que interactúa con otros proyectos que se yerguen sobre un territorio y una población específicos. Al mismo tiempo, para poner a andar este proyecto, se necesita un sujeto político que reconozca en dicho proyecto sus aspiraciones personales y colectivas y lo ayude a

---

<sup>84</sup> Parcela significa el pedazo de tierra donde se tienen la casa, la huerta y los cultivos.

construir y actualizar de manera constante. Vimos que el sujeto político a lo largo del tiempo ha sido el de la lucha agraria, el del fortalecimiento de los cabildos, el de la defensa de la *plataforma de lucha*, el de la búsqueda de autonomía y también el de la revitalización de la cultura. De otra parte, el proyecto político ha sido vehiculado por distintas figuras: el cabildo, el resguardo, el consejo regional, el Plan de Vida, la asociación de cabildos o los tejidos. En estos caminos, se ha conformado una comunidad política que –a pesar de su carácter contingente– encuentra siempre fuertes razones para mantenerse cohesionada y darle sentido a un *nosotros* que se ubica en relaciones de lucha. Es aquí donde sucede la subjetivación y se entrelazan procesos de identificación.

Para mantener estas correspondencias entre proyecto, sujeto y comunidad, el proceso organizativo del norte del Cauca se ha transformado de distintas maneras y ha tenido un desarrollo histórico que tiene entre sus últimas expresiones la de “llevar lo espiritual a lo político”, como una forma de cumplir un imperativo político y moral, que es el *Weçe juy* o volver a la raíz. Esto en contraste con el proyecto evangelizador que en un momento permitió el fortalecimiento organizativo y la posibilidad de encontrarse alrededor de un objetivo común a una serie de comunidades desarticuladas. La politización que se promovió desde el catolicismo progresista indígena y no indígena hizo posible la emergencia de la cosmovisión y la espiritualidad en el proyecto político. Es esta *espiritualidad* la que ahora da continuidad a una forma particular de lo político.

Sin embargo, como bien lo muestra la intervención de la mayora evangélica durante el cierre del Tercer Congreso Zonal, es evidente que este proyecto político no convoca a la totalidad de una población en el norte del Cauca. Todo lo contrario, con el paso del tiempo se hace evidente la cada vez más abierta disputa que genera el posicionamiento de la cosmovisión y la espiritualidad indígenas nasa en el ejercicio político. El discurso político-organizativo que se hace de esta manera hegemónico genera resistencias al interior de la comunidad política que, al no ser tramitadas de forma efectiva (como lo plantea Ana Deida Secue), terminan por producir antagonismos radicales que desembocan en la creación de nuevas comunidades políticas entre la misma población.

El giro a *lo propio*, el *volver a la raíz*, está lejos de ser consolidado como la nueva realidad de la organización zonal. Es ya un “mandato comunitario” emanado de un congreso,

pero el mismo carácter de “comunitario” está siendo cuestionado por distintas voces al interior y al margen del aparato organizativo. En el fondo, la parte fuerte de los cuestionamientos apunta a la paulatina pero progresiva separación entre la organización y la comunidad, es decir, entre el vehículo y el sujeto del proyecto político. Aunque en el camino recorrido se ha trazado como objetivo *la autonomía*, las acciones y transformaciones estructurales adoptadas tienden a mostrar que hoy *la gestión de la autonomía se vuelve más importante que la autonomía misma*<sup>85</sup>.

Con esto, es momento de proponer algunas conclusiones. Por un lado, el carácter múltiple y ambiguo de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe tiene que ver con su proceso de institucionalización, pero también con la polifuncionalidad del proyecto político. Este es al mismo tiempo un presupuesto de lucha en lo económico y en lo político. Es al mismo tiempo organización social y corporización de la unidad nasa del norte del Cauca. En segundo lugar, tenemos que la ACIN – Çxhab Wala Kiwe, como se mueve en tantos frentes al mismo tiempo, no puede actuar como una sola cosa. Es necesariamente múltiple e inevitablemente contradictoria. En tercer lugar, hay un reconocimiento desde las comunidades convocadas a la unidad de que las cosas no van por el mejor camino. La asamblea y el mandato comunitario pasaron de ser la guía de la organización a ser su contrapeso. Esto es señal de las transformaciones internas en el camino de lucha trazado. Al experimentar la crisis interna de legitimidad y representatividad, adquiere mayor visibilidad el emergente discurso mediado por la *espiritualidad*, lo que produce un renovado y muy valorizado debate sobre *lo propio*. Es en este punto donde se va formando el espiral (el muy mentado *volver a la raíz*) y es, al mismo tiempo, el punto de partida del siguiente capítulo: ¿En qué momento surge esta exaltación de *lo propio* como el aspecto central del proyecto político? Con todo esto, ¿para qué un gobierno y por qué propio?

---

<sup>85</sup> Agradezco a Juan Houghton esta idea. Conversación personal del 2 de octubre de 2019.

## Capítulo 3

### Los desafíos del gobierno propio

#### *Las articulaciones del gobierno propio: unidad y autonomía, autoridad y organización*

Al cierre del capítulo anterior planteé una pregunta que es momento de abordar. Ya hicimos un recorrido por las transformaciones del proyecto político de la ACIN y cómo se ha relacionado la organización –desde su fundación en 1994 hasta el último congreso en 2017– con las autoridades que la conforman. El posicionamiento del gobierno propio como horizonte político para el movimiento indígena del norte del Cauca nos lleva a evaluar cuáles son sus expresiones contemporáneas y cómo se manifiestan en los territorios y entre la población.

En este apartado discuto las *articulaciones*, entendidas como confluencias históricas que contribuyen a la sedimentación de una unidad discursiva y diversas prácticas (Bocarejo, 2015: 27-28) a menudo problemáticas y contradictorias, entre los principios organizativos de unidad y autonomía. En seguida, hago un recorrido por las expresiones de autoridad y organización, con el objetivo de dar cuenta del proceso constante de construcción de las condiciones para actualizar el proyecto político en los contextos cotidianos donde interactúan las autoridades locales en su ejercicio de toma de decisiones y la organización zonal con su responsabilidad en el diseño de políticas de alcance zonal.

#### *¿Qué es el gobierno propio?*

La autonomía, como lo planteó antes Ana Deida, es un campo de disputa. Desde su incorporación como principio organizativo en los años 1980, la autonomía ha sido parte central de los debates del movimiento indígena que siguieron a la consagración del reconocimiento multicultural en 1991 (Dest, 2020; Jaramillo, 2011). Aunque las nociones de autonomía se encuentran en los documentos públicos del CRIC desde, por lo menos, 1973 con el I Encuentro Indígena Nacional<sup>86</sup>, que tuvo lugar en Silvia, Cauca, el 15 de julio de

---

<sup>86</sup> Agradezco a Axel Rojas esta observación.

1973 (CINEP, 1981: 30), fue con la conformación de la ONIC en 1982 y los debates que acompañaron su lanzamiento que se sumó la “autonomía” a la consigna de “unidad, tierra y cultura”. De la misma manera, es de gran importancia el hito que constituyó la Resolución de Vitoncó, de febrero de 1985, donde se reivindica el “derecho a la autonomía” de los cabildos y sus comunidades, entendido como la capacidad de “controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los Resguardos y de rechazar las políticas impuestas de afuera, vengan de donde vengan”. Es decir, las preocupaciones por la autonomía en el movimiento indígena preceden a los *reconocimientos* de 1991. Al interior de la ACIN este debate ha tomado expresiones interesantes sobre los límites del reconocimiento y la capacidad de la organización para hacer cumplir los derechos adquiridos y, más aún, para ampliar el alcance de lo posible bajo el manto de la incorporación estatal de los pueblos indígenas al proyecto de nación.

Gran parte de los trabajos académicos que abordan la discusión sobre la autonomía de los pueblos indígenas en Colombia (Barona y Rojas, 2007; Jaramillo, 2011; Laurent, 2007; Van de Sandt, 2012), coinciden en señalar la relevancia de dos figuras legales: La Ley 21 de 1991 que incorpora el Convenio 169 de la OIT de 1989 sobre pueblos indígenas y tribales al cuerpo de constitucionalidad; y al mismo tiempo, el Artículo 246 de la Constitución Política, que reconoce facultades jurisdiccionales a las autoridades indígenas en sus ámbitos territoriales. Se entienden estos dos elementos como los puntos de apoyo donde se sustenta la autonomía frente al Estado colombiano y como importantes herramientas legales (aunque no las únicas) para ejercer la ciudadanía. Al interior de la ACIN, no obstante, la discusión se aborda en otros términos. Para algunos de mis interlocutores, el debate sobre la autonomía de los pueblos indígenas se encuentra en el campo que se abre al distinguir entre lo legal y lo legítimo.

En una conversación con Oscar Bonilla en agosto de 2019, para entonces miembro del equipo de Planeación de la ACIN, comentamos sobre lo que él llamó la *estrategia de lucha* que diseñaron *los mayores* desde los inicios de la organización. Bonilla, un comunero en sus treinta originario del resguardo de La Cilia-La Calera de Miranda, llevaba al menos 11 años

trabajando en la ACIN<sup>87</sup>; empezó en el Tejido de Salud y después pasó a hacer el ‘apoyo técnico’ del equipo de Planeación. A finales de 2019 fue elegido como representante legal de la EPS-I AIC<sup>88</sup> para el periodo 2020-2021, un cargo importante al cual se accede por votación de las 126 autoridades que conforman el CRIC. Le pregunté por su percepción sobre las razones por las cuales el movimiento indígena vio entre finales de 1980 e inicios de 1990 al reconocimiento estatal como algo importante para sus luchas. Planteó que las luchas por la tierra, que fueron la principal bandera del movimiento en los años 1970 y 1980, siempre fueron luchas desiguales, violentamente reprimidas por terratenientes, fuerza pública y asesinos a sueldo, situación que llevó incluso a la conformación de una guerrilla de autodefensa indígena como el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) (Peñaranda, 2015) como una medida para sumar la resistencia armada a la resistencia civil “para defender la tierra y defender la gente que estaba haciendo el proceso de recuperación de la tierra”. Para Bonilla, la participación del movimiento indígena y el MAQL en la Asamblea Nacional Constituyente es resultado de estas formas de dar la pelea y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural una victoria histórica.

Ahora, el reconocimiento no era en sí una meta para *los mayores*, como Bonilla llama a quienes lo anteceden en el movimiento, sino un medio para, por un lado, tratar de frenar las agresiones y, por el otro, promover la creación de normas que ampararan los derechos de los pueblos indígenas, especialmente relacionados con el territorio. En el análisis que hace Bonilla, el reconocimiento es tan solo una de las partes de una *estrategia de lucha* con aspiraciones más grandes. Mientras su inclusión en el contrato social aseguró una vía legal para dar voz a sus demandas, el movimiento indígena era consciente de las limitaciones de esta forma de incorporación estatal. Bajo esta mirada, el objetivo nunca ha sido adoptar al pie de la letra lo que dicta el multiculturalismo jurídico colombiano, sino, como Bonilla lo reconoce, el direccionamiento de *los mayores* fue otro: “eso que está *allá* [en la

---

<sup>87</sup> Es decir, vinculado laboralmente en la ACIN, aunque su participación comunitaria en su cabildo de origen es de mayor trayectoria.

<sup>88</sup> La Asociación Indígena del Cauca, es una Empresa Prestadora del Servicio de Salud Indígena o EPS-I. Entidad pública de carácter especial, por medio de la cual se administran los recursos del Sistema General de Seguridad Social en Salud para la población indígena. Esta EPS-I fue fundada en 1997 y tiene presencia en varios departamentos del país: Cauca, Putumayo, Valle del Cauca, La Guajira y Caldas. Su junta directiva está compuesta por las 126 autoridades del CRIC. Es una de las entidades más importantes y mejor evaluadas de este tipo. Esta empresa no tiene como población objetivo exclusivamente al pueblo nasa, sino a la población indígena en general.

Constitución], cójalo, utilice lo que sirve y deseche lo que no sirve”, “coja lo que sirve *allá* de eso y tráigalo *acá* [para] que fortalezca lo que traemos nosotros, nuestra lógica. [Pero] no meta toda esa vaina *acá*”. Aquí utiliza una oposición importante entre lo de *allá* y lo de *acá*, que se repite de manera considerable entre muchos de mis interlocutores en la organización. El *allá* es el ámbito de lo que podría llamarse la *sociedad nacional* o el sector dominante de la sociedad; mientras el *acá* responde a lo que es visto como propio de la práctica política, social y cultural del pueblo nasa o incluso, de forma general, de *lo indígena*. Así, el *allá* puede ser, por ejemplo, el ámbito de lo legalmente establecido, mientras el *acá* puede ser todo lo que se defiende como legítimamente producido. Esta distinción tiene otras formas recurrentes de nombrarse, como lo de *adentro* y lo de *afuera*, lo *nuestro* y lo de *los otros*, lo *propio* y lo *externo*. Se trata de una construcción discursiva con importantes consecuencias prácticas.

En esta oposición se encuentra el centro de la estrategia y es lo que recoge la expresión que emplea Bonilla. De cierta manera, se busca aprovechar lo que el Estado colombiano propone y al mismo tiempo servirse de su incapacidad para llevarlo a cabo. Esta oposición produce una posibilidad, crea un espacio disponible para actuar como movimiento a través de sus organizaciones. En palabras de Bonilla, el desafío de esta estrategia es “cómo utilizar lo que hoy tenemos en términos legales para fortalecer lo legítimo, lo propio, lo construido por la gente”. Esta estrategia permite reunir elementos para avanzar en la dirección de una versión de autonomía que se encuentra en la tensión constante entre el reconocimiento y las posibilidades de *lo político*; podría decirse, entre el derecho y el hecho.

Es justo en la gestión de este espacio de lo posible donde entra el gobierno propio. Como vimos en el segundo capítulo, en el trasegar del proyecto político organizativo la autonomía adoptó centralidad desde 1991 y, sobre todo en la última década, la gestión de dicha autonomía ha cobrado mayor importancia que la autonomía misma. La forma en que se gestiona la autonomía –es decir, las articulaciones locales entre lo legal y lo legítimo– es a través de una expresión *propia* de gobierno. Este gobierno no emana exclusivamente de postulados legales o del reconocimiento explícito de las autoridades indígenas como parte de la institucionalidad colombiana. Son múltiples y bastante diversas entre sí las fuentes que producen esta expresión particular de poder y aquí las examinaré a partir de elaboraciones

previas de autores indígenas y no indígenas, preparando el terreno para hacer especial énfasis en las narraciones de algunos de los protagonistas de este proceso.

Una de las fuentes que más ha sido examinada por investigadores externos y principalmente por los indígenas nasa investigadores de su sociedad ha sido el de la relación del gobierno propio con la cosmovisión nasa<sup>89</sup> (Rappaport, 2008; Montoya, Quiguanás y Bototo, 2015). Rappaport (2008) en su trabajo antes mencionado sobre la *espiritualidad* en las luchas organizativas, historiza la emergencia del discurso sobre la cosmovisión que hoy es hegemónico en el CRIC y en la ACIN. Plantea que este discurso es una construcción consciente y altamente politizada liderada por algunos investigadores y especialistas nasa (que aquí hemos llamado *kiwe thē'j*), conocedores y analistas del nasa yuwe y las ritualidades que involucran tanto el cuerpo como el territorio (Rappaport, 2008: 219). Este proyecto se consolidó en el centro de una disputa iniciada a mediados de los años 1990 por el sentido de la *espiritualidad* entre los investigadores y profesores indígenas que se agrupaban en el Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) del CRIC<sup>90</sup> y los sacerdotes Consolatas radicados en el norte del Cauca. Las visiones en juego partían de lugares muy diferentes: por un lado, una forma de ordenar la naturaleza con conocimientos y prácticas que se consideraban *auténticamente* indígenas y que debían tener un papel central en la vida de la gente nasa; y por el otro, el programa de la *inculturación* de los padres Consolatas, que consistía en encontrar “un legado evangélico” en la cultura nasa y así transformarla en una *nueva cultura* en el camino de Cristo (Rappaport, 2008: 241). El hecho que esta idea de cosmovisión hoy se haya instalado en el *sentido común* de la organización es muestra de una victoria ideológica de parte del PEBI. De esta manera, para la autora la cosmovisión puesta así en juego “no es un sistema de creencias herméticamente cerrado, sino un *habitus* fluido [...] que es al mismo tiempo comunal e individual, aprendido y apropiado, investigado y desplegado de manera consciente, un componente central de una contramodernidad indígena” (Rappaport, 2008: 220). Así, el “contenido” del discurso de la cosmovisión “tiene una intención política específicamente nasa” (Rappaport, 2008: 228). En este sentido, la

---

<sup>89</sup> En el siguiente apartado profundizo sobre la conceptualización de cosmovisión empleada en esta investigación.

<sup>90</sup> Para una historia detallada del papel del PEBI (antes PEB) en la consolidación organizativa del CRIC, ver Bolaños, Ramos y Rappaport (2004).

cosmovisión se erige como una “base primordial” (Rappaport, 2008: 222) de *autenticidad* y *legitimidad* sobre la cual descansa una forma de gobierno.

Otro es el argumento de los investigadores nasa Gina Montoya, Abraham Quiguanás y Cesar Bototo (2015) en su disertación *Poder en espiral: acción política y gobierno propio en territorios ancestrales de Toribío y Jambaló*. Distinto a una historización de las disputas al interior de la organización por un sentido de la *espiritualidad*, basan su investigación en los elementos que se perciben como constituyentes de la vida nasa y su reflejo en la estructura de gobierno, particularmente en dos territorios indígenas del norte del Cauca. Aunque emplean la teoría antropológica, lo hacen para oponerlo a su lugar de enunciación, el cual reconocen como una aproximación desde el *conocimiento nasa*. En ese sentido, parten de afirmar que la cosmovisión nasa explica el significado y la manera de hacer gobierno propio “dado que tendemos a relacionar la cosmovisión con la forma de organización de la vida y, por ende, con el ejercicio [...] del poder” (Montoya, Quiguanás y Bototo, 2015: 25). Aquí involucran un concepto de amplio uso y constante revisión entre los miembros de la organización y es el de la *Ley de Origen*, con el fin de anclar la autoridad indígena a una visión del mundo. Esta *Ley de Origen* se explica a través de distintas versiones del mito cosmogónico, recogido entre los *kiwe thē’j* por parte de profesores comunitarios e investigadores nasa desde finales de los años 1980. De manera muy resumida, el origen de la gente nasa está relacionado con dos entidades: *Uma* (la tierra) y *Tay* (el sol), los cuales crean a los seres primigenios, entre ellos *A’* (la estrella) y *Yu’* (el agua), los cuales a su vez procrean, entre otros seres, a los *yu’ luuçx* (niños del agua), de los cuales los nasa son descendientes<sup>91</sup>. De esta manera, se inscribe la existencia en el territorio y se reclama una memoria propia.

---

<sup>91</sup> Existen extensas versiones sobre este mito cosmogónico. Puesto que su discusión no es tarea de esta investigación, a continuación, reproduzco una versión resumida del mito cosmogónico, tomada de Yule y Vitonás (2012: 25-26):

En los primeros tiempos no había tierra, ni gente, sólo existía *Ksxa’w Wala* (gran espíritu). Este espíritu era a la vez masculino y femenino, así se reproducía a sí mismo y de ahí otros espíritus como *Ekthē’*, (sabio del espacio) el trueno; *Txiwe yase* (nombrador de la tierra); *Weet’ahn* (el que deja las enfermedades en el tiempo); el *Kxlum* (dueño que controla el ambiente); el *Daatx* (espíritu de control social); *Wejxia* (viento dueño de la atmósfera). Estos son los hijos mayores de *Ksxa’w Wala* (gran espíritu); los hijos mayores se reprodujeron y originaron las plantas, los animales, los minerales y crearon a un hijo especial llamado Nasa (el hombre) “gente”. Todos estos espíritus mayores y menores vivían unidos, tenían un solo idioma, el Nasa Yuwe (lengua Páez) y sabían muchas cosas unos eran cantores, otros artesanos, otros chamanes, consejeros, músicos, agricultores, entre otros.

En términos esquemáticos, proponen los autores que de la *Ley de Origen*, de una parte, emana una autoridad; al mismo tiempo, desde dicha *Ley* se fundamentan unos principios de vida. Además, en ella se encuentra una serie de elementos que “potencian la vida cultural” y unos “valores propios”, los cuales se actualizan a través de la ritualidad y conforman un “horizonte de la vida” (Montoya, Quiguanás y Bototo, 2015: 25) para la gente nasa. Para los autores desde esta *Ley de Origen* se “fundamenta y organiza el poder político, que está atravesado por la espiritualidad: *poder político y espiritualidad se relacionan mutuamente y dan forma a la organización comunitaria y de gobierno indígena*” (Montoya, Quiguanás y Bototo, 2015: 28. Énfasis agregado). De esta relación surgen unas características que tanto los autores como en el discurso político común de la organización llaman *principios de vida: reciprocidad, redistribución, colectividad, cuidar, respeto, diálogo, complementariedad, dualidad* (Montoya, Quiguanás y Bototo, 2015: 28), los cuales son los parámetros en que se debe encontrar todo ejercicio de gobierno propio.

Ahora, ya sea desde una posición que busca autenticidad a través de la politización de un discurso sobre la cosmovisión o del anclaje de las prácticas en sentidos profundos que se hallan en una forma particular de ordenar la naturaleza, estas articulaciones históricas tienen materializaciones en cómo se ejerce la autoridad y un gobierno, las cuales he tratado de rastrear entre mis interlocutores. Una parte crucial del trabajo de campo para esta investigación fue recoger nociones sobre el gobierno propio entre los sujetos que han vivido las transiciones. Teniendo en cuenta que el paso de cabildos al *kwe kwe ne'j we'sx* o “cuerpo

---

Antes el *Ksxa'w Wala* tenía una casa grande, allí vivía con los demás espíritus mayores. Los hijos mayores deambulaban permanentemente por todas partes porque no tenían un lugar fijo dónde establecerse. Un día *Ksxa'w Wala* les dijo que tenían que construir su propio hogar donde vivir cada uno. Entonces éstos se transformaron en personas e hicieron sus casas en diferentes lugares por separado.

En un comienzo vivieron en conflicto. *Tay* (sol) con sus rayos los quemaba, el agua los inundaba todo. Al ver esto *Ksxa'w Wala* los orientó para que se unieran en uno solo y así formaran un solo hogar; así lo hicieron y al unirse se compactaron y formaron la tierra. Al unirse continuaban reproduciéndose en animales, hombres, vegetales, minerales machos y hembras, para que continuaran reproduciéndose y generando más vida. Como la tierra era débil, gelatinosa, entonces las piedras hembras y machos se juntaron y se reprodujeron para que la tierra fuera más firme.

De esta manera se formaron cuatro casas y cuatro caminos: la casa principal de *Ksxa'w Wala*, la casa de los hijos mayores y la casa de los hijos menores, en donde, vivían los nasa, los animales, los vegetales, y la casa de los *Yu'hipmenas* (los tapanos), hombres sin rabo, los que viven bajo la tierra.

El *K'dul* (cóndor); el *Meweh'*, (rey de los gallinazos); *S'uita*, (armadillo); y el *Thê'j* (médico), entre otros, conocen el camino para llegar a las cuatro casas porque entienden el idioma para comunicarse con los seres que viven allí.

del gobierno propio”<sup>92</sup> apenas comenzó su camino en 2011 en Jambaló y tan solo hasta 2017 se empezó a replicar en los demás territorios de Çxhab Wala Kiwe, existe una valiosa heterogeneidad de experiencias y percepciones sobre el sentido y la práctica del gobierno.

Para empezar, Mauricio Capaz, un joven comunero de Tóez, quien fuera gobernador de su resguardo en 2014 a los 28 años y para 2019 era coordinador del Tejido de Defensa de la Vida y los Derechos Humanos de la ACIN, lo planteó de manera muy sencilla, cuando le pregunté cómo empezó a escuchar el asunto del gobierno propio:

Eso fue teórico. Eso fue en los escenarios de Movimiento Juvenil. Luego se reafirmó en la escuela jurídica<sup>93</sup>. Luego en los escenarios zonales y luego ya en el propio ejercicio [de gobernador]. Pero lo que me di cuenta es que es una constante, un constante trabajo. El gobierno propio no es algo que uno dice “hay gobierno propio” y entonces ya hay gobierno propio, no, es una constante lucha de todos y cada uno de los que integran el proceso indígena (Entrevista a Mauricio Capaz, Santander de Quilichao, 2018).

Esa consciencia del origen *teórico* del gobierno propio llama la atención sobre el proceso de consolidación de su discurso, teniendo en cuenta la discusión previa sobre la compleja articulación entre gobierno y cosmovisión para el movimiento indígena del norte del Cauca. Es a través de los espacios de participación organizativa que se recibe este tipo de formación y por esta razón iniciativas como el Movimiento Juvenil o la Red Estudiantil, creada también por el padre Antonio Bonanomi a finales de los años 1990 y cuyo objetivo era captar jóvenes en edad escolar y prepararlos para ejercer liderazgos locales, se hacen cruciales para la reproducción del discurso político-organizativo y para la producción de liderazgos consistentes en términos ideológicos. No obstante, el mismo Capaz reconoce que el planteamiento teórico del gobierno propio no es suficiente para que tenga lugar. Al contrario, su observación sobre el trabajo y la lucha *constantemente* refiere a esa disputa siempre existente entre posiciones divergentes al interior de las comunidades. En sus palabras: “el gobierno indígena no es una cosa estática, ni es una cosa ya realizada. Depende de individuos,

---

<sup>92</sup> En el siguiente apartado profundizo sobre este concepto.

<sup>93</sup> La “escuela jurídica” fue un importante espacio de formación comunitaria llamado “Escuela de Derecho Propio Cristóbal Secue”, que funcionó entre 2002 y 2006 en la vereda Bodega Alta del resguardo de Huellas, municipio de Caloto. Muchos jóvenes activistas indígenas se juntaron con mayores y mayores para estudiar y elaborar alrededor del conjunto de prácticas y postulados que hacen una forma de derecho y justicia indígena nasa.

depende de orientaciones organizativas, depende de condiciones y depende por supuesto de la gente, de cada uno”.

Ese reconocimiento explícito de la agencia de los sujetos del gobierno propio lleva el análisis más allá de sus orígenes. Sin duda, un ejercicio de gobierno que se considere propio está atravesado por una noción de política particular, ligada a ciertos *arraigos* o prácticas que se sedimentan en los procesos de subjetivación involucrados en condiciones de lucha. Sobre este punto, vuelvo a las palabras de Ana Deida Secue. En una conversación que tuvimos en una oficina con aire acondicionado de la antigua sede de la ACIN en el barrio Los Samanes de Santander de Quilichao, le pregunté qué era para ella el gobierno propio:

Cuando llegué a ser autoridad me enfoqué [en] que el tema de gobierno propio va muy enfocado desde adentro, desde la familia, desde la comunidad, desde el territorio. ¿Por qué se ejerce gobierno propio?, para que haya una armonía, un equilibrio, para que haya unas normas, unas leyes que existen, que haya una recuperación, o sea un complemento también de orden, un orden natural, de darle orden a la casa. A mí desde el [año] 2000 me propusieron ser autoridad. Siempre tuve temor y el temor era porque escuchaba a los mayores que “es que hay que gobernar desde lo propio, desde el pensamiento nuestro, desde el corazón, desde la raíz, desde nuestros ancestros”; es lo que los mayores han dicho, hay que gobernar desde lo nuestro y no desde lo otro. Siempre era ese decir, entonces cuando ellos hablaban que había que gobernar desde adentro, desde nosotros, cuando fuera autoridad se me vino mucho a la mente, y es que, si hay que gobernar desde adentro, desde lo nuestro, comparé eso gobierno propio con el gobierno de mi casa, de mi familia. Cuando yo ejerzo gobierno, ejerzo autonomía dentro de mi casa; en este caso, pues ahí estoy ejerciendo un gobierno propio que son unas costumbres, unas leyes, unas prácticas culturales, para mí era ejercer esa autonomía propia, ese gobierno propio de pensar, de comer, de soñar, de sentir (Entrevista a Ana Deida Secue, 2018. Santander de Quilichao).

Esta intervención demuestra, por un lado, la habilidad de Secue para condensar muchos elementos en su conceptualización y, por otro, la riqueza de términos que acompañan su argumento. En su definición del gobierno propio se encuentran la práctica de la autoridad y la formación política. Es fundamental su concepción de *adentro* que en esta ocasión se compone de dos niveles: un *adentro* que va desde la familia y la casa y se proyecta en la comunidad y el territorio. Y otro *adentro* que refiere ya no a lugares, sino a nociones sobre

lo que es *propio* de la gente nasa: los ancestros, la raíz y el pensamiento *desde el corazón*, que, más que una expresión, es un imperativo en el discurso político-organizativo y una posición ética necesaria para los objetivos del gobierno propio: un ejercicio de autonomía a través de la recuperación de un orden natural, con una serie de normas de conducta y prácticas culturales que garantizaría una armonía y un equilibrio en el territorio, expresadas de manera cotidiana en acciones como pensar, sentir, comer y soñar. Podemos agregar que en este mismo campo se encuentran los *principios de vida* antes mencionados.

Para Secue, no obstante esta importante elaboración conceptual, el gobierno propio tiene lugar únicamente cuando se pone en práctica, porque “yo puedo hablar de gobierno propio de muchas maneras, pero si no se practica, eso no se va a fortalecer”. Más aún, para la comunera de Huellas esta forma de gobierno tiene un sentido totalizante e integral:

Es que gobierno propio es el todo, el todo en ese marco de la cosmovisión, de la *Ley de Origen*, del principio fundamental. [...] Si usted habla del todo, ahí ya está hablando de algo mucho más grande, de una raíz, y la raíz no tiene una sola rama, la raíz tiene mucho, por eso hay que *recoger la raíz*. Y lo de la raíz no es un solo componente, es un todo (Entrevista a Ana Deida Secue, 2018. Santander de Quilichao).

De esta manera, podemos ver que gobierno y autoridad no necesariamente se limitan a la toma de decisiones sobre un territorio y una población, sino que moviliza aspectos culturales y también organizativos. José Atillo hace una apreciación sobre este punto:

El ejercicio de gobierno propio es cómo también blindar eso: cómo hacer [...] conciencia [de] que los pueblos indígenas tenemos unas formas, una estructura de ejercer nuestro gobierno, pero que todo esto está encaminado al fortalecimiento de la identidad cultural (Entrevista a José Atillo, Santander de Quilichao, 2018).

Y en relación a esto, es importante señalar como parte del proceso de subjetivación involucrado en la actualización constante del proyecto político que la organización comunitaria tiene un rol clave en erigir un *nosotros* y un *lo nuestro*. Es decir, *para la gente nasa del norte del Cauca la organización comunitaria es parte de su proceso de identificación cultural y política*. Como lo plantea Atillo: “hacer ejercicio de gobierno propio no es solamente hacer el ejercicio práctico sólo de la autoridad, sino también de las

estructuras y de la organización que moviliza”. En este sentido, las organizaciones *propias* se perciben también como parte del gobierno nasa.

Deseo hacer especial énfasis en este punto porque es de gran importancia para comprender las articulaciones entre autoridad y organización bajo el ‘paraguas’ del gobierno propio. De la misma manera en que se ubica la autonomía en la brecha entre lo legal y lo legítimo, el gobierno propio contemporáneo se articula entre la autoridad ancestral y las estructuras organizativas.

*“Autonomía con un gobierno propio en un territorio ancestral”*

En varios espacios de discusión promovidos por la ACIN – Çxhab Wala Kiwe en los últimos tres años, he podido escuchar posiciones controvertidas sobre la vigencia de los cabildos como *estructura de gobierno*. En ciertos escenarios se ha dicho incluso que los cabildos, tal como están funcionando hoy, deben dejar de existir. Estas afirmaciones que, sacadas de contexto, pueden parecerse mucho a las que utilizan los más acérrimos enemigos de las luchas indígenas (como terratenientes, paramilitares o la política tradicional en general), se desprenden de toda una nueva etapa del proyecto político de la organización, articulada a las ideas del gobierno propio, la autonomía y la autodeterminación. Muy lejos de aquellas posturas reaccionarias, los llamados a *abandonar* la estructura del cabildo buscan una radicalización de la diferencia indígena en oposición a la *normatización* que ha supuesto el juego del reconocimiento. Como lo mencioné anteriormente, los cabildos indígenas tienen un reconocimiento jurisdiccional por parte del Estado colombiano sobre funciones administrativas, legislativas y judiciales en sus ámbitos territoriales, los cuales en el lenguaje oficial y en la memoria histórica son conocidos como resguardos. Esta configuración del reconocimiento se encuentra enteramente inserta en las *formas de decir* y en la *lógica* del pluralismo jurídico y la multiculturalidad oficial colombiana, características que, desde las reflexiones que se han gestado al interior del movimiento indígena, ha llegado el momento de disputar.

Existen distintas maneras de ilustrar la necesidad de esta disputa. El primer aspecto está relacionado con las limitaciones inherentes al reconocimiento estatal. Esto ha sido

señalado en múltiples ocasiones por parte de la academia y en particular por investigadores comprometidos con movimientos sociales (Dest, 2020; Hale, 2007; Rivera Cusicanqui, 2010), quienes han señalado cómo las políticas de reconocimiento multicultural en América Latina trazan al mismo tiempo los límites de lo políticamente posible, pues establecen los términos de toda clase de diálogo al interior de un sistema de producción de relaciones desiguales que no tiene entre sus intereses transformar la estructura de dominación. Hay una consciencia explícita sobre estas limitaciones del campo de acción política por parte de los miembros de la ACIN con distintos procesos de formación política. Esto aplica tanto para el ejercicio de autoridad local en los cabildos como en la capacidad de acción de las organizaciones. Quizás el ejemplo más revelador de esta condición sea el de la aplicación de justicia indígena.

Las autoridades indígenas tienen la facultad de impartir justicia en sus ámbitos territoriales de acuerdo con ciertos criterios definidos por la Corte Constitucional, y que son defendidos por las organizaciones indígenas en todo el país. Los casos en los cuales las autoridades indígenas pueden reclamar competencia están definidos por lo que se conoce como el *fuero indígena*, el cual consta de cinco elementos o principios: i) el elemento personal o subjetivo, que indica la obligación de que la persona involucrada en la comisión de un *delito* o una *desarmonía*<sup>94</sup> debe ser juzgada según las normas de su propia comunidad, ii) el elemento territorial, que refiere a que los *delitos* o *desarmonías* se cometan en el ámbito territorial de una autoridad indígena, iii) el elemento institucional, que señala la preexistencia de una autoridad indígena constituida en dicho ámbito territorial que actúa según sus *usos y costumbres*, iv) el elemento objetivo, que refiere a las afectaciones que la conducta *delictiva* o *desarmonizante* generan sobre un bien jurídico, y v) el elemento de congruencia, que recalca que el orden jurídico indígena de las comunidades que ejercen su jurisdicción no está en contradicción con el ordenamiento jurídico nacional<sup>95</sup> (Corte Suprema de Justicia, 2017: 7-9). Cuando estos principios se cumplen, la jurisdicción especial indígena opera.

---

<sup>94</sup> *Desarmonía* es un concepto de amplio uso en el lenguaje jurídico indígena nasa (y de otros pueblos indígenas de Colombia) que refiere al rompimiento de los flujos energéticos y sociales que producen equilibrio y armonía en los territorios. Más adelante en este mismo apartado explico la importancia de su uso como marcador diacrítico en el proceso de distinción e identificación.

<sup>95</sup> Los elementos del *fuero indígena* se han transformado a medida que aumenta la jurisprudencia de la Corte Constitucional. Para una revisión crítica de esta noción jurídica, ver Barona y Rojas (2007).

No obstante, en el transcurso de las últimas tres décadas ha habido una –en palabras de los miembros de la ACIN conocedores del ámbito jurídico– ‘vulneración reiterada’ de esta *autonomía jurídica* con la que cuentan las autoridades indígenas en sus territorios. En numerosas ocasiones se han presentado conflictos de jurisdicciones aduciendo el no cumplimiento de los elementos constituyentes del fuero indígena en los casos juzgados desde la jurisdicción especial indígena. La controversia sobre la competencia de las jurisdicciones se ha centrado en particular en aquellos casos en que los infractores o generadores de las *desarmonías* no son indígenas. Mientras, de una parte, se argumenta que toda acción que esté en contra de la armonía y el equilibrio de un territorio indígena y su población, sin importar la pertenencia étnica del infractor es competencia de la autoridad indígena, desde la otra orilla se sostiene que el juez natural de cualquier infractor que no se reconozca a sí mismo miembro de la comunidad o el pueblo indígena que habita el territorio donde se cometió el hecho *delictivo o desarmonizante* es, invariablemente, la justicia ordinaria<sup>96</sup>. Existen importantes estudios sobre esta controversia y los fluctuantes parámetros que se han impuesto para definir los rangos de aplicación del fuero indígena (Barona y Rojas, 2007; Gómez, 2000; Perafán, 1995). Aunque no es mi interés en esta investigación profundizar en las implicaciones de estos debates de la antropología jurídica, deseo resaltar su relevancia en las preocupaciones de los activistas indígenas nasa que hacen parte de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe sobre los constreñimientos que de manera directa o velada se hacen a su visión de la autonomía y la autoridad.

Contrario a lo que puede parecer desde una mirada desatenta, el ejercicio de justicia en los territorios indígenas es un asunto cotidiano al cual se enfrentan las autoridades continuamente. De la resolución de conflictos y de su capacidad de orientar los procesos de

---

<sup>96</sup> Existen casos emblemáticos de esta disputa, como el del hoy Senador de la República Feliciano Valencia, comunero indígena nasa del resguardo de Munchique los Tigres, quien, en octubre de 2008, en el marco de una movilización nacional en contra de la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Colombia y los Estados Unidos, se encontraba liderando una asamblea extraordinaria para el juzgamiento de un soldado que fue encontrado tratando de infiltrar la movilización. Al soldado se le *aplicó remedio* en forma de nueve fuetazos ante la asamblea reunida. El caso fue llevado por el soldado a un juzgado de la justicia ordinaria, el cual resolvió que no había competencia de la jurisdicción especial indígena por no tratarse la persona juzgada de un comunero indígena. Por estas acciones Feliciano Valencia fue juzgado y sentenciado en 2015 por los delitos de secuestro agravado y lesiones personales agravadas. En 2017 la Corte Suprema de Justicia absolvió a Valencia de los delitos y reconoció la actuación en derecho de la jurisdicción especial indígena en la *aplicación de remedio* al soldado. Para un examen detallado, ver el Fallo de Casación 47119 del 28 de junio de 2017 de la Corte Suprema de Justicia de Colombia.

*justicia propia*<sup>97</sup> dependen también sus posibilidades de gobernar. No conozco un cabildo indígena del norte del Cauca que no tenga procesos en curso en los cuales se controvierte su competencia. Buena parte de los esfuerzos de las autoridades y sus *equipos jurídicos*<sup>98</sup> se invierten en responder a tutelas, derechos de petición o cualquier número de documentos necesarios en los distintos procesos legales que cada cabildo lleva. Existe una percepción generalizada sobre el constante ‘estado de sitio’ en el cual se encuentra la jurisdicción especial indígena y la necesidad de su defensa como uno de los elementos fundamentales de su calidad de autoridad territorial. De fondo, lo que está en juego es mucho más que la competencia sobre lo que se juzga; se trata de las limitaciones que se imponen a los derechos adquiridos y que, para las autoridades y la organización, minan la práctica real de la autonomía.

Hay una pregunta relevante sobre las capacidades de acción reales de las autoridades bajo este continuo cuestionamiento de su competencia para impartir justicia en sus territorios. Florencio Mestizo, coordinador del Tejido de Justicia y Armonía y exgobernador de San Francisco, lo puso en estos términos durante una reunión de tulpa en la que se discutían las posibilidades de que encarcelaran a un gobernador indígena por negarse a entregar un caso a la justicia ordinaria: “ya con una autoridad presa [por desacato], las demás se asustan”. Es decir, puede existir una sincera convicción sobre la autonomía relativa del ejercicio de autoridad en los cabildos por parte de las personas que llegan a ejercer esos cargos, pero esta –la convicción– se supedita a las condiciones reales, legales y legítimas de su posición. Difícilmente actúen con plenitud en este tipo de casos si la justicia ordinaria se empeña en “dejar sin efecto” sus decisiones. Desde el momento en que se establecen las reglas del juego en el pluralismo jurídico del multiculturalismo colombiano, la jurisdicción especial indígena está supeditada a la justicia ordinaria. Esta subordinación se ha tratado de reglamentar a

---

<sup>97</sup> De ninguna manera se debe confundir esta expresión con “justicia por mano propia”. La *justicia propia* es la forma en que se nombra el ejercicio de la jurisdicción especial indígena en los casos concretos. Aquí empleo la ‘categoría nativa’ por su consistencia con las reiteradas reivindicaciones de *lo propio* en los distintos campos discursivos.

<sup>98</sup> El *equipo jurídico* del cabildo (o ahora del cuerpo del gobierno propio o *kwe kwe ne’j we’sx*) es un grupo de apoyo y asesoría a las autoridades –que no en pocas veces consiste de una sola persona– en los asuntos legales de impartir justicia, solución de conflictos domésticos, etcétera, el cual trabaja generalmente sin ningún tipo de remuneración. Las personas que actúan en estos equipos jurídicos en la actualidad suelen ser jóvenes con algún nivel de educación universitaria o técnica en derecho, aunque también existen casos de autodidactas o comuneros que pasaron por la antes mencionada Escuela de Derecho Propio Cristóbal Secue.

través de una ley de coordinación entre jurisdicciones, pero, de nuevo, los términos de dicha coordinación estarán dictados por la prescripción política del proceso de dominación (Hale, 2007: 5). Sin embargo, la constante reflexión sobre este cerramiento ha llevado a formular opciones que controvertan los alcances de la acción y fijan un horizonte de deseo en otra dirección. Aquí es donde la organización entra a jugar un papel clave. No solo en términos de orientación para la actuación, sino de dirección política en conjunto.

Este ejemplo desde la justicia indígena se puede repetir con sus respectivas variaciones en cada uno de los campos de interacción entre el ejercicio de autoridad indígena y los marcos institucionales de acción. El problema ha sido plenamente identificado: todo intento por expandir la autonomía de los pueblos indígenas está mediado por la negociación de sus términos en el lenguaje institucional; dicho de otra manera: el horizonte de deseo que constituye el proyecto político de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe es interceptado por la fuerza *normatizante* immanente en toda interlocución con el Estado colombiano.

Frente a esta situación se han evaluado distintos caminos de acción. Aquí quiero examinar una propuesta analítica que surgió alrededor del 2016 como parte de distintos esfuerzos de reflexión y búsqueda de alternativas entre los *dinamizadores* del equipo de Planeación y los tejidos de la ACIN, en conjunto con miembros de los siete Planes de Vida y de los cabildos que conforman la asociación. Se trata de una lectura de la situación contemporánea de la ACIN y las autoridades que la conforman –la cual se puede extrapolar a cualquier organización indígena que funcione como asociación–, pensada como una herramienta de formación y capacitación política para promover el debate público entre los sujetos que actualizan y dan *contenido* al proyecto político que se defiende bajo el aparato organizativo zonal. Dicha lectura se apoya en una serie de diagramas que hoy se presentan en *PowerPoint* en las reuniones de tulpas (ver Imagen 6) y que en otros tiempos se solían presentar en tableros, pizarrones o carteleras<sup>99</sup>. Esta lectura, aunque no es la única existente, tiende a adoptar un papel protagónico entre los círculos de liderazgos que se encuentran en posiciones de poder al interior de la organización.

---

<sup>99</sup> Rappaport (2008: 212-254) propone varias reflexiones interesantes sobre el uso de diagramas y representaciones gráficas en la formación política de la organización regional.

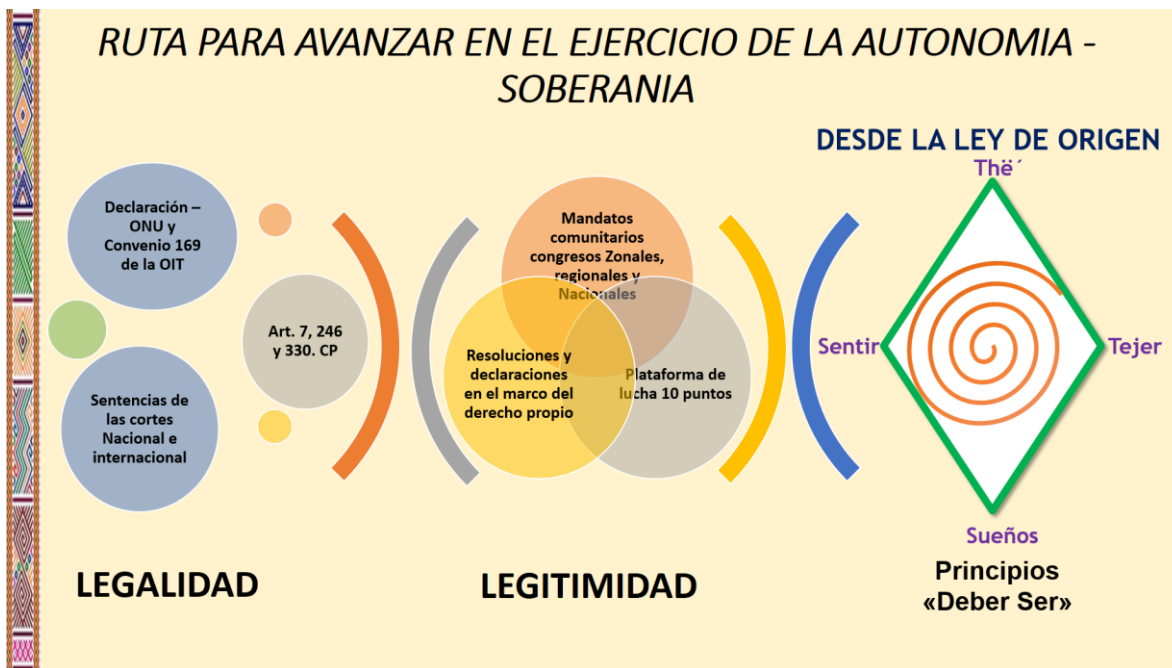


Imagen 6. Diapositiva empleada para la capacitación de dinamizadores comunitarios de la organización, en la cual se esquematiza una “ruta para avanzar en el ejercicio de la autonomía-soberanía”. Fuente: Planeación – ACIN, 2018.

La explicación se organiza en una serie de oposiciones entre lo que es *prestado* y lo que es *propio*. Así, la *estructura* del cabildo, por más apropiada, resignificada y reempoderada que sea, es una estructura prestada, que se ubica difusamente en un exterior a lo *propio*. Lo mismo sucede con las asociaciones de cabildos que, como vimos en el segundo capítulo, se conformaron tras la expedición del Decreto 1088 de 1993. Esta característica – desprenderse de un decreto– hace a las asociaciones parte de las estructuras prestadas. Esto aplica de la misma manera para cada aspecto de la vida cotidiana que esté regulado o se desprenda de la racionalidad normativa que se percibe como impuesta y dominante. Del lado de lo *propio*, en cambio, se encuentran elementos como la *plataforma de lucha*, las asambleas comunitarias, la cosmovisión, el *derecho propio*, la minga y toda práctica cultural que es percibida como parte de procesos históricos seculares que no tienen al Estado como protagonista o interlocutor privilegiado.

Ahora, entre ambos extremos se encuentran una serie de elementos que en ocasiones he escuchado llamar *transitorios* o que podrían decirse intermedios. Cada uno de los sistemas propios, el Sistema Educativo Propio, el Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural, Autoridad Territorial Económico Ambiental, la Jurisdicción Especial Indígena, está mediado

al tiempo por la regulación de decretos y leyes, los cuales determinan lo que es posible de realizar a través de ellos, y algunas adecuaciones en los contenidos de tales sistemas que responden a lo *propio* y que son aplicados en los territorios indígenas. Esta forma de *administración* de sectores es vista como el resultado de disputas históricas por reacomodar los andamiajes internos del proceso de reconocimiento y la aplicación práctica de una suerte de *interculturalidad* o, como se ha instalado de manera reciente en el lenguaje común de la institucionalidad, un *enfoque diferencial étnico*. Una buena parte del trabajo que hacen tanto la organización como las autoridades está relacionada con el desarrollo y constante mejoramiento de estos sistemas propios que *habitan* una estructura prestada.

Se argumenta que esta es la posición actual de la mayoría de las iniciativas políticas del movimiento indígena: un híbrido intermedio entre las *formas* que impone el Estado y los contenidos que se le disputan desde lo *propio*. El camino recorrido para llegar a esta posición parte, según la exégesis de esta herramienta de formación, del espacio de acción que produce el Artículo Transitorio 56 de la Constitución Política, el cual plantea que, mientras se expide una ley de ordenamiento territorial, el poder ejecutivo en cabeza de la presidencia puede expedir decretos con fuerza de ley para el funcionamiento administrativo de los territorios indígenas<sup>100</sup>. Esto quiere decir que, para la gestión de esa autonomía que se permite a los pueblos indígenas al interior del aparato institucional del Estado, se pueden movilizar recursos y establecer arreglos institucionales para facilitar las funciones de gobierno indígena en sus territorios. Se considera que los intentos de abrir un espacio de acción por la vía del Artículo Transitorio 56 tratan de compensar lo que no se logró por la vía de la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS), discutidas en el segundo capítulo. Es una etapa distinta en la lucha por hacer práctico lo estipulado en el reconocimiento estatal.

Esto se ha expresado en una serie de decretos que son conocidos en la organización como *decretos autónomos* que dan pautas sobre la administración y el funcionamiento de sectores como educación y salud, principalmente. La construcción de estos decretos fue el resultado de importantes movilizaciones y diversas expresiones de protesta, que llevaron a

---

<sup>100</sup> El Artículo Transitorio 56 de la Constitución Política de 1991 dice literalmente lo siguiente: “Mientras se expide la ley a que se refiere el artículo 329 [Ley de Ordenamiento Territorial, aún inexistente], el Gobierno podrá dictar las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales”.

espacios de negociación y concertación con el gobierno nacional. El más importante de estos *decretos autónomos* es el 1953 de 2014, en el cual se dictan disposiciones para la administración directa de recursos públicos en salud y educación por parte de las autoridades indígenas. Aunque incluyen otras disposiciones para los territorios indígenas, su ejemplo es relevante en la elaboración del argumento para demostrar cómo, a pesar de tratarse de un logro importante en la búsqueda de reacomodar los aspectos prácticos del reconocimiento, su alcance permanece regulado por una matriz constituida por el multiculturalismo neoliberal y el desarrollo. Incluso, el campo de acción que facilitan los *decretos autónomos* se ha visto también, en parte, como una vía de sujeción a los parámetros estatales de control y vigilancia. Pues, con la administración directa de recursos públicos, las autoridades están compelidas a disponibilidades presupuestales, a marcos fiscales y a controles sobre la ejecución de los recursos adquiridos en unos términos que antes no tenían lugar; situación que, hasta cierto punto, permitía una relativa libertad de funcionamiento. De esto se trata la autonomía puesta en función de la gestión. Por ello, volviendo a las oposiciones, la forma, *la estructura* sobre la que descansa la disposición de los *decretos autónomos* está ubicada también en el campo de lo *prestado*.

Con este panorama, lo que ahora se hace imperativo es trasladar la acción política del campo de lo *prestado* hacia la estructura *propia*. Esta es la apuesta mayor a la que convoca la organización. La tensión, según esta visión, se encuentra entre cuál de los dos campos tiene más protagonismo en la acción política. Los hechos nos dicen que el lado legal del reconocimiento tiene un mayor protagonismo. La lucha se enfoca, por lo tanto, en que lo *propio* gane ese protagonismo a lo *prestado*. Para esto, se plantea, es fundamental el *cambio de estructura*, el cual se da en dos pasos. Primero es un paso territorial: la transición del resguardo hacia el *territorio ancestral*. Esta transformación posibilitaría el siguiente paso: de cabildo a estructuras de gobierno propio o el *kwe kwe ne'j we'sx*. De aquí se desprende la premisa: *autonomía con un gobierno propio en un territorio ancestral*. En ella se sintetiza una propuesta de *contenido* del proyecto político, alrededor del cual se pretenden reordenar los esfuerzos políticos colectivos y el mismo sentido de lo político.

La oposición entre lo *prestado* y lo *propio* de esta lectura organizativa del momento histórico se complementa con la oposición antes mencionada entre lo *legal* y lo *legítimo*. En

momentos estas precisiones parecen hacer un excesivo énfasis en los términos o el vocabulario con el cual se nombran los fenómenos políticos. A simple vista, el cambio de un término como *cabildo* a otro como *kwe kwe ne'j we'sx* no parece garantizar, por sí solo, una transformación estructural. Disputarse el léxico ha sido también una fuente importante para la construcción de un sentido colectivo del *nosotros* que se apoya en las oposiciones arriba examinadas. Como veremos a continuación, la constante elaboración conceptual desempeña una función determinante en la conformación de *lo propio* del gobierno.

### *Lo contingente de lo propio*

*¿Qué es lo propio?*  
*Mamá, ¿qué es lo propio?*  
*-Lo que cultivamos para comer que no tiene químicos*  
*Papá, ¿qué es lo propio?*  
*-Lo que llevamos en nuestros corazones*  
*Hermano, ¿qué es lo propio?*  
*-Comer comidas propias*  
*Abuela, ¿qué es lo propio?*  
*-Consumir lo que nos produce nuestra madre tierra*  
*Tío, ¿qué es lo propio?*  
*-Comer sancocho de gallina con plátano, yuca y maíz de nuestro tul*  
*Tía, ¿qué es lo propio?*  
*-Comer sancocho de gallina del campo*  
*Abuelo, ¿qué es lo propio?*  
*-Lo propio es la arracacha sancochada y todas las comidas que tenemos propias*

Programa radial del Proceso de Liberación de la Madre Tierra

“Vamos al corte”. 7 de marzo de 2019

Con el recorrido hecho hasta este punto, vemos cómo el principal desafío del gobierno propio se encuentra en disputar cada aspecto que define al gobierno nasa. Con esta base se ha trazado la labor de recuperar como principal campo de acción política aquel que se percibe como propio, delimitado por prácticas culturales, una *plataforma de lucha* y una forma particular de organizarse. Evidentemente, este es un proyecto de largo plazo y las condiciones actuales de trabajo de la organización y las autoridades están mucho más cerca del diagnóstico que de su transformación. En la última década, la mayor parte de los esfuerzos

se orientaron a, primero, formular y, después, defender los *decretos autónomos* y la gestión de la autonomía entendida bajo estos parámetros. Tal contexto produjo una forma de ordenar el trabajo alrededor de la exigencia de aplicación de los compromisos ante el Estado colombiano, principalmente a través de una serie de movilizaciones y acciones de hecho de impacto nacional, y, de otra parte, la consolidación progresiva de una capacidad administrativa entre las organizaciones y las autoridades para ejecutar recursos públicos y de cooperación internacional de manera eficiente. Sin dudas, esta etapa del proyecto político ha influenciado el entendimiento de *lo político* (entendido aquí como lo que *debe hacer la organización*) de toda una generación de activistas indígenas.

Por supuesto, al señalar la importancia que se les ha dado a los *decretos autónomos*, a la coordinación con instituciones estatales del orden nacional y a la búsqueda de la gestión eficiente de la autonomía, no trato de sustentar una interpretación errada en la cual las leyes y las normas preceden y determinan inexorablemente toda acción política. Al contrario, me interesa señalar cómo muchos de los esfuerzos y de las prácticas locales de gobierno con importantes trayectorias históricas, sumadas a las iniciativas organizadas por ordenar el territorio y la población alrededor de nociones arraigadas en una visión del mundo particular, se ven, eventualmente, conducidas por caminos legales que sirven de sustento para la instalación de un tipo de gobernanza que asume, con contenidos indígenas, una forma similar a la del interlocutor en la posición dominante, es decir, el Estado colombiano.

No obstante, la interlocución con las instituciones estatales y la administración de los sistemas propios, por más relevantes que sean ahora en el proyecto político, no son las únicas actividades ni mucho menos el centro de los esfuerzos organizativos. Como vimos anteriormente, el imperativo de *volver a la raíz* ha orientado una serie de acciones relevantes entre los miembros de la organización y, más aún, ha convocado a evaluar esos aspectos que conforman el gobierno de la gente nasa en sus territorios. Poner en acción un gobierno propio y *recoger la raíz que está dispersa* son llamados también a definir qué es aquello que entra entre lo *nuestro* y el *nosotros*. Eso *nuestro* del gobierno propio funciona como una barrera que mitiga las imposiciones desde un gobierno *externo*, presente en escala local, departamental o nacional. Es una manera de marcar la distinción y producir las condiciones para que tenga lugar un proceso de subjetivación marcado, en este caso, por una serie de

oposiciones que se disputan tanto en movilizaciones multitudinarias como en las acciones cotidianas.

Como lo vimos anteriormente, hay un cuestionamiento más o menos generalizado en el corpus discursivo de la organización sobre las nominaciones y las categorías que acompañan o componen las *estructuras prestadas* de las cuales se necesita salir. Desde cada uno de los tejidos, programas y áreas de la organización, así como en los procesos locales de trabajo organizativo se produce constantemente un léxico que se articula a las necesidades conceptuales en la disputa continua que representa marcar las oposiciones distintivas.

Para ilustrar este punto, recorro de nuevo al debate sobre la justicia indígena. Además de las limitaciones a la aplicación de justicia que responden a problemas estructurales y las jerarquías del reconocimiento, se ha puesto de manifiesto una preocupación importante respecto de los términos de expresión de las autoridades en los procesos orales y la producción escrita de sus fallos en *derecho propio*, pues se está juzgando cada vez más en el terreno de la justicia ordinaria, empleando su lenguaje y su *manera de decir*, lo que constituye una desventaja estratégica y menor capacidad de maniobra. Se ha visto que el empleo de tales tecnicismos legales en las acciones en derecho propio, no hacen sino entorpecer el trabajo de los equipos jurídicos en los cabildos.

Es el caso de algunas decisiones que se toman en asamblea sobre las desarmonías cometidas por comuneros indígenas o personas ajenas a dichas comunidades. Cuando ocurre la desarmonía o el hecho delictivo, comúnmente las autoridades inician un proceso de investigación, que consiste en recoger testimonios, recolectar pruebas materiales si existen y con esto construyen un informe o expediente. En una segunda etapa se convoca a la asamblea comunitaria para presentar los hallazgos de la investigación y proponer un *remedio* o sanción, el cual se define de dos maneras: recurriendo a la memoria colectiva sobre sanciones aplicadas en casos similares ocurridos anteriormente y evaluando los antecedentes de comportamiento y desempeño en la vida comunitaria de la persona que debe ser armonizada. La tercera y última etapa del proceso es la decisión colectiva a partir de lo propuesto por la autoridad y la aplicación del remedio, el cual puede consistir en un número de latigazos o

*fuete*<sup>101</sup>, tiempo en el cepo<sup>102</sup>, tiempo de trabajo comunitario<sup>103</sup> o tiempo de destierro en una cárcel del sistema nacional penitenciario en calidad de *guardado*<sup>104</sup>. Entre la primera y la última etapa puede pasar desde un tiempo muy corto (una semana) hasta varios meses; depende, por lo general, de la complejidad de los casos. Ninguna decisión de justicia puede tomarse por fuera de la asamblea comunitaria.

Los problemas se han encontrado en una paulatina pero progresiva transición de una forma predominantemente oral de llevar estos procesos hacia su expresión escrita. En tiempos recientes, los procesos de justicia indígena nasa giran más alrededor del expediente de investigación que del intercambio de la palabra entre las partes involucradas. Esta transformación responde también a las exigencias internas y externas de producir archivo y estandarizar procedimientos, en el marco de la regulación del actuar de las autoridades indígenas reinsertas en el orden institucional. De otra parte, los encargados de redactar estos documentos son los miembros de los equipos jurídicos. Estos equipos son relativamente recientes en la historia de los cabildos indígenas del norte del Cauca y solo hasta hace unos pocos años –menos de una década– se ha generalizado su presencia, pues solo los cabildos más grandes y de mayor trayectoria histórica contaban con un grupo adjunto de apoyo en temas relacionados con la justicia. Además, en los cabildos en los cuáles se contaba con esta figura, los apoyos jurídicos eran generalmente *mayores* que gozaban de reconocimiento por los miembros de la comunidad y tenían una posición de respeto lograda por años de lucha y servicio comunitario. Pero en la actualidad los *jurídicos* son más los jóvenes indígenas que han pasado por las universidades del país y han recibido formación en el derecho positivo que se enseña en estos recintos; su conocimiento de los procesos y procedimientos legales en

---

<sup>101</sup> El *fuete* o *juete* entre los nasa es bastante común como método de aplicación de remedio. Se plantea que el *fuete* es una manifestación del rayo, el cual corrige y aconseja. También se relaciona con la *ul çey* o “culebra verde”, la cual tiene poderes curativos, corrige los errores y orienta a quienes actúan mal.

<sup>102</sup> El cepo es un aparato utilizado por las autoridades indígenas nasa en el Cauca (así como otros pueblos indígenas en Colombia), elaborado generalmente con dos piezas gruesas de madera dispuestas una sobre otra, con el que se inmovilizan las extremidades superiores o inferiores de alguien que ha cometido alguna desarmonía.

<sup>103</sup> El trabajo comunitario en este contexto se refiere a la labor de la persona que está en proceso de *rearmonización* en las tierras comunitarias. Esto puede efectuarse durante algunos meses e incluso años, durante los cuales la persona involucrada resarce sus acciones con jornadas de trabajo manual.

<sup>104</sup> La *calidad de guardado* se refiere al encarcelamiento de la persona desarmonizada en cárceles comunes. A esto también se le llama *patio prestado*. Solo los casos más graves como asesinatos, violaciones o atentados son sancionados con esta medida. Se entiende el encarcelamiento como una forma actual de aplicar lo que en tiempos previos era *el destierro*, que consistía en la expulsión de los individuos del territorio indígena.

el derecho ordinario (también llamado *ley viche*<sup>105</sup>) son trasladados y acondicionados a las dinámicas de los cabildos, en un proceso que en otros lugares han llamado “vernacularización del derecho” (Bocarejo, 2015: 49). El resultado ha sido el uso cada vez más difundido de las expresiones propias de los códigos penal y civil; una tendencia a la tipificación de delitos tomando como base lo que se encuentra en las leyes ordinarias.

El efecto secundario de la instalación de esta *forma de decir* en los procesos jurídicos del derecho propio ha sido una mayor impugnación por parte de las personas procesadas, en los mismos términos en que se planteó en el ejemplo anterior: la controversia sobre la competencia de las jurisdicciones y el juez natural. Emplear tipificaciones como “obstrucción a la justicia”, “homicidio doloso” o “hurto agravado” ha vulnerado la capacidad de acción entre las autoridades e, incluso, ha generado más dificultades para que las aplicaciones de remedio en derecho propio tengan efecto.

En vista de este fenómeno que ha cobrado fuerza en la mayoría de territorios indígenas del norte del Cauca, desde los miembros de la organización que han tenido la responsabilidad de enfrentar los cuestionamientos a la jurisdicción, se ha insistido en ampliar y aplicar un vocabulario *propio* que dé cuenta e incluya todo el trabajo del derecho y gobierno propio. La respuesta a esta preocupación se ha centrado en que “hay que utilizar nuestros propios términos”, es decir, hacer de los *tecnicismos* también un campo de disputa, tomando como fuentes el nasa yuwe y las características y prácticas de la cosmovisión nasa. En este conjunto se encuentran expresiones como *armonizar* y sus variaciones –que he empleado reiteradamente en estas páginas–, la cual se desprende del principio rector de *armonía* y *equilibrio*, muchas veces equiparado a *wēt wēt fxi ’zenxi* (“vivir contento, alegre, sabroso”), que en este contexto de la justicia refiere a la necesidad de reestablecer un orden que ha sido alterado; *armonizar* a alguien *desarmonizado* o subsanar las *desarmonías* que ha generado se antepone a la noción de *condena* proveniente de la justicia ordinaria. Lo mismo puede decirse de la *aplicación de remedio*, que es el procedimiento necesario para la *armonización* y su expresión en castellano se deriva de *yu’çe*, que significa “remedio” y se relaciona estrechamente con el uso de *çxayu’çe* o “hierba alegre”, que es como se conoce a un conjunto

---

<sup>105</sup> La expresión *ley viche* la he escuchado para referir a todo el conjunto del derecho positivo. El calificativo de viche se le otorga por considerarse una ley a la cual todavía falta madurar, que es relativamente reciente al ponerla en comparación con la *ley de origen* que sustenta el derecho propio.

de plantas muy importantes en la práctica médica nasa (alegría de páramo [*gentiana sedifolia*], alegrón rojo, alegrón violeta [*scutellaria sp.*], entre otras) que según aspectos de la cosmovisión despiertan las energías positivas, se emplean para entablar comunicación con los seres espirituales y sirven de remedio para distintos tipos de enfermedades.

El llamado o la tarea que se ve urgente, por lo tanto, es continuar expandiendo este tipo de vocabulario hasta que ya no sea necesario emplear términos de la justicia ordinaria y se consolide un ejercicio más autónomo de la justicia propia y, por ese camino, forzar a la institucionalidad estatal a reconocer a cabalidad el pluralismo jurídico. Este camino es bastante fértil en cuanto a producción conceptual y sus usos han contribuido a expandir los estrechos márgenes de la ley y han confrontado de manera directa la legislación ordinaria.

Por eso, emplear “nuestros propios términos” solo adquiere relevancia si se entiende en el marco de una disputa más amplia por el *sentido* nasa de la justicia, incluso, por el *sentido nasa de cada campo de acción política*. Aunque no existe una expresión en nasa yuwe que traduzca el sentido literal de justicia (Amador, 2016: 155), las investigaciones de los intelectuales nasa han producido sistematizaciones que se emplean como *modelos* en la formación y capacitación de los miembros de la organización, quienes a su vez se encargan de socializar las conceptualizaciones y provocar la *territorialización* de sus múltiples significaciones.

Es el caso de la siguiente esquematización del investigador nasa Joaquín Viluche, originario de Pueblo Nuevo, en el municipio de Caldono. Viluche es un reconocido investigador de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN)<sup>106</sup> que se ha especializado en los estudios de la cosmovisión nasa a partir de sus trabajos con *mayores* y *mayoras* de distintos territorios del Cauca. En una *tulpa de pensamiento* en el territorio de Las Delicias, en marzo de 2017, ante un público consistente de *kiwe thē'j we 'sx*, consejeros, líderes comunitarios, autoridades y dinamizadores de la ACIN provenientes de distintos

---

<sup>106</sup> Esta es una universidad que surgió del antes mencionado PEBI del CRIC, en el año 2003 y tiene las características de ser itinerante y comunitaria, aunque cuenta con una sede central en la ciudad de Popayán. Como parte de las exigencias de las movilizaciones de los últimos años, en 2018 fue reconocida por el gobierno nacional como una universidad pública de carácter especial, perteneciente al Sistema Universitario Estatal. Esto implica la participación de recursos públicos de la educación superior para su funcionamiento (en enero de 2020 recibió por primera vez transferencias provenientes del Ministerio de Educación), así como el cumplimiento de estándares estatales de calidad y cobertura, los términos de los cuales se encuentran actualmente en negociación.

territorios del norte del Cauca, Viluche explicaba los pasos para el “remedio” o *yu’çe yuwe* que él había identificado y a los cuales llamaba *instancias* de la justicia propia.

Todo inicia por el *nxu’t peh* o “consejo”, que es la primera forma de remediar. Cuando se comete un error en la casa, el primero en dar consejo es 1) *Nwe’sx* o “la familia”: los padres deben saber dar consejos. Cuando los padres saben dar consejo, el problema se puede solucionar en casa y el orden se reestablece. 2) El consejo de *neepez* y *niisx* o “abuela y abuelo”: si quien comete el error no atiende a los consejos de los padres, son los abuelos quienes deben aconsejar. Si en esta instancia se soluciona el problema, el remedio se aplica a quien cometió el error y a los padres, pues no supieron hacer su tarea. 3) *Neney* y *nenxji* o “padrino y madrina”: los padrinos tienen un compromiso de consejo y orientación. Ser padrino es un compromiso que dura toda la vida, pues debe orientar al ahijado cuando cometa errores y acompañarlo en su proceso de *rearmonización*. 4) *Sa’t neh we’sx*: es una figura que, según su exposición, se perdió con el tiempo y que está relacionada con el cargo de *capitán* en el cabildo; según Viluche estaba también encargado de averiguar la parte espiritual y física del sujeto desarmonizado (en qué luna nació y qué espíritu lo acompaña). En tiempo pasado, se trataba de un individuo que se dedicaba exclusivamente a problemas que no se podían acabar en el mundo, como robo, violación, asesinato, etcétera. El *sa’t neh we’sx* no orientaba solo, sino de la mano con el *kiwe thě’j*. 5) *Nasa wala* o “asamblea”: para Viluche esta era una *instancia* complicada, porque en ella participa tanto gente que quiere hacer el remedio como gente que quiere vengarse. No hay un equilibrio de energías. Las autoridades deben seleccionar cuáles son las recomendaciones que son útiles de las asambleas, pues no todo lo expresado en ellas se podría recoger. 6) *Ksxa’w duknxi* o “entrega a la naturaleza”: si el proceso ha pasado por todos los pasos y no funcionó ninguna de las instancias anteriores, quiere decir que debe ser entregado a la naturaleza<sup>107</sup>. No es el destierro, tampoco pena de muerte. Se trata de una última instancia en la cual el destino de la persona desarmonizada ya no está en manos de la comunidad, sino del *ksxa’w* o “el sueño o visión”.

Esta sistematización presentada por Viluche en un espacio especializado como la tulpa comunitaria, más que tratarse de una estricta caracterización del funcionamiento general de

---

<sup>107</sup> Para una importante discusión sobre las consecuencias jurídicas de esta especie de ordalía que implica “entregar a la naturaleza” ver el primer capítulo en Barona y Rojas (2007).

la justicia entre los nasa, consistía en una disertación dirigida a interlocutores especializados con influencia política y capacidad de toma de decisiones entre sus comunidades, sobre el andamiaje alrededor del cual se podría estructurar una visión de la justicia que se encontrara más cerca de los postulados cosmovisivos y culturales que configuran lo nasa, es decir, que producen lo propio. Estas *instancias* que van desde la jerarquía familiar, pasando por la comunidad y desembocando en una fuerza regidora como el *ksxa'w*, reúnen características que pueden ser comunes a las distintas comunidades nasa a las que se dirige y, sin embargo, en cada espacio o cada vez que es puesta en discusión provoca nuevas interpretaciones y múltiples precisiones sobre el orden de los elementos, los grados de importancia de cada uno, etcétera. Es decir, la función de esta exposición sobre el *yu'çe yuwe* no es instaurar una doctrina de la justicia nasa, sino *provocar* su uso como base para disputarle los *sentidos* a esa estructura prestada antes mencionada y ubicarlos en un terreno fértil, donde se propone *recoger la raíz*. Esto moviliza de manera excepcional el aparato organizativo, redirecciona esfuerzos y produce el ambiente para su reproducción en distintos escenarios.

De esta manera, se hace evidente que los “términos propios” por sí solos no son una amenaza para el orden subordinante. De hecho, hacen parte de lo políticamente permitido. Sin la disputa del *sentido nasa de cada campo de acción política*, se encontrarían cómodamente en el lugar de la *interculturalidad*, en la celebración de la diversidad por sí misma o por su posibilidad de mercantilización. Esto es muestra también de lo difícil que es imaginar posibilidades políticas que *no* tengan al Estado como interlocutor privilegiado que *habilita* el diálogo. Vemos que la institucionalidad estatal tiene una importante capacidad de moldear las expresiones de lo político, pero al mismo tiempo vemos que este proceso nunca es total; puede poner las condiciones de interacción, mas su fuerza normativa no es absoluta. Lo visto en esta discusión es muestra de ello. He empleado elementos de la justicia nasa para ejemplificar sobre las dimensiones de esta lucha. Pero lo mismo sucede en relación con la educación, la salud, la economía, la comunicación y cada uno de los campos que se reivindican *propios*, así como las particularidades de los *sistemas indígenas* con los que se propone pensarlos bajo la lógica de una estructura que descansa en *lo nasa*. Describir y analizar cada uno de estos campos implicaría varias investigaciones más, pero, por lo que corresponde a estas páginas, es necesario señalar cómo se convierten en campos, que se corresponden con los tejidos de ACIN, donde se disputa el valor y la composición de lo

propio. De las elaboraciones de cada uno de estos espacios de trabajo emergen configuraciones específicas de lo propio.

En correspondencia con este proceso de definir las herramientas que acompañan la disputa por lo propio o *lo nuestro*, se encuentra el sujeto que haría posible y deseable un gobierno nasa en el territorio ancestral, es decir, *el nosotros*. Así como el llamado por *volver a la raíz* moviliza la producción conceptual y la formación política en un nivel organizativo, también es un imperativo para *despertar* una forma de ser y, principalmente, de *sentir* que es percibida y reivindicada como *verdaderamente nasa*. Este llamado es incluso más ambicioso que la definición de lo propio y está directamente comprometido con los *principios de vida* que mencionamos en la sección anterior. La idea de un nasa que actúa en consecuencia con una serie de postulados que dictan su carácter encaja muy bien en lo descrito por la literatura crítica sobre el “esencialismo estratégico” (Spivak, 1998), pero este no funciona exclusivamente en términos de las operaciones regladas por el multiculturalismo para entablar una posición de resistencia, sino también como mecanismo de control social *entre* los miembros de las comunidades nasa. El nasa que se rige por los *principios de vida*, que siembra, que organiza su vida según los tiempos de la luna y el sol, es llamado comúnmente *nasnasa* que es la contracción de *nasa nasa*, es decir, la persona nasa que es realmente nasa. El *nasnasa* no es un sujeto en sí, sino un proyecto de subjetivación que se apoya en una manera de *pensar y sentir* como nasa, que propone un *deber ser* alrededor del *nasa ñus*, esto es, el “pensar con (o desde) el corazón”, un corazón arraigado en una visión y una manera de habitar el mundo. Visto de esta manera, el *deber ser* que involucra el *nasnasa* se puede entender como una extensión del proyecto de “transformación radical de la vida diaria” (Rappaport, 2008: 215) que se embarca en el gobierno propio.

El proceso por el cual se busca la *territorialización* de estos postulados, es decir, sus realizaciones concretas, su actualización cotidiana, la movilización de los componentes del proyecto político, está acompañado por una pregunta siempre vigente sobre qué es lo propio de todo lo que se visibiliza en este sentido. *Lo propiamente nasa* está siendo constantemente negociado, y su forma de organizarse (como autoridades y como movimiento) tiene un papel central en esta negociación. No existe una forma única de conceptualizar lo propio y los componentes que le dan sentido. Cuando, por ejemplo, desde la justicia nasa se está hablando

de “la raíz”, pocas veces coincide con lo que los dinamizadores de educación plantean como “la raíz”. Y esto es un síntoma de un asunto más amplio y complejo. Los desarrollos conceptuales-políticos-prácticos autónomos de cada *campo* (para no hablar exclusivamente de tejidos) de la organización han hecho *caminos diferentes del hacer y del comprender* como desenlace lógico de múltiples formas de abordar el proyecto político. No existe una única forma de comprender lo propio, pero esto no es necesariamente un aspecto negativo. Todo lo contrario, si entendemos esta contingencia de lo propio como parte de un proceso de lucha que ha adoptado entre sus herramientas acciones y posiciones que demarcan el antagonismo con una sociedad dominante, podemos verlo como la potencialidad creativa de múltiples *sentidos* que reorganizan los términos de las relaciones sociales.

De esta manera, se abre un espacio que conjuga elaboraciones conceptuales sistematizadas por miembros de las comunidades y nociones que apuntan al proceso de subjetivación necesario en la reproducción del proyecto político. Esto es percibido como un logro importante, principalmente por la fuerza que ha adquirido en espacios públicos donde la reivindicación de aspectos culturales toma un protagonismo políticamente integrador. Ana Deida Secue lo resalta de la siguiente manera:

Hubo un momento en que nos dejamos absorber por el modelo. [...] Llegó un momento en que el indio no podía sacar el bastón, no podía sacar la pañoleta<sup>108</sup>, la ruana<sup>109</sup>, la jigra<sup>110</sup>. Entonces empezó a andar con la maleta Nike, la gorra Nike [dice literalmente “nique”] y todo eso. Y eso fue una lucha. “Por favor la jigra, por favor el chumbe, por favor lo propio”. Eso de que hoy un joven ande con una jigra es un logro, porque eso era algo que ya no se veía y no gustaba. Al indio joven no le gustaba andar con la jigra. Eso era penoso, “¡eso lo cargan es los viejitos, no nosotros!”. Esa es una fortaleza. Hoy nuestra identidad cultural, que la representemos en varios aspectos, para mí eso es un logro (Entrevista a Ana Deida Secue, 2018. Santander de Quilichao).

Aunque en este fragmento Secue solo hace referencia a la relevancia de objetos relacionados con la “identidad cultural” como un “logro” en el camino de “representar” *lo*

---

<sup>108</sup> Se refiere a la pañoleta o paliacate con los colores rojo y verde, distintivos de las banderas del CRIC y la ACIN.

<sup>109</sup> La ruana o *atxh* es una prenda de vestir que consiste en un rectángulo hecho generalmente de lana de oveja, con un hueco en la mitad, por donde se introduce la cabeza.

<sup>110</sup> La jigra o *ya'ja* es una bolsa tejida con fibra de cabuya (henequén).

*propio*, también vale la pena resaltar cómo evidencia los aspectos concretos de “la lucha” por la definición de aquello que es relevante diferenciar culturalmente y lo que no. Es en este escenario de lo público que se encuentran las posibilidades de hacer efectivo lo que se traza como horizonte desde los lugares en los que se produce el proyecto. El proceso está lejos de ser armónico. Se trata de una lucha abierta en la que se disputa, como lo he tratado de mostrar, desde *el sentido* hasta *la forma de nombrar*. La disputa no es sólo contra la fuerza normatizante del lenguaje institucional estatal colombiano, sino también entre percepciones e interpretaciones nasa de lo propio, de la lengua y de lo que puede o no ser dicho en nombre de la “identidad cultural” o la cosmovisión.

En la contienda por establecer el sentido trascendental de la autoridad, sus dimensiones y sus alcances, muchos actores pugnan por fijar su posición. Esto, como lo plantea el *kiwe thē’j* Aureliano Lectamo, ha llevado a un punto en el que se debe producir unos acuerdos mínimos de consenso, con tal de mantener la unidad en medio de la profunda heterogeneidad que acarrea pensar lo propio. Para él, el consenso se logra *mambeando*<sup>111</sup>: grupos de *kiwe thē’j* de distintas proveniencias que trabajen en la búsqueda de consenso. Que definan cuáles son los mejores caminos, sin que esto signifique imponer una homogeneidad. Es decir, no es un imperativo lograr una uniformidad en las formas de nombrar. La multiplicidad es fortaleza, es potencialidad. El consenso, por tanto, no apunta en esta dirección de uniformidad, sino en la consolidación de una base conjunta, donde quepan todos, para a partir de ahí dirigir la mirada y las acciones a nuevos horizontes políticos que tienen su fundamento en las raíces que vuelven a despertar. *Weçe juy*.

### ***Formas de lo político y gobierno indígena nasa***

En muchas de las conversaciones que sostuve durante el trabajo de campo e incluso en mi experiencia previa de trabajo con la ACIN, me encontré con el argumento persistente sobre la imposibilidad de hablar del *gobierno propio* sin antes reconocer el papel central de la tulpá en este. Durante la última década, la tulpá comunitaria ha ido adoptando cada vez más protagonismo como escenario de discusión y como lugar de enunciación para las

---

<sup>111</sup> *Mambear* es el acto de mascar hojas de coca (*erythroxylum novogranatense*) acompañadas de *mambe* que es un polvo blanco que se extrae de piedras calizas y activa algunos de los alcaloides que contiene la hoja.

múltiples apuestas que tiene la organización y las autoridades que la conforman con miras a la transformación territorial. Por esta razón, en este apartado propongo una discusión sobre la tulpa y su emergencia en el acervo político-cultural en el norte del Cauca.

En segundo lugar, discuto a partir de un caso concreto dos expresiones de la legitimación de las decisiones que se toman como organización. Mi planteamiento señala que el proceso de legitimación que se experimenta en la ACIN es una expresión particular de las relaciones entre cultura y política, que da como resultado una forma de lo político percibida como *realmente nasa*.

Finalmente, discuto el papel de la asamblea comunitaria en la construcción de consensos públicos sobre los asuntos que conciernen a todos los miembros de la comunidad y cómo se ha transformado este escenario con las disposiciones de la estructura de gobierno propio.

#### *La tulpa comunitaria: donde la cosmovisión se hace política*

Tulpa es el nombre que recibe el conjunto de tres piedras que conforman el fogón de la cocina en las casas de indígenas nasa. En nasa yuwe la tulpa se conoce como *ĩpx kwet*, donde *ĩpx* significa “fuego” y *kwet* “piedra”. La tulpa no es únicamente las piedras y el fuego, sino el lugar concreto al interior de la casa alrededor del cual se conversa, se conoce, se preparan los alimentos y se aprende. Sin embargo, hoy en día, se ha resignificado la tulpa pasando del espacio familiar al comunitario, donde adquiere valor como lugar de encuentro *espiritual* anclado a nociones de la cosmovisión nasa, pero también como escenario de toma de decisiones, de discusión política, de construcción de consenso y de reproducción social.

#### *Tulpa y cosmovisión*

Para el análisis de la tulpa comunitaria como lugar *culturalmente adecuado* (es decir, como el escenario legitimado) de encuentro y discusión, propongo un acercamiento etnográfico desde el concepto de cosmovisión que se pone en juego. En función de ello, es importante recordar que, por una parte, la gente nasa del norte del Cauca que se organiza en la ACIN hace usos explícitos de la noción de cosmovisión en sus discursos, en otras palabras,

producen sus ‘teorías propias’ (Good, 2015), particularmente en relación a lo que enuncian como *espiritualidad*. Así, en ciertos escenarios (como la tulpa comunitaria) se pueden encontrar alusiones a la cosmovisión y la espiritualidad como reafirmaciones de una alteridad fundante a partir de la cual se ordena un modo de vida que se argumenta como diferente al de la sociedad mayoritaria y de la de otros pueblos indígenas. Por otra parte, considero que este nivel discursivo se conjuga con prácticas concretas que contribuyen al posicionamiento de una concepción del universo, el entorno habitado, el tiempo, la sociedad y el cuerpo humano como estrechamente relacionados y mutuamente influenciados (Barabas, 2003; López Austin, 2015), lo que constituye una forma histórica de ordenar las relaciones sociales alrededor de una percepción de lo existente y el lugar de la humanidad en este (Broda, 2015: 162), condiciones que suman al marcaje de la alteridad y que se esgrimen de forma consciente por parte de la gente nasa del norte del Cauca con múltiples fines; entre ellos, fines políticos.

Entiendo que la cosmovisión plantea un modelo coherente de interacción no solo entre una sociedad humana, sino también de esta con su entorno y distintos planos de existencia (Good, 2015: 97). De esta manera, la visión del mundo que se posiciona como *la nasa* –a través de negociaciones, consensos y disensos entre los miembros que la conforman y actualizan en un proceso histórico–, tiene efectos complejos sobre la práctica y percepción alrededor de los distintos espacios de acción humana y de interacción con el entorno, los cuales se ven reflejados en múltiples ámbitos. Mi argumento es que la tulpa comunitaria es un espacio privilegiado para dar cuenta de cómo se materializan elementos y procesos cosmovisivos, en particular –según el énfasis que hago en estas líneas– los relacionados con la práctica política y su despliegue en el escenario público comunitario con consecuencias directas en la toma colectiva de decisiones.

Por lo anterior, considero que además de entender a la tulpa comunitaria en términos de un espacio ritualizado que condensa una multiplicidad de nociones que remiten a la concepción del espacio-tiempo, las entidades y las fuerzas de la naturaleza, la palabra y el pensamiento, también se hace imperativo vincular al análisis cómo este escenario fomenta, a través de la reproducción e innovación cultural, concepciones *propias* de política.

En síntesis, propongo que rasgos culturales como la tulpa comunitaria, al ser constituidos históricamente e integrar un proyecto político que se hace explícito en una forma

particular de organización social, son al tiempo “corpus y práctica” (Good, 2015: 95) que permiten la recreación de ciertos significantes cosmovisivos que adquieren valor en el proceso de su realización política. La valoración en juego tiene especial relevancia para las luchas que como movimiento indígena plantean para su pervivencia y –en términos de Marisol de la Cadena (2011)– para la constatación de una alteridad radical que también funge como herramienta de lucha.

### *Tulpa y organización*

Ahora, como parte de una serie de transformaciones relacionadas con el desarrollo de los principios organizativos de “unidad, tierra, cultura y autonomía”, se ha planteado la necesidad de revalorar todos los elementos que componen la práctica cotidiana de las comunidades que conforman la ACIN. Un elemento fundamental de dichas prácticas es el espacio común de reunión, el lugar de encuentro donde se debate y se toman decisiones. Hasta la primera década de este siglo, este lugar de reunión no era objeto de mayor atención, por lo que los espacios de reunión era usualmente el salón comunal, el salón de la escuela, la casona de alguna antigua hacienda o simplemente en campo abierto bajo un árbol. No obstante, en el proceso de reflexión mencionado, se concluyó que era necesario construir un espacio propicio para la discusión comunitaria que reflejara esos elementos que se considera caracterizan a la familia nasa, una réplica a escala comunitaria del espacio íntimo donde se teje la convivencia con la palabra. Así, las autoridades que conforman la ACIN convinieron a principios de la década del 2010 en construir en cada uno de sus territorios de resguardo un espacio que cumpliera con estas características y al que llamarían *tulpa comunitaria*.

Gloria Yonda, comunera del resguardo de Toribío y coordinadora del Tejido de Salud de la ACIN, explica cómo se dio el proceso de construcción de las tulpas:

Del ejercicio que yo recuerdo, a partir del 2010, que es como donde entra muy fuerte el tema de las IPS indígenas<sup>112</sup>, [...] a partir del 2010 como Çxhab Wala Kiwe, el tema de las IPS

---

<sup>112</sup> Las Instituciones Prestadoras del Servicio de Salud Indígenas o IPS-I son entidades públicas de carácter especial que se encargan de la atención en salud de la población indígena. La ACIN tiene una IPS-I que se llama también Çxhab Wala Kiwe y tiene ocho sedes, una en cada municipio del norte del Cauca donde hay población indígena que habita en territorio de resguardo. Las IPS-I están vinculadas a las EPS-I, en el caso particular de la IPS-I de la que habla Gloria Yonda, a la EPS-I AIC, que describo en la siguiente nota al pie. Finalmente, esta

indígenas ya quedó en todos los municipios [del norte del Cauca indígena]. [...] A partir de allí [...] el mandato específicamente decía que teníamos que volver a esos ejercicios y a esos espacios de reflexión y análisis en la tulpa. Es lo que siempre se ha hablado que es donde se analiza, se reflexiona y donde se orienta. [...] Desde el 2010 más o menos hasta el 2012 se hablaba de que había que fortalecer estos espacios de tulpa y de conversa en las familias. O sea, de hecho, yo recuerdo que había unas discusiones donde decían “es que ya cambiamos el fogoncito que teníamos en la casa por la estufa de gas”, entonces veíamos que en ese momento necesitábamos volver un poquito a ese ejercicio de que la gente se reuniera alrededor de la tulpa en el tema familiar.



*Imagen 7. Tulpa comunitaria y varios kiwe thẽ'j en el resguardo de Tóez, norte del Cauca. Fuente: el autor.*

Posteriormente, más o menos en el 2012, empezó a hacerse un ejercicio más fuerte. Nosotros hablábamos de ese ejercicio, pero acá [en la organización] cuando íbamos a hacer las reuniones o los espacios de discusión y análisis, pues no teníamos esos espacios. O sea, básicamente en esa época creo que había una [...] que era la de Tóez, que era la que primero recuerdo. Pero no teníamos. De hecho, íbamos siempre a esa. Entonces se orientó a partir de allí que con los

---

institución se encuentra en el marco de la Ley 100 de 1993, la cual estructura el Sistema General de Seguridad Social en Salud

recursos que llegaban por Proyecto de Salud Indígena [el homólogo del Tejido de Salud, pero del CRIC] por Medicina Tradicional desde acá [es decir, desde el Tejido de Salud], es empezar a invertir y hacer tulpas en cada uno de los –en ese momento– resguardos, que era la orientación. Entonces desde acá se empezó a dejar eso amarrado con el presupuesto que tenemos también con AIC<sup>113</sup> porque, obviamente, la construcción de un rancho cultural – porque la tulpa es como tal las tres [piedras]– pero el rancho cultural [la estructura que la protege] tenía un costo.

Entonces empezaron a dejar esos recursos. Entonces a partir del año 2013 recuerdo que ya quedó dentro del plan de trabajo y plan de inversión, quedó la realización [la construcción] de las tulpas. [...] Hoy tenemos veinte [tulpas]. Obviamente hay más en el territorio [...] es decir, estas veinte son las que de una u otra manera se han construido o se han tenido inversión de recursos de la Çxhab Wala Kiwe, acá a través del Tejido de Salud, pero también tenemos otras en los territorios que han sido construidas con la comunidad y con los recursos del Sistema General de Participaciones de Transferencias. [...] Eso es lo que recuerdo del por qué. En ese momento era el tema de que necesitábamos esos espacios, volver a esos espacios que según los mayores eran los espacios en los que podíamos hablar, reflexionar y nos podían orientar, porque ellos decían “es muy difícil orientarlos si están desde cuatro paredes, donde estamos encerrados y no tenemos contacto con la naturaleza y era necesario volver”. Entonces por eso es que hoy todos los espacios, la mayoría de los espacios que se dan de análisis y de discusión y orientación, pues ya nos han orientado que es en las tulpas, que todo debería ser ahí (Entrevista a Gloria Yonda, 2019. Santander de Quilichao).

Este recuento es importante porque nos permite ver cómo las decisiones en el campo comunitario van estrechamente relacionadas con las condiciones institucionales. La proliferación de las tulpas comunitarias va de la mano con la disponibilidad de recursos. Es llamativo cómo la tulpa, un lugar de encuentro general para todas las áreas –o *tejidos*, empleando el vocabulario organizativo– se interpretó como una responsabilidad del Tejido de Salud. Esto se explica a través de la distribución del trabajo consignada en los mandatos comunitarios. A los tejidos de Salud y Educación les corresponde *operativizar* aspectos concretos del mandato de Identidad y Cultura, entre ellos, la *revitalización* de los espacios de vida, es decir, aquellos lugares significativos para la producción cultural. Teniendo en

---

<sup>113</sup> Ver la nota sobre la EPS-I AIC en el primer apartado de este capítulo.

cuenta que son precisamente estos tejidos los que más recursos económicos perciben<sup>114</sup>, los costos de construcción se canalizaron por esta vía. Además, según lo expone Gloria Yonda, la inversión se justifica por la vía de la *medicina tradicional*, que es un rubro que cuenta con la debida justificación en la contratación del sistema de salud colombiano para pueblos indígenas. No se puede perder de vista que la principal fuente de financiación para la organización en general es los recursos públicos que transfiere el Estado colombiano por medio de convenios interinstitucionales. Este es un ejemplo claro de las complejas relaciones entre acción institucional y orientación política-comunitaria. No es posible comprender lo uno sin tener en cuenta lo otro. Por esto, la emergencia de la tulpa comunitaria en el acervo político-organizativo de la ACIN tiene un papel crucial en la conformación de una *forma de lo político*.

#### *La construcción de la tulpa comunitaria*

Ahora, más allá de las motivaciones preliminares y los arreglos institucionales necesarios para financiar esta iniciativa, es necesario conocer las características que componen una tulpa comunitaria. La construcción de las tulpas es un proceso con cierto grado de dificultad. Desde el primer momento, es un *kiwe thē'j* (autoridad espiritual, que en otras partes ha sido llamado médico tradicional, especialista o sabedor ancestral) o un conjunto de ellos, quienes orientan cómo y en dónde se debe construir la tulpa. Según las disposiciones que dicten los espíritus y fuerzas de la naturaleza o *ksxa 'w we'sx*, con quienes se comunican los *kiwe thē'j* hombres y mujeres, se define la ubicación de las piedras de la tulpa. Las piedras que se utilizan son de considerable tamaño, de tal caso que deben ser transportadas por varias personas hasta el lugar donde reposarán definitivamente. De la misma manera, son los *kiwe thē'j* quienes definen si las piedras serán de río o de alguna otra formación rocosa. Las tres piedras tienen nombre y se ubican de una manera específica: en su conjunto, las piedras de la tulpa representan la unidad familiar entre la madre (abuela), el padre (abuelo) y los hijos (nietos). Según cada caso, la madre se ubica al occidente, el padre al oriente, y los hijos al

---

<sup>114</sup> Según datos de 2018, entre los Tejidos de Salud y Educación se cuenta el 90,1% del total del presupuesto anual de la ACIN, unos 48 mil millones de pesos (267 millones de pesos mexicanos, aproximadamente).

sur. Entre las piedras se crean tres espacios por donde se debe introducir la leña siempre en la dirección que la madera crece.

Sobre el fogón o tulpa se construye una estructura de abrigo techado que la protege de los elementos. En algunos de los territorios llaman a esta construcción *rancho cultural*. Esta estructura o “rancho” varía en tamaño, forma y materiales según presupuestos y el flujo de personas que utilicen la tulpa; puede construirse en guadua con teja de barro y suelo de cemento o con madera liviana, techo de paja y suelo de tierra. Su forma puede ser circular o rectangular. Suele haber controversia en si estas características del “rancho” son *propias* o adecuadas y es un tema de amplio debate entre los *kiwe thē’j*. Así, en los diecinueve territorios de la ACIN ubicados geográficamente en el norte del Cauca<sup>115</sup> se pueden encontrar desde elaboradas construcciones de guadua sostenidas por tornillos de hierro hasta aquellas de madera y paja que no tienen una sola puntilla. Al momento de terminar la construcción de la tulpa, esta se inaugura con una danza acompañada de chirimía<sup>116</sup>, liderada por los *kiwe thē’j*, quienes brindan a las piedras de la tulpa con plantas y bebidas destiladas y fermentadas. Después de esto la tulpa entra en funcionamiento y ya se puede prender fuego y sentarse alrededor a conversar.

### *La tulpa comunitaria como lugar ritualizado*

Se considera que en la tulpa se encuentran distintas energías antagónicas –positivas y negativas– que se deben mantener en equilibrio para garantizar la armonía comunitaria; es por esto que también se considera un lugar sagrado. En este sentido, la tulpa puede

---

<sup>115</sup> Recordemos que la ACIN tiene veintidós asociados, diecinueve de ellos en el norte del Cauca geográfico, más Kitek Kiwe en el municipio de Timbío, centro del Cauca, Wejxia Kiwe en el municipio de Sotará, también en el centro del Cauca, y el Cabildo Urbano Nasa de Cali, en la ciudad de Santiago de Cali, departamento del Valle del Cauca. Estos tres asociados por fuera del norte geográfico responden a procesos migratorios de gente nasa originaria del norte del Cauca, que han tenido que emigrar por la violencia (la masacre del Naya llevó a algunos de los pobladores de esta región a reasentarse en el municipio de Timbío), por compra de tierras (los excombatientes del MAQL adquirieron tierras en el municipio de Sotará como parte de su proceso de reincorporación) o por búsqueda de mejores condiciones laborales (muchas familias nasa emigran a las ciudades principales del país en búsqueda de educación o empleo. En 2018 el cabildo nasa de Cali solicitó formalmente ingresar a la ACIN).

<sup>116</sup> La chirimía es un género musical y al mismo tiempo una agrupación que en el Cauca tiene distintas expresiones. La chirimía nasa en particular cuenta con flautas traversas, quenás de madera y tambores de cuero de chivo o cerdo.

entenderse, en los términos de López Austin (2015:26), como un umbral entre lo ecúmeno y lo anecúmeno, pues, como se verá a continuación, en la tulpa “fluyen fuerzas y mensajes” desde los distintos planos de existencia. Son los *kiwe thē’j* quienes tienen un papel de oficiantes o, en sus términos, quienes “coordinan” la tulpa comunitaria, pues su reconocimiento como *autoridades espirituales* y como concedores de las plantas, las energías y el *lenguaje* de la naturaleza (Yule y Vitonás, 2012: 125) les otorga la legitimidad para hacerlo.



*Imagen 8. El “rancho cultural” que cubre la tulpa comunitaria en el resguardo de La Concepción, norte del Cauca. Fuente: el autor.*

Los *kiwe thē’j* son miembros de las comunidades que reciben su calidad de sabios o concedores a través de los sueños (soñar con plantas medicinales, con seres sobrenaturales) o de señales del entorno (ver una serpiente en el camino, recibir una descarga eléctrica en la caída de un rayo) en una etapa temprana de la vida. Producen un tipo de conocimiento ligado a la interpretación de la naturaleza, al uso de plantas medicinales y relativo a la comunicación entre los distintos espacios de vida: el *naa kiwe* (nuestro espacio, la superficie terrestre), el

*eeh kiwe* (el espacio de arriba) y el *kiwe dxi'ju* (el espacio de abajo). La tulpa comunitaria es considerada como un lugar donde se conectan estos tres espacios y donde se encuentran los seres que lo habitan.



*Imagen 9. Un kiwe thẽ'j preside la tulpa comunitaria en el resguardo de Tóez, norte del Cauca. Fuente: el autor.*

Además del fuego y la leña, los *kiwe thẽ'j* cuentan con varios elementos que les ayudan a mantener equilibradas las energías de la tulpa. Para empezar, hay dos elementos centrales: la coca y el chirrincho (bebida artesanal destilada de caña). Los nasa mastican la coca colombiana de variable andina (*erytroxylum novogranatense*) tostada al fuego. Es importante –aunque no imperativo– que todos los presentes en la tulpa estén mascando coca. Al acto de mascar coca se le llama *mambear*. Para que todos mambeen, se dispone al pie de una de las piedras de la tulpa una mochila tejida en fibra de fique (cabuya o henequén) o lana de oveja llena de hojas de coca. Pero antes de tomar una manotada de hojas para mambear, es necesario brindar. Se brinda para “contentar” a los espíritus que se encuentran en la tulpa y despertar las energías positivas para que acompañen el tema de discusión. Esta acción consiste en pasar por cada una de las tres piedras en el sentido de las manecillas del reloj y

verter con la mano derecha un poco de chirrincho sobre el costado de ellas. El chirrincho se dispone también al pie de una de las piedras y se encuentra comúnmente en botellas de plástico, aunque también se puede contener en recipientes de otros materiales como el calabacín o totumo (de la familia de las cucurbitáceas).

En algunos casos no son suficientes el chirrincho y la coca, sino que se involucran más bebidas y más plantas. Además del chirrincho, se suele utilizar guarapo –una bebida fermentada de caña de azúcar– y chaguasgua –bebida fermentada de maíz–. De ser así, cada una de las bebidas se posiciona en recipientes al pie de cada piedra y los asistentes deben brindar con cada bebida a las tres piedras. Siempre los *kiwe thē'j* están pendientes de que no se brinde en exceso a las piedras, pues la tulpa se puede emborrachar y esto tiene consecuencias sobre el tema que se está discutiendo, como confusión, peleas o desacuerdos. Estas variaciones dependen en buena medida del mayor que dirige el espacio o la misma disponibilidad de las bebidas. En cuanto al uso de otras plantas, es común que se utilicen plantas frescas como suculentas (de la familia crasulácea), que se mezclan con agua y se deposita en un balde de plástico que se dispone en la parte externa del “rancho”. A esta mezcla de agua y plantas se le llama “fresco” y en ocasiones se utiliza para el momento de ingresar y salir de la tulpa. Todos los asistentes deben pasar al lado del balde y el *kiwe thē'j*, con un atado de ramas de arbusto que sumerge en el agua, riega el contenido sobre la cabeza de cada participante.

Estos pasos deben hacerse en estricto orden: recibir el “fresco”, brindar y mambear. Así, una vez se llega a la tulpa comunitaria, se recibe el “fresco”, se ingresa por un costado de la tulpa –usualmente por el oriente, donde sale el sol–, se pasa junto a las piedras de la tulpa por el lado izquierdo y se brinda a cada piedra. Solo después de brindar –con una, dos o tres bebidas distintas– se toma una manotada de coca con la mano derecha, se la acerca a la pierna derecha y se frota el puñado desde el tobillo hasta la rodilla en varias ocasiones y en seguida se lleva a la boca. Solo después de este proceso los asistentes pueden tomar asiento y comenzar a discutir el tema que convoca. Como el mambeo de la coca produce una excesiva salivación, los asistentes suelen pararse de sus asientos y dirigirse al pie de la tulpa para escupir entre la leña y las piedras. A veces se rota de mano en mano un pequeño recipiente hecho de totumo relleno con un polvo blanco que se obtiene de la combustión de piedras

calizas y es llamado mambe. Se toma una pizca del mambe y se agrega a la coca que se mastica; esta combinación activa los alcaloides de la coca y produce un inmediato adormecimiento de la lengua y las encías. Se debe ser cuidadoso con el consumo del mambe, pues su contacto directo con la membrana mucosa del interior de la boca produce quemaduras<sup>117</sup>.

Durante la discusión alrededor de la tulpa –que puede tomar mañana y tarde con un receso para el almuerzo– los *kiwe thē’j* pueden ordenar que todos los presentes boten la coca entre las piedras de la tulpa. Según sus indicaciones, el modo *correcto* de hacerlo es dejando caer de la boca la masa de hojas masticadas en la mano derecha, y con esta arrojar la masa al pie del fuego. A veces, esta acción ni siquiera es una orden explícita, sino que debe seguirse el ejemplo del *kiwe thē’j* que toma la iniciativa. Una vez se bota la coca, se debe dar una vuelta alrededor de la tulpa en el sentido de las manecillas del reloj, se toma una nueva manotada de coca y se reinicia el mambeo. Este cambio de coca se suele hacer cuando hay un cambio de tema de discusión o cuando un argumento se agota.

### *El lugar político de la tulpa*

De otra parte, la tulpa comunitaria se ha convertido en el espacio cotidiano por excelencia para la discusión de asuntos político-organizativos de los distintos miembros de la comunidad. Las discusiones son presididas por uno o varios *kiwe thē’j* –también llamados de manera familiar “mayores”– quienes están pendientes de la discusión, pero principalmente del fuego. En el “abuelo fuego” y el humo de la tulpa se manifiestan señales visuales y sonoras que tienen sentido para los mayores, quienes interpretan para los demás asistentes su significado. Al tiempo en que se desarrolla el tema de discusión, los *kiwe thē’j* o mayores se concentran en sentir e interpretar las *señas*<sup>118</sup> que se manifiestan en su cuerpo, con el fin de aconsejar según sus percepciones positivas o negativas.

---

<sup>117</sup> Para una descripción exhaustiva de la relación de los pueblos indígenas del Cauca y la coca, ver Henman (2008).

<sup>118</sup> Las señas son movimientos musculares involuntarios que se manifiestan en cualquier parte del cuerpo, lo que en otras sociedades llaman *tics nerviosos*. Las señas tienen origen en el entorno habitado por entidades que comunican a las personas sobre una gran diversidad de situaciones y existe un sistema complejo para su

Aunque casi no participan de voz los *kiwe thē'j* en la discusión, permanecen atentos, escuchando y sintiendo, interpretando las señas que perciben. Hay ocasiones en que un *kiwe thē'j* se saca una pizca de coca de la boca, se la frota en alguna parte del cuerpo –una oreja, una rodilla, una canilla– y en seguida arroja la pizca a la tulpa. Esto lo hacen cuando sienten una *mala seña* en el cuerpo –generalmente relacionada con lo que se está discutiendo– y utilizan la coca, que es donde se concentran los pensamientos, y se frota justo en el lugar del cuerpo donde se sintió la mala seña para que se neutralice o se “queme” en el fuego de la tulpa. En este sentido, el fuego adopta una función como elemento donde las energías negativas se controlan, pero también donde se descubren. La tulpa ayuda a sentir con más fuerza y precisión todas las energías que suscitan los temas de discusión.

La tulpa comunitaria es vista como el lugar *culturalmente adecuado* para la discusión sobre los asuntos políticos y organizativos. En la tulpa se encuentran distintos elementos de la cosmovisión nasa con discursos del ejercicio político del movimiento indígena. Es más, la tulpa se convierte de esta manera en práctica política del movimiento indígena. En este lugar cargado de significados se encuentran la interpretación, la representación y la interacción de distintos niveles de discurso –orientados por el papel mediador, hermeneuta y exegético de los *kiwe thē'j*–, los cuales se complementan en una forma específica de hacer política. En este lugar están en juego la legitimidad de la práctica y de las narrativas que se construyen sobre los temas relevantes para el movimiento indígena, pues cada tema de discusión se está poniendo a prueba en un plano *espiritual*. La viabilidad de una propuesta puede estar supeditada a las sensaciones que se perciban en una tulpa. En este sentido, la tulpa comunitaria nasa es en la actualidad un lugar de particular importancia para entender cómo se transforman históricamente prácticas donde confluyen lo político y lo cosmovisivo. En un proceso conjunto, la valoración positiva de concepciones arraigadas en la cosmovisión influye en el ejercicio político, así como la toma comunitaria de decisiones produce innovaciones culturales que se reflejan en el devenir histórico (López Austin, 2015: 35) de la construcción permanente de la cosmovisión.

---

interpretación. Son los *kiwe thē'j* quienes poseen la sensibilidad para percibir las señas y el conocimiento para su entendimiento. Para un análisis detallado, ver Portela (2002).

Con estas características de la tulpa y la importancia de esta en la construcción de un discurso político-cultural que activa nociones de la cosmovisión nasa para sustentar relaciones sociales que cohesionan la organización, quisiera ofrecer un ejemplo concreto sobre el tipo de discusiones que se abordan en una tulpa y cómo esta funge un papel legitimador.

### *Camino de socialización y ruta cultural: las formas de la legitimidad*

En septiembre de 2019 participé en una reunión convocada por el equipo de Planeación de la Çxhab Wala Kiwe – ACIN. Se había acordado un encuentro con todos los coordinadores de Tejidos, Planeación y los *thuthenas* para definir las *estrategias* de trabajo que llevaran a culminar las tareas priorizadas a realizar en los próximos dos años, es decir, el periodo de tiempo por el que son elegidos los *thuthenas* en sus labores de representación y orientación política<sup>119</sup>. Se había planteado que el *eje articulador* alrededor del cual se debía guiar la discusión era el del gobierno propio, entendido como el *mandato* de mayor prioridad del momento.

El espacio de reunión fue la tulpa de la Çxhab Wala Kiwe en Santander de Quilichao. La tulpa queda en la zona en proceso de urbanización detrás del barrio los Guácimos o también conocido como “Ni por Oro”, del lado norte de la loma de Belén. La tulpa está construida en un terreno propiedad de la asociación de cabildos, donde hace unos años se proyectaba construir su sede principal, pero resultó imposible, pues la zona no era apta para la construcción según el Plan de Ordenamiento Territorial (POT) del municipio y por su

---

<sup>119</sup> En la forma como está ordenada la ACIN, como lo expuse en el capítulo anterior, se encuentran distintos espacios y niveles de trabajo en el aparato zonal. Los *thuthenas* junto con la *tahçe thegnas* (hasta el 2020 solo ha estado Rosalba Velasco en este espacio de representación legal aparte de los representantes elegidos por Planes de Vida) conforman el colectivo de direccionamiento y orientación política de la organización. En seguida están los coordinadores de tejidos, también llamados *puyaksa we'sx*, que tienen la responsabilidad de dirigir el trabajo de cada tejido. Cada tejido se divide en componentes o áreas, en los cuales se encuentran los dinamizadores o *at puçxsa we'sx*. Los *thuthenas* son elegidos por asambleas de Planes de Vida y su espacio de trabajo es de dos años. La *tahçe thegnas* es elegida por las autoridades en un *consejo territorial* a partir de los candidatos postulados por cada territorio; su tiempo de trabajo se corresponde con el de los *thuthenas*. Los coordinadores de tejidos son igualmente elegidos por el *consejo territorial* en conjunto con los *thuthenas*, pero su tiempo de trabajo puede ser mayor a dos años, dependiendo de la evaluación de su desempeño. Los dinamizadores pueden ser tanto comuneros indígenas como personas no indígenas y para entrar a laborar deben pasar primero por un proceso de selección con el *mji'nas ew fxi'zenxi* o “talento humano”, que se encarga de evaluar los conocimientos técnicos y políticos del aspirante a dinamizador.

cercanía a un humedal y a un nacimiento de agua. Al parecer, esta restricción para construir solo se aplicó a la ACIN, pues el dueño de los demás terrenos de este lado del pueblo, en ese momento había empezado a lotear, tumbando el humedal y la montaña aledaña, marcando con cal blanca sobre la tierra amarilla los límites de los lotes que se convertirán en casas estrato 3 (clase media) en los próximos años. A principios de 2019, no obstante, se construyó esta tulpa en el antiguo terreno. Tiene la particularidad de que las piedras están muy separadas entre sí, además de no encontrarse en un territorio de resguardo ni pertenecer a un cabildo específico: es, sencillamente, de la asociación.

En la reunión estuvieron presentes seis miembros del equipo de Planeación, cinco *thuthenas*, los coordinadores de los tejidos de Salud, Comunicación y Económico Ambiental, así como varios choferes, escoltas y yo, el recién llegado. Para entrar a este lugar toca caminar un tramo no muy largo desde el punto hasta donde llegan los vehículos, por un camino de tierra que corta entre lo que queda del humedal.

Cuando llegué al lugar, llevaban poco tiempo de haber empezado. Oscar Bonilla, miembro del equipo de Planeación, hablaba de pie, frente a un tablero acrílico. Todos mascaban coca. La tulpa estaba prendida y al pie de cada piedra había una bebida: chirrincho, chaguasgua y guarapo. Me llamó la atención que no hubiera ningún mayor o *kiwe thē'j* presente orientando la reunión; es algo totalmente atípico. Al entrar a la tulpa saludé en voz baja a los presentes. “Entró mal”, me dijo Rocío –la secretaria de Planeación– y me indicó el camino que debía tomar. Para entrar a esta tulpa toca hacerlo por el oriente y caminar en el sentido de las manecillas del reloj en un espiral demarcado por las butacas de madera en que los asistentes se sientan. El otro asunto atípico fue ver a todos sentados en las butacas más alejadas del fuego, todo lo contrario de lo que generalmente orientan los mayores. Pensé en el momento que se trataba de desconfianza entre los presentes; pero, también existía la más sencilla posibilidad de evitar ahumarse. No brindé a la tulpa por pena (otro comportamiento atípico), pues no quería hacer el ridículo brindando mal. Me confundían tantas bebidas: ¿tocaba brindarle a cada piedra con una bebida distinta o a todas las piedras con cada bebida? No había un *kiwe thē'j* presente para explicarme y la experiencia me decía que cualquier opción era posible.



Imagen 10. Tulpa de la Çxhab Wala Kiwe – ACIN en Santander de Quilichao. Fuente: el autor.

Me senté junto a varios de los presentes. A mi izquierda Oscar seguía hablando. Me pasaron la mochila<sup>120</sup> con coca, agarré una manotada y me puse a mascar. En el tablero detrás del expositor estaba escrito un esquema (ver Imagen 11) que mostraba un rombo, del cual se desprendían varias flechas acompañadas de texto combinado entre castellano y nasa yuwe.

Oscar exponía cada punto. Cuando me puse en la actitud de prestar atención iba por la explicación del *intercambio de saberes* entre los miembros de los tejidos y programas —es decir, el primer punto—, con el objetivo de empezar a darle fuerza a los “rombos y espirales” de formación política, a los que en otros tiempos llamaban *escuelas de formación*. El antecesor común a esta iniciativa era conocido como “talleres político-gremiales”, que empezaron en los años 1960, muy ligados a la formación en la ANUC que tuvieron los líderes que dieron vida al CRIC. En la dinámica propia del consejo regional, los talleres constituían una “estrategia de formación político-cultural [...] [y] fue uno de los primeros mecanismos dedicados con exclusividad a la tarea específica de capacitación” (Tattay, 2012: 62). Desde

---

<sup>120</sup> La mochila es una bolsa tejida a mano con fibra de cabuya (henequén), lana de oveja o hilo de macramé. La palabra en nasa yuwe es *ya'ja*.

entonces, la capacitación de los miembros de la organización y de las comunidades ha tomado distintas formas, de acuerdo con las particularidades del momento y de los territorios donde se desarrollan. La ACIN, en la zona norte, ha tenido un papel fundamental en mantener activos estos espacios de formación.

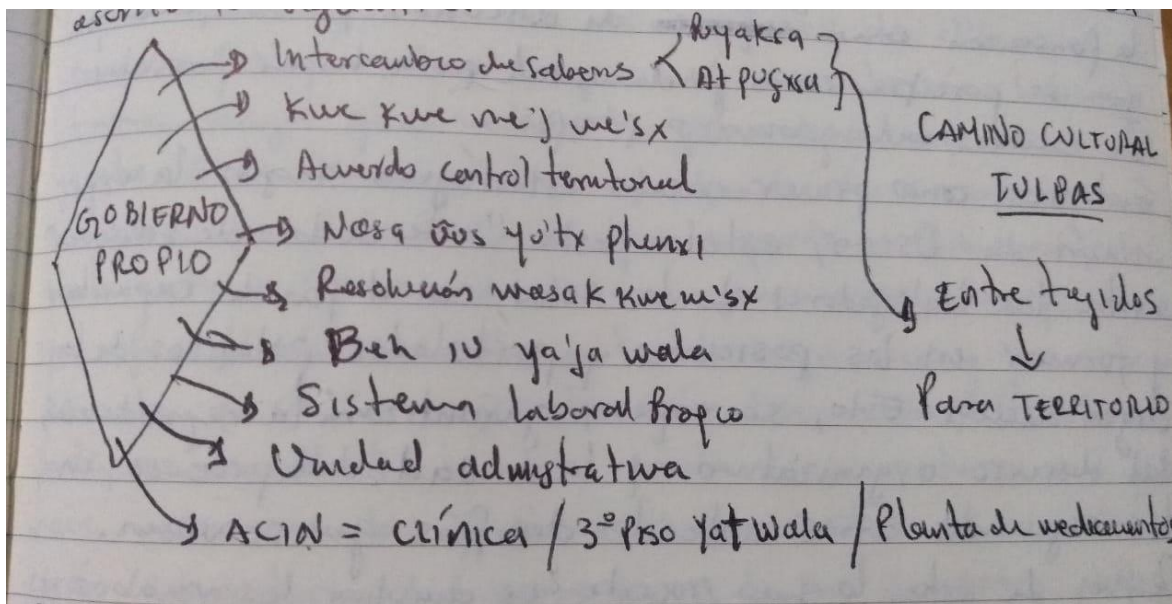


Imagen 11. Esquema de Planeación tomado del tablero de la tulpa de Çxhab Wala Kiwe en la reunión del 7 de septiembre de 2019. Fuente: el autor.

La intención reciente de cambiarles el nombre está enmarcada en el proyecto más amplio que han denominado *weçe juy* o “volver a la raíz”. Hasta septiembre de 2019, en el ámbito zonal, los cambios en este rumbo se habían enfocado en la *recuperación* de expresiones en nasa yuwe para nombrar los roles al interior de la estructura o el aparato organizativo: de esta manera, los coordinadores de tejidos pasaron a llamarse *puyaksa we'sx*<sup>121</sup> los dinamizadores a *at puçxa we'sx*<sup>122</sup>, y los consejeros a *thuthenas we'sx*. Los nuevos nombres se han ido instalando en el discurso cotidiano de la organización aunque, como se expuso en el apartado anterior, las prácticas no han cambiado del todo o en absoluto.

Los “rombos y espirales” refieren a dos símbolos que están estrechamente ligados con la cosmovisión nasa. Según un documento de trabajo de la ACIN titulado *Wēt wēt fxi'zenxi*

<sup>121</sup> En castellano se traduce algo similar a “quienes apoyan”. Son aquellos quienes tienen responsabilidad de coordinar los tejidos y programas.

<sup>122</sup> La traducción que dan para esta expresión es “quienes están prestos a ayudar”. También se les llama comúnmente *dinamizadores*, son los trabajadores asalariados (en su mayoría) de la ACIN.

*Çxhab Wala Kiwe* o *El buen vivir en el territorio del pueblo grande*, el espiral o *Sxab Wes* (que también traduce “cordón umbilical”) es “el origen y el desarrollo del pensamiento y de la vida”, así como el rombo o *Uz Yafx* o *Uzayafx* (que también traduce “ojo de ratón”) “significa la forma en que el ser nasa interpreta y respeta el orden natural del territorio”. Este:

Simboliza las cuatro autoridades cósmicas creadoras del cosmos y representa los cuatro truenos que nos ayudan a orientar y proteger la comunidad nasa: i) *Ëeka thê’j wala vxu beh* “trueno que porta el bastón de oro”. ii) *Ëeka thê’j wala ï’sutwe’sx* “trueno que porta la huaraca”. iii) *Ëeka thê’j wala amwe’sx* “trueno que porta el hacha de piedra”. iv) *Thê’j wala khabu we’sx* “trueno que posee el bastón de orientación”; es decir, el sabedor ancestral que se está comunicando de manera permanente con los tres truenos cósmicos para prevenir diferentes problemas en la comunidad y en el territorio comprendido como la casa grande de los nasa (ACIN, 2018: 24).

De esta manera, se busca relacionar un aspecto tan fundamental para la reproducción discursiva de la organización con aspectos anclados en la visión del mundo que se reivindica como propia en términos culturales. En esta articulación entre una visión del mundo y la experiencia política, se busca otorgar un sentido especial a una “práctica cotidiana” (Tattay, 2012: 62) como la formación política. El caso es, en sus términos, *revitalizar* la formación como la oportunidad de discusión y transformación que se percibe fundamental para hacer posibles los cambios que estipula el gobierno propio.

De esta manera, como primera *acción estratégica* –según la expresión de Oscar–, estaba este “intercambio de saberes” entre los trabajadores de la ACIN, con el fin de capacitar y formar en las posiciones y postulados políticos de la organización. Esto, se espera, garantizará la reproducción del discurso organizativo y la unidad del proceso en los siguientes años ante los desafíos del futuro. El procedimiento iniciaría con la creación de la base temática de los “rombos y espirales” entre los *puyaksa we’sx* (los coordinadores), pasando luego a la retroalimentación con los *at puçxsa we’sx* (los dinamizadores) y, después de esto, abrir la formación política hacia los territorios, esto es, con las comunidades de cada resguardo y de cada vereda. A esto le llamó *camino de socialización*.

De fondo, el objetivo es transmitir los cambios que fueron ideados en espacios especializados de creación conceptual y planeación/diseño de un renovado proyecto político

para la organización, que tiene entre sus postulados cruciales el enunciado de *volver a la raíz*, interpretado como un giro hacia una práctica política que evidencie una forma de hacer y de ser que sea “realmente nasa” o, al menos, lo “deseablemente nasa”.

Un aspecto a tener en cuenta en este *camino de socialización* es cómo se concibe. La idea de llevar un conocimiento de un grupo especializado a comunicarlo a otros (que de paso se perciben como no (tan) especializados) a través de espacios de discusión concertados y mediados por una vinculación laboral, tiene rasgos que valen la pena analizar en su conjunto. Este “camino” busca, además de socializar, una legitimación del discurso que soporta –al menos potencialmente– una serie de transformaciones sociopolíticas y culturales que afectan directamente a los trabajadores y los compromete para su reproducción discursiva y práctica. De otra parte, es importante tener en cuenta cómo este camino parece reñir con las formas que se perciben (desde otro lugar) como las acostumbradas para la construcción comunitaria del consenso y de las decisiones políticas de la organización. Es decir, la dirección en que se ha construido históricamente el consenso y se ha negociado el disenso, según una interpretación de la cultura política nasa del norte del Cauca, es precisamente la contraria: desde la asamblea local se orienta hacia la dirigencia.

Esto puede entenderse mejor con el siguiente punto de la exposición de Oscar.

El *kwe kwe ne'j we'sx*<sup>123</sup> es el “cuerpo de gobierno propio”; así se ha decidido llamar a todas las transformaciones de la estructura de cabildo y la estructura organizativa (los *ne'j we'sx*, *neeh we'sx* o *sa'th we'sx*<sup>124</sup>). Hasta enero de 2020, solo faltaban tres territorios para hacer esta *transición* hacia el cuerpo de gobierno propio (Tóez, Canoas y Miranda); según exponía Oscar, a pesar de este gran avance, todavía no había “claridades” sobre el ejercicio del gobierno propio. Todavía había personas entre las comunidades que hablaban en contra del nuevo cuerpo de gobierno e incluso hacían abierta oposición. Esto era esperable, pero al mismo tiempo era inadmisibles que personas que han participado de las discusiones para su

---

<sup>123</sup> *Kwe kwe* significa “cuerpo” y *ne'j we'sx* ha sido traducido como “familia de los creadores”, “familia creadora”, “familia de gobierno” o “el gobierno”. Esta formulación conjunta ha sido fuertemente influenciada por los investigadores indígenas que han estado involucrados en estas reflexiones, como Marcos Yule, Joaquín Viluche o Manuel Sisco, entre otros.

<sup>124</sup> Estos son los principales nombres en nasa yuwe con que se han designado a las autoridades de lo que anteriormente se llamaba gobernador del cabildo. No existe un consenso sobre una única forma de llamar a las autoridades en nasa yuwe y no parece ser un objetivo trazado alcanzarlo en algún punto. Esto se discutirá en detalle en el siguiente apartado.

formulación estén abogando por descartar el trabajo hasta ahora avanzado, argumentando falta de participación, inoperancia del nuevo cuerpo de gobierno, falta de preparación y otros argumentos del mismo tipo. Según Oscar, en estas posiciones se estaba desconociendo toda la *ruta cultural* o *ruta espiritual* que ha acompañado el desarrollo del cuerpo propuesto (y más que acompañado, orientado). La *ruta cultural/espiritual* no es un asunto de mero relleno, argumentaba, sino que es el centro mismo de la transformación. Algunos sectores se habían empeñado en cuestionar el trabajo de los mayores en la producción de este conocimiento y no respetaban los tiempos, las formas, los cuidados y las orientaciones que por esta vía están llamando a la transformación práctica.

Se puede decir que esta “ruta” complementa el “camino” antes mencionado. Incluso, esta “ruta” iría primero (en orden de importancia, no en secuencia, pues la ruta espiritual es continua y se entrelaza con la acción política) que la socialización, pues en la actualidad se está disputando el proceso de legitimación en la organización en general. Puesto que el *volver a la raíz* pasa por una idea de origen solo explicable a través de la cosmovisión y de un proceso de subjetivación, lo cual tiene efectos sobre un *nosotros* y un *lo nuestro* que va a definir la población y el lugar sobre los cuales se despliega el gobierno. Por eso este punto de la “ruta” es crucial.

La *ruta cultural/espiritual* consiste, de manera esquemática, en lo siguiente: en escenarios rituales y lugares sagrados<sup>125</sup>, se determina que el cambio de estructura de gobierno es necesario para continuar en el camino del fortalecimiento de lo propio, la autonomía y los mandatos comunitarios. Los mayores, a través de su lectura de las señas y los mensajes de la naturaleza, expresan cuáles son los pasos a dar para que se pueda llevar a cabo una transformación de esta magnitud. Aquí se da un segundo momento que es la “apertura de camino” y generalmente consiste en una serie de rituales que culminan con la subida de un equipo encargado junto con un grupo de mayores al páramo o a una laguna sagrada en el páramo<sup>126</sup>, donde dejan ofrendas y se solicita la ayuda que los espíritus dueños

---

<sup>125</sup> Existen múltiples tipos de lugares sagrados: lagunas, cascadas, nacimientos de agua, el páramo, piedras marcadas con petroglifos, cimas de cerros. En estos espacios los *kiwe thē’j* interactúan con las entidades espirituales, se dejan ofrendas y se llevan mensajes para recuperar o mantener la armonía y el equilibrio en la vida cotidiana. La tulpá también es percibida como un lugar sagrado.

<sup>126</sup> La laguna de Juan Tama y la de Páez (en el municipio de Páez o Belalcázar, que corresponde a la zona que los nasa llaman *Tierradentro*) son las más comunes para asuntos políticos. Para temas de salud, por ejemplo, suelen ser otros los lugares visitados.

de estos lugares pueden dar. Después de esto, se supone que deben seguirse una serie de recomendaciones que comunican los mayores, que pueden ser armonizaciones periódicas (las *armonizaciones* son un tipo de ritual), nuevas ofrendas, nuevas peregrinaciones a las lagunas. Si todas las recomendaciones se siguen de forma adecuada, los propósitos deben llegar a un buen desarrollo. De la misma manera, las dificultades que se presenten en el camino se explican por no atenderlas.

Esta *ruta espiritual/cultural* tiene una importante capacidad de legitimación en los círculos relevantes para la toma de decisiones. Se convierte en un argumento de autoridad con fuerza vinculante y de coerción (en el sentido de “impedir a una persona que haga cierta cosa”). Controvertir lo dicho desde la posición de la *ruta cultural/espiritual* cuesta mucho trabajo y tiene consecuencias políticas de gran importancia. En parte debido a esto se insiste tanto en mantener las rutas vigentes. En parte por eso, también, se discuten estas cosas en tulpas; es la razón por la cual se han construido tantas tulpas (al menos una en cada territorio ancestral) y se han instalado formas de proceder en ellas. Por estas vías se ha dado forma a una práctica política que no existía hasta hace muy poco.

¿Y cuál es la problemática que ha impulsado esta práctica política tan particular? En realidad, se trata de un conjunto de problemáticas que se manifiestan en todos los ámbitos de la vida comunitaria. El subtexto de esta reunión de tulpa y de los debates alrededor del “cuerpo de gobierno propio” consiste en un diagnóstico públicamente reconocido: la organización sigue agrandando la brecha que la separa de su gente. Para retomar lo dicho por Ana Deida en el cierre del capítulo anterior, se trata de la *contradicción entre fortalecimiento institucional y acompañamiento político-territorial*. Considero que tanto la *ruta cultural/espiritual* como el *camino de socialización* son intentos por superar esta contradicción. No obstante, la legitimidad no se construye únicamente desde los escenarios *culturalmente adecuados* para la discusión. Hace falta arrojar la mirada más allá de la tulpa.

Tanto los rombos y espirales de formación política como el *kwe kwe ne'j we'sx* o la *ruta* y el *camino* son acciones que se proponen como respuesta ante el diagnóstico antes mencionado. Lo que se espera con esto es recuperar la legitimidad en la toma de decisiones y en consecuencia ampliar el campo de acción política de la organización y de las autoridades que la conforman. Si el objetivo de la organización es profundizar su protagonismo en la vida

comunitaria de la población indígena del norte del Cauca, sus esfuerzos deben apuntar a la renovación del consenso por las mismas vías comunitarias.

En la tulpá intervino Nelson Lemus (a quien ya mencioné en el capítulo anterior) y abrió con esta afirmación: “estamos en un punto clave del proceso”, donde, según él, había que tomar decisiones claras respecto del camino a seguir como organización o como pueblo. Se dejó ver molesto por la poca participación de los tejidos (solo había representantes de tres de los siete tejidos) y dijo que antes la gente no participaba porque los veía en oficinas como si estuvieran “burocratizados” y ahora “lo trajimos a un escenario propio donde se mambea, pero tampoco vienen”. Cuestionó si se trata de desinterés o de un desacuerdo que no se había hecho explícito y que, de ser así, sería bueno exteriorizarlo.

Pero, centrándose de nuevo, planteó que el asunto de fuerza en el momento era el *kwe kwe ne'j we'sx* y todas las consecuencias que esto implicaba y que a duras penas solo ahora empezamos a ver. “En [el Plan de Vida] Proyecto Nasa pasaron de un día para otro de discutir entre tres [autoridades] a discutir entre dieciocho<sup>127</sup>” y eso ha significado desafíos. Pero la clave era que la decisión ya estaba tomada y “lo importante es la decisión, luego viene lo filosófico”. Con los nuevos cambios venían preguntas que se debían resolver, por ejemplo, “¿cómo quedan los Planes de Vida en el *kwe kwe ne'j we'sx*?” Esas eran “conversas” que se tenían que dar y empezar a maniobrar, pero nos encontrábamos con el problema de la falta de formación y de determinación para decir “por ahí es la cosa, avancemos”. Pero “si usted como dinamizador no sabe qué es el gobierno propio, mucho menos la gente en la comunidad”. Era imperativo que se decidiera desde estos mismos escenarios cuáles eran las acciones a adelantar, y aquí Nelson empezó a pedir fechas de trabajo en metodologías y en socialización que deben definir los *thuthenas*.

Según esta intervención, las discusiones “estratégicas” de largo alcance para la organización están pensadas de arriba hacia abajo, es decir, desde los escenarios especializados para la toma de decisiones; pero, al mismo tiempo, se espera que las

---

<sup>127</sup> El Plan de Vidas Proyecto Nasa, recordemos, está compuesto por tres resguardos con sus respectivas autoridades: San Francisco, Toribío y Tacueyó. Hasta el 2018 cada uno tenía un gobernador y los tres en conjunto tomaban decisiones como Plan de Vida. Con el cambio de estructura, cada resguardo cuenta con seis autoridades *neeh we'sx* (según la variante local) que tienen el mismo poder de decisión. A esto se suma que cada resguardo designa, además, a un *tahçe thegnas* o representante legal, que entra a apoyar al equipo de autoridades en los asuntos financieros y administrativos, conocido también popularmente como “el firmón”.

transformaciones sucedan de abajo hacia arriba. Esto parece ir por una vía totalmente distinta a aquella que se reivindica como propia del proceso comunitario. Esto refleja la sensibilidad de las transformaciones propuestas como parte de una forma de entender *lo propio* y las dificultades que representa trastocar prácticas de largas trayectorias históricas. Ejemplos como este hay muchos de entre la práctica política contemporánea de la ACIN.

La crítica sobre este proceder se centra en que la construcción de propuestas se ha limitado a un espacio especializado desde el cual emanan las directrices que deben adoptarse en cada territorio que compone la asociación de cabildos o, en términos más adecuados, en el *área de influencia* de la Çxhab Wala Kiwe. Bajo esta lógica, es en el espacio zonal, es decir, desde los tejidos que componen el aparato organizativo –los cuales, aunque trabajan moviéndose por los distintos territorios tienen sede en Santander de Quilichao– y sus lugares de trabajo que se caracterizan los problemas, se diseñan acciones para atenderlos y solo posteriormente se socializan o se comunican a los demás integrantes de la organización. El caso de la formación política nos es útil para ilustrarlo. Primero se reúnen los tejidos y definen los parámetros de trabajo. Luego se invitan a los programas de cada territorio que se organizan de manera similar: educación, salud, económico-ambiental, justicia, etcétera. En cada resguardo existe una diversidad de nombres para estos componentes: en lugar de tejidos, algunos los llaman *ya'jas* (Corinto), otros *núcleos* (Jambaló), otros *ámbitos* (Proyecto Nasa, antes los llamaban también *cabildos*), otros *programas* (el resto de resguardos). A estos programas locales se les asignan una serie de tareas y se les delimita una ruta de acción (de manera similar a como se produce y se difunde una *política pública*) para alcanzar los objetivos trazados desde el principio. Finalmente, esto se ejecuta entre las comunidades locales, en las veredas y en las parcelas.

A medida que se ha fortalecido la capacidad institucional de la organización, manifiesta en operación logística, en número de trabajadores, en alcance de comunicación, en aumento de su participación en los ‘servicios’<sup>128</sup> públicos y de la vida comunitaria, se ha hecho mucho más frecuente esta forma de planificar y de adoptar los cambios. Es para estos casos que la tulpá puede estarse utilizando más en busca de legitimar la acción vertical que para ser un

---

<sup>128</sup> Pongo aquí servicios entre comillas porque considero que la salud y la educación no son servicios, sino derechos fundamentales.

verdadero lugar de encuentro amplio y negociación sobre el disenso. Otro anclaje para la legitimación son los congresos zonales y regionales, en los cuales se mandata en términos generales los cambios que aplican para todos los involucrados. Sin embargo, es común que en la aplicación de los mandatos estos deban negociarse o requieran una revisión a la luz de la asamblea en el nivel local, lo que constituye a su vez una expresión de control político. Por esta razón, las iniciativas unidireccionales no suelen prosperar sin antes ser sometidas al escrutinio colectivo.

Jaime Díaz, *thuthenas* del Plan de Vida Proyecto Nasa, también intervino en la tulpa, apuntando a una profundización de la crítica. Se pregunta en voz alta: “¿cuál es la claridad de los *ne’j we’sx* frente al gobierno propio<sup>129</sup>?”. “Hemos avanzado en la estructura, en que hay que conversar en tulpa, pero nos falta el contenido”. Luego hizo una observación interesante: “los anteriores *thuthenas* [es decir, el periodo anterior entre junio de 2017 y junio de 2019] todavía tuvieron cabildos, a nosotros sí nos tocó [coordinar] en el *kwe kwe ne’j we’sx*”. “Se tiene el *kwe kwe ne’j we’sx*, pero todavía se opera como cabildos”. Y este, me parece, es otro punto crucial. Se está poniendo sobre la mesa la imposibilidad de efectuar cambios de estas magnitudes en tan poco tiempo. La práctica política de la autoridad –su *habitus*– no se ha visto del todo vulnerado. En el tiempo en que ha funcionado ha habido avances, pero también hay cosas que no se han podido cambiar, como el procedimiento en la toma diaria de decisiones. Entonces vemos que el cambio del vocabulario es importante, pero no suficiente. La tulpa es hasta ahora quizás el lugar más privilegiado de esta visión sobre el gobierno propio.

En consecuencia, podemos ver cómo el proceso de legitimación pasa por la tulpa y también por las creaciones conceptuales que acompañan el imperativo del *volver a la raíz*. Las estructuras y sus protagonistas enfrentan a diario los desafíos del disenso y la necesidad de conjugar en la acción política tanto los postulados cosmovisivos y el ejercicio de autoridad como los principios organizativos y las condiciones materiales de las comunidades. Sin embargo, ninguna propuesta de transformación política es aplicada sin antes pasar por los cuestionamientos de los sujetos de la organización. Es decir, por más que existan espacios e

---

<sup>129</sup> Aquí *kwe kwe ne’j we’sx* y gobierno propio se emplean de forma intercambiable. Gobierno propio es la traducción ‘rápida’ de la expresión en nasa yuwe.

individuos especializados en la elaboración de alternativas políticas, existe siempre el examen de la comunidad en conjunto o, en términos de la gente nasa “en la montonera”. La asamblea comunitaria mantiene un importante papel en la regulación de la autoridad y en la observancia de lo mandatado. Esta expresión política tiene también un papel fundamental en la conformación de una forma nasa de lo político.

### *La asamblea comunitaria: una expresión de la autoridad*

Es común escuchar entre la gente nasa del norte del Cauca que *la asamblea es la máxima autoridad*. Este axioma se ha instalado en el sentido común de la organización y constituye un truísmo difícil de ignorar. La asamblea ocupa un lugar relevante en la manera en que se entiende la participación y la costumbre en el ejercicio de autoridad. De la asamblea se desprende también el gobierno nasa y es un escenario en el que se reafirma el sentido comunitario de pertenencia y control.

Existen distintos tipos de asamblea entre las comunidades nasa del norte del Cauca. Hay asambleas informativas, que consisten en la socialización de información relevante para los miembros de la comunidad; asambleas de carácter decisorio, en las cuales se busca tomar una decisión sobre alguna propuesta puntual o en la que se debe legislar; asambleas de *aplicación de remedio*, que son aquellas en las cuales se ejerce justicia. De la misma manera, existen asambleas de diferente escala: aquellas locales que ocurren en la vereda, generalmente acompañada de trabajo comunitario; las asambleas de resguardo o territorio ancestral, que convoca a todos aquellos que pertenecen a un territorio dado; las asambleas por Plan de Vida, que junta distintas comunidades vecinas o unidas políticamente por el Plan de Vida-Proyecto Comunitario; las asambleas zonales, que ocurren con menor frecuencia y suelen tener un carácter legislativo, en las cuales se encuentran los miembros de todos los territorios cuyas autoridades están asociadas; y también están las asambleas regionales, que ocurren al menos una vez al año, en las cuales se participa junto con los demás pueblos indígenas del departamento del Cauca. En este apartado examino una asamblea de aplicación de remedio, en la cual se encuentran rasgos importantes a tener en cuenta para comprender los límites de la práctica política de la autoridad y la toma colectiva de decisiones.

En septiembre de 2019, estuve en una asamblea de aplicación de remedio en el territorio ancestral de López Adentro, municipio de Caloto. La asamblea fue convocada por las seis autoridades ancestrales *ne'j we'sx*, la primera generación de colectivo de autoridades en este territorio tras el cambio de estructura del cabildo al *kwe kwe ne'j we'sx*. Invitaron a todas las autoridades del norte del Cauca y a los *thuthenas* y dinamizadores de la ACIN a la “aplicación de justicia desde el derecho propio por desarmonía territorial”. Esto, argumentaba la convocatoria, “en desarrollo del ejercicio de gobernabilidad territorial, espiritual, económica y social para la pervivencia como pueblo indígena [nasa]”.

Esta asamblea trataría uno de los casos que se había pretendido abordar en una gran asamblea zonal extraordinaria que se tenía prevista para el mismo mes de septiembre en la vereda La Selva, resguardo de Huellas, pero que se canceló en el último momento debido a presiones de distintas voces por las posibilidades de que las decisiones tomadas en dicha asamblea extraordinaria fueran controvertidas ante un juzgado de la justicia ordinaria, pues se buscaba armonizar en un solo espacio a personas que habían cometido desarmonías graves en varios territorios distintos. Se temía que al hacer la aplicación de remedio en un único lugar y ante comunidades provenientes de distintos territorios, los desarmonizados tratarían de impugnar la legitimidad de la asamblea, al no estar cumpliendo a cabalidad los elementos del *fuero indígena*. Teniendo en cuenta que en los últimos meses se había establecido un ambiente de abierto desafío a las decisiones de justicia en derecho propio<sup>130</sup>, tuvo más peso

---

<sup>130</sup> El contexto de cuestionamiento a la justicia indígena al que me refiero consiste en lo siguiente. El magistrado Carlos Bernal Pulido de la Sala Primera de Revisión de la Corte Constitucional profirió la Sentencia T-208 en el mes de mayo de 2019, en la cual se trata el problema jurídico del debido proceso en relación al juez natural, por un caso de robo en el cabildo nasa de Siberia, municipio de Caldono, donde fueron investigados y juzgados dos hombres no indígenas que intentaron robarse ochenta millones de pesos (alrededor de \$493.000 MXN) de la casa del cabildo. Esto sucedió en noviembre de 2017 (o sea, en medio de la movilización o justo después de la movilización del CRIC en ese año). En la forma de explicar el caso, el magistrado plantea que existen dos derechos en cuanto a la Jurisdicción Especial Indígena (JEI) para que esta sea efectiva: un derecho colectivo de las comunidades de juzgar a sus miembros y un derecho individual, el *fuero indígena* “en virtud del cual se concede el derecho a ser juzgado por sus propias autoridades, conforme a sus normas y procedimientos, dentro de su ámbito territorial, en aras de garantizar el respeto por la particular cosmovisión del individuo” (tomado de la Sentencia T-208/19). La interpretación del magistrado es que “es virtud del *fuero indígena* que se habilita la competencia de la JEI, y, en consecuencia, esta se constituye en el juez natural en un caso concreto. Por el contrario, cuando el sujeto procesado no sea titular del *fuero indígena*, debe concluirse que son los jueces ordinarios las autoridades competentes”.

El magistrado se agarra de este punto para burlar la misma jurisprudencia de la Corte Constitucional respecto de los cinco elementos para la configuración del *fuero*: i) el elemento personal o subjetivo, ii) el elemento territorial, iii) el elemento institucional, iv) el elemento objetivo y v) el elemento de congruencia (sobre esto ver el apartado “*autonomía con un gobierno propio en un territorio ancestral*” en este mismo capítulo). Esto, diciendo que “no son concurrentes”, pues se trata de elementos a resolver en casos *entre* indígenas, no entre

el argumento que abogaba por evitar cualquier impugnación por fuera del terreno de la jurisdicción especial indígena. Las autoridades de López Adentro, frente a esto, decidieron adelantar la asamblea de manera local, contando con el apoyo presencial de las demás autoridades de la zona norte y los dinamizadores de la organización.

La ACIN había convocado a través de una circular a los dinamizadores a asistir a esta asamblea. Se garantizaba el transporte con salida desde la *Yat Wala* o “casa grande”, la sede de la asociación en Santander de Quilichao, desde las siete de la mañana. Siendo mi opción más viable para poder asistir, llegué a la hora convocada, para encontrar a nadie más que al conductor de una camioneta (y no de la chiva<sup>131</sup> que me imaginaba) y a los guardias indígenas de la portería del nuevo edificio. Tuve que esperar hasta casi las ocho y media de la mañana para poder salir en una de las camionetas que a esa hora ya se habían acumulado en la entrada del edificio.

En el vehículo salimos siete personas en dirección a López Adentro. En esta ocasión no pudimos tomar la vía tradicional que lleva de Santander hacia el norte, pasa por Caloto, continúa por El Palo y sigue en dirección a El Pílamó, la entrada al territorio de destino. En cambio, tomamos una vía alterna que se comunica al noroccidente con el municipio vecino de Guachené. Una vuelta en U que toma el doble de tiempo. Hicimos esta ruta porque la vía

---

una autoridad indígena e individuos no indígenas. A esto le llama un “conflicto intercultural”, lo cual requiere “un parámetro de valoración distinto”. La ruta por la cual se responde este requerimiento es vulnerando la autonomía de la JEI.

En este sentido, la Sentencia T-208/2019 le ordena al cabildo de Siberia pasar el expediente a la Fiscalía General de la Nación, revoca la decisión del juzgado en segunda instancia, deja *sin efectos* las actuaciones del cabildo en derecho propio y ampara el derecho al debido proceso.

Esta sentencia dio pie a una serie de actuaciones que están poniendo en peligro el ejercicio autónomo de justicia en los territorios indígenas. Algunos sujetos ya juzgados por cometer desarmonías en territorios indígenas están interponiendo recursos de *habeas corpus* en las cárceles para solicitar su salida y recuperar la libertad (o sea, fugarse) mientras su juez natural asume el caso y dicta sentencia. Además del caso de Siberia, se presentaron recursos similares para casos en los territorios de Pitayó, Tacueyó, Munchique los Tigres y López Adentro, todos con las mismas características: las autoridades han aplicado remedio a no indígenas y han aplicado “condenas” (la palabra que se usa en estos casos es “remedio”) de años en cárceles en calidad de “guardados” (esta es la forma en que se le llama a enviar personas juzgadas por la JEI a los centros carcelarios nacionales a cumplir el “remedio” que se les asigna por las desarmonías cometidas). En síntesis, los criminales encontraron en esta sentencia una puerta de salida rápida. Lo interesante aquí es el desplazamiento del foco de la cosa juzgada al debido proceso, por eso, así los criminales recuperen su libertad, se considera que no afecta la cosa juzgada, pues desde el principio ha sido inválida.

<sup>131</sup> Chiva, también llamado bus escalera, es un tipo de transporte típico de las zonas rurales de difícil acceso en Colombia. Es una especie de autobús con los costados abiertos, generalmente con acceso por uno solo de los costados y bancas que van de lado a lado. En el caspete se suelen ubicar los productos agrícolas. Las carrocerías están suntuosamente adornadas.

principal estaba bloqueada en tres puntos alrededor del centro poblado de El Palo, un punto neurálgico que comunica la zona montañosa de la cordillera central con la zona plana del valle geográfico del norte del Cauca. Los campesinos de Astrazonacal<sup>132</sup>, llevaban protestando las últimas dos semanas contra las autoridades indígenas del Plan de Vida Proyecto Nasa (Toribío, San Francisco y Tacueyó), a quienes exigían presentarse en el lugar del bloqueo (la ruta principal de comercio y comunicación) para negociar la liberación de algunos comuneros campesinos capturados por estos.

Un mes antes, en territorio de San Francisco, habían capturado a dos personas armadas, quienes al parecer pretendían atacar contra la guardia indígena y la casa del cabildo. Se plateaba que este intento de agresión que se alcanzó a prevenir, se haría para tratar de liberar a un detenido previo, a quien se tenía como principal sospechoso del asesinato de dos guardias indígenas de San Francisco el 10 de agosto de 2019 en el sector de Los Chorros, vereda colindante entre la vía principal de comunicación y la zona campesina de Caloto. Estos dos capturados eran originarios de Pajarito, una vereda del mismo municipio que es central en el proyecto político y territorial de Astrazonacal. Lo que exigían con el bloqueo era la presencia de los *ne'j we'sx* de San Francisco (así como de Toribío y Tacueyó) y negociar la liberación de los retenidos, pues reclamaban ser ellos la única autoridad legítima para juzgar a sus comuneros y al cerrar la vía ejercían presión a las autoridades indígenas. Como hasta el momento los diálogos no habían sido satisfactorios, los campesinos permanecían en la vía, constriñendo el paso de todo vehículo.

Por esta razón nos fuimos hasta Guachené y de ahí nos desviamos por un camino de tierra entre cañaduzales (y entre muchos otros caminos que se pierden por las hileras infinitas de caña) para llegar a la capilla en López, el lugar de la asamblea. Era la primera vez que tomaba esta ruta en mi vida. Por el camino pasamos junto a varios trabajadores negros que

---

<sup>132</sup> Asociación de Trabajadores Pro-Constitución de la Zona de Reserva Campesina de Caloto (Astrazonacal), es una filial del Proceso de Unidad Popular del Suroccidente Colombiano (PUPSOC) y del Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (FENSUAGRO), organizaciones campesinas de importante trayectoria en el norte del Cauca y a nivel nacional. Las Zonas de Reserva Campesina son una figura reconocida en la Ley 160 de 1994, reivindicada por organizaciones campesinas de base a nivel nacional como una forma de organización territorial. En varios municipios del norte del Cauca (en particular Caloto, Santander de Quilichao, Corinto y Miranda) coexisten y son vecinos los territorios indígenas de resguardo con las veredas que se pretenden conformar como Zona de Reserva Campesina. No es interés de esta investigación profundizar en las relaciones entre estas dos figuras territoriales. Para una posición frente a la discusión sobre la importancia de esta figura en la conformación de una “identidad campesina” ver Dest (2019).

se desplazaban en carretas tiradas por caballos. Un ocasional árbol samán o caracolí sobresalía entre la caña, igual que una que otra casa pequeña con su pequeño jardín de flores y cerco de guadua. Todavía no llovía *de verdad* (el verano se alargó quince días más de lo esperado) y la noche anterior había caído tan solo una pequeña llovizna que, para el momento en que nos desplazábamos, ya se había evaporado del suelo. La polvareda era enceguecedora y los cuatro que íbamos en la parte posterior de la camioneta llegamos a La Capilla –el recinto de la asamblea– envueltos en una gruesa capa de polvo amarillo.

López Adentro es un territorio de resguardo de origen republicano<sup>133</sup> reconocido legalmente, producto de un proceso de recuperación de tierras que tuvo lugar entre 1982 y 1984. Su conformación tiene una historia especial, pues fue una de las primeras recuperaciones de tierras del movimiento indígena que se hicieron por fuera de las estribaciones occidentales de la cordillera central, además de hacerse en comunión con gente negra y campesinos (Espinosa, 2012: 103). Las comunidades de Guabito, López Adentro, Pílamó y Vista Hermosa fueron las que primero se conformaron en estas tierras que pertenecieron a hacendados del Valle del Cauca, quienes reprimieron las recuperaciones con el apoyo de la fuerza pública y realizaron desalojos violentos<sup>134</sup> que, al final, fueron superados por la voluntad de las familias que buscaban tierra para sembrar.

El territorio de López Adentro está entre el piedemonte occidental de la cordillera central y el gigantesco manto verde de caña de azúcar del valle geográfico del río Cauca. Sus tierras planas y excepcionalmente fértiles han sido aprovechadas por el cabildo (ahora *kwe kwe ne'j we'sx*) y por algunas familias para la conformación de una empresa comunitaria de siembra de arroz, que es procesado para la venta bajo la marca *kwe'sx arroz* (“nuestro arroz”), de circulación local y zonal. Es un territorio de resguardo de alrededor de 2.700 hectáreas, rodeado por caña de los ingenios pertenecientes a las familias más ricas del país. Hace parte

---

<sup>133</sup> Se hace una distinción entre los resguardos de origen republicano y los de origen colonial, pues algunos resguardos (como los de Toribío, San Francisco, Tacueyó y Munchique los Tigres) cuentan con títulos desde inicios del siglo XVIII, mientras otros fueron conformados en tiempos recientes, principalmente a partir de la década de 1990 en adelante. Para una historia de los resguardos de origen colonial y las luchas por defender su tierra ver Friede (2010) y Rappaport (2000).

<sup>134</sup> Ver en el segundo capítulo cómo las represiones de noviembre de 1984 se encontraban en el marco de una ofensiva política y armada en contra del avance de los cabildos indígenas en la movilización de la gente para hacer una reforma agraria de hecho.

del Plan de Vida Çxhã Çxha Wala junto con el territorio de Corinto y entre 2018 y 2019 hizo la transición de la estructura de cabildo a la del *kwe kwe ne'j we'sx*.

Al llegar, nos bajamos en el punto de control de la guardia. Nos reconocieron como parte de la ACIN y nos dejaron pasar sin dificultades. Esta vereda en particular lleva el nombre del resguardo y consta de algunas casas de ladrillo y teja de barro o fibrocemento dispuestas a lado y lado de la carretera, así como una pequeña capilla, junto a la cual tendría lugar la asamblea. Sonaba música detrás de la capilla. Empezaba a hacer un sol picante. Ya eran las nueve de la mañana. Decenas de motocicletas se resguardaban del sol bajo los árboles a lado y lado de la carretera de tierra. Quienes no alcanzaban un lugar bajo la sombra le ponían ramas y helechos sobre los tanques de gasolina para evitar que el calor del sol la evaporara. Las camionetas que seguían llegando las parqueaban en un escampado del otro lado de la capilla, bajo el sol inclemente y entre las pocas casas que se aglutinan de ese lado. Algunos asistentes llegaban caminando, otros más llegaron en un camión de carga.

El desayuno ya estaba listo: huevos con cebolla y tomate, café endulzado con panela y masas de harina de trigo. La cocina estaba ubicada en una construcción de ladrillo y piso de cemento, con algunos cuartos que funcionan como bodega y en su parte posterior un salón de techo alto, bastante grande y fresco, sin paredes laterales y con columnas de cemento. Las tejas de zinc del techo se veían bastante nuevas, aunque la estructura de soporte ya tenía algunos años de óxido encima. Al lado de esta construcción está la capilla, también hecha de ladrillo, en su interior no se encontraba nada más que una cruz en la pared del fondo. El suelo acumulaba el polvo de varias semanas y algunos papeles arrojados desde afuera por las ventanas. Las muchas huellas en el piso embaldosado dejaban entender que las sillas que se usaban para la asamblea habían estado guardadas en esta capilla. Entre el edificio descrito al principio y la capilla habían instalado cuatro carpas desarmables de estructura de hierro y cubierta de plástico. Debajo se habían instalado varias hileras de sillas plásticas. Sin embargo, en todo el espacio no había sillas suficientes para todos los asistentes.

Los protagonistas de la asamblea se habían acomodado de manera similar a la que había visto antes en otras asambleas: las autoridades del cuerpo de gobierno propio (antes cabildo), junto con las autoridades invitadas, los *thuthenas* y los apoyos jurídicos de los territorios invitados, se ubicaron en la parte de adelante; después descubrí que los familiares más

cercanos de D, la víctima del motivo de esta asamblea, también estaban sentados de este lado. En frente y de frente a las autoridades estaba sentada la *comunidad* o los *asambleístas*. Al costado derecho estaban sentados los *desarmonizados* en cuatro sillas: L, N, M y O<sup>135</sup>. Los cuatro involucrados en algún grado en el asesinato de D. Y del lado izquierdo, mirando de frente a los *desarmonizados* a unos 10 metros, se encontraban algunas personas que más tarde en la asamblea fueron también señalados de desarmonías, aunque no intervinieron ni fueron involucrados en la aplicación de remedio (ver Imagen 12).

Después de desayunar me asomé al lugar principal de la asamblea, todavía a medio llenar. Los lugares ocupados eran los de las autoridades, los de los *desarmonizados*, los de enfrente de ellos y las primeras filas del lugar de la *comunidad*. Ahí estaban sentados los familiares de los *desarmonizados*. Fácilmente eran unas cuarenta personas. Del lado más cercano de los protagonistas estaban sus parejas con hijos en brazos, los padres, los hijos mayores, primos, tíos y demás. Con miradas fijas y a duras penas intercambiando alguna palabra entre ellos.

Me busqué un lugar cerca de ellos. Los *desarmonizados* llevaban sandalias de plástico y ropas sencillas. Uno de ellos se dirigió a sus familiares pidiendo agua. Una mujer se paró y desapareció entre la gente, para regresar unos minutos después con dos botellas de agua. Eran para los dos hermanos, M y O. Entre los *desarmonizados* no se hablaban. El más viejo, N, mantenía la mirada fija en el suelo. El cuarto, L, con la cabeza gacha y el rostro escondido bajo una gorra.

Se acercaban las diez de la mañana y la mayoría de la gente ya estaba sentada en sus sillas. Por el parlante dispuesto en una esquina del recinto anunciaron que se daría inicio a la asamblea y convocaron a la gente que todavía estaba dispersa en los alrededores a sentarse en frente de las autoridades, del lado de la edificación donde estaba el grueso de los asistentes. En este momento llegó un grupo grande de guardias indígenas, *Kiwe Thegnas* en nasa yuwe, fácilmente distinguibles por sus chalecos azul oscuro y sus bastones cortos adornados con los colores rojo y verde del CRIC. Los coordinadores de guardia ordenaron hacer un cordón de seguridad alrededor del espacio de encuentro. Así, los guardias hombres y mujeres, niños,

---

<sup>135</sup> Por razones de seguridad omito los nombres de los involucrados. Algunos aspectos del caso concreto que aborda la asamblea han sido también modificados para mantener el anonimato.

jóvenes y mayores tomaron distancia entre sí y agarrando los bastones de extremo a extremo demarcaron el cordón humano. Esto daba un ambiente de seriedad al asunto, algo mucho más contundente o definitivo.

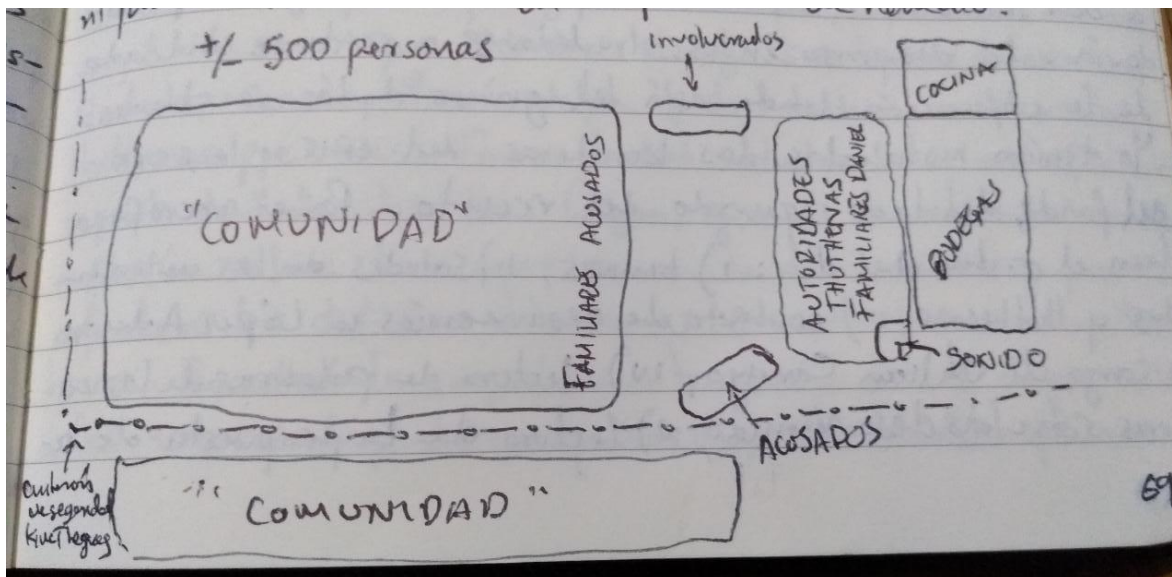


Imagen 12. Esquema del lugar de la asamblea de aplicación de justicia en la vereda López Adentro, del resguardo del mismo nombre. Fuente: el autor.

Ya tenían las banderas del CRIC y de la ACIN a un costado, donde todos podían ver sus colores. Por un micrófono leyeron el orden del día: i) himnos, ii) saludos de las autoridades y los *thuthenas*, iii) contexto de desarmonías en López Adentro a cargo del *thuthenas* del Plan de Vida Çxhã Çxha Wala, William Camayo, iv) lectura de palabras de los mayores sobre las desarmonías, v) lectura de la propuesta de resolución en derecho propio sobre las desarmonías causadas por el asesinato del comunero D, vi) intervención de la comunidad, vii) aplicación de remedio y viii) cierre de la asamblea.

Se puso a consideración el orden del día y fue aprobado con un “seee...” no muy enérgico. Sonó el himno del pueblo nasa y todos se pusieron de pie, incluso los desarmonizados, a excepción de L, que permaneció sentado durante este himno y también el de la guardia indígena.



*Imagen 13. Autoridades del norte del Cauca de pie, con bastones en alto y frente a la comunidad en asamblea, cantan el himno del pueblo nasa como parte del protocolo para dar inicio a la aplicación de justicia. Fuente: el autor.*

Saludaron todas las autoridades presentes, pasando por turnos al micrófono, cada uno con su chonta en la mano. El mayor Fidel Secue –capitán o *sa'th we'sx* en algunas versiones del nuevo cuerpo de gobierno propio– lo hizo primero en nasa yuwe y luego en castellano, a nombre de los *ne'j we'sx* de López Adentro. Luego lo hizo Huellas, Miranda, Corinto y Sinaí-Naya. Igualmente lo hicieron los cuatro *thuthenas* presentes. Fueron todos saludos muy breves, a excepción del de José Luis Tálaga, *thuthenas* del Plan de Vida Unidad Páez, del territorio de Miranda, quien se extendió en una reflexión sobre la importancia de la asamblea para enfrentar las difíciles situaciones que se viven en los territorios. Recalcó la importancia también de no dejar solas a las autoridades, de acompañarlas, de darles fuerza en momentos tan duros como la aplicación de justicia. Dijo que no se podía perder la costumbre de reunirse a tomar decisiones en conjunto y que la asamblea como máxima autoridad no podía delegar todas las funciones a los que asumen los cargos de dirección. Celebró, finalmente, que hubiera tanta gente presente y que esperaba las cosas siguieran de esa manera, con buena convocatoria y buena respuesta de la comunidad.

Luego vino la designación del moderador. Astutamente, le pidieron al *thuthenas* Libardo Fernández, del vecino Plan de Vida Proyecto Integral del resguardo de Huellas, también del municipio de Caloto, que moderara la asamblea. Una persona extraña a López Adentro y al Plan de Vida podía jugar un papel neutral –al menos en principio– y no podía ser objeto de cuestionamientos o agresiones. Esto fue precisamente lo primero que dijo cuando le entregaron el micrófono, que asumiría la responsabilidad con humildad y les pedía a los asistentes a la asamblea mantener el respeto, participar de manera activa, no utilizar un lenguaje agresivo ni recurrir a expresiones agraviantes para intervenir.

Le dieron la palabra a William Camayo. Recordó al asesinado D y lamentó que no le hayan permitido vivir para ver terminado el espacio donde estábamos reunidos. D había sido presidente de la Junta de Acción Comunal (JAC) de esa vereda; lo recordó como un trabajador comprometido con su comunidad y su familia. Después comenzó a mencionar todas las desarmonías vividas en el territorio desde 1982, momento en que se inició la recuperación de tierras. Recordó los asesinatos, las persecuciones, las amenazas. Enmarcó todo esto y el asesinato de D en un ambiente más amplio de exterminio y destrucción de los pueblos indígenas, de la vida comunitaria y de las organizaciones que mantienen un plan de vida que se interpone a los intereses de otros grupos en los territorios. Se alargó por unos veinte o treinta minutos expresando estas ideas de distintas maneras. Cerró invitando a la comunidad a participar abiertamente, sin temores, en unidad. Cuando por fin terminó no hubo aplausos.

Casi sin intervalo de tiempo, se dio paso al punto cuatro del orden del día, la lectura de un documento que recogía el sentir de los mayores, según lo anunció su lectora, una de los seis *ne'j we'sx* de López Adentro. El apartado que cito a continuación es fragmentario desde su origen, el cual parece ser transcripciones de retazos de discurso de los mayores:

Hay desórdenes. Estamos preocupados. ¿Dónde hemos fallado? Hay unos compañeros que han caído, han dado su vida por estas comunidades. En los años 1980, aquí iniciamos la recuperación. Hablen sin temor, sin miedo. Que hoy digan que nos van a matar... y la juventud de ahora diciendo “estos viejos sí que joden”. Hay que decirles a los niños que la costumbre,

la cultura viene de las cabezas de los taitas<sup>136</sup>. Sabemos todo lo que sufrimos, lo que se trasnocharon nuestros padres y otros mayores, pero si yo no le digo a los niños desde los tres a los cinco años la importancia de vivir en comunidad, o le digo “vamos al trabajo [de la tierra]”, él aprende. Pero si yo ya quiero mandarlo a los quince o dieciocho años ya es tarde. Ya no hay nada qué hacer. ¡Porque ahora crecimos tanto! Antes éramos bien unidos porque éramos solo luchadores. Yo siempre digo “en Guabito parecen hormigas” por el valor del trabajo comunitario. La vida es importante y solo se ha descubierto la muerte de los Quiguanás [¿?]. Cuando la guerrilla baja por uno es porque alguien de la casa pidió la cabeza de uno. ¿Cómo hacemos para construir? Porque nosotros somos dueños de nuestra casa. Hay que ayudarles a los presidentes [de JAC]. Hay gente que dice que el cabildo no sirve. Nosotros sabemos del proceso, la lucha y la resistencia. Ya es justo que pensemos en hablar estos ejercicios de orientación. Las recuperaciones empiezan en el año 1982. Éramos muy niños y el profesor nos pegaba; si uno les contaba a los papás nos volvían a castigar. La historia se va acabando. Queremos andar con lujos. Cuando estuvimos alojados tres meses en la cancha de Guabito dormíamos bajo plásticos. Si nosotros plasmáramos la historia en un libro para los hijos sería otra historia, porque los jóvenes de ahora uno los ve nacer y crecer y ya lo quieren regañar a uno. Hay que contarles la historia (Fragmento leído en asamblea de López Adentro. Septiembre 2019).

El documento seguía con otros fragmentos de pensamiento de los mayores, los cuales invitaban particularmente a los jóvenes a reflexionar sobre sus acciones y sobre su relación con la tierra.

Entonces llegó el punto que tenía a todos convocados. El moderador dijo que se haría la lectura del documento hecho por los *ne'j we'sx* y su equipo jurídico de apoyo; se cerraría con las propuestas de la autoridad a la asamblea para la aplicación de remedio. Lo descrito – con una lectura un poco atropellada– fue más o menos como sigue: el 14 de mayo de 2019 en horas de la noche, D fue asesinado cerca de su casa. En ese entonces era presidente de la JAC de López Adentro; cuando le dispararon se desplazaba en moto hacia un puesto de control de la guardia indígena en la quebrada Carrizales. Le metieron cinco tiros. Esa misma noche los vecinos salieron a buscar a los asesinos, hicieron un barrido territorial, pero no encontraron a nadie. Desde ahí, la autoridad asumió la investigación. J, pareja de D, contó a

---

<sup>136</sup> Es una manera de llamar a los padres. Aunque su uso es más común entre otros pueblos indígenas, no es inusual encontrarlo también en algunos contextos de la gente nasa.

la autoridad que este le había dicho que, si algo le llegaba a pasar, N era el responsable. El 19 de mayo un testigo aseguró que L entró a la casa de los hermanos M y O, donde dejó el arma con que se supone había cometido el asesinato.

Lo que concluía la investigación de las autoridades después de levantar varias declaraciones de testigos que permanecen en el anonimato, de los interrogatorios a los involucrados y lo dicho por la señora J es: N dio la orden de asesinar, L fue el autor material, M fue cómplice al ocultar el arma y O intentó obstruir la investigación (al igual que sus padres, como agregarían después, razón por la cual debían ser vinculados también a la aplicación de justicia o remedio). Por esto, las autoridades de López Adentro propusieron declarar la “absoluta responsabilidad” y, “con la orientación de los mayores” se proponían las siguientes *armonizaciones*: a N, como responsable de *desarmonías graves*, al ser el autor intelectual en el asesinato de D, planteaban una *armonización* de entre 50 y 60 años de destierro en *patio prestado*<sup>137</sup> y entre 21 y 31 fuetazos. A L, como autor material del asesinato de D, también se proponían entre 50 y 60 años de destierro en *patio prestado* y entre 21 y 31 fuetazos. A M, por cómplice, entre 15 y 20 años y además entre 21 y 31 fuetazos. Para O, por obstruir la investigación, se propusieron entre 15 y 21 fuetazos. Esto último se repetía para los padres de los hermanos M y O. En la lectura de esto más una serie de detalles sobre el proceso de investigación y la elaboración del *informe* se tardaron poco menos de una hora.

“Queda a disposición de la asamblea”, cerró la lectura. Pero antes de darle la palabra a la comunidad, se le permitió a cada uno de los acusados hablar a la asamblea y hacer sus descargos durante máximo cinco minutos por intervención. De la misma manera, se le permitió a un familiar por acusado una intervención de cinco minutos. El moderador los llamó a cada uno por su nombre para que pasaran al frente y hablaran.

Quien empezó fue N. Dio gracias a la comunidad por asistir a la asamblea. Dijo que él había sido amigo de D, que antes lo había ayudado por las amenazas que había recibido y que esto era conocimiento de todos. Reconoció que en un tiempo había sido odontólogo para el Sexto Frente de las FARC, pero insistió en que no tuvo nada que ver con el asesinato del

---

<sup>137</sup> *Patío prestado*, como se dijo antes en este mismo capítulo, es la expresión que se utiliza para llamar el encarcelamiento de procesados por la justicia indígena en instituciones carcelarias de la justicia ordinaria. Se pide el “patío” de la cárcel prestado para internar a los generadores de *desarmonías graves*.

que se le acusaba. “Hasta los hechos yo me declaro inocente y doy gracias a la asamblea por acompañarnos en estos problemas tan difíciles”, cerró su intervención.

Le siguió M. También dijo que era inocente, junto con su hermano O. Que no tenía nada que ver con lo sucedido. Aceptaba que L había llegado esa noche a su casa, pero había sido por un favor, que no sabía nada de ningún arma. “El decir de los testigos es que L bajó con un arma de fuego a la casa y, bueno, ¿dónde está esa arma? ¿El cabildo tiene esa arma?” “Si el cabildo tiene los testigos que los saque al frente de la asamblea y que hablen aquí y nos señalen a todos, porque ¿cómo nos van a juzgar así, sabiendo que no tenemos nada que ver?” Repitió esto en varias ocasiones hasta que se terminó el tiempo que le habían asignado.

El siguiente al micrófono fue su hermano O. Se paró, se acomodó en varias ocasiones la gorra en su cabeza, cambió el peso de su cuerpo de una pierna a otra, y dijo que no tenía nada que ver, junto con su hermano, en el homicidio del señor D. Se tardó diez segundos en decir esto, entregó el micrófono al moderador y se sentó de nuevo.

Fue el turno de L. “Yo no he asesinado a nadie. De las interrogaciones que me hacen que yo lo maté, que yo lo maté, que yo lo maté. Hubo un tiempo en que sí pertenecía a un grupo armado que se llamaba las FARC, pero hoy en día esa organización eso ya no existe, eso se acabó, hubo un proceso de paz, no sé si están enterados que hubo un proceso de reincorporación de aquellos que pertenecemos a esa fuerza. Lo único que tengo que decir para no alargar esto es que sí quería ver, aunque sea, a esos manes que nos están acusando, porque cuatro meses [el tiempo que duró la investigación] que me aguanté en ese puto calabozo allá adentro... yo no voy a ir a pagar otro asesinato que no he hecho”.

La asamblea escuchaba y murmuraba. Llegó el turno de los familiares de los acusados. El hijo de N –un muchacho de unos 17 años– dijo que su padre era inocente; solo eso. Habló el padre de los hermanos M y O, también acusado de obstrucción. Dijo que todos en este caso eran inocentes y que, si lo iban a “ajusticiar” como acababan de leer, primero lo tenían que matar. Se levantó una farfulla en el lugar. El *thuthenas* Libardo, moderador, tomó el micrófono y pidió cuidar las palabras, evitar las agresiones. La siguiente en intervenir fue una hermana de M y O. “¡Comunidad! ¡Pensemos, comunidad!” Su voz se quebró en varias ocasiones, pero no perdió la compostura. De entre todos quienes intervinieron, fue la que más habló. Pidió a la autoridad dos cosas: que mostraran el arma que decían había ingresado a la

casa de sus hermanos y que los testigos dieran la cara a la asamblea y sostuvieran lo dicho. “Están destruyendo la vida de toda una familia por un chisme”. Siguió expresando de muchas formas cómo lo que se vivía ahí era una injusticia hasta que le quitaron el micrófono. Todavía intervinieron dos familiares más, pero no dijeron nada distinto.

Se había lanzado un reto coordinado a la autoridad de López Adentro frente a la asamblea. Habían identificado los puntos débiles de la investigación y se fueron colectivamente sobre ellos, exigiendo respuestas concretas. Las autoridades tanto locales como invitadas seguían inmutables, escuchando con la mirada al frente y sus chontas en la mano, afianzadas en el piso. Detrás de ellos se veía movimiento: discusiones entre los demás cabildantes o miembros de la estructura *ne'j we'sx*; se pasaban documentos; hablaban entre los apoyos jurídicos de los cabildos y abogados indígenas.



*Imagen 14. Uno de los acusados se dirige a la asamblea. A la izquierda, los otros acusados. Al fondo y a la derecha autoridades escuchan sus descargos. Fuente: el autor.*

El *thuthenas* Libardo retomó la palabra y repitió “queda a disposición de la asamblea”. En el ambiente se podía sentir un sabor amargo. “¿Ustedes qué dicen?” Insistió Libardo, pero la asamblea permaneció en silencio. No fue una buena señal. En dos ocasiones algunos

familiares de los acusados se levantaron y gritaron desde sus puestos: “¡que muestren los testigos!” Y se armaba un barullo entre quienes gritaban y quien tenía el micrófono. Pasó de nuevo un momento de silencio incómodo durante el cual todos nos mirábamos la cara y al mismo tiempo rehuíamos el contacto visual, hasta que pasó una señora al frente. Estaba muy nerviosa y poco se pudo entender de lo que dijo hasta que cerró lacónica: “¡Pues si son sesenta años, que sean sesenta!” Rápidamente tomó la palabra un hermano del asesinado D y pidió a sus familiares que ninguno interviniera.

Luego pasó un comunero y pidió trabajar en comisiones para analizar el caso y los *remedios* propuestos. La respuesta de la autoridad fue que no había tiempo para eso. Escuché decir entre los familiares de los *desarmonizados* (que estaban sentados cerca de mí) que lo mejor era que pasaran el caso a la justicia ordinaria. Mientras tanto, intervino otra comunera que dijo: “a quien mataron no era ningún perro”, se lamentó porque siguieran pasando estas desarmonías. Opinaba que a los máximos responsables había que desterrarlos y darles sesenta años. Puso en comparación cómo a una tía suya la desterraron por el mero hecho de dejar a su marido e irse con otro hombre. “Hay que aplicar justicia”. Otra mujer dijo: “los invito a reflexionar. He visto crecer a los hijos de doña G... [es decir, los hermanos M y O] Es muy triste lo que pasó con D. Hay gente que se pone en contra del que una vez les dio la mano”. Pidió al final de su intervención el máximo tiempo de destierro y el máximo de fuetazos. Siguió otra mujer, esta vez una mayor: “cuando mataron a D todos lloraron y se arrancaron las vestiduras. Y ahora aquí callados y con miedo”. Una mujer más gritó: “¡Comunidad! ¿Dónde estamos? ¿Dónde están? ¡Hablen! No nos dejen solos”.

Era claro que las mujeres tenían la palabra en esta asamblea. A cada intervención, las mujeres familiares de los acusados reviraban y gritaban desde sus puestos: “¿Ustedes los vieron?”, “¡puros chismes, nada más!” Se levantaban pequeños conatos de griterío, pero tan rápido como surgían se desvanecían. Nadie más decidió pasar al micrófono y el moderador dio paso a la votación, el punto más trascendental de la asamblea, que se hizo a través de levantar la mano. Este acto fue sorprendentemente rápido.

Cada caso se puso a votación. El moderador decía los nombres y los números de años y fuetazos; después preguntaba cuánto iba a ser. A N y a L les dieron sesenta años de *destierro* en patio prestado y treinta fuetazos, cada uno. Las manos las alzaron varios, pero claramente

no fue la mayoría. Si todavía no es claro, aquí el asunto era definir entre los números máximos y los números mínimos, no su culpabilidad o inocencia. A M le dieron veinte años de *destierro* en patio prestado y treinta fuetazos. Solamente veinte personas votaron en este caso. A O le pusieron veinte fuetazos; inicialmente habían dicho que los fuetazos serían números impares, pero los mayores o *kiwe thē'j* presentes les dijeron a las autoridades que era mejor, en este caso, un número par de fuetazos. No se profundizó por qué; al parecer que lo dijeran los mayores era razón suficiente. Al padre de los hermanos también le impusieron veinte fuetazos. Cuando llegaron a la madre de los hermanos nadie quiso votar, pero las autoridades decidieron que serían quince.

Antes de continuar con la aplicación del remedio, una de las *ne'j we'sx* le pidió a Jairo Ussa, abogado del Tejido de Justicia y Armonía de la ACIN, que diera respuesta a los dos interrogantes que hicieron los acusados y sus familiares. El abogado se paró frente a la asamblea y con una actitud que no buscaba en sí la conciliación, comenzó a explicar con afán. ¿El arma? En las versiones contradictorias de las declaraciones de la familia de M y O, ninguno pudo demostrar que no había entrado un arma a la casa, llevada ahí por L. ¿Los testigos? No podía revelarse esa información en este contexto, pues pondría en riesgo sus vidas. Sin embargo, existen las grabaciones y están en el expediente. Esto lo tuvo que decir mientras los familiares de los acusados lo imprecaban y lanzaban insultos al aire, desbordados de frustración. En ese momento intervino directamente la *ne'j we'sx* Ximena Camayo. Con voz firme ante el micrófono dijo que ahí se debía respetar la autoridad y la asamblea. Que nadie iba a pasar por encima de nadie y gritando no iban a reversar ninguna decisión. Incluso amenazó con mandar a la guardia a agarrar a los más enfurecidos. Ya había sido suficiente y se debía pasar a la aplicación del remedio.

La guardia, que hasta ese punto había permanecido en el cordón de seguridad en torno al lugar principal de la asamblea, cerró el cinturón alrededor de los cuatro hombres, dejando un espacio libre en frente donde cada uno de los implicados pasaría para recibir los fuetazos. Le gente que había estado más lejos se agolpó sobre la guardia para ver el acto. Empezaron con los dos de mayor tiempo de *destierro*. El *thuthenas* moderador Libardo pidió por el micrófono a todos los asistentes que no grabaran la aplicación de remedio. Se decomisaría cualquier celular con el que estuvieran tomando fotos. Siguió el moderador: “El remedio no

se puede dar con rabia, sino con firmeza. Hay que dar palabra de consejo, al frente de la comunidad, y pensando positivo, que se va a recuperar el equilibrio”. A los dos hombres en cuestión les dieron los treinta fuetazos con ramas de verbena blanca (*verbena officinalis*) y no con el acostumbrado perrero de cuero de vaca. Siguieron con M, también treinta fuetazos con la misma planta. Después, le aplicaron los veinte fuetazos a O y a su padre. Estos sí fueron con perrero de cuero. Es una estrategia de la autoridad, pues en ocasiones anteriores ha habido problemas por demandas desde la justicia ordinaria en las cuales se argumenta que hubo “doble condena” (fuetazos + tiempo de *destierro* en prisión). El cambio a la planta no era necesario con aquellos a quienes solamente se le asignaron fuetazos.

Cuando llegaron a aplicarle el remedio a la madre de los hermanos, salió la hermana de estos que intervino anteriormente y se ofreció para que fuera ella a quien le dieran los fuetazos, pues su madre estaba demasiado enferma y ella no iba a permitir que le pegaran con un perrero. Hubo un momento de confusión. La asamblea llegó a un momento difícil. Primero la autoridad argumentó que el remedio debe ser para la persona *desarmonizada* y no para un reemplazo. Segundo, que el remedio se iba a aplicar con verbena y no con el perrero. Tercero, que si no eran quince fuetazos entonces cuántos. Cuarto, que entonces, si no se le iban a dar todos los fuetazos que planteaban los mayores, se disculpara la madre frente a la asamblea. La señora se levantó de su asiento y entró al círculo hecho por los guardias, le pasaron el micrófono, dijo dos cosas inaudibles y se puso a llorar, tapándose el rostro con una mano. El moderador le preguntó por el micrófono si aceptaba tres fuetazos, pero la familia reviró, pidiendo a los gritos solo dos. Explicaron que debía ser un número impar para las mujeres, por “orientación de los mayores”. “¡Entonces uno!”, dijeron los familiares, pero uno era muy poquito. Libardo le preguntó directamente a la señora si estaba dispuesta a aceptar tres fuetazos con verbena y ella asintió con la cabeza.

Los fuetazos que recibieron los implicados fueron coordinados por el capitán o *sa'th we'sx* Fidel Secue, quien sostenía entre sus manos, además de su chonta, el perrero y la verbena. Las herramientas de armonización se las entregaba a las demás autoridades que se turnaban para dar de a dos fuetazos cada uno. Algunos lo hacían con su propia chonta en la mano, otros se la entregaban a Fidel, quien la sostenía mientras los otros futeaban y luego se las devolvía. Cada autoridad se acercaba al sujeto, algunos le daban la mano, les decían

algunas cortas palabras y le propinaban los dos fuetazos que le correspondían. Con los tres fuetazos de verbena que le dieron sin mucha energía a la madre de los hermanos se dio por terminada la asamblea.

Se recordó por el micrófono que lo sucedido se encontraba en el marco del derecho propio. Que se procedía ahora a llevar a los tres desarmonizados a la cárcel de Popayán. Que, si las familias querían interponer algún recurso, estaban en toda libertad de hacerlo, pero lo que era la asamblea se daba por concluida. Se saltó al cierre, dándole las gracias a los asistentes e invitando al almuerzo. Quedaba la sensación de que el espacio se habían concluido de manera abrupta. Ya eran las dos de la tarde. Era ya muy tarde para aplicar el remedio, según le oí decir a un mayor en la fila del almuerzo; lo conveniente es hacerlo temprano en la mañana; pero se habían demorado mucho en empezar. De ahí el apuro con que se llevó a cabo todo. Los familiares de los desarmonizados se quedaron en sus asientos, llorando y rabiando. Había rencor en muchos ojos. Pero los implicados conservaron siempre la calma, con disciplina. Ni siquiera permitieron que los revisara la promotora de salud encargada de curar las heridas que dejan los fuetazos, los cuales se dan con las botas de los pantalones arremangadas hasta la rodilla, dejando la piel expuesta. De todos, el que resultó más lacerado fue el padre de los hermanos. Se negó a que lo revisaran. Cuando ya todo el mundo estaba en el almuerzo, él seguía sentado en silencio y contenía con éxito las lágrimas que se asomaban por sus ojos azules.

Lo descrito en este apartado es solo el momento crítico de la asamblea. En realidad, es tan importante lo que sucede durante el tiempo preparativo previo al evento y lo que sucede después del cierre de la asamblea. El trabajo de los *kiwe thē'j* es crucial para equilibrar las energías que se encuentran en dicho espacio con lo que llaman “trabajo cultural”<sup>138</sup>, adelantado desde días antes, buscando un desenlace positivo en la aplicación de remedio, así como su trabajo posterior a la asamblea, que busca “levantar el sucio” o *ptaz*<sup>139</sup> que queda

---

<sup>138</sup> “Trabajo cultural” es una de las muchas maneras de llamar el trabajo que hacen los *kiwe thē'j* sobre los cuerpos y el territorio.

<sup>139</sup> El *ptaz* o sucio es la energía negativa que se encuentra en la naturaleza y en los cuerpos, la cual requiere ciertos cuidados y tratamientos rituales para evitar enfermedades o situaciones desfavorables que afectan al individuo, el colectivo y el territorio.

después de la agitación y las emociones que provocan la toma de decisiones de tal magnitud. Aunque en el momento de la asamblea parecen tener un papel marginal, en el fondo las decisiones, la forma e incluso el tiempo de su realización está determinado por el consejo de los sabedores. Los rangos de los años que se propusieron para el *destierro* en patio prestado y los *juetazos* son sugeridos por los *kiwe thē'j* a los *ne'j we'sx*; lo mismo sucede al definir el lugar donde se llevará a cabo la asamblea, por medio del *cateo*<sup>140</sup>; la fecha de la asamblea es sugerida por los *kiwe thē'j* de acuerdo la fase de la luna (el día de la asamblea comentada arriba fue en una fecha cercana a la *A'te the'sa* o luna llena). Es decir, ningún detalle, para la aplicación de justicia, parece dejarse al azar.

En este capítulo he tratado de mostrar cómo la *espiritualidad* y el poder político están estrechamente ligados en el ejercicio del gobierno propio. Esta relación, como llegados a este punto puede ser evidente, está lejos de ser definitiva. En el gobierno propio todo está sujeto a discusión y quizás esa sea su mayor virtud. Los fuertes *arraigos*, las prácticas culturales sedimentadas que alimentan el contenido de *lo propio* se negocian a la luz de los contextos, de las correlaciones de fuerzas desde lo más local y cotidiano hasta lo zonal-regional y lo programático. La fuerza política de la asamblea comunitaria o de las decisiones tomadas en la tulpa se sigue disputando en ese terreno sorprendentemente fértil entre lo de *adentro* y lo de *afuera*, entre lo *legítimo* y lo *legal*. La disputa por el *sentido nasa* de cada campo de acción política parece ser el camino por medio del cual se sortea la brecha que separa a la organización de su gente y, potencialmente, restituye *el nosotros* y *lo nuestro* fundamentales para un proyecto político situado en una concepción nasa del poder.

---

<sup>140</sup> El cateo es una forma de examinar y definir, por parte de los *kiwe thē'j*, de una serie de opciones, cuál es la más conveniente según la interpretación de las señas.

## Conclusiones

Para hacer un balance final de los resultados de esta investigación, es necesario retomar la hipótesis que ha acompañado estas páginas. Me planteé que la política de la identidad étnica nasa se produce en relaciones de poder desiguales entre las políticas estatales sobre la diferencia y el proyecto político de la organización nasa del norte del Cauca, donde la distinción identitaria en términos étnicos se posiciona como punto de partida para las reivindicaciones políticas. Las expresiones de autoridad indígena que se recogen en la organización nasa y configuran el gobierno propio, son manifestaciones de la disputa del poder producto de la política de la identidad en cuanto esgrimen como sustento de su legitimidad rasgos identitarios que demarcan la diferencia étnica y cultural, fundamentalmente a través de representaciones de territorio y cosmovisión. Sin embargo, en el proceso de significación de la identidad movilizada políticamente, se producen distintas expresiones políticas que desafían las concepciones normadas del poder y configuran nuevos horizontes de lucha y reivindicación en proceso de ser legitimados y confrontados por la organización y sus miembros.

En el primer capítulo observamos, con el examen de una serie de *desplazamientos político-conceptuales* en el tratamiento teórico que la antropología social ha hecho sobre la identidad, cómo la política de la identidad se impone en las relaciones de poder que instaura el giro multicultural y captura el proceso político de identificación para hacerlo inteligible en el marco de referencia del reconocimiento. No obstante, las luchas sociales indígenas que tienen lugar en el norte del Cauca demuestran que el proceso de subjetivación excede el control impuesto por este mecanismo y permite localizar las formas de pertenencia étnica reivindicadas por la gente nasa al interior, en contra y más allá de 'identidad'. De esta manera, se instaura un proyecto político con una importante capacidad de convocatoria alrededor de un *nosotros* y un *lo nuestro* fundado en una idea de diferencia radical. No obstante, aunque la conformación de un proyecto político en un contexto de lucha tiene efectos normativos importantes, esto no quiere decir que toda expresión subjetiva se encuentre entre los márgenes que propone dicho proyecto, ni que la comunidad política carezca de posiciones divergentes y fuerzas de cambio que apuntan en múltiples direcciones.

Este acercamiento teórico me permitió formular la tríada de sujeto, comunidad y proyecto políticos como las formas particulares en las cuales se construye el gobierno propio en su conjunto. En el segundo capítulo hicimos un recorrido histórico sobre los puntos clave alrededor de los cuales se ha organizado el proyecto político vehiculado a través de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe y cómo es este, el nivel organizativo, fundamental para la reproducción de los elementos de identificación que contribuyen a la definición de una comunidad política. Esta mirada a la conformación de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe nos mostró cómo perviven teorías propias del pueblo nasa para narrar su historia de lucha y para mostrar una cohesión política que perdura. Por esta vía también se hizo evidente cómo permanecen relaciones importantes entre la forma de gobierno indígena y las organizaciones que han creado para desarrollar su proyecto político. Es decir, las organizaciones, en la actualidad, son parte constitutiva de la idea de gobierno en juego.

Es así como, a través de la disputa con el Estado colombiano sobre lo que es *políticamente posible* en la arena de lo público, se da forma a la asociación de cabildos indígenas, pensada como una posibilidad de expandir los alcances de gobernabilidad en los territorios y, en consecuencia, ampliar en la práctica las concepciones de autonomía y autodeterminación. Los Planes de Vida y Proyectos Comunitarios son muestras de la búsqueda por aplicar herramientas de trabajo que respondieran a las necesidades de un proyecto político que privilegia los elementos constituyentes de la *plataforma de lucha* y los *mandatos comunitarios*. Sin embargo, por este camino también se ha llegado a exigir cada vez más protagonismo en los asuntos administrativos y a asumir responsabilidades que disputan la centralidad de la acción política.

Y aquí aparece una disyuntiva importante, que señala la tensión permanente que he tratado de comentar a lo largo de esta investigación: la necesidad de definir aquello que es *propio* en el ejercicio de gobierno y la amenaza latente de *parecerse al Estado* en la función administrativa cotidiana de la organización. ¿Qué garantiza que la ACIN no *opere* como el Estado colombiano al cumplir sus obligaciones administrativas? Como vimos en el tercer capítulo, la construcción de los sistemas propios ha sido la estrategia para disputar ante la institucionalidad estatal *una manera nasa* de entender la educación, la salud, la comunicación, la justicia, etcétera. Estos esfuerzos han dirigido la acción política hacia la

negociación con el poder central para definir *qué es lo propio* y cómo se traduce esto en política pública. Y si lo propio no solo se construye al interior de la organización y de las comunidades que representa, sino que también se negocia con las instituciones estatales con las cuales establece un diálogo permanente, ¿dónde reside el potencial transformador? ¿Es la *adecuación institucional* que se exige al Estado colombiano una posibilidad de emancipación?

La tarea de administrar es tan grande y compleja que tiende a opacar otras acciones de la organización, quizás con un impacto territorial de mayor relevancia en cuanto a su centralidad en el proyecto político de la ACIN. Es cierto que la gestión de la autonomía entendida como la expansión de las capacidades de administración también está siendo puesta en cuestión desde la misma organización –esto es, despertar el sentido nasa de *administrar*, más allá del dinero–, y su preponderancia en el trabajo de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe es objeto de constantes críticas y llamados a la transformación. Lo que queda bajo la sombra del debate sobre la administración propia es la actualización cotidiana del proyecto político en los territorios, los procesos de formación política, la defensa de la vida y el territorio, la producción de formas diversas de pertenencia. Es en este punto que toma un inusitado protagonismo para el movimiento indígena del norte del Cauca el imperativo de *volver a la raíz*. Es aquí donde se hace más evidente, en lo que concierne a esta investigación, el funcionamiento conjunto e interconectado entre identidad y poder.

Adoptar al territorio y la cosmovisión como elementos diacríticos en la conformación del *nosotros* y *lo nuestro* en esta investigación implicó un énfasis en la discusión sobre la tulpa comunitaria, lugar en el que se encuentran concepciones territoriales y del orden de lo existente para la gente nasa que se organiza en la ACIN – Çxhab Wala Kiwe. La reflexión alrededor de este lugar permitió establecer un contraste entre lo sedimentado y lo dinámico en el proceso de identificación. Es decir, en la tulpa encontramos no solamente nociones fuertes sobre el *deber ser* del nasa, profundamente arraigadas en su práctica cotidiana, sino también una preocupación constante sobre qué es lo *realmente propio* y qué es aquello que se hace necesario negociar con múltiples actores que habitan el territorio.

El discurso de la cosmovisión y la defensa de una concepción territorial han sido fundamentales para erigir la etapa actual del proyecto político, algo que ha sido posible a

través de ambiciosas iniciativas de producción conceptual, de socialización y de reapropiación, en cada una de las partes que componen el *kwe kwe ne'j we'sx*. En una ocasión le escuché comentar al mayor Marcos Yule cómo todo este esfuerzo se enmarcaba en algo que llamaba *el despertar* o *el despertar de la semilla*. Yule, lingüista y exgobernador del cabildo de Toribío en dos ocasiones, ha sido una figura importante en la discusión sobre *educación propia* en el norte del Cauca y a nivel regional. *El despertar*, según lo explica, parte de que existen unas fuerzas, potencias y energías en Uma Kiwe (la tierra) que interactúan en el cosmos del cual hacemos parte. La forma de hacer parte de esa interacción en términos positivos es a través de una serie de prácticas: justo aquellas del sentir nasa: tejer, sembrar, consentir; todas aquellas que mencionamos antes como *principios de vida*. Estas prácticas, sostiene, son propias de la vida del nasa y en la condición de la “colonialidad” (su palabra) se han ido adormeciendo, se ha refugiado en los espacios de vida del territorio. No desaparecen del todo, pero sí dejan de hacer parte de la vida cotidiana. Por eso, es clave *el despertar* como un proyecto amplio, *el despertar* como condición de posibilidad del *kwe kwe ne'j we'sx* y el *weçe juy*.

Pero de esta relación entre territorio y cosmovisión, y de este *despertar*, también surgió un elemento que no había considerado de manera central inicialmente, y es la disputa por el uso del nasa yuwe. Vimos cómo el nasa yuwe es empleado como una garantía de la pervivencia y como un valor político y cultural de primer orden, pero que al mismo tiempo puede ser empleado como un instrumento para controvertir las decisiones de la organización (como lo demostró la mayora que intervino en la clausura del Tercer Congreso Zonal). Aunque no existe un censo sociolingüístico del norte del Cauca, es claro que el nasa yuwe no es, por mucho, la lengua de uso predominante en los territorios indígenas. Todo lo contrario, cada vez son menos los jóvenes que lo hablan y, además, los espacios de su uso público están bastante delimitados. Sumado a esto, los continuos esfuerzos por recuperar escenarios de uso de la lengua no son exclusivos de la organización; son múltiples los actores que han encontrado en el nasa yuwe –incluidos miembros de iglesias protestantes, actores armados, políticos de partidos tradicionales– una forma de disputar el protagonismo político a la organización. El nasa yuwe no solo es fuente del importante vocabulario con el que se quiere dar forma al gobierno propio; también ha sido una herramienta importante para hacerle oposición o, al menos, para exteriorizar el disenso.

Llegamos así a confrontar el elemento final de la hipótesis. El recorrido propuesto nos ha mostrado que el ejercicio del poder nasa se encuentra en la intersección de dos campos de acción. Disputa lo posible en el área del reconocimiento y, al mismo tiempo, reevalúa los componentes de su legitimidad. Hace un uso prolijo de los derechos multiculturales y los impugna con prácticas que se niegan a reconocer como interlocutor válido a la institucionalidad estatal. Lo espiritual no es un agregado mitológico o un discurso impostado, sino una fuente real que modifica la acción política. Es en este campo fértil entre lo legal y lo legítimo, entre lo *propio* y lo *ajeno*, que se encuentra una apuesta *particularmente nasa* sobre el poder. La autoridad no se limita a una figura representativa, sino que se compone al mismo tiempo de la asamblea, la organización comunitaria y el equipo de delegados periódicamente para el servicio comunitario. Es un verdadero *cuerpo de gobierno* que es erigido en un momento fundamental para el proceso de identificación necesario en una situación de lucha.

La ACIN – Çxhab Wala Kiwe con sus miembros han apostado por volver a la raíz, defender el territorio y fortalecer la espiritualidad. El gobierno propio ha sido el camino para afrontar los desafíos contemporáneos de una lucha histórica. El *nasnasa* se ha instalado como un proyecto de sujeto que se corresponde con un horizonte de deseo erigido por un sector específico de la organización. ¿Cuál es la distancia entre el nasa de hoy y el *nasnasa* que se sueña? ¿Cómo se enfrenta la profunda heterogeneidad de la comunidad política? La gente nasa que se organiza enfrenta un proceso de extensión de los alcances de la dominación que busca arraigarse entre los lugares y la población que hasta ahora han logrado mantener algún grado de autonomía por su posición en una condición de lucha. Cómo consigue consolidarse ante tal avanzada y cómo se lleva esta preocupación a cada rincón de Çxhab Wala Kiwe parecen ser los imperativos de este tiempo.

## Bibliografía

Abrams, Philip. 2015. “Notas sobre la dificultad de estudiar el estado”. En: Philip Abrams, Akhil Gupta y Timothy Mitchell. *Antropología del estado*. Fondo de Cultura Económica. México.

Adams, Richard. 1983 [1975]. *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. Fondo de Cultura Económica. México.

Agier, Michel. 2012. “Pensar el sujeto, descentrar la antropología”. En: *Cuadernos de Antropología Social*. No. 35. Pp.: 9-27.

Almendra, Vilma. 2017. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*. Pensaré Cartoneras, Pueblos en Camino, En cortito que’s pa’ largo, Grietas Editores. México.

Althusser, Louis. 1988. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

Amador, Marcela. 2018. “Co-laborar, co-descubrir el campo, co-des-cubrirse en él y dejarse interpelar. Aprender a aprender sobre las experiencias de ‘violación sexual’ a las mujeres nasa del norte del Cauca”. *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 54 Núm. 1. Pp.: 89-119.

2016. “De tulpas, mojanos, vacas y justicia. Una etnografía histórica de la experiencia de la violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia”. Tesis de maestría en Antropología Social. Instituto de Altos Estudios Sociales-Instituto de Desarrollo. Universidad Nacional de San Martín. Buenos Aires, Argentina.

Anaya, James. 2005. “La autodeterminación: un principio fundacional”. En: *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Trotta y Universidad Internacional de Andalucía. Madrid, España.

Anderson, Benedict. 2011. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN Çxhab Wala Kiwe. 2020. “Informe de desarmonías territoriales zona norte del departamento del Cauca, Colombia. 2019”. Informe del Tejido de Defensa de la Vida y los Derechos Humanos de ACIN. Inédito.

2019. “Ew atxha’cxa puutxi we’wenxi (Equipo de planeación territorial – Çxhab Wala Kiwe)”. Presentación en PowerPoint. Inédito.

2018. “Wët wët fxi’zenxi Çxhab Wala Kiwe”. Documento de trabajo. Inédito.

2017. “Propuesta de Cxhab Wala Kiwe para sustitución manual, gradual y concertada de cultivos de uso ilícito”. Documento de trabajo. Inédito.

2015. *Plan Territorial Cultural, ACIN. Para revitalizar el proceso y los planes de vida de los resguardos indígenas*. Fundación para Actividades de Investigación y Desarrollo – FAID. Cali, Colombia.

2003. *Para continuar con las raíces en la tierra. Conclusiones del congreso indígena realizado en Jambaló del 11 al 16 de diciembre de 2002*. Cartilla publicada por la ACIN – Çxhab Wala Kiwe. Popayán, Colombia.

Balandier, George. 1994. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós. Barcelona, España.

Barabas, Alicia. 2003. “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”. En: Alicia Barabas (ed). *Diálogos con el territorio*. INAH. México.

Barona, Guido y Tulio Rojas. 2007. *Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Barth, Frederick. 1976 [1969]. “Introducción”. En: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bartolomé, Miguel Alberto. 2008 [2006]. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI. México.

Beuf, Alice y Patricia Rincón (eds.). 2017. *Ordenar los territorios. Perspectivas críticas desde América Latina*. Universidad de los Andes, Universidad Nacional e Instituto Francés de Estudios Andinos. Bogotá, Colombia.

Blaser, Mario. 2016. "Is another cosmopolitics possible?" En: *Cultural Anthropology*. No. 4. Vol 31. Pp.: 545-570.

Bocarejo, Diana. 2015. *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. ICANH y Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia.

Bolaños, Graciela, Abelardo Ramos y Joanne Rappaport. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. CRIC. Popayán, Colombia.

Bonilla, Víctor Daniel. 2015 [1977]. *Historia política del pueblo nasa*. Tejido de Educación, Asociación de Cabildos indígenas del Norte del Cauca ACIN – Çxhab Wala Kiwe. Santander de Quilichao, Colombia.

2012. "Resistencia y luchas en la memoria misak". En: Centro Nacional de Memoria Histórica. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Taurus, Semana y CNMH. Bogotá, Colombia.

1983. "Proyecto de utilización experimental multiplicada de los 'mapas parlantes'". En: Nemesio Rodríguez (ed.). *Educación, etnias y descolonización en América Latina*. UNESCO. México.

Bonfil, Guillermo. 1972. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". En: *Anales de antropología* N.9. México.

Briones, Claudia. 2014. "Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos". En: *Cuadernos de Antropología Social*. No. 40. Pp.: 49-70.

Broda, Johanna. 2015. "Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes". En: Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, BUAP. México.

Brubaker, Roger y Frederick Cooper. 2001. "Más allá de 'identidad'". En: *Apuntes de investigación*, CECyP. No. 7.

Cabrera, Raúl. 2011. “Consenso, disenso, comunidad y acción política”. En: *Tramas*, vol. 34. UAM-Xochimilco, México. Pp.: 113-139.

Cañedo, Montserrat. 2011. “Introducción”. En: Montserrat Cañedo y Aurora Marquina (eds). *Antropología política. Temas contemporáneos*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.

Cañedo, Montserrat y Aurora Marquina (eds). 2011. *Antropología política. Temas contemporáneos*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. *Etnicidad y estructura social*. CIESAS, UAM e IBERO. México.

Caviedes, Mauricio. 2002. “Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”. *Revista Colombiana de Antropología*. V. 38. Pp.: 237-260.

Centro Nacional de Memoria Histórica - CNMH. 2012. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Taurus, Semana y CNMH. Bogotá, Colombia.

Centro de Investigación y Educación Popular – CINEP. 1981. *Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC. Diez años de lucha. Historia y documentos*. Editorial CINEP. Bogotá, Colombia.

Colmenares, Germán. 1997 [1979]. *Historia económica y social de Colombia II – Popayán, una sociedad esclavista 1680-1800*. Tercer Mundo Editores. Bogotá, Colombia.

Comaroff, John. 2011. “Etnicidad, violencia y política de la identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas”. En: Montserrat Cañedo y Aurora Marquina (eds). *Antropología política. Temas contemporáneos*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.

Comaroff, Jean y John Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc*. University of Chicago Press. Chicago, Estados Unidos.

Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC. 2009. *Caminando la palabra de los congresos del CRIC. Febrero de 1971 a marzo de 2009*. CRIC, PEBI, UAIIN. Popayán, Colombia.

1985. Resolución de Vitoncó. Disponible en la web: <http://jenzera.org/web/?p=1531>  
Recuperado el 15-05-2020.

Corte Suprema de Justicia. 2017. Fallo Sala de Casación 47119. Caso Feliciano Valencia Medina. Bogotá, Colombia.

Cuche, Denys. 2002 [1996]. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

Chatterjee, Partha. 2011. “La política de los gobernados”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 47, No. 2, julio-diciembre. Pp.: 199-231.

Chaves, Margarita y Martha Zambrano. 2009. “Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia”. En: Carmen Martínez (ed.). *Repensando los movimientos indígenas*. FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura. Quito, Ecuador.

Chaves, Milcíades. 2019 [1958]. “Los indígenas del Cauca en La Conquista y La Colonia”. En: Enrique Jaramillo y Axel Rojas (eds.). *Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia. Tomo III*. Asociación Latinoamericana de Antropología y Editorial Universidad Icesi. Cali, Colombia.

De la Cadena, Marisol. 2011. “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”. Montserrat Cañedo y Aurora Marquina (eds). *Antropología política. Temas contemporáneos*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España. Pp.: 397-430.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE. 2019a. “Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda. Septiembre 16 de 2019”. Boletín informativo disponible en la web: <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>. Recuperado el 09/11/2019.

2019b. “Población indígena. El Cauca. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda. Agosto 14 de 2019”. Boletín informativo disponible en la web: <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/190814-CNPV-presentacion-Resultados-etnicos-Cauca.pdf>. Recuperado el 09/11/2019.

2019c. “¿Cuántos somos? Departamento del Cauca”. Boletín informativo disponible en la web: <https://sitios.dane.gov.co/cnpv/app/views/informacion/perfiles/19.pdf>  
Recuperado el 06/02/2020

Dest, Anthony. 2020. “‘Disenchanted with the State’: confronting the limits of neoliberal multiculturalism in Colombia”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. En prensa.

2019. *After the war. Violence and resistance in Colombia*. Tesis para titularse de doctor en filosofía. Universidad de Texas, Austin. Estados Unidos.

Díaz de Rada, Ángel. 2011. “¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi”. En: Montserrat Cañedo y Aurora Marquina (eds). *Antropología política. Temas contemporáneos*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.

Dirección Nacional de Planeación – DNP. 2019. “Recomendaciones para la proyección y estimación de los recursos del Sistema General de Participaciones (SGP)”. Documento digital. Disponible en la web:

[https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Inversiones%20y%20finanzas%20pblcas/Documents%20GFT/Distribuciones%20SGP/Recomendaciones%20proyecciones\\_SGP.PDF](https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Inversiones%20y%20finanzas%20pblcas/Documents%20GFT/Distribuciones%20SGP/Recomendaciones%20proyecciones_SGP.PDF)

Recuperado el 9/11/2019.

Duarte, Carlos. 2019. “Resguardos coloniales y republicanos: la clarificación debe ir de la mano con la convivencia”. Disponible en: <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-etnica/resguardos-coloniales-y-republicanos-la-clarificacion-debe-ir-de-la-mano-la>

Recuperado el 05/02/2020.

Escobar, Arturo. 2018. *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino América*. Ediciones Desde Abajo. Bogotá, Colombia.

2016. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

2011 [1995]. *La invención del desarrollo*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes*. Envi3n Editores. Popay3n, Colombia.

2007. *La invenci3n del Tercer mundo. Construcci3n y deconstrucci3n del desarrollo*. Fundaci3n Editorial el Perro y la Rana. Caracas, Venezuela.

Espinosa, Myriam Amparo. 2012. "Recuperaci3n de tierras: una mirada desde la econom3a pol3tica". En: Centro Nacional de Memoria Hist3rica. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca ind3gena*. CNMH, Taurus, Semana. Bogot3, Colombia.

Espinosa, Rub3n Dar3o. 2003. "Seguimiento y evaluaci3n comunitaria del desarrollo local: la experiencia de la Asociaci3n de Cabildos Ind3genas del Norte del Cauca, Colombia". En: Marisol Estrella et. al. (eds.). *Aprender del cambio. Temas y experiencias en seguimiento y evaluaci3n participativos*. Plaza y Vald3s. Ciudad de M3xico.

Evans-Pritchard, E. E. 1992 [1940]. *Los nuer*. Anagrama. Barcelona, Espa3a.

Findji, Mar3a Teresa. 2019 [1991]. "Movimiento ind3gena y 'recuperaci3n' de la historia". En: Enrique Jaramillo y Axel Rojas (eds.). *Pensar el suroccidente. Antropolog3a hecha en Colombia. Tomo III*. Asociaci3n Latinoamericana de Antropolog3a y Editorial Universidad Icesi. Cali, Colombia.

1977. *Elementos para el estudio de los resguardos ind3genas del Cauca. Censo ind3gena del Cauca, 1972*. Departamento Administrativo Nacional de Estad3stica (DANE). Bogot3, Colombia.

Findji, Mar3a Teresa y Jos3 Mar3a Rojas. 1985. *Territorio, econom3a y sociedad P3ez*. Universidad del Valle, CIDSE. Cali, Colombia.

Fortes, Meyes y E. E. Evans-Pritchard (eds). 2010 [1940]. *Sistemas pol3ticos africanos*. CIESAS. M3xico.

Foucault, Michel. 2016 [2006]. *Seguridad, territorio, poblaci3n*. Fondo de Cultura Econ3mica. Buenos Aires, Argentina.

Friede, Juan. 2010 [1944]. *El indio en lucha por la tierra*. Biblioteca del Cauca, Universidad del Cauca. Popay3n, Colombia.

- Gago, Verónica. 2014. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.
- Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, España.
- Giménez, Gilberto. 2009 [1997]. “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. En: *Identidades sociales*. CONACULTA, Instituto Mexiquense. México.
- Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.
- Good, Catharine. 2015. “Las cosmovisiones y los rituales: teorías propias de los pueblos mesoamericanos”. En: Catharine Good y Alejandra Gámez (eds.). *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda*. BUAP, CONACULTA, ENAH, INAH. México.
- Gómez, Herinaldy. 2000. *De la justicia y el poder indígena*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Gow, David. 2005. “Desde afuera y desde adentro: la planificación indígena como contra-desarrollo”. En: Joanne Rappaport (ed). *Retornando la mirada. Una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Graeber, David. 2018 [2001]. *Hacia una teoría antropológica del valor*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- Grimson, Alejandro. 2010. “Cultura e identidad: dos nociones distintas”. Documento web. Original en inglés: “Culture and Identity: two different notions”. En: *Social Identities*, vol. 16, nº 1, January 2010. Pp.: 63-79.
- Gros, Christian. 2019 [1981]. “Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca”. En: Enrique Jaramillo y Axel Rojas (eds.). *Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia. Tomo III*. Asociación Latinoamericana de Antropología y Editorial Universidad Icesi. Cali, Colombia.

2012. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. ICANH. Bogotá, Colombia.

Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia.

Guha, Ranahit. 2002 [1983]. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica. Barcelona, España.

Gupta, Akhil. 2015. "Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado". En: Philip Abrams, Akhil Gupta y Timothy Mitchell. *Antropología del estado*. Fondo de Cultura Económica. México.

2012. *Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Duke University Press. Durham, Estados Unidos.

Gutiérrez, Raquel. 2008. *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Tinta Limón Editores. Buenos Aires, Argentina.

Guzmán, Germán; Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña. 2010 [1962]. *La Violencia en Colombia*. Punto de Lectura. Bogotá, Colombia.

Haesbaert, Rogerio. 2013. "Del mito de la desterritorialización hacia la multiterritorialidad". En: *Cultura y representaciones sociales*. No. 15. Pp. 9-42. Septiembre. México D.F., México.

Hale, Charles. 2007. "Rethinking indigenous politics in the era of the 'indio permitido'". *NACLA, report on the Americas*. Disponible en: <http://www.nacla.org> Consultado el 25/09/2018.

2004. "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'". Ponencia para la conferencia, "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado," organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre, 2004. Versión web.

2002. "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala". En: *Journal of Latin American Studies* Vol. 34 No. 3. Pp.: 485-524.

Hall, Stuart. 2013. “Occidente y el resto: discurso y poder”. En: Stuart Hall. *Discurso y poder*. Huancayo. Lima, Perú.

2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Universidad Simón Bolívar – Ecuador, Instituto Pensar, Enviñón Editores, IEP. Popayán, Colombia.

2003. “Introducción: ¿Quién necesita ‘identidad’?” En: Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.). *Cuestiones de identidad*. Amorrortu editores. Madrid, España.

Hardt, Michael y Antonio Negri. 2017. *Asamblea*. Ediciones Akal. Madrid, España.

Harvey, David. 2018. *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. IAEN, Traficantes de Sueños. Madrid, España.

Henman, Anthony. 2008 [1978]. *Mama coca*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Herrera, Marta. 2009. *Popayán: la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVII*. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Holloway, John. 2015. *Contra el dinero. Acerca de la perversa relación social que lo genera*. Ediciones Herramienta y BUAP. Buenos Aires, Argentina.

2010. *Cambiar al mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Ediciones Herramienta y BUAP. Buenos Aires, Argentina.

Instituto de Estudios Interculturales – IEI, Pontificia Universidad Javeriana – Cali. 2019. “Ordenamiento social de la tierra en el Cauca”. Disponible en: [https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field\\_document\\_file/infografia\\_propiedad\\_rural\\_cauca\\_0.pdf](https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field_document_file/infografia_propiedad_rural_cauca_0.pdf) Recuperado el 05/02/2020.

2017. “Estructura de la propiedad rural y necesidad de tierras en el norte del Cauca”. Infografía en mimeo. Cali, Colombia.

Jaramillo, Efraín. 2011. *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. IWGIA. Bogotá, Colombia.

Krotz, Esteban. 2004. *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia*. UAM – FCE. México D.F., México.

Lame, Manuel Quintín. 2017 [1971]. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca, Universidad del Cauca y Universidad del Valle. Popayán, Colombia.

Latour, Bruno. 2014. “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: comentarios sobre los términos de paz de Ürich Beck”. En: *Revista Pléyade*. N. 14. Julio-diciembre. Pp.: 43-59.

Laurent, Virginie. 2007. “Entre tradición e innovación: ejercicios indígenas de poder en Colombia”. En: Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. ICANH, IRD, CEMCA y CIESAS. México.

Leach, Edmund. 1976 [1970]. *Sistemas políticos de la alta Birmania*. Anagrama. Barcelona, España.

Lefebvre, Henri. 1974. “La producción del espacio”. *Papers: revista de sociología*. No. 3. Pp.: 219-229. Sin lugar de publicación.

Lewellen, Ted. 2009. *Introducción a la antropología política*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.

López Austin, Alfredo. 2015. “Sobre el concepto de *cosmovisión*”. En: Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, BUAP. México.

Llanos, Héctor. 1981. *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*. Banco de la República. Bogotá, Colombia.

Mintz, Sidney. 1996 [1985]. *Dulzura y poder*. Siglo XXI. México.

Mitchell, Timothy. 2015. “Sociedad, economía y el efecto de estado”. En: Philip Abrams, Akhil Gupta y Timothy Mitchell. *Antropología del estado*. Fondo de Cultura Económica. México.

Montoya, Gina, Abraham Quiguanás y César Bototo. 2015. “Poder en espiral: acción política y gobierno propio en territorios ancestrales de Jambaló y Toribío”. Tesis de maestría en Ética y Filosofía Política. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Peñaranda, Daniel. 2015. *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame*. Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH. Bogotá, Colombia.

2012. “La organización como expresión de resistencia”. En: Centro Nacional de Memoria Histórica. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Taurus, Semana y CNMH. Bogotá, Colombia.

Perafán, Carlos. 1995. *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayuu y Tule*. ICAN, Colcultura. Bogotá, Colombia.

Pérez, Beatriz y Aurora Marquina (eds). 2011. *Antropología política. Textos teóricos y etnográficos*. Edicions Bellaterra. Barcelona, España.

Pérez, Jesús María. 2010. *Luchas campesinas y reforma agraria. Memorias de un dirigente de la ANUC en la costa caribe*. CNRR, Grupo de Memoria Histórica. Bogotá, Colombia.

Portela, Hugo. 2002. *Cultura de la salud Páez: un saber que perdura, para perdurar*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Porto, Carlos Walter. 2001. *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI Editores. México D.F., México.

Raffestin, Claude. 2011 [1980]. *Por una geografía del poder*. El Colegio de Michoacán. México.

Rancière, Jacques. 2000. “Política, identificación y subjetivación”. En: Benjamin Arditi (ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela.

1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

Rappaport, Joanne. 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Universidad del Cauca y Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia.

2000 [1990]. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Restrepo, Eduardo. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

2008. “Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia”. En: Oscar Almario y Miguel Ruiz (eds.). 2008. *El giro hermenéutico de las Ciencias Sociales y Humanas. Diálogo con la Sociología*. Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín. Medellín, Colombia.

2007. “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”. En: *Jangua Pana*. No. 5. Pp.: 24-35.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Mirada Salvaje y Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia.

Rojas, Axel. 2011. “Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología*. No. 2. Vol. 47. Julio-diciembre. Pp.: 173-198.

Rojas, José María. 2012. *Campeños e indios en el suroccidente colombiano*. Universidad del Valle. Cali, Colombia.

Rojas, Tulio. 2002. “Desde arriba y por abajo construyendo el alfabeto nasa. La experiencia de la unificación del alfabeto de la lengua páez (nasa yuwe) en el Departamento del Cauca - Colombia”. Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cilla/rojas.html>  
Consultado el 24/05/2020.

Romero, Fernando. 2006. *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Universidad Tecnológica de Pereira, Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC. Pereira, Colombia.

Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur*. Siglo XXI Editoriales. México D.F., México.

Scott, James. 2000 [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era. México.

Sorbara, Francesca. 2018. "Human rights in disagreement: Affective encounters and onto-epistemic conflicts in the cracks of the Colombian post-Accord". Tesis de maestría en Antropología. University of North Carolina at Chapel-Hill. Estados Unidos.

Spivak, Gayatri. 2010 [1999]. *Crítica de la razón poscolonial*. Ediciones Akal. Madrid, España.

1998. "¿Puede hablar el subalterno?" *Orbis tertius*. No. 6. Pp.: 175-235. Disponible en: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)

Swartz, Marc, Victor Turner y Arthur Tuden. 2000 [1966]. "Antropología política: una introducción". *Revista Alteridades*. s/n. Pp.: 101-126.

Tattay, Pablo. 2012. "Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca". En: Centro Nacional de Memoria Histórica. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Taurus, Semana y CNMH. Bogotá, Colombia.

Taussig, Michael. 2010 [1980]. *The devil and commodity fetishism in south America*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill, Estados Unidos.

Tirado, Nancy. 1990. "Plan Nacional de Rehabilitación: un modelo institucional para la democracia participativa, la descentralización y la lucha contra la pobreza". *Coyuntura Social*. No. 2. Bogotá, Colombia.

Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca y CES Universidad de los Andes. Popayán, Colombia.

Tunubalá, Danny Alexander. 2016. "Participación de la comunidad misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO) 1971-1991". Tesis de grado para optar el título de licenciado en historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle. Cali, Colombia.

Van de Sandt, Joris. 2012. *Tras la máscara del reconocimiento. Defendiendo el territorio y la autonomía indígena en Çxhab Wala Kiwe (Jambaló, Colombia)*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH. Bogotá, Colombia.

Vattimo, Gianni. 1990. “Hermenéutica y Antropología”. En: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa. Barcelona, España.

Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada. 2009. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la Escuela*. Trotta. España.

Wade, Peter. 2002. “Identidad”. En: Margarita Serje, Cristina Suaza y Roberto Pineda (eds). *Palabras para desarmar. Una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Ministerio de Cultura, ICANH. Bogotá, Colombia.

Warman, Arturo. 2003. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Fondo de Cultura Económica. México.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo. México.

Wilches-Chaux, Gustavo. 2005. *Proyecto Nasa: la construcción del plan de vida de un pueblo que sueña*. PNUD. Bogotá, Colombia.

Wolf, Eric. 2001 [1998]. *Figurar el poder*. CIESAS. México.

Yule, Marcos y Carmen Vitonás. 2012. *Pees kupx fxi'zenxi “la metamorfosis de la vida”*. Proyecto Nasa. Toribío, Colombia.

## **Entrevistas**

Ana Deida Secue (16 de mayo de 2018). Santander de Quilichao. Entrevista sobre su trayectoria comunitaria. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Diana Collazos (13 de diciembre de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre su trayectoria comunitaria. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Gloria Yonda (18 de diciembre de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre el origen de la tulpa comunitaria. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Jamir Inseca (29 de diciembre de 2019). Tóez, Caloto. Entrevista sobre su trayectoria comunitaria. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

José Atillo (4 de enero de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre cambios en la historia de la ACIN. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Luis Alberto Fiscue (16 de noviembre de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre el surgimiento de la ACIN. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Marcos Mosquera (4 de enero de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre los cambios de la ACIN. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Mauricio Capaz (24 de mayo de 2018). Santander de Quilichao. Entrevista sobre su trayectoria comunitaria. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Nelson Lemus (23 de octubre de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre historia del proceso organizativo. (Daniel Campo Palacios, entrevistador).

Tulpa La Selva (16 de enero de 2017). La Selva, Caloto. Grabación de encuentro de tulpa sobre historia de la ACIN.