

**RESISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL EN EL SISTEMA POLÍTICO
COLOMBIANO: EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA NASA CAUCANO
(2008-2016)**

Carolina Salamanca Acosta

Universidad del Cauca
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Departamento de Ciencia Política
Popayán – Cauca
2019

**RESISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL EN EL SISTEMA POLÍTICO
COLOMBIANO: EL CASO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA NASA CAUCANO
(2008-2016)**

Carolina Salamanca Acosta

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de politóloga

Director
Jose Enrique Urreste Campo

Universidad del Cauca
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Departamento de Ciencia Política
Popayán – Cauca
2019

DEDICATORIA

Dedico esta monografía a quienes caminaron conmigo en un proceso de resistencia y lucha en la política, por cambiar alguna realidad crítica dentro de la Universidad del Cauca, de la ciudad de Popayán y el Cauca, al movimiento estudiantil Independiente, a los compañeros que también nos acompañaron en este transitar político depositando su voto de confianza en una de las elecciones más altas de la historia de la Universidad del Cauca, con un movimiento político con las uñas, sin acceso a medios, sin padrinazgos políticos, y solamente con el análisis crítico y las ganas de contribuir al mejoramiento de la calidad de la educación superior en la Universidad, con las ganas y los logros en la realidad social de los jóvenes y la ciudad patoja. A los amigos y compañeros con quienes nos juntamos para hacer cambios en la política, a mis profesores y mentores con quien debatíamos en clase, e incluso fuera de esta con una café o una cerveza; a los compañeros indígenas con los que caminamos, a los líderes campesinos, comunitarios; a los amigos y compañeros que sin estar vinculados directamente, de una u otra forma contribuyeron a los logros políticos de diferentes formas, pues siempre estuvieron allí creyendo que se podía, resistiendo; a esos amigos y amigos, compañeras y compañeros que siguieron allí, aún después de que los debates que la política del Cauca, de la falta de tolerancia y las amenazas por grupos políticos radicales, que no dejaron pensar, imaginar para hacer política para la gente, política de transformación, a aquellos con los que volvimos a encontrar para continuar el camino de la utopía, de la política; a quienes a pesar de la distancia siempre seguimos siendo amigos o compañeros con los que compartíamos ideas y las materializábamos, a quienes solo con ideas y con las ganas de un cambio nos unimos para poder lograr un objetivo para la comunidad universitaria y la ciudadanía.

Nombrarlos a todos y decir su contribución en diferentes cosas, no solo significaría escribir unos largos párrafos, sino que además sería poner en riesgo su integridad dadas las actuales condiciones de violencia en el departamento. Ello constata que en el Cauca falta más tolerancia en la política, en las diferencias de ideas y así lograr garantías para los nacientes sectores en la política de cambio; opinar en contra de poderes ya consolidados por años, es casi un acto suicida, de ahí que en el Cauca pensarse la política y ejecutar sea un acto de valía, pues se expone el sujeto a las ignominias de quienes no dejan pensar al otro, de quienes no son capaces de ser críticos y de quienes violentan al otro cuando no está de acuerdo con sus posiciones políticas, siendo el caso de la derecha y la izquierda radicales. En suma, nombrarlos a cada uno

requeriría de un análisis largo y aquí lo que se trata es de agradecerles, reconocerles y recordarles que la política de transformación como la que soñamos e hicimos, siempre es una construcción de todos, y de muchos de diferentes formas, con sus diferentes capacidades, la intención es que cuando cada uno lo lea, recuerde aquel granito y/o decisivo aporte que llevó a pequeños pero triunfos o transformaciones en la política de la Universidad, de Popayán y en algo del Cauca, que con el paso de los años hemos visto reflejados en cosas más grandes, como lo hicimos juntos durante estos años. Porque de todo esto trata este trabajo de grado: una historia de resistencia y lucha, desde nuestros orígenes como jóvenes luchadores y fervientes por un cambio y, también, desde nuestros indígenas quienes encarnan esa misma osadía.

Sobre todo, quiere agradecer a las compañeras de vida que me enseñaron que la resistencia y la lucha en la vida se hace cada día, dándolo todo. Porque para que las mujeres logremos destacarnos, no es un camino fácil, es un camino minado que hay que luchar, de mucha dedicación y esfuerzo doble; esas guerreras de la vida, a las que les debo lo que hoy soy: mi abuela y mi Mamá. Fueron ellas quienes me inculcaron que la educación es lo más importante en la vida para salir adelante, le dedico este trabajo a ellas quienes me exigieron siempre dar lo mejor de mí, con quienes tenía largos debates de las noticias, de la política y de lo que acontecía: así crecí, escuchando sus análisis de la política y lo que en ella acontecía y hoy es mi profesión. Para la mejor analista innata del contexto social: mi mamá. A mi papá, quien caminó descalzo hasta los 15 años, por la pobreza, pero que más tarde estudiando siempre becado hasta que murió, fue gran ejemplo para recordar. Mi papá ser admirable, quien lograba sus objetivos, y se destacó siendo el mejor en lo que se desempeñaba laboralmente, pero sobre todo admirable por su calidad de ser humano, con la familia, con sus hijas, con sus amigos y colegas, por ser un ejemplo en mi vida con su historia de vida; aunque solo fueron 4 años de mi vida los que compartí junto a él; parecía que siempre estaba presente, pues quienes cohabitaron con él, y la familia siempre habló de él como un gran ser humano, un gran padre y el mejor hermano, como alguien que siempre se destacó y fue el mejor en lo académico.

Manuel mi padre, a quien le gustaba la poesía, escribir, la historia, la política; y de quien heredé varios libros de su biblioteca, fue central en la educación que recibí y que mantuve siempre presente, mis libros, sus libros; quienes me llevaron hoy a lo que soy también. Recuerdo la nobleza que le entregó a la familia, ayudándolos a salir adelante y siendo su ejemplo a seguir; gracias padre porque mi amor a la lectura empezó con los libros que me heredaste y que mi

Mamá siempre me inculcó. Tu biblioteca, que era un espacio de encuentro contigo, porque ahí estaban tus libros que eran la base de lo que pensabas, escribías y actuabas; eso lo descubrí con el tiempo, en el afán de recordar y conocer a mi papá de intentar, de conectarme con él a través de los libros, aunque ya no lo tenía presente, la vida me mostraba que seguía vivo, pues había dejado su huella en las personas que lo conocieron, y fue así como a través de los libros, me llevó a un amor por diferentes áreas del conocimiento, que son la base de la ciencia política.

La violencia que nos desplazaría a mediados de los 90 y cuando paramilitares te asesinaron en la puerta de nuestra casa, nos llevó a otro lugar: el Cauca donde tus hijas nos formamos y hoy somos profesionales, este triunfo es tuyo también y de mi Madre, la que siempre hacía todo para que nosotras nos dedicáramos únicamente a estudiar y un día ser las mejores profesionales, ese su sueño también, nuestro sueño: de Papá y de Mamá. Honro tu memoria, por quienes difamaron de ti, por tratar de opacarme en lo político en la Universidad, en contrariedades políticas y hablaron mal de ti, inventándose cosas de lo que eras, cuando tú ya estabas en mejor vida, desde que teníamos solo 4 años. Porque fuiste un luchador incansable, porque desde que nacimos tu sueño era que fuéramos a los mejores colegios y las mejores Universidades, razón, por la cual luché siempre por entrar a la Universidad del Cauca como la mejor del departamento, y luego sería una de las razones para entrar a la mejor Universidad de Colombia: la Universidad Nacional en Bogotá. Cuando apenas éramos unas niñas, tú ya estabas ahorrando para la Universidad de nosotras, de nuestra educación (según nos relató mi Madre).

De eso se trataba padre, de honrar tu memoria, razón por la que siempre prefería que me dijeran Salamanca antes que Carolina, porque tu vida fue mi inspiración para estudiar, y en los momentos más difíciles siempre estuviste con tu espíritu protegiéndonos. Porque uno nunca debe olvidar de donde viene. Mi padre, quien asesinado por la violencia en este país ha sido mi icono, mi fuerza para seguir adelante, por destacarse por la humanidad que tenía con las personas que quería, con la familia y con quienes lo rodeaban, porque estudiar becado toda su vida hasta que murió, me mostró que la educación siempre es la clave, para ser el mejor y salir adelante, también para poder entender la política de este país y sus contrariedades. Hasta aquí país de mierda... Hasta aquí estas líneas para ustedes mis amigos del Cauca, para mi familia y para algunos de mis profesores como William Mina de la Universidad del Cauca y Víctor de Currea Lugo de la Universidad Nacional, quienes me enseñaron la lucidez para la inspiración al escribir para el alma y también para hablar a la comunidad; llevando en una mano el análisis y en la otra la

capacidad para llegarles de la manera más natural ante la realidad contingente de este país caótico, sus clases siempre las anhelaba, pues estaban llenas de inspiración. A mis demás profesores quienes me enseñaron la ciencia de la política y la política como eje de análisis para ejercer en estos mares adversos de la política. Y, finalmente, esperando que un día mi Cauca querido permanezca en tolerancia para hacer política de cambio, que lleve a nuestro departamento a salir adelante, a tener la mejor educación, a despertar del letargo en el que se mantiene y generar una población crítica que permita transformar la realidad social sin más muertes, sin más amenazas, sin represión.

CONTENIDO

DIRECTOR Y JURADOS EVALUADORES.....	11
INTRODUCCIÓN	12
CAPÍTULO 1. MECANISMOS DE RESISTENCIA Y/O ACCIONES COLECTIVAS EN EL NORTE DEL CAUCA	17
1.1. Elementos para una aproximación a la idea de resistencia indígena	19
1.1.1. La tradición en resistencia.	19
1.2. Identidad, derechos y autonomía.	21
1.3. División entre la liberación de la Madre Tierra y el CRIC: crisis de los movimientos sociales.	24
1.4. Alimentación, siembra, ganado y coca.	25
1.5. Violencia en el territorio, coca, marihuana y TLC.	26
1.6. Acciones colectivas del 2008 al 2016.....	27
1.7. ¿A qué tipo de resistencia dentro de los marcos ideológicos apunta la Liberación de la Madre Tierra?	30
1.8. De baldíos “indígenas” a tierras para los criollos y blancos.....	32
CAPÍTULO 2. LA TIERRA COMO EJE DEL CONFLICTO NASA	34
2.1. Ideas preliminares sobre la tierra.	34
2.2. Conceptos de la distribución de la tierra.....	37
2.3. La recomposición de la resistencia indígena: entre las prácticas culturales y la división entre la liberación de la Madre Tierra y el CRIC.	38
2.4. Accionar político y formas de lucha en el norte del Cauca.....	41
2.5. Una razón para la acción: la tierra	43
2.4.1. Productividad.....	43
2.4.2. ¿A quién pertenecían antiguamente?	43

CAPÍTULO 3. TRANSFORMACIÓN SOCIAL: LOGROS CULTURALES, ECONÓMICOS Y POLÍTICOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA NASA ALCANZADOS A TRAVÉS DE SUS PROCESOS DE RESISTENCIA	47
3.1. Sobre la transformación, la resistencia indígena y el sistema político	47
3.2 Permanencia en su Simbología: lengua, orígenes frente a los últimos 10 años en su desenvolvimiento cultural.	48
3.2.1. Símbolos en la Comunidad indígena Nasa	50
3.3. La memoria	53
3.4. Otras formas de Resistencia.....	56
3.5. Ancestralidad y cosmovisión Nasa.....	58
3.6. La cosmovisión indígena.	60
3.7. Aciertos políticos y reafirmación de la identidad indígena Nasa	61
3.7.1. Los cabildos como la figura política y organizativa.....	61
3.8. Pugna política-territorial y monopolio del poder.....	61
CONCLUSIONES	65
REFERENCIAS.....	66

Lista de tablas

Tabla 1. Adjudicación de baldíos a particulares en Colombia (1903-1957).....	44
--	----

Lista de figuras

Figura 1. Concepción misak respecto a la resistencia indígena.....	23
Figura 2. Diálogo entre los pueblos Misak y nasa para resolver su conflicto.....	23
Figura 3. Tejer para el buen vivir: resistencia como forma de vida. Resguardo de Miraflores, Caloto, Cauca, 2018.....	25
Figura 4. Mingas y paros del pueblo Nasa 2016.....	28
Figura 5. Liberación a la madre tierra.....	30
Figura 6. Tierra en proceso de liberación en el Norte del Cauca por parte de indígenas Nasa. Fuente: archivo personal.....	32
Figura 7. Tierras de Ardila Lule en el norte del Cauca en proceso de liberación, julio 2017.	37
Figura 8. Liberando a la madre tierra.....	38
Figura 9. Grupo de baile en encuentro de liberadores.	39
Figura 10. Grupo de canto en encuentro de liberadores.	40
Figura 11. Comunidad departiendo en un encuentro de liberadores.	40
Figura 12. Simbología nasa.....	51
Figura 13.. La cuetandera “Kweta’d yaja” en la Minga de comunicaciones 2017.....	51
Figura 14. II Encuentro de la Minga de Comunicaciones, diciembre 2016.	52
Figura 15. Publicidad para convocar a la segunda minga de comunicación.	54
Figura 16. Publicidad para convocar a la cuarta minga de comunicación.....	54
Figura 17. Encuentro de liberación de la madre tierra, 2017.....	55
Figura 18. Cartel con consigna de la guardia indígena.	56

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE POLITÓLOGA

DIRECTOR DE TRABAJO DE GRADO:

JOSE ENRIQUE URRESTE
Candidato a Doctor en Ciencias Sociales
Profesor del Departamento de ciencia política
Universidad del Cauca

JURADO EVALUADOR
Doctor Andrés Eduardo Chilito
Profesor del Departamento de ciencia política
Universidad del Cauca

JURADO EVALUADOR
William Mina Aragón
Doctor en ciencias sociales
Profesor del Departamento de ciencia política
Universidad del Cauca

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis socio-político sobre las formas de resistencia y/o acciones colectivas del movimiento indígena Nasa en el Cauca, durante 2008-2016. Para ello se divide el documento en 3 capítulos. El primero, aborda la dinámica política desde la situación histórica del Pueblo Nasa, en el que el conflicto étnico y político ha hecho un trasegar en el norte del Cauca, a veces incomprensible para la población afuera. Para ello es necesario definir qué es la *resistencia política* desde diferentes perspectivas, pero intentando comprender el conflicto histórico que recorre a esta comunidad indígena Nasa del norte del Cauca: la violencia con los actores armados al margen de la ley, lo que significa para ellos el territorio, la movilización, la organización comunitaria y su organización de gobierno propio, que aunque heredado de la colonia ha permitido hoy tejer para sí mismos una plataforma de lucha política, consignada en uno de los puntos del CRIC.

Al definir holísticamente la resistencia y las variables que entran en juego –identidad, autonomía y los marcos ideológicos–, la contextualizamos dentro de la lucha que llevan los Nasa, de una forma aplicada. Así pues, hablamos de la resistencia en el marco de lo que se ha convertido en su Estado propio (el Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC), según los indígenas Nasa y los llamados “solidarios¹”, que hacen parte de este proceso de liberación. Para ello, hacemos uso de una metodología historiográfica, con el fin de rastrear el largo recorrido de su lucha, desde los tiempos del terraje, cuando se eran sirvientes, sin derecho a propiedad sobre lo que ellos mismos trabajaban; si bien, a través de su lucha histórica lograrían tener su territorio en parte, nevemente la clase política haciendo uso de la legislación los volvería a despojar tal como en tiempos de la Conquista, cuando teníamos indígenas esclavos y sin tierra; pues presidentes de la tradicional élite colombiana asumían que: “los terrenos de indígenas eran terrenos baldíos y que los blancos podrían tomar posesión de ellos libremente” (Londoño,2015); por lo que comenzaría otra vez la lucha en la que más tarde lograrían tener lo que hoy son los Cabildos y Resguardos, y así no pagar por la tierra –teniendo en esta última figura la connotación de que por una deuda histórica, así como por la estigmatización y explotación con los indígenas

¹ Son estudiantes, campesinos, académicos o simplemente gentes de otros procesos, del lugar o de otras ciudades, que sienten una identidad con la lucha indígena Nasa, que los ha llevado a luchar al lado de estas comunidades, como si se tratase de su propia lucha, o como ellos dicen: “también lo es, también es nuestra lucha”. Hay que decir, además, que gran parte de lo que es hoy en día la ‘liberación de la madre tierra’ es conformada por cada vez más solidarios, hasta en el triple de proporción de lo que son los indígenas Nasa.

se les daría el no pago de la tierra, por aquellas tierras arrebatadas.

En la segunda parte del documento, abordamos el conflicto de la tierra desde una perspectiva que trasciende lo simbólico y lo ancestral, por lo que hay que entender diferentes ejes que comprenden la problemática de la tierra en esta zona, pues siendo una de las tierras más productivas y con una amplia diversidad social, el conflicto no se puede entender solamente como social y cultural, sino como un conflicto de clases. De ahí que definimos este tipo de conflicto por la tierra como una lucha de clases, en la que la disputa principal es por uno de los más importantes capitales en el país: la tierra. Para comprender el conflicto por la tierra que se ha dado en el norte del Cauca, se debe comprender que su distribución esta medida por patrones, reformas o sistemas de los sectores políticos que están en el poder, o de los que han logrado imponerse desde la lucha social, se trata también de una disputa por el poder y por un factor real de poder: la tierra. Para esta distribución se ha jugado con indicadores como el GINI, las UAF y otras visiones de mundo, siendo estas últimas las que han generado la división entre los llamados “liberadores de la Madre tierra” y el CRIC, pues para los primeros el CRIC se alejó de lo que planteó en su plataforma de lucha.

Ya hablaba Pecaut (2011), sobre las razones del conflicto que llevan al accionar político, la primera es una situación que se manifiesta con múltiples tensiones sociales sin que se haya estructurado un conflicto social y una segunda en la que los actores y el conflicto social están ya constituidos. Por ejemplo, como se ha dado en el norte del Cauca la violencia de las organizaciones aparece como un elemento organizador en zonas agrícolas (Peñaranda, 2015) y, por otro lado, el que se ha dado ciertamente para exista una división entre el CRIC y los llamados “liberadores de la madre tierra”, y es que para ambos actores allí se ha dado la recuperación de la tierra y la revalorización de manera autónoma, fundamentados en su alcance de reivindicación y la fuerza de la organización (Peñaranda, 2015).

No obstante, el CRIC entró en otra fase, pues recordemos que en principio buscaron ser una fuerza política para recuperar la tierra, pero se han convertido en un Estado propio, dentro de otro Estado: el sistema político colombiano; mientras que los liberadores surgen como una fuerza, primero en acuerdo con estos al querer recuperar las tierras (razón histórica y de memoria de lucha), pero más tarde en oposición al mismo CRIC. Esto en la medida en que este nuevo “gobierno propio” se opondría a que los liberadores invadieran nuevas tierras; pues harían fragmentar las relaciones entre el gobierno de Colombia y el CRIC para la negociación de

recursos: según manifiestan los mismos liberadores². Dentro del capítulo 2 también enunciamos otros puntos como el significado de la tierra, como eje principal del conflicto: que no viene siendo otra cosa que la permanencia de la memoria en su accionar: y la deuda que “los mal llamados próceres de la patria” aún tienen con el Cauca. Y es que cuando el Cauca apoyó con tanta gente para la independencia, dichos próceres se comprometieron a luchar en las batallas de la independencia que sacarían al Cauca de la pobreza y le darían participación en las decisiones de la construcción de la patria; han pasado años y esta promesa sigue sin cumplirse.

La tercera parte del trabajo aborda la cultura indígena, ya que es un determinante para las relaciones cotidianas y las decisiones políticas que, lo cual ayuda a entender de forma holística el sistema indígena propio nasa y el conflicto que los atraviesa y del cual son sus protagonistas. La metodología que se empleó para el desarrollo de la investigación es la etnografía, que se desarrolló durante 3 años con estas comunidades Nasa y nos permitió entender desde lo cotidiano las dinámicas de la liberación de la madre tierra y del conflicto Nasa en el norte del Cauca. Este ejercicio etnográfico se centró especialmente en el municipio de Caloto, que es uno de los más afectados por la violencia en Colombia, el cual está integrado por afrodescendientes, indígenas y mestizos, donde los primeros representan el 68,5% de la población total y, por tanto, son el grupo étnico demográficamente dominante del territorio municipal. En cuanto a los indígenas y los mestizos, éstos conforman el 18,9% y 12,6% de la población total, respectivamente, pero esta baja participación demográfica no los hace menos importantes o visibles, especialmente en el caso de los indígenas.

Para constatar lo anterior solo basta con señalar que el 18,9% de la población indígena Nasa de Caloto decidió entrar nuevamente en la Hacienda La Emperatriz (2 de septiembre de 2005), lugar que pertenece a uno de los terratenientes más grandes de Colombia: Ardila Lule (ACIN, 2015, p.18) según datos de documentos elaborados por este mismo proceso. Esta población indígena nasa que recupera estas tierras no es solo de Caloto, sino que proviene de diferentes sitios de todo el norte del Cauca con el fin de recuperar 5 puntos de liberación ubicados en gran parte del departamento. Con ello podríamos denominar la liberación de la madre tierra como la resistencia de la comunidad nasa del norte del Cauca, pues en este proceso se promueve una resistencia al sistema socio-económico vigente y predominante que, dentro de la

² Entrevista realizada en 2017 al Comité Político de la liberación del norte del Cauca, entrevista exclusiva a Carolina Salamanca, por parte de diferentes liberadores de múltiples territorios en el norte del Cauca, y ex quintines.

vida cotidiana puede ser entendido como:

Una filosofía de la vitalidad denominada: **economía para la vida**, en el que muestra cómo funciona el sistema sobre la vida cotidiana del ser humano bajo el sistema capitalista que los hace permanecer alineados, por lo que en otras palabras la economía para la vida intenta rescatar la importancia de la vida, y de la condición humana, el dinero en función de la vida, no como acumulación sino para solventar unas necesidades. Por ello, esta filosofía tiene como fundamento contribuir al bienestar del individuo. Haciendo énfasis en rechazar que el ser humano esté al servicio de una acumulación, del dinero y deje de lado la importancia de cuidar la vida humana y así mismo la naturaleza, ya que el individuo no es capaz de percibir lo que ocurre alrededor, simplemente ve el mundo económico como un ordenamiento natural, cuando realmente es algo más complejo porque destruye la vida humana y la naturaleza. De esta forma, el ordenamiento del sistema como aparato ideológico funciona con una lógica económica de acumulación: que reside en los bancos, en la tierra como uno de los capitales más importantes, en esta última se incluyen los recursos naturales más importantes como son: el agua, la tierra, el oro y todos aquellos minerales que son de uso cotidiano personal de gran parte de la población (Hinkelammert y Mora citados por Velásquez, 2016, p. 43).

Con base en estas consideraciones acerca de lo que se entiende por sistema, se procede a dilucidar la forma en cómo se resiste o se hace oposición a este aparato estatal. Así mismo, se hacen algunas acotaciones sobre lo que esta *resistencia* indígena significa: en primer lugar, podemos darnos cuenta que la forma de resistencia tiene una lógica de clase, entendido este concepto como un sector, por lo que se ve cómo el enfrentamiento se da entre la comunidad indígena nasa y terratenientes, donde la primera hace parte de la clase oprimida históricamente por los españoles y, más tarde, por la clase oligarca del Cauca, dueña de la mayor parte de la tierra en esta región; mientras que los segundos conforman la clase oligarca que ha gobernado históricamente, esto es, las familias Chaux, Mosquera, Valencia e Iragorri.

Ahora bien, aproximarnos a estas formas de resistencia Nasa es vital no solo desde un aspecto social, sino también desde uno académico, ya que abordar una disputa de poder como la que estamos analizando es sumamente pertinente para los lineamientos disciplinares de la ciencia política. Así pues, tenemos que este trabajo desarrolla un estudio del poder y de la forma como se dinamiza a través de estos actores: la comunidad, los actores del conflicto armado, los indígenas, la sociedad, el Estado, el gobierno indígena propio del CRIC, etc., y su incidencia en

la sociedad, en la política regional y el desarrollo mismo de la historia reciente política; por lo que nos adentramos en el análisis de cómo se conjugan estos actores, y estas variables para el desarrollo de la dinámica social y política del departamento del Cauca y que efectos pueden tener en el mismo sistema político colombiano.

De esta manera, en líneas generales se pretende explicar cómo las transformaciones sociales a raíz de este fenómeno del conflicto, nos permite entender las realidades del norte del Cauca desde un proceso de construcción social de resistencia. En este sentido, la apuesta que a continuación se presenta es un ejercicio que busca demostrar las capacidades profesionales que desde el estudio politológico deben tenerse, no solo para actuar de manera disciplinar, sino también interdisciplinar, pues se debe conjugar la mirada politológica con perspectivas derivadas de la sociología política, la antropología política y el estudio de movimientos sociales –como parte disciplinar del estudio de la ciencia política–; al igual que entender las dinámicas del conflicto y su incidencia sobre la identidad, la comunidad y la territorialidad. En suma, el aporte del presente trabajo al estudio de la ciencia política radica en el estudio de una región estratégica como el norte del Cauca, aunando esfuerzos al rol que el Departamento de Ciencia Política de la Universidad del Cauca ha querido tener en esta región, pues han intentado darle especial énfasis a su estudio; ímpetu que se refleja en este trabajo.

Finalmente, se debe señalar que este análisis cultural, ancestral, local y global, busca abordar los elementos esenciales para entender la postura sobre las que emergen los procesos sociales y conflictos que aún persisten en sus territorios; siendo así un documento que busca dejar elementos para cambiar esta dinámica conflictiva. Es entonces, donde podemos continuar con una porción del estudio que empezó Ricardo Peñaranda “Guerra propia guerra ajena...”, pues en la presente monografía se pretende estudiar en que continuó esa lucha de los Nasa, que pasó con los descendientes del Quintín Lame, que pasó con esa guerra de intereses, embadurnada de historia política regional, pero también de deudas históricas nacionales de luchas pasadas, etc. Es allí donde esta monografía busca ser un trabajo que, desde la etnografía y de elementos analíticos de la ciencia política, nutra los relatos de lo que está pasando actualmente, en un relato de esa lucha por “la liberación de la madre tierra” en el que se han sumado otros actores y que se han generado dinámicas sociales y políticas diferentes, una actualización de esta lucha que compete a la ciencia política regional.

CAPÍTULO 1

MECANISMOS DE RESISTENCIA Y/O ACCIONES COLECTIVAS EN EL NORTE DEL CAUCA

El objetivo de este capítulo es desarrollar una aproximación conceptual e histórico-social a los procesos de resistencia Nasa en el norte del Cauca, para ello nos aproximamos a la idea de *resistencia*, para poder usarla como unidad de análisis de un proceso concreto de resistencia como es el caso del Resguardo Siberia en Caldon (Cauca). Este primer capítulo aborda no solo los conceptos de resistencia, sino que los envuelve en las dinámicas del territorio que se dan para poder mantener su “autonomía”, por lo que entramos a describir los actores que en el territorio Norte caucano intentan reconstruir su identidad, hablo en plural, ya que no son principalmente los indígenas los que más intentan reconstruir su memoria o identidad, sino externos, estudiantes, “solidarios” e “indigenistas” (estudiosos del tema indígena) –los que aquí mencionamos lo intentan hacer sobre todo desde la cultura, la historia y los símbolos indígenas-; los cuales se suman a los indígenas que han desarrollado procesos de recuperación de sus tierras.

Esto nos permitirá entrever la resistencia directa y la resistencia política, donde se relata lo vivido en el territorio donde se presentan conflictos interétnicos, que terminan por afectar no sólo el territorio donde ocurre –como fue el caso del Resguardo Siberia en Caldon, Cauca, que exponemos en este capítulo–, sino que también entran en interlocución Nasas y Misak de todos los territorios, al tratarse de dos pueblos que se encuentran en todo el territorio Caucaño. Además, al tratarse de una reconstrucción identitaria, enmarcamos la discusión dentro de los lineamientos de disciplinas de la ciencia política, tal como es el análisis del sistema político (en este caso “propio”). Con ello, el presente capítulo aborda la forma de alimentación, la siembra, el tejido, las costumbres, las prácticas sociales y económicas; los cuales son elementos que los caracterizan, pero que también los han puesto en este conflicto, como es el caso de prácticas sociales y culturales relacionadas con la coca, la marihuana y procesos sociales de la toma de tierras. Todos estos aspectos son vitales para abordar de manera integral la idea de resistencia, conflicto y violencia en esta zona del Cauca. Cabe señalar que la resistencia indígena nasa en el norte del Cauca hace parte de una herencia histórica que data desde mucho antes de la Colonia, por lo que si hablamos de que la comunidad se forja en unas dinámicas de lucha en los taponamientos, en la resistencia a la institucionalidad como se conoce en Colombia, optando más

bien por una autoridad propia o gobierno propio, es debido a una memoria histórica y una forma de legitimidad por tradición propia de lo que Weber denominaría: legitimidad tradicional, pues se han dado la formación de líderes dentro de los Cabildos (Peñaranda, 2015). De otra forma, el mayor Guillermo Tenorio (citado por Bolaños, 2012) también planteaba que “la viejita ley 89 de 1890, aún sigue vigente”, al igual que varios artículos en la Constitución y la ley 21 de 1991 que nos garantizan la resistencia y que son leyes que han permitido garantizar el reconocimiento de la estabilidad permanente de las comunidades indígenas (Tattay, 2012).

Igualmente, es importante realizar una descripción del contexto social y político, pues con ello se entiende como se ha cerrado la arena institucional para estas comunidades y para “los de abajo”, por lo que estos conjuntamente buscan salidas para tramitar sus demandas, siendo entonces las movilizaciones, la marcha de la comida, el taponamiento en la panamericana, las mingas cada 15 días en las que confluyen indígenas Nasas, estudiantes, profesores, solidarios y todas aquellas personas que por su visión de mundo o indigenista los hace convivir y luchar al lado de estas comunidades y volver y sentir esta lucha como propia (de hecho, en algunos casos van a la liberación de la madre tierra, pueblos indígenas de distintas partes de Colombia, como Antioquia, la costa pacífica, del centro y sur del Cauca, lo cual se constató durante el trabajo de etnografía).

Cabe señalar que esta investigación tiene sus orígenes en mi periodo de intercambio en la Universidad Nacional de Colombia (donde tuve como tutor del anteproyecto de grado a Ricardo Peñaranda), que sucedió en un contexto de renovada agitación social, producto del fortalecimiento de espacios como el Congreso de los Pueblos (2012), donde confluyen sectores estudiantiles, universitarios, profesores e indígenas. Por lo que, la etnografía es aún más amplia: la Universidad Nacional y el norte del Cauca, en donde viajaba constantemente durante 3 años, donde hago mis análisis sobre estos dos grupos de los que se compone: la liberación de la Madre tierra, en una forma de Investigación, acción y participación, que me permitieron conocer los lazos que unieron a estos grupos y lo que lleva aún a permanecer en esta lucha. Es así que este capítulo da cuenta de cómo la preparatoria de la movilización, las mingas y las visiones de mundo, son necesarios e imprescindibles para que continuara esta lucha con exquintine, con estudiantes y académicos que son parte de los paros, pues comparten una forma de pensamiento que lleva a la acción. Es esa precisamente la transformación política que se evidencia. Hablamos pues, de una interculturalidad, que lleva a luchar por la obtención de la tierra de parte de los

Nasa, y a un cambio de pensamiento por parte de los otros (académicos, estudiantes, solidarios, profesores, etc.).

1.1. Elementos para una aproximación a la idea de resistencia indígena

1.1.1. La tradición en resistencia.

Uno de los académicos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) que ha investigado y que habitó el territorio Nasa por más de 15 años expone que:

La resistencia indígena Nasa es considerada como una tradición de resistencia y movilización social, fundado en un vigoroso movimiento de reconstrucción étnica que se evidenció en el movimiento armado Quintín Lame, en las representaciones sociales de la propia comunidad nasa y en el escenario local y regional (Peñaranda, comunicación personal, marzo de 2017).

A esto añade que, como pueblo Páez esta tradición viene de muchos siglos atrás con la Cacica Gaitana y Manuel Quintín Lame; no obstante, y a diferencia de otros autores, Peñaranda (2015) considera que más allá de una resistencia, el movimiento armado Quintín Lame se enfocó en una pugna por el poder territorial con las FARC, y que, por otro lado, la reconstrucción étnica como símbolo se percibe en sus patrones identitarios configurados en su discurso, su imagen como forma de comunicación política y arraigo en el sentido comunitario. Esta reconstrucción étnica, de acuerdo a la investigación etnográfica realizada durante 3 años, aún se encuentra vigente y se realiza a través de procesos de reconstrucción identitaria como las mingas, los bailes tradicionales, las formas de resistencia propia (es el caso de los paros en carretera y el uso del bastón de mando como símbolo de autoridad, en lugar de usar mecanismos de participación ciudadana o las armas de fuego), y la realización de murales y tejidos para rescatar una cultura indígena Nasa representada en el CRIC, por un lado, y promovida por el proceso de liberación de la madre tierra por otro, lo cual genera una apropiación y fortalece una identidad indígena en el tiempo. No obstante, hay algunos reparos que vale la pena mencionar para no caer en la idealización de la comunidad indígena; como son el que algunos de sus miembros opten por irse a las FARC, o el encantamiento con la coca como insumo para obtener dinero fácil o como deseo materialista, algo que los aleja y enfrenta a su cosmovisión que tiene como primario el sentido comunitario antes que el beneficio individual propio del ideario capitalista. De ahí que también se busca una reconstrucción étnica, una en la que se pretende lograr esa transformación con un

lenguaje, métodos y herramientas propias de la cultura y lucha indígena. En ese sentido, Peñaranda (2015, p. 43) explica su concepto de resistencia indígena y cómo funciona una de las tradiciones de resistencia:

El objetivo fue el restablecimiento de un hilo conductor entre las movilizaciones del presente y las tradiciones de resistencia del pasado y, en un plano más general, la construcción de una conciencia étnica fundada en la memoria. Este proceso está íntimamente ligado a las luchas del futuro, que exigen una nueva aproximación al pasado para revertir la imagen negativa acumulada por siglos y ofrecer un soporte moral a las movilizaciones del presente. La construcción de un nuevo discurso histórico fue una de las principales tareas de las organizaciones indígenas del Cauca a partir de los años setenta. La historia dejó entonces de ser historia pasada y se convirtió en historia-viva, historia- herramienta, historia para el presente. Su importancia en el proceso de reconstrucción identitaria quedó claramente consignada en el punto sexto del programa del CRIC aprobado en 1971: “Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas”. Para las comunidades indígenas del norte del Cauca este esfuerzo (...) permitió obtener tres resultados: a) el restablecimiento de una continuidad moral entre las luchas del pasado y las movilizaciones del presente; b) la configuración de un soporte histórico a la identidad comunitaria reconfigurada a partir de los años setenta; c) la ruptura definitiva de la “condición subalterna”, requisito indispensable de todo el proceso

Por otro lado, como ya lo había expuesto Bonilla (1977, p.25), la tradición de resistencia del pueblo nasa Caucaño se puede clasificar en resistencia directa y resistencia política, tal como lo indica Peñaranda (2015) con sus propias palabras:

Dos tradiciones de largo aliento están en la base de la autorepresentación de los paeces. La primera, la de la resistencia directa, se origina en la capacidad de hacer frente a la penetración de los conquistadores españoles al corazón del territorio indígena en Tierradentro, que hizo necesaria la organización de sucesivas expediciones bélicas emprendidas desde Popayán y Neiva a lo largo del siglo XVII, cuya ineficacia se aprecia en la lista de poblados varias veces destruidos por los ejércitos indígenas: Timaná, La Plata, Neiva, y Caloto. Una de estas expediciones condujo a la derrota de Pedro de Añasco y a la venganza que sobre él ejecutó la Cacica Gaitana, quien se convirtió en una de las figuras emblemáticas de la resistencia contra los invasores. La última expedición punitiva, al mando de Sebastián de Belalcázar fue también derrotada en 1543 en los Farallones de Tálaga, luego de lo cual los conquistadores abandonaron prácticamente la idea de una conquista militar y cedieron la tarea al adoctrinamiento religioso a cargo de los misioneros jesuitas. La importancia de esta tradición de resistencia ha sido destacada por varios autores, quienes señalan que la situación de aislamiento en que quedó el territorio facilitó procesos de unificación política que permitieron el fortalecimiento de los cacicazgos a lo largo del siglo XVII. La segunda tradición, la de la resistencia política, se fundamenta en la mítica figura del Cacique de Vitoncó, don Juan Tama quien, a comienzos del siglo XVIII junto con otros

caciques obtuvo de las autoridades españolas el reconocimiento de la integridad territorial de los resguardos y el otorgamiento de títulos escritos sobre estos territorios. De esta manera se consiguió legitimar el poder político de los “Caciques principales” y se puso en marcha la transformación de la institución colonial del “resguardo” que terminaría convertido en un mecanismo de protección comunitaria (pp. 112-113).

En esa misma línea, Peñaranda (2015) y González (1977) analizan e identifican la resistencia en 3 etapas. La primera etapa es la movilización, la cual es por la que se deciden la mayor parte de las organizaciones y sectores sociales, y consiste en otra forma de hacer política para evitar la guerra. La segunda es la participación política en elecciones, suele ocurrir cuando se da una apertura en el sistema o un cambio en las formas de reivindicación elegidas por los movimientos sociales, es el caso del movimiento indígena en Colombia con la apertura dada en el sistema político colombiano a través de la constituyente de 1991, en el que se dio una apertura a la democracia, a quienes votaban, y a los sectores sociales marginados por una Constitución eclesiástica. La tercera, la fase crítica, se presenta con un cambio abrupto en la estructura política y la sociedad que los afecta, conllevando ello a la respuesta más álgida: una guerrilla, la guerra por la disputa del poder, y para el caso de la comunidad indígena nasa, la disputa del poder que se da con la guerrilla de las FARC.

En consonancia con estas etapas de resistencia, tenemos que para el año de 1995 y después de la desmovilización del Movimiento Armado Quintín Lame, el movimiento indígena Caucaño fluctuaría entre movilizaciones y elecciones, optando por esta segunda opción y dejando de lado la forma de lucha por movilizaciones o paros, ya que se verían seducidos por el acceso al Estado: el poder, cargos públicos, botines económicos, etc., dejando un poco de lado la forma de lucha por medio de “movilizaciones y la protesta” que unía y empoderaba a las comunidades: marchas, taponamientos, mingas, etc.

1.2. Identidad, derechos y autonomía.

La resistencia indígena resulta ser el mecanismo de los pueblos indígenas para fundar y continuar la defensa de sus derechos frente a toda clase de agresiones externas –provenientes inclusive del propio Estado–, en la búsqueda de la dignidad de la vida de los seres en la naturaleza, con base en los principios de identidad, autoridad y autonomía para asegurar la permanencia y pervivencia en el tiempo y el espacio. Las acciones de resistencia indígena tienen un claro sentido de defensa territorial, centrada en sus comunidades y resguardos (en este marco,

también es importante señalar que otros sectores de la población, tanto rural como urbana, han ejecutado igualmente acciones de defensa de su territorio ante amenazas o agresiones que ponen en peligro su integridad). Lo cual evidencia que la organización territorial de las comunidades, es una forma viable para el conjunto de la población en su resistencia frente a otros fenómenos como la guerra.

En la misma línea acerca de la idea de resistencia, es necesario ahondar en los conflictos interétnicos abordados por Alberto Tumiña (2010) en su tesis *Proceso de recuperación de tierras de las comunidades guambianas (1970- 2005)*, en la cual muestra cómo se dieron diferentes conflictos interétnicos en el Centro del departamento del Cauca entre comunidades guambianas y comunidades paeces en la vía a Tototoró, en el que se enfrentaron por la tierra y definir el territorio para su propia etnia y cultura indígena, pues cada uno lo peleaba para su constitución de resguardo y legalización de tierras, desconociendo que tanto los Misak, como los Nasa han habitado durante años el Cauca, pero que han tenido conflictos por intereses relacionados con la tierra.

Este tipo de conflictos se debe, en parte, a la búsqueda de autonomía, es decir, control del gobierno propio. Por lo que en la actualidad aún se mantiene ya que, por un lado, está la forma en como gobiernan los paeces, quienes se configuran por su gobierno desde el CRIC y cuentan con rituales y formas de lucha basadas en las acciones de hecho: como movilizaciones, taponamientos, etc.; y, por otro lado, se encuentra la forma en como gobiernan los Misak, quienes se enfocan más en su forma de trabajar la tierra, la artesanía, y una forma diferente de gestión para su comunidad en la que ya han entrado en la burocracia a través de proyectos e inversión estatal para su comunidad, dejando de lado la forma de lucha por taponamientos o movilización como primera medida de negociación política.

Como podemos ver, los conflictos interétnicos que desde hace años tienen las comunidades indígenas caucanas, se han incrementado en los últimos años, mostrando su vigencia con hechos como el ataque de los nasa a los Misak con el fin de evitar la constitución de su resguardo Misak en el resguardo de Ovejas (Siberia), hechos ocurridos el 25 de junio de 2018 en el municipio de Caldon (Cauca). Dicho territorio se ha visto en disputa, según el CRIC (2018), debido a oportunismos y al otorgamiento de concesiones mineras, forzando con ello su desplazamiento y, a la vez, desconociendo y vulnerando los mismos derechos por los que han luchado durante décadas. Por un lado, los Misak reclaman el derecho de permanecer en el lugar debido a que ya se estaba tramitando la constitución de su resguardo allí y, por el otro, los Nasa

abogan a un derecho territorial, ya que, geopolíticamente hablando, el resguardo de Siberia se encuentra rodeado de más resguardos nasa. Con base en lo anterior es posible deducir que no hubo la integración intercultural que se esperaba, ni una consciencia, ya que el conflicto generado por la comunidad nasa en el resguardo Siberia en el año 2018 da un rumbo diferente a la forma de hacer resistencia, dándose una lucha por la tierra como capital y no como conciencia étnica y cultural.

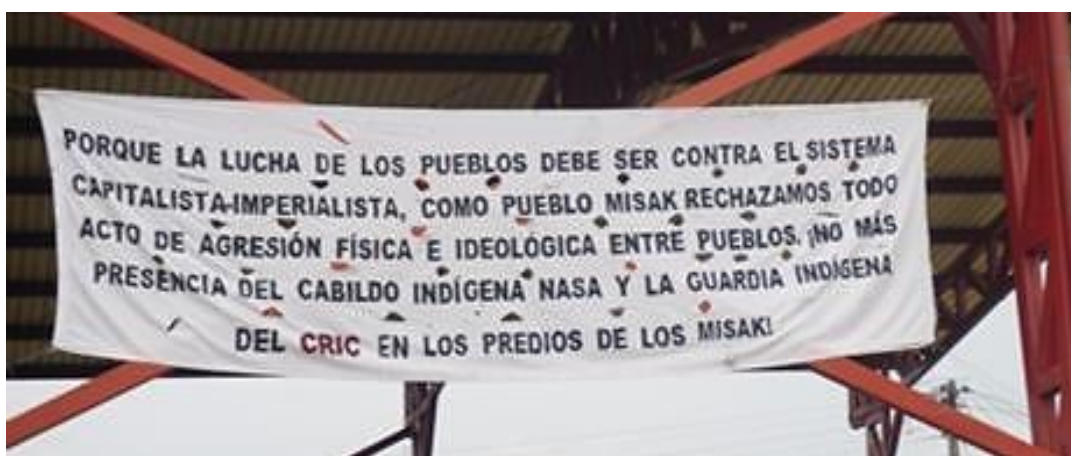


Figura 1. Concepción misak respecto a la resistencia indígena.

Fuente: tomada de “El pertinaz conflicto interétnico del Cauca”, por A. J. Luna Geller, 22 de octubre de 2018, Proclama del Cauca.



Figura 2. Diálogo entre los pueblos Misak y nasa para resolver su conflicto.

Fuente: tomada de “La pelea indígena que divide al movimiento de cara a 2019”, por L. Soto, 11 de septiembre de 2018, La Silla Vacía.

1.3. División entre la liberación de la Madre Tierra y el CRIC: crisis de los movimientos sociales.

En primer lugar, cabe señalar que las formas organizativas cambiaron de acuerdo a unas dinámicas perpetradas, de un lado, por las organizaciones sociales y, de otro, por el gobierno nacional. Organizaciones sociales como el CRIC en los 70 se convirtieron en un referente de lucha bajo unos principios de recuperación de tierras que hoy en día se han olvidado. Por esto, el proceso denominado por los Nasa y sus colaboradores del norte del Cauca como “Liberación de la Madre tierra”, ha decidido emprender su lucha autónomamente, pues para ellos el ejercicio de recuperar las tierras es algo que se ha olvidado por parte del CRIC, como muchos lo manifiestan, pues hay comunidades que están sin tierra.

En segundo lugar, la recuperación de tradiciones como tejer, es más un impulso de las autoridades que un sentir de la comunidad, tal como lo expresan las propias mujeres nasas –antes paeces– al señalar que sus tradiciones ancestrales “eran basadas en tejer sus propios vestidos, mochilas; tejidos hechos por nosotras las mujeres, les tejíamos a nuestros hijos y esposos, pero ahora se ha perdido esa costumbre” (Mujeres tejedoras nasa de Caloto, comunicación personal, 2017), la cual los hace autónomos en cuanto a la economía, pero genera machismo porque limita a la mujer debido a que es la única que se dedicaba a esta labor. No obstante, el prácticas como el tejido, así como elementos culturales como el lenguaje, están enmarcadas en “visiones que tienen una estrecha relación con la memoria y la lengua, como componentes de las identidades de cada sociedad, pues permiten que se tejan a través del espacio y el tiempo diversidad de tradiciones y costumbres que en muchos casos son transferidos de generación en generación, como una forma de pervivencia de la cultura” (Gómez y Ruiz, 1997, p. 253). Dichas costumbres sirven como un “conjunto de representaciones sociales sobre el territorio, el sistema de productividad y las estrategias político-culturales empleadas históricamente para la confluencia de la gente”, (Peñaranda, 2015, p. 359), tejiendo de este modo unas acciones para poder liberarse empleando la resistencia como su herramienta.



Figura 3. Tejer para el buen vivir: resistencia como forma de vida. Resguardo de Miraflores, Caloto, Cauca, 2018.

Fuente: archivo personal.

De acuerdo a los argumentos de varios liberadores, comuneros, y solidarios que apoyan el proceso de liberación de la Madre Tierra, el CRIC con el transcurso de los años ha ido perdiendo el sentido por el cual nació, centrándose especialmente en el punto 1 de su Plataforma de Lucha, que consiste en “recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas” (CRIC, s.f.). De este modo, para los solidarios y algunos comuneros “el CRIC por negociar proyectos y presupuesto desde el orden nacional, con el gobierno y con sectores gubernamentales ha negociado su razón por la cual nació, abandonando sus ideales y dejando de lado el sentir comunitario” (ACIN, 2015).

1.4. Alimentación, siembra, ganado y coca.

Los alimentos que más se producen y comercializan en el pueblo nasa consisten en la carne, el arroz, la panela, el café, la coca y la marihuana, donde la primera es la que más se consume diariamente y es obtenida del ganado que se tiene en las zonas de liberación –que es uno de los usos a los que tienen adaptada la zona de resistencia–. En cuanto a los demás productos, se cuenta con las cooperativas *Kwe’sx* arroz, *Kwe’sx* panela del Pilamo, *Kwe’sx* café, y *Kwe’sx* tul (cooperativa Nasa dedicada a hacer productos de coca y marihuana), dándose así 12 líneas productivas que apenas ahora empiezan a contar con comercialización. No obstante, hay que decir que en Caloto y Corinto aún se evidencia mucho la insistencia en mantener cultivos de coca y marihuana, antes que de ‘pan coger’, un gran problema que desencadena violencia. Por otro lado, en el municipio de Corinto se venden los almuerzos a \$7000 pesos debido a que “la mayor parte de comida es traída de afuera” (Persona de restaurante de Corinto, comunicación personal, 2017), algo que no es consecuente con la zona geográfica en la que se encuentra, ya que es un

territorio de comunidad indígena que debería ser tradicionalmente de cultivadores y de mantenimiento del ganado, por lo que deberían disponer de almuerzos más económicos. De esta manera se evidencia una lógica en que la tierra no es cultivada para los alimentos que suplen la canasta familiar.

Por otro lado, durante las mingas realizadas por los liberadores de la madre tierra –nasas y “solidarios” – se cocina para la gente asistente con productos traídos por visitantes de diferentes ciudades de Colombia (universitarios de Antioquia, de Bogotá y del Cauca, por ejemplo) y con productos cosechados en tierra en proceso de liberación. Estas mingas de preparación de comida son importantes ya que el compartir los alimentos permite fortalecer las relaciones sociales y políticas entre los distintos actores que participan en el proceso de liberación.

1.5. Violencia en el territorio, coca, marihuana y TLC.

Con la llegada en el 2003 de Álvaro Uribe Vélez a la presidencia de Colombia, se aprobó e implementó el Estatuto de Seguridad Democrática que, si bien recrudeció la situación en los territorios, conllevó a un cese de la violencia. Esto provocó que las organizaciones sociales decidieran unirse para hacer frente al fortalecimiento de la oposición y su política guerrillera, teniendo que alivianar asperezas e integrarse bajo objetivos comunes para no ser exterminados. Tal convergencia se reflejó en marchas multitudinarias en un encuentro que se llamó Congreso de los Pueblos, en el cual “legislaron para sus territorios”³. Sin embargo, todo esto quedó solamente en la consigna de “proteger el territorio”, parafraseando a Cruz (2017), ya que posteriormente llegaría Postobón a adueñarse del manejo del agua en sectores del macizo colombiano en el Cauca, tal como lo afirma Rafael Colcué, liberador de la madre tierra del norte del Cauca (comunicación personal, 2017). Por otra parte, es importante mostrar el panorama de este pueblo indígena Nasa, desde la perspectiva de los actores que oprime, pues esto nos da luces de la magnitud de la situación.

El fuerte pronunciamiento que hizo la Corte Constitucional en el año 2009, para la cual la crisis humanitaria que padece la población indígena “(...) es una emergencia tan grave como invisible, pues mientras que numerosos grupos

³ Las comunidades hicieron una especie de pacto en el que decidieron hacer su propia legislación para proteger y salvaguardar los recursos como el agua, los minerales y la tierra que estaban siendo usufrutuados por empresas multinacionales y concesiones mineras otorgadas por el gobierno nacional en páramos y zonas de reserva o incluso sagradas para los indígenas. A este pacto se le llamó “Congreso de los pueblos”, establecido por comunidades indígenas, campesinas, maestros, estudiantes y otros sectores sociales. Más tarde se convertiría en una organización política

indígenas son atacados, desplazados y desintegrados en todo el territorio nacional por los actores armados que operan en Colombia y por los distintos factores subyacentes al conflicto y vinculados al mismo, el Estado y la sociedad colombiana continúan preciándose de su carácter multicultural, de sus riquezas étnicas y de distintos aspectos de las culturas indígenas nacionales. Esta contradicción entre la realidad y la representación generalizada de dicha realidad sorprende, no solo por su crueldad inherente, sino por revelar una actitud de indiferencia generalizada ante el horror que las comunidades indígenas del país han debido soportar en los últimos años – indiferencia en sí misma, que es un menosprecio de los postulados constitucionales básicos que nos rigen como Estado Social de Derecho fundado en el respeto de la diversidad étnica y cultural- (Sánchez Gómez, 2015).

Para Cruz (2017), el paro agrario de 2013 tuvo lugar en un contexto caracterizado por la profundización de la crisis del sector agrario, por la violencia dada en los territorios y, al mismo tiempo, por la coyuntura política del proceso de paz con la guerrilla de las FARC. Gran parte de esta situación se debía a las inconformidades de pequeños y grandes productores, por la violencia del territorio, el asentamiento de bases militares impuesto por el Gobierno en sus territorios. De otro lado el alto precio de los insumos agrícolas, el ingreso al país de productos nacionales debido a los tratados de libre comercio y al contrabando, las dificultades de acceso a crédito y a la propiedad territorial entre otras (Duzán, 2014, p.13).

1.6. Acciones colectivas del 2008 al 2016.

Es importante agenciar el por qué las acciones colectivas aumentan gradualmente desde gobierno de Álvaro Uribe Vélez hasta el gobierno de Juan Manuel Santos, por lo que es necesario analizar el contexto político y la evolución de los movimientos sociales en primera instancia y, segunda, adentrar en las dinámicas organizativas de estas comunidades rurales (sin desconocer claramente la incidencia de procesos o activistas que provienen de lo urbano). Así, el contexto político en el que tiene lugar el ciclo de protesta de 2010-2016 se caracteriza por

un cierre relativo de la arena política institucional, que incentiva formas de tramitar demandas sociales alternativas a la política representativa, como la protesta social. Al mismo tiempo, la represión y las consecuencias adversas del conflicto armado sobre las organizaciones y la protesta social se mantienen como una constante que imponen altos costos a la acción colectiva. No obstante, las movilizaciones han sido posibles porque, por una parte, existe una recomposición organizativa y discursiva en los movimientos sociales, necesaria para agenciar acciones colectivas de grandes magnitudes y articular diversos actores cuyas bases se desarrollaron en el gobierno de Uribe (2002 - 2010) y, por otra, las negociaciones de paz con las fuerzas armadas Revolucionarias de Colombia (Farc)

desde agosto de 2012 han incentivado la movilización, puesto que los potenciales beneficios de posicionar reivindicaciones sistemáticamente bloqueadas en la agenda pública que están en la raíz de la guerra son superiores a los costos en términos de la represión” (Cruz, 2017, p. 23).

La agenda de los movimientos sociales gestaría sus bases en una crisis que se visibilizaba desde el 2002, donde el panorama reunía el desabastecimiento económico que estaba generando el TLC con la llegada de oferta extranjera de productos que en se encontraban con bastante facilidad en Colombia, pero que el Gobierno de entonces estaba importando. De otro lado, la situación que hace que el despojo de tierras no se haya dado con gran magnitud en el Cauca, como en el Caribe y los Llanos, es la alta densidad de grupos étnicos organizados. Este departamento es sede de 100 resguardos indígenas y 17 consejos comunitarios afros que defienden sus territorios y derechos con dignidad. El Cauca es *sui Generis* porque hay muchos territorios que son Resguardos indígenas y tienen protección por su componente jurídico en la Constitución del 91 (VerdadAbierta.com, 2014).



Figura 4. Mingas y paros del pueblo Nasa 2016.
Fuente: archivo personal.

Dada la estigmatización, se produce un el cierre de agenda pública para los movimientos sociales y sectores subalternos en el gobierno de Uribe, y de acuerdo al relato de Rafael Colcué, indígena nasa liberador de la Madre tierra y ex miembro del Movimiento Armado Quintín Lame, los indígenas nasa vivieron el gobierno de Álvaro Uribe y el proceso de paros o acciones colectivas de esos años así:

- 1) **2003:** “El gobierno del presidente Álvaro Uribe planteó un referendo constitucional, en el que le dieron aval para legislar a cerca de los territorios, las minas y la energía. Por lo que los movimientos sociales de mujeres, afros, jóvenes, estudiantiles campesinas, e indígenas se unieron en una coordinación regional en la que en primera medida hicieron una reunión para votar *no* al referendo; obteniendo un logro con el que gano el *no* al referendo que planteaba Uribe para explotación minera en distintos territorios en Colombia” (Colcué, comunicación personal, 2017).
- 2) **2004:** En este año “se realizó una movilización social de Santander de Quilichao a Cali en la que como nasas denunciarnos la política de seguridad democrática en la que se denunció falsos positivos, se dijo NO al TLC y se pidió una salida negociada al conflicto armado, ya que había varios secuestros. De lo anterior no se logró nada, pero se logró posicionar a la comunidad indígena a nivel de Colombia” (Colcué, comunicación personal, 2017).
- 3) **2005:** Se realizó una acción popular a través de una consulta popular para decir *no* al TLC con una campaña pedagógica en la que se obtuvo el logro de generar opinión en 6 municipios del Cauca: Jambaló, Toribio, Caldono, Silvia, Totoró y Paez.
- 4) **2006:** “Cumbre de organizaciones sociales en la María en la que se coge Agenda de 2004, de lo que se había planteado como organizaciones, esto con el fin de hacer una política de lucha de mujeres, estudiantes, indígenas, afros. Sin embargo, estando en el desarrollo de la misma, el gobierno atacó cuando aún no se había taponado la vía, acabando el espacio de convergencia” (Colcué, comunicación personal, 2017).
- 5) **2007:** “Preparatoria para movilización de 2008 en la María, Piendamó, en 3 contextos: el levantamiento de corteros de caña afros e indígenas, la ley de despojo y la ley de desarrollo rural tumbada por la Corte Constitucional y el aumento de los falsos positivos. No obstante, se lograría que en el marco del D.I.H [Derecho internacional humanitario] pudiéramos colocar los bastones de mando como guardia en los territorios, y eliminar a policía y el ejército como agentes que operaban en nuestro territorio” (Colcué, comunicación personal, 2017).
- 6) **2008:** Realización de la minga en La María, Piendamó, donde se reunieron 100 personas con los siguientes puntos como agenda a solicitar al gobierno de Álvaro Uribe: rechazo al TLC, rechazo a la contra reforma agraria, rechazo a ley de despojo, rechazo a la seguridad democrática y salida negociada al conflicto armado (Apraez, 2013). Con esto en mente, las organizaciones emprendieron marchas hacia Bogotá, pero en el camino el ESMAD los detuvieron en el Tolima. Sin embargo, lo importante de este suceso es que los sectores sociales, antes muy dispersos, logran articularse bajo una identidad.



Figura 5. Liberación a la madre tierra.
Fuente: archivo personal.

1.7. ¿A qué tipo de resistencia dentro de los marcos ideológicos apunta la Liberación de la Madre Tierra?

Touraine (1989, p.132) explica que en América Latina existen 3 modelos o dimensiones principales de acción colectiva: Los conflictos sociales internos, el nacionalismo anticolonial y la acción revolucionaria marxista-leninista. Sin embargo, las acciones colectivas de América Latina combinan de diversas maneras estos tres modelos, lo cual permite una conjugación de grandes fuerzas en términos de eficacia y de posibilidades en la transformación de la vida social, ya que tiene objetivos de clase, antiimperialistas y de integración nacional. Este estudio pone en entredicho el análisis hacia el caso de los Nasa, el cual apunta no hacia un movimiento de tipo identitario que se reconoce por factores como la ancestralidad, sus tradiciones, y el cuidado de la naturaleza como plan de vida, sino como un modo de concebir y actuar que gira en torno a lo material, ya que al darle ellos prioridad a la tierra como bien que les dará la comida, la vivienda, el poder autónomo y, posteriormente, el control de su territorio, así como su priorización en los paros de tierra y dinero, son una muestra tangencial de que es lo material lo que les interesa en la práctica.

En este aspecto, muchos piensan que en los paros se negocian tierras con el fin exclusivo y unánime de sembrar en la madre tierra, mediante un apropiado y respetuoso cuidado de ella ligado a una dimensión espiritual de la naturaleza. Sin embargo, ésta es una visión romántica e

idealista que, por lo menos en Corinto y Caloto, sólo aplica de forma estricta para los taitas, quienes son minoría. Una gran parte de los indígenas nasa, en cambio, usan la tierra para obtener el dinero que les permita derrochar bajo un marco de machismo en el que consumen comida y licor a destajo, mostrándose más fuertes, dominantes y con autoridad sobre las mujeres. De esta forma, lo que se evidencia es un orden patriarcal junto con una concepción materialista del mundo. Por otro lado, en la visión materialista de la historia está centralizar los medios de producción para tener el poder, es decir, centralizar la tierra, los recursos naturales y las decisiones políticas para tener la producción material antes que lo espiritual, por lo que estaríamos hablando de un movimiento de clase, en esencia, que busca primero el control de lo material visto como el fin que se quiere y no como un medio en sí mismo.

De otro lado está la visión espiritual, la cual es característica de los mayores pero no de los indígenas comuneros, para quienes no resulta fundamental puesto que –como se explica arriba – su visión es material y cabe señalar que estos últimos sí respetan lo espiritual, pero ello no es prioritario en su vida, lo cual no los hace ser una comunidad ancestral y espiritual como se les cataloga o nombra, sino una comunidad materialista y, en relación al objeto de estudio de este trabajo, un movimiento de clase, definiendo cuál es su objetivo de búsqueda y no en el objeto que se busca: pues este puede tener un origen no tangible, pero su fin en esencia es en lo que permanecerá en la vida de una comunidad o población. En resumen, cuando se asume la lucha indígena y se tiene que decidir entre la tierra como símbolo o la tierra como bien material y de poder, es esta última concepción la que más prevalece en los Nasa del norte del Cauca en cuanto a la práctica se trata.



Figura 6. Tierra en proceso de liberación en el Norte del Cauca por parte de indígenas Nasa.
Fuente: archivo personal.

1.8. De baldíos “indígenas” a tierras para los criollos y blancos.

En el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera, a mediados del siglo XIX, se cedieron terrenos indígenas a grandes terratenientes y políticos bajo legislaciones como el Decreto 832 de 1884, la Ley 61 de 1874 y la Ley 48 de 1882, las cuales favorecían a estos grupos pudientes a través de mecanismos como la catalogación de terrenos baldíos a los terrenos habitados por indígenas, quienes no poseían escrituras. Todo esto se daba en un contexto de marcado racismo colonial en el que los indígenas no eran otra cosa que “salvajes”, elemento que quedó incluso consignado en la Ley 89 de 1890. Con base en lo anterior se hace evidente que existe una lucha de clases en la que los indígenas se constituyeron como una clase desposeída de tierras y explotada como terrajeros, ya que no tenían escrituras para ese tiempo, ni hablaban la lengua, lo que sirvió para que criollos y empresarios los engañaran y despojaran de sus tierras. Es por esto que los indígenas Nasa del norte del Cauca decidieron tomarse algunas tierras de grandes propietarios con el argumento de que, por un lado, la acumulación de tierras de Ardila Lule está afectando su territorio con contaminación, siembra de caña, entre otras cosas, y, por otro lado, apelando a la pertenencia ancestral de esos territorios. Debido a lo anterior, algunos de los procesos de liberación de la Madre Tierra se desarrollan en 5 puntos denominados así: el Pilamo, Quitapereza, Miraflores, La emperatriz, y El Guanábano (Salamanca, comunicación personal, 8

de diciembre de 2016).

En suma, como hemos visto a lo largo del primer capítulo, la resistencia indígena se puede entender como una lucha de clase que, tiene como principales características la obtención del capital de la tierra como elemento material y en un tanto como elemento simbólico. Esta aproximación nos permite abordar los diferentes procesos de movilización social que han desarrollado los Nasa en el norte del Cauca, lo cual es el objeto de los siguientes apartados de este trabajo.

CAPÍTULO 2

LA TIERRA COMO EJE DEL CONFLICTO NASA

Este capítulo tiene como objetivo abordar el tema de la tierra, haciendo una explicación de la distribución de la tierra en el norte del Cauca, lo cual nos lleva delimitar e identificar el territorio donde se desarrollan los procesos de liberación de la madre tierra. En términos generales, ahondamos en los conceptos de la distribución de la tierra, desde una visión propia indígena, comparándolo con una lógica desarrollista del gobierno nacional y de esta manera establecer las diferencias que tienen las visiones de la tierra que cada sector asume. Posteriormente, explicamos la tierra como eje del conflicto en esta región, así como las lógicas desarrollistas que han determinado el modelo económico-social y por qué estos actores rechazan estas formas. Finalmente, abordamos a la disputa interna que existe entre el CRIC y los “liberadores”, para lo cual nos aproximamos desde elementos culturales como el canto, la danza andina y los rituales, pues hacen parte del contexto y las formas de la lucha por la liberación como ellos la denominan.

2.1. Ideas preliminares sobre la tierra.

Cada visión necesariamente va acompañada de formas de acción en las que están los de la comunidad indígena, las cuales internamente también cuentan con múltiples variantes, generando divisiones al interior de estas agrupaciones. En nuestro caso tenemos los liberadores – comuneros y solidarios del norte del Cauca, sobre todo– que reclaman al gobierno nacional y también al gobierno propio (representado por el CRIC), que se cumpla el punto 1, razón por la que nació el CRIC: “Recuperar las tierras que hemos perdido”. De ahí que la relación entre la tierra, el gobierno y la política es vital para explicar cómo este factor de producción es uno de los ejes de la conflictividad en el Cauca, ya que es la base de la inequidad y genera la lucha por la tierra, al igual que en algunos casos genera un discurso, a veces utilitario, para fundamentar los proyectos políticos de cada sector, los cuales están inmersos en el entramado de poder que está en el centro de la violencia en el norte del Cauca.

La crisis de esta zona ha significado el fortalecimiento de los diferentes movimientos sociales, algunos de ellos girando en torno a la lucha por la tierra, yendo en contra de los capitalistas que ostentan el poder y la tierra (como Ardila Lule, en nuestro caso); esta dinámica ha complejizado el entramado de relaciones, especialmente las que tienen como eje la cuestión

agraria y de aquellos proyectos que tienen como faro discursivo el mantener el equilibrio de la naturaleza, el tener una forma de vida en el que se produzca un tipo de cultivo, sin fertilizantes, donde se mantenga ganado y no caña; donde la posean el grupo de indígenas y no el grupo de familias, se trata de un cambio de actores, que se cambie de quien tiene este poder.

En este marco se ha hecho importante el preguntar de quién es la tierra, pues explicar a quién pertenecía va en la línea argumentativa a la que queremos llevar esta investigación, pues ello nos permite entender ¿cómo se transforma la lucha por la tierra? Y también ¿Cómo se transforma las visiones de mundo? Pues transformar significa el cambio de un paradigma a otro; y en este caso hablamos del paradigma en que antes la tierra de indígenas, eran consideradas baldías y de esa forma se apropiaban los que ostentaban el poder económico a mitad de siglo XX. Y la lucha que ellos emprenden, busca recuperar esas tierras, y formar resguardos, mantener su economía, que no sabemos si continuaría sobre la base de la coca y la marihuana, o realmente la harían sobre el maíz y alimentos.

Ahora bien, en el actual contexto, donde los cultivos de uso ilícito han permeado los territorios, es importante señalar que también se libra una lucha dentro de estas comunidades y es que una parte de los indígenas quiere seguir con la coca y marihuana como sustento, y otros quieren sembrar maíz, frijol, arroz, café y recuperar sus tradiciones ancestrales. Sobre la objetividad de lo que debe tener un investigador de las ciencias sociales, debe permanecer la verdad y la objetividad ante los hechos, así mismo dentro de lo que un movimiento político quiere cambiar también debe permanecer la objetividad y ser conscientes de sus errores, pues sólo de esta forma la historia de los oprimidos podrá dar un giro, siendo conscientes de lo que está mal dentro de su propio nicho, territorio o grupo social (por ejemplo los “blancos” también tuvieron que ser conscientes de que se debían dejar de ser racistas y abolir la esclavitud, para que esto terminara en Estados Unidos: por eso fue Lincoln quien abanderó este proceso: un blanco que rechazaba los comportamientos violentos y racistas de los mismos blancos contra los negros). Un estudio comparado de movimientos nos haría entender que lo que se necesita es más que una crítica, pues se requiere una reflexión constructiva, y esto es en gran medida lo que intentan los liberadores al hacerle una crítica al CRIC cuando manifiestan que se han burocratizado y vendido sus ideas por dinero, y que hay que volver a la recuperación de tierras, por mano de ellos mismos.

Ahora bien, otro elemento que hay que tener en cuenta es la distribución de la tierra en

Colombia. En 112 años el Estado adjudicó un poco más de 23 millones de hectáreas a particulares, es decir, el 61% de la propiedad rural se privatizó, lo que equivale a 38.421.197 hectáreas (IGAC, 2009). Así, de acuerdo con cifras históricas e información del INCODER y el SIDER, se tiene como resultado que la adjudicación de baldíos y terrenos entre 1901-2012 (periodo de múltiples reformas en materia de modelos de desarrollo nacional y legislación agraria), tuvieron el sesgo de políticas agrarias que buscaban favorecer a empresarios y muy poco a la población campesina.⁴ Y eso no fue lo único, pues además de esta monopolización de la tierra, paralelo al desarrollo del conflicto armado interno también se produjo el auge de los monocultivos como la palma de aceite y la caña de azúcar, en zonas de procedencia de la población desplazada; territorios que quedaron en manos de agroindustriales y terratenientes.

Estas dinámicas son importantes porque han permeado la zona geográfica estudiada, la cual corresponde a Caloto y Corinto, y está ubicada en la parte nororiental del departamento del Cauca, rodeados por los municipios de Santander de Quilichao, Padilla, Miranda, Toribio y Jambaló. Para continuar con el siguiente apartado solo nos resta señalar que el territorio ancestral de Corinto fue creado en 1857, un lugar donde actualmente viven los paeces que llevan una vida independiente con gobierno propio, organizado en resguardos de carácter comunal donde tienen su propio dialecto, el Paéz, y donde se utiliza muy poco el idioma castellano. En este estudio, además, se afirma que la población de Caloto, Corinto, Santander de Quilichao y la Fosa del Patía tienen un predominio de la raza negra.

⁴ Algo que se debe señalar frente a esto, es que muchos de estos documentos son inéditos y de difícil acceso (tales como cifras de CINEP, Jairo Rincón y Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016), razón por la que el debate puede diluirse ante la dificultad de conseguirlos.



Figura 7. Tierras de Ardila Lule en el norte del Cauca en proceso de liberación, julio 2017.

Fuente: archivo personal.

2.2. Conceptos de la distribución de la tierra

La reforma agraria parte necesariamente de la distribución de la propiedad territorial. La misma palabra reforma, dice Mendieta, está indicando un cambio en los modos o patrones existentes de la distribución de la tierra (citado en CNMH, 2016, p.113). Si no hay un cambio fundamental de esos modos o patrones, no puede hablarse de reforma agraria. En esencia esta es una de las disputas planteadas por los “liberadores de la madre tierra” ya que, teniendo en cuenta como se ha concebido la tierra en Colombia en cuanto a la distribución, para ellos hay un problema estructural que el Gobierno no corrige y es que las tierras sagradas, los páramos, etc., no se pueden contar como tierras que se puedan poner en producción o para vivir, ya que hace parte de la lógica de respetar estas tierras sin invadir para minería por ejemplo, ya que hay una filosofía propia o forma de pensamiento que ellos llaman: *Uma Kiwe* y que si se respetan esos lugares se mantiene el equilibrio de la naturaleza.



Figura 8. Liberando a la madre tierra.

Fuente: archivo personal.

De otro lado, la posición del gobierno nacional adaptada desde una lógica desarrollista, a determinado unas pautas ligadas a un modelo particular, para la asignación de tierra manteniéndose en un criterio numérico, dado que la medición del GINI de tierras mide la desigualdad en la distribución de la propiedad agraria independientemente de su calidad y el GINI UAF mide la desigualdad teniendo en cuenta la calidad de la tierra. No obstante, para entender la disparidad entre estas dos visiones de mundo, basta con entender la filosofía o lógica de ambas para ver que son casi opuestas. Además, la investigación del Centro Nacional de Memoria Histórica (2016) en la que se estudia el problema agrario nacional, la estructura de la propiedad agraria, reconoce que se hace sumamente difícil establecer las tendencias generales en los patrones de distribución de la tierra, e incluso hacer comparaciones entre departamentos y municipios para las UAF (p. 208).

Aun habiendo una imprecisión entre la forma en que se calcula la distribución de la tierra la investigación que recoge el Centro de Memoria Histórica sobre la distribución de la tierra, asume que toma para cada departamento el intervalo comprendido entre el valor mínimo del rango inferior y el valor máximo del rango superior del total de los tamaños UAF, según las zonas relativamente homogéneas en las que se subdivide el suelo departamental, llegando a que, en el departamento del Cauca le corresponde por unidad agrícola familiar: 4 hectáreas (CNMH, 2016).

2.3. La recomposición de la resistencia indígena: entre las prácticas culturales y la división entre la liberación de la Madre Tierra y el CRIC.

Las formas organizativas cambiaron y esto de acuerdo a unas dinámicas perpetradas por las organizaciones sociales y el gobierno. Las organizaciones sociales, como el caso del CRIC en los 70, se convertirían en un referente de lucha bajo unos principios de recuperación de tierras. No obstante, para la década de los 90 la apertura de participación política consignada en la Constitución del 91 haría que las organizaciones sociales dejaran su repertorio de acción regular en el que se comprendían (Tilly, 2014). Por ejemplo, la movilización social en la que conseguían sus objetivos y se reunían como organización, tenía unas formas de aprendizaje cotidianas e interiorizadas: las asambleas, las mingas, el compartir en las fiestas indígenas, la cerveza y la música tradicional con canciones muy sonadas para la época de mingas del 2016 como (*Que*

linda mi guambra – Sensual Caricia). Señalar esto es importante, porque tal y como lo dice Scott (2007), la música, el baile, el chisme, la comida y, en general, sus cotidianidades o forma de vivir, nos da luces sobre la cultura de un pueblo, y el tipo de accionar que tome frente a la política; entendiéndose la política como el conflicto de la tierra, que no basta con escarbar en el pasado para buscar el porqué de su memoria histórica como motor al actuar, sino por qué aún permanecen en estas dinámicas, por lo que se entiende la música como una identidad que lleva a la unidad entre comunidad y por otro lado que influencia a la comunidad con sus objetivos: tierra, familia: conservarla por medio de la tierra y las tradiciones.



Figura 9. Grupo de baile en encuentro de liberadores.
Fuente: archivo personal.



Figura 10. Grupo de canto en encuentro de liberadores.
Fuente: archivo personal.

El baile, la música y el canto hace parte de la resistencia: hace parte de las mingas de comunicación, mingas de la comida y en esta se hace un acercamiento entre los participantes, que permite fortalecer los lazos para que se construya unidad, lo que es en principio el primer paso para una organización o un movimiento social. Como diría James Scott (2007): es el lenguaje cotidiano de las comunidades que lleva a unidad.



Figura 11. Comunidad departiendo en un encuentro de liberadores.
Fuente: archivo personal.

Dichas prácticas que hacen parte del proceso de liberación, están en la base de la recomposición organizativa y la tendencia a la “moda o tendencia indígena” que se ha desarrollado y se ha compuesto por diferentes movimientos sociales (como el movimiento estudiantil universitario), que se ha visto seducido por patrones y prácticas como la música, los rituales ancestrales y el buen vivir; lo que hace que el movimiento indígena no haya estado compuesto únicamente de indígenas del territorio, sino de estudiantes universitarios con unos conocimientos en indigenismo o prácticas ancestrales concebidas a partir de la influencia de organizaciones sociales de tendencia indigenista o identitaria, en la que la recomposición del movimiento indígena apunta a la memorización de lo ancestral en ciudadanos que interiorizan y defienden a su modo este proceso.

No obstante, en esta reorganización también ha implicado una crisis interna del CRIC, ya

que para algunos indígenas y solidarios con el proceso de los NASA en el norte del Cauca, se debe a que se han oído casos de corrupción y haber vendido el movimiento indígena al Estado; o bien para ganar recursos económicos o para olvidar la plataforma que en un momento les dio participación política amplia dentro de la plataforma: la recuperación de tierras; esta plataforma da una de las banderas de inicio y discurso promovido por la comunidad indígena nasa y por los intelectuales orgánicos como parte importante dentro del movimiento nasa. No obstante, a pesar de la crisis organizativa se entablarían nuevas convergencias de movimientos sociales a los comienzos del gobierno de Uribe, que sería tangible en el proceso de La María en 2008. De acuerdo a la versión manifestada por uno de los líderes del actual proceso de liberación en Corinto, en La María confluían organizaciones estudiantiles, de maestros e indígenas, con las que se llevó a cabo un proceso denominado: “Congreso de los Pueblos” (Colcué, comunicación personal, 2017), en las que determinarían una legislación de los pueblos quienes podrían su propio mandato en los territorios. Las razones por las que decidirían empezar a liberar en Corinto y sus alrededores radican en el argumento de que a sus antepasados les arrebataron la tierra –hay que tener en cuenta que para la comunidad indígena aún sigue siendo más importante la forma oral que la escrita–, la forma de adquirir la tierra quienes ahora la habitan fue por las leyes amañadas al poder de los partidos tradicionales colombianos,

2.4. Accionar político y formas de lucha en el norte del Cauca.

Ya con los elementos anteriores contextualizados, ahora es necesario analizar la naturaleza del movimiento social del CRIC, el cual tiene dentro de sus características el desafío constante a sus oponentes, que en este caso serían los propios terratenientes, quienes determinaron tomar estos territorios por la fuerza o con el amañamiento como lo muestra la ley. Para ello es importante señalar la plataforma de lucha del Sindicato de Trabajadores Agrícolas del Nororiente del Cauca, la cual muestra los diversos problemas de la ruralidad caucana, la cual quedó consignada en ocho puntos, cuyo eco se puede identificar en la futura plataforma del CRIC. Estos puntos, como lo señala Peñaranda, *et al.* (2012, p.36-37), fueron:

1. Recuperar las tierras que hemos perdido.
2. Exigir respeto a las costumbres de nuestra comunidad.
3. Exigir atención de las autoridades.

4. Acabar con las formas de explotación directa o indirecta a que ha estado sometido el indígena.
5. Alcanzar la participación en el gobierno.
6. Elevar el nivel social, económico de nuestra comunidad.
7. Exigir que nuestras ideas sean escuchadas y respetadas por los que ahora tienen el gobierno.
8. Exigir respeto de los blancos por los atropellos que contra nosotros cometen.

Estos puntos hacen parte de una reforma estructural en dos factores de producción que sostenían la economía: la tierra y el gobierno. Para gran parte de estas comunidades rurales que han sido influenciadas por lo que llamaríamos una economía para la vida, lo que significa poner en cuestión una cantidad de obstáculos propios de los sistemas económicos, llámense estos capitalismo, monarquía, poliarquía, olocracia o dictaduras, lo cierto es que el punto nodal de la humanidad y del planeta puede ser visto objetivamente a partir del disfrute de una buena vida, es decir, planificada en términos de un consumo moderado y una distribución equitativa de sostener la vitalidad a nivel global sin ningún tipo de desequilibrios (Velásquez, 2017).

Debido a esto, una de las razones para que se convirtiera en un foco social es porque no solo se trata de uno de los activos más importantes, sino en un cambio del discurso legítimo del Estado para prevalecer; al tratarse de un anomalía estructural del sistema quienes se encuentran en el poder estatal o en el poder económico han sido los actores contrincantes que rechazan este tipo de ideas, no se pone en debate si la forma de pensamiento para estas comunidades ha sido de esta forma, pero si podemos hablar de un discurso público que se percibe en estos términos por parte de estas colectividades rurales, se trata de unos desajustes estructurales del ecosistema que se materializan en la escases de alimentos, el deterioro del medio ambiente y la degradación constante de la vida en sus múltiples expresiones, a través del desarrollismo industrial y la anarquía del mercado (Laville, 2009). El paso de las formas de lucha que tenían que ver con acciones colectivas, al desarrollo de procesos rutinarios como las elecciones, llevarían a generar una división al movimiento social indígena, para definirse por medio de intereses e identidades en campañas electorales (Cruz, 2017). En consecuencia, la comunidad indígena tendría la emergencia de antagonismos y competencias en su interior, como lo demostraron varios estudios

de caso (Cháves, 2001, p. 234; Zambrano, 2001, p.261; Pardo, 2001, p.323).

2.5. Una razón para la acción: la tierra

En Colombia, según Suescún Barón (2012, citado en Molano, 2018), aún predomina la “existencia de inercia de la Estructura agraria clásica, en el sentido de que las relaciones parecen seguir atadas a un núcleo definido que es la propiedad sobre la tierra, lo cual ha impedido o atenuado las grandes transformaciones tecnológicas y de conocimiento” (p. 9). En contraste con el último propósito es lo que los Nasa del departamento Caucaño, lo dicen de otras formas: “tener la tierra para tenerlo todo”, y de allí que sea el principal propósito a recuperar la tierra, pues para ellos la tierra termina siendo un activo trascendental en su vida, para la tenencia del ganado y para la creación de la familia en ese espacio –ya que esto les da la seguridad de un terreno a sus hijos y que puedan vivir en ella.

2.4.1. Productividad.

Desde los años 80 abiertamente en documentos oficiales del Ministerio de Hacienda y Crédito Público, el Instituto geográfico Agustín Codazzi – Subdirección agroecológica para los estudios del departamento del Cauca, aceptan y difunden que: “desde la época de la colonización el indígena, siempre ha estado bajo una constante presión de desalojo territorial por parte de los colonizadores, y que esto ha ocasionado en la actualidad problemas socio – económicos y aún de orden público”(Codazzi, 1982, p. 3), de allí que se reconozca que no hay una posibilidad de continuidad productiva para estas comunidades rurales, por falta de tierra donde puedan hacer su hacedero económico y por ende de vida digna. En consecuencia, la agricultura es de subsistencia en la mayor parte de la zona, sin embargo, se observan pequeñas áreas con cultivos intensivos (Codazzi, 1982, p. 3). En un recorrido general por Caloto se puede vislumbrar que en la actualidad no hay una producción basta de cultivos alimenticios.

2.4.2. ¿A quién pertenecían antiguamente?

Para una breve aproximación a este punto, podemos señalar que desde tiempos coloniales estas tierras ya quedaban en potestad de personas no nativas, pues hacía 1643 le era otorgado por “su majestad” a Don Juan García de Tobar el ser Alcalde de Nueva Segovia (Caloto) y en gracia de sus servicios prestados a la corona por sus ascendientes y los suyos propios (según probanza de méritos presentados ante escribano público en Popayán), le eran entregadas estas tierras por un

periodo de “dos vidas”; y como se establece en la cédula real los herederos de García dividieron la Hacienda en dos: García arriba y García abajo. Para la ACIN (2015) existe esta versión de la historia en la que no ha de parecernos extraño saber que al igual que en otras regiones de Colombia, uno de los orígenes profundos del conflicto en el Cauca como en muchas partes de Colombia, es su riqueza económica, y en especial Corinto. Antiguamente el Estado federal del Cauca era uno de los estados para 1857 más grandes y ricos que ocupaba la unión de los actuales departamentos de Antioquia, Chocó, Caldas, Quindío, Risaralda, Valle, Huila y Nariño, Caquetá, Putumayo, Vaupés, Guainía y Amazonas, su economía se sostenía por la mano de obra gratuita de indígenas y negros, poseía dos océanos, poderoso políticamente y arrasador militarmente

Pero sin retroceder hasta tiempos prehispánicos o coloniales, se puede evidenciar que estas tierras nortecaucanas pertenecían a diferentes comunidades étnicas, incluidos los indígenas, lo cual se data de principio del siglo XIX (Peñaranda, *et al.*, 2012). Para el año 1850 en el que Tomas Cipriano de Mosquera fungía como presidente de Colombia, se decidiría por ley dejar como baldíos estas tierras, con lo cual muchos terratenientes aprovecharon a tomar en su poder vastas extensiones de tierra, pues había permiso legal para hacerlo (de otra forma estábamos ante una inminente guerra civil en Colombia). Esto evidencia que desde la institución gubernamental se promovió la colonización a grandes terratenientes, la cual no fue solo premeditada, sino que además fue abiertamente expuesta en las leyes 61 de 1874 y 48 de 1882, expedidas respectivamente por los gobiernos Pérez y Javier Zaldúa en las que se empujaría el problema agrario que sobrevendría después, parte del conflicto armado en Colombia y el fomento de la colonización de baldíos.

Tabla 1. Adjudicación de baldíos a particulares en Colombia (1903-1957).

Periodos	Adjudicaciones	%	Superficie	%
1903-1931	4125	7,7	848.425	26,5
1932-1946	12359	23,04	607.673	19,0
1947-1953	14894	27,7	764.896	23,9
1954-1957	12649	23,6	976.520	30,5
Total	44027	100,0	3.197.514	100,0

Fuente: tomada de *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas* por Centro Nacional de Memoria Histórica -CNMH, 2016, p. 91.

Las mencionadas leyes decían, parafraseando a Londoño (2016), que:

El colono tendrá derecho a que se adjudique gratuitamente una porción de terreno adyacente, igual en extensión a la parte cultivada –esto siempre que tuvieran dehesas de ganado o plantaciones permanentes y que pudieran cercarlas debidamente.

Lo que significa que quienes podrían obtener grandes extensiones eran los colonos o personas con poder adquisitivo, ya que debían cercarlas extensivamente, la Ley 48 también nombraba que los colonos “serán considerados como poseedores de buena fe, y no podrán ser privados sino por sentencia dictada en juicio civil ordinario” (Ministerio de industrias, 1931, Tomo III, p. 149). Es necesario entender el contexto de esta época en el que no había una inclusión del poder a los menos favorecidos, pues la noción bipartidista aún gobernaba. No puede generalizarse que todos cuanto gobernantes, eran partidarios de los terratenientes por ser de una noción partidista, hay que recordar que había un sector liberal que venía de los menos favorecidos; sin embargo, teniendo en cuenta que quienes llegaban al poder regularmente, eran quienes tenían el poder adquisitivo o en otro sentido “apellido” o tierras, pues solo hasta la reforma constitucional de 1910 se mantuvo el esquema de que sólo pudieran votar para elegir Presidente quienes supieran leer y escribir, tuvieran una renta anual de 300 pesos o propiedad raíz de 1.000 pesos. Solo basta recordar que para 1874 la mitad de la población colombiana no poseía ninguna de las anteriores, a menos de que fueran de clase privilegiada, es decir privilegios para los más privilegiados, ya que en la que la Ley 61 de 1874 el interés del gobierno declaraba que se daba la potestad a presidentes, gobernadores de los Estados y a los prefectos de los territorios nacionales de facultar la demarcación de los terrenos ocupados y que la secretaría de Hacienda expida el respectivo título de adjudicación (CNMH, 2016).

En suma, se puede decir que estas poblaciones vivían en la zona plana del norte del Cauca, con pequeñas parcelas y ranchos de paja donde cultivaban plátano, yuca, coca, frutas y especies menores, especialmente gallinas curíes y cerdos, desafortunadamente no tenían papeles que les certificaran la propiedad individual o colectiva de sus tierras, solo tenían la posesión ancestral de las tierras de la zona plana. Un señor llamado Manuel María Olano había sacado escritura de una extensa finca que arrancaba desde Güengüe y el río paila en Puerto Tejada hasta el casco urbano de Corinto, Güengüe trajo policía desde Cali, expulsando a los indígenas de la zona plana hacia las montañas de Corinto; este a su vez vende las tierras al señor Guillermo Naranjo, quien con la mano de obra gratuita de afros, indígenas y campesinos estableció la hacienda Miraflores, a Harold Eder le vende Quebrada Seca que es hoy la vereda Santa Elena y

los ALPES y Olano a su vez con el trabajo gratuito de indígenas y afros establece García Arriba, propiedad que llega hasta el Páramo (ACIN, 2015; Fiscué, 2015, p.61)

En conclusión, como hemos visto a lo largo de este segundo apartado, la tierra ha sido un eje fundamental para entender las luchas indígenas y la resistencia del pueblo Nasa, pues se debe a factores de inequidad y despojo relacionados con este factor de producción, que se produzcan los desequilibrios en aspectos económicos, políticos y socio-culturales que conllevaron al fortalecimiento de la movilización social y especialmente de la resistencia indígena. No obstante, como se evidenció, también se pueden encontrar divisiones internas dentro de estos movimientos reivindicativos, pues las luchas originarias que buscaban liberar a la madre tierra, se han visto empañadas por las dinámicas propias de todas las organizaciones políticas (tal como lo establece Robert Michells en su inexorable “Ley de hierro de la oligarquía”). Ya con estos elementos claros, podemos dar paso al apartado final de este trabajo, que busca establecer los alcances y límites de la resistencia Nasa en el Cauca.

CAPÍTULO 3

TRANSFORMACIÓN SOCIAL: LOGROS CULTURALES, ECONÓMICOS Y POLÍTICOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA NASA ALCANZADOS A TRAVÉS DE SUS PROCESOS DE RESISTENCIA

El objetivo de este capítulo final es establecer los alcances y límites de la resistencia Nasa en el norte del Cauca, en el marco de los procesos de liberación de la madre tierra. Para ello es importante abordar en principio unas líneas conceptuales sobre la resistencia y la transformación social a través de las ideas sistémicas de la ciencia política y posteriormente se aborda los elementos característicos de la resistencia Nasa a partir de dichas conceptualizaciones.

3.1. Sobre la transformación, la resistencia indígena y el sistema político

La transformación social no resulta algo cuantificable, se trata más bien de procesos etéreos que subyacen en las conductas, formas de relacionarse y en las prácticas compartidas y promovidas cada día. Es en estos lugares ocultos al cuantificador, donde sucede no solo la transformación, sino también la conservación y, en algunos casos, la revolución de la sociedad. De ahí que estas prácticas sociales y culturales cotidianas estén íntimamente relacionadas con el estudio del poder, ya que un cambio en la cultura es prioritario para una transformación holística la sociedad, pues la cultura toca la política y la economía, y es a esta última a la que le corresponde la distribución y producción de elementos para satisfacer las necesidades humanas no solo en lo material sino en lo simbólico, en donde se encuentra el uso de accesorios, el consumo de ciertas comidas o no, y más allá el hecho de identificarse con lo ancestral y no con lo occidental, constituye una transformación cultural – económica y es lo que se pretende explicar este capítulo en modo de relato apropiado con lo que se vive en corinto – caloto en zonas de liberación, zonas indígena nasa comparado con lo que es el sistema colombiano.

Ahora bien, hablar de una transformación en el *Sistema Político Colombiano*, implica hablar de un conjunto de instituciones políticas que constituyen el sub-sistema político de un sistema social. Se trata de analizar cómo funcionan en su organización y estudiar también los otros elementos del sistema social: económicos, técnicos, culturales ideológicos, históricos, etc. (Duverger, 1973). Es por ello que en este último capítulo intentamos de forma holística capturar los diferentes aciertos y desaciertos que han tenido los liberadores de la madre tierra o la lucha que llevan los Nasa en el norte del Cauca, en las transformaciones del sistema político colombiano.

El estudio de un sistema político, tanto en su expresión amplia como estricta no será comprensivo, sino se le sitúa en el contexto global o lo que es lo mismo, si no se le considera como un conjunto de variables y como un segmento de organización colectiva investido de una función social determinada. Los análisis sobre el vínculo existente entre los movimientos sociales y la transformación social han sido recurrentes en las teorías de la acción colectiva. Algunos autores han insistido en que las posibilidades de transformación social constituyen los factores que distinguen a los movimientos sociales de otras acciones colectivas. Alberto Melucci (1999), por ejemplo, considera que para que un movimiento social pueda ser distinguido de otros tipos de comportamientos colectivos, de masas o agregativos, debe romper los límites del sistema en el que ocurre su acción (p. 32). Los movimientos sociales son antisistémicos: no son formas de adaptación del orden en el que se sitúan; su comportamiento desborda las fronteras de compatibilidad del sistema, forzando ir más allá del rango de variaciones que la estructura puede tolerar.

Y hablamos de resistencia y transformación social, en esta monografía ya que, en la práctica, y de acuerdo a la conceptualización expuesta, el sistema político tiene unas formas de organización en lo cultural que apunta a una norteamericanización derivada del utilitarismo proveniente de los años 60 que se implementó en el sistema colombiano. De ahí que se haga alusión desde la observación participante de las actuales condiciones culturales, tanto en su cotidianidad como en procesos de resistencia enmarcados en la liberación de la madre tierra, las cuales gravitan alrededor de prácticas como las danzas, las mingas, las ollas comunitarias, los tejidos como símbolo y como accesorio; el uso de plantas como medicina, los rituales como creencia existencial y espiritual en torno a la tierra, etc. Por eso este capítulo finaliza uniendo la economía con la cultura, intentando relatar cómo se han alcanzado algunos de estos objetivos a través de los años y de los encuentros propiciados bien sea por los fascinados del indigenismo o por los mismos indígenas Nasa.

3.2 Permanencia en su Simbología: lengua, orígenes frente a los últimos 10 años en su desenvolvimiento cultural.

Dentro de las costumbres que plantean la resistencia de un pueblo o comunidad, se encuentra, el mantener la lengua originaria, que los liga a unas tradiciones y expresiones culturales, que los llevan a constituirse como comunidad. Las genealogías del conocimiento

plantean en primera medida la lengua y con ello toda una idiosincrasia propia de la cultura del país origen de esta lengua: una clara cartografía del poder.⁵ Toda lengua proviene de una cultura en la que hace parte de una configuración de dominación y que se tiende a universalizar, tal como planteaba Aime Cesaire (2007). El uso de una lengua como el inglés y el español, como lenguas imperiales, llevó a que el lugar donde se estableció y aún permanece: América, también se vio influenciada de las interpretaciones, hábitos, costumbres, música y formas de concebir el conocimiento, etc., propios de España e Inglaterra.

En 1910 Bouchet y River publicaron un artículo en el que plantean las afinidades lingüísticas entre las familias Chibcha y las lenguas de los grupos paniquita (Paéz), coconuco (guambiano y totoró) y barbacoa (cuaiquer, cayepa, colorado). Por lo que de esta época en adelante se siguió considerando a la lengua Páez como perteneciente a la gran familia Chibcha (Pachon, 2011). Por ello, es significativo resaltar como ha permanecido su lengua en el tiempo, en lo investigado y dentro del trabajo etnográfico realizado, con el que se identificó que por medio de la convivencia se suelen percibir estos sincretismos con esta población indígena: para los Nasa en Caloto no hay un arraigo sobre su lengua *nasayuwe*, pues no es parte de su comunicación cotidiana, no es la lengua principal con la que se comunican porque no hay una identidad con su lengua, no le ven utilidad, al contrario de la lengua española que hace un par de décadas, estratégicamente hablando, se dio la necesidad de entender lo que hablaban los blancos respecto a la reforma agraria y la situación de la tierra con el terraje y la venta, por lo que se estandarizó el español como forma de comunicación, incluso dentro de las escuelas nasa para poder entender los planes que tenían los colonizadores o los criollos con sus comunidades indígenas. Como señala James Scott

Otro ejemplo notable es ese esfuerzo frecuentemente inútil de los sociolingüistas por recoger las versiones "puras", "auténticas" del dialecto de las clases que han sido subordinadas. En vista de que el usufructuador o simplemente el investigador es casi forzosamente alguien de posición social con mejores condiciones para vivir se produce una especie de efecto lingüístico a la Llciscnberg: las formas más estigmatizadas del dialecto desaparecen, ya que no ve como relevante las formas semánticas usadas por los indígenas. Por un lado, ese hecho es sólo un ejemplo de cómo el poder distorsiona la comunicación. Por el otro, también protege un

⁵ En cada jerarquía de poder hay una serie de categorías que funcionan como instrumentos de identificación y también de distinción. Además, dado que son categorías desarrolladas por los sujetos que ocupan los lugares dominantes en la jerarquía de poder, se constituyen en instrumentos de dominación que, de acuerdo con los desarrollos históricos, se van actualizando y en cierto modo van adaptando su capacidad analítica o descriptiva según los usos que les son dados en cada circunstancia. (Gómez, 2010; p. 32).

espacio apartado donde se puede desarrollar un discurso más autónomo (2007, p. 58).

De ahí que desde 1960 hasta 1966 ya todos podían hablar y entender bien el español: Evaristo Ascué, gobernador suplente en el territorio de Corinto, empezó a enseñar a todos los del Cabildo los domingos a hablar, leer y escribir el español, porque no se podían comunicar y entender las estrategias del blanco. Así que para el año 66, según Baltasar Ascué ya todos podían hablar y entender bien. Este aprendizaje permitió fortalecer las luchas por la recuperación de la tierra. Razón por la que mandarían a asesinar a Evaristo Ascué durante una minga en Aguablanca (Catedra Nasa Unesco -ACIN, 2003). Otras formas de sincretismo, que obedece a un contexto, un territorio, e incluso a la creación de sus propias formas de expresión dentro de un lenguaje universalizado, son las metáforas que se escuchan en la comunidad nasa nortecaucana:

- “No creo, porque tengo ruana, mi mamá es una oveja”
- “Parece una cachama, comiendo oveja todo el día”
- “Esta noche esta como para mosa, como para arroncharse”: -se entiende que está haciendo mucho frío, que lo único que provoca es acostarse y darse cariño-.
- “Ay si meas como ganado” - significa que va mucho al baño-.
- “Se van sin dárselos nada” -se van sin ninguna pena, les da lo mismo, permanecer allí o irse-.
- “rico con rico, se llama el hocico”.

3.2.1. Símbolos en la Comunidad indígena Nasa

La jigra o los tejidos en la comunidad nasa hacen parte de su cosmovisión. El tejido del bolso es elaborado con lana de ovejo y con lana artificial, y con la aguja crochet. Estos tejidos son muy usados por los líderes de la comunidad en las reuniones, foros y congresos, porque además estos tejidos son elaborados con las figuras simbólicas del pensamiento Nasa (Quiguanás, 2011). Por otro lado, la cuetandera y la jigra de cabuya, los *Thê walas* “médicos tradicionales” usan para realizar trabajos rituales de armonización de las familias, veredas y el resguardo. En estos tejidos guardan la coca, las plantas medicinales, la bebida para ofrecer a los espíritus; por eso, estos tejidos son sagrados y no se pueden desvalorar. La cuetandera es elaborada con lana de ovejo o pabilo y por lo general estos son terminados con la figura de la pirámide que significa los siete colores del mundo nasa (Quiguanás, 2011, p. 12).



Figura 12. Simbología nasa.
Fuente: archivo personal.



Figura 13. La cuetandera “Kweta’d yaja” en la Minga de comunicaciones 2017.

Fuente: archivo personal.

La jigra simboliza la matriz de la mujer nasa, es también un símbolo de la fertilidad de la mujer. Alrededor de ella se practica una gran cantidad de normas culturales que tienen que ver con la formación de la niña como mujer, donde “la jigra está relacionada con la matriz de la mujer (*duu yaja*), por ello se debe tener mucho cuidado con las niñas cuando empiezan a tejer su primera

jigra, ya que de ello depende su normal desarrollo como niña” (Quiguanás, 2011); además el respeto que se debe inculcar a los niños y personas mayores que desconocen el valor cultural que tiene la jigra. Se teje, porque cuando una nasa teje, está tejiendo la historia, el pensamiento. No obstante, se percibe por parte de los indígenas nasa de Caloto y Corinto que aunque una nasa represente con el tejido el pensamiento nasa y la historia, no muestran un respeto, habiendo una idiosincrasia machista de manera homogénea, por lo que las mujeres nasa, e incluso las mujeres externas a la comunidad, consideran que no hay un respeto hacia ellas en el sentido de creadora de pensamiento, y las ven más bien sólo como un símbolo de fertilidad y sexualidad, por lo que no hay una coherencia en lo que dentro de la simbología nasa significa. Para hacer frente a las acciones de los hombres indígenas nasa y para buscar el respeto que merece la mujer, por ser tejedora de pensamiento nasa, las mujeres del territorio nasa norte caucano buscan

tener un rango más elevado, lo que significa tener más posibilidades de obtener recompensas, incluyendo las de orden emocional, y también tener un mayor acceso a los medios de hacer reales esas posibilidades. El comportamiento respetuoso de los sirvientes y las mujeres, las sonrisas alentadoras, la atenta disposición a escuchar, la risa de aprobación, los comentarios afirmativos, admirativos o de preocupación se vuelven aparentemente normales, como si fueran parte integral de la personalidad en vez de actitudes inherentes al tipo de intercambio en el cual se encuentra casi siempre insertada la gente de baja posición (Scott, 2007, p. 54).



Figura 14. II Encuentro de la Minga de Comunicaciones, diciembre 2016.

Fuente: archivo personal.

Dentro de las formas de resistir del pueblo Nasa de Caloto, sería imposible pasar por alto costumbres que, dentro de cualquier escenario cotidiano, se observa por lo menos en alguna parte del territorio: los relatos de un pueblo, afuera de una tienda, al calor de una cerveza, en una noche tibia y en una de las tierras liberadas o bien el baile acompañado de la música y encuentros entre distintas gentes. La cultura como se sabe parte de las cotidianidades, de lo que a diario se hace, de lo que solemos tener como hábitos, como costumbres y pasatiempos, y no es menos de lo que somos, y ¿qué somos? Somos la sustancia de lo que pensamos y lo que hacemos -y hablo en plural porque la cultura es un conjunto, no una unidad aislada-. De allí que sea el baile, la música, la cerveza o el fuego costumbres que están presentes constantemente en escenarios integradores en por lo menos un día en la semana.

3.3. La memoria

La memoria cumple una función formadora en los sujetos tanto permite recordar el pasado para extraer de ella su porción de verdad y, aunque sea imposible comprender y acceder a toda la verdad, es necesario conocer, porque como dice Primo Levi (citado por Reyes Mate, 2008): “lo sucedido puede volver a suceder; las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo y las nuestras también” (Mate, 2008, p. 19). De allí que por parte de universitarios e indígenas nasa y gente del territorio hayan dado impulso al denominado: Tejido de comunicaciones que tiene lugar en las tierras en proceso de liberación o ya liberadas y en el que se difunden procesos y experiencias comunitarias, en las que se recopila material fotográfico, de texto y video con el fin de hacer propaganda a un proceso que se lleva a cabo en el norte del cauca.



Figura 15. Publicidad para convocar a la segunda minga de comunicación.
Fuente: tomada de Libertad para la Madre Tierra (2016).



Figura 16. Publicidad para convocar a la cuarta minga de comunicación.
Fuente: Tomada de Libertad para la Madre Tierra (2017).

El anterior preámbulo puede considerarse como un logro cultural para quién participa de este tipo de encuentros, ya que construye su propia identidad, aunque para este caso, y para ser objetivos, deberíamos preguntarnos ¿quién está aquí construyendo su propia historia? En realidad, la mayoría de asistentes a este tipo de encuentros no son propiamente indígenas nasas, sino más bien personas externas a la comunidad nasa que se han formado en la filosofía andina o en la *pachasofía* (Macas, 2009, p. 15), como lo denomina Esterman; por lo que se evocaran solamente ciertos rasgos valorativos del Buen vivir, -que es lo que hace posible que sucedan y se dinamizen estos encuentros- y que resultan muy sugerentes para el diálogo intercultural, que podría resultar a su vez, renovadas simbiosis transculturales en el mutuo enriquecimiento (Ibáñez, 2013, p. 28).



Figura 17. Encuentro de liberación de la madre tierra, 2017.

Fuente: archivo personal.

No basta hablar de las acciones, si no se entiende el porqué de este giro y la filosofía detrás de esta: el buen vivir, el cual empieza con el sentido de pertenencia comunitario que proporciona identidad a quienes lo conforman, y que es sumamente importante ante la visión del individualismo posesivo de la vida, con sus excesos y sus horrores, que a menudo conducen a la competencia, el aislamiento y la soledad deshumanizantes y que descansa en principios como la convivencia, la constancia, el sentido de unidad y de participación (Ibañez, 2013, p. 28). Por lo que en estos encuentros estaríamos hablando de la conformación de otra comunidad: la ciudadanía con una identidad intercultural, lo que a su vez daría legitimidad a los procesos rurales de los Nasa. Partamos por definir qué son los saberes ancestrales, por lo menos dentro de la cuestión formal, según la organización de propiedad intelectual los conocimientos tradicionales o ancestrales son:

Los sistemas de conocimiento, creaciones, innovaciones y expresiones culturales que: se han transmitido generalmente de generación en generación; se considera generalmente que pertenecen a un pueblo en particular, o a su territorio, y evolucionan constantemente en respuesta a los cambios que se producen en su entorno. Entre las categorías de conocimientos tradicionales figuran: los agrícolas; los científicos; los técnicos; los ecológicos; los medicinales, incluido las medicinas y los conocimientos conexos; los relacionados con la diversidad biológica; las expresiones de folclor en forma de música, baile, canción, artesanía, dibujos y modelos, historias y obras de arte; los nombres, las indicaciones geográficas y símbolos, y los bienes culturales muebles (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2004, p. 13).



Figura 18. Cartel con consigna de la guardia indígena.
Fuente: archivo personal.

3.4. Otras formas de Resistencia

Como señala Peñaranda (2012):

no existe una relación de causalidad lineal que permita afirmar, por ejemplo, que la guerra inhibe la organización y la movilización social. En los distintos contextos de alto riesgo por la violencia, las poblaciones han ideado formas de actuar colectivamente, aunque no siempre recurran al repertorio de acción arquetípico de la protesta” (citado por Cruz, 2016, p. 40)

Por lo que han resistido a la forma en el que el capitalismo ha enseñado maneras de vivir, relacionarse, anclado en algunos casos a las instituciones; es así como los sentidos que le han dado a las mingas una forma de relacionarse: el compartir la comida. El sistema capitalista ha forjado en sus valores el individualismo como principio fundamental, como ya lo decía Adam Smith, desde que gestaba formas en las que el obtener en el menor tiempo las mayores ganancias sería una fórmula que aplicaría Fayol y Taylor para la administración científica, en la que el tiempo, la *eficiencia* de acuerdo a Fayol parte de la concepción del tiempo y la optimización de recursos, desde diferentes elementos, uno de ellos el menor pago a trabajadores, para una mayor ganancia, así como reducir los costos en la producción para la mayor ganancia.

Haciendo un empalme desde esta lógica positivista y occidental frente a la concepción o ancestralidad indígena interiorizada tendríamos un logro: la visión del tiempo, la nulidad de la visión mecanicista de la eficiencia en relación a la reducción del costo de trabajo del asalariado.

Por lo que, para entender la cuantificación de las protestas, no resulta suficiente con abordar las lógicas del conflicto, en las que resulta “complicado generar baremos agregados para la violencia o el conflicto armado que permitan realizar explicaciones estadísticas o correlaciones sobre la forma cómo esta afecta la protesta” (Cruz, 2017, p. 87). En este mismo sentido, no se puede evaluar la eficiencia con los cánones impresos en la historia por la administración científica, sino más bien desde la misma concepción ancestral un poco insertada ahora por intelectuales orgánicos e indígenas arraigados desde pequeños a una cultura ancestral (hablo de liberadores indígenas quienes de cuna nacieron con padres que llevaban a sus hijos apenas caminando a estas protestas, mingas y liberaciones).

Tenemos pues, logros no medibles, pero perceptibles en la cotidianidad o, si se quiere, en historias de vida llevados a lo real pero intangible, es el caso de la educación, desde lo “desaprendido” mencionado y explicado por Esteva (2017) y aproximándonos desde su teoría de *la educación alternativa y alternativas a la educación*: la educación no parte desde la institución sino también desde las interacciones: llevar desde niños a sus hijos a las asambleas, no resultaría ni medible, ni eficiente porque estos no aportarían por ahora – desde la visión capitalista y Fayoliana/ Tayloriana-. Pues, el capital invertido, tendría pérdidas, porque al llevar a los niños a los lugares de planeación y trabajo resulta costoso, por lo que no se estaría obteniendo ganancias prontas ni monetarias de esto. Punto aparte de la visión occidental. Y si comparamos con la visión Nasa traza que estos aprendan desde niños las formas de tratar los problemas políticos: las asambleas, las decisiones en comunidad, las mingas o de otra forma las decisiones que son llevadas a Asambleas y legitimadas por la comunidad, llevarían a acciones colectivas conjuntas, ya que se enseña a tratar los problemas de esta forma.

Veamos otro ejemplo que se deriva del pensar en conjunto, que para el caso de esta comunidad indígena Nasa también significa el actuar en conjunto. A finales de julio de 2018 sucedió que una chiva, que transporta los pasajeros desde Santander de Quilichao a Caloto llegaba al Pilamo (Caloto), donde un retén del Ejército tiró un cono con mucha fuerza y quebró el vidrio de la chiva, el conductor frenó, adelante iba una mujer en estado de embarazo, a la que le impactó el vidrio. La comunidad al ver esta acción del ejército, inmediatamente se bajaron del carro y fueron a tomar al soldado del ejército que había lanzado este objeto al carro, los demás soldados del ejército que estaban allí reaccionaron también cargando munición y luego; por su parte la comunidad quería apresar para ajusticiar al soldado. En ese momento del ajetreo llegó la

guardia, poniéndose en intermedio de la disputa. Esto es una forma de solucionar los conflictos por medio de la defensa propia en comunidad, esta acción repentina hace parte de una lógica de solidaridad, contraria a la promovida por el sistema del capital en la que es el individuo el que importa, y si pasa algo con el ciudadano o el “vecino”, para eso está la autoridad y el derecho: lógicas y reacciones propias de un sentido comunitario y social de ver la vida, alejado de la visión occidental: de ver la vida bajo unos intereses concretos, monetarios o económicos por lo regular.

Podría colocarse hasta en contra de la lógica de la defensa de la vida para muchos, pero entonces hablaríamos de unos valores desde el *buen vivir* por supuesto de unas lógicas no cuantificables. Se trataría entonces de reacciones frente al conflicto en defensa de la vida misma. Así pues, hablamos de una forma de resistencia político – cultural, ya que esta es una constante dentro de los Nasa, la defensa por la comunidad por encima de la vida misma, estaríamos entrando en contraste con las ideas planteadas por Cruz (2010) en las que no habría una linealidad que diga que a mayor represión se reduce la acción colectiva, o menor represión más posibilidades de organización y vehemencia en las acciones, pues en los dos casos se han dado formas de acción colectiva, organizadas o esporádicas que respondan a unos valores insertados desde su sistema cultural.

3.5. Ancestralidad y cosmovisión Nasa

Según la organización de propiedad intelectual, los conocimientos tradicionales o ancestrales son “los sistemas de conocimiento, creaciones, innovaciones y expresiones culturales que se han transmitido generalmente de generación en generación. Se considera generalmente que pertenecen a un pueblo en particular, o a su territorio, y evolucionan constantemente en respuesta a los cambios que se producen en su entorno” (Organización mundial de la propiedad intelectual, 2004). Por lo que de acuerdo a esta definición y de acuerdo a la observación focalizada durante los dos años de trabajo etnográfico, he podido evidenciar que los cambios ocurridos en la comunidad nasa del norte del Cauca, en el que se entiende como sistema de conocimiento sus conversaciones cotidianas, la escuela, la toma de decisiones, las formas de relacionarse que son respuesta a una crianza o a una formación desde diferentes vías en las que se pretende recuperar valores antiguos y ancestrales en diferentes espacios como son: la casa, las relaciones e interacciones, la escuela, los espacios colectivos de construcción, etc.

Tenemos entonces que las relaciones, así como la forma de tomar decisiones obedecen a

cuestiones utilitarias, el qué pueden obtener a partir del otro: pensando en el que han sido despojados de “su todo”, por lo que no suelen pensar en retribuciones, sino más bien que ellos necesitan y debe devolverseles lo que se les quitó históricamente; la falta de reciprocidad y de retribuir a las organizaciones sociales han provocado la disminución del apoyo en sus procesos organizativos, por lo menos en el Cauca, en donde se ve fracturada la relación con otras organizaciones gremiales o estudiantiles cansadas de que pidan para su causa indigenista, pero no se preocupen sino por sus demandas, dejando de lado las demandas de las otras organizaciones, aunque sean las mismas. En cuestión a los comportamientos referidos, es necesario apuntalar al territorio recorrido: Caloto y Corinto como una zona de liberación de tierras, este análisis no hace parte de un abordaje general de las comunidades indígenas y menos de la comunidad nasa en su totalidad. En esa misma medida resulta de una investigación poco objetiva el hacer caso omiso a eventualidades negativas como la mencionada, cuando se idealiza a una comunidad y desconoce las falencias, se obstaculiza un proceso de autocrítica tan necesario para reformar, más cuando se trata de reconstruir, por lo que es necesario destacar los elementos positivos y negativos.

De otro lado, el Plan de vida ha buscado consolidar la construcción del proceso ancestral de cada comunidad indígena, en plena libertad y autonomía a través de la participación comunitaria por lo que no es entendido no como un documento escrito sino como la planificación de la vida colectiva (Apraéz, 2013), distinto a la planificación individual de occidente. Por lo que se puede hablar de una institucionalización de las luchas que ha llevado a generar un sistema sólido y que resulta ser una de las causas más efectivas para que sean multitudinarias sus luchas, se tratan de procesos controlados desde la ocupación de sus gentes. Razón por la que a través de sus planes de vida se pretende contrarrestar lo que en muchos casos los indígenas terrajeros obligados a asistir a las ceremonias religiosas de sus patrones, fueron perdiendo parte de sus creencias y cosmovisión. (Capera, 2009).

Para el caso del norte del Cauca, la ACIN ha determinado como referente sus principios de vida: la espiritualidad, reciprocidad, integralidad y uso respetuoso de la tierra, además de los principios organizativos que han acompañado a las comunidades en todas sus luchas unidad-territorio-cultura-autonomía. Entre las categorías de conocimientos tradicionales figuran: “los agrícolas; los científicos; los técnicos; los ecológicos; los medicinales, incluido las medicinas y los conocimientos conexos; los relacionados con la diversidad biológica; las expresiones de

folclor en forma de música, baile, canción, artesanía, dibujos y modelos, historias y obras de arte; los nombres, las indicaciones geográficas y símbolos, y los bienes culturales muebles” (Organización mundial de la propiedad intelectual,2004).

Ahora bien, en este marco es preciso establecer a Quintín Lame como articulador de un discurso reivindicativo centrado en la liberación de la raza indígena. Este discurso escrito establece una diferencia significativa en la concepción de la lucha por la tierra sirviendo como insumo para la posterior constitución del movimiento indígena en los años 70, el que, a partir de la recopilación de la cosmovisión indígena, la historia y el discurso Lamista, establece una plataforma política de lucha y reivindicación territorial

3.6. La cosmovisión indígena.

Si bien a las comunidades indígenas se las suele concebir como comunidades que son espirituales y se las asocia con el cuidado de la naturaleza como su horizonte de vida, desde nuestra perspectiva sus principales luchas están enmarcadas en una concepción materialista, pues en sus luchas le dan prioridad a la tierra como bien que les dará la comida, la vivienda, el poder autónomo y posteriormente el control de su territorio, así como el hecho de que en la tierra y el dinero estén dentro de sus reivindicaciones, son una muestra tangencial de que es lo material. Frente a esto podemos tener varias críticas. En primer lugar, muchos dirían que la tierra que se negocia en los paros es con el fin de cuidarla, sembrarla y salvaguardarla, y en algunos casos es así, pero resultaría muy romántico si no se compara con los hechos fácticos (al menos para Corinto y Caloto); pues cuando los indígenas Nasa tienen la tierra, traen consigo principalmente el derroche y apariencia con mujeres, bajo una visión machista, gastando comida y licor, como una forma de apariencia de poder. En segundo lugar, en la visión materialista de la historia esta centralizar los medios de producción para tener el poder – es decir: la tierra, los recursos naturales, las decisiones políticas, el Estado- para tener la producción material antes que lo espiritual. Por lo que estaríamos hablando de un movimiento de clase en esencia, que busca primero el control, lo material visto como un fin y no como un medio.

Finalmente, estaría la visión espiritual, la cual aún permanece en la forma de ver el mundo para los indígenas nasa en la que son los mayores los que encarnan esto con propiedad; sin embargo, para los indígenas comuneros no es fundamental, pues como vemos primero está la visión material –como se evidenció anteriormente–, respetando la espiritual, pero sin tenerla

como prioridad en su vida, lo cual no los haría ser una comunidad ancestral y espiritual como se les cataloga o nombra, sino una comunidad materialista y en concreto del objeto de lo que estudiamos: un movimiento de clase.

3.7. Aciertos políticos y reafirmación de la identidad indígena Nasa

3.7.1. Los cabildos como la figura política y organizativa

Como señala Pablo Tattay (2012, p.53):

la inclusión, a manera de tercer punto en el programa del CRIC del “Fortalecimiento de los Cabildos Indígenas”, muestra una visión estratégica valiosa de los primeros impulsores de la Organización, al posicionar una de las fuentes ancestrales de resistencia indígena, “el gobierno interno”, como referente importante para la formación de sus dirigentes y consecuente fortalecimiento de la naciente organización.

Las comunidades Nasa en un general caso en el Cauca, mantienen el inmanente de gobierno propio para sus territorios, los indígenas Nasa, basan el centro de sus decisiones en ese gobierno, pero también en los taitas, en los mayores, como forma de organización distinta a la occidental. De otro lado la reafirmación y organización Nasa, han mantenido un sistema dentro el sistema colombiano. A lo que nos referimos es a cómo a partir de otra forma de sistema propio, también se dan dinámicas diferentes: como la adquirida por la UAIN (Universidad autónoma indígena intercultural), en la que se puede ver que el sistema educativo hace parte de la línea que crea el sistema político que poseen.

3.8. Pugna política-territorial y monopolio del poder.

Los cabildos son una clara muestra de la resistencia y lucha lograda, que propiciaron los que dieron a luz al CRIC, pues basta con escarbar en la historia del pueblo Nasa, para darnos cuenta de las transformaciones, por lo menos en lo político que ha logrado los paeces o nasas, como lo dice Bonilla (2014), quien es considerado un nasa más por esta comunidad:

En este tiempo han ocurrido muchos cambios importantes; unos buenos y otros desgraciados, pero todos relacionados con nuestras luchas y formas de actuar. Entre los buenos resultados podemos recordar todas las recuperaciones de tierras, los cambios en la iglesia misionera, la derrota de los viejos politiqueros y sus partidos, la expulsión de los terratenientes, el desarrollo de la alfabetización, la ampliación de la capacidad de los cabildos y, sobre todo, la desaparición de la miseria extrema a que veníamos condenados (p.8).

Uno de los logros para el movimiento es no seguir participando de la polarización partidista, pues en los pasados dos siglos los indígenas caucanos participarían de 20 guerras

civiles que hicieron los partidos liberal y conservador, de las que como indígenas no obtuvieron mayor cosa, pues las clases dominantes no hacían otra cosa que definir cuáles de ellos iban a quedarse tanto con los poderes regionales como con el nuevo Estado Colombiano. En el mismo sentido, sacar del territorio a partidos como el comunista que trajeron violencia y división al interior de las comunidades indígenas, y así mismo empezar a fortalecer su propia identidad paulatinamente, fueron el inicio del fortalecimiento de la organización. Citamos *in extenso* a Víctor Daniel Bonilla para describir los inicios de este proceso, quien lo narra así:

Pasaban los años y los indígenas caucanos tratando de encontrar nuevas formas organizativas que les permitieran llevar a cabo su política general de resistencia. Durante los años que corrieron entre 1935 y 1945 recorrieron otro trecho políticamente importante: la tentativa de conformar una organización diferente a la tradicional, la cual fue impulsada principalmente por José Gonzalo Sánchez. Habíamos dejado a José Gonzalo en el Tolima luchando en compañía de Quintín Lame y Etiquio Timoté; lucha que siguieron durante algunos años juntos. Pero también esta vez, los cambios ocurridos en Colombia vinieron a reflejarse en la política indígena. Cambios que en esta ocasión fueron la irrupción en el panorama político de un partido nuevo que vino a reivindicar los intereses de los trabajadores, el partido Socialista Revolucionario, el cual se transformó en 1930, en el partido Comunista de Colombia. Pues bien, José Gonzalo y Etiquio Timoté se vincularon al nuevo partido, produciéndose la separación de Quintín, quien no quiso acompañarlos. José Gonzalo salió entonces del Tolima a recibir formación política dentro de su partido. Regresó luego al Cauca y se dedicó durante varios años a realizar campañas entre los indígenas de acuerdo a la política que seguía el nuevo partido. Se trataba de formar sindicatos agrarios, ligas campesinas, como se llamaron y los afiliaron al partido político comunista

Hasta donde recuerdan los compañeros con quienes hemos hablado, esa campaña no impulsaba como en otras partes del país, la lucha por la tierra, ni retomó reivindicaciones concretas de las comunidades, sino que consistía en dar charlas en que se informaba sobre las conquistas logradas por los obreros de los países socialistas y se adoctrinaba en el terreno meramente político, sobre la necesidad de “llegar a elegir un gobierno, un gobierno de los pobres”. Y terminaba invitando a afiliarse al partido de los trabajadores para cuyo sostenimiento se pedía cotizar o depositar los votos. José Gonzalo no se apoyaba, pues, en los cabildos ni parece haber conocido la trayectoria política de las luchas indígenas. En todo caso desarrolló su campaña sin tenerla en cuenta para nada, convencido de que había que abandonar la dirección indígena de la lucha entre las comunidades caucanas y propagar en cambio las ideas que servían a la lucha de los obreros de los talleres y de las fábricas, de los ferrocarriles y de los caminos, etc. Desarrolló así una dirección de trabajo entre las comunidades con un programa diferente al de Quintín Lame. Logró convencer a pequeños grupos de nasas de que su partido era mejor que los tradicionales, influencia que aún permanece en ciertos sectores. Y si hemos de creer lo que afirma el padre David González, habría contribuido a

canalizar el descontento de los indígenas de Tierradentro, quienes en 1945 arrasaron las instalaciones de la Misión en el resguardo de Huila. Pero la mayoría de las parcialidades recuerda tan solo la ola de represión desatada con ese motivo y que costó la vida al propio José Gonzalo, quien fue envenenado (según la tradición) por la oligarquía del Cauca.

¿Qué significa entonces la experiencia de José Gonzalo Sánchez? Sánchez fue más allá que Quintín Lame, sabiendo ver que en Colombia existía algo más que el Gobierno Nacional o los partidos tradicionales. También sacó la lección del fracaso de Quintín en el Cauca en el sentido de que los indígenas no podían luchar solos, por lo que buscó el apoyo de los trabajadores organizados. Pero al dejarse llevar por la novedad y la importancia de su descubrimiento, desconoció las condiciones propias de las comunidades: sus reivindicaciones, sus formas de organización y su tradición de lucha, lo cual hizo que su movimiento tuviera un desarrollo limitado (Bonilla, 2014, pp. 51-52).

Dejando además una división entre los indígenas que han seguido las filas del partido comunista o de las FARC, considerando que debe ser la lucha por las armas la que lleve a tomar y centralizar los medios de producción; esto en contraposición del mayor sector indígena que hemos visto ha defendido su tradición con las mingas de resistencia que encamine a las comunidades indígenas a la lucha por la tierra arrebatada por los españoles y despojada nuevamente en el siglo XX como lo plantea la ACIN (2015) por:

el tratamiento de “Baldíos” que el gobierno del presidente Eduardo Santos, apoyado por misioneros y terratenientes, dio a los territorios de los indígenas no sólo se hizo sentir en Tierradentro. En el Norte del Cauca, el resguardo de Tacueyó y Toribio fue donde primero adquirió carácter de grave conflicto. Pronto comenzaron a llegar los colonos que, al principio por engaños y luego a viva fuerza, se fueron apropiando de las cementeras y propiedades de los indígenas.

Paralizados al principio por esta brutal agresión que llegó a diezmar la dirigencia indígena en zonas como Tacueyó, los nasas terminaron reaccionando. Pero carentes aún de una dirección unificadora propia, su actividad defensiva se encauzó dentro de los movimientos de autodefensas liberales y comunistas que comenzaron a surgir. No se trató, pues, de una coordinada acción comunitaria, sino de afiliaciones individuales o de pequeños grupos, lo cual limitó sus posibilidades. Como quedó comprobado en el mal planeado asalto y toma de Belalcázar (1950) que fue seguido de una incontenible ola de asesinatos, incendios, torturas y despojo de los indígenas, que hubieron de huir a los montes; abriendo las puertas a la ola de barbarie en que deberían perecer masacrados el cabildo de San José y mil compañeros más.

En este contexto, es necesario puntualizar cómo esta dura experiencia dejó sendas enseñanzas políticas a los nasas, como por ejemplo “Al observar cómo muchos combatientes

nasas de las guerrillas acaudilladas por “compañeros” no-indígenas eran objeto de discriminación en el trabajo o en la lucha, tomaron conciencia de la necesidad de que tal organización debía ser propia, de los indígenas mismos, para mejor adelantar sus luchas” (ACIN, 2015). Esto se complementa con lo señalado por Francisco Gembuel, cuando señala que

no se trataba de un enemigo de clase, ni que se pudiera declararlo como enemigo, pero sí era un obstáculo para la, es decir para el trabajo de seguridad de los grupos de autodefensa. Estos grupos de la guerrilla, pues, consideraban como dueños de sus territorios y no permitían entonces una labor más importante de estos grupos y hubo algunos enfrentamientos. En el 78 creó, y ya en el 82 y 83, hasta el 85 hubo problemas muy graves en los resguardos de Toribío y San Francisco y un tanto en Jambaló, en donde los grupos de autodefensa creados por la guerrilla de las FARC, comienzan a matar a los líderes del CRIC. Creo que eso fue como el motivo, pues, más importante para fortalecer los grupos de autodefensa (indígenas) porque si la guerrilla comenzaba a eliminar a los líderes indígenas pues ya necesariamente había que fortalecer la fuerza de defensa también, para poder garantizar a los líderes, pues, la seguridad (Peñaranda, 2012, pp. 182-183).

En efecto, el enfrentamiento entre las comunidades y las FARC:

fue particularmente agudo en los municipios de Santander, Corinto, Jambaló y Toribío. Entre 1980 y 1984 las FARC intentaron consolidar un dominio territorial en el Cauca y ejercer el poder político exclusivo, ignorando a las autoridades indígenas y coaccionando a las comunidades, mediante el cobro de “impuestos” y la imposición de un estricto control militar a las organizaciones civiles, que incluía como una práctica generalizada el fusilamiento de aquellos considerados como “desertores” (Peñaranda, 2012, pp. 182-183).

CONCLUSIONES

1. La transformación social, dentro de un sistema establecido, no es otra cosa que la desestructuración de esa lógica en cómo funciona un régimen, una estructura o un orden. En ese sentido, la comunidad indígena Nasa ha hecho de la cultura y de la memoria histórica elementos que han servido para proteger su sistema que han tratado de implementar. La cultura en el que se ha constituido en un relacionamiento constante: las mingas, los rituales, los tejidos, el dialogo alrededor de su bebida autóctona: la chicha. Han permitido mantener la unidad de este proceso que estudiamos: “la liberación de la madre tierra”. Pero, hay que añadir que no sólo se trata de los indígenas nasa propiamente, pues están los solidarios, quienes han introducido elementos de su cultura formada a partir de sus creencias en el indigenismo, pero también en su forma de concebir el mundo y sus vivencias. Lo que ha llevado a transformar los elementos propiamente culturales de los indígenas nasa, en otras formas alternativas o incluso provenientes de un movimiento de contracultura o del orientalismo. Así que no podríamos hablar de recuperación de la ancestralidad nasa, estaría mutando a una interculturalidad, algo nuevo. De otro lado, la constante recreación de la memoria de sus pueblos milenarios: de los Yalconas, de los paeces, su lucha ha transformado la visión política, haciendo que hay un inciso en la forma de concebir la mal llamada “historia patria”, cambiando los proceres a líderes indígenas –la cacica Gaitana, Quintin Lameque murieron en guerras luchando por otros indígenas. Pero lo importante no es esto, sino lo que ha generado un empoderamiento que ha sido transmitido a otras generaciones: como las de los estudiantes de universidades que vienen a conocer el proceso. Y esto ha reproducido la liberación a otros lugares, generándose una cadena.
2. No podemos decir que se trata de un movimiento de identidad como en un inicio teníamos las hipótesis; resulta que a pesar de que los nasa del norte del Cauca, tienen elementos culturales que llevan a creer que los rituales, las mingas muralistas, la danza, etc, son parte de su holística forma en la que conviven y tratan de rescatar; resulta que no es esto, de fondo lo que pretenden rescatar si no, que es la tierra, como elemento material, como forma de poder, y en esencia lo que cobija a gran parte de la liberación es la lucha

de clases, lo que significa que son un movimiento de clase. Esto lo mencionamos basado en sus propios textos educativos de la liebración, y en la evidencia de que las tierras que pretenden recuperar son principalmente –aunque no las únicas- de Ardila Lule, uno de los terratenientes y hombres más poderosos del país.

REFERENCIAS

Apraez, M. (2013). *Organización y acciones colectivas desarrolladas por la comunidad indígena nasa del Cauca frente al TLC (2008-2011)*. Popayán: Universidad del Cauca.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN (2015). *Cxhab Wala Kiwe. Seguimos en Minga por la libertad de la Madre tierra*. Tejido de educación ACIN. Liberación de la madre tierra. Comunidad de Huellas Caloto, Cauca.

Balcázar, F. (2003). Investigación acción participativa (IAP): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación. *Fundamentos en humanidades*, 7, 59-77.

Bonilla, V. (2014). *Historia Política del pueblo Nasa*. Bogotá: Colombia Nuestra Ediciones.

Capera, J. (2009) La concepción cultural y política del territorio en el pensamiento del movimiento indígena del Cauca, visto desde el discurso de Quintín Lame. (Tesis doctoral). Bogotá: Universidad del Rosario.

Centro Nacional de Memoria Histórica –CNMH. (2016). *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá: CNMH.

Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC (24 de julio de 2018). *Conflicto Nasa-Misak: cordura y sabiduría entre pueblos tendrán que estar por encima de oportunismos*. Disponible en: <https://www.cric-colombia.org>

_____. (s.f.). *Plataforma de Lucha*. Recuperado de <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>

_____. (s.f.). *Liberación de la Madre Tierra*, Material educativo: DVD. La lucha de los pueblos hoy.

- Cruz, E. (2016). Cruz, E. (2016). El ciclo de protesta 2010-2016 en Colombia. Una Explicación. *Jurídicas CUC*, 12 (1), 31-62. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.17981/juridcuc.12.1.2016.3>
- _____. (2017). *Caminando la palabra. Movilizaciones sociales en Colombia (2010 – 2016)*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Duverger, M. (1973). *Instituciones políticas y derecho constitucional*. Paris: Universidad de Francia.
- Duzán, M. (2014). *Emputados. El libro de los indignados colombianos*. Bogotá: Planeta
- Flórez, G. y Agredo, J. (2005). *Hacia una caracterización de las acciones colectivas en el departamento del Cauca 1991 - 2002* (Tesis de pregrado). Popayán: Universidad del Cauca.
- Gómez, H. y Ruiz, C. (1997). *Los paeces, gente territorio: metáfora que perdura*. Popayán: Funcop/Editorial Universidad del Cauca,
- González, C. (2010). Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un emblemático caso de movilización indígena. *Universitas Humanística*, 70 (70), 79-100. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2114>.
- González, D. (1977). *Los Paeces, o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Medellín: Editorial Rueda Suelta.
- Jimeno, M. (1985). *Cauca: Las armas de lo sagrado*. En: M. Jimeno y A. Triana. Estado y minorías étnicas en Colombia. Bogotá: Cuadernos del Jaguar y Fundación para las Comunidades Colombianas.
- Ibañez, A. & Aguirre, N. (2013). *Buen vivir, vivir bien. Una utopía en proceso de construcción*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Luna Geller, A. J. (22 de octubre de 2018). El pertinaz conflicto interétnico del Cauca. *Proclama del Cauca*. Recuperado de <https://www.proclamadelcauca.com/el-pertinaz-conflicto-interetnico-del-cauca/>.
- Mate Rupérez, M. (2008). *Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición*. En E. Madina, et al. *El perdón, virtud política: en torno a Primo Levi*

- (pp. 11-32). España: Anthropos.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, D.F.: Colegio de México.
- Molano, Andrés Felipe (2018). *El alcance de los planes nacionales de desarrollo (2010- 2014)* (Tesis de pregrado). Popayán: Universidad del Cauca.
- Pachón, X. (1996). Los Nasa o la gente Paez. En *Geografía Humana de Colombia*. Colección Quinto Centenario, Tomo IV, volumen 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Peñaranda, R. (2012). Las guerras de los años ochenta y la resistencia contra los actores armados (pp. 168-201). En: G. Sánchez *et al.* *Nuestra vida ha sido nuestra lucha” Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá: Centro Nacional de memoria histórica.
- _____. (2015). *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes Colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH-IEPRI.
- Restrepo, L. (2018). La memoria y la escucha...un encuentro con Primo Levi. *Agenda cultural Alma Máter*, 257, 18.
- Sánchez Gómez, G. (8 de septiembre de 2015). Quintín Lame, guerra propia, guerra ajena. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/quintin-lame- guerra-propia-guerra-ajena-articulo-584475>
- Scott, J. (2007). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era
- Soto, L. (11 de septiembre de 2018). La pelea indígena que divide al movimiento de cara a 2019. *La Silla Vacía*. Recuperado de <https://lasillavacia.com/silla-pacifico/la-pelea-indigena-que-divide-al-movimiento-de-cara-2019-67899>.
- Tarrow, S (1997). *El poder en movimiento*. Madrid: Alianza Editorial.

- Tattay, P. (2012). Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca. G. Sánchez *et al.* Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca (pp. 52-83). Bogotá: Centro Nacional de memoria histórica.
- Touraine, A. (1989). *América Latina: política y sociedad*. Madrid: Espasa Calpe.
- Tumiña, C. (2010). *Proceso de Recuperación de tierras de las comunidades guambianas (1970-2005)* (Tesis de pregrado). Popayán: Universidad del Cauca.
- Unesco & Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN (2001). *Cómo vivían nuestros mayores*. Cauca: Unesco.
- Velásquez, A. (2016). *Paraíso sin reino: ensayos de resistencia global*. Colombia: Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.
- Verdad Abierta (15 de enero de 2014). La larga y cruel lucha por la tierra en el Cauca. Recuperado de <https://verdadabierta.com/la-larga-y-cruel-lucha-por-la-tierra-en-el-cauca/>