

# Retos autonómicos para pensar la paz y los pueblos indígenas en Colombia<sup>2</sup>

*Autonomous challenges for thinking the peace and the indigenous people from Colombia*  
*Desafios autonômicos para pensar a paz e os povos indígenas em Colômbia*

## Resumen

En el actual proceso de negociaciones se propone por parte de la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales construir el Capítulo Étnico especial, incluido en el punto seis del Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, que permita fortalecer la idea que tienen las comunidades negras, room e indígenas de Colombia sobre la autonomía como forma de distribución del poder y forma de gobernarse, ya que el respeto a esta forma de gobierno propio implica la idea de una paz duradera. Es por esto que este artículo de reflexión presenta argumentos de un trabajo de investigación realizado sobre lo que se ha hecho en materia de autonomía indígena en Colombia, pero sobre todo cuál ha sido la lucha de las comunidades indígenas por encontrar en el país interlocutores.

**Palabras clave:** autonomía, pueblos indígenas, colonialidad del poder, multiculturalismo.

Recibido: 16 de marzo de 2016, evaluado: 30 de abril de 2016, aprobado: 11 de mayo de 2016

- 1 Magister en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM, docente investigadora del Centro de Educación para el Desarrollo —CED— de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Correo electrónico: claudiacarrierson@gmail.com
- 2 Artículo que presenta los resultados de una investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa y crítica.

## Abstract

In the current negotiation process the Ethnical Commission for the Peace and the Defence of the Territorial rights [Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales] proposes to build the Special Ethnic Chapter [Capítulo Étnico especial], included in the sixth point of the General Agreement for the Termination of the Conflict and the Construction of a Stable and Lasting Peace [Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera], that allows to fortify the idea that the indigenous communities have about the autonomy as a way to distribute the power as well as a form of self-government, since the respect to this way of self-government implies the idea of an everlasting peace.

That is why this reflection article presents arguments from a research based on what have been done in terms of indigenous autonomy in Colombia, but above all what has been the fight of the indigenous communities to find speakers in the country that allow to think different ways of making politics and self-government unlike the conventional western ways.

**Keywords:** autonomy, indigenous people, coloniality of power, multiculturalism.

## Resumo

No atual processo de negociações propõe-se por parte da Comissão Étnica para a Paz e a Defesa dos Direitos Territoriais construir o Capítulo Étnico especial, incluído no ponto seis do Acordo Geral para a terminação do conflito e a construção de uma paz estável e duradoura, que permita fortalecer a ideia que tem as comunidades indígenas sobre a autonomia como forma de distribuição do poder e forma de se governar, já que o respeito a esta forma de governo próprio implica a ideia de uma paz duradoura.

É por isto que este artigo de reflexão apresenta argumentos de um trabalho de investigação realizado sobre o que se fez em matéria de autonomia indígena na Colômbia, mas sobretudo qual tem sido a luta das comunidades indígenas por encontrar no país interlocutores que permitam pensar formas diferentes de fazer política e auto governar-se de maneiras diferentes às convencionais de Occidente.

**Palavras-chave:** autonomia, povos indígenas, colonialidad do poder, multiculturalismo.

## Introducción

En el marco que enfrentan los colombianos de un inminente proceso de paz, las negociaciones que se desarrollaron en la Mesa de Conversaciones de Paz de la Habana y el Acuerdo Final alcanzado el primer semestre de 2016 que se sometió a un plebiscito el 2 de octubre, se reunió la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales, creada en marzo de ese año y conformada por representantes de los Pueblos Indígenas, Rom y Afrocolombianos, Comunidades Negras, Palenqueras y Raizales del país, el 26 y 27 de junio, quienes propusieron dar un enfoque étnico territorial a los acuerdos de paz, con mecanismos especiales, proporcionales y diferenciales de participación para construir el Capítulo Étnico especial incluido en el punto seis del Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Se ha puesto en conocimiento su propuesta de paz frente a un proceso de conflicto del cual han sido víctimas durante varios años —como lo ratifica la Corte Constitucional colombiana en los Autos 092 de 2008, 004 y 005 de 2009, expedidos en seguimiento de la Sentencia T-025—, hecho que evidencia que el conflicto armado en el país pone en peligro la autonomía, los derechos territoriales y culturales y la supervivencia de los pueblos indígenas.

En ese punto se hace necesario reflexionar sobre qué se ha hecho con la autonomía de los pueblos indígenas en el país y cuál será su participación en los procesos de paz. El movimiento indígena colombiano ha pasado por algunos momentos: el primero refleja un continuo colonial, que ocuparía un espacio amplio a partir de los periodos republicanos hasta la mitad del siglo XX, para dar paso a esa explosión de movilización social reflejada en las recuperaciones de tierra en la década de 1970 que denomino lucha por la tierra, espacio que va a dar paso a un despertar étnico nacional reflejado en la consolidación de diferentes organizaciones a nivel nacional; y finalmente una década reciente

bastante conocida por su avance constitucional que sería la etapa multicultural desplegada hasta nuestros días.

Cuando hablamos de un proceso de continua colonial nos referimos a que las condiciones de los indígenas no cambiarían ampliamente e incluso en algunos casos se harían más esclavizantes en el paso de la Colonia a la República dada la evidencia del racismo y la exclusión que verían las comunidades indígenas en esta nueva etapa. Algunos han llamado a este proceso colonialidad del poder (Quijano, 2000). Walsh (2009) señala una prolongación de la dominación étnico-europea sobre las poblaciones indígenas y negras durante los siglos XIX y XX con tal condición en los nuevos territorios americanos (p. 30). En esta nueva etapa republicana los indígenas pasarían a ser ciudadanos con derechos individuales, en especial el de la propiedad privada donde las tierras colectivas de resguardos y cacicazgos serían desmanteladas. Estas condiciones también consolidaron el poder de los terratenientes, que ya eran grandes, mediante el concertaje y el terraje<sup>3</sup>, con lo cual incluso se heredaba las deudas y las mujeres tenían que cumplir con tareas sexuales. Ese primer momento de continua colonial tiene como referente un acercamiento liberal al trato con los indígenas en 1890 con la Ley 89 por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada, legislando sobre las formas de vivir y organizar el poder y el gobierno en las comunidades que se consideran salvajes; no obstante, no se cambiaría profundamente su condición de subordinados.

Serían estas dificultades frente al acceso a la tierra las que comenzarán a dar ese espacio de confrontación por la recuperación de la misma —el cual he denominado lucha por la tierra— bajo el influjo de las ligas campesinas —que desde 1930 había impulsado el Partido Comunista— compuestas por campesinos e indígenas terrajeros. Algo que con el inicio del periodo conocido como

3 Terraje y concertaje son impuestos que pagaban los indígenas para trabajar la tierra de la que en otro momento habían sido dueños pero que se encontraban en posesión de los terratenientes.

La Violencia<sup>4</sup> se trataría de desvanecer con la Ley de reforma agraria de 1961 que poco logró hacer por mejorar las condiciones del campo, pero que sí incentivó la formación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—, donde se daría el auge organizativo de las comunidades indígenas, las cuales toman como base los pensamientos de un líder emblemático: Manuel Quintín Lame, fuerte luchador en contra del terraje. Es así que en 1971 se crea el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— y la organización de Autoridades Indígenas del Suroccidente de Colombia —AISO— hoy conocida como Autoridades Indígenas de Colombia —AICO— en 1978. La principal forma de actuar sería la recuperación de terrenos, los cuales de 1975 a 2000 sumaron 1090 ocupaciones de tierra (Archila, 2009, p. 523).

El CRIC tendrá como primer punto en su plataforma política recuperar las tierras de resguardos, aunque no fuera una figura estrictamente tradicional como los cacicazgos. Como había mencionado Quintín Lame, para la reconstrucción de los antiguos cacicazgos indígenas<sup>5</sup> sería necesaria la conservación de los resguardos; se planteaba así la creación de pequeños gobiernos autónomos en cada uno de sus territorios bajo la figura caciquil. Esto se lograría parcialmente ya que en sus inicios el CRIC recuperó tierras y en ellas estableció empresas comunitarias reconocidas por el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria —Incora—, lo que revitalizó los cabildos.

Este proceso de organización avanzaría fuertemente en la década de 1970 aunque con una desaceleración en su segunda mitad por la represión estatal y la avanzada de la violencia. Es hasta la década de 1980 cuando tomaría un nuevo respiro la movilización indígena, respiro que denominó despertar étnico nacional y que delimita una agenda política en el orden nacional que iba más allá de las luchas reivindicativas por la tierra, lo que generó generando una reflexión nacional acerca del tema de la autonomía y el Estado. Esta nueva reflexión nacional llevaría a la conformación de la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC— en 1982, engranado a todo un auge de movilizaciones nacionales en torno al deterioro de la situación económica. De 1986 a 1990 se presentó mayor número de protestas que desde 1975 hasta 2000; la lucha por la tierra y las movilizaciones por el respeto a la vida constituyeron el grueso de las demandas. (Prada, 2002)

Tales protestas nacionales se sumaban al apogeo de las movilizaciones étnicas en el continente latinoamericano en 1990, eventos que en Colombia conducirían a la Asamblea Nacional Constituyente —ANC—. El avance de esta década sería lograr intersectar las demandas étnicas en un espacio nacional de desgaste económico y movilización de diversos sectores, como un ejercicio que forjó críticas no exclusivamente reivindicativas sino estructurales y que ubicó la necesidad de reformular las relaciones con el Estado. Por ejemplo, en el caso del cric: “La consigna inicial del Cauca

4 Se conoce así al conflicto armado que comenzó con El Bogotazo —a raíz del asesinato de Jorge Eliezer Gaitán— pero, de trasfondo, el problema agrario y la ausencia del Estado. Posteriormente, vendría la configuración en la década de 1960 de los dos grupos armados: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —Farc— y Ejército de Liberación Nacional —ELN—. En la década de 1980 se adicionan algunos factores al conflicto: el narcotráfico y la consolidación de las Autodefensas Unidas de Colombia —AUC—. La entrada a la escena internacional se daría con la adopción en 1998 del Plan Colombia; con éste, el conflicto comenzó a manejar recursos poderosos que generaron intromisión externa en las políticas internas, reflejadas en el fortalecimiento del pie de fuerza estatal a costa de un fuerte impacto social. Finalmente se inicia una etapa de reforzamiento militar, especialmente en los dos gobiernos de Álvaro Uribe Vélez con su Política de seguridad democrática, que traería costos innumerables para Colombia como masacres, desapariciones y desplazados, crímenes que hasta la actualidad se están investigando. Esa época de conflicto se encuentra en los Diálogos de paz en la Habana, Cuba.

5 Los cacicazgos eran la forma de organización anterior. Eran porciones de territorio —denominadas parcialidades por los españoles— gobernadas por un cacique y que se dividían en unidades más pequeñas gobernadas por principales. Los caciques no eran gobernantes severos, sólo durante las épocas de guerra instauraban su autoridad, tomaban decisiones, mandaban ejércitos o ejercían funciones diplomáticas. Podían ser hombres o mujeres. Era un sistema de poder económico y político difuso, no centralizado, dependiente del apoyo popular y mantenido por la autoridad sobrenatural esgrimida por el cacique (Rappaport, 2000).

fue ‘unidad, tierra y cultura’, y desde los años 80 la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC— adicionaría el elemento de ‘autonomía.’” (Archila, 2009). Fue una coyuntura política concreta en la que se mostró posiciones más de carácter nacional y se evidenció la necesidad de pensar cómo sería la interacción con el Estado.

## Tensiones multiculturales frente a la autonomía

La década multicultural ha estado desde la Constitución de 1991. El multiculturalismo inicia una época de cambios que posicionan el reclamo de autonomías en una visión —que la Constitución denominó integracionista— dentro de los parámetros y las posibilidades que brindaba el Estado-nación; no obstante, antes que incitar a una crítica airada se pretende aclarar, primero, el alejamiento de una oposición dual:

A propósito del multiculturalismo, a menudo pareciera que no hay opción distinta que estar a su favor o en su contra. O se lo defiende o se lo descarta. Sus defensores, orilla donde están ubicados una legión de abogados y sus discursos de litigio estratégico, la mayoría de los activistas de las organizaciones étnicas y aquellos funcionarios del Estado que constituyen los diferentes sectores de la burocracia étnica, tienden a asumir posiciones celebracionistas del “reconocimiento de la diferencia” y de las medidas en torno a los derechos de las “minorías étnicas”. Cualquier sombra de duda sobre las supuestas bondades del multiculturalismo es interpretada por estos defensores como una abierta afrenta a los logros de luchas sociales, como la expresión de posiciones conservadoras o “reaccionarias” ante la visibilización de poblaciones subalternizadas. Los críticos del multiculturalismo, por su parte, donde se encuentran algunos académicos, suelen escandalizarse con lo que consideran como los efectos perversos del “multiculturalismo realmente existente”. Cualquier defensa del multiculturalismo aparece para estos críticos como evidencia de ingenuidad política o, peor aún, como la expresión de estrechos intereses particularistas (Restrepo, 2012, p. 199).

Igualmente se apuntala a tipos de multiculturalismo: uno conservador que sería asimilacionista<sup>6</sup>; uno liberal con tolerancia frente a las diferencias culturales de los ciudadanos en el ámbito público; uno comercial o corporativo que reconoce la diferencia pero asume la igualdad en el consumo y por eso ve innecesaria la redistribución de poder y recursos; uno pluralista que defendería el colectivo como poseedor de derechos; y uno crítico que evidencia los problemas del acceso al poder y los recursos (Hall, como se cita en Restrepo, 2012, pp. 202-203). Con esta evidencia Restrepo propone la urgencia para Colombia y el resto de América Latina de hacer una genealogía de los multiculturalismos para evitar un cerramiento en los términos.

Esta tipología es relevante pero no implica la negación de un espacio específico en el cual el término entre en vigencia tras el auge de los nuevos movimientos sociales en la década de 1970.

Al interior de los países centrales el multiculturalismo emerge como respuesta hegemónica a esos movimientos y reclamos (Taylor, 1992). Apunta a implementar políticas de acción afirmativa con el cometido de recrear ambientes propicios para una igualdad potencial de resultados que la igualdad de oportunidades pregonada por los discursos de ciudadanía homogénea no alcanzaba a garantizar.

Aunque ese multiculturalismo pueda ser definido de varias maneras y con diversos alcances (véase, por ejemplo, Kincheloe y Steinberg, 1999), en contextos como Estados Unidos parece pensarse inicialmente como una salida temporaria que duraría hasta que la igualdad de derecho quedara acompañada por una nivelación de hecho. Como política pública, sus fundamentos parecen enfatizar más los efectos que las razones históricas de la discriminación y la desigualdad, y las soluciones provistas operan más sobre las emergencias contemporáneas de una historia desahuciada, que sobre sus huellas encarnadas como condicionamientos estructurales (Briones, 2007, p. 40).

6 Hace referencia a la corriente asimilacionista del Estado, adoptada mediante algunas políticas en la República por el Estado mexicano, que propende por la unidad cultural de la nación mediante la bandera del mestizaje cultural.

Así, a partir de las críticas al feminismo pero con aplicabilidad al multiculturalismo se evidencia “un cuestionamiento fuerte del primer momento, pero sin desconocer lo importante que fue históricamente ni lo urgente que continúa siendo la lucha por desmontar las disímiles maneras de la desigualdad de la mujer con respecto al hombre” (Restrepo, 2012, p. 216). Sin pensar solamente en las diferencias de género este autor invita a la misma crítica acerca del multiculturalismo con una primera etapa de ganancias innegable que se puede mejorar o, aun, tener vigencia en algunos contextos.

Un cuestionamiento vital en este punto es la idea de diferencia cultural que tienen conceptos como multi o interculturalidad, como algo fijo y único, que considera a las comunidades indígenas homogéneas y contrastantes con el resto de la sociedad, en ese contexto la cultura es entendida como un entramado sólido que borra las características internas en el afán de diferenciar las otras “culturas”, obviando cómo se tejen relaciones internas engranadas al sometimiento y la dominación de unos sectores por otros; de ese modo, se busca sólo presentar las particularidades otrorizantes y exóticas, lo que lo convierte a tal concepto de interculturalidad en un determinismo cultural que invita al racismo, muchas veces con presencia etnográfica, al estudiar todos los comportamientos observados sin tener en cuenta procesos históricos y transformaciones culturales (Restrepo, 2014, pp. 13-15). Se le da así vida a una noción de cultura cerrada y fija, no proclive a las intenciones analíticas, desde la academia.

Una idea que rondó el ámbito político de los multiculturalismos en la década de 1990 en América Latina fue la percepción de la delimitación de un indio permitido (Hale, 2002), definiendo qué es y cómo debe ser, lo que delimitó para las sociedades un rendimiento casi permanente de lo que se debía cumplir como indígena y recordó las visiones cerradas y fijas de la identidad. Un ejemplo es la instauración de una forma específica de planeación y administración apegada a conceptos

netamente occidentales pero que apelaba a la posibilidad de hacerlo en los términos de los indígenas, como versa en la Constitución:

[...] en el artículo 330 sobre las funciones de los consejos de los territorios indígenas se explicita que ellos deben diseñar “las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.” Y en un documento del Ministerio del Interior se estipula que: “Mientras no se haya expedido la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y las ETI como tal no estén funcionando, le corresponde al Municipio incluir los Planes Integrales de Vida de los Pueblos Indígenas dentro del Plan de Desarrollo Municipal.” (Bustamante Díaz, s. f.: p. 3). A partir de 1991 se vuelven una necesidad los planes de desarrollo que luego, en el caso de las comunidades y pueblos indígenas, han sido llamados Planes Integrales de Vida, “puesto que antes de planes de desarrollo son propuestas de afrontar la vida por parte de los indígenas.” (DGAJ, 1995, p. 1) (Rojas, 2002, p. 341).

Se entra de ese modo en una dinámica de planeación en la cual hay que evaluar lo hecho, qué se cumple, qué no, dándole incluso un sentido diferente a la vida.

Este proceso constituyente demandó la propuesta de los tres asambleístas indígenas<sup>7</sup> y puso énfasis en superar la idea de igualdad por la del reconocimiento de la diferencia y específicamente del derecho mayor, entendido como “el cuerpo de derechos que nos acompaña como miembros de las comunidades y pueblos originarios de estas tierras americanas y que tienen primacía sobre los demás derechos constitucionalmente consagrados” (Muelas, 2010, p. 298), con un principio arraigado: “Un Estado con autonomías regionales que se reserve las funciones nacionales que le son propias y colabore con las regiones autónomas mediante la redistribución de sus recursos en forma que aseguren un desarrollo armónico” (2010, p. 302). Éste sería el primer intento de construcción de autonomías con

7 Lorenzo Muelas Hurtado, del pueblo misak; Francisco Rojas Birry, del embera; y Alfonso Peña Chepe, del recién desmovilizado MAQL.

descentralización iniciado en Colombia con miras a modernizar el Estado desde 1986 con la elección popular de alcaldes en los municipios colombianos.

Frente a las consecuencias de esta Constitución las opiniones oscilan en dos extremos: las de quienes la consideran como un momento de posicionamiento del movimiento y los que ven un desgaste amplio sin mayores frutos. Quienes ven su sentido positivo afirman que los representantes de la Constituyente tenían una tarea importante pues, si bien es cierto que existen muchas críticas a este proceso, dos días antes de firmar los indígenas estuvieron por abandonar las negociaciones porque no se lograba un acuerdo por el apartado de territorialidad, lo cual sirvió de presión para aceptar puntos, convirtiéndose en una posibilidad para los indígenas en Colombia (Caballero, comunicación personal, 1 de julio de 2014). Incluso Francisco Rojas Birry logró construir puentes con el movimiento de comunidades negras que no tenía representación.

Se colocó al movimiento indígena en una posición fuerte en el ámbito territorial, amarrando los temas de resguardos y reconocimiento de las comunidades, educación propia, salud propia, jurisdicción especial indígena —JEI—, y se consiguió, en medio de una dinámica neoliberal de apertura de mercados y propiedad privada, ocupar más del 28% del territorio nacional reconocido como propiedad indígena colectiva (Caballero, comunicación personal, 1 de julio de 2014). Se reconoce, sin embargo, que lo único no contemplado por la Constitución de 1991 fue la propuesta de reconstrucción económica y social propuesta (Ausecho, comunicación personal, 3 de julio de 2015).

También son evidentes las críticas a este proceso y sus consecuencias, principalmente frente a la cuestión de tierras:

A mediados de la década del 2000 las áreas tituladas a pueblos indígenas alcanzan una cifra cercana a los 34 millones de hectáreas, es decir, el 29.5% del territorio nacional para una población que representa en la actualidad el 3.5% del total nacional (DANE, 2005). Observadas de manera absoluta,

estas cifras permiten inferir que existe una clara política estatal de reconocer los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Sin embargo, la afirmación resulta relativa al hacer el análisis de la extensión titulada como resguardo con respecto a las diferentes regiones y a su población. El 79% de las tierras de resguardo se encuentra en la Amazonia y Orinoquia, regiones donde se asientan 71,000 habitantes indígenas, que representan el 5% del total de esta población en el país (Vásquez, 2009) (Villa, 2011, p. 46).

Se demostró, pues, que las condiciones en la zona andina o serrana no cambiaron, que el hecho histórico de que en la Amazonia exista un mayor abandono del Estado produce otras condiciones y que en la Sierra, donde ha existido un mayor índice de concentración, la situación no cambió.

En el departamento del Cauca habita el 17.9% del total de la población indígena del país. Allí 721,000 hectáreas corresponden a las áreas tituladas como resguardos, cifra que contrasta con la gran propiedad en este departamento, donde 800 propiedades engloban la misma tierra de la que disponen los 247,845 indígenas que lo habitan (DANE, 2005). El análisis de la zonificación de las tierras de resguardos del Cauca permite descubrir que sólo 91,000 hectáreas de éstas son aptas para la agricultura (Villa, 2011, p. 47).

Se concluye entonces que las condiciones del acceso a la tierra no cambiaron, principalmente porque las Entidades Territoriales Indígenas propuestas en el artículo 329 de la Constitución no fueron reglamentadas:

Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable.

La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte (Presidencia de la República de Colombia, 2003).

Dichas ETI nunca fueron reglamentadas, no obstante que en 1994 se formó una comisión de ordenamiento liderada por Orlando Fals Borda que propuso los gobiernos territoriales pero en el marco de la descentralización y no de lo postulado en la Constituyente como autonomía. Los territorios que sí fueron concedidos fueron afectados desde 1995 cuando:

[...] grandes ejércitos privados agenciados por instancias estatales se convierten en instrumento para controlar amplios territorios y confrontar a la guerrilla, pero también como mecanismo para imponer el modelo económico en boga. De este modo se produce la articulación de los territorios indígenas a las dinámicas de guerra, lo que va a tener implicaciones en el ejercicio del gobierno propio y del control social, pues son los actores armados los que imponen sus propias normas y, de hecho, se constituyen en la autoridad que gobierna e imparte justicia (Villa Rivera, 2011, p. 54).

Esto provocó que la frontera agrícola se expandiera para implementar dos nuevas formas de subsistencia: los cultivos de coca y la producción de agrocombustibles (Villa, 2011, p. 54). Ni hablar de los grandes problemas de la explotación de recursos naturales que la ONIC denunciaba:

[...] se hacía una pregunta: ¿para qué les ha servido la explotación petrolera a los indígenas? Y mostraba una larga lista de exterminio y etnocidio asociada con esta actividad. En el Catatumbo los indígenas barí perdieron las dos terceras partes de su territorio en lo que fue la Concesión Barco, que en los inicios del siglo XX inaugura esta industria en Colombia. Los indígenas del Putumayo pasaron de ser el 65% de la población del departamento a menos del 10% luego de haberse establecido hacia 1960 la industria petrolera a cargo de la estadounidense Texas y la estatal Ecopetrol. Donde hoy la British Petroleum explota el campo Cusiana quedaba un resguardo Sáliva y Sikuaní, arrebatado fraudulentamente. En Orocué, después que la Occidental comenzara trabajos en 1980, los sikuaní, betoyes, hitnú, hitanú y

domejiwi pasaron a ser los limosneros de las ciudades circundantes a la explotación, cuando años atrás eran los dueños de la sabana, justo al lado de la riqueza petrolera de Caño Limón. Tras 20 años de actividad petrolera los macaguán o hitnú perdieron el 75% de su territorio. De 30 mil hectáreas que tenía la reserva indígena constituida en 1975 sólo les titularon 8 mil hectáreas como resguardo. El resto fue colonizado tras el descubrimiento de Caño Limón (ONIC, 1997) (Villa, 2011, p. 51).

En el tema representativo ocurriría algo muy complejo: la conformación de partidos políticos indígenas que buscaban la representación del movimiento. Es el caso de AICO que decidió formar un partido político electoral. Entonces, el movimiento social de lucha, de acción directa, cambió. Este impulso primario de entidad al margen del Estado en disputa se integró a las formas de relación propuestas. Se creó el partido político Alianza Social Indígena —ASI—, que en 2011 pasó a ser la Alianza Social Independiente, “una amalgama entre campesinos, indígenas, gente de barrios pobres de Popayán y una organización de mujeres e indígenas amnistiados del Movimiento Armado Quintín Lame” (El Tiempo, 1991) con una cercanía al CRIC. Para Laurent, quien se ha dedicado al estudio de la inclusión del movimiento indígena en las elecciones, este elemento fue positivo:

Norris (2003: 209) subraya que las reglas electorales servirían para estructurar la competición política de modo que se pueda acomodar los intereses de grupos culturales diferentes, con el fin de limitar los conflictos y asegurar la estabilidad política de largo plazo a través de la cooperación étnica. (2012, p. 50)

Lo cierto es que la instauración de partidos políticos indígenas contaría con un apoyo nacional porque se encontraban en un boom étnico y mucha gente apostaba por que ellos lideraran amplios cambios en la sociedad colombiana, el Estado y el Parlamento. Esto llevaría a muchos a cargos en el Senado y en la Cámara, pero al volverse partido político se desplazó la autoridad tradicional por autoridades administrativas del Estado y los avances del proceso quedaron concentrados en el aparato politiquero y clientelista habitual: “[...] aprendimos

a negociar y unos pueden decir que eso es bueno pero a los indígenas nos volvieron negociantes y eso todo es malo”, afirmó Floro Tunubalá en una reunión interna (Rozenal, comunicación personal, 16 de junio de 2014). Antes, el representante indígena en la organización social asumía su papel por identidad con las reivindicaciones que movilizaban a los pueblos. Ese modo de representación partidario dio paso a las formas de promoción individualizadas y fundamentadas en la apropiación de lenguajes o en la delegación que se hace sin atender a la tradición (Villa, 2011, p. 57).

Comenzaría entonces una disputa diferente, no por la tierra ni por consolidar los avances, sino por las curules. Incluso habría enfrentamientos entre Floro Tunubalá y Lorenzo Muelas, quienes hasta entonces caminaron juntos en la ANC, desplazando el sentido de la lucha y generando más contradicciones. Éstas ya no eran con el Estado, con los terratenientes, con la política tradicional sino entre líderes indígenas, lo cual tuvo un efecto de desgaste para el movimiento. “[...] la figura de AICO se convierte en un meteorito que pasa, deslumbra y se desaparece, y no se sabe en cuántos años vuelva a aparecer” (Ausecho, comunicación personal, 3 de julio de 2015).

Otro embate, además de la señalada organización de partidos políticos, fue la asignación de transferencias bajo la Ley 60 de 1993, que propone otorgar dinero de transferencias a las entidades indígenas especiales. Como éstas en ese momento no estaban reglamentadas, entonces los cabildos, mediante las alcaldías municipales, recibirían un presupuesto para gobernar. Como algunos afirman, esto les permitió desarrollar dinámicas organizativas pero los colocó en una situación difícil por encima de la comunidad, una división entre el gobierno y las bases que eran pilares del poder tradicional (Caballero, comunicación personal, 1 de julio de 2014). Además produciría divisiones internas y separaría a los resguardos para percibir más recursos.

De esta manera, en lugar de viabilizar el proyecto de autonomía de los pueblos indígenas en sus

territorios, las políticas gubernamentales hicieron funcional el modelo de Estado mediante la descentralización de dinero y funciones, imponiendo el proyecto neoliberal, caracterizado por la transferencia al sector privado de atribuciones esenciales (Villa, 2011, p. 56). Un ejemplo es el asunto de la salud cuando se expide la Ley 100 de 1993 que propone la creación de Empresas Prestadoras de Salud —EPS— para que exista el derecho a la libre competencia en el área y que corporaciones o asociaciones creen las suyas, por medio de lo cual el CRIC conformaría su propia EPS, la Asociación Indígena del Cauca —AIC-EPS—, para prestar servicio a los indígenas de la región.

Así pues, el CRIC asumió, como organización representante, un proceso de adecuamiento a las nuevas normas de juego estatal que duró alrededor de cuatro años, durante el cual intentaron entender y resistirse contra todo tipo de práctica clientelista y exigieron a sus autoridades responder al gremio, tal y como reflejan las Conclusiones del IX Congreso Regional Indígena del Cauca (CRIC, 1993). En 1996 se gestó una movilización que integró al conjunto de organizaciones indígenas del país y tuvo como trasfondo la ausencia de compromiso gubernamental para concretar los derechos reconocidos a los pueblos por la nueva Constitución (Villa, 2011, p. 60). Como resultado de esta movilización se crearon dos instrumentos para el diálogo: la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas y la Comisión Nacional de Territorios Indígenas, que no tendría mayor relevancia (2011, p. 60). Un elemento para resaltar es que a mediados de la década de 1990, frente a las condiciones nuevas de integración con el Estado, se comenzó a instrumentalizar la organización con las mismas demandas reivindicativas y un discurso empoderado de los conceptos desarrollados en la Constituyente, pero ahora institucionalizados con un aprendizaje en función de recursos, como lo demuestran las conclusiones del X Congreso Regional Indígena del Cauca, reflejando que ya los temas que se discutían eran la Jurisdicción Especial Indígena —JEI—, la salud y la constitución de las EPS, las escuelas propias y el fuerte acoso paramilitar en la zona. Este amalgamamiento con el Estado que llamo

administración de la exclusión se manifiesta en la adquisición de más empleados por parte del CRIC que los que tiene vinculados la Gobernación del Cauca —utilizando toda la instrumentalización que otorgó el Estado— con una demanda centrada exclusivamente en el cumplimiento de los derechos contemplados en la Constitución, lo cual sobrevive como énfasis garantista de derechos sin una exigencia de mayor autonomía para ejercer los gobiernos propios. Existió asimismo una creencia central que consistía en que sin dinero no se podía existir como movimiento y pueblos.

El Estado colombiano, campeón en el reconocimiento de los derechos indígenas, en la formulación de políticas para estas poblaciones y en la titulación de sus territorios, es a la vez modelo sobre la forma como se agencia una política de dependencia que, en la práctica, restringe la posibilidad de construcción de espacios de autonomía en lo cultural, en lo económico y en el manejo territorial<sup>8</sup> (Villa, 2011, p. 42).

Esta crisis en la organización indígena del CRIC no hizo que las comunidades dejaran de construir sus propios caminos porque venían de procesos de larga duración: asamblearios, consensuales y rotativos. El problema se arraigó en las organizaciones que representaban a las comunidades internamente. Un líder menciona:

En esa época después de la Constituyente los indios quedaron quietos, nunca se movilizaron. El M-19 se entregó, el movimiento estudiantil se entregó, la Constituyente apagó todo. Había fogatas o fogones en todo el territorio nacional y la creación de la Constituyente fue como los bomberos más sofisticados en América Latina para que fueran apagando (Tombé, comunicación personal, 1 de julio de 2014).

## La Gran minga y el proceso de paz

Durante 2001 el movimiento indígena en Colombia enfrentaba grandes problemas para la cohesión

organizativa. Fue una década de integración con el Estado y cacicazgos indígenas creados dentro de esa gran maquinaria en la que se convirtió la organización, lo que posibilitó una nueva estructura dentro de los gobiernos autónomos. De esta forma se rompe con la estructura autonómica en la que, en primera instancia, la asamblea dirigía el ordenamiento como ente primordial, en segunda, los cabildos en cada uno de los resguardos; asimismo, en el norte del Cauca surgen los proyectos comunitarios con Álvaro Ulcué, los Planes de Vida.

Esto también provocó que en algunos casos la autonomía se radicalizara. En zonas como el nor-te del Cauca el proceso era más fuerte que esta integración al Estado, que denomino administración de la exclusión. Un ejemplo de radicalización autonómica se dio en algunos resguardos en los que primero se elaboraba un programa o plataforma política y luego se buscaba un candidato que iría a la contienda electoral, como en el caso de Toribio y Jambaló, donde la evaluación y la planeación de la alcaldía se hacían en asamblea. El alcalde contestaba abiertamente: “Corrijan y yo corrijo porque les hice caso a ustedes.” Incluso, frente a la gran presión del conflicto armado, las FARC, por ejemplo, llegaban donde el alcalde y le notificaban que debía dar dinero. La respuesta era clara. La propuesta de pagar una posible “vacuna” sería presentada a la asamblea, y si ésta aprobaba, se cancelaría el precio establecido. Autonomía no era un discurso, se buscaba que fuera una concreción. Simultáneamente existía presión por las masacres paramilitares. En ese punto se decidió rescatar la Guardia Indígena y sacar a los kiwue tecnas para mantener el control territorial, aun con la quema de laboratorios de cocaína, pero el acoso de las Farc y los paramilitares era demasiado fuerte: muerte de Jaime Vitonás, hermano del alcalde de Toribio, y asesinato de Cristóbal Secué. Los gobernadores de cada cabildo indígena son fuertes administradores y mantienen el orden en sus comunidades, la autonomía en el Cauca es muchísimo mayor que en otros territorios de América

8 Agrega Villa más adelante: “[...] 20 años después, la tarea no se ha cumplido y, contrario a la expectativa sobre la regulación de la autonomía territorial indígena, lo que se impulsa es la creación y profundización de una situación de dependencia de los indígenas con respecto al Estado” (2011, p. 56).

Latina, esto se demuestra con el manejo exponencial de territorios y recursos que otorga el Estado pero también con el control administrativo y territorial que tienen en sus zonas de influencia por encima de grupos armados ilegales.

En 2001 se comenzó a generar un proceso de reflexión política conocido como la construcción de una Gran minga, con una característica especial por la coyuntura en que se dio: suscribirse como antineoliberal. Dentro de esa lógica con el Estado algunos líderes como Lorenzo Muelas y Floro Tunubalá afirman que el proceso de 1991 fue una derrota, pero el problema está en asumirlo como triunfo. La discusión sería vital frente a la definición de quién iba a ser el nuevo adversario si ya no eran los terratenientes. La discusión, pues, ubicó al neoliberalismo como contrincante.

En 2004 estas disputas tomarían un rumbo preciso cuando se comenzó a entender qué significaba el ingreso del neoliberalismo y cómo afectaba a las comunidades. Esta etapa del movimiento es considerada por muchos como alternativa porque se planteó cómo desarrollar una agenda distinta a las políticas neoliberales y se cuestionó la incorporación al Estado.

Se celebran actos como el Primer Congreso Indígena del Norte del Cauca en Jambaló, en el que se reapropió y discutió el concepto de neoliberalismo. Se convoca a asambleas para reflexionar nuevamente acerca del tema de la autonomía. Todo esto sería el origen de la minga, el reunirse bajo el horizonte de generar una agenda política para direccionar y reconducir las demandas porque en las últimas negociaciones con el gobierno se habían tratado las propuestas de turno: “Cuando uno no tiene agenda propia siempre negocia la del otro”, dicen los mayores del Cauca. Había que repensar la autonomía, sin purismos pero sí con las autoridades tradicionales. “Muy distintos son los principios fundamentales éticos del proceso a la cárcel de las costumbres”, se decía. Entonces nació la decisión de hacer minga con una agenda propia, aprender a ser estratégicos con el Estado si es necesario pero teniendo un derrotero claro.

El principio fundamental nasa que contagió estas reuniones dentro del CRIC fue el siguiente: la palabra sin acción es vacía, la acción sin palabra es ciega, la palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad son la muerte; palabra y acción en el espíritu de la comunidad, esa sería la palabra que se camina. Se entiende que la fuerza de la autonomía son los espacios de reflexión interna, y si se cierran se rompe la posibilidad de construirla pues lo importante es debatir para lograr el consenso, no las mayorías. Todos los mandatos fueron logrados por consenso.

Tras muchos desplantes del gobierno central cuando se convocó a la minga indígena y popular, Álvaro Uribe decidió visitar las comunidades, pero se le respondió que no era una convivencia con él sino una invitación a la unidad con otros sectores marginados. Se había marchado a Bogotá desde las regiones pero no para conseguir cosas del Estado. Se le dijo enfáticamente en una marcha en La María Piendamó: “Lo que usted representa se agotó”. En esta minga estarían presentes dos tendencias que siempre han sobrevivido enfrentadas: una línea más tradicional y radical y el ala pragmatista. Así empezó una erosión del proceso con el argumento de negociar el cumplimiento de lo que el Estado ya había consignado jurídicamente y buscar una apuesta mucho más profunda a largo plazo.

Para 2008, quizá el mejor momento hacia afuera, ya existían rupturas internas. Inclusive, la reconocida Minga de Resistencia Social y Comunitaria salió sin agenda porque no querían retomar la radical propuesta de 2004. Las bases obligaron a retomar la de cinco puntos; cuando Uribe llegó a La María-Piendamó, a Aída Quilcué le toca asumirla (Rozenal, comunicación personal, 16 de junio de 2014).

La propuesta más importante de la agenda de 2004 era la unidad con otros sectores. Por eso el Congreso de los Pueblos era la principal propuesta de la minga en 2008, esto es, tejer con otros pueblos para armar una agenda colectiva. “Este último proceso evidencia la intención de reconstruir un proyecto indígena de alcance nacional que involucre a otros sectores sociales, en memoria de la lucha

clasista que alimentó los orígenes del movimiento indígena” (Villa, 2011, p. 62). En este espacio de coalición política desembocarían elementos coyunturales de las demandas sociales, incluso todas las negociaciones recientes de paz en La Habana. Este movimiento de la minga pasó a hacer parte de la gran coalición para obedecer a una agenda particular que fue la del Movimiento Nacional por la Paz.

Durante el primer gobierno del presidente Juan Manuel Santos, en la discusión de su Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, mediante la Mesa Permanente de Concertación se acordó la protocolización de la consulta previa para grupos indígenas pero hubo incumplimiento. Por eso en septiembre de 2013 fueron suspendidos los diálogos entre el Gobierno y la Mesa Permanente de Concertación, para en octubre nuevamente marchar en todo el país por medio de la toma de sedes de gobiernos municipales y departamentales en la Minga Social Indígena y Popular, por la Vida, el Territorio y la Soberanía, teniendo cinco temas estructurales:

1. Territorio.
2. Derechos humanos, autonomía política, jurídica y administrativa.
3. Política económica y agraria.
4. Conflicto armado y paz.
5. Política minero-energética en el país.

Después de estas convulsiones se le exigió al gobierno legislar acerca de los vacíos y la omisión normativa existente, por ejemplo, en el caso de las ETI que 22 años después de la Constitución de 1991, no habían sido reglamentadas. En aras de dar cumplimiento a los acuerdos de la Minga Social de 2013, el Gobierno Nacional expidió el Decreto 1953 en 2014 para dar cumplimiento al artículo transitorio 56 de la Constitución Política Nacional —CPN—, el cual está orientado a proteger, reconocer, respetar y garantizar el ejercicio y el goce de los derechos fundamentales individuales y colectivos, que tienen los pueblos indígenas, al territorio, la autonomía, el gobierno propio, la libre determinación, la educación y la salud indígena propias, el acceso al agua potable y

el saneamiento básico, en el marco constitucional de respeto y protección a la diversidad étnica y cultural.

El Decreto 1953 de 2014 establece las funciones y los mecanismos de financiación, control y vigilancia para fortalecer la autonomía territorial indígena, el cual tiene como primera estrategia adecuar institucionalmente las prácticas organizativas de los pueblos indígenas en términos político-administrativos, permitiendo su desarrollo en el marco de la administración de los sistemas creados y capacitándolos para su ejecución conforme a las normas nacionales y, con eso, encaminar las acciones hacia un manejo autónomo, directo y efectivo de los recursos que por derecho constitucional corresponden a los territorios indígenas como entidades territoriales especiales. En ese sentido, el Decreto 1953 es un acuerdo reglamentario de las disposiciones del artículo 329 de la Constitución de 1991. A su vez, establece que el manejo directo de recursos de la asignación especial será practicado bajo unos requisitos previos implementados mediante el Decreto 2719 de 2014 —que se incorporó en el 1082 de 2015—, el cual define los parámetros y procedimientos que los resguardos deberán cumplir para acreditar experiencia y buenas prácticas para la ejecución directa de los recursos de la Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para Resguardo Indígenas —Aesgpri—, dando el marco político administrativo de los deberes de la función pública en cuanto entidades territoriales.

Si hablamos acerca de una autonomía construida desde dentro del Estado colombiano, contemplaremos hasta dónde las disposiciones jurídicas han permitido que las comunidades indígenas fortalezcan su autodeterminación y gobierno propio como Entidades Territoriales Indígenas en cumplimiento de los derechos fundamentales de los pueblos en Colombia.

Frente a esto, las comunidades de los resguardos manifiestan que, dentro del juego con el Estado, un término a introducir, como se mencionó, es la autonomía dual o binaria, entendida como una doble función que oscila entre las responsabilidades de

los gobiernos propios, desde la cosmovisión como pueblos indígenas, y las nuevas competencias de tipo administrativo construidas por el Estado y la función pública.

Al entrar en dicha tensión con el Estado esta autonomía dual puede llevar a una pérdida de las concepciones propias de gobierno (Arrieta, 2010, p. 44). Es decir, en el apuro por cumplir la adecuación a la estructura institucional municipal, departamental o nacional los resguardos pierden espacios de gobierno propio, proponiéndose una búsqueda de inclusión como ciudadanos dentro de una democracia liberal, mas no de una manera intercultural en la que las dos partes sufran modificaciones en su proceso de compartir el poder político administrativo, si bien, hay que decir, el principio de autonomía propuesto por el Decreto 1953 de 2014, que después de 25 años reglamenta el ejercicio de las ETI, es amplio:

Autonomía y libre autodeterminación: Es el ejercicio de la ley de origen, derecho mayor o derecho propio de los pueblos indígenas, que con fundamento en sus cosmovisiones les permite determinar sus propias instituciones y autoridades de gobierno, ejercer funciones jurisdiccionales, culturales, políticas y administrativas dentro de su ámbito territorial, el pleno ejercicio del derecho de propiedad de sus territorios y vivenciar sus planes de vida, dentro del marco de la Constitución Política y de la ley (Decreto 1953, 2014).

Se reconoce así que las funciones administrativas son sólo una esfera de aplicabilidad de dicho proceso de construcción comunitaria que contempla otras dimensiones como lo fiscal y lo político. Las comunidades manifiestan que la posibilidad de autonomía que se les brinda se centra especialmente en elementos fiscales, de gestión y planificación que en muchos casos son desconocidos por la mayoría de las bases comunitarias y sus autoridades. Por eso es importante no caer exclusivamente en una verificación frente a la descentralización de funciones y la ejecución de recursos, porque esto sólo es una dimensión de dicha autonomía pero no garantiza el ejercicio del reconocimiento de la diferencia cultural de manera amplia.

Este énfasis fiscal y administrativo percibido por las comunidades tendría la institucionalidad estatal, en la práctica para el ejercicio de la autonomía, de que las poblaciones indígenas se adecuen a los sistemas de planeación estratégica occidental, convirtiéndose en un saco de fuerza que en muchas ocasiones limita el ejercicio de su gobierno propio, como es obvio en el mismo, pues el “presente decreto se refiere exclusivamente a la atribución de funciones y competencias político administrativas. Lo anterior no implica un reconocimiento ni un desconocimiento de derechos de propiedad colectiva o individual sobre la tierra” (Decreto 1953 de 2014).

Aquí existe una versión de autonomía, apegada al ámbito político-administrativo, que en las comunidades es ampliada para la construcción del manejo especial dentro de los resguardos indígenas, aunque hay una amplia preocupación porque parece que la demanda más urgente es una adecuación institucional enmarcada por la forma de operar del Estado pero no una corresponsabilidad por entrar en diálogos interculturales que procuren la adecuación por parte de la institucionalidad estatal con enfoque diferencial e integral tal y como fue ordenado por la Corte Constitucional mediante el Auto 004 de 2009, el cual propone:

[...] a partir del análisis de los impactos de la guerra sobre los pueblos indígenas, señala la amenaza a la existencia física de esas poblaciones y ordena a las instituciones gubernamentales la definición y ejecución de planes de salvaguarda para 34 pueblos que viven el fantasma de la extinción (Villa, 2011, p. 55).

Lo anterior se dicta en seguimiento del estado de cosas inconstitucional declarado en la Sentencia T-025 de 2004.

Fuera de ese marco institucional estatal las comunidades contemplan, más allá del ejercicio de los derechos fundamentales, la construcción de la autonomía en atención a su derecho mayor, ley de origen o derecho propio, y proponen una visión de autonomía amplia que traspasa los límites de la

administración política y fiscal, buscan una distribución del poder no convencional, una distribución de cargos de manera asamblearia y rotativa que se sale de los ámbitos de la representatividad democrática y, como principio fundante la comunalidad, sistemas propios de entendimiento del mundo de la política. Los cuales se deben contemplar en una mirada amplia de la diferencia cultural e integrar en las instituciones estatales en concordancia con el principio constitucional de pluralismo.

No obstante que es cierto que algunos resguardos tienen su configuración en los años de 1990 tras la regulación de la Constitución, éstos conservan formas de gobierno ancestrales con características especiales, pues no sólo hubo la posibilidad del indio permitido lo que perviviría sino el ejercicio tradicional de sus funciones.

Una autonomía que va más allá de la JEI es una forma de poder diferente dentro del Estado modificado con base territorial —recuperación de los resguardos, fortalecimiento de los cabildos— y un factor espiritual y cultural —sentido propio—, algo que aportan los planes de vida, cosmovisión y proyecto político como fuerzas relacionadas con la capacidad organizativa. Esta autonomía está vinculada a las concepciones de territorialidad que incluirían “identidad cultural, gobierno propio y territorialidad” (Bolaños et al., 2012, p. 74), es decir, la conservación de un territorio para ser construido de manera colectiva, donde el derrotero sea la reconstrucción de un poder político diferente al propuesto por la democracia liberal, con todos los inconvenientes que esto representa en la Sierra.

Por este motivo, cuando se observa el campo de ejercicio de las autoridades, que en un principio va a ser el territorio, éste se ve limitado porque en algunos casos va a estar fuera del tradicionalmente ocupado en razón de la constitución de tierras resguardadas, además de las ancestralmente habitadas por estas comunidades. Para el Cabildo el territorio va a ser el corazón del resguardo, se convierte en una parte vital, especialmente en el tema de productividad donde están las parcelas como espacio de reproducción y concentración.

Esta autonomía contendría la ley de origen, el derecho mayor y el derecho. Se entiende como:

[...] ciencia tradicional de la sabiduría y del conocimiento ancestral indígena para el manejo de todo lo material y lo espiritual [...] Así mismo regula las relaciones entre los seres vivientes desde la piedra a los seres humanos en la perspectiva de la unidad y la convivencia en el territorio ancestral. (Barbosa, 2010, p. 21)

Así las cosas, la autonomía se vuelve horizonte político de lucha que moviliza la cultura en las reclamaciones de un cambio de Estado; se entiende en un sentido amplio.

Por esto delimitarán una organización interna propia, distribuida de la siguiente manera: en primer lugar, la asamblea general, de la cual emanan las decisiones, operada mediante la junta directiva, compuesta por ocho personas, un gobernador, suplente, fiscal, secretario, tesorero, comisario, alguaciles y alcalde. En la cabeza del resguardo se ubica al gobernador, quien orienta la comunidad en la toma de decisiones y ejerce el liderazgo. Como un sostén, el suplente gobierna en caso de ausencia del primero. El fiscal se encarga de observar, son los ojos de la comunidad que buscan que los recursos sean invertidos de la mejor manera. El secretario se encarga de la comunicación, actualizar censos, conservar y actualizar el archivo del resguardo. Para la ejecución se tiene al tesorero y el comisario, el primero encargado de llevar la economía y repartir recursos; el segundo ayuda a resolver los conflictos en la comunidad teniendo en cuenta la jurisdicción especial que otorga facultades legales. El alguacil y el alcalde apoyarán la ejecución de las decisiones de la asamblea. Asimismo, una característica especial en algunos resguardos es que por reglamento interno existen veedores de proyectos o sectores específicos.

Cuando se realizan algunos talleres hubo discusión entre los comuneros acerca de en quién residía el poder amplio en el resguardo. Algunas personas opinaban que como el que maniobraba frente a las autoridades del municipio o el departamento era

el gobernador éste ocupaba el primer lugar en la autoridad, mientras otros insistían en que las decisiones centrales operaban en la asamblea. Esto se convirtió en un punto de debate porque el diálogo individual y de gestión pública con las autoridades está negando la condición asamblearia central que, por derecho mayor, tiene el resguardo en la medida que los procesos de planeación en abundantes casos limitan la consulta en asamblea y ponen a negociar directamente a la junta directiva, generando desavenencias en la comunidad puesto que no se concibe una idea de representatividad occidental.

## Conclusiones

Como se observó, las condiciones planteadas por el Estado y las comunidades para el ejercicio de la autonomía mantienen una irrealización de autoridad y ejercicio de la autodeterminación, elemento alarmante porque estas comunidades indígenas no son únicamente otra entidad territorial; por normatividad específica debe buscarse la protección de sus potencialidades en el ejercicio de sus derechos y en la medida en que éste sea limitado las comunidades se implicarán en procesos de negación y exterminio no sólo físico, sino de sus formas de poder propio.

En este punto queda expresado que las construcciones de autonomía en Colombia han atravesado una construcción desde la noción de indio permitida, en la que el Estado definió políticas de identidad que han generado un marco normativo desde el cual se puede actuar como colectividad indígena por medio de la estructuración de lo que denominamos autonomía desde dentro, que tiene como característica fundamental la administración de la exclusión. Con ello me refiero a administrar las concesiones que otorgó el Estado a unas minorías étnicas en 1991 que no implican el mantenimiento de sus formas ancestrales sino la concesión de las obligaciones del Estado, principalmente salud y educación, esto es, ejercer las funciones administrativas del Estado por medio de concesiones que propugnan no la educación ni la salud propia, sino el cumplimiento de los derechos que debe cumplir el Estado colombiano con todos sus ciudadanos.

Otro elemento a resaltar es la diferencia entre las autonomías de la Sierra y la Amazonía. Ambos espacios han delimitado diferentes construcciones de la identidad indígena y por procesos históricos no pueden equipararse. Cuando pensamos en porciones territoriales continuas que conformen ETI, esto es viable en la Amazonia pero en el espacio serrano no ya que los procesos de colonización han hecho que exista un entrecruzamiento entre territorios campesinos, de comunidades negras y comunidades mestizas que impiden pensar espacios de interacción únicos, lo cual ha generado bastantes tensiones y conflictos por la posesión y reclamo de territorios no sólo con el Estado. Esto asimismo nos permite clarificar que no todos los pueblos entraron en el juego de administración de la exclusión; en su mayoría será el territorio caucano quien optaría por este camino.

Un elemento también es la caucanización, como ellos mencionan, de la autonomía indígena. Cuando se define qué es un resguardo y se le otorga la consideración legal se exige que se delimite en un Cabildo una forma caucana de gobernarse, pero que es desconocida para otros pueblos que hasta 1991 habían conservado cacicazgos o capitanías. Quizás por lejanía o por desinterés no todos los pueblos se sentirán igual de motivados a manejar transferencias nacionales, aunque tuvieran que adecuarse a esa estructura de Cabildo así no fuera su forma tradicional de gobierno, como le pasa al pueblo Sikuaní y al pueblo Saliba.

Es por ello que en el actual proceso de negociaciones se propone por parte de la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales construir el Capítulo Étnico especial incluido en el punto 6 del Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, que permita fortalecer la idea que tienen las diferentes comunidades indígenas en el país sobre lo que significa su lucha por la autonomía como forma de distribución del poder y la forma de gobernarse, ya que el respeto a ésta para ellos implicaría la idea de una paz duradera, más aún si pensamos, como lo ha mencionado la Corte Constitucional (Autos 092 de 2008, 004 y 005 de 2009, Sentencia

T-025), las fuertes consecuencias que ha traído el conflicto armado en dichos territorios. No sólo las víctimas consideradas tradicionalmente hacen parte de las comunidades sino que, igualmente, gran parte

de los jóvenes que serán desmovilizados pertenecen a las comunidades indígenas del país, son ellos entonces quienes deben poner sus formas de reconstruir los lazos necesarios para la paz.

## Referencias

- Archila, M. (2009). Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano. En M. Archila, J. Cote, Á. Delgado, M. C. García, P. Madarriaga, & O. Pedraza (Eds.), *Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia* (pp. 463–535). Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP.
- Bolaños, G., Bonilla, V. D., Caballero Fula, J., Espinoza, M. A., García, V. J., Hernández Lara, J., Peñaranda, D. R., Tattay, P. y Tattay Bolaños, L. (2012). "Nuestra vida ha sido nuestra lucha". *Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. (D. R. Peñaranda Supelano, Ed.) (1a ed.). Bogotá: Taurus, Semana, Centro de Memoria Histórica.
- Briones, C. (2007). La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos. *Revista Educación Y Pedagogía*, XIX(48), 37–56.
- CRIC. (1993). Conclusiones IX Congreso Regional Indígena del Cauca. Corinto, Cauca: Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC.
- Decreto 1953 de 2014, Pub. L. No. 1953. Ministerio del Interior, Bogotá, Colombia, 7 de octubre de 2014.
- El Tiempo. (1991, octubre 24). *Queremos construir un nuevo poder*. El Tiempo. Bogotá.
- Hale, C. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34, 485–524.
- Laurent, V. (2012). Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira. *Análisis Político*, 25(75), 47–65.
- Muelas, L. (2010). Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo. (E. Sánchez Gutiérrez & H. Molina Echeverri, Eds.). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Prada, E. (2002). Luchas campesinas e indígenas. In M. Archila Neira, A. Delgado G, M. C. García V, & E. Prada M (Eds.), *25 años de luchas sociales en Colombia 1975-2000* (pp. 121–166). Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP.
- Presidencia de la República de Colombia. (2003). *Constitución Política de Colombia 1991*. En F. Gómez Sierra (Ed.), . Bogotá, Colombia: Ediciones Leyer.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Clacso.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural. Journal of Chemical Information and Modeling*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: Cerramientos y potencialidades. *Ámbito de Encuentros*, 7(1), 9–30.
- Rojas, T. (2002). *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica el vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Villa, W. (2011). *El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia*. In Movimientos indígenas en América Latina Resistencia y nuevos modelos de integración (pp. 42–67). IWGIA.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador.