

TIEMPOS DE VIDA Y MUERTE

MEMORIAS Y LUCHAS DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS EN COLOMBIA



CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA
ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA



Centro Nacional
de Memoria Histórica

NO ACEPTA SU VENTA · NO ACEPTA SU VENTA ·
**Distribución
gratuita**

TIEMPOS DE VIDA Y MUERTE

MEMORIAS Y LUCHAS DE LOS PUEBLOS

INDÍGENAS EN COLOMBIA

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA
Organización Nacional Indígena de Colombia

TIEMPOS DE VIDA Y MUERTE
MEMORIAS Y LUCHAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA

Carlos Alberto Benavides Mora
Oscar David Montero De La Rosa,
indígena Kankuamo
COORDINADORES DE LA INVESTIGACIÓN

Yaid Ferley Bolaños Díaz, indígena Nasa
Carlos Arturo Bravo
Carlos Guillermo Páramo
Oliva Patricia Suárez, indígena Murui
Óscar Humberto Pedraza
Diana Alejandra Quigua,
indígena Cubeo
Kelly Jhoana Quilcué, indígena Nasa
Jhon Sabogal
INVESTIGACIÓN

Danilo Palacios
Freddy Leal
Lorena Quintero
Vicente Chipiaje, indígena Sikuni
Almis Montero, indígena Kankuama
Nohora Caballero, indígena Pijao
Aldemar Bolaños, indígena Kokonuko
ASISTENTES DE INVESTIGACIÓN

Julio Enrique Cortés
GEORREFERENCIACIÓN

PRACTICANTES
Alejandra Ortiz, Carlos Urbina
Edwin Arley Alvarado
Adrián Aron Abella Carrillo
Fabián Orlando Celis Pava
Laura Valentina López Cifuentes

Liz Irene Martínez Salas
Daniela del Pilar Ramos Tunaroza
Juan José Romero Ramírez
Manuela Silva Rojas
Ingrid Johana Umbacía Ramírez
Carolina Valiente Linares

APOYO COMUNICACIÓN
Consejería de Sistemas de Investigación,
Información y Comunicaciones ONIC:
Silsa Arias Martínez, indígena Kankuama
Tatiana Ramírez Camacho
Juan Pablo Esterilla
María de los Ángeles Reyes

**CENTRO NACIONAL DE MEMORIA
HISTÓRICA**

Rubén Darío Acevedo Carmona
DIRECTOR GENERAL

Gonzalo Sánchez
DIRECTOR GENERAL (2011-2018)

Angélica María Medina
Patrick Morales Thomas
María del Rosario Arango
Tania Helena Gómez Alarcón
Leidy Catherine Lara Guerrero
Celia del Pilar Páez Canro
ENFOQUE ÉTNICO

TIEMPOS DE VIDA Y MUERTE
MEMORIAS Y LUCHAS DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS EN COLOMBIA

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA
ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA

TIEMPOS DE VIDA Y MUERTE
MEMORIAS Y LUCHAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA

ISBN: 978-958-5500-51-8

Primera edición: noviembre de 2019

Número de páginas: 480

Formato: 15 x 23 cm

Líder Estrategia de Comunicaciones

Víctor Andrés Álvarez Correa

Coordinación editorial

Diana Gamba Buitrago

Edición y corrección de estilo

Cristina Valdés Lezaca

María del Pilar Hernández Moreno

Diseño y diagramación

Andrés Ortiz

Ilustraciones

©Lina Gómez Gómez para la ONIC a partir de imágenes del archivo fotográfico del ICANH.

Fotografía

Portada: ©Daniel Sarmiento para el CNMH

Internas: ©César Romero para el CNMH, fotografías de archivo del periódico Unidad Indígena ONIC.

Impresión

Panamericana Formas e Impresos S.A.

© Centro Nacional de Memoria Histórica

Calle 35 N.º 5-81

PBX: (571) 796 5060

comunicaciones@cnmh.gov.co

www.centrodememoriahistorica.gov.co

Bogotá D.C. – Colombia

Impreso en Colombia. Printed in Colombia

Queda hecho el depósito legal

Cómo citar

Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia (2019), *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*, Bogotá, CNMH-ONIC.

Este informe es de carácter público. Puede ser reproducido, copiado, distribuido y divulgado siempre y cuando no se altere su contenido, se cite la fuente o, en cualquier caso, se disponga la autorización del Centro Nacional de Memoria Histórica y la Organización Nacional Indígena de Colombia como titulares de los derechos morales y patrimoniales de esta publicación.

Autoridad Nacional de Gobierno Indígena
Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)
Calle 12B N.º 4-38 Teléfono: 284815 Fax: 2843465
Correo electrónico: onic@onic.org.co
Bogotá D.C., Colombia

Consejo Mayor de Gobierno

Consejero Mayor

Luis Fernando Arias Arias
Pueblo Kankuamo

Consejero Secretario General

Higinio Obispo González
Pueblo Eperara Siapidara

Consejero de Planeación, Administración y Finanzas

Heber Tegria Uncancia
Pueblo U'wa

Consejero de Educación Propia Intercultural

César Culma Yara
Pueblo Pijao

Consejero de Sistema de Investigación, Información y Comunicaciones

Álvaro Piranga Cruz
Pueblo Koreguaje

Consejera de Mujer, Familia y Generación

Lejandrina Pastor Gil
Pueblo Wiwa

Consejero Planes de Vida y Desarrollo Propio

Vitoriano Joropa Catimay
Pueblo Sáliba

Consejero de Territorio, Recursos Naturales y Biodiversidad

Felipe Rangel Uncancia
Pueblo U'wa

Consejero de Medicina Tradicional y Medicina Occidental

Rosendo Ahué Coello
Pueblo Ticuna

Consejera de Derechos de los Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Paz

Aida Marina Quilcué Vivas
Pueblo Nasa

Centro Nacional de Memoria Histórica

Tiempos de vida y muerte : memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia / Centro Nacional de Memoria Histórica , Organización Nacional Indígena de Colombia, Carlos Alberto Benavides Mora, Oscar David Montero; ilustradora: Lina Gómez Gómez ; fotografía: Daniel Sarmiento, César Romero, Archivo del Periódico Unidad Indígena ONIC ; prologuista, Tania Helena Gómez Alarcón. Bogotá : Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019.

480 páginas : ilustraciones, fotografías ; 25 cm.

ISBN 978-958-5500-51-8

1. Indígenas de Colombia – Resistencia 2. Indígenas víctimas del conflicto armado 3. Reconciliación 4. Desaparición de personas I. Benavides Mora, Carlos Alberto, autor II. Montero, Óscar David, autor III. González Gómez, Lina Marcela, ilustradora IV. Sarmiento, Daniel, fotógrafo V. Romero, César, fotógrafo VI. Gómez Alarcón, Tania Helena, prologuista VII. Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, autor VIII. Tít.

303.6 cd 22 ed.

A1649473

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

TELAR

PRÓLOGO	13
PRESENTACIÓN	19
INTRODUCCIÓN	21
ENTRAMADO I	39
TEJIDO 1. LA "CONQUISTA" NO HA ACABADO. LA "CONQUISTA" CONTINÚA.....	41
1.1. SEGUIR SIENDO CON OTROS NOMBRES	43
1.2. HISTORIA Y MEMORIAS VIVAS.....	47
1.3. LA CONTINUIDAD ESTRUCTURAL DE LA VIOLENCIA.....	55
1.4. SISTEMATICIDAD VIOLENTA, ENCUBRIMIENTO EN RESISTENCIA.....	62
1.5. LA "CONQUISTA" QUE NO TERMINA	71
1.6. SISTEMATICIDAD DE LA VIOLENCIA EN LA DIVERSIDAD REGIONAL.....	77
1.7. LA REPÚBLICA. LEY PARA REDUCIR, DERECHOS PARA VIVIR.....	83
1.8. RED VITAL Y MEMORIAS VIVAS	95
TEJIDO 2. LA RED VITAL.....	103
2.1. LA CONFIGURACIÓN DE LA RED VITAL: TIEMPOS INDÍGENAS Y DEL CONFLICTO	111

2.2. VIOLENCIA ESPIRITUAL	114
2.3. EL TERRITORIO COMO VÍCTIMA.....	120
2.4. LA DESTRUCCIÓN DE LA NATURALEZA: PREOCUPACIONES DE UN FUTURO SIN FUTURO	134
2.5. LA RED VITAL Y LOS DERECHOS: CAMBIOS, FRACTURAS Y DEFENSAS; EL CONVENIO 169 DE LA OIT	151
TEJIDO 3. LA MALA MUERTE	165
3.1. RACISMO ESTRUCTURAL	176
3.2. EL SANGRADO DE LA MADRE TIERRA	180
3.3. INTERRUPTIR LA VIDA, ALTERAR LOS RITUALES, DESORDENAR LA NATURALEZA	183
3.4. MEDIADORES ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE	188
3.5. LAS MUERTES VIOLENTAS: INTERRUPTIONES PROFUNDAS	190
3.6. MALA MUERTE, VERDAD E IMPUNIDAD, CAMINOS PARA LA REPARACIÓN HISTÓRICA E INTEGRAL	193
3.7. LAS PRÁCTICAS DEL TERROR: MIS MUERTOS QUEDARON AHÍ BOTADOS	202
ENTRAMADO II	211
TEJIDO 4. TERRITORIO, UNIDAD, CULTURA Y AUTONOMÍA. TIEMPOS DE VIDA, INJUSTICIAS SENTIDAS	213
4.1. LOS TIEMPOS DE LA MEMORIA EN EL CONFLICTO ARMADO Y LOS PRINCIPIOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. UNA APROXIMACIÓN DE 1950 A 1996	217
4.1.1 Tierra y principios para la lucha. Recuperar la tierra para recuperarlo todo. De los años cincuenta a los setenta	221
4.1.2. Derechos ante injusticias: tierra y comunidad frente a civilización y evangelización	227
4.1.3 Hacerse ver en la tierra: colonización, modernización y violencia	231
4.1.4. Pueblos indígenas, luchas por la tierra y reforma agraria	241
4.1.5. Las guerrillas que caminan y las luchas por la tierra	245

4.2. AUTONOMÍA Y CULTURA POR LOS CAMINOS DE LA UNIDAD Y LA LUCHA POR LA MADRE TIERRA. DE LOS AÑOS SETENTA Y OCHENTA.....	250
4.2.1. La unidad ante el conflicto y el retoño de los principios organizativos para la vida	252
4.2.2 La lucha desde los principios y represión	263
4.3 CULTURA E HISTORIA, EL CONCEPTO DE LO PROPIO Y EL TERRITORIO. DE LOS AÑOS OCHENTA Y LOS NOVENTA	272
4.3.1 Distintas formas de organización: los mismos principios	273
4.3.2 Gobierno propio y Derecho Mayor.....	277
4.3.3 Ataques al territorio: la fuerza de la gente y la cultura.....	281
4.3.4. La cultura y la lucha por la autonomía y lo propio	299
4.3.4.1. Movimiento Armado Quintín Lame: paradoja, las armas para defender la vida	305
4.4. EL RECONOCIMIENTO MULTICULTURAL Y EL MODELO NEOLIBERAL CONSTITUCIÓN DE 1991: GUERRA Y MERCADO FRENTE A DERECHO Y CULTURA. LOS AÑOS NOVENTA.....	313
TEJIDO 5. GUERRA ABIERTA, GENOCIDIO ENCUBIERTO. 1990-2018	329
5.1. LA VIOLENCIA DEL CONFLICTO ARMADO COMO GENOCIDIO.....	332
5.1.1. La ampliación de la guerra, una caracterización regional.....	335
5.2. LA VORÁGINE DE LA GUERRA Y LA REIVINDICACIÓN DE LA PAZ.....	380
5.2.1. Retomar la patria, homogeneizar la nación 2000-2017	387
5.2.2. La paz como valoración de los principios organizativos	392
5.3. LAS LUCHAS INDÍGENAS POR ACABAR CON EL GENOCIDIO. CLAVES INTERCULTURALES Y POPULARES EN CONFIGURACIONES REGIONALES	395

5.3.1. Las trayectorias de las luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia	398
5.3.2. Las luchas indígenas para sobrevivir	401
5.3.3. De las protecciones jurídicas a las declaraciones de neutralidad.....	411
5.3.3.1. La Guardia Indígena.....	414
5.3.3.2. La minga para caminar la palabra	419
5.3.3.3 Vivir y resistir como semillas	425
5.4. LA PAZ Y LAS VIOLENCIAS PRESENTES	429
 TEJIDO 6. INTERRUMPIR, ALTERAR Y ADMINISTRAR	
LA RED VITAL.....	439
6.1. LA TIERRA SIN INDÍGENA, EL INDÍGENA SIN TIERRA:	
EXPULSIONES.....	447
6.1.1. Pluralismo, sangrado y legislación	462
6.1.2. Exterminar la vida indígena.....	468
6.1.3. El debilitamiento de la Red Vital por la guerra.....	473
6.1.4. Incumplimientos reiterados: se firma, pero no se implementa.....	475
6.2. AMEDRENTAR PARA ADMINISTRAR	477
6.2.1. Miedo y armas: controlar y dominar la vida de las mujeres, las familias y las generaciones indígenas	480
6.2.2. Administración de los territorios.....	488
6.2.2.1 El hambre	493
6.2.2.2. La militarización	495
6.2.3. Grupos armados que hacen presencia en los territorios indígenas	500
6.2.4. Administrar para sustraer la autonomía	502
6.3. INTERRUPCIONES A LA RED VITAL POR MEDIO DEL ATAQUE A LIDERAZGOS Y AUTORIDADES.....	508
 RECOMENDACIONES	521
 REFERENCIAS.....	535

PRÓLOGO

MEMORIA VIVA, RESISTENCIA Y FUTURO POSIBLE

Es un hito sumar a la narrativa histórica del país la memoria de los Pueblos Indígenas con el informe *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*, una investigación realizada por el Centro Nacional de Memoria Histórica y la Organización Nacional Indígena de Colombia. Con este relato se amplía la mirada sobre el conflicto y el proceso de construcción de Estado en Colombia, que trasciende la confrontación entre actores armados en el conflicto reciente del país, para ampliar la comprensión de lo que somos y lo que hemos sido como nación diversa y multicultural. En este sentido, el informe nos permite entender el lugar de los Pueblos Indígenas en el conflicto armado que aún persiste y la exclusión social, política y económica de la que han sido víctimas, aunada a un proceso de exterminio físico y cultural sustentado en paradigmas de discriminación racial aún vigentes aunque soterrados; pero también, nos permite entender el accionar de los Pueblos aborígenes como agentes de cambio en la comunidad política colombiana, mediante el fortalecimiento del movimiento social indígena, su resistencia, capacidad organizativa y de participación política.

Es importante decir que este informe deriva inicialmente del mandato del Decreto-Ley 4633 de 2011, que en su artículo 12 ordena el reconocimiento y la visibilización de los daños y las violaciones históricas contra los Pueblos Indígenas como deber de memoria del Estado, garantizando la reconstrucción de esta historia desde la mirada indígena; así como los artículos 121, 122 y 123 del mismo decreto, que versan sobre memoria histórica y el deber de recordar como parte de los derechos a la verdad, la justicia y las garantías de no repetición como forma de reparación integral a las víctimas pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas.

Posteriormente, luego de un proceso de diálogo con la Mesa Permanente de Concertación Indígena en 2016, el equipo del CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica) acordó la construcción de tres indicadores/metastas de Plan de Desarrollo: 1) escenarios apoyados técnica y financieramente que garanticen la participación de los Pueblos Indígenas en el Museo Nacional de Memoria y en el Archivo de derechos humanos; 2) observatorios de pensamiento apoyados en su diseño y articulación efectiva al Museo Nacional de Memoria; 3) programas de reconstrucción, fortalecimiento y revitalización de memoria histórica de los Pueblos Indígenas de Colombia.

En 2017 se dio inicio al proceso de construcción del Informe Nacional de Pueblos Indígenas en co-investigación con la ONIC, en el que participaron investigadores del equipo de Construcción de Memoria, acompañados del equipo de Enfoque diferencial étnico del CNMH. El proceso de investigación abarcó los años 2017 y 2018, durante los cuales se hicieron recorridos territoriales, encuentros con diversas organizaciones y autoridades tradicionales de las cinco macrorregiones del país, diálogos de saberes, reuniones de interlocución académica del equipo de investigación del informe, integrado por investigadores sociales indígenas y no indígenas.

La elaboración de este documento pasó por un diálogo de conocimientos para determinar su metodología, análisis de la información y, en general, la perspectiva de cómo debía ser narrada esta historia. Extendidos debates que pasaron por parámetros académicos, miradas sobre la reconstrucción de la historia con

respecto a la memoria de los pueblos, necesidades de reivindicación política del movimiento social indígena, etc. Finalmente, se abrieron los límites narrativos de la historia hacia la comprensión de un modo particular de percibir y narrar las afectaciones vividas por los pueblos originarios en el marco del conflicto armado en Colombia, que para ellos deviene de un conflicto de larga duración, que tiene sus raíces remotas en el proceso de colonización española y el posterior surgimiento de la República.

Es así como el informe está escrito a manera de chumbe, canasto, mochila que se teje en entramados para contar la historia de los Pueblos Indígenas, a partir de la memoria de quienes han sido excluidos como agentes activos de la narrativa histórica del país, pero que con este documento adquieren protagonismo; su mirada, su percepción, su oralidad, su conceptualización y forma narrativa se ponen de presente para acercarnos a otro relato de nación que analiza la complejidad de nuestra comunidad política atravesada por diversas formas de violencia.

El informe nos habla sobre la Red Vital interrumpida y la Mala Muerte como conceptos fundamentales para leer el conflicto y las afectaciones de las que han sido víctimas los Pueblos Indígenas. La Red Vital como el entramado interrelacionar que se teje entre el mundo material de la vida fáctica y la inmaterialidad de las repercusiones que causan los hechos en las relaciones sociales, en la cultura y el territorio. Así por ejemplo, los procesos de evangelización, de esclavización, sumisión y dependencia, y la violencia perpetrada en lugares sagrados o la presencia de actores armados en caminos milenarios y territorios ancestrales han afectado la vida cultural de los Pueblos Indígenas, modificando costumbres, formas de comprensión y comunicación. Estas violencias han derivado en pérdida del lenguaje, de ritualidad, inclusive de territorialidad; palabras y sentidos que dejaron de usarse y que se fueron olvidando por considerarse diabólicos para las nuevas religiones; lugares que se volvieron intransitables por donde acostumbraban a intercambiar, caminar, ritualizar. De esta manera, los actores del conflicto armado no solo han exterminado físicamente a mujeres y hombres indígenas, sino que han acabado

con la cultura, el lenguaje y el conocimiento aborigen, tal como lo reconoce la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009.

Así mismo, la Mala Muerte es un concepto que nos enseñan los Pueblos Indígenas para recordar que la muerte hace parte del ciclo natural de la vida, pero que morir mal, en tanto muerte causada por la violencia, puede acarrear desorden, tristeza, sufrimiento y maldición, generando desarmonía entre el individuo, la comunidad y el territorio. En este sentido, el asesinato, la masacre, la tortura, son hechos violentos que interrumpen la Red Vital, los rituales mortuorios propios y la cosmogonía fúnebre para dar lugar a un dolor no tramitable por los rituales funerarios comunes y generar un escenario de terror y amenaza que persiste y acecha. Así las cosas, la muerte natural está en armonía con el ciclo vital, mientras la mala muerte quiebra el tejido social, los procesos comunitarios y la cultura; por ejemplo, cuando es asesinado un sabedor ancestral con él muere conocimiento y se pierden referentes de autoridad y organización tradicional.

La pluralidad de Pueblos Indígenas recuerda que el conflicto reciente se remonta a épocas de conquista que pretendieron imponer imaginarios de mundos y modelos políticos-económicos que aún persisten, desconociendo formas de vida nativa y modos de organización social, política y económica propios. Por ello alude a que la conquista prosigue en territorios de los que continúan siendo despojados por agendas de desarrollo que imponen sus dinámicas económicas por vías jurídicas, coercitivas o la capacidad efectiva de ejercer el monopolio de la violencia, bajo la idea de crecimiento económico y productividad asociada a diversas empresas –legales o ilegales– como la extracción de recursos naturales, el narcotráfico o la apropiación de tierras, sustentadas en la acumulación y monetarización de todo cuanto existe. Por ello, no solamente los seres humanos resultan ser víctimas de estos factores subyacentes al conflicto, sino que el territorio también es víctima de estas economías que usan la violencia como estrategia de dominación.

Los Pueblos Indígenas se sitúan en el revés del modelo imperante para comprender que la barbarie no está en modos de existencia señalados como subdesarrollados y marginalizados,

sino en órdenes que se imponen –esos sí– con barbarie, despojo de tierras, extracción de recursos, quemas, erosión, devastación, violencia y muerte. Se trata de agendas de desarrollo que se imponen y modos de vida nativos que se diferencian, dos modelos que terminan disputándose los territorios por derechos adquiridos y concepciones diferenciadas de la economía, la administración territorial y ambiental. Lo que para el pensamiento occidental es espacio, para las comunidades indígenas es territorio; lo que para la industria del petróleo es generador de riqueza y energía, para las comunidades indígenas es la sangre de la tierra. Antagonías como estas mantienen al movimiento indígena participando políticamente de los rumbos del país, defendiendo la vida de los pueblos en los territorios y generando apuestas para el buen vivir.

En esa medida, el informe no solo nos narra las violencias sufridas por las comunidades originarias del territorio colombiano, sino también el proceso de resistencia y organización social que se ha fortalecido desde segunda mitad de siglo XX, de las décadas de los setenta y los ochenta hacia acá. Herederos de las luchas por la tierra del movimiento campesino, el movimiento indígena adquiere autonomía y liderazgo, reclamando ancestralidad y diferencia cultural, mediante los principios de territorio, unidad, cultura y autonomía. Proceso político que resultó en la participación de tres representantes indígenas en la Asamblea Constituyente de 1991, que incorporó amplias disposiciones sobre el derecho indígena en el texto constitucional (Semper, 2006), en el que los pueblos y las comunidades indígenas son integrados a la idea de nación mediante el artículo 7 que reza: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”; y se reconocen derechos indígenas de carácter político, económico, social, ambiental y cultural.

Pero este proceso de reconocimiento político no ha sido fácil, ha estado marcado por la persecución, la amenaza y el asesinato de líderes y comunidades indígenas en una sociedad que aún no se reconoce en su diversidad. En esa medida, el informe *Tiempos de vida y muerte*, nos permite pensar en la necesidad de la ampliación de la mirada sobre el significado de reparar para entender que la

Política de Víctimas debe trascender el dolor y el lugar de la víctima para generar procesos efectivos de participación, de inclusión política, de respeto por sus formas ancestrales de gobierno, de sus autoridades. Así, la reparación integral debe pasar por procesos de justicia, cumplimiento de los derechos que le dieron surgimiento al contrato social y garantías reales de no repetición. La memoria se convierte en un relato para generar conciencia de por qué no repetir la historia, para evidenciar el horror, pero también para conocer procesos sociales y políticos diferenciados que pueden alumbrar el futuro del país y repensar la historia.

Esta memoria es un llamado –casi un grito– a la necesidad de garantizar la pervivencia de los 102 Pueblos Indígenas de Colombia, no con el ánimo de considerarlos puros y continuar delimitando fronteras sociales, políticas y territoriales para conservarlos, sino entendiéndonos como sociedad diversa, multicultural y mestizada. *Tiempos de vida y muerte* es una ventana a la comprensión de la nación pluriétnica y la conflictividad que la ha atravesado para proyectar un nuevo devenir de país, que también pueda planearse desde la maloca, el pensamiento y la palabra de las comunidades indígenas que dialogan a través del ayú, el mambe, el poporo, el ambil, el rapé, la chicha, la caguana y el yajé.

Tania Helena Gómez Alarcón
Líder del Enfoque Étnico
Centro Nacional de Memoria Histórica

PRESENTACIÓN

Tiempos de vida y muerte es un tejido de la vida de nuestros Pueblos Indígenas que desde periodos anteriores a la “Conquista” (entre comillas, porque no hubo conquista) hemos luchado por el reconocimiento y respeto a la vida, los derechos, los territorios y por ser dignificados en nuestro papel trascendental en la construcción de la paz en Colombia.

La violencia, la Mala Muerte, el racismo, la discriminación, la descalificación y el desconocimiento de nuestra existencia, de la Ley de Origen, del Derecho Mayor y Derecho Natural, de nuestros modos de vida y concepción de los mundos; pero también las expresiones culturales y espirituales representadas a manera de dibujos y símbolos sagrados forman parte de estas páginas que la escritura imperfecta nos permite expresar con dolor, y a la vez con esperanza sobre la Memoria Viva de los Pueblos Indígenas, de sus investigadores indígenas y no indígenas del país.

En su original, el texto tenía varios apartados redactados en primera persona, desde el pensamiento y sentimiento de lo vivido por nuestros Pueblos Indígenas, transmitidos y escritos por sus intelectuales. Sin embargo, el contenido de este Telar (informe) se ha ajustado a los requerimientos y especificidades del Manual de escritura de textos del CNMH, que no hace ninguna adecuación diferencial ni pertinencia cultural con este tipo de trabajo, que también es académico. Esto nos obligó a evitar el uso de la primera

persona en el cuerpo del documento, a excepción, claro está, de los testimonios y palabras recogidas en los recorridos y diálogos de saberes. Con ello ponemos en evidencia cómo todavía existe una tensión sobre las formas como debe escribirse esto que llamamos memoria histórica; sin duda, es un campo de conocimiento y disputa constante y no es más que la expresión clara del racismo epistémico y de la falta de adecuación institucional; esta es otra de las tantas formas de la Mala Muerte hacia nuestra memoria.

Accedemos a la fría tercera persona, solo en aras de darle más fluidez al escrito y, además, contribuir a la comprensión de lo que han significado las violencias de larga duración que hemos vivido y que se han agudizado con el conflicto armado, dejando así un genocidio en contra de nuestros Pueblos Indígenas, que aún se mantiene.

A pesar de esta situación, tengan por seguro que aquí está la Memoria Viva de nuestra gente, de nuestros Pueblos, aquí esta nuestra Memoria, que debe conocerse y que debe buscar garantías de no repetición de esas violencias; y realmente entender, reconocer a la otra Colombia profunda, a esa otra Colombia que se asume como multiétnica y pluricultural expresada en la Constitución Política de Colombia de 1991, pero que aún no se refleja.

*¡Cuenten con nosotros para la paz, nunca para la guerra...
Seguimos resistiendo!*

ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia)

INTRODUCCIÓN

*Cuando llegaron los españoles y vieron a nuestras abuelas cargadas de oro comenzaron a matar, colgaban sus cuerpos en los árboles y les abrían la boca para que mostraran los dientes, por eso se llamó así el lugar.
Nugalí = el que muestra los dientes.*

(Mumal Gunadule- Abuela)

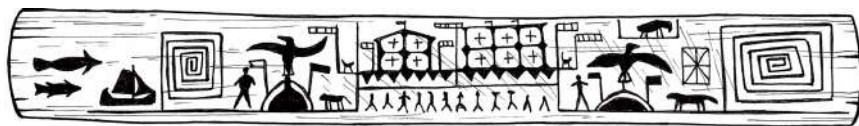


Ilustración 1. Bastón de mando Gunadule. Representa el mundo espiritual del Pueblo Indígena Gunadule.

El texto que el lector tiene en sus manos contribuye a ampliar una perspectiva que asume la diversidad y la pluralidad para abordar la vida, la muerte, la historia, el conflicto, las relaciones sociales y la formación del Estado nación. Por ello busca extender y problematizar las concepciones sobre la violencia en Colombia desde la mirada de los Pueblos Indígenas. Los sentidos, las expresiones y la palabra que se tejen a lo largo de estas páginas son un llamado a expandir el horizonte de comprensión de lo que hemos vivido como sociedad y por qué estamos como estamos en medio de las crisis recurrentes por el afán homogeneizador que se encuentra en la búsqueda por ser considerados una nación “moderna”.

Las memorias vivas son sentidos que procuran –como históricamente lo han hecho los Pueblos Indígenas–, hablar desde unas coordenadas conceptuales, temporales y espaciales, apartadas de la línea ascendente de progreso dibujada desde “Occidente” y su *Historia*. Los pueblos interpelan esta noción al señalar un tiempo en espiral que va y viene, tanto los recuerdos de sufrimiento, como las trayectorias de lucha por pervivir. De esta forma las memorias vivas son una perspectiva que busca detener el progresivo impulso de uniformizar la humanidad, un enfrentamiento para continuar con el antiquísimo ritual de conversar; de contarle a quien quiere oír bajo la luz de la luna y la calidez de una candela aquellas historias que vienen y van, que inician y terminan con el punto central de un caracol, sin nunca perderse en la fundamental tarea de conservar la pluralidad de sentidos sobre lo que hemos sido, somos y seremos.

Conversar y recordar permite trazar señales de vida, –en Nasa yuwe, *wëth fxi'zewa'ja's*– y aunque la charla contenga “vacíos” o silencios, el secreto y lo oculto hacen parte de lo relatado. En el ejercicio de acercarse a las memorias vivas, no hablamos exclusivamente de lo que implica narrar la experiencia de los 102 Pueblos Indígenas que habitan el territorio nacional, sino de las múltiples voces colectivas y sus silencios, amplificaciones y secretos en relación con la vida, como integralidad humana, espiritual y natural.

Lo que se presenta aquí como memorias vivas, en Kamëntšá, *Ndumnagemgbe antiguamansoy* son relatos acompañados de gestos de felicidad y tristeza, paisajes emocionales que por más expresivos que resulten, guardan, contienen o configuran la vida y sus aseguaranzas, también desde la fuerza de la palabra y los hechos, la resistencia y la pervivencia de los Pueblos Indígenas. Pero estas memorias se soportan en lo estratégico de los silencios y las diversas representaciones y también están vivas porque se cuentan con una intención en el presente, son narraciones para denunciar y evitar la desaparición misma de la vida. Contar el terror de la guerra y lo íntimo de la barbarie, no es un ejercicio de catarsis subjetivo, más bien es una lucha colectiva y plural para impedir la ampliación del genocidio.

A pesar del exterminio de cientos de Pueblos Indígenas desde la llegada de conquistadores españoles a las Antillas, las memorias vivas expresan con claridad y generosidad, –“esto es nuestro y es para ustedes también”–, haciendo referencia al compartir del conocimiento sobre la vida y la muerte, sobre la existencia de otros mundos posibles que se forjan en el presente, sobre la experiencia de históricas luchas y largas violencias que marcan un hito: nuestra historia, solo nuestra, en tanto interpela las voces de toda la nación.

Desde una perspectiva heterogénea, los Pueblos Indígenas ponen en cuestión la idea de “una historia nacional” de carácter macro y luego una micro de carácter indígena, que se abre a múltiples posibilidades de comprender el tiempo y los recuerdos como un enjambre de mundos. Diversos sentidos iluminan la memoria con luz propia y diferentes tonalidades, todas proyectadas desde la existencia de un punto de origen que se curva por el impulso de la vida y las luchas en su defensa.

Entender lo anterior implica reconocer las diversas fuerzas en conflicto, no como causas o efectos que dibujan una línea sino como nudos articulados, cuencas de ríos, ramificaciones de árboles, telarañas de sentido en las que confluyen distintos actores, pero sobre todo, se articulan múltiples realidades y recuerdos que se configuran como Red Vital, como trama, que busca ser violentada. Las memorias vivas como afirmación de la Red Vital surgen entonces como necesidad compartida y desbordan la noción normativa y singular de víctima. El cruce de tiempos y espacios de historias heterogéneas exige comprender niveles y horizontes de confrontación, diálogo, tensión y acuerdos sobre y en la Red Vital, que han venido sucediendo desde que se inició el proceso y la afirmación de que la Conquista continúa.

Por tal razón, al hablar del conflicto armado, los Pueblos Indígenas ligan de inmediato las historias de violencia contra sus pueblos, sus abuelos, sus padres y las suyas mismas, con la esperanza de asegurar una nueva historia para sus hijos. Al atar las violencias al conflicto, este último representa apenas un ciclo en la espiral del tiempo, puesto que las memorias vivas, como imágenes

reiteradas en la larga duración, presentan escenas donde se lucha por la vida y donde esta se extingue bajo la tortura, el asesinato y la barbarie, como estrategia de “conquista”, “civilización”, “independencia”, “modernización”, “progreso” o “desarrollo”. Por ello se debe entender la violencia contra los Pueblos Indígenas desde una visión de larga duración, que va y viene en la espiral del tiempo.

GENOCIDIO Y MALA MUERTE, DOS CLAVES PARA ENTENDER LAS VIOLENCIAS CONTRA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

A lo largo de cada tejido, el lector se encontrará con diversas fuentes que ilustran el desarrollo de múltiples desarmonías contra los Pueblos Indígenas, que soportan la ocurrencia de un genocidio sostenido en el tiempo, continuo y sistemático e impulsado por una valoración dominante y discriminatoria de lo que significa ser indígena, así como el mantenimiento de estructuras racistas que profundizan la desigualdad y la exclusión, agenciadas por violencias y sus implicaciones para determinados proyectos de poder que, de esa manera, han constituido formas de acción orientadas a extinguir la Red Vital.

Desde la pluralidad de las memorias vivas esto implica varias cosas:

1. La importancia de la comprensión de la larga duración de las violencias como un eje narrativo-comprensivo fundamental, que sustenta la naturalización histórica de los sentidos, prácticas y disposiciones que orientan las violencias: “La conquista continúa”.
2. Considerar que estas prácticas han tendido a poner en riesgo la Red Vital, al punto de que la Corte Constitucional de Colombia define el problema en términos de exterminio físico y cultural.
3. Que esas prácticas pueden tener o no, determinaciones específicas únicas, pero que más allá de encontrar una

razón, una esencia que explique definitivamente las violaciones contra los Pueblos Indígenas, sí se puede hablar de la reiteración de acciones que han terminado por llevar al borde de la extinción a una buena cantidad de Pueblos Indígenas en el país y a una situación de riesgo y daño generalizado a su totalidad.

El conflicto armado hace parte de esa violencia reiterada históricamente, por lo que las diferentes violencias contra los Pueblos Indígenas tienen en sus afirmaciones sobre la vida y la muerte como base constitutiva, la historia de tensiones, conflictos e imaginarios que asumen a los pueblos como inferiores cultural, política y vitalmente. Por esta razón, asumimos el genocidio como categoría política y jurídica, que señala un proceso en la larga duración, implica diferentes ciclos de guerra entrelazados que se desmarcan de las especificidades categoriales que no interpelan la diversidad y que suelen ser determinantes en el plano jurídico, sin que necesariamente se pierda el diálogo con ellas y con la determinación de las Jurisdicciones Especiales Indígenas.

En los diferentes recorridos, intercambios y entrevistas con líderes, mayores, jóvenes y mujeres es evidente el estado liminal de la existencia indígena, la amenaza permanente a su vida. Su presencia y sus relatos son memorias vivas que establecen una continuidad de hechos y prácticas, que se definen como Mala Muerte.

Es preciso aclarar que para los Pueblos Indígenas el problema no es la muerte o *widama*, en lengua Dumiña del Pueblo Indígena Wiwa. Se alude a un sentido de la muerte que está integrado a la vida como trascendencia, como ciclo-espiral y como parte de una existencia espiritual enunciada por la Ley de Origen, el Derecho Natural o el Derecho Mayor. La *kuama* o vida es una lucha y la muerte es parte central de la manera como los territorios y las comunidades se mantienen en movimiento. Las violencias y sus ciclos, como el conflicto armado, producen la Mala Muerte, que afecta integralmente la Red Vital y desafía las buenas maneras de morir, sus ritualidades y el campo espiritual con el cual se interrumpe el flujo que existe entre la vida y la muerte. Hablar de

sabanai en lengua Bari Ara, del Pueblo Indígena Barí, es referirnos a la Mala Muerte. Solemos pensar que ninguna muerte es oportuna. Pero lo cierto es que en cualquier sociedad hay formas buenas y malas de morir, que no siempre son equivalentes a las nociones corrientes que imperan en otros contextos sobre cómo morir de manera digna o indigna.

De hecho, se puede sintetizar el problema en que para los Pueblos Indígenas la muerte es una prolongación de la vida: *ouktaa*, muerte en lengua Wayuunaiki “tiene su propia vida”. Tiene una fuerza que emana y contamina a quien no sabe cómo mantenerla a raya; un ejemplo de esto es lo que se conoce popularmente como “frío” de muerto, que enferma a los niños cuando van sin protección a los cementerios o a las funerarias. Es la muerte que cae sobre la vida débil, que se cuela en ella y la socava.

Cuando no se respetan esas divisiones; cuando por algún tipo de constreñimiento (la presencia y accionar de actores armados, ciertamente, pero también la imposición misionera o las imposiciones de salubridad del sistema médico occidental o la llegada de empresas extractivas) se interrumpe la Red Vital, se “desatiende a los muertos”, esa fuerza que estos contienen se desborda; reclama la deuda que con ella tienen los vivos, y produce distintos tipos de efectos, por ejemplo, desórdenes sociales, desobediencias generalizadas ante la Ley de Origen, debilidad espiritual y por supuesto, la ocurrencia de genuinas epidemias de histeria y violencias virales; de este modo, esta fuerza deja de ser para la vida y se vierte sobre el mundo de los vivos, contaminándolos de muerte. Eso, ni más ni menos, es el terror: cuando estando en vida se está como muerto. *Ndoñe tsaba tojobangem* o Mala Muerte en lengua Kamëntšá, es un síntoma del terror.

Ahora bien, la producción de este terror sobre la Red Vital, a raíz del quebrantamiento de estos órdenes sobre la muerte, ha venido produciéndose desde la “conquista”, por lo que, sobre nuestra historia, nuestro territorio y nuestras vidas, se ha acumulado esta fuerza que contamina con muerte y amplía la violencia. De más no está decir que torpemente hemos marginado las voces de quienes son portadores del conocimiento para controlar esta fuerza, a

peligrosos lugares, —el genocidio—, apartados de las discusiones y estrategias para detener las violencias que históricamente han marcado nuestra trayectoria como nación.

Al preguntarse ¿por qué históricamente han matado a los indígenas y provocado el genocidio? Los principios de lucha parecen ser parte de la respuesta: los matan por buscar la autonomía de un gobierno propio; los matan porque defienden la tierra como lugar de producción y reproducción social, como territorio y como madre; los matan porque sus prácticas de vida son vistas como aversiones culturales que amenazan, obstaculizan el “progreso” e incluso se presentan como herejía; los matan por asegurar que el camino es la *unidad*, que solos no podemos y que hay que juntarse para luchar y darle la vuelta al crítico estado de las cosas. Por eso los principios se convierten en bandera, en grito y llamado. Son la forma de hacer visible ese doble movimiento de muerte y vida, que describe el genocidio y las decisiones vitales orientadas a no permitir la desaparición. Los principios son las afirmaciones de las bases que sostienen los sentidos y prácticas de la Red Vital en las diversas configuraciones y cosmovisiones de los Pueblos Indígenas.

No obstante la marca histórica de la violencia en su contra, los Pueblos Indígenas también han sido los portadores de mensajes de su defensa de la vida. Con generosidad han venido compartiendo la fuerza de sus luchas expresadas en los principios por medio de los cuales la vida se organiza colectivamente.

Tales principios se convierten en la traza que recorre las memorias vivas desde las chagras, las selvas, los ríos, los desiertos, las formas de trabajo, las prácticas cotidianas, las organizaciones, las tulpas, los sitios sagrados y el cuidado del conocimiento. Todo esto ha permitido revitalizar y fortalecer luchas que han surgido en medio de los conflictos del país. Territorio, autonomía, unidad y cultura entrelazan el *Chipiri*, tejido que expresa el origen y el comienzo del mundo, en lengua Kakatwkwá del Pueblo Indígena Kankuamo, que soporta la propuesta, la reivindicación y la denuncia que expresa su enunciación política y su importancia en la historia del país.

Es necesario entender la interdependencia entre el conocimiento, la defensa de la vida y las luchas articuladas con los principios.

Para gobernar con *autonomía*, se necesita del conocimiento de la *cultura* que, desde la relación de prácticas, acciones, sentidos, significados configura y avisa sobre el porvenir y reproduce la vida, brinda las herramientas para sanar, para limpiar y cuidar el destino en el *territorio*, para luchar por pervivir. Para esto se debe armonizar y equilibrar, tanto el conocimiento como el territorio y eso solo se logra mediante la *unidad*, como unión de esfuerzos y bajo la conciencia de la necesaria articulación de estos principios de vida.

La relación entre los principios es al mismo tiempo un llamado a la lucha y la enunciación de su interdependencia. No se puede defender el territorio sin un ejercicio de autonomía y, no se encuentra la fuerza para la unidad por fuera de la cultura. Como un chinchorro, un canasto o una mochila tejida por las manos de una abuela, una mujer o una niña, los principios asemejan una trama que representa cómo es la vida para los Pueblos Indígenas.

Para entender la manera como se expresan los principios y la vida en el territorio se camina la palabra, que nos ha permitido comprender y sentir que la vida, en Embera, *Jauri*, integra lo físico y lo espiritual desde la Ley de Origen, el Derecho Mayor y la Ley Natural. Esto es, hablar, recorrer y pagarles a los sitios sagrados en Nasa Yuwe, *Ki's yat*, que se disputan la noción occidental de territorio enfocada en sus características físicas explotables y transables. Hablarle, pagarle y pedirle permiso a la Madre Tierra, en Wayuunaiki, *Isashii*, la casa grande de los espíritus, es reconocer una Red Vital, una telaraña, un tejido que no solo encuentra lugar en lo físico y evidente, sino que adquiere sentido y vida por medio del orden dado por las prácticas de luchas y por el conocimiento de lo espiritual y los saberes situados.

La vida se teje y se expande en cada momento, en lo cotidiano, en los conflictos, en los dramas sociales que hacen que los pueblos se transformen, estén en movimiento y especialmente en los sitios sagrados, en Nasa Yuwe, *ksxa'w yat*, que contienen una parte importante de su saber pero que, sobre todo, son la fuente del orden del mundo; su mandato y su mensaje proveen sentidos a las formas y organización. Tener acceso a ellos, bien sea de manera física o en recorridos rituales, garantiza mantener la estabilidad de una

red que permite y crea la vida, le da sentido. Por eso se establecen relaciones concretas para mantener fluyendo la vitalidad con estos lugares mediante dones, tributos, ofrendas, cuidados y pagos; se da poder de sanación, para que la red mantenga ese equilibrio.

La complejidad de la Red Vital no conecta únicamente el pensamiento indígena, reconoce que en los territorios, en lengua Gunadule, *nabguana*, existen y están bien presentes otros nodos y enlaces con fuerzas e intereses que hacen parte del entramado. En ella actúan todos los que están relacionados con las dimensiones de la vida en el territorio, en la cultura, en el poder, en la producción. Así por ejemplo la red de la vida campesina relaciona Pueblos Indígenas, formas campesinas veredales y comunidades afro. Esta noción contempla la presencia indígena y las cosmovisiones de sus territorios; ubica también la existencia de múltiples actores que tiñen de diversos colores las tensiones y conflictos.

Lo anterior implica otro de los mensajes de los Pueblos Indígenas sobre los impactos de la guerra, al señalar que no solo los humanos se ven afectados por la guerra: sucede que el territorio como parte de la Red Vital se entiende como víctima también.

El territorio aparece en los sueños, en Nasa Yuwe, en los *ksxa'wnxite*, aquí y allá, como centro de preocupaciones, como lugar de memoria y olvido y es fundamental para los Pueblos Indígenas porque a través de él es posible entender las alteraciones producidas por la violencia. A este se le suma la dualidad vida-muerte con la que se apela a varios asuntos: por una parte, a una comprensión holística del territorio en el que la vida y la muerte fluyen, se producen y se reproducen en él. Por otra parte, se refiere a los efectos de la Mala Muerte derivada de las interrupciones de las violencias como formas específicas de alterar y administrar el tejido de la vida.

El conflicto armado no solo ha expulsado y despojado a los pueblos de sus territorios, también los seres espirituales han sido desprovistos de sus espacios y con ellos se ha debilitado la vida; las plantas y los animales han ido desapareciendo progresivamente; las lagunas y los ríos se han secado, represado o contaminado y la ampliación de la Mala Muerte se ha generalizado a causa de la guerra y de los grupos de poder que la movilizan.

Para entender las implicaciones de las violencias se utilizarán los conceptos alteraciones, interrupciones y administraciones de la Red Vital. Las alteraciones se relacionan con desequilibrios y modificaciones que provoca el desarrollo del conflicto y la persistencia de los poderes que están detrás de él, que ejercen violencias no letales, es decir, prácticas como el desplazamiento, el confinamiento, el secuestro, la tortura, las detenciones ilegales, la construcción de represas, oleoductos, el reclutamiento, los despojos de tierras, la implantación de monocultivos, la explotación de la tierra y todo lo que represente modificaciones a la Red Vital.

Por otra parte, las intenciones por administrar la vida indígena se expresan sistemática e históricamente por medio de regulación, imposición sobre la vida cotidiana, la autoridad y la autonomía indígena. Los siguientes son ejemplos de administración de la vida indígena: las evangelizaciones, desatender la consulta previa, la militarización del territorio, los desplazamientos y la imposición de leyes. Las interrupciones hacen referencia al uso de las violencias letales como estrategia de dominación y aluden a cortes y rupturas que el conflicto armado ha ocasionado en la Red Vital. Los asesinatos selectivos, las desapariciones, las masacres, la desertificación de las selvas, la desaparición de ríos y lagunas y, en general de los sitios sagrados provocan fracturas en las conexiones de la Red Vital que dificultan la capacidad de regeneración y producción de la vida.

La siembra del informe fue en el corazón del mundo: la Sierra Nevada de Santa Marta y uno de sus hijos, pertenecientes al Pueblo Indígena Kankuamo, nos entregó una memoria propia: su mochila con elementos sagrados para acompañar el proceso de recolección de la información. Esta ha recorrido, tejido, navegado, vivido, caminado y grabado lo expresado por los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas que habitan las sierras, selvas, desiertos, valles, llanos, ciudades, mares y ríos recorridos para construir, posicionar y tejer este relato durante 2017, 2018 y 2019.

Con la fuerza espiritual de los mamos y con la sabiduría de los Pueblos Indígenas kankuamo, embera katío, wayuu, mokaná,

yukpa, wiwa y ette enneka revivimos las luchas y resistencias indígenas en el Caribe colombiano, a partir de espirales del tiempo, cartografías sociales y largas charlas. En espacios de pensamiento propio se copiaron imágenes, palabras, historias de vida, narraciones, documentos y experiencias de memoria de los pueblos. Posteriormente, pasamos a los Llanos Orientales a la macroorinoquia con los Pueblos Indígenas sikuani, u'wa y sáliba en Puerto Gaitán (Meta), en el resguardo indígena de Wacoyo, cuna de la Organización Unuma (trabajo comunitario). En este camino escuchamos de su voz las masacres ocurridas a los sikuani y las luchas a las que se han enfrentado con las petroleras.

Luego nos trasladamos a la macrocentro oriente, que abarca los departamentos de Cundinamarca, Boyacá, Norte de Santander y Tolima. En este último, en territorio Pijao, sostuvimos bajo el bohío ancestral del resguardo indígena de Guatavita Tua, endulzando la palabra con chicha, varios diálogos de saberes, con la orientación del tabaco y frente a los cerros sagrados de los abechucos recordamos y visitamos al abuelo Manuel Quintín Lame en su tumba, después de un intercambio de saberes con los muisca, barí y pijaos que participaron en la macro. En este evento, los dos médicos tradicionales que iban a acompañar el espacio murieron en el camino en un accidente de tránsito, lo cual nos recordó la insistencia de los mamos y las sagas de seguir haciendo los pagos para el proceso de construcción del informe, porque aquí se iba a recordar la sangre derramada por la gente en la tierra. A ellos, Alba María Yate y Benjamín Villalba Bonilla (esposos), indígenas del Pueblo Pijao, del resguardo de San Antonio de Calarma, pertenecientes al CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima), en evocación de su legado, a su sabiduría y sus liderazgos por mantener el equilibrio y la armonía de la Madre Tierra, *Uma Kiwe* en Nasa Yuwe, porque con su sangre terminaron, hasta el último momento, de dar la vida por los procesos organizativos de su gente. A ellos agradecemos por aportar a la memoria, lucha y resistencia del movimiento indígena colombiano.

Siguiendo el camino emprendido, volamos hasta Leticia (Amazonas), navegamos por el río Amazonas para llegar a la

Comunidad Indígena de Santa Sofía, en donde en el marco de la Mesa Departamental de Víctimas, con mambe, ambil y bajo la maloca, amanecemos la palabra, escuchamos de los abuelos y las abuelas los cantos de sanación para que haya armonía y equilibrio en los territorios de los Pueblos Indígenas de Colombia. En este evento además de las organizaciones filiales a la ONIC participaron también los hermanos asociados a la Opiac (Organización Nacional de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana). Allí asistieron delegados de los Pueblos Indígenas ticuna, bora, cocama, yagua, inga, murui, bora, andoque, yucuna, kubo, okaina, matapi y miraña.

Finalizamos con la macrorregión de occidente, en donde nos recibieron los hermanos de la gran nación Embera en el municipio de Pueblo Rico (Risaralda). Con el llamado a los jais (espíritus) recogimos los procesos de lucha y resistencia o *çxhaçxa fxi>zenxi* en Nasa Yuwe que ha venido consolidando la nación Embera y sus organizaciones. Esta macro es la más grande en número de organizaciones y departamentos de la ONIC, por lo que aparte de la conversación, en Risaralda recorrimos territorios de los awá, pastos, misak, nasa, totoró, eperara siapidara y embera dóvida, chamí y katío.

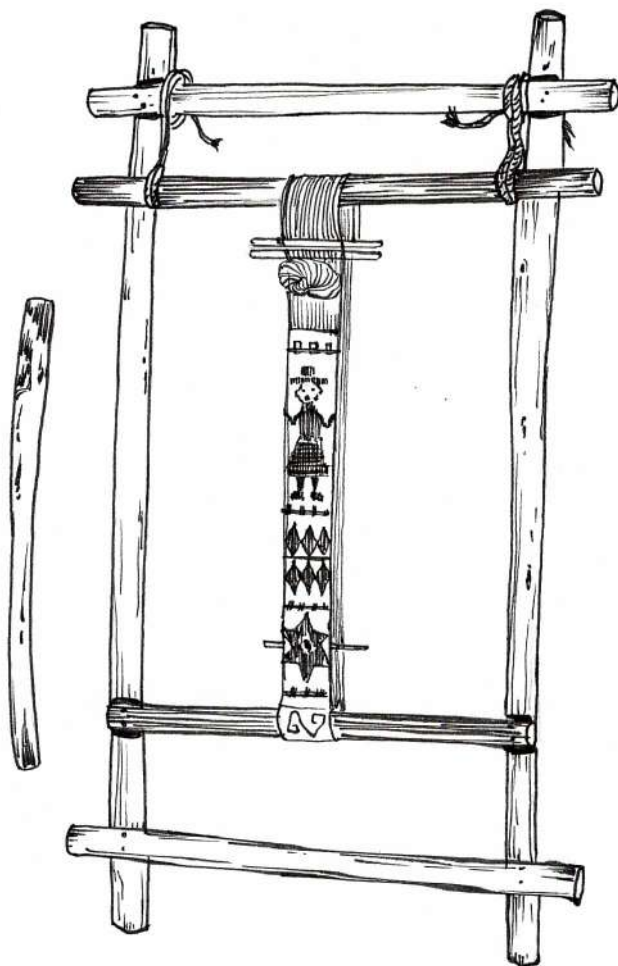


Ilustración 2. Telar Nasa, elemento donde se tejen las historias y las simbologías de resistencia y vida de los Pueblos Indígenas.

Este texto lo denominamos un Telar. Está compuesto por dos partes: una, los entramados, que a su vez, se dividen en tres tejidos. Los dos entramados constituyen los ejes centrales del recorrido por las memorias vivas y las luchas de los Pueblos Indígenas. El primero busca una comprensión de larga duración y conceptual desde los Pueblos Indígenas en el que se tejen los siguientes temas:

1. La Conquista no ha acabado. La Conquista continúa: se desarrolla desde una perspectiva de larga duración de las violencias que se mantienen en formas de subordinación, sujeción, desigualdad, discriminación y racismo estructural. Esto nos llama a comprender la multiplicidad de tiempos que se expresan en las memorias que han resistido a una noción hegemónica de historia, desde la diversidad de construcciones conceptuales que los Pueblos Indígenas hacen del tiempo, de la vida y de la muerte. Está escrito desde una perspectiva que hoy alimentan los jóvenes intelectuales indígenas sobrevivientes de este genocidio y que traen la memoria viva de las luchas y resistencias de los Pueblos Indígenas.
2. Tejiendo la vida: la Red Vital como comprensión propia: con este concepto se advierte sobre las relaciones que producen, en un sentido extenso, los elementos que componen la vida indígena. Hablar de red implica la existencia de conexiones entre diferentes prácticas, concepciones y entidades que permiten la fluidez y el movimiento de la diversidad que constituye la vida. La vida es interdependiente y asumir esa premisa es central para aproximarse a las relaciones interrumpidas y alteradas por el conflicto armado en los Pueblos Indígenas, comunidades y organizaciones indígenas.
3. La Mala Muerte. Para los Pueblos Indígenas la muerte no es la cesación de las funciones vitales, se asume como parte del ciclo de la vida en este mundo; tiene su propia vida; relaciona las interrupciones que las violencias de la larga duración y del conflicto armado han ocasionado a la Ley de Origen, al Derecho Mayor y al Derecho Natural al no permitir que los ciclos de la vida se dispongan según las prácticas propias de cada pueblo. Esta ruptura genera desequilibrio, desarmonía, quiebre abrupto y desproporcionado en lo espiritual, social, cultural y político a la Red Vital.

El segundo entramado corresponde a los tejidos que abordan la historia política de los Pueblos Indígenas comprendida desde una periodización relacionada con la emergencia de los principios y la descripción de las alteraciones, administraciones e interrupciones a la Red Vital durante el ciclo del conflicto armado.

1. Territorio, unidad, cultura y autonomía. Tiempos de vida, injusticias sentidas. La relación entre conflicto armado y Red Vital, desde los caminos de construcción de los principios de unidad, autonomía, territorio y cultura que configuran la lucha indígena. De esta forma se establece una lectura del tiempo del conflicto armado desde una perspectiva indígena y una regionalización de sus afectaciones. Las prácticas de violencia se orientan hacia los principios directamente y constituyen un genocidio porque buscan subyugar los Pueblos Indígenas, colonizar sus territorios, homogeneizar sus culturas, definir sus identidades y determinar sus futuros. En esa medida han fracturado la vida y la forma como fluye, han puesto en riesgo de desaparición, exterminio físico y cultural a los pueblos haciendo del genocidio –como práctica social– una forma de organización del poder, de continuar la Conquista.
2. Guerra abierta, genocidio encubierto: da cuenta de las situaciones de violencia vividas durante las últimas décadas, que evidencian la ampliación de la guerra y su intensificación al insertar por completo a los Pueblos Indígenas.
3. Alterar, administrar e interrumpir la Red Vital. Se trata de las intervenciones violentas interpretadas desde el concepto de Red Vital para denotar el carácter político de las prácticas violentas y, sobre todo, de las alteraciones y la pugna por administrar la vida de los Pueblos Indígenas al intentar imponer un orden opuesto al que estos proponen en sus cotidianidades sociales, productivas, culturales, territoriales, políticas y vitales.
4. Recomendaciones: en este último apartado se sugieren elementos para garantizar la reparación integral a las

comunidades indígenas, en desagravio a la deuda histórica y social con los Pueblos Indígenas, y que va más allá de la igualdad jurídica, pues pasa por la comprensión de las verdades silenciadas y la vida interrumpida. En este sentido, es necesaria una comprensión plural y heterogénea de lo que significa la integralidad, la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición, no desde una concepción coyuntural, sino histórica y en clave del restablecimiento integral de los derechos territoriales, culturales, políticos colectivos e individuales, que sirva de garantía de no repetición. Estamos dispuestos a seguir en la lucha incansable por construir la paz en armonía con la Madre Tierra, a ponerle fin a la barbarie y al genocidio al que hemos sobrevivido históricamente.

Para la definición de estos momentos se utilizó la información cuantitativa que contrastó diferentes fuentes primarias y secundarias que registran hechos de victimización, lugar de la ocurrencia, tiempos, pertenencia étnica y presuntos responsables que permiten identificar tendencias, continuidades y rupturas tanto temporales como espaciales sobre el accionar de los actores armados legales e ilegales, y presentar en términos cuantitativos los impactos de los diferentes hechos violentos. Se trabajó sobre datos recogidos por el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC, realimentado con registros de sus organizaciones filiales y la información del Observatorio del Conflicto del CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). Desde el punto de vista del esclarecimiento, esta información contribuye a conocer qué ha sucedido, dónde han ocurrido los hechos, cuándo y quiénes han estado involucrados. Este es un insumo para la construcción de memoria histórica que permite elaborar un panorama general de sus efectos. En esta medida, lo que aquí se plantea es una iniciativa que recoge aportes de diferentes instituciones y organizaciones que desde hace varias décadas están documentando los hechos violentos; además, se proyecta como una herramienta que puede seguir nutriéndose y actualizándose con el fin de que sea un mecanismo útil para las

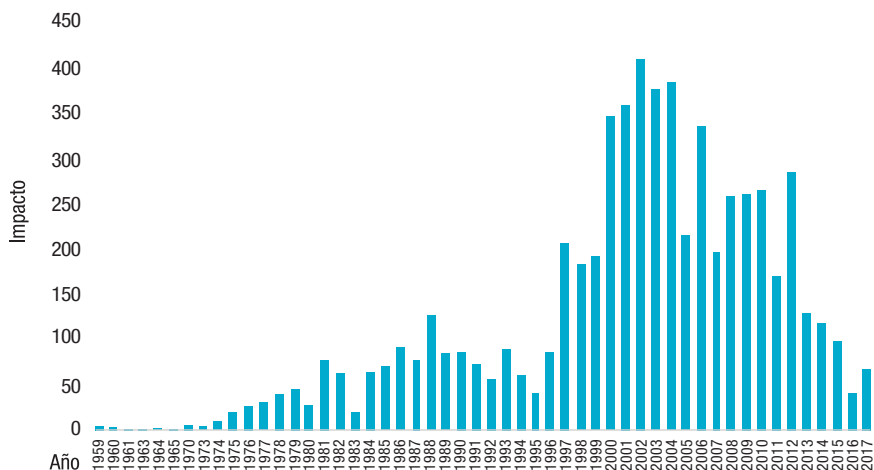
organizaciones indígenas y las instituciones del Estado encargadas de garantizar los derechos fundamentales de las comunidades.

Es importante no perder de vista que ante todo la información cuantitativa es un esfuerzo colaborativo entre una institución estatal y los Pueblos Indígenas. Es el producto de una variedad de discusiones, negociaciones y consensos a través de los cuales se fueron definiendo los sentidos y comprensiones cuantitativas del lugar de los Pueblos Indígenas en el conflicto armado.

El proceso de construcción y consolidación de la información implicó enfrentarse con profundos vacíos y limitaciones de los datos existentes sobre Pueblos Indígenas y conflicto armado. Esto es importante mencionarlo, ya que la invisibilidad de estos pueblos se reproduce en las fuentes institucionales y en las políticas del Estado. Ejemplo de esto es la denuncia de la ONIC en relación con XVIII Censo de Población y Vivienda de 2018, que alertaba sobre un genocidio estadístico en contra de los Pueblos Indígenas en Colombia.

Hasta el 8 de diciembre de 2017 se reporta un total de 247.607 registros de daños contra los Pueblos Indígenas, entre 1959 y 2017, que dejan 227.036 víctimas directas. La gran mayoría de estos datos –219.500– proviene del RUV (Registro Único de Víctimas), y se expresan en la modalidad de desplazamiento, con serios vacíos en características centrales como la pertenencia étnica específica de cada víctima. Es decir, apenas se le atribuye a la variable indígenas, pero no captura ni el pueblo ni el resguardo. Las cifras ofrecidas por el Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC y el Observatorio de Memoria del Conflicto del CNMH, registran 7.536 datos de los cuales 2.420 tampoco reconocen la pertenencia étnica; no obstante, en ocasiones se relaciona el resguardo donde ocurrieron los hechos. Aunque con diferencias en la intensidad de los registros se puede identificar una continuidad de la violencia contra los pueblos que de manera sostenida crece desde finales de la década de los cincuenta hasta lograr su punto más alto en 2002. Las décadas posteriores significarían descensos y nuevos picos en 2006, 2008 y 2012 hasta llegar a una reducción en 2016 y un cierre a 2017, en ascenso sostenido y agudizado en 2018 y 2019.

Gráfica 1. Suma de violaciones a Pueblos Indígenas por año 1959-2017



Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

La consolidación de este observatorio agrupa los registros cuantitativos de las violencias contra los Pueblos Indígenas. Sin embargo, es de anotar que existe un subregistro en regiones como la Orinoquia y la Amazonia a comparación de las costas Caribe y Pacífica y los Andes. Este fenómeno se debe, en principio, a las dificultades que viven las organizaciones locales para implementar un sistema de información que permita el registro de las violaciones de derechos humanos, la dispersión demográfica característica de algunos Pueblos Indígenas, la inexistencia de redes de conexión eléctrica y de telecomunicaciones; pero sobre todo, la constante presencia de actores armados que amenazan y provocan zozobra contra quienes decidan denunciar la situación. Por lo demás, estos silencios corresponden a estrategias propias para mantener de algún modo la tensa calma en los territorios.

ENTRAMADO I

TEJIDO 1

LA "CONQUISTA" NO HA ACABADO. LA "CONQUISTA" CONTINÚA



Foto 1. Bastón de mando Gunadule. Pieza Colección Etnográfica, ICANH.

En 1916 una delegación arhuaca caminó hasta Bogotá para hablar con el presidente José Vicente Concha y denunciarle la crónica situación de explotación y violencia vivida en su lado de la Sierra Nevada, a manos de los hacendados y distintos agentes del gobierno “civilizado”. Entre los delegatarios estaba Juan Bautista Villafaña, también conocido como Duane, quien así fue entrevistado por un reportero de *El Nuevo Tiempo*, el 5 de noviembre de ese mismo año:

—¿Cuál es el objeto de la venida de ustedes? —le preguntamos al cacique, quien respondió:

—*Venimos a entendernos con el señor presidente de la República para que el Gobierno nos ampare.*

—*¿Qué les ocurre a ustedes?*

—*Somos víctimas de los civilizados, quienes nos han arrebatado nuestros derechos.*

—*¿Qué piensan decirle al señor presidente?*

—*Que si no es posible que se mejore nuestra situación, tendremos que emigrar para otra parte donde no tengamos que sufrir tanto pues algunos hacendados nos obligan a trabajar de balde y muchas veces hasta vendernos para no morir de hambre.*

—*¿Están contentos con las autoridades?*

—*No, señor; no queremos esas autoridades civilizadas, porque son enemigas de nuestra raza. Sobre este asunto también hablaremos con el señor presidente y le pediremos que haga nombrar corregidor de nuestro pueblo a Adolfo Antonio Garavito o a Carmen Izquierdo, que son indígenas y conocen nuestras maneras de vivir.*

—*¿Qué diversiones tienen ustedes?*

El cacique Villafaña lanzó una exclamación en su idioma y repuso:

—*Ninguna porque la que teníamos, por ley tradicional, no la podemos*

ejercer ahora porque los civilizados nos la prohibieron. Esa diversión se llama "El baile de Casa María" que dura un mes, durante el cual descansa la tribu y se celebran fiestas. Ahora no podemos bailar porque nos castigan. La tribu está muy disgustada por eso.

—Díganos, Villafañe, ¿usted es colombiano?

—Sí, señor. Toda la tribu quiere esta Patria, pero si nos persiguen en La Goajira, nos vamos. Ahora pediremos una bandera nacional al presidente para la tribu, y las leyes que necesitamos para no dejarnos humillar más.

(“Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafañe”, transcrito en Bosa, 2016, páginas 112-113) Fuga 1: Un arhuaco exige una bandera.¹

1.1 SEGUIR SIENDO CON OTROS NOMBRES

Hace 600 años, América no existía. Tampoco había indios americanos, por supuesto. Menos aún había indígenas colombianos o peruanos o chilenos o guatemaltecos. América, Colombia, Perú, Chile, Guatemala, indios e indígena son todos conceptos que derivan de una historia específica; mejor aún, derivan de *la historia* entendida como la forma occidental de dar cuenta del cambio y analizarlo. Fue a su vez el motor para entender y hacer la llamada Conquista. Por eso mismo, pudiera e importa decirse que esa historia —así entendida para diferenciarla de *otras* formas de dar cuenta del devenir, a las que suele llamárseles mitos— desde entonces se convirtió en una imposición de lógicas y epistemologías, lo cual no significa que por ello no haya dejado de ser enormemente útil para los Pueblos Indígenas, en tanto ha permitido conocer otros mundos y conocimientos. Pero, en un sentido que no es tan desdeñable como pudiera parecer en una primera lectura, hace

¹ Nota editorial: el texto en cursiva cobra un formato que hemos denominado palabra. Se usa para exponer un material que da contexto, profundidad y elementos de análisis e interpretación de los temas señalados en cada acápite, pero está en otra línea narrativa.

600 años, en lo que hoy en día es América (o Colombia o Perú, etc.), *no había historia*.

Es importante comenzar despejando estas afirmaciones para darle sentido a lo que sigue. América no existía, porque nunca nadie que vivía allí, en el continente que ahora damos por hecho que se llama así, le conocía por ese nombre ni, por tanto, tenía noción alguna de “lo americano”, por oposición a “lo europeo”, “lo africano” o “lo asiático”. Tampoco, ciertamente, sabemos si existía la idea de continente, tal como se entiende hoy en día –aunque existen referencias como la del Pueblo Gunadule a una “tierra de total madurez” o *Abya Yala*– o si existía interés por saber o se sabía, que había otras enormes porciones de tierra habitada por hombres y mujeres más allá del mar.

Indios no había. No, al menos, en el sentido que vino a llamárseles “indios” por primera vez, hacia 1493. Cuando Cristóbal Colón dio con tierra en lo que, se suponía, era su expedición hacia la China, se encontró con un sistema de islas que supuso eran aquellas que le aproximaban a la India. De ahí en adelante, durante mucho tiempo, América vino a conocerse como “Las Indias” o “Las Indias Occidentales” y, más relevante para lo que aquí interesa, sus habitantes nativos o “naturales” fueron llamados *indios*. La denominación hizo carrera y caló profundo, como bien sabemos.

Tampoco eran americanos, porque el nombre América vino a ponérselo a su buen saber y entender un cartógrafo alemán, en 1507, buscando hacerle un homenaje a quien este suponía que era el verdadero “descubridor” del continente, Américo Vespucio, y en el entendido de que el nombre debía ser femenino, así como Europa o África. A partir de ese momento, América se representó como una mujer nativa, bella, voluptuosa, desnuda, por supuesto, tocada por una corona de plumas y armada de arco y flechas, y a veces incluso portando un canasto con extremidades humanas que podrían comerse. Una mujer caníbal, ni más ni menos.

Esto tampoco es irrelevante. Para el mundo que le puso un nombre y un sexo a América (no por nada se ha dicho que Europa no descubrió, sino que *se inventó* a América), esta representaba una ambigüedad y un desafío: una mujer deseable y “débil”, que

debía ser cortejada, pero que si no se dejaba seducir por las buenas sería “poseída” por las malas (situación que, dicho sea de paso, la religión cristiana de la época contribuyó bastante a refrendar). Pero por lo mismo, era temible y peligrosa y, si no se le forcejeaba primero, se le daba campo para que atacara. En ese sentido, América nació como concepto y alegoría, vinculada directamente a una situación violenta, casi como una autorización a violar y reducir a esa “mujer salvaje” para que admitiera entregar sus tesoros y ser el recipiente y gestor de la fertilidad europea. Y si bien ya no solemos identificarla con una mujer india y caníbal, mucho de eso nos queda, por ejemplo, en la idea de “selva virgen”, a la que es una supuesta proeza penetrar y que resulta loable explotar.

No había indios ni eran americanos, entonces. Pero sí eran indígenas. No está de más explicarlo. Como ya se señaló, la palabra “indio” originalmente tiene que ver con la India, y su nombre es, a la vez, una adaptación del sánscrito *sindhu*, que significa “río”. Así pues, cuando al subcontinente o a la posterior colonia o república se le llamó India, fue en alusión a ese río que no era otro que el Ganges. En cambio, “indígena”, aunque suene muy parecido, como palabra tiene un origen muy distinto. Tiene que ver con dos palabras latinas: *indu*, que significa “en o dentro de un lugar”, y *gignere*, que refiere al principio que produce vida y la multiplica, de donde vienen *genética*, *genital* o *gente*. *Indígena* vendría a ser algo así como “la gente que es producida por un lugar”, o “los seres originarios de un lugar”. (Asimismo, hay otra palabra que a veces se utiliza, que connota algo parecido y es *aborigen*. Esta implica alguien que está en un sitio *ab orígenes*, que en latín quiere decir “desde los orígenes”).

En cualquier caso, no eran colombianos o peruanos; no pertenecían a ningún Estado nación o república tal como lo conocemos hoy en día. Estos conceptos son creaciones del mundo europeo occidental y se han ido transformando, de tal suerte que desde que Europa se inventó a América, buscó entenderla a partir de ideas inapropiadas que no eran, en su gran mayoría, las de los nativos de este Nuevo Mundo –como también dio en llamárseles–, sino del Viejo Mundo, fundamentalmente europeo, asiático y africano.

En resumen, *América, Colombia, indios* son conceptos que cobran vigencia y echan a andar a partir de una relación de imposición, de Conquista, las más de las veces con la ayuda de la violencia.

Pero antes de seguir, como lo dicen los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, cabe aclarar que las palabras tienen una vida propia, en esencia tan impredecible como cualquier otra vida. Cada época toma las palabras y les da un sentido particular. Y es un hecho histórico que no siempre “indio” o “indígena” significaron lo mismo en América (a partir del siglo XVI), o siquiera en la Gran Colombia (a partir de 1821, primera Constitución luego de la Independencia). Para no ir más lejos, durante buena parte de la Colonia —o mejor, durante eso que conocemos como el periodo histórico de la Colonia, porque en lo que atañe a muchos pueblos en América, aún hoy en día las relaciones son coloniales—, en esa época, todo el orden administrativo y legal se erigió sobre el principio de que en “las Indias” existían dos repúblicas: la *de los indios* y la *de los españoles*. Ambas obedecían a la Corona de España, pero debían estar separadas. La jurisdicción y los cargos que la administraban eran distintos.

Idealmente, se buscaba que cada república no se contaminara de lo malo de la otra (por ejemplo, los indios de la crueldad explotadora de muchos europeos en suelo americano, o los españoles de las prácticas mágicas e idolátricas de los indígenas). Pero en la práctica, todo era cuestión de interpretación y de matices. Había indios con mucho poder monetario y una vida dedicada a comerciar y asociarse con los españoles, y otros que, en términos físicos, fenotípicos, difícilmente lo parecían y aun así eran sujetos de su respectiva república. Igual podía ocurrir en la república de los españoles, en la que, en la vida real, había europeos viviendo en los resguardos o pueblos de indios, viviendo igual que ellos, comerciando con ellos, casándose con las mujeres indígenas o indios fenotípicos cuyos orígenes se habían “blanqueado” lo suficiente como para ya ser reconocidos como sujetos de aquella.

Todo eso acontecía en tiempos “coloniales”, conforme a lo que entonces se entendía por “indios” y de acuerdo con un sistema “pigmentocrático”, según el cual la diferenciación social tenía

lugar con arreglo al color de la piel o la “pureza” de la sangre: particularmente “pura” si era sangre española o india, por oposición a mestiza o negra. En este sistema de “castas”, cruzado con el sistema de las dos repúblicas, el poder mayor lo ostentaban los españoles y un poder equivalente, pero categóricamente sometido a estos, lo tenían los indios. No obstante, la subordinación mayor venía a ser la condición de quienes eran el producto de la mezcla entre las repúblicas (los hijos de españoles e indios, hombres o mujeres) o, de manera mucho más opresiva, del cruce de indios o españoles con negros esclavizados, esclavos o libres descendientes de esclavos. No podían tener acceso a educación universitaria u ostentar cargos públicos de importancia. Como fuera, paradójicamente los indios se consideraban “puros” en este sistema y ser indio se validaba de cara a poder demostrar esa pureza. Ya desde entonces, lo indio era presunción del Estado blanco, español, no indígena, que era el que definía quiénes pertenecían a esta categoría, qué los vinculaba a ella y cómo debían manifestarlo.

Esto último se ha mantenido hasta el presente. Aunque ya no hay castas coloniales, pervive una idea jurídica de indio o indígena en la Colombia contemporánea, en la que el Estado sigue siendo el que, en último término, presume definir quién lo es, según qué condiciones o conforme qué requisitos y qué derechos especiales le amparan. Y, sin embargo, hoy, como desde antes, hay muchas personas o incluso muchos pueblos que se identifican como indígenas así el Estado aún no los reconozca como tales o, al contrario, mucha gente indígena que prefiriere no ser identificada como tal.

1.2. HISTORIA Y MEMORIAS VIVAS

Indio o indígena son, en suma, categorías que son tan políticas como culturales. Y serlo, con una o ambas adscripciones, va mucho más allá del reconocimiento estatal o hasta propio. Desde otro punto de vista, ser indio o indígena más bien depende de una práctica social, unas relaciones, una concepción, un pensamiento y un sentimiento característicos del mundo, y de una convicción

de que se forma parte de los Pueblos Indígenas de lo que luego vino a llamarse América, que en muchos casos se acompaña de la certidumbre de que esos pueblos, de hecho, fueron *creados* aquí.

Esto, obviamente, indica algo muy importante: ser indio o indígena implica participar de una lógica, de un sentido del devenir y de lo que es posible, que pueden resultar muy difíciles de compaginar con la racionalidad histórica europeo occidental (a su vez, coherente con su racionalidad biológica, química y física). Significa dar por hecho, por ejemplo, que ciertos elementos que en ese Occidente² se entienden como inertes (como las montañas, los ríos o la lluvia) están vivos, tienen voluntad, la ejercen y desde los pueblos tienen gobierno propio, toman partido en los conflictos humanos y, por tanto, son genuinos y decisivos actores en el devenir de los pueblos.

2 Importa explicar aquí qué se entiende por “Occidente”. Aunque ha sido habitual desestimar la apelación por resultar genérica –es decir, que no da cuenta de la enorme diversidad que existe entre las sociedades, culturas y lenguas que damos en conglomerar bajo el mismo nombre–, aún resulta útil para referirse a una lógica o estructura de sentido comunes que subyacen, habitan y determinan todos los campos de ser (hacer, pensar, sentir) de todas las culturas reconocidas como “occidentales” y que, para no ir más lejos, se expresan en las gramáticas de sus respectivas lenguas: ideas mancomunadas de tiempo, espacio, persona, número, género que, en cambio, pueden ser sensiblemente distintas a las que imbuyen a las lenguas (y a las lógicas o estructuras de sentido) de los pueblos no occidentales, como, para estos fines, los indígenas americanos, sobre todo en las primeras fases de la Conquista, conforme aquí la entenderemos. Esto es tanto como decir que eso que llamamos Occidente determina una idea de realidad que puede ser muy distinta de las ideas equivalentes en las sociedades no occidentales, pero que justo por la progresiva hegemonía de Occidente, apuntalada por el capitalismo, damos por suponer que es la única realidad posible. (La ciencia, por ejemplo, ratifica continuamente esta idea, incluso con independencia de los debates que ocurren en su seno sobre cómo ocurre esa realidad). Ahora bien, así como indio o indígena son categorías que se han construido y han ido variando de acuerdo con la situación (o sea, son categorías históricas, según el patrón occidental), la noción de Occidente ha mutado de igual manera. Por ello, para otros efectos complementarios, bien puede sostenerse que hoy un número importante de sociedades indígenas hace parte de Occidente por distintas razones: porque se ha imbricado en el sistema del capital, porque se expresa –al menos parte del tiempo– en lenguas occidentales, porque participa y contribuye al desarrollo de instituciones y formas de organización occidentales como la escuela, la universidad, la nación y el Estado, etc.

Según Berito Cobaría Cobaría, Autoridad Espiritual del Pueblo Indígena U'wa:

El Sol tiene sus reglas, su luz y su constitución, las leyes del planeta tierra les pedimos la fuerza a ellos; el petróleo, el diamante, el uranio, no es de nosotros: es de la Madre Tierra. Si se escondió... lo hizo el creador. (Encuentro Fundadores, Berito Cobaría, Pueblo Indígena U'wa, Java Liviana, Sylvania)

De igual manera, Irene Tenorio, del Pueblo Indígena Nasa de Munchique, Los Tigres, narra cómo el cerro tutelar epónimo ha jugado un papel fundamental en la resistencia espiritual realizada por los mayores junto con la comunidad, pues este es el que avisa con trueno y lluvia sobre la presencia de personas extrañas a la comunidad, entre estas, por supuesto, las pertenecientes a las distintas fuerzas armadas en pugna (Entrevista a Irene Tenorio, Pueblo Indígena Nasa. Territorio de Munchique, Los Tigres, 2017).

O que se vive en lugares (tiempos, espacios, tiempos-espacios) muy diferentes a aquellos que habita la historia europeo occidental, donde es posible que se tenga conversación cotidiana con seres muertos hace miles de años, históricamente hablando o estar en más de un sitio a la vez o ser animal de noche y humano de día o estar muerto y revivir o que el flujo de la vida asume no una dirección lineal, como la que es habitual para la historia, sino circular o espiralada, en la que los eventos se repiten al cabo de ciclos o, tanto más, en los que *pasa lo mismo habiendo cambiado*.³

Sobra decir que estas formas de hacer, estar, pensar, sentir y actuar en el mundo comportan un desafío para el análisis histórico. Un registro de impactos a los Pueblos Indígenas (desde Alaska hasta la Patagonia), para ser consecuente con su cometido,

³ En este contexto resulta igualmente significativo anotar que, en muchas lenguas nativas amerindias, no existen las categorías de tiempo y espacio como hechos particulares, posibles de ser divorciados y abstraídos el uno del otro. Al contrario, en la historia, tal y como la ha concebido la racionalidad occidental, tiempo y espacio son consustanciales a la noción de historia, que al fin y al cabo puede ser definida esencialmente como movimiento, es decir, como la percepción, el registro y el análisis de un cambio eminentemente continuo entre ambos conceptos.

e independientemente del periodo analizado, no puede limitarse a verter en los moldes sociológicos o históricos más o menos acostumbrados un cúmulo de experiencias y memorias que implican los sentimientos de una laguna o la enfermedad que físicamente desuela a una población por no haberse hecho los pagos correspondientes a los espíritus o fuerzas del monte o la certidumbre en que las huestes represoras de Simón Bolívar (como ocurre en el sur andino de la actual Colombia) contribuyeron al desplazamiento violento y a la disolución de cabildos indígenas de Nariño, a mediados del siglo XX, es decir, cuando según la lógica histórica occidental, se mezclarían dos eventos separados por más de cien años.

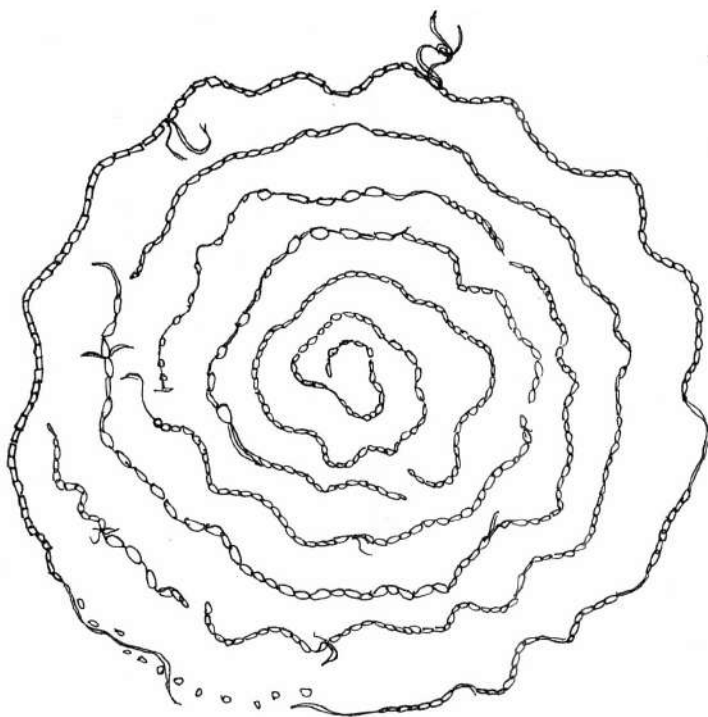


Ilustración 3. Espirales. Los Pueblos Indígenas expresan el tiempo en espiral, en círculo, en un sentido de ir y venir, de seguir ciclos.

Un informe con esas características tiene por lo menos que reconocer en su horizonte de sentido esos otros actores, esas otras

nociones de causalidad, esas otras formas de percibir el tiempo. Lo cual es tanto como decir que debe haber equilibrio entre lo que es proclive a ser volcado a datos cuantificables y aquello que, en cambio, solo puede ser transcrito e interpretado, sentido y así mismo respetado.

Pero hay algo más que decir sobre el problema de la historia. En muchas y relevantes ocasiones, la suposición de que los eventos se clarifican ordenándolos conforme a una secuencia cronológica lineal occidental, lo único que produce es un sensible empobrecimiento de la memoria y olvido de las experiencias, pues las sustrae de un contexto en el que conviven pasado, presente y futuro. Como muchas veces se ha señalado, la historia es consustancial a la escritura; cada una se refleja en la otra: siguen la misma secuencia expositiva, tienen las mismas posibilidades y las mismas limitaciones. Buena parte del registro indígena, en cambio, sigue estando por fuera de la escritura y, en ese sentido, por fuera de la historia. Se produce y se resguarda, bien sea en la memoria de los sabedores (mamos, thë' wala, payés, jaibanas, caciques, mayores, como quiera que se les conozca en cada pueblo) –memoria que habla o que deliberadamente calla, según la circunstancia– o en lugares de pensamiento que demandan de traducción cultural: en una cesta o en una mochila, por ejemplo, o en la preservación de un recorrido o de una fiesta. Puede estar en un alimento, en una totuma de chicha. Y este último ejemplo no es gratuito.

Para muchos Pueblos Indígenas o indocampesinos de los Andes o la amazoorinoquia, la chicha es todo un lugar de pensamiento. No solo es una bebida tradicional sino que está relacionada con la preservación y la reproducción de la vida y el espíritu. Por su consistencia y color, para no ir más lejos, en algunos pueblos se le asocia con el semen. Conforme la técnica con la que se le elabore puede incluir la saliva –la esencia y la palabra fecundadora– de las mujeres que la preparan o, en cualquier caso, es el resultado de un cultivo fundamental (maíz, chontaduro, yuca, etc.) que se transforma y se pone a fermentar para que libere fuerza, que no es otra que la que se ha puesto para sembrar, cuidar y cosechar el

fruto que ahora como chicha devuelve lo que se ha invertido en su germinación y desarrollo. Para ponerlo en términos simples: yo le doy mi fuerza a la tierra, trabajándola, y esta me la devuelve, y ahora es de ella, en forma de chicha (o, en general, de alimento), para que, ingiriéndola, adquiera yo la fuerza suficiente para trabajar la tierra. Hay una reciprocidad de vida. Entre los yukpa de la serranía del Perijá se hace un ritual de tres días en el que, gracias a esa correspondencia de fuerzas, sus integrantes reciben de las avispas y del tigre –cuya presencia se evoca, pintando sus manchas en el rostro– la memoria, el carácter y el poder para la defensa de su territorio, todo transmitido mediante la ingesta de chicha fuerte. (Entrevista a Esnedra Saavedra Restrepo, gobernadora del Pueblo Indígena Yukpa, Becerril, 2017)

Pero, además, en muchas sociedades, la ingesta de chicha –que prescribe llegar hasta la ebriedad– es una forma de ponerse en contacto con los antepasados, los espíritus, los padres y madres espirituales dueños del origen como Kaku Serankua, Saga Seynekún, Aponto, Uma, Tay, Sabaseba, Caragabi, Pishimisak, Moo Buinaima, Pab y Nan Dummad, Atun Taitico, entre otros, a los que en muchas ocasiones se les llama “la gente de adelante”, justo con arreglo a otras nociones del tiempo, pues el pasado está adelante y no atrás.

A diferencia de lo que en muchas ocasiones se escucha, en el mundo indígena, al menos cuando se trata de chicha o de otras bebidas usadas en contextos rituales, pagamentos, armonizaciones o de goce colectivo, no se toma para olvidar, *a'tikuma* en la lengua Ikt; al contrario, se toma para recordar. Es un medio para encontrarse con los antiguos que siguen viviendo en la chicha, en las plantas sagradas y en los sitios sagrados; que, de hecho, son la fuerza de la bebida y de la tierra, y que vuelven a nacer en el cuerpo de quien la toma, hablándole, contándole del pasado y dándole consejo.⁴

⁴ Es importante señalar que la palabra “sagrado” hoy en día es considerada por muchos pueblos amerindios como ajena, impuesta por las misiones católicas y, por tanto, particular al mundo occidental. No obstante, aunque es del caso reconocer el peso de esta reivindicación, hay otra dimensión antropológicamente técnica del

En varias formas de quechua, la misma palabra denota “momia”, “antepasado muerto y venerado” y “semilla”.

Con la ingesta de chicha, la semilla del antepasado retoña en quien la toma. En síntesis, la chicha es un lugar de memoria, de registro perenne del devenir.⁵ Algo muy similar pudiera decirse del ayú, la coca (que en muchas lenguas amazónicas también se llama “palabra”) o del yagé o de la *caguana* que representa la palabra de la mujer que enfría y endulza la palabra, la *kipara* que desde la pintura corporal en la cara y el cuerpo recuerda, escribe y teje la memoria. Pero para reconocerlo hay que conceder que eso ocurre y que desafía las formas occidentales de la realidad, sus nociones físicas, químicas y biológicas de lo posible.

Y con la chicha hay una historia aleccionadora. No ocurrió en suelo “colombiano”, pero de nuevo hay que recordar que entonces Colombia no existía. Ocurrió en lo que hoy en día es Perú, aunque tampoco este existía, y se relaciona con la captura del inca Ataw-wallpa, en Cajamarca, el 16 de noviembre de 1532. Para la versión española de los acontecimientos (de hecho, hay múltiples recuentos, con predecibles variaciones, pero casi todos coinciden en lo esencial de esta escena), esa tarde todo se desencadenó cuando, al obsequiársele un ejemplar de la Biblia a Ataw-wallpa, diciéndole que allí estaba “la palabra de Dios”, este –que pertenecía a una cultura en la que no existía la lectoescritura– se la llevó al oído, no escuchó nada y la botó al piso.

concepto que admite un uso mucho más genérico y universal que, al contrario, resulta del todo traducible a las múltiples experiencias indígenas. Aquí entendemos lo sagrado (en sí mismo y en alusión a las plantas o los lugares sagrados) como “una fuerza tremenda, contaminante y móvil que es manifestación de sí misma o de una entidad que la ejerce para demostrar su presencia y poder (Dios o dioses, la tierra, etc.) y que se revela a través de cosas, personas o lugares de los que ha tomado posesión. Así, tales hechos hacen las veces de mantenedores del equilibrio del mundo en todas sus dimensiones, de recordatorios de los orígenes y del devenir de la vida social (de esa fuerza hecha gente), así como de marcadores territoriales, geográficos y políticos” (Saade y Páramo, Ortiz y Pinilla, 2018, páginas 38-39).

5 Irónicamente, los gobiernos republicanos de Colombia y otros países persiguieron el consumo de chicha justo por las mismas razones, pues se aducía que, por tratarse de una bebida salvaje, mantenía en un estado de brutalidad primigenia a quienes la tomaban. En otras palabras, la chicha reforzaba el ser indio; era fuerza indígena que mantenía al indio siendo indio y le impedía abrazar la civilización, personificada en la rubia cerveza.

Ante tamaño sacrilegio, insistía la versión española, los europeos ofendidos le cayeron encima, lo aprehendieron, demostraron así el poder de su causa y el incario (luego el Perú) fue conquistado. Para la versión indígena (que al menos hay una escrita, de unos cuarenta años después de que esto sucediera), el episodio fue muy distinto: Ataw-wallpa se anticipó a hacerles un obsequio a los castellanos, y fue un vaso rebosante de la mejor chicha. Estos, al llevársela a los labios, sintieron tanta repulsión que la regaron con disgusto en el piso. El inca entró en furia ante el irrespeto, que no el sacrilegio, y los españoles se abalanzaron a apresarlo. Según esta versión, este solo fue un episodio de muchos en los que los españoles *pretendieron* y *seguían pretendiendo* “conquistar” algo que aún no habían logrado someter por completo.

En ambas versiones hay un don que no se acepta o que se malinterpreta y es muy similar: es aquello que encapsula el orden del mundo, la conciencia del pasado, del presente y del porvenir; la “palabra de Dios” para los españoles, la “fuerza y la palabra de los antiguos” para los indígenas. Dos acepciones de devenir o de historia, que colisionan violentamente. Para los españoles, ahí se había consumado la Conquista. Para los indígenas, la Conquista empezaba para nunca terminar. Bien se pudiera sustraer de aquí, de esta anécdota y de todo lo señalado y que se señalará que, para los Pueblos Indígenas de América, la Conquista no ha acabado; la Conquista continúa.⁶

6 El Pueblo Indígena Wiwa tiene muy claro el carácter de latencia secular de la violencia que les ha afectado y que han sabido resistir, tal como lo señala el líder de ese pueblo, Pedro Loperena: “No se nos puede olvidar que tenemos esa responsabilidad cultural espiritual de cuidar lo más importante para nosotros, que es lo que nos genera vida, que es la Sierra [Nevada de Santa Marta] y nuestra Madre Tierra. No solamente en la Sierra, sino en casi toda Latinoamérica, nos fue usurpada, nos fue arrebatada por hermanos no indígenas. En los Pueblos Indígenas eso está vivo, eso está ahí, y la afectación que se hizo contra las culturas fue enorme. Hemos sido afectados en distintas formas por las diferentes etapas de la Conquista y la colonización y eso nos ha marcado, no solamente en el ámbito cultural sino también en el ámbito territorial, en el ámbito organizativo, social como pueblo indígena, y en el ámbito de conocimiento” (ONIC y CNMH, diálogo macro norte, Pedro Loperena, coordinador de Derechos Humanos del Pueblo Indígena Wiwa, Guatapurí, 2017.)

1.3. LA CONTINUIDAD ESTRUCTURAL DE LA VIOLENCIA

En reiteradas ocasiones, a lo largo de la experiencia-memoria que aquí se presenta, ha emergido la idea de que la violencia y el conflicto que en otros sistemas asociamos con periodos o momentos específicos de la historia republicana, incluso la contemporánea, son un eslabón más en el proceso de la Conquista. Es decir, no se concibe el devenir según la periodización a la que estamos acostumbrados, según la cual esta ocurrió, más o menos, entre 1500 y 1550, para dar paso a la Colonia (cerca de 1550-1810), la Independencia (1810-1821) y la República (1821 hasta el presente). Al contrario, estas categorías tienden a desdibujarse y a demostrar que las periodizaciones habituales de la historia nacional son relativas y cuestionables de acuerdo con la particular noción cultural de devenir de muchos Pueblos Indígenas.

De hecho, y no necesariamente al margen de lo que aquí nos interesa, habría que pensar más sistemáticamente en cómo sería y valdría la pena que fuera la enseñanza de la “Historia de Colombia” desde la perspectiva amerindia; preguntarse por qué hitos aflorarían, por cuáles periodizaciones, por qué continuidades y qué rupturas. De cara a lo que hemos podido establecer, una de esas continuidades estructurales es la violencia en todas sus formas; *contra* las sociedades indígenas, contra su territorio y las maneras de construirlo y preservarlo, contra sus formas de vida y dignidad, sus autoridades y asociaciones, contra todos los modos que le han dado y le dan sentido al mundo, o sea, contra sus culturas, sus autonomías y sus territorios.

La tumba de nuestros abuelos pagó por la tierra que tenemos hoy

Nuestros antepasados vinieron del Chamy hace más de cien años y se asentaron en el punto llamado Pata de Palomo, en el Municipio de Bolívar, departamento de Antioquia. En busca de buena tierra y animales de monte se trasladaron luego a La Sucia, a las tierras de un señor llamado Misael González, con quien los abuelos hicieron el trato de trabajarle tumbando monte y haciendo rocerías, mejoras que después de cosechadas pasaban a manos del señor González.

Muchos años estuvieron nuestros abuelos trabajando en esa condición, bajo la dirección de Hesmeregildo Chaquíama, al que más tarde le cambiaron el apellido por Restrepo.

NUESTRA PRIMERA



Emberá, hablamos nuestra lengua materna y volvimos a nombrar Cabildo Indígena

Somos cerca de 100 personas entre mujeres, niños y adultos; habitamos en 12 casas en las cuales vivimos de dos a tres matrimonios.

Sobrevivimos del trabajo en las fincas vecinas y del poco café que tenemos sembrado.

Como indígenas queremos y necesitamos la tierra para poder vivir, pero la poca que tenemos no nos alcanza ni siquiera para levantar nuestras viviendas. Es por esto que desde Agosto de 1984 le hemos solicitado al Incora que nos constituya un resguardo y nos dote de la tierra necesaria para vivir dignamente.

Después de muchos años, el 7 de junio de 1984 la comunidad volvió a elegir su

Foto 2. El Pueblo Indígena Embera describe en esta nota cómo sus abuelos trabajaron la tierra y cómo la necesitan para vivir dignamente. Unidad Indígena N.º 74, página 18. Archivo ONIC, 1992.

La Conquista y el encuentro de Europa Occidental con aquello que nombró América fue y –de cara a esa perspectiva indígena que aquí sustentamos– sigue siendo la sumatoria de muy distintos procesos. No solo fueron la dominación, el encuentro, la fusión y el choque entre gentes de uno y otro lado del océano Atlántico, sino de muchas otras formas de vida; para no ir más lejos, de microbios y enfermedades, que en muchas ocasiones se convirtieron en epidemias inatajables que determinaron otras tantas formas de violencia. (Y esto sigue ocurriendo. Luego del súbito contacto de los nukak con colonos mestizos del Guaviare, en 1989, la gripa común hizo estragos entre la población aborigen. Se calcula que en los siguientes 20 años esta se redujo a la mitad a causa de “enfermedades como infecciones de las vías respiratorias, paludismo, sarampión, leishmaniasis y parásitos” (ONIC, 2010, página 43).

El arribo de los europeos trajo consigo la transformación de la vida indígena y la adaptación a nuevas prácticas como la domesticación de caballos, el ganado bovino y ciertos elementos ultramarinos en su culinaria como la cebolla, el trigo, el café, el azúcar o el arroz. Igualmente incorporaron materiales como la pólvora, de incuestionable importancia en el *modus vivendi* amerindio.

Pero también apareció la rabia con las ratas que pululaban en los barcos, y llegaron la viruela, el sarampión, la influenza y otros males que, ante la ausencia de anticuerpos, hicieron estragos entre la población nativa.⁷ Efecto colateral, pero bien diciente, fue el repliegue de distintos grupos humanos hacia las profundidades selváticas, adonde no les encontraran ni los conquistadores ni sus enfermedades. Muchos de estos grupos *perviven allí* desde hace más de 300 años. En algunos casos, se sabe de ellos porque en uno u otro momento llega noticia creíble de su existencia, a través de misioneros, de aventureros o, entre muchos otros ejemplos, de la prototípica foto en la que aparece un puñado de hombres diminutos, disparándole desde la tierra al helicóptero que les sobrevuela, imagen que suele iniciar procesos de graves consecuencias. También, los abuelos

7 Como es bien sabido, uno de los dramas de cualquier proceso de conquista es que los virus viajan mucho más rápido que las personas y en un radio de influencia mucho más amplio. Así pues, si bien en distintos momentos los conquistadores han buscado servirse de la enfermedad para someter, manipular o aniquilar a una u otra población indígena; en muchas otras circunstancias fueron incapaces de controlar el efecto devastador de una simple gripa. En otros momentos, se hicieron mucho más comunes enfermedades terribles como producto de la imposición del cambio en los patrones de higiene o asentamiento. Por ejemplo: en gran cantidad de sociedades de pesca, de agua dulce o salada, los misioneros y los colonos impusieron el uso de la ropa sobre los cuerpos otrora semidesnudos, arguyendo que esta era indicadora de pudor y civilización. Ocurrió así que los indios nadaban con la ropa puesta y la dejaban continuamente a secarse sobre el cuerpo, lo que derivaba en graves enfermedades y epidemias relacionadas con las vías respiratorias. O está el caso de la leishmaniasis, una zoonosis cuya transmisión deriva de mosquitos y otros insectos que se alimentan de excrementos humanos. Aunque existía antes del arribo de los españoles, las sociedades selváticas la mantenían al margen con sus particulares patrones de asentamiento y disposición de las heces, con distancias considerables entre las residencias y entre los lugares de deposición y las viviendas, pero con la compulsión de los conquistadores a reunirlos y reasentarlos por la fuerza, se convirtió en un mal corriente de secuelas degenerativas espantosas y, en muchos casos, fatales.

sabedores y taitas de la selva y del piedemonte tienen contacto con gente de estos grupos, mediante sus propias técnicas de viaje espiritual y desdoblamiento.

A veces también sucede que estos grupos aislados, sin buscarlo o desearlo, *descubren* al mundo del que han buscado mantenerse lo más alejados posible. Ese fue el caso de los nukak, que un buen día arribaron a un lugar que, en su memoria cultural y transgeneracional del territorio, se sabía que era selvático, solo para toparse con que en el último cuarto de siglo la bonanza cocalera lo había sabanizado y llenado de colonos del interior.

Bien lo asevera el reciente Decreto 1232 de 2018 (Ministerio del Interior), por medio del cual el gobierno colombiano establece “Medidas especiales de prevención y protección de los derechos de los Pueblos Indígenas en Aislamiento o Estado Natural”:

Se tiene información contundente de la existencia de dos (2) Pueblos Indígenas en aislamiento en Colombia, ubicados en el Parque Nacional Natural río Puré (...), y se cuenta con información relevante sobre la existencia de por lo menos quince (15) pueblos más en igual situación, que imponen el deber al Gobierno nacional de adoptar medidas de prevención y protección para garantizar la existencia cultural y física de estos pueblos, en su condición de sujetos de especial protección. (2018, página 3)⁸

Reconfiguración, reasentamiento, asimilación: todo esto hizo y sigue haciendo parte del repertorio de acciones que han caracterizado a los pueblos amerindios desde el inicio de la Conquista. De cara a teorías e interpretaciones tan peligrosas y peregrinas como la de Tzvetan Todorov, para quien la Conquista ocurrió porque, mientras que los europeos eran maestros de la improvisación, los indios vivían enclaustrados en las verdades absolutas de su pensa-

8 El mismo Decreto 1232 de 2018 expresa como principio “la autodeterminación y no contacto. Por esta se entiende la decisión libre y voluntaria de los Pueblos Indígenas de mantenerse en aislamiento y sin contacto con el resto de la sociedad. En observancia de este principio tienen el derecho a mantenerse en este modo de vida durante el tiempo que así lo determinen” (página 5).

miento mítico. El registro histórico de la América aborígen muestra una situación completamente distinta: los Pueblos Indígenas fueron y siguen siendo, en su gran mayoría, maestros de la adaptación. Han sabido mantenerse en pie (en pie de lucha, incluso) contra toda adversidad y los incansables embates del proyecto “civilizatorio” y, tanto más, “conquistador”.⁹

Pero volviendo a la “primera conquista”, a aquella que se suele escribir con C mayúscula, lo que aquí nos interesa remarcar es la inevitable tragedia que entrañó este fenómeno para las sociedades indígenas. Y sin elegías gratuitas. No tiene sentido volver a ejemplos indignados como los del intercambio de cuentas de vidrio por oro (a eso que coloquialmente aún llamamos “atraer con espejito”, que da a entender que los europeos tomaron ventaja abusiva de la curiosidad y la generosidad indígena), pues ese tipo de situaciones, así entendidas, no son sino prolongaciones de la incomprensión y la discriminación, ya que dan a entender que, de alguna manera, los hombres y mujeres nativos eran nobles e

9 Cabe hacer un par de consideraciones al margen, en cualquier caso. No todas las culturas son iguales, es decir, no todas tienen las mismas fortalezas o debilidades. Algunas son ricas en su producción culinaria, por ejemplo, mientras otras lo son en la creación musical o plástica o en la invención tecnológica. Asimismo, algunas son mucho más eficaces que otras en reacomodarse. Así, por ejemplo, una sociedad como la wayuu demostró una admirable capacidad para adaptar y adoptar los recursos del conquistador en su propio beneficio: domesticaron los caballos, asumieron las armas de fuego, hicieron del contrabando con bienes de consumo transatlántico un renglón fundamental de su economía y de su configuración social, casi hasta la fecha presente. Así, en una ranchería de la alta Guajira no se hable castellano, difícilmente puede sostenerse que la gente de allí no sea genuinamente cosmopolita a su manera. Otras sociedades indígenas, en cambio, optaron por el suicidio colectivo cuando la presión de la Conquista se hizo insostenible; suicidio colectivo, esto es, que no necesariamente implicó la autoaniquilación física sino la violenta y radical renuncia a su cultura, síntoma de un trauma profundo como lo era –y puede que siga siendo– la pérdida de fe en el mundo, cuando este deja de tener sentido o lógica, y deja de ser previsible y comprensible. De hecho, una de las situaciones más preocupantes en la Colombia actual es la de los wayuu y embera de hoy que, en cambio, han empezado a demostrar serios síntomas de crisis como un aumento considerable en la tasa de suicidios, que para el caso wayuu se ha agudizado con la expansión minera de El Cerrejón (la más importante explotación a cielo abierto de carbón en el mundo) y la irrupción del paramilitarismo, con su posterior toma del poder territorial y político, muy parecida a la situación del Pueblo Embera, que registra reiterados casos de suicidio por la penetración de grupos en su territorio.

ingenuos en exceso, lo cual fácilmente termina en concebirles como simples o explícitamente bobos.

En contactos de esta índole, de seguro primaban el interés recíproco y la compartida intención de sacarle provecho al otro: cada uno buscaba negociar con lo que tenía en abundancia en pos de aquello extraño y precioso que se ofrecía a cambio. Eso con respecto a materias primas, a bienes e incluso a ideas, entonces como ahora. Como sea, lo que esta situación produjo fue un “Nuevo Mundo”, aunque no como regularmente se le entiende. Mientras que para Occidente la idea de “Nuevo Mundo” connotó un nuevo continente (América) y, en consecuencia, una nueva idea de mundo, tras el hallazgo de ese gran pedazo de tierra firme que otrora se creía imposible de existir, para las sociedades indígenas americanas implicó la irrupción, menos perceptible a primer vistazo, de un nuevo mundo, de unos nuevos e inéditos modos de vida en los que había que aprender a coexistir con los conquistadores y sus descendientes, muchas veces a pesar de ellos o contra ellos.

Igualmente, de la mutua curiosidad del encuentro surgió una fertilización cruzada, abonada por el uso de la violencia que, aparte de lo ya señalado para la adopción de nuevas especies y materias, produjo nuevas músicas, nuevas arquitecturas, nuevos lenguajes y nuevos sabores. Nunca será redundante recordar que las sociedades indígenas nunca han sido unívocamente estáticas y resistentes al cambio, como se ha interpretado en varias ocasiones, para explicar o legitimar el presunto “triunfo” de Occidente sobre ellas, por ser Occidente. En cambio, supuestamente han propiciado la transformación continua y han tenido una innata capacidad para la improvisación. Las culturas amerindias y Occidente pueden ser conservadoras o innovadoras en proporcional medida, pero muchas veces de maneras distintas, que no son fácilmente perceptibles si no se participa de la particular realidad donde estas ocurren.

Tal vez, dos de las situaciones más interesantes y elocuentes de la apropiación indígena de la cultura europeo occidental se hayan producido en torno a la religión y a la historia. En el caso de la traída del cristianismo católico, ocurrió la más bien paradójica situación

de que este demostró cuánto de plástico, ecléctico e idolátrico tenía desde sus orígenes (al fin y al cabo, el cristianismo había sido una religión de misioneros, que habían logrado sembrar su mensaje entreverándolo con los cultos y las cosmologías paganas de Europa, Asia y África), de tal suerte que, a pesar de que fue impuesto con sangre y violencia, también sirvió para preservar encubierta la memoria de muchas prácticas y lugares sagrados. Con este y la consecuente labor misionera vino la lectoescritura –el cristianismo tiene al libro como fuente de revelación– y con aquel vino el aprendizaje de la lógica espaciotemporal del “conquistador”.

Muy pronto, comparativamente hablando, las culturas indígenas de América comenzaron a sustentar desde los sitios sagrados la defensa del territorio y empezaron a aceptar y a servirse de la lectoescritura y de la historia para defender sus derechos. En las memorias andino-amazónica y caribe sobresalen los nombres de seres que materializaron derechos, incluso el Derecho Mayor o la Ley de Origen, para los Pueblos Indígenas: Juan Chiles, Juan Tama, Carlos Tamabio y usaron el texto y la palabra para proteger la tierra y la vida, y dejar pensamiento a sus descendientes. Mama Dominga, la Cacica Gaitana, Yugumaiun, Bunkuanarrua, Mexion y Manexka dejaron huella en su territorio. De igual manera, la gesta de personajes tan significativos para el movimiento indígena del siglo pasado como Manuel Quintín Lame, Trino Morales, Manuel Palechor o el Taita Lorenzo Muelas es el encuentro con la letra escrita; es aprender a desafiar el poder mágico de la escritura (por ejemplo, la importancia de *las escrituras* coloniales que significaban los linderos de los antiguos resguardos), con el mismo código.

Bien pudiera argumentarse que, con el dominio del caballo y las armas de fuego, la religión y la historia fueron potentes armas que los pueblos indios aprendieron muy tempranamente a voltear contra quienes las habían traído y buscado imponer.

Porque, por supuesto, en otro nivel, el encuentro tenía por qué ser equívoco o hasta brutal. Como también se ha dicho en varias ocasiones, el “descubrimiento” de América fue a la larga más un

“encubrimiento”, y acaso no hubiese sido posible que ocurriera de otra manera. El continente y sus habitantes muchas veces resultaban tan insólitos para Occidente que, para descifrarlos y poderlos dominar, este tenía que echar mano de lo que ya conocía y suponer que aquello nuevo era la variedad americana. O sea, que para darle sentido a eso que vino a llamarse América, primero se le cubrió casi completamente con etiquetas traídas del otro lado del Atlántico.

Así, por ejemplo, proliferaron nombres como Cartago, Medellín, Nueva Granada o Palmira, en recuerdo de lugares que ya existían en el Viejo Mundo. O, más importante, se llamó “indios” a sus habitantes humanos o se buscó organizarles, por las buenas o por las malas, en formas que los conquistadores consideraban que eran las más políticamente adecuadas, y que traían de su experiencia en Europa, como el resguardo o el cabildo, o trasplantando y generalizando figuras y cargos como el de *cacique*, que originalmente solo era propio, al menos con ese nombre, de algunas islas del Caribe. Todo esto fue la expresión de una política de imposición lingüística, que debe reconocerse como otra forma de violencia.

1.4. SISTEMATICIDAD VIOLENTA, ENCUBRIMIENTO EN RESISTENCIA

Esos moldes en los que operó la Conquista desde sus primeras fases produjeron muchas formas de respuesta en la población indígena: armadas violentas, para comenzar, individuales o colectivas, espontáneas u organizadas, muchas veces sin liderazgo aparente y en otras bajo la guía de seres carismáticos o respuestas defensivas y agresivas por medio del manejo de las fuerzas espirituales de todos los mundos: los de arriba –habitualmente luminosos–, los del centro, los de abajo –oscuros, carentes de luz–.

Esto resulta importante de resaltar, pues en absoluto niega, pero sí complejiza, la representación de los Pueblos Indígenas como víctimas. Lejos de ser, en la mayoría de las ocasiones, seres

alienados de voluntad o agencia política –de nuevo, seres hieráticos incapaces de responder a un mundo cambiante que les amenaza–, difícilmente ha habido un solo pueblo amerindio que, en una ocasión u otra, de manera armada o espiritual, no haya buscado repeler el avance de la Conquista, y muchas veces con éxito. Pero esto, hay que insistirlo, no impide señalar que también muchas veces la confrontación con el mundo conquistador ha sido asimétrica, tanto por la desigualdad de la tecnología usada para hacer la guerra, como por la masa crítica, humana y material, invertida en reducir o desaparecer a los indios en pie de lucha, y por la enorme disonancia en las formas de atacar y generar daño. Jared Diamond, el gran historiador y teórico del colapso social en situaciones de conquista y dominación, sostiene sobre la “conquista del Perú” algo que se hizo extensivo a todo el proceso en América:

En la conquista española de los incas, las armas de fuego desempeñaron únicamente un papel menor. Las armas de aquellos tiempos (llamadas arcabuces) eran difíciles de cargar y disparar, y Pizarro solo disponía de una docena de ellas. Pero estas armas sí producían gran efecto psicológico en las ocasiones en que lograban ser disparadas. Mucho más importantes fueron las espadas, lanzas y puñales de acero de los españoles, armas afiladas y fuertes que mataban a los indios cubiertos con finas armaduras. En cambio, los bastones romos de los indios, aunque capaces de apalear y herir a los españoles y sus caballos, rara vez lograban matarlos. La armadura de acero o de cota de malla de los españoles y, sobre todo, sus yelmos de acero solían proporcionar una defensa eficaz contra los golpes de palos, mientras que la armadura acolchada de los indios no ofrecía protección alguna contra las armas de acero. (...) Las excavaciones arqueológicas y el análisis pormenorizado de las descripciones dejadas por los primeros exploradores europeos de nuestras costas parecen indicar ahora un número inicial de unos 20 millones de indios. Para el Nuevo Mundo en su conjunto, el descenso de la población india en los dos siglos siguientes a la llegada de Colón se calcula en hasta el 95 por 100. (1997, páginas 81 y 242)

Poco menos de 400 años más tarde, en otra de miles de situaciones estructuralmente afines, y en el distrito cauchero del Putumayo, a la sazón gobernada de facto por la Casa Arana y su régimen de terror, aconteció en la sección de Atenas, sobre el Igará-Paraná, la rebelión de indios uitotos y andoques encabezada por el Capitán, quienes se fortificaron en una maloca. Esta es la escueta versión de un misionero capuchino:

Durante varios días hubo un nutrido fuego entre rebeldes y blancos e indios fieles. Los insurrectos se atrincheraron en una casa rodeada de una muralla de bultos de caucho, en la que no penetraban las balas. De Iquitos acudió una compañía de soldados con una ametralladora, pero ni aun así consiguieron desalojar de sus posiciones a los levantiscos; solo lo consiguieron cuando lograron incendiar el techo de la casa donde se guarnecían, por medio de una pelota impregnada de petróleo, la cual prendieron y lanzaron sobre la casa. En esa ocasión los blancos del Igará Paraná se salvaron por haber hecho traición algunos de los mismos indios, quienes le avisaron con tiempo lo que tramaban, y así pudieron prevenirse y repeler el ataque de los primeros momentos (Pinell, 1924, páginas 39-40).

Aunque existen otros recuentos de este incidente –para comenzar, hay versiones indígenas con sustanciales variaciones (Pineda, 1988)–, aquí quedan consignados varios motivos que reflejan la complejidad de la situación. Indica, en primer lugar, que incluso en las circunstancias más angustiosas (para 1917, la población nativa de la amazonia noroccidental colombiana se hallaba menguada y diezmada por el genocidio cauchero), hubo y hay personajes y comunidades que se alzan en pie de lucha contra la conquista, y que logran poner en aprietos a sus opresores. Pero también, hubo “indios fieles o que no tenían ninguna otra opción de vida” al servicio de los caucheros. Habitualmente, estos eran hijos de esclavos de algún pueblo indígena (es decir, vástagos de prisioneros hechos en el marco de las guerras intestinas entre grupos) a los que se les estimulaba el odio por los antiguos captores de sus padres. Entonces, como hacía 400 años, o como ahora, los conquistadores

buscaban sacar partido de los conflictos entre los indios. También es claro, en este fragmento, que la respuesta peruana fue descomulgada y brutal.¹⁰

Lo que, en cambio, no se narra aquí, es lo que está presente en las versiones indígenas. En particular, que al lado de los indios armados estaban los abuelos sabedores con su poder, envolviendo el fuego de los esclavistas. La versión occidental sobre este combate tan desigual entre “brujería” y rmas de fuego hace hincapié en la disonancia entre sistemas culturales, y puede fácilmente caer en reconocer la objetiva superioridad técnica del conquistador. No obstante, las versiones indígenas recalcan que los únicos que sobrevivieron a la matazón fueron justamente los “brujos”, desde la perspectiva actual conocidos como sabedores; que no solo lograron mantener la resistencia durante un tiempo inusitado, llamando al aguacero a apagar los incendios o convirtiéndose fácilmente en animales o plantas, sino que desaparecieron del lugar y se perdieron en el monte antes de que se consumara la carnicería, para continuar la lucha.

10 En este caso las fuerzas del Ejército apostadas en el departamento de Loreto, en la Amazonia peruana, perpetraron la masacre. Sin embargo, es importante balancear el registro histórico y enfatizar que el genocidio del Putumayo estuvo lejos de ser una empresa adelantada exclusivamente por peruanos. Con rarísimas y (casi siempre) ambiguas excepciones, la actitud del Gobierno colombiano fue durante todo este periodo de connivencia e incluso beneplácito con las acciones de Arana y asociados, salvo en lo atinente a sus reclamos territoriales o cuando proliferaron denuncias de ataques contra caucheros colombianos no indígenas. Suele pasarse por alto que un mandatario como el general Rafael Reyes estuvo involucrado en un confuso tejemaneje parlamentario, con el que se buscaba conferirle a la Casa Arana la concesión perpetua sobre virtualmente toda la Amazonia colombiana. También fueron cómplices en el silencio y la expropiación los gobiernos nacionales y regionales brasileño y venezolano.



Ilustración 4. Máscara en balsa del Pueblo Indígena Ticuna. Se usa para adornar ladanza kai-ya-ree y los bailes del chontaduro, de los animales o del tory, que duran tres días. Solo participan los hombres adultos, los payés o sabios del pueblo. Está hecha en madera de balsa cilíndrica con hueco y orejas.

Pero esto no solo ocurrió durante la llamada Conquista o en el recóndito Putumayo de principios del siglo XX. La violencia con sevicia, la paradójica *barbarie* de los métodos utilizados contra la población indígena (cuando la ideología conquistadora insistió durante mucho tiempo en que los bárbaros eran los aborígenes) ha sido un principio en la historia de las relaciones entre Occidente y los indios. Se conocen los relatos de cacería sobre los yukpa en el proceso “civilizatorio” de lo que se hoy es el departamento del Cesar. Entre esto y las masacres cometidas por los distintos actores armados del conflicto contemporáneo, solo opera una metamorfosis: el hecho central es el mismo. La inhumanidad continúa, el desprecio se mantiene. Recuérdense aquella aseveración que hicieron célebre los perpetuadores de la masacre de La Rubiera, en Arauca, en 1968: según estos colonos –seres tan vapuleados y oprimidos como tantos otros campesinos de entonces como ahora, igual de sojuzgados por los poderes caciquiles y en esa época instruidos casi siempre por la iglesia–, “no

sabían que matar indios fuera malo”. Medio siglo más tarde da la impresión de que el aserto se mantiene para muchos actores violentos. En muchas poblaciones indígenas colombianas se sienten todos los días el terror, la zozobra y el miedo, como el efecto de métodos que han buscado desmembrar la noción propia de vida: asesinando o mutilando selectivamente a autoridades tradicionales –voceros políticos o mantenedores del orden cósmico–, perpetrando masacres, cegando el entorno vital e impidiendo así el acceso a los mínimos recursos para la subsistencia.¹¹ Otras veces ha sido tal el choque cultural que pueblos enteros han recurrido a distintas formas desesperadas de evasión de la vida como el suicidio colectivo, el alcoholismo, la negación autoimpuesta de cualquier traza que delate una “indianidad” que parece sinónimo de derrota subordinación (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2014; Vargas-Espíndola y otros, 2017). Hoy, en algunas regiones, sobre todo en aquellas afectadas por las economías de enclave o el enfrentamiento entre distintos grupos armados, a esta deriva se le suman tasas de drogadicción (especialmente bazuco y bóxer), explotación sexual infantil y prostitución juvenil: tales son los casos que viven los pueblos amorúa en Puerto Carreño, los nukak en San José del Guaviare y los sikuni en Arauca. Los patrones de exterminio, premeditados o espontáneos, abarcan así todo el espectro de situaciones con los que la sociedad pierde el norte de su existencia.

En otras ocasiones, la desesperanza ha derivado en manifestaciones colectivas de “histeria”, así el término occidental lo reduzca y patologice de maneras que no se compadecen con las realidades

11 En repetidas ocasiones, la Autoridad Nacional de Gobierno Indígena, la ONIC, ha denunciado públicamente que “todos los Pueblos Indígenas en Colombia están en riesgo de desaparecer”. De los 102 que viven en el país, esta organización ha recopilado información sobre 32 pueblos, que generan especial preocupación debido a que cuentan con una población de menos de 500 personas, la gran mayoría concentrada en la Amazonia y la Orinoquia. De estos, 18 tienen una población inferior a 200 personas y 10 están conformados por menos de 100 individuos. Esta fragilidad demográfica, aunada a otros procesos complejos, como el conflicto armado interno, la pobreza, la discriminación y el abandono institucional, los sitúa en un grave riesgo de extinción física y cultural (ONIC, 2010, página 7).

indígenas. Se trata de grupos enteros que son poseídos por fuerzas descontentas del mundo, que le inducen a un trance colectivo (aunque no simultáneo) hasta muchas veces automutilarse o desfallecer o bien que asumen con devoción el mensaje de alguna denominación religiosa.

Aun así, pudiera sostenerse que la situación más recurrente fue y ha sido *esconder y disimular* aquello que los conquistadores persiguieron y juzgaron ofensivo en todas las esferas de la existencia hacerles creer que lo abandonaron, cuando en realidad pervivió y pervive clandestinamente en lugares materiales, emotivos, mentales o espirituales. En los lugares sagrados o *ki's yat* en Nasa Yuwe, por ejemplo que, como ya se dijo, muchas veces lograron subsistir en las memorias vivas, gracias a su renombramiento con arreglo a la geografía sagrada del cristianismo, de tal suerte que las ofrendas y pagos hechos antiguamente a las diferentes fuerzas de los mundos lograron mantenerse, al convertirse en peregrinaciones y votos a un sinnúmero de santuarios y santos.

La memoria indígena es profunda en más de un sentido, pues es subterránea, atávica, algo muy distinto a la memoria tal como la entienden las ciencias, sujeta como está a un periodo específico y a la vida de un ser concreto. La memoria indígena es más bien la de generaciones y eras enteras; es la misma de la Madre Tierra, ni más ni menos y, por ello, rebrota en los lugares de fuerza, de producción de vida: en los fogones, tulpas y demás sitios de reunión y de palabra, comparativamente poco visitados por los no indígenas, en los que al final del día podían y pueden discutirse las cosas de la vida desde la lógica propia, a veces en lengua nativa o en otros escenarios más bien íntimos de intercambio colectivo, de minga, de mano vuelta, como en el trabajo tradicional, agrícola o de monte o de sabana, en la borrachera festiva o en la ingesta consustancial (chicha, ayú, tabaco, yopo, yajé, etc.).

Se expresa en prácticas tradicionales, culturalmente codificadas, como la talla, la alfarería, la construcción de instrumentos de distinta índole, la cestería o el tejido, en las que por fuerza mayor se mantiene un orden característico para hacer las cosas que, por lo demás, permite u obliga a narrar la cultura de maneras

complejas que solo pueden ser entendidas por quien comprenda su estructura de sentido. Está en formas muy singulares de narrar, en las que el silencio es tan significativo como la palabra y en las que el secreto –aquello que se sabe, pero no puede decirse, pues hacerlo trae desorden y desequilibrio– está muchas veces implícito.



Foto 3. Pueblo Indígena Wiwa haciendo pago en la Sierra Nevada de Santa Marta. Archivo ONIC, 2018.

Y en el último término, la preservación y la defensa del orden propio de los mundos puede ocurrir en un territorio o *namuy pirø* en Nam Trik tan difícil de dominar como los sueños. De hecho, más de un pueblo indígena en Colombia tiene en las artes del soñar su poderosa resistencia cultural; por ejemplo, los ette ennaka de hoy (conocidos como chimila) espiritualmente renacieron, después de un acelerado proceso de campesinización y atosigamiento de los terratenientes ganaderos de la franja costeña, durante buena parte del siglo XX, recobrando su cultura y su lengua, soñándolas, trayéndolas de su memoria profunda. Pero incluso, formas como

esta de resistencia son proclives a ser vulneradas por los avances del proyecto conquistador. En La Guajira, las mujeres wayuu, dedicadas al cuidado espiritual de los miembros de su comunidad, reciben de los sueños la memoria y las revelaciones que ordenan el mundo y le dan ritmo y sentido. Para ellas es un deber inherente asumir la responsabilidad sobre lo que sueñan. Pero con la irrupción de las máquinas de El Cerrejón, con su invasión a toda hora del ámbito sonoro tradicional, ha truncado los ciclos habituales de sueño de las comunidades wayuu circunvecinas y, con ello, ha producido enormes traumatismos cuyo último resultado todavía está por avizorarse (véase arriba, la nota al pie 9).

Sea como sea, estos muchos modos de encubrimiento o de disimulación produjeron, a su vez, unas figuras de arraigo tanto o más obstinado en la sociedad no indígena, desde los tiempos coloniales hasta el presente. Esos esfuerzos por preservar, en claves secretas, los cimientos de un mundo en peligro, en cambio fueron entendidos por la lógica conquistadora como expresiones de “malicia indígena” o del “indio ladino”: la primera una forma esencialmente deshonesta de relacionarse con la gente, que busca sacar provecho oculto y egoísta de las cosas que el que no es indígena no percibe; la segunda un ser doble y desconfiado, exageradamente obsequioso y, a la postre, traicionero. Ambas decantaron en “indio” como insulto o, cuando menos, como despreciativo.

Durante mucho tiempo en la historia republicana de Colombia, y aún en algunas regiones, ser “indio” es ser taimado, traidor, ladrón, ordinario y vil. No por nada se le llama “flecha” a los teléfonos celulares más arcaicos o de menor rango, pues según esto, “lo tiene cualquier indio”; la presunta broma esconde un enunciado de exclusión y desentendimiento que demuestra que, así como las culturas indígenas buscan perpetuarse de maneras soterradas, igual lo hace la ideología que las niega. Ser indio o indígena ha significado, pues, vivir en resistencia, en lucha constante, entendida esta tanto como capacidad de aguante y de adaptación, como el ejercicio de una fuerza que se opone a otra.



Ilustración 5. Flecha usada por el Pueblo Ette Ennaka. Símbolo de resistencia, de uso doméstico para la caza o la guerra, arma para la defensa de los territorios y las mujeres.

1.5. LA “CONQUISTA” QUE NO TERMINA

Hay que advertir, en cualquier caso, que esa Conquista, como la entienden muchos Pueblos Indígenas de Colombia, es paradójicamente la expresión del proyecto republicano, a partir de la independencia política de España, que de los periodos que se han dado en llamar de Conquista y Colonia, bajo el control español.

Ni qué decir que esto para nada significa una disculpa de los intereses y barbaries europeas y, tanto o más, hispánicas –no más la implantación continental de una institución como la mita implicó la muerte de cientos de miles de indígenas, por no mencionar la esclavización de otro tanto de africanos secuestrados y puestos a trabajar en América–, pero sí pone de presente lo que implicó la asunción de los valores de la Ilustración y la Modernidad capitalista en nuestra nación (idea que articula esos valores, precisamente), en detrimento de la vida indígena, por considerarla retrógrada y un impedimento para el avance de eso que llaman “progreso”.

Una vez resuelta la disputa sobre si los indios eran semejantes o inferiores a los castellanos, y concluyéndose lo primero al cabo del episodio conocido como la Junta o el Debate de Valladolid, entre 1550 y 1551, de facto derivó una doctrina según la cual la Corona española habría de erigirse en protectora de los naturales americanos. La decisión fue ante todo política. Cuando ya era un hecho que América era un continente nuevo y no una parte de Asia, y que estaba, a los ojos de España, lista para ser apropiada, colonizada y aprovechada, surgió el enorme dilema de cómo se habría de hacer esa conquista y colonización sin perder el control sobre la gente que se iba a arremeter.

Nunca hubo un rey o una reina española que considerara seriamente trasladarse a América (o siquiera visitarla, hasta que fue demasiado tarde), y sobre esa base la Corona tenía que contar con un garante de que todos esos personajes que emprendían el dominio y el control de esos nuevos territorios –presuntamente llenos de oro y demás sinnúmero de recursos aprovechables– no optaran por declararse sus soberanos autónomos bajo ideas independentistas. En este panorama, las denuncias de Fray Bartolomé de las Casas y otros religiosos sobre los atropellos de los encomenderos (los conquistadores de antaño, a los que se les había remunerado con tierras e indios que las trabajaran) resultaron convenientes, pues mostraban a estos nuevos terratenientes como seres brutales, de horca y cuchillo, sin Dios ni ley, que buscaban hacerse ricos e inmensamente poderosos a costa de la alienación del trabajo y el tributo indígenas. La Corona aprovechó estas acusaciones para

erigirse simbólicamente como la protectora de los indios contra los encomenderos, sus potenciales enemigos, y atenuar las reales posibilidades de insurrección.

La instauración de las dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles, sirvió para acentuar esa división. Mientras la primera generación de conquistadores se había mezclado de manera más o menos indiscriminada con los (y sobre todo *las*) indígenas, y engendrados hijos mestizos que la gran mayoría había asumido orgullosamente como propios, la instalación definitiva del sistema de repúblicas restringió el establecimiento de nuevas alianzas que, por los lazos que generaban, no beneficiaban a la Corona.

Al contrario, a partir de las Nuevas Leyes de 1542, se fue desenvolviendo la guerra silenciosa entre la Corona y la primera generación de conquistadores –echando para atrás la tenencia vitalicia de las encomiendas para su linaje, por ejemplo–, suplantándolos por una nueva capa de funcionarios coloniales formados en la irrefutable naturaleza de las dos repúblicas y reforzando adicionalmente los mecanismos de aislamiento entre estos y la población nativa por medio de la proliferación de las misiones y los misioneros. Para mantener el control sobre sus colonias ultramarinas, la Corona necesitaba fomentar la segregación.

El sistema de las dos repúblicas y su división expresa una particular racionalidad en la administración colonial, manifestada en un modo característico de explotación de recursos y trabajo. En últimas, se trató de una gran empresa extractivista a escala continental, soportada por una estructura racializada que en su base tenía a gentes africanas e indígenas en condición de esclavitud real o encubierta.¹²

12 La esclavización de los aborígenes americanos fue proscrita a partir de 1542, con la emisión de las Leyes Nuevas. Sin embargo, esto no fue impedimento para que de muchas y recurrentes maneras se alienara la fuerza de trabajo indígena y se le explotara hasta el colapso total, para no ir más lejos, en la minería. Así, el sistema de mita, originario del modelo andino quechua, que implicaba la prestación de trabajo masculino colectivo, a guisa de tributo, por periodos limitados, en zonas aledañas a las habitadas por quienes debían asumirla, fue transformado –o, más aún, pervertido– por la administración colonial en un modelo conforme al cual poblaciones enteras eran desplazadas por la fuerza, durante largos periodos, a regiones mineras en climas para los cuales no estaban preparadas, por lo que aumentaron las tasas de mortalidad y enfermedad. Más aún, implantó el sistema en

Las ya referidas castas, con sus formas de inclusión y exclusión, fueron funcionales a este marco de dominación, de supremacía de hombres, señores, amos, capataces, caciques, etc., al tiempo que les permitieron reproducirse de forma eficaz, tanto así que, disuelto ya el régimen pigmentocrático, se mantuvo, en cualquier caso, un orden discriminatorio racial.

Esta heterogénea estructura de administración, alteración e interrupción de la vida y sus diversos tejidos que se puso en funcionamiento en la Colonia, sigue existiendo hoy y se recrea en la experiencia y las memorias vivas de los pueblos. No es, pues extraño que todavía, en una fecha tan reciente como marzo de 2015, una senadora de la República no tuviera empacho en hacer pública su propuesta de que se realizara un referendo o una consulta ciudadana para que el departamento del Cauca se dividiera en dos: una mitad solo para mestizos y otra solo para indios. Tal como se advierte en entrevista dada a Proclama del Cauca, la senadora afirmó que el Centro Democrático tiene previsto promover en el departamento un referendo para:

Decidir si partimos el departamento en dos. Uno indígena, para que ellos **hagan sus paros, sus manifestaciones y sus invasiones**, y uno con vocación de desarrollo donde podamos tener vías, se promueva la inversión y donde haya empleos dignos para los caucanos. (El Espectador, 2019, 16 de marzo, negrilla del autor).

La Corona nunca logró impedir por completo las relaciones entre indios y españoles, tanto más cuanto que, con el paso del tiempo, la descendencia de los primeros castellanos echó raíces y se criollizó, y vino a asumirse tan genuinamente americana como los indígenas. La sociedad colonial hispanoamericana, desde Texas

lugares y sociedades donde no había tradiciones semejantes, como entre los muiscas de la sabana de Bogotá, que fueron obligados a trabajar en las minas de socavón de la tierra caliente. A la postre, y a pesar de un vastísimo repertorio de recursos jurídicos favorables a los indios, hubo esclavitud indígena de facto en las colonias españolas, casi hasta la Independencia. Un estudio reciente (Reséndez, 2016) calcula que entre 1492 y finales del siglo XIX, el número de indios esclavizados estuvo entre los 2,5 y los 5 millones de personas.

hasta la Patagonia, se caracterizó por establecer un modo de vida autónomo de España, en el que como ahora “la ley se acataba, pero no se cumplía,” y en el que la asociación con los indios estaba a la orden del día, bien fuera para explotarlos o para asociarse con ellos, cuando eran poderosos y pudientes. Esto también obró en beneficio político y material para una capa de administradores indígenas (llamados *curacas* o a veces *caciques*), que pudieron ir paso a paso comprando su influencia en los escaños del poder y a veces blanqueando su estatus mediante asociaciones monetarias o matrimoniales con los criollos.

Sin embargo, a la hora decisiva, la ideología de las dos repúblicas demostró tener arraigo entre los Pueblos Indígenas, y no les faltaba razón. Con recurrencia, las revueltas nativas de la Colonia tardía mantuvieron la fórmula de preservar la adhesión al rey mientras se impugnaba el “mal gobierno” local, fruto de la corrupción criolla y la incomprensión o el oportunismo de los administradores europeos. Bien visto, la figura única del monarca más allá del océano –muchas veces fundida en la evangelización cristiana con la representación de Dios Padre– podía resultar significativa para las sociedades indígenas, máxime si la percepción era que la Conquista aún no había terminado. El rey protegía, escuchaba y castigaba a los abusadores de los indios, que en cambio pululaban en América.

Ni siquiera un evento cataclísmico de las dimensiones de la Gran Revuelta Andina de entre 1780 y 1783, que puso a arder una parte importante de los Andes centrales y prendió las alarmas de toda la administración colonial del sur, dejó de hacer hincapié, según las políticas de los Túpac Amaru y los Túpac Katari, en la presunta aprobación de la Corona para con su causa. Lo acontecido en la Nueva Granada durante la Rebelión de los Comuneros de 1781 no parece haber sido muy distinto en lo que atañe a la participación indígena.¹³

13 Ahora bien, la verdad es que muy poco se sabe sobre cuál fue la agenda política de los indios neogranadinos durante los Comuneros, y la razón es significativa. Hasta la fecha, difícilmente si ha habido estudio alguno, ni siquiera entre las más

Mientras tanto, el ideario criollo hizo suyos los valores y propósitos de la Ilustración dieciochesca, en virtud de los cuales los Estados modernos y soberanos se hallaban conformados por *individuos* en libre asociación y competencia. A medio camino entre el legítimo idealismo y el interés más oportunista, la Ilustración criolla –desde los pensadores del último cuarto del siglo XVIII hasta los ideólogos, políticos y combatientes de la Independencia– casi al unísono conceptuó que una de las condiciones inapelables para la autonomía nacional y la emancipación era la disolución de los resguardos –o sea, de las tierras indígenas colectivas– y la transformación de los indios en “ciudadanos de segunda categoría”, en propietarios y contribuyentes individuales.

Pero esto no solo socavaba las formas tradicionales de trabajo, economía y política de la gran mayoría de sociedades indígenas sino que, so pretexto de tratarles como ciudadanos iguales y semejantes a los criollos ante la ley, les emplazaba en condiciones de *inferioridad real*, con mucha menos capacidad de maniobra ante las instancias judiciales y fiscales. Súmese a esto que muchos terratenientes criollos aprovecharon el nuevo sistema para agrandar sistemáticamente sus haciendas, recurriendo a engaños y artimañas como negociar ya no con el cabildo o con las autoridades de las comunidades sino con individuos para los cuales la recién adquirida titulación personal resultaba poco clara, y a quienes se buscaba emborrachar hasta que vendieran su terreno por cifras ínfimas. El proyecto de disolución de los resguardos indígenas implicaba no solo la anulación de la tierra colectiva sino la fracturación de los lazos de solidaridad y demás formas de gobierno propio.

esclarecidas plumas historiográficas, que haya tomado en serio la participación indígena y no haya supuesto su incorporación, manipulada por la astucia de líderes criollos como Berbeo. Cuando se trae a colación una figura como la de Ambrosio Pisco, el presunto “último soberano” de los muisca de Bogotá, y su aparición como una de las cabezas visibles del movimiento rebelde, suele comprenderse como un comodín, como un ser tragicómico y más bien insignificante con mínima agencia política, pero que a pesar de todo logró declararse cacique y señor de Bogotá. No sabemos mucho más sobre el ideario político –esto es, con arreglo a su noción cultural y no a nuestra noción de política– de los Pueblos Indígenas del sur andino neogranadino, de los Llanos Orientales o de la Tunebia que en uno u otro momento se sumaron a la misma rebelión.

No es de extrañar, pues, que un número considerable de Pueblos Indígenas haya optado por tomar el bando de la Corona durante la Independencia. Mientras esta les garantizaba lo que en esencia seguía siendo su modo de vida tradicional, al menos como esta se había venido fraguando durante la Colonia, los patriotas muchas veces apuntaban hacia la misma desaparición de los indios como culturas y sociedades. Y para hacer la situación aún más alarmante, la estrategia de Bolívar para mantener la adhesión de la oficialidad patriota y atraer a la Legión Británica fue ofreciéndoles tierras; grandes extensiones que precisaban en muchas ocasiones de la remoción de los resguardos existentes.

1.6. SISTEMATICIDAD DE LA VIOLENCIA EN LA DIVERSIDAD REGIONAL

El somero recorrido hecho hasta ahora esboza a grandes rasgos las tensiones que habrán de determinar a las sociedades indígenas en Colombia, a lo largo del periodo republicano. El primer siglo y medio de existencia de nuestra nación tuvo por una de sus constantes la progresiva desaparición, prescrita o inducida, de buena parte de los resguardos, acompañada de un rápido y estratégico proceso, no gratuito de campesinización individualizada de la población indígena, funcional a la expansión del orden latifundista, que buscaba homogeneizar a los Pueblos Indígenas bajo la categoría social de campesinos.

No obstante, ni siquiera en procesos tan abarcadores como los de la Colonia, la Independencia o la configuración del orden republicano, sus efectos no fueron iguales para todos los Pueblos Indígenas. Esto es tanto como decir que muy poco sabemos sobre cómo estos procesos afectaron a muchas sociedades selváticas del Pacífico o la amazorinoquia, al menos hasta la irrupción de las economías de enclave. En lugares como La Guajira, la gran nación wayuu logró mantenerse casi aislada de los avances de la Colonia y la República, al menos hasta la Guerra de los Mil Días.

Ahora bien, dicho esto, sí es posible sostener que en el orden republicano se perpetúa la Conquista y que este hace de matriz para las futuras amenazas a los Pueblos Indígenas, que, en la medida en que Colombia se va imbricando al orden capitalista mundial, van haciéndose más comprensivas de territorio y de gentes, primero con el despunte y avance de las economías extractivas, luego con la diseminación del conflicto armado que da pie para el presente texto.

En la historiografía republicana ha sido central la pregunta por la colonización como ejercicio y consolidación de la soberanía en territorios fuera de la capacidad de organización y control estatal. De hecho, una parte importante del análisis de la construcción del Estado y del proyecto nacional pasa precisamente por la pregunta sobre la manera como el Estado ha intentado ser soberano en su territorio. La respuesta no es fácil y supone ríos de tinta y análisis sobre el problema de la tierra, la institucionalidad, las diferentes formas en las que el Estado hace o no presencia en ciertos lugares, los sujetos que ejercen la soberanía (terratenedores, empresas, colonos, ejército, agentes estatales, etc.) y los diferentes ciclos del conflicto armado (Legrand, 1988; Parsons, 1997).

Aunque esta mirada ha cambiado en los últimos años, introduciendo un análisis en el que el terreno del conflicto también conocido en lengua Nam Trik como *ckinø pøsrík pubikre* sabe de la existencia de los Pueblos Indígenas, lo cierto es que durante un tiempo se consolidó una lectura en la que estos se estudiaban como “grupos aislados”, sin relaciones de poder y como esferas autocontenidas que debían ser preservadas, paradójica o irónicamente impolutas de la política “blanca”. En esa definición de “lo indígena” se produjo –si no es que se reforzó– una relación de exterioridad con “lo no indígena”, una reedición del paradigma de las dos repúblicas en la que mientras la colonización se entendía como el avance del progreso, la civilización y el desarrollo de la mano del Estado, lo que se encontraba más allá era considerado objeto de aprehensión, sometimiento y dispuesto al uso de otros: *susceptible de colonización*, en otras palabras.

Los Pueblos Indígenas entienden esta circunstancia, y han advertido cómo Occidente –muchas veces valiéndose para ello del discurso científico– ha elaborado una ideología para los proyectos de colonización que ha interpretado a los indígenas como inequívocamente ubicados en el campo de “la naturaleza”, es decir, por fuera del campo de “lo cultural” e incluso de lo humano.¹⁴

Recuérdese ese eslogan, tantas veces socorrido para propiciar la colonización mestiza de la amazoorinoquia en Colombia, Venezuela o Brasil, según la cual esta gran región selvática era “tierra sin hombres para hombres sin tierra” o cómo, más recientemente aún, un Ministro del Medio Ambiente del gobierno colombiano sostuvo que en la serranía de Chibiriquete “no hay vida humana” (Revista Semana, 2015, 12 de septiembre), significando que los Pueblos Indígenas de la zona hacían parte de la fauna nativa y silvestre.

Cuando más, la constante conquistadora ha sido aducir que en las “tinieblas” selváticas hay nativos en condiciones que los derechos humanos liberales no pueden tolerar y que, en consecuencia, deben ser redimidos: porque están desnudos, porque no conocen las bondades de la “civilización” (medicinas

¹⁴ La misma noción occidental de cultura resulta bien diciente con respecto a cómo, desde allí mismo, se concibe que esta opera por oposición a la naturaleza. Cultura implica originalmente una forma de cultivo, no solo de plantas sino de cualquier especie (como en apicultura o porcicultura), lo cual significa regular y volver previsible la proliferación de dicha especie, de manera contraria a como presuntamente ocurriría en la naturaleza (o, por extensión, la selva, que es también el desierto, el mar, las llanuras, etc.), donde todo es arquetípicamente anárquico, denso, tupido, basto, imprevisible e incomprensible. Conforme a esta oposición, cultura equivale a razón (ración, categoría diferenciable y discreta) y naturaleza a sinrazón; esto resulta fácilmente corroborable en una obra tan penetrante en ese y muchos otros aspectos, como *La vorágine* de José Eustasio Rivera (1924). No obstante, como se ha observado desde hace ya bastante tiempo, en otras sociedades (en otras culturas, verbigracia) esa distinción no funciona, en tanto lo que prima es la relación fluida y continua entre lo que Occidente llama “cultura” y “naturaleza”, ya que existen relaciones de parentesco, solidaridad e incluso políticas entre humanos y animales, pero también con plantas y seres que están en la naturaleza, como las montañas. Pero, además, la paradoja de esta oposición recae en la ambigüedad existente en buena parte de las lenguas occidentales, que entraña la noción de “natural”, pues por un lado implica lo que es de la naturaleza (o sea, lo que no es cultural), pero, por otro, lo exactamente opuesto, es decir, lo que es profundamente cultural, eso que juzgamos tan obvio de ser como es, que lo tildamos de “natural”.

farmacéuticas, lectoescritura y electricidad, etc.); porque, para que pervivan, hay que guiarlos por un sendero que les incorpore a la sociedad “nacional”, es decir, a la sociedad “mestiza”.

Serje (2005) habla del “revés de la nación” para dar cuenta de esos lugares que se han considerado históricamente más allá de la soberanía del Estado; tierras de nadie en donde reinan el caos y lo salvaje. Esos sitios confusos y fuera de control donde habitan los indios. También son los que, desde los inicios de la Conquista hasta casi finales del siglo pasado, las políticas estatales consideraron objeto privilegiado del proyecto de colonización.

Pero puede aseverarse que las sociedades indígenas han tenido esa misma claridad desde hace mucho más tiempo. En un sinnúmero de narraciones, no solo en el territorio colombiano sino desde Alaska hasta la Patagonia, se describe la llegada de las diferentes oleadas de colonización como procesos en los que un actor externo entra a su territorio, avalado por el gobierno de turno, con la intención de apropiarlo, extraer los recursos y transformar o hasta aniquilar la vida indígena. Por lo general, la Conquista viene anunciada por la entrega que hace tal personaje de algún don equívoco: de un “regalo” que, contrario a implicar alianza y reciprocidad, lo que hace es esclavizar y sojuzgar, de una manera muy similar a como ocurre en la brujería, con la dación de un objeto emponzoñado (“rezado”) a una persona, con el que la hechiza (la “amarra”), la enferma y, sobre todo, aliena su voluntad. Bien puede interpretarse así la historia, contada con muchas variantes, del ingreso de las hachas de acero o las armas de fuego entre la Gente centro amazónica; estos artefactos, avanzados como pago por una recolección de bienes (quina o caucho) que invariablemente siempre iba a dejar un saldo por pagar, fueron la punta de lanza de la entrada de las caucherías, del endeudamiento, de la esclavización y, en últimas, del exterminio físico y cultural, el genocidio.

Pero además, es diciente que varios Pueblos Indígenas llamen “quemadores”, “carroñeros” o “hijos del viento” a los conquistadores (a los “blancos”, los “españoles”, los “rationales” o como se les haya conocido, o conozca, en uno u otro momento) y, en general,

a la sociedad y la cultura que les dan patente, dando a entender que se trata de seres que nunca se detienen por completo en algún sitio, que no tienen raigambre fija y que a su paso solo se alimentan de muerte y dejan desolación e infertilidad.

Así pues, si la historia de la larga duración asume “la Colonia” como la gran apropiación del territorio y la interrupción o la sustancial transformación de la vida indígena, la era de la colonización, signada por la idea liberal de Estado nación, concretada en la creación de Colombia al cabo de la Independencia, se convierte en un momento en el que la nueva organización política del territorio produce a su vez formas específicas de apropiación de la naturaleza y, por tanto, nuevas maneras de alteración y administración de la vida indígena.

En los primeros años de la República, los flamantes gobiernos criollos buscaron regular la relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas, tanto más cuanto que, como se indicó antes, existía el afán de “sanear” y abolir las propiedades colectivas, en pos de un régimen catastral afincado en los propietarios, lo que muchas veces era un eufemismo para expulsar a los indios de tierras atractivas para la nueva élite latifundista compuesta, en una buena medida, por antiguos combatientes patriotas, a los que se remuneró con amplias y fértiles extensiones de tierras.

Afín a este propósito, y a pesar del espíritu aparentemente progresista y modernizador que lo inspiró, el marco legal y normativo del periodo siguió obedeciendo, a lo que, en esencia, eran los fundamentos filosóficos y jurídicos de las reformas borbónicas (1700-1788) –tal vez el mayor estímulo para que se desencadenara el proceso emancipador–, una de cuyas directrices apuntaba a estimular la colonización, justo con el mismo objetivo de construir una sociedad integrada por pequeños propietarios y productores agrícolas, en lugar de indios con tierras comunales (Ávila, 2011). Para lograr estos planes, regulaciones como la Cédula Real del 20 de diciembre de 1707 ordenaban que los asentamientos con menos de veinticinco tributarios fueran anexados a las poblaciones más grandes, lo que significó una nueva oleada de despojos.

Según Garrido, “el temor a ser obligados a abandonar sus hogares y sus tierras fue agudamente sentido por los indios durante la segunda mitad del siglo XVIII” (1993, página 240). En este sentido, es claro que se puede identificar un continuo político, económico, legal e ideológico entre el *stau quo* colonial y el nuevo orden republicano.

Entre 1810 y 1890, o sea, en lo que va de los primeros tanteos independentistas neogranadinos al cenit de la Regeneración conservadora, la política indigenista tendió hacia la disolución de los resguardos, buscando eliminar con ello las restricciones de ventas sobre estas tierras, al tiempo que la integración plena a la “civilización” de las comunidades indígenas mediante varias estrategias como la promoción de un modelo de educación enfocado en formar *ciudadanos* útiles para la República, basada en el entendido de que los indios no eran ciudadanos y debían ser convertidos en tales, pues la ley les comprendía como menores de edad (Sánchez, 2001, página 14). La desintegración de La Gran Colombia en 1830 generó la necesidad de crear nuevos límites territoriales y de plantear la relación con pueblos que no habían sido sometidos por los españoles, especialmente en la amazorinoquia, donde las nuevas repúblicas de Colombia, Ecuador, Venezuela y Perú reclamaban algún tipo de potestad con arreglo a los fueros de los antiguos virreinos, audiencias o capitanías coloniales.

Ya varios decretos y leyes grancolombianos insistían en la importancia de civilizar a los indígenas; luego, la Ley 11 de 1874 de los Estados Unidos de Colombia (“sobre el fomento de la colonización de los territorios de los llanos de Casanare i San Martín”) vino a fijar los lineamientos para que el Estado interactuara con las “tribus no reducidas” que habitaban en los Llanos Orientales, en el marco de “relaciones regulares y pacíficas que fomenten su civilización y aseguren la tranquilidad de las poblaciones civilizadas establecidas en el mismo territorio”. Aun así, tales “relaciones pacíficas” implicaban distintas formas de violencia con el pretexto de civilizar: la evangelización forzada, el despojo de facto y hasta la esclavitud.

1.7. LA REPÚBLICA. LEY PARA REDUCIR, DERECHOS PARA VIVIR

Antes de proseguir, de nuevo hay que hacer énfasis en que no es posible ni necesario producir la imagen de una sociedad llena de perversión y maldad, imbuidos en un secular desprecio por la vida o las culturas indígenas, para advertir sobre la continuidad del ideario de la Conquista. Los decretos del 30 de julio de 1824 y del 11 de julio de 1826 sobre civilización de indígenas legislaron sobre los pueblos. De hecho, aunque suene paradójico, bien puede aventurarse que el Estado republicano colombiano fue y ha tenido una vocación indigenista, no solo por comparación con otros Estados nación de América, como Estados Unidos, Argentina o Chile, que alguna vez procuraron sin ambages el *exterminio* de su población indígena, sino porque buena parte de la legislación referenciada se hizo con la intención de “salvar” a los Pueblos Indígenas, o sea, obedeciendo a una forma influyente y arraigada en la historia americana que fue y ha sido el indigenismo como una manera de proteger a los indios de sí mismos.

Acaso la génesis de esta especie se encuentre en el entrecruce del ideario lascasiano y rousseauniano –de enorme influencia en el movimiento romántico, contemporáneo a las independencias latinoamericanas– con el evolucionismo. Una de las denuncias hechas por Las Casas en el siglo XVI y la figuración hecha por Rousseau en el siglo XVIII de los naturales americanos como seres cuasiedénicos, tan sabios y tan armónicamente integrados a su entorno que el encuentro con un Occidente corrompido por los males del capital los condenaba a la desaparición más trágica –con un número importante de autores de muchas nacionalidades europeas sumándose en el ínterin a esta idea–, y la interpretación social de las teorías biológicas de la evolución, según las cuales los grupos humanos se distinguían por el estadio histórico en el cual se habían quedado congelados (y que, por tanto, eran “primitivos”) o, al contrario, por su vocación manifiesta por estar en la punta de la flecha de la historia (Occidente, por supuesto, sobre todo cuando asumía las riendas plenas de los modelos capitalista, liberal, patriarcal, imperial y colonial, y

hacia del *progreso* su palabra mágica y de la ciencia y la tecnología sus mayores panaceas), se produjo la idea decimonónica y republicana de lo indígena.

Para que pudieran sobrevivir al triunfo de Occidente, a los indios había que redimirlos, sacudirlos del marasmo primitivo; volverlos industriosos y responsables con arreglo al modelo capitalista, dotarles de una moral cristiana que les alejara de sus prácticas inciviles (la desnudez, la poligamia, la promiscuidad sexual, la borrachera, la pereza, el canibalismo); quitarles lo presunto o realmente indígena para incorporarles al fértil crisol del mestizaje. Sobre esta plantilla pueden ser leídas las disposiciones de Bolívar o Santander sobre los indios (Figueroa, 2014), tanto como la decisiva Ley 89 de 1890 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Congreso de la República, 1890), cuyo contenido admite interpretarse alternativamente como conservador a ultranza o insólitamente progresista y, al tiempo, instruyendo sobre la creación de cabildos semiautónomos, reconociendo la titularidad indígena de los resguardos, pero, asimismo, remarcando el carácter unívoco y supremo del Estado como propietario y árbitro en las disputas por la tierra, así como la ya referida condición de minoría de edad de los indígenas.¹⁵

15 Este tipo de disposiciones ambiguas nunca se extendió a la población negra, que hasta hace muy poco (menos de tres décadas, a la fecha de este escrito), pasó de comprenderse en la Colonia y el primer medio siglo de la República como esclavizada –sin derechos políticos y con mínimos derechos civiles– o libre –con mínimos derechos políticos en la Colonia– a subsumirse sin más en la población mestiza, con ningún tipo de reconocimiento a sus características étnicas. La actitud de los fundadores de la República con respecto a la gente negra, comenzando por Bolívar, fue mucho más recelosa y transparente que en relación con los indios. Para el Libertador –miembro y fruto él mismo del sistema hacendatario esclavista– era claro que la única vía legítima para que los negros obtuvieran su libertad era mostrando su arrojo en el campo de batalla, situación que a la vez servía como reguladora malthusiana de una población que, de otra manera, si creciera desaforadamente, resultaría amedrentadora para la sociedad mestiza. En cambio, para Bolívar los indios eran seres inescrutables, con los que había que jugar a dos bandas, ora buscando su alianza, ora llamando a su exterminio, como ocurrió con las instrucciones dadas al mariscal Sucre para reprimir a como diera lugar la rebeldía de los Pueblos Indígenas de Pasto.

Esta norma fue expedida con el propósito de que su vigencia fuera temporal, pues pretendía establecer un régimen de transición que permitiera la asimilación de los indígenas a la civilización en un periodo de cincuenta años. Rescataba la figura del resguardo y clasificaba a los indígenas en tres categorías: los “salvajes”, que debían ser reducidos por medio de la acción de los misioneros católicos; los “semisalvajes”, aquellos que en virtud de las misiones se encontraban ya en proceso de “civilización” —para los que debía dictarse un régimen especial concertado entre el gobierno y las autoridades eclesiásticas—, y los “civilizados”, sujetos específicos de las disposiciones de la Ley 89.

Pero más que la ley, estaba el espíritu de los tiempos: el afanado intento de la joven República por engranarse al orden mundial, que en el siglo XIX todavía estaba inapelablemente determinado por Gran Bretaña, Francia y Alemania. Ello implicaba la asunción, por fuerza mayor, de una serie de valores indicativos de cosmopolitismo y, por lo mismo, de civilización. Por ello, vistos desde la distancia, las campañas y propósitos de los gobiernos, ideólogos, políticos e intelectuales por civilizar a los indios resultaban ser esfuerzos autocivilizatorios, impacientes o desesperados, en procura de hacer que Colombia se fuera pareciendo a estos otros países. En ese lote de valores estaba la convicción de que las diferencias fenotípicas también indicaban diferencias intelectuales y morales; en que había poblaciones indeseables o individuos ineptos cuya proliferación debía ser impedida, por el bien y el mejor perfeccionamiento de la sociedad, y en que el modelo que se debía seguir, a guisa de único destino histórico legítimo, era el del Estado nación liberal, con independencia de que fuera centralista o confederado. Si esto resultara extraño de entender, basta con proyectarse a la versión de esa misma situación en la Colombia de los últimos setenta años, determinada por su equívoca relación, ya no con la civilización sino con el *desarrollo*; por el afán de parecer avanzada, por estar en el club de los países desarrollados que son los que dictaminan qué es y cómo se logra el desarrollo.

En ese espíritu de los tiempos se decantaron las dos estrategias complementarias de expansión colonizadora hacia

las fronteras de la nación (tierras bajas, en su gran mayoría, y como fuera, siempre estimadas como vírgenes y baldías), a saber, la propagación de misiones religiosas católicas y el estímulo, en el mejor estilo de la economía del *laissez faire*,¹⁶ de la exploración de estas regiones con miras a la ubicación y el aprovechamiento de sus recursos naturales, incluyendo los indígenas.

Ambas fueron combinadas por el general Rafael Uribe Uribe en su conferencia-programa de 1907 sobre la “reducción de los salvajes”, según la cual, para librar a los Pueblos Indígenas de un seguro exterminio y al tiempo hacerles dignos de la tutela estatal y útiles para el crecimiento de la economía, había que convertirlos en católicos y en hispanoparlantes fluidos, con la acción conjunta de misioneros, misiones, intérpretes indígenas, colonos mestizos y, en el último recurso, una fuerte presencia militar que impidiera la resistencia indígena. Uribe Uribe llamó a su propuesta “la máquina de reducir indígenas” y atinó en sintetizar, con imprevista ironía, el producto conjunto de las misiones y el avance de las economías extractivas, a partir del final de la Guerra de los Mil Días.

En la República, como lo señala Bosa (2016), la evangelización se consolidó luego del triunfo del conservador Rafael Núñez en 1880, la puesta en marcha de su política de “Regeneración” y “la promulgación de la Constitución de 1886, que puso un fin al régimen de separación Iglesia-Estado, promovió la religión católica, apostólica y romana como ‘la de la nación’ y otorgó el control de la educación a la Iglesia”, acabando así con la libertad de culto que incluso había sido reconocida en el texto constitucional de 1863. Para implementar estas nuevas disposiciones, el gobierno colombiano firmó en 1887 el Concordato con la Santa Sede, que generó las bases para el retorno de las misiones religiosas a todos los territorios indígenas, otorgándoles atribuciones en la educación y el “gobierno de infieles” (Bosa, 2015, página 150).

16 Este término hace referencia a la doctrina económica del libre cambio popularizada por el británico Adam Smith, quien defendía la no intervención del Estado en asuntos de la producción y, en general, dejar actuar libremente a los agentes en el mercado.

Ahora bien, sobre el fenómeno general de las misiones resulta difícil lanzar un dictamen unívoco: en lugares como la Sierra Nevada de Santa Marta o el alto Putumayo, los capuchinos aplicaron iguales dosis de dedicación a su labor evangélica, terror y aprovechamiento ventajoso de la mano de obra indígena para sus propios proyectos productivos. No obstante, comparadas en su capacidad de afectación con otro tipo de avances promovidos por el Estado o por la iniciativa privada (como las cacerías humanas en los Llanos Orientales conocidas entonces como “guahibiadas” o “cuibiadas”), sus efectos —ciertamente perjudiciales, pero en un orden distinto—, cuando menos otorgaron a la población indígena misionada el acceso a la lectoescritura, conocimiento que se convirtió en un arma fundamental para las luchas por la tierra.

En otros lugares, como en el bajo Putumayo o el occidente antioqueño —y, a pesar de sus inevitables excesos y ambigüedades—, la actividad misionera pudo haber significado la diferencia entre la vida y la muerte para pueblos enteros, que sin su presencia se hubieran visto cercados hasta la extinción por el embate de las fiebres extractivas. (Algo proporcional ocurrió en las antiguas comisarías de Vaupés y Vichada, entre más o menos 1950 y 2000, con la aparición de la misión evangélica adventista de Nuevas Tribus y, sobre todo, con su carismática y polémica vocera, la estadounidense Sofía Müller). Y en otras partes, como en el Catatumbo, el suroccidente, el Andén Pacífico o La Guajira, las misiones cumplieron un papel aún más circunstancial, dependiendo de la coyuntura, de la orden, de la confesión cristiana e incluso del temperamento personal de las monjas, los curas o los pastores. A veces fueron abiertos aliados de los terratenientes y apoyaron a las organizaciones represivas oficiales y privadas; en otras ocasiones respaldaron las luchas de las comunidades y de las organizaciones indígenas.

No se puede, en ningún caso, obviar el hecho de que, desde los inicios de la Conquista, las misiones evangelizadoras fueron formas de consolidar el Estado en los territorios indígenas o bien de afincar allí los intereses de potencias foráneas como ocurrió con el estadounidense Instituto Lingüístico de Verano, entre las décadas de los sesenta y los ochenta. En ese sentido fueron, por

así decirlo, la cara amable, pero no por ello menos voluntaria, de “la máquina de reducir indígenas”. Pero, sobre todo, el problema es que, como ya se advirtió, las misiones no estaban solas en ese proyecto. Otra forma de ese mismo mecanismo –aquella que, en justicia, Uribe Uribe temía que fuera la que terminara imponiéndose, si no se acataba su propuesta– se produjo con el auge de las economías de enclave y efímeras: el caucho, el oro, las pieles, las plumas, el petróleo, entre otros “recursos” que a su vez sentaron la pauta para lo que hasta nuestros días la Gente de centro del predio Putumayo llama las “nuevas caucherías”: la marihuana, la cocaína, el coltán, la palma aceitera, etc. A lo que se suma la expansión del latifundio ganadero.

Un esbozo de tres de estos casos basta para dibujar el panorama de cómo, con el primer centenario de existencia de la República de Colombia, la Conquista cobró unas dimensiones mucho más virulentas que durante los 400 años anteriores. Y primero hay que mencionar el caucho. La fiebre cauchera en la amazonia que, contrario a la idea habitual, no fue solo el asunto de una agencia comercial peruana –la Casa Arana–, sino el producto de la anuencia, la venalidad, la ignorancia o la negligencia sistemática del Estado colombiano, dejó en un tiempo breve un saldo de víctimas indígenas: el genocidio de pueblos enteros.

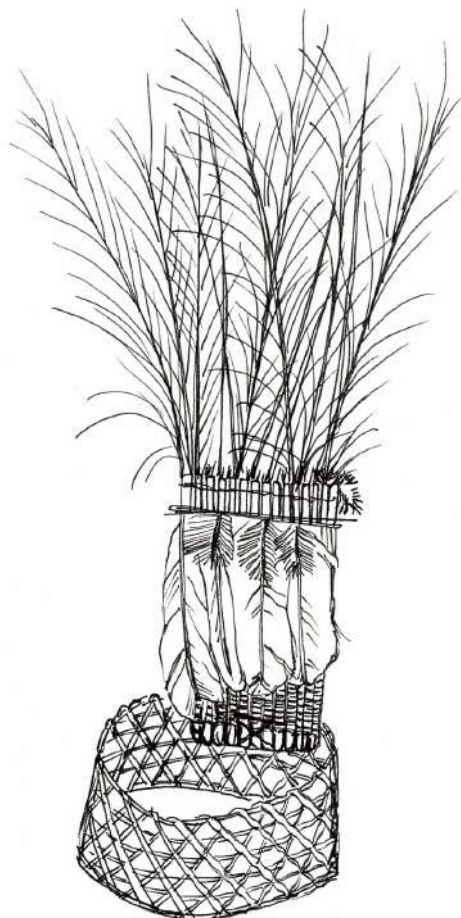


Ilustración 6. Corona Murui usada por los caciques y la comunidad en danzas y rituales de sanación.

Los cálculos conservadores estiman que de 1900 a 1914, el número de víctimas mortales para una región entonces tan poco poblada como el Putumayo, fue de 100,000 (Pineda, 2000). Pero más elocuentes que las cifras resultaron los procedimientos, la argumentación y el talante de las denuncias. La gran mayoría de estas víctimas sucumbió a un genuino sistema de terror, a otra forma de entender, mucho más literalmente, “la máquina de reducir indígenas”: murió de física hambre o extenuación, cazada y torturada

por deporte o capricho, exterminada de la manera más sistemática e irracional posible, si se considera que, con ello, se aniquilaba la mano de obra cautiva y de irrisorio costo.¹⁷

Los caucheros y diplomáticos peruanos y colombianos próximos a Arana y sus asociados siempre adujeron, sin perturbarse, pero de una manera honesta, que los excesos cometidos contra los indios eran mínimos, cuando se comparaban con los beneficios de su obra civilizadora. Y cuando hubo denuncias contra las atrocidades perpetradas por los caucheros peruanos, en su gran mayoría –con la notable excepción del informe levantado para el gobierno británico por el cónsul Casement o el juez Valcárcel– se concentraron en los desmanes contra los caucheros (mestizos) colombianos y el atropello a la soberanía nacional. Muy poca importancia parecían tener los indios y sus vidas en todo esto.

17 Este punto no deja de ser relevante, pues implica pensar que la violencia y el terror no suelen obedecer a razones unívocas, sino que se surten de la combinación de muchos factores, en los que la cultura no cumple una función menor. El insólito terror de los caucheros contra la población nativa se produjo porque los victimarios estaban aterrorizados; estar en la selva les confundía, les llenaba de pavor y, por fuerza mayor, acudían al prejuicio de su cultura para definirla como un lugar de brujería y canibalismo, henchida de seres indómitos y sedientos de su sangre. Fue así como ocurrió lo que muchas veces es perceptible con la génesis del terror, en contextos como este y muchos otros: la respuesta cultural de los caucheros mestizos fue asumir que para dominar a la selva y a los “salvajes”, había que convertirse en salvajes aún más salvajes que los seres que, suponían, habitaban ese entorno. Eso implicó (e implica) la adopción de identidades liminales: la presunción de sentirse no solo superiores sino dioses, incluso en capacidad de oficiar y solicitar sacrificios humanos; la renuncia a la racionalidad manifiesta en el hecho de asesinar con sevicia y sin precisar de justificación alguna, ni siquiera ideológica, a quienes recolectan el bien extraído y, por lo mismo, le alimentan, cuando la razón predicaría que, como en el sistema esclavista ideal, el bienestar de estos seres debiera ser mínimamente garantizado, pues revertiría en compensar la inversión hecha en este recurso humano y generaría ganancia. Para el caso putumayense, los informes del cónsul británico Casement (1913) y el juez peruano Valcárcel (1915) están llenos de ejemplos de esta naturaleza.



Ilustración 7. Flecha Barí, símbolo de lucha y resistencia, de memoria y de defensa de la vida y el territorio.

Como prueba del genocidio cauchero, el conflicto colombo-peruano de 1932 a 1934 terminó por abrir la amazonia al interior mestizo del país; propició el incremento de la presencia militar y también la colonización dirigida, como formas de “hacer patria”. Se abrieron carreteras, se fundaron nuevas misiones, se construyeron colonias penales, agrícolas, e internados, todos estos, mojones para que la Conquista prosiguiera su curso, ya mucho menos en pos del caucho sino ahora de la piel de tigrillo, de las plumas de garza y otras especies “exóticas”; de la cocaína, de la madera y del oro. Efectivamente, aunque las peores atrocidades de las compañías caucheras cesaron alrededor de 1914, la Conquista siguió su curso con sus “nuevas caucherías”. Y del “oro verde” se pasó al “oro negro”. El petróleo, para muchos Pueblos Indígenas como los u’wa es la sangre de la Madre Tierra, mientras para

Occidente ha sido otro sector económico tanto o más claramente impulsado por políticas estatales que han significado el despojo y la interrupción de la administración de la vida indígena. Asimismo, con la expedición de la Ley 80 de 1931, se permitió a las iniciativas privadas, con apoyo del Estado, perseguir, exterminar y desplazar al Pueblo Indígena Barí con el fin de facilitar la explotación del crudo en el Catatumbo: el Estado prestará la protección debida para prevenir y repeler la hostilidad o los ataques de las tribus motilonas o salvajes... La aplicación de esta Ley trajo innumerables acciones violentas, como esta, narrada por un mayor Barí:

A la llegada de las compañías petroleras, ellos atacaron uno de nuestros lugares sagrados: *Ishdaynakay*. Ahí había un bohío y una gran comunidad Barí dirigida por el *Ñatubay* (cacique) Oro-roghimba. Todo ese territorio fue incendiado y arrasado por las máquinas. Luego llegaron los hombres armados a masacrar a todo nuestro pueblo. Desde ahí se rompió el equilibrio de la naturaleza, se contaminó el agua de los ríos, llegaron las enfermedades, desaparecieron muchos animales y nuestra unidad como comunidad se vio afectada. (CNMH, 2015, página 33)

En este proceso fueron bombardeados los bohíos; los indígenas fueron perseguidos, asesinados y desplazados. Así, el Pueblo Barí pasó de tener 16.000 kilómetros cuadrados en el 1900, a tener 7.400 en 1950 y 1.900 en 1987 (Ñatubaiyibari, 2016, página 30). Desde la década de los noventa hasta la fecha se ha venido reduciendo mucho más el territorio ancestral barí, poniéndolo en disputa con otras figuras territoriales como las reservas campesinas.

Como tercer ejemplo está la promoción del sector pecuario, priorizada por el Estado desde el siglo XIX. Para el Pueblo Zenú, la historia de la ganadería se resume en una técnica sistemática en el despojo de su territorio. De acuerdo con el Plan de Salvaguarda, la adopción de esta práctica redundó en una dramática reducción de sus territorios tradicionales, debido a que grandes terratenientes que se enfocaron en la ganadería extensiva se apoderaron de

ellos, especialmente durante el siglo XIX (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Zenú, 2014, página 63). Este fenómeno se hizo reiterativo con el surgimiento de los grupos paramilitares y de las bandas criminales, hasta la actualidad.

Pueblos

La amenaza del oro negro

Desde el año 2002 la comunidad indígena Motilón Bari ha venido solicitando la protección y respeto de sus derechos fundamentales frente a las acciones iniciadas por la empresa de petróleos de Colombia, ECOPETROL, relacionadas con el proyecto de explotación petrolera denominado Pozo Álamo 1.



La comunidad Bari ha denunciado que no fue consultada, pese a que venía siendo citada, para el proceso del trámite de la licencia ambiental del proyecto con el argumento de que en la cordada del pozo no se registran comunidades indígenas, según una certificación expedida por el Ministerio del Interior el pasado 10 de febrero de 2005. Con estas medidas el estado colombiano niega la presencia de la comunidad Motilón Bari en territorios ocupados desde tiempos ancestrales. Así mismo el Ministerio de Ambiente inicia el trámite de licencia ambiental luego de una solicitud por parte de ECOPETROL reduciendo el área de interés y es aprobada el pasado 16 de mayo.

Con el avance del proyecto de explotación petrolera, el panorama del territorio indígena se torna incierto, en la medida en que se está presentando un fenómeno de ocupación y usurpación violenta por parte de grupos armados y la consecuente presencia de la Fuerza Pública que ha llegado a la zona para proteger los intereses de explotación. Las comunidades cercanas se encuentran en estado de confinamiento, pues ya no es posible la caza, la pesca ni el tránsito libre por la proliferación de campos minados. Adicionalmente la fuerza pública ha acordonado la zona y dispara al percibir movimientos en la zona. Desde los primeros días del mes de septiembre se han incrementado los enfrentamientos en la zona donde cohabitan indígenas y colonos, los campos minados y los bombarderos aéreos evitan la movilización en la zona y han dejado en confinamiento a muchas personas en la región.

Ante esta situación se ha interpuesto una acción de tutela contra el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Ministerio del Interior, ECOPETROL y Ministerio de Defensa por violación a los derechos fundamentales y especiales, a la integridad étnica, social y cultural, derecho a la participación, a la propiedad, derechos a la vida y a la integridad personal, a la libre circulación y derecho al territorio.

"Todos los días hacemos historia, por eso todos los días hay que recordar la memoria"



Quiénes son los indígenas Motilón Bari

Son una etnia milenaria, de la familia Arawak, compuesta por 23 comunidades que habitan la gran cuenca del río Catatumbo, concretamente los municipios de El Carmen, Teorama, Convención, Tititu y el Taria, en el departamento de Norte de Santander. Asentados bajo la protección legal de los Resguardos Bari y Calalaura, y el Parque Nacional Natural Catatumbo.

Son más de 3.200 indígenas agrupados en 417 familias, máxima expresión del sistema de organización. Por generaciones, han mantenido su lengua propia, cultura, territorio, usos, costumbres, valores y tradiciones. Son un pueblo luchador y guerrero que mantiene su posición como pueblo.

Cazan, pescan y cultivan la madre tierra, encargada de proveerles el sustento diario; en la comunidad sólo se cultiva para el consumo diario, no fatigan la tierra con avaricia, no contaminan, la pesca se realiza según el tiempo en que se regulara; no quemar, no destruyen el hábitat; preservan cada planta que se encuentra a su alrededor, pues cuando pasa lo contrario los animales se alejan de la tierra y no regresan jamás. Por ello su incesante labor de conservación, "cuidado y protección a nuestro territorio, para garantizar los recursos naturales que son la base de nuestra existencia". Para un Bari destruir la tierra significa destruir la vida.

Su máxima autoridad es el Consejo Autónomo de Caciques, uno por cada una de las 23 comunidades. Al interior de la comunidad el cacique es una figura integradora cuya función es dirigir y opinar; no da órdenes, ni sancionar, pues es la madre naturaleza la encargada de esa labor. Tienen una organización externa que es la respuesta a la necesidad de relacionarse con otras culturas, denominada ASOCIBARI, encargada de interlocutar con las autoridades y demás organizaciones en los temas de interés para la comunidad. ■

Foto 4. El Pueblo Indígena Barí denuncia el riesgo de la explotación petrolera en su territorio. Aseguran que con este tipo de proyectos se afectan la pesca, la caza, el territorio y el tránsito libre en razón a la existencia de campos minados. Unidad Indígena, Archivo ONIC.

Con el petróleo y con la ganadería intensiva y latifundista aconteció lo mismo que con el caucho: fueron la punta de lanza –deliberada,

por lo demás— de la avanzada colonizadora. En la serranía del Perijá, el Pueblo Indígena Yukpa explica que en el siglo XIX los colonos, al subir a sus territorios, les cambiaban los terrenos por elementos que ellos no conocían y que les llamaban la atención; así, cuando el indígena regresaba a su tierra, el colono le decía que ya no le pertenecía, que ahora esa propiedad era “suya”. Si los indígenas se atrevían a protestar eran amenazados y, en el peor de los casos, asesinados. Como resultado, tenían que irse de ese lugar y empezar a subir desde las faldas de la serranía hasta las cumbres en busca de alimentos y un lugar donde empezar a edificar nuevamente su vida. En el largo plazo ese proceso incidió decisivamente en su estado actual de confinamiento.

El Pueblo Indígena Ette Ennaka, localizado a 45 minutos del municipio de San Ángel (Magdalena), en el Resguardo de Issa Orisstuna, se ha visto desterrado por el acaparamiento de tierras para la ganadería y el engorde, práctica común de terratenientes y políticos de la región. Hubo un tiempo, no muy lejano, en que para acceder a su territorio se debían cruzar ocho portones con candados y gruesas cadenas. A la fecha, en su proceso de lucha territorial ya no tienen que atravesar por ningún obstáculo, pero esto no implica que hayan recuperado todo su territorio ancestral, más bien, demarca la continuidad de su lucha.

Como es posible apreciar, los más de quinientos años de Conquista entre Occidente y los Pueblos Indígenas han estado signados por el usufructo y la alienación de su territorio, de su fuerza y su vida, de su Red Vital. No existe cosmología amerindia que no conciba a la tierra como extensión del cuerpo social e individual, e inversamente, que no considere al cuerpo como una fracción de la tierra.

“Recuperar la tierra”, “luchar por la tierra”, en ese sentido, más que solo ser la pugna por un territorio que antes fue propio, es la pelea por volver a estar completos física y espiritualmente, por recobrar esa *relación* perdida a raíz de la Conquista, que no solo es productiva, sino que es afectiva, *vital*; razón y vínculo que resultan muy difíciles de ser tomados en serio por la racionalidad económica, espacial y política de los conquistadores (y, hay que decirlo,

también de muchas organizaciones y líderes indígenas que se han adaptado con excesiva comodidad a las formas clientelistas de hacer política electoral). Y es en ese arraigo donde está la vida.

1.8. RED VITAL Y MEMORIAS VIVAS

La historia de la relación con Occidente no siempre ha sido trágica ni siempre ha derivado en perjuicios para los indios. Incluso, no toda relación de indígenas con no indígenas puede marcarse como “occidental” en sus valores o su lógica. Los indígenas han aprendido y se han transformado en virtud de las luchas. Valga reiterar que lo que menos ayuda en la valoración y el análisis del impacto de las violencias sobre los Pueblos Indígenas es suponerlos como eternas víctimas sin capacidad o voluntad de respuesta, idea que todavía se halla más arraigada de lo que parece. Insistir en que la Conquista continúa es poner en evidencia que ellos nunca terminaron de ser dominados; que esta, como proyecto, solo finalizaría cuando ya no hubiera indios.

La ofensiva de Occidente, por plantearlo en esos términos, no solo ha ocurrido en forma de avances económicos y militares. Antes bien, los unos y los otros, se han dado en el campo de la persuasión, que conlleva a la deslegitimación de todo lo que significa ser indígena. Ya antes nos referimos a los dones equívocos que, en los relatos sobre el ingreso de los conquistadores al territorio propio, y probablemente en la praxis misma de los “hijos del viento”, se entregan para sujetar y esclavizar. En su versión menos dramática, pero más recurrente y contaminante, estos dones no son bienes extraordinarios sino ilusiones del mundo capitalista: vivir en ciudades, ropa como la de la ciudad, dinero, tejas, ladrillos, concreto, televisión, etc. En sí mismos, todos estos tienen por qué ser adoptados de forma legítima por los indios; nada prescribe que sean inconvenientes o nocivos, y cada cultura requiere del cambio, de la maravilla, de la innovación y de la transformación para adaptarse a un entorno en continua transformación, máxime si está inserto en las dinámicas del capitalismo, cuyo motor de

acumulación tiene como agente de cambio la producción continua de necesidades.

El problema está cuando los productos entrañan la imposición de un modo de vida, cuando buscan interrumpir la Red Vital en donde la reproducción de la vida es posible; cuando recibirlos y servirse de ellos implica renunciar poco a poco a ser indígena, porque vienen envenenados con carga ideológica, de tal suerte que surten el efecto de convencer (por un tiempo, al menos) que su consumo es propio del “mestizo” o del “blanco” conquistador, mientras que su rechazo es propio de seres retrógrados y, en suma, primitivos. En la década de los cincuenta los investigadores Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff denunciaron esta situación en su célebre etnografía de la población de Atánquez, rebautizada por ellos como Aritama, asiento ancestral de los kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta que, según la pareja de antropólogos, habían sucumbido al sinsentido y a la pérdida de norte cultural (*anomia*) producida por esos bienes ilusorios. Para no ir más lejos, habían cambiado su forma tradicional de usar el ayú y el poporo –fundamentales para “pensar bien” desde el origen–, por el cigarrillo.

En busca de parecerse a la gente mestiza de la plaza central de Atánquez o, todavía más, a la gente de Valledupar de la plaza Alfonso López, la gente de Aritama renegaba de ser Kankuamo, sin haber podido asumir una identidad mestiza creíble; era gente ridícula, carente de lógica y creatividad, que había vendido su alma indígena a cambio de un alma usada, vencida en todos los sentidos del término, que venía inscrita en esos productos de consumo: perfumes, carteras, zapatos, objetos que nunca habían necesitado o deseado, y que ahora lucían de manera grotesca y sinsentido. Una década más tarde, al examinar una situación semejante entre los barí, el etnólogo francés Robert Jaulin llamó a este fenómeno *etnocidio*.

Acaso, la forma más agresiva de la Conquista ha sido el etnocidio. Este supone matar o, cuando menos, debilitar y controlar el alma (o la cultura) mientras se mantiene el cuerpo. Producir

zombis: seres muertos en vida que son manejados a voluntad. (De hecho, la palabra haitiana original, *zombie*, aludía a la mano de obra esclavizada por medio de la brujería). Incluso cuando la categoría técnica de genocidio puede ponerse en duda, la presencia del etnocidio es incuestionable.

Pero al etnocidio se le opone una situación proporcionalmente mágica, que una y otra vez demuestra ser una característica de los Pueblos Indígenas. Cuando el genocidio y el etnocidio parecen haber socavado cualquier posibilidad de existencia, cuando parecen haber cumplido con el proceso civilizatorio y terminado la Conquista, ocurre lo inesperado y es que los pueblos *despiertan, renacen, recrean*. La vida y la cultura demuestran que, a pesar de haber parecido muertas, estaban solo dormidas, en latencia; de ahí que resulte tan significativo que, con un caso de entre muchos, sea recurrente expresar la relación con los antepasados y con la tierra como una *semilla*.¹⁸

En esa consustancialidad con la tierra, el devenir indígena *es* una semilla (no es *como* una semilla). Una unidad de fuerza que, aunque parece inerte, resiste con tenacidad y paciencia los embates del tiempo y del entorno, y el día menos pensado vuelve y brota. Así ocurrió con las víctimas del genocidio cauchero, que casi renacieron de las cenizas; lo mismo pasó con esos kankuamo que los Reichel habían dictaminado como condenados a desaparecer; pero que los koguis, pueblo hermano de la Sierra, divisaron desde el origen que los kankuamo no se extinguirían sino que, al paso de cuatro generaciones renacerían, como en efecto pasó. Lo que la historia no podía prever o registrar, los sistemas propios de conciencia sobre el devenir lo tenían y tienen muy claro.

18 Como dice el líder indígena Juan Titira, de los barí: “Pero nosotros, en medio de todo ese conflicto armado y en toda esa problemática territorial que hay, y hoy en el seno de esta paz que estamos construyendo, pues prácticamente el indígena siempre ha estado ahí, resistiendo, viviendo y perviviendo ahí” (entrevista a Juan Titira, Teorama, Norte de Santander, 2017).

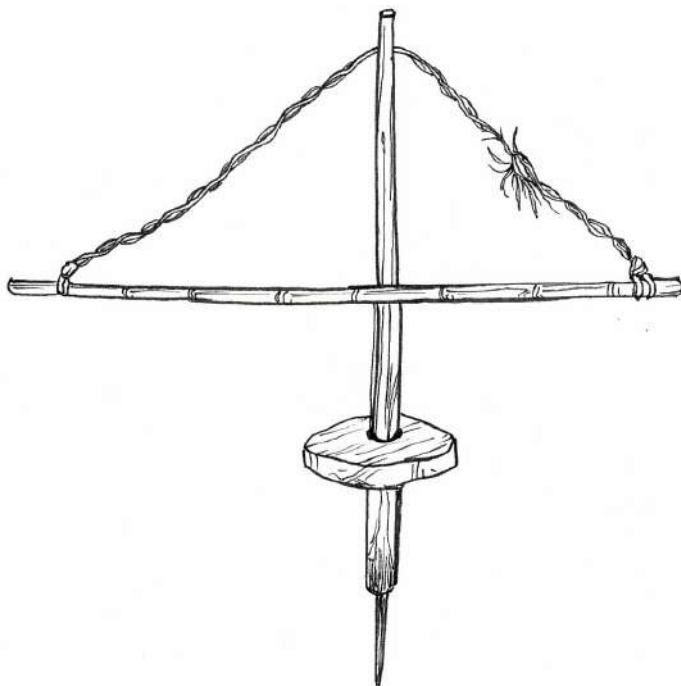


Ilustración 8. Karrumba Kankuama, símbolo de renacer, de hilar y tejer los hilos que se utilizan para la mochila.

Quien expresaría con contundencia esta situación sería Quintín Lame. Su lucha, plasmada en su seminal obra de 1939 *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, tenía como centro el contexto histórico de concentración de la tierra en el Cauca por la aristocracia y las políticas de disolución de resguardos que habían llevado a vivir en las haciendas como terrajeros¹⁹ a miles de indígenas despojados con engaños. Quintín Lame Chantre nació en la década de los ochenta del siglo XIX. Hizo parte, junto con su familia Mariano Lame y Dolores Chantre, de esa estirpe de gentes sin tierra. Su recuerdo a los diez años proyecta la imagen de sus padres expulsados de la Hacienda Santa Catalina,

19 El terraje fue un sistema de explotación entre un terrateniente y un desposeído (terragero) que pagaba con trabajo en el latifundio y a cambio obtenía el derecho de vivir y sembrar una parcela para su beneficio.

cuyo dueño titular era un tal señor Arboleda de Popayán. Con 18 años de edad se enlistó en el Ejército de Colombia y logró adquirir habilidades para la lectura, la escritura, la historia y las leyes. Luego de su paso por la institución castrense se desempeñó como “abogado tinterillo” en Popayán, donde atendía casos de denuncias sobre pérdida de tierras. Al encontrar estéril la lucha jurídica se lanza como activista, agitador político y se alza en armas en la región de Tierradentro con el objetivo de educar a las comunidades en las reivindicaciones por la tierra, los resguardos en específico, la vida comunitaria y la cultura indígena.

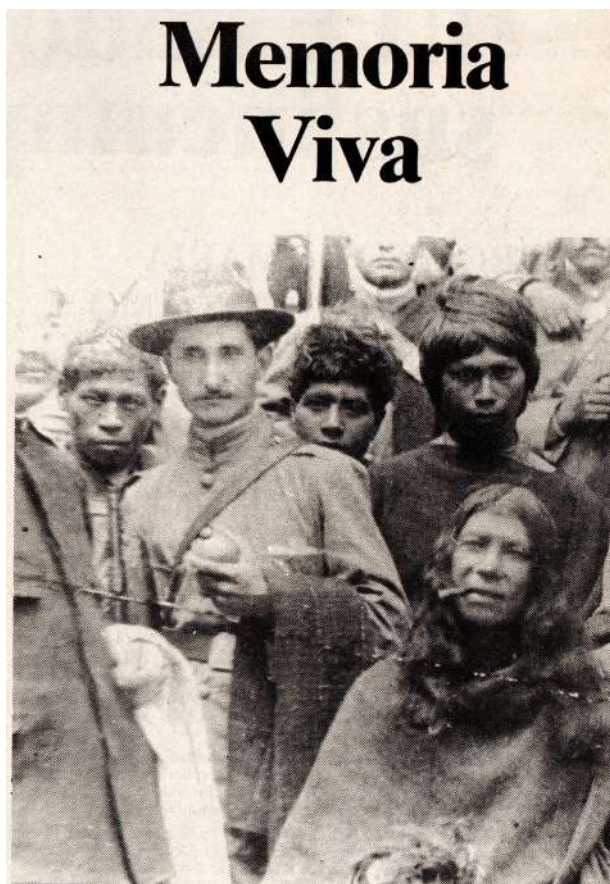


Foto 5. Vida y lucha de Manuel Quintín Lame, líder indígena del Cauca y del suroccidente colombiano. Unidad Álvaro Ulcué, N.º 1. Archivo ONIC, 1986.

En su pensamiento se encuentra la ratificación de los principios de lucha de los Pueblos Indígenas:

No es verdad que solo los hombres que han estudiado quince o veinte años y han aprendido a pensar son los que tienen vocación, aunque hayan subido del valle al monte. Yo nací y me crié en el monte, y del monte bajé hoy al valle para escribir esta obra. (...) Porque la naturaleza me ha educado, como educó las aves del bosque solitario, que allí entonan sus melodiosos cantos y se preparan para construir sus casuchitas sin maestro.

El indígena nunca se olvida del blanco que pegó a su padre de obra, ultrajo de palabra a él, a su hermano o a su esposa. Porque para el indígena, reglamentando su pensamiento por medio de las leyes de la naturaleza, todo hecho es imborrable, y cada día marca en su corazón un recuerdo, como el reloj marca las horas. (ONIC, 1987, páginas 16 y 22)

Esta palabra y los recorridos por el territorio permiten al movimiento encabezado por Quintín Lame expresar los siguientes puntos que constituyen el programa de lucha en 1914:

1. La recuperación de la tierra de los resguardos
2. La ampliación de la tierra de los resguardos
3. El fortalecimiento de los cabildos
4. El no pago del terraje
5. Dar a conocer las leyes de los indígenas y exigir su justa aplicación
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores indígenas

Hoy en día mientras los Pueblos Indígenas encaran toda suerte de agresiones y amenazas, también ocurre que demuestran su enorme capacidad de supervivencia. Vivir es luchar; revivir, reexistir, renacer, despertar, retoñar, es retomar una lucha que nunca se

ha abandonado. Hay pueblos, como el muisca que invocan toda la sabiduría posible de los demás para revitalizar su semilla. Los ette ennaka dicen que “cuando uno nace tiene una piedra que a través del sueño nos guía y nos orienta; la piedra nos da el don de acompañamiento y se mantiene viva a través del tabaco” (líder Ette Ennaka, Socialización en Makumake, septiembre de 2018). Como ya se anotó arriba, ellos han logrado resucitar su lengua, en una buena medida, buscándola en los sueños, en el arte de soñar que los conquistadores nunca lograron segar. Mientras estas luchas persistan, la Conquista no ha acabado, la Conquista continúa, porque 525 años después no ha logrado acometer su fin, se sigue tejiendo la vida, la Red Vital sigue viva y las memorias que le permiten resurgir y resistir desde su pluralidad la reivindican.



Ilustración 9. Totumo Ette Ennaka, calabazos con figuras alusivas a la memoria del territorio. Se usan para servir alimentos y bebidas tradicionales.

TEJIDO 2

LA RED VITAL



Foto 6. Chipiri: tejido que expresa el origen y el comienzo del mundo para el Pueblo Indígena Kankuamo. Colección de piezas etnográficas del ICANH.

Quisiera, en primer lugar, hacer algunos planteamientos de lo que ha sido el conflicto en Colombia y sobre todo sus afectaciones en lo que respecta a los Pueblos Indígenas. Si bien el conflicto ha afectado a todos los sectores de la sociedad colombiana, especialmente los Pueblos Indígenas hemos tenido que afrontar unas particularidades muy específicas y especiales en materia del conflicto armado. Gran parte de ellas las recogió muy bien la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009 en el que definió que lo que estaba ocurriendo era un exterminio físico y cultural y ordenó al Estado colombiano a poner en marcha un programa de garantía de derechos fundamentales y planes de salvaguarda que se han quedado en eso, en una orden judicial de la Corte Constitucional pero que no ha tenido la incidencia, las implicaciones que en su momento nosotros esperamos. En ese sentido tengo que decirles que el conflicto armado en Colombia ha sido en los Pueblos Indígenas tan grave como invisible y muchas veces invisibilizado.

La tragedia que los Pueblos Indígenas hemos tenido que sufrir en medio del conflicto ha sido de una envergadura que solamente por las formas mismas de resistencia no nos han exterminado. Además, porque el conflicto no solamente se puede resumir en términos de la afectación física, sino de la afectación cultural, territorial, política, organizativa, social ¿cierto? Y aquí tenemos que hacer un trabajo de reconstrucción del tejido social, político y organizativo fuerte; un trabajo de reconstrucción cultural y espiritual por todas las abominaciones que ha habido frente a nuestro sitio sagrado.

Hoy tenemos muchos territorios, por ejemplo, que son sitios sagrados que siguen militarizados por la fuerza pública, por los actores armados. Autoridades tradicionales que fueron asesinadas. Hay un impacto realmente muy fuerte que va a requerir de mucho tiempo para poder sanar, poder curar; con esto buscamos recomponer el tejido social. Además, aunado a esto ha habido un despojo territorial. Los indígenas en Colombia hemos sido afectados de manera severa por el despojo de los territorios ancestrales. El conflicto armado ha tenido que ver, pero también los factores subyacentes y vinculados a este como la implementación de megaproyectos o de proyectos mineros energéticos en nuestros territorios.

(...) Nosotros nunca olvidamos la desaparición y muerte de nuestro hermano Kimy Pernía Domicó en 2001. Fue desaparecido en Tierralta y desde entonces no sabemos, no pudimos saber más nada de Kimy, lo único que supimos fue lo que dijeron los paramilitares en la versiones libres de que a Kimy lo secuestraron, lo desaparecieron y que sus restos fueron tirados al río Sinú porque Kimy era guerrillero, ese siempre ha sido el sofisma, la cortina de humo que se ha utilizado para señalar y estigmatizar a los pueblos, a los indígenas y eso lo ha hecho tanto el uno como el otro; todos los actores en medio del conflicto armado en Colombia.

Nosotros esperamos que un ejercicio tan importante como este, de esclarecimiento de la verdad, no solamente se le diga al país y al mundo, quiénes fueron los responsables intelectuales o materiales, sino que realmente quiénes fueron los que se beneficiaron, quiénes financiaron, quiénes promovieron y de alguna manera quiénes aprovecharon toda esta tragedia que tenemos que asumir los pueblos. Yo creo que cuando empecemos a escarbar en esos aposentos, en esos archivos vamos a encontrar responsabilidades que el país y el mundo necesitan conocer.

Ahora, el hecho de que se haya llegado a un acuerdo con las FARC, se le haya puesto fin al conflicto con las FARC, no significa que hoy Colombia entonces es el edén. Colombia sigue en una situación de conflicto y hoy nosotros los indígenas tenemos que recogerlos en torno a la defensa del territorio porque nuestro proceso de resistencia continúa y la resistencia en los Pueblos Indígenas no es uniforme, no es homogénea, ha sido diversa, ha sido plural, ha sido social, ha sido cultural, espiritual, territorial, política, organizativa, autonómica; ha sido una amalgama de muchas situaciones. Y cuando hemos buscado todas esas formas de lucha y de resistencia hemos podido consolidar nuestro proyecto político.

Aquí el movimiento indígena en Colombia claramente ha tenido una apuesta por la consolidación territorial. Nosotros comenzamos hace décadas atrás por el reconocimiento de los resguardos indígenas. Hoy se han reconocido cerca de 800 resguardos que son inalienables, imprescriptibles e inembargables como lo determinó el artículo 63 de la Constitución Política de 1991. Los resguardos recogen más o menos 21 millones de

hectáreas, de las cuales 89,6 por ciento son zonas de conservación, de biodiversidad donde se produce el agua, el oxígeno, etc... Sin embargo, gran parte de ese territorio está concesionado a la industria minera. (...) Entonces un eje estructural para los Pueblos Indígenas tiene que ver con la defensa y el control y la consolidación del territorio; y acompañando a la consolidación del territorio está todo el ejercicio del gobierno y la autonomía de los Pueblos Indígenas en esos territorios. Hay avances, pero tenemos dificultades y las mayores aparecen cuando los Pueblos Indígenas hacemos un planteamiento de país que entra en contradicción con los intereses macroeconómicos y estratégicos de la nación y los demás sectores productivos de Colombia. Por eso, los acuerdos que hemos hecho con el Gobierno nacional como la expedición del decreto que reconoce competencias ambientales a las autoridades indígenas han tenido tanta oposición de los sectores minero-energético, cañero, industrial, por las CAR porque eso es una apuesta para el ejercicio de gobernabilidad y de soberanía en los territorios. Y nosotros vamos a continuar en esa línea.

(...) Aquí en Colombia las regiones más ricas, en términos de recursos, contrastan con los índices de pobreza, de miseria, de marginalidad; en La Guajira tenemos la mina de carbón más grande del mundo y son centenares de niños y niñas que se están muriendo del lamento del agua, eso no puede pasar. Se ha impugnado el programa de redistribución de la riqueza que si no se resuelve se van a seguir ahondando las causas, incluso que originan los mismos conflictos.

Es decir, aquí estamos todavía en una conflictividad social y política alrededor de muchos elementos; uno de estos elementos tiene que ver con la tierra. Hoy el Gobierno está proponiendo una ley de tierras para legalizar prácticamente el despojo de indígenas, negros y campesinos de muchas regiones de Colombia. (ONIC y CNMH, palabras de Luis Fernando Arias en el encuentro con los representantes de la Comisión de la Verdad de Canadá, Bogotá, diciembre de 2017).²⁰

²⁰ Nota editorial: el siguiente texto cobra un formato que hemos denominado fuga. Se usa para exponer un material que da contexto, profundidad y elementos de análisis e interpretación de los temas señalados en cada acápite, pero está en otra línea narrativa.

La Red Vital se alimenta de la noción de unidad y totalidad en la diversidad, en Embera Dóvida, *amba*, expresa una perspectiva relacional, tanto como los otros principios, es una noción múltiple y contextual. De allí se desprende la confluencia y articulación de la vida como un todo. La violencia desestructura la vida como totalidad. Hay mucho pensamiento y palabra en los Pueblos Indígenas que expresan esta totalidad, entre ellas la noción de tejido, de espiral, de canasto, río, árbol, de puntos conectados. Todos ellos dan cuenta de un entramado que al mismo tiempo se relaciona con los contextos históricos y sociales que constituyen las posibilidades de la existencia.

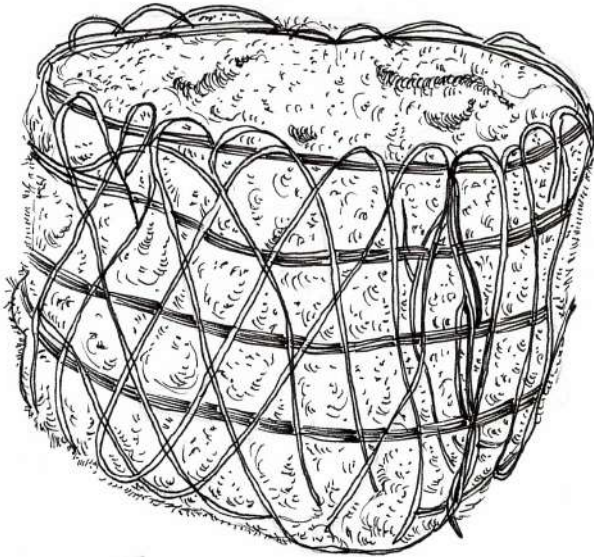


Ilustración 10. Canasto utilizado por el Pueblo Indígena Pijao para el almacenamiento del algodón.

La Red Vital parte de la comprensión de las memorias vivas *kinchia Zhokaibay* en Embera Dóvida sobre lo que se debe cuidar y reparar, defender e integrar. Y explica que la violencia de la guerra y el conflicto armado interrumpen, alteran y administran de forma obligada la vida, no solo la de los Pueblos Indígenas. Esto implica que en esa red por donde fluye la vida están presentes el conflicto,

las rupturas y los cambios. La concepción de la violencia en la larga duración supone que estos pueblos han sido sometidos por formas directas o en medio de maneras sutiles y manifiestas de control, destrucción y administración de sus vidas, y han cambiado y se han renovado con el paso del tiempo. Asumir la existencia de un conflicto extendido por cinco siglos significa, entre otras cosas, reconocer la pervivencia, en Nam Trik, *Mur p̄ontramik*, de los Pueblos Indígenas gracias a la capacidad del devenir y cambio de la red de vida como concepto integral.

Los Pueblos Indígenas han dejado claro que esta red es algo más que un lugar donde se vive o un pedazo de tierra para producir, cuya reivindicación y conceptualización empieza a constituirse desde sus conocimientos, articulando la noción de Madre Tierra y sus derechos. Desde ese punto de vista **existe una relación vital entre el territorio y los seres que lo habitan, que no está determinada por una superioridad natural de los seres humanos sobre los naturales y espirituales, sino que tanto los unos como los otros hacen parte de un tejido compartido en Nasa Yuwe, umnisa, una Red Vital en Nam Trik, Wam puré kuchipik que hace posible la existencia, cuyo flujo y reproducción es fundamental para la pervivencia.**

Como lo afirma el Pueblo Indígena Wiwa:

La visión ancestral de los Pueblos Indígenas de la Sierra está basada en el cumplimiento de los principios culturales que están enmarcados en la Ley de Origen, más que todo en la permanencia y defensa de la unidad territorial, el gobierno propio y los lugares de origen o sitios sagrados. Es decir, que el ordenamiento son aquellas dinámicas de relación de todas las unidades que conforman el territorio ancestral, las cuales actúan como redes en un solo cuerpo manteniendo la funcionalidad de manera equilibrada, de manera espiritual y, de manera material, esto es en lo que radica la visión de los pueblos. (José Gregorio Rodríguez en Documental Visión Ancestral del ordenamiento territorial del Pueblo Wiwa)

En un sentido similar se pronuncia Abadio Green:

Mañana es el día de la sabiduría. Imagínense dos días ¿sí? Que es de los abuelos antiguos, a las abuelas antiguas y mañana es la sabiduría. O sea, esto que tenemos en nuestro cerebro no puede [ser] sabiduría solo es sabiduría porque está conectado con el corazón, con el hígado [y] los pulmones. **Entonces esa es la sabiduría, la conexión de todo, porque todos somos telaraña, somos un tejido y eso es lo que nuestros hermanos, hermanas nos han convocado para sentir; que somos un tejido, que nada es posible solo, nada es posible sola, todo es posible si hay un tejido.** Todo que el animal grande que nos enseña en ese tejido es la araña, por eso la araña para la cultura Wayuu es impresionante, y para muchas culturas la araña es importante, es el tejido, es la mujer. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, líder del Pueblo Gunadule Abadio Green Stocel, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)



Ilustración 11. Camisa mola: representa la protección y transmisión del conocimiento a través de la oralidad y la escritura a las nuevas generaciones. En ella se guarda la memoria viva del Pueblo Indígena Gunadule.

Desde esta perspectiva seres humanos, naturales y espirituales constituyen la red e interactúan en ella construyendo ecosistemas esenciales para la vida. Por ejemplo, la madera usada para construir una casa proviene de un árbol específico conservado por los seres humanos y empleada con un fin concreto. La posibilidad de aprovechar la madera depende del cuidado que se tenga con los árboles para que también se garantice su reproducción. Igualmente, el árbol cumple una función vital para los animales y, por tanto, su existencia es fundamental para quienes habitan el lugar. De allí que, como mandato, reverbera con fuerza en las discusiones en torno a las prácticas territoriales, políticas, económicas y culturales de los Pueblos Indígenas y en la comprensión de la organización del mundo por medio de la Red Vital.

En la Ley de Origen están los hilos de la vida y la muerte, los fundamentos para tejer la Red Vital y las relaciones entre seres naturales, humanos y espirituales:

Cuando llueve se refresca la tierra y hace germinar las semillas, esas semillas producen plantas que dan los alimentos y ese alimento permite que las personas podamos hacer los pagos que son las ofrendas espirituales que hacemos los indígenas (...) y con ello se mantienen el equilibrio y el orden (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Wiwa, 2015, página 36).

El Pueblo Indígena de los Pastos expone lo que entiende en su plan de vida:

Se entiende por derecho mayor, porque antes de la llegada de los españoles los territorios indígenas estaban habitados por nuestros antepasados con gobiernos propios, normas, costumbres, usos, castigos, lengua propia, amplios conocimientos de nuestras plantas, ríos, animales, cosmos y nos regíamos con conceptos propios sin atropellar a nuestros hermanos que compartían nuestro territorio y hoy continuamos manteniendo nuestro gobierno propio, habitando parte de nuestro territorio, usufructuándolo,

protegiéndolo y luchando para conservarlo; donde ejercemos nuestra justicia, porque estuvimos antes de la llegada de los españoles y antes que dictaran las leyes de la República; por tanto, es una herencia de los mayores, por ser naturales de esta tierra, porque se tienen derechos anteriores a las constituciones políticas. (Plan de Vida del Pueblo de los Pastos, s. f., página 45).

Otra forma de entender la Red Vital desde el origen de los Pueblos Indígenas de la Amazonia es la denominación “la gente de tabaco de olor” (región del bajo Caquetá), “gente del ambil” (región de Caquetá-Putumayo) y “gente de huito y achiote” que evidencia un orden en las actividades y la centralidad de ciertas sustancias para los pueblos. Con las plantas la gente se alimenta del territorio. Desde esta relación y conversación se mantiene el ciclo de vida o la Red Vital. La planta comunica desde su irrupción y embriaguez del cuerpo. Su proceso de producción y de cuidado implica rituales que activan múltiples agencias dirigidas a la construcción de vitalidad.

Allí también se habla de un árbol de agua como hidrografía y un árbol vehicular que, junto con los cerros, configura los pilares sobre los que se sostienen los mundos. De modo que el río es uno de los organizadores territoriales más importantes, mantiene el sistema circulatorio del mundo amazónico y por él fluye constantemente el pensamiento. Los ríos principales son: Amazonas, Caquetá, Putumayo, Guaviare, Apaporis y Vaupés. Estos regulan la organización de la vida cotidiana y de los proyectos políticos. Por ejemplo, alrededor de las cuencas de los ríos Caquetá y Putumayo se han conformado dos organizaciones políticas: Crima (Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas) y Consejo Oida.

2.1. LA CONFIGURACIÓN DE LA RED VITAL: TIEMPOS INDÍGENAS Y DEL CONFLICTO

Pues acerca del conflicto de la violencia de Colombia los Pueblos Indígenas lo hemos vivido. Bueno, y en América lo hemos vivido desde 1492 ¿no? Con la invasión, la Conquista española que se

exterminaron muchos pueblos a la fuerza, pero también muchos pueblos resistieron de diferentes maneras estratégicas, algunas replegándose hacia las montañas, otros con el mestizaje mezclándose con el español. Bueno, algunos dicen que doblegándose, pero no, eso es una estrategia y los otros, como el caso del Pueblo Nasa, entre otros pues fue hacer resistencia también a la fuerza, que lo hizo la Gaitana (ONIC y CNMH, entrevista líder indígena Pueblo Indígena Nasa Marcos Yule, Caloto, 2017).

Como hemos explicado anteriormente, la violencia o la *Jiru Kaugsai* en Inga, inició con la invasión española. De tal manera que la noción misma resulta indisociable de la llamada Conquista; una concepción que difiere de la periodización con la que se hace referencia al conflicto armado colombiano. En esta lectura de larga duración, el conflicto interno es solo un ciclo particular de una temporalidad extendida.²¹ La conjunción entre ciclo de guerra y violencia como un concepto que va más allá de las acciones relacionadas con el conflicto armado obliga a entender este último como parte del entramado que buscó causar la expoliación y reducción de los Pueblos Indígenas e instaurar formas de subordinar, administrar, extinguir, reordenar y gobernar la vida y la muerte indígenas.

En este contexto se distingue un llamado importante: el conflicto armado ha resaltado una noción específica de violencia que enfatiza ciertas prácticas de guerra contra los Pueblos Indígenas. Otras formas de violencia que pueden o no asociarse con lo que se entiende por conflicto armado se marginan o subordinan a esa noción reducida tal como la afectación al territorio o el despojo²²

21 La reivindicación de los Pueblos Indígenas por el reconocimiento del conflicto de larga duración, compuesto por una cadena de violencias en su contra desde la Conquista se incorporó en el Decreto-Ley 4633 de 2011. Así, el deber de memoria del Estado exige el reconocimiento de las causas y mecanismos de dominación, de las tensiones y presiones históricas ejercidas contra ellos, en el entendido de que estos reconocimientos deben contribuir a garantizar el derecho de no repetición y superar estructuras de opresión y discriminación (Ministerio del Interior, 2011, artículos 21 y 22).

22 Caicedo y Arias (2016) hacen un balance de la discusión en torno al despojo en Colombia, la forma como se ha empleado el término en el país y el tipo de procesos

de tierras indígenas para ejercer la soberanía europea y, por supuesto, el expoliación contemporánea, que ha venido rompiendo con la Red Vital.

Las acciones del conflicto armado se orientan a romper la Red Vital: interrumpir, alterar y administrar e impedir que se reproduzca la vida en los territorios, regular cómo se produce, decidir qué tipo de vida debe instaurarse ahí. La noción de violencia en su relación histórica y de cara al conflicto armado implica que los actos violentos son la repetición de prácticas históricas.

Nosotros venimos sufriendo de una violencia terrible por parte del blanco en su rol de colono, de evangelizador, de terrateniente, de empresario o de actor armado, desde hace mucho tiempo antes de que aparecieran las guerrillas y los paramilitares contemporáneos. Esta historia encarna racismo, sed de riqueza, apropiación de territorios ancestrales, incomprensión a los indígenas, imposición de un modelo de desarrollo donde incomodamos. El que hace pocas décadas se hayan acuñado conceptos como “desplazamiento forzado”, “confinamiento”, “masacre”, “conflicto armado”, no significa que los hechos a que ellos se refieren no se vengán repitiendo de manera ininterrumpida en nuestras comunidades desde que llegaron los españoles. El conflicto armado no ha reemplazado esas otras violencias históricas, antes bien se ha superpuesto a ellas y las ha reforzado. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Betoy, 2013, página 15)

Como lo explica el Plan de Salvaguarda del Pueblo Indígena Betoy, los sujetos generadores de violencia y sus prácticas contra los Pueblos Indígenas han cambiado en el tiempo. Sin embargo, el contenido de estas acciones se entiende en términos de

sociopolíticos de los que intentan dar cuenta. Los autores recalcan que es un término reciente, que hace alusión a las formas de apropiación y expulsión usualmente asociadas a conflictos por la tierra; sin embargo, también son claros en decir que como concepto abarca diversos procedimientos, sensibilidades y actores, por lo que es importante entender cómo se materializa el despojo. De cualquier manera, recuerdan que este ha sido un elemento central del conflicto armado colombiano, de la violencia que lo hace posible y lo protege.

superposición, lo que implica su reiteración en el tiempo y de aquello que interrumpen. Esa extensión obliga a comprender la violencia más allá de los límites del conflicto armado, reformulando no solo a qué obedece, sino qué se propone.

La violencia contra los Pueblos Indígenas está presente no solo en las prácticas armadas sino en las tecnologías y proyectos económicos que organizan, interrumpen y condicionan las posibilidades que se desenvuelven en la Red Vital. Si la violencia se extiende más allá de su faz armada, también lo hace allende los cuerpos humanos y las comunidades. Eso quiere decir que los *ciclos de guerra* impactan la espiritualidad, las energías positivas y negativas, que constituyen la vida en los territorios.

2.2. VIOLENCIA ESPIRITUAL

La violencia espiritual, en Nasa Yuwe, *ksxa'wesxtx phthawênxi*, se entiende como las acciones violentas en contra del conocimiento ancestral que otorga el sentido de lo sagrado al territorio, a sitios específicos, cuerpos de agua, montañas y, en general, a la dualidad existente entre fuerzas femeninas y masculinas que permiten la vida. Son ataques frontales ocasionados por los actores armados, los intereses económicos en el territorio y las políticas estatales, que debilitan el conocimiento de los Pueblos Indígenas. Asesinar un payé, un jaibana o un *thë' wala*, secar una laguna o ubicar en sitios sagrados batallones o campamentos militares desequilibra y desarmoniza el corazón de estos pueblos.

Para comprender los efectos del conflicto armado desde la perspectiva indígena es fundamental asumir la integralidad presente en la Ley de Origen, y la imposibilidad de dividir su totalidad entramada como *Red Vital*. Por ejemplo, la violencia del conflicto armado contra la mujer “no aparece en la cosmovisión, ni en los mitos de origen, ni en la Ley Natural, pero ocurre de manera cotidiana en el presente de las mujeres indígenas, y afecta el espíritu de la mujer, y altera el ordenamiento ancestral” (Ana Ochoa en ONIC, 2013, página 20).

De este modo, la especificidad de las formas de violencia que recaen sobre la indígena configura una violación del todo, del origen y del orden de la vida y no puede comprenderse independientemente de las otras expresiones de la violencia.

Así mismo,

(...) la implementación de megaproyectos en sitios sagrados para los Pueblos Indígenas, los bombardeos y la ubicación de los actores armados en los sitios sagrados, la violencia sexual contra las mujeres indígenas, la imposibilidad de mantener prácticas tradicionales que están en cabeza de las mujeres para la reproducción de la cultura en los pueblos: las violaciones que se cometen en contra de las sagas (mujer medicina), *thë'' walas*, *outs*, *tachinabes*, etc. (...) afectan la identidad colectiva de los pueblos, constituyéndose en un ataque sistemático a los símbolos espirituales y sagrados de los Pueblos Indígenas; en tal sentido, son una manifestación de violencia espiritual. (Ana Ochoa en ONIC, 2013, página 20)

Desde esta mirada, la violencia contra lo indígena se conecta con la existencia de intereses abiertamente opuestos a la conservación de los órdenes cosmogónicos propios en los territorios; de otorgarle voz y voto a la Madre Tierra o *ehjua papa* en Embera Dóvida, de no transarla, de trabajar y recorrerla de manera colectiva.

Con la naturaleza si hay problemas no hay paz. (...) Podemos decir hay paz, pero lo que se hizo, dañó aquí dentro en territorio indígena (...) la Madre Tierra está resentida todavía. Siempre yo he dicho: '¿Lo que pega se le olvida?'. No, lo que le pega no se le olvida. Cuántos bombardeos no hubo dentro del territorio, cuántos bombardeos no hubo que azotó lo espiritual, se fueron gentes espirituales; para poder traer eso, para poder estar en paz con la naturaleza ¿cómo hacemos? Una parte mataron en la desembocadura del arroyo con el río, una parte hubo combates adonde nace el agua, de ese arroyo salía buena agua; ya con el tiempo se ha ido secando. Por qué digo por ranchería, donde decimos la laguna, la laguna se llama *Shikaënguia* madre de la vena.

(...) Esa laguna estaba muy bonita muy grande. ¿Ahí cerquitica no hubo unos tiroteos, unos bombardeos con paramilitares, con la guerrilla, con Ejército? Quizá como a los tres años... a los cuatro años, cuando hubo verano en general, se secó la laguna, quiere decir que se retiró lo que estaba ahí. Por ese bombardeo no se desplaza humano, se desplaza la naturaleza también. (ONIC y CNMH, Diálogo de saberes de los cuatro pueblos de la Sierra, 29 de octubre de 2017)

Aquí es importante entender que, dentro de la red, la vida se presenta en términos de complementariedad, de energías y materias que al unirse en la diferencia permiten la vida de la laguna y la montaña, del frío y el calor, de la luna y el sol. Este entendimiento da forma al equilibrio y ordena los mundos donde nada existe por encima del otro, la tierra no es solo de nosotros, la selva es de los animales, de los pájaros, de los ancestros, y así tenemos que vivir, y eso es lo que tenemos que cuidar, ningún ser humano tiene derecho a quitarle la vida a otro por más pequeño que sea. (Jesús Teteye en ONIC, 2012)

Entonces fíjense que este hombre, *Juya* (dios) que es varón, tiene relación con una mujer que es la tierra, *Máa* (diosa), por eso es que todos nosotros nacemos de una mujer. Este es un deber de nosotros, por eso las mujeres no pueden ponerse bravas y los hombres tampoco pueden ponerse bravos, sino que ese es su deber ser; o sea las cosas están en orden. Nosotros venimos de una mujer, pero vivimos con otra cultura (judeocristiana), y en la otra cultura que siempre está dominando, las mujeres nacen de un macho y tienen un solo Dios. Y es un macho y las mujeres son una cosa. En esa otra cultura, la mujer nace de un varón y nace de una costilla, por eso el principio de ellas es ser sumisas a los machos, nosotros nacemos de una mujer (ONIC y CNMH, expresidente de la ONIC, Pueblo Indígena Wayuu, Armando Valbuena, socialización Manaure, noviembre de 2018).

El pensamiento de un orden que se fundamenta en lo complementario de los elementos físicos, espirituales y humanos configura puntos de equilibrio dinámicos de la vida. En ese sentido, tanto hombres como mujeres viven en función de la protección de la vida y la pervivencia. No obstante, las mujeres, en Inga, las *warmi*, son las cuidadoras de la *palabra*, de la lengua, y de la transmisión del sentir, pensar y actuar como Pueblos Indígenas. La *palabra* se funda en el cuidado y sin ella no hay vida; por tanto, las energías femeninas al dar a luz, los protegen y mantienen las condiciones para que se dé el buen vivir: “Las mujeres somos cuidadoras y dueñas de la comida sembrada, danzamos en la guerra, las mujeres somos la protección de los hombres, damos vida” (ONIC y CNMH, lideresa del Pueblo Indígena Yukpa, comunidad de Makumake, 2018).

(...) Quisiera recordar que dentro de este proceso y por ser mujer, creo que uno de los espacios que nosotras siempre pedimos, es que los espacios se construyen siempre entre dos, siempre va a haber en la naturaleza y en nuestro diario vivir hombres y mujeres, hembra-macho, frío-calor, entonces eso hace el equilibrio. Digamos que nosotros tenemos como seres humanos, nuestros espíritus y nos dicen los médicos tradicionales, y nos dicen los taitas, y nos dicen los *werjayá*: ‘Ese es el equilibrio, la armonía’ y en esa armonía y en ese marco de la armonía, yo creería que también sí es importante que la voz de las mujeres se escuche mucho más fuerte. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, exsecretaría general de la ONIC, Pueblo Indígena Sikuni Rosalba, finca Java Liviana, Sylvania, julio de 2018)

Para los Pueblos Indígenas la alteración, también entendida como *qshicabonseviyang* en Kamëntšá, es producto de la separación y contraposición entre las ideas de hombre y de mujer. En las cosmovisiones andinas, estos conceptos en vez de ser contrapuestos son ante todo complementarios, como dice Aida Quilcué: “Cuando se empieza a hacer memoria como veníamos nosotros los pueblos, más allá de hablarle de hombres y mujeres, porque los que nos separaron... el concepto fue el mundo occidental”. Al ejercitar y recrear

el recuerdo surge la conciencia sobre la siembra de un miedo en el pensamiento indígena producto de la invasión y adoctrinamiento:

Y voy a hablar con mucho respeto, porque seguramente algunos seremos de fe católica, apostólica, la romana, bueno la que sea, pero muchas de las religiones llegaron para adoctrinarnos ¿y entonces qué dice? Vamos a evangelizar a esos indios, salvajes sin alma. (ONIC y CNMH, consejera de la ONIC, Aida Quilcué, socialización Tierradentro, octubre de 2018)

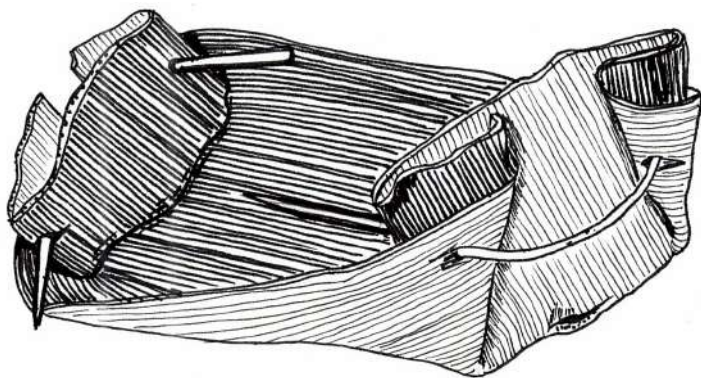


Ilustración 12. Bashkurá U'wa. Recipiente tradicional que utilizan en los ayunos espirituales los werjayá –médicos tradicionales–.

Y aunque el impacto de las religiones y el orden que impone sobre los cuerpos como femeninos o masculinos sigue siendo una amenaza para los mundos indígenas, reiteradamente llegan a la memoria liderazgos que dan cuenta de una trayectoria de lucha en la que tanto mujeres como hombres han estado tejiendo las redes para la pervivencia de los pueblos. Por ejemplo, la Cacica Gaitana:

Ella fue una de las mujeres que alumbró muchos pueblos para defender su pueblo, para defender la autonomía y el territorio. Pero ¿cómo se daban cuenta si en esa época no había celular?, no había Internet, no había nada, pues porque la fuerza espiritual estaba, se comunicaban.

Pero más allá de ser una mujer, lideró, orientó los pueblos. Entonces uno se pone a mirar quién la acompañaba, el cacique Calarcá que era Pijao, Piguanza que era de los Yalcones. Dicen que se coordinaba con otros caciques acá, miren la capacidad que tenían los pueblos para coordinarse, hablar y dialogar. (ONIC y CNMH, consejera de la ONIC, Aida Quilcué, socialización Tierradentro, octubre de 2018)

Al respecto del tema se reafirma:

El otro día tuve la oportunidad de hablar con la consejera Alejandrina, hablamos harto rato y explicando un poco el contexto de la mujer, cómo es la mujer en el movimiento indígena y cómo estamos. Los mismos conceptos: mujer generación desde el concepto indígena, bueno, trabajamos muchas cosas ahí, pero entonces ese tema también es importante, cómo entenderlo desde el mismo concepto entre hombres y mujeres, de los líderes, porque hay muchos conceptos que nosotros perdimos como la dualidad. La complementariedad del movimiento indígena se tiene que dar, hoy no lo está dando. Están los hombres solos luchando solos y las mujeres estamos de retaguardia ahí y no debe ser así, tiene que ser par. La lucha del movimiento indígena tiene que ser par porque milenariamente se dio par (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, exsecretaría general de la ONIC, Pueblo Indígena Sikuaní Rosalba, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018).

Entendiendo que las vocerías indígenas masculinas son mayoría, no solo como producto de un afán determinado de poder sino un efecto de la violencia *espiritual jai gachirua* en Embera Dóvida con que se desintegraron diversas concepciones de los roles complementarios, tanto dentro como fuera de las comunidades, se configuran sociedades con mayor probabilidad de ser dominadas. Es decir, ejercer violencias contra la mujer implica desequilibrar la complementariedad y con ello, debilitar el poder espiritual de los Pueblos Indígenas, dinámica que ha llevado igualmente a que se proteja la vida de las mujeres como garantes de su supervivencia. Ejemplo de esto fue

la Medida cautelar del 2 de marzo de 2001, a favor de integrantes de la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas de Colombia, por hechos relacionados con amenazas, agresiones, hostigamiento y desplazamiento forzado que impiden sus labores como integrantes de la Asociación (CIDH, 2001).

2.3. EL TERRITORIO COMO VÍCTIMA



Foto 7. Tatobouyayam Bengbe Uaman luar – Defendiendo nuestro sagrado territorio. Obra de Eliana María Muchachasoy Chindoy, Indígena del Pueblo Kamëntšá, en homenaje a los Pueblos Indígenas, por la defensa de la Madre Tierra y su lucha contra la megaminería y su falso desarrollo. César Romero, 2018.

En las últimas décadas, la defensa y el control del territorio se convirtieron en un principio crucial para enfrentar el conflicto o el *tse-nayengagemungan* llamado así por el Pueblo Indígena Kamëntšá Biyá. Este principio, tal como se abordó páginas atrás apareció

con claridad a finales de los años setenta cuando la marcha de los gobernadores a Bogotá reivindicó su existencia y su visión holística, como Madre Tierra, como espacio de reproducción de la vida, como huella histórica, como escenario de lo sagrado y finalmente como espacio espiritual.

Esto contrasta con la historia del concepto territorio en la perspectiva hegemónica, que entiende el territorio, *nabguana* en la lengua Gunadule, como un espacio geográfico delimitado en un marco político-administrativo sobre el que se ejerce soberanía. Siempre alude a límite. El resultado de esa comprensión del territorio es que el Estado nación, como ente soberano puede disponer de diferentes maneras de los recursos que se encuentran en él y de las comunidades que lo habitan.

Esa comprensión del territorio, *isthana* en la lengua Baria Ara, ha generado profundas tensiones históricas con distintos pueblos (no solo indígenas) que han construido otros modos de habitarlos y entenderlos. Es preciso decir que el largo desarrollo de esta noción, en el centro de la constitución del Estado moderno, no ha tenido en cuenta otras concepciones de lo territorial construidas desde fuera de los centros de poder.

De hecho, en la idea del territorio como un concepto que relaciona lo material, lo inmaterial, la vida humana y la no humana, se expresa también un intento por resignificar la guerra, la naturaleza y las posibilidades de sanar espiritualmente. En el mismo sentido, la Ley de Origen o Derecho Mayor, entendida como el mandato de la naturaleza que organiza la vida y a los pueblos, se encuentra inscrita en las geografías, las cuencas de los ríos, en los sueños y las voces de los sabios que interpretan sus elementos.

Sabemos que la noción de naturaleza es un término en disputa con trayectorias y significados específicos. Los Pueblos Indígenas lo usan, así como de la noción de Madre Tierra también llamada *abá ikka* en la lengua U'wa, que suele referir al mandato de la Ley de Origen entendida como las relaciones espirituales-cosmológicas-afectivas que se establecen con la naturaleza. Mientras tanto, el concepto de tierra tiene distintas acepciones, como relación física, como lugar de habitación, como espacio de trabajo, todo lo cual amplía y pluraliza

la definición como medio de producción, estructura de tenencia, dinámicas económicas como madre, bien común y lugar de resistencia de la misma forma que la noción “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Naturaleza, Madre Tierra, tierra se superponen, cambian y en ocasiones sus significados confluyen y se funden.

Es importante tener en cuenta esto porque sus definiciones forman parte de los conflictos y tensiones. Estas interacciones entre las maneras de entender la naturaleza están presentes en el devenir mismo de la vida indígena, orientando trayectorias y sensibilidades políticas específicas:

Yo al ver que se había visto más efectivo a eso, pues los compañeros de la ANUC comenzaron a buscarme el nombre de Celedonio, porque venía organizado en diferentes territorios y ya me conocían que era un seguidor de Osorio Ferias y el señor Osorio Ferias era capitán mío, decía que eso no se podía decir porque eso era comunismo; pues yo era muy, tenemos que obedecer a la ley originaria. Pero bueno, en ese camino logré, vi pues la visión más práctica, el tema de la tierra y el tema de tierra hoy entró de lleno. Entró de lleno porque la gente me cayó, porque yo tenía bastante acercado a muchos jóvenes y jóvenes y como era ese cauce de José Eusebio de la Cruz, la gente me siguió mucho, o sea, se apegaron mucho. Eso logró abrir un camino al resguardo de San Andrés; como esas tierras ya quedaron afectadas y yo venía en ese camino ya pues obvio me metí de lleno, eso fue lo que fue el fortalecimiento de la función del Pueblo Zenú y como yo era bastante... pues quería ver, pues ese, ese camino, pues ya empecé a ver ese camino (ONIC y CNMH, socialización ONIC, Celedonio Padilla, cacique Pueblo Indígena Zenú finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018).

La palabra del cacique mayor del Pueblo Indígena Zenú es un claro ejemplo de la forma como las concepciones de la naturaleza se traslapan en el devenir de la lucha. La conversación que se establece entre las luchas por la tierra y la Ley de Origen presenta un doble movimiento: por un lado, el saberse parte de una serie de

interacciones con actores, organizaciones sociales e instituciones estatales que requieren una forma específica de comprender la tierra, casi siempre relacionada con su capacidad productiva y su inserción en la economía; por otro, la certeza de que la tierra es también la Madre, y en esa medida que el relacionamiento con ella depende de un mutuo cuidado. Se habla de un camino que va desde el obedecer la Ley de Origen y se extiende a la *visión más práctica*, que implica la lucha con otros actores políticos que asumen a la naturaleza como tierra para la explotación.

En otra dirección, la naturaleza en el mundo moderno funge como motor de las prácticas y proyectos de apropiación y uso masivo de espacios y recursos. Por tanto, para acercarse a las razones por las que el territorio adquiere tal relevancia en el conflicto armado, es importante saber que existe un proceso histórico que llevó a que una noción de naturaleza (como objeto y medio) se privilegiara sobre otras.

El ejercicio colonial del poder no solo generó un orden político particular y la construcción de unas jerarquías raciales en las que “lo blanco-europeo” se situaba en lo más alto de una pirámide. La organización racializada de la vida también significó la hegemonía de una forma de pensar, sentir y apropiar el mundo, que supuso que otras maneras de hacerlo fueran desconocidas, consideradas inútiles o inferiores. En ese proceso, las formas de ver la naturaleza y su relación con lo humano de los Pueblos Indígenas fueron objeto de ejercicios de subordinación, invisibilización y negación que terminaron por marginarlas y discriminarlas.²³

23 Véase Descola (2013). Aunque en el mundo europeo también han existido alternativas de sentir y relacionarse con lo no humano (McKusick, 2000), lo cierto es que en algún momento del siglo XVII la idea de que la naturaleza era un objeto externo y subordinado a los seres humanos se convirtió en la manera predilecta de entenderla para apropiarla (Findlen, 1994; Miller y Reill, 2011; Pratt, 2007). De ahí que se genere una brecha profunda entre la naturaleza y la sociedad, situando a objetos y personas en un lado u otro de la brecha. La idea de la exteriorización significó también que la naturaleza se asumió como un lugar prístino cuya apropiación por lo humano era un deber, una necesidad, una situación inevitable. La naturaleza entendida en ese sentido también se consideró eterna e inmutable, en constante renovación y en equilibrio, lo que ayudó a perpetuar la idea de que su uso podía ser indiscriminado porque ella era infinita. Cualquier rezago de alternativa en el seno del pensamiento

La idea de la naturaleza como inmutable, en equilibrio y eterna reproducción para el uso humano –común en el mundo moderno para justificar su explotación sin límite– se opone a la manera como los Pueblos Indígenas han concebido la naturaleza como parte de la Red Vital o *Banti Shiuti* según el Pueblo Indígena Awá. Al no situarse a sí mismos por fuera de ella, no existe una dicotomía que presuma su inmutabilidad, equilibrio y reproducción eterna. Como el territorio no hace parte de un campo en esencia distinto a la vida humana, es decir, no es solo un pedazo de tierra cuyo destino es ser explotado para suplir los deseos humanos, la conexión entre la vida de manera integral la dispone la Ley de Origen en la que el ser humano y la naturaleza son uno e indivisibles.

El origen que tiene el territorio puede variar entre los diferentes pueblos, pero existe una concepción generalizada, en la que este es vida y transformación, tanto en el sentido de producirla, como en el de permitirla y ordenarla. De ahí que la agresión y apropiación de la naturaleza se entiendan como la interrupción del flujo de la Red Vital. Esto implica tanto la producción y reproducción de la vida,²⁴ como la gestión vital de la muerte y la transformación de la materia y la energía.

Pero la trayectoria colonial de la violencia percibe a los territorios como un cuerpo al que no se debe respeto, sino en el que continúa la Conquista. Allí la guerra y, sobre todo, los guerreros rompen las relaciones de complemento entre hombre y mujer; esta última termina siendo percibida como la prolongación de una tierra por dominar y queda expuesta a violencias dirigidas a controlar²⁵ y apropiar tanto sus cuerpos como sus territorios.

europeo fue extirpado en el siglo XVIII con la consolidación del capitalismo que añadió a lo anterior la creencia de que la naturaleza no tenía mayor valor intrínseco y permitía la posibilidad básica de acumulación. Por ello, su apropiación a escala global se convirtió en parte fundamental de un proyecto que ya se había iniciado con la conquista de los territorios llamados americanos en el siglo XVI (Foster, 1999).

24 Que en el caso de los Pueblos Indígenas significa no solo la vida biológica sino la pervivencia de las prácticas humanas que configuran su identidad.

25 Miembros del Ejército nacional llegaron con brazaletes de las AUC a las veredas Julieros, Velazqueros, Parrero, Roqueros y Genareros del resguardo Betoyes, a asesinar y violar niñas de 11, 12, 15 y 16 años, tal como se describirá y ampliará con precisión, unas páginas más adelante.

La violencia sexual fue permanente, hubo violaciones y acoso sexual en los caminos y los ríos. Por ejemplo, con mucha pena las mujeres del resguardo Gitó Dokabú contaron cómo una vez, mientras pescaban, el Ejército las estaba espiando y les escondió los vestidos: tuvieron que someterse a la vergüenza de regresar a la comunidad en ropa interior. Una de las razones para que las mujeres no comenten este tipo de situaciones es el temor que sienten de que los actores armados tomen represalias contra ellas o sus esposos. (Plan de Salvaguarda Pueblo Embera, 2013, página 39)

El impacto de la violencia se despliega de tal manera que altera las relaciones que configuran la Red Vital en variadas dimensiones, es decir se irrespeta a la mujer, al río, al hombre y a los caminos. El territorio se hace víctima no solo porque se modifiquen sus formas con bombardeos o extractivismo sino porque con ello se interrumpen y alteran las responsabilidades espirituales de sus cuidadores. De esa misma manera la guerra interrumpe las conexiones que vinculan a los Pueblos Indígenas con su conocimiento. Las plantas que germinan en sus territorios poseen un poder necesario para la vida:

El gobierno nos decía cuando fuimos al encuentro de las FARC que en nuestro territorio no había impacto porque eso estaba por acá abajo, nos decía un ministro allá en el Valle, nosotros le decíamos, aja, sí tiene impacto, porque ahí es donde nosotros buscamos nuestras plantas y se lo mostramos, ahí había como seis plantas apenas retoñando (ONIC y CNMH, mujer lideresa del Pueblo Yukpa, socialización Makumake, 2018).

Las palabras anteriores sustentan los siguientes elementos que han contribuido a reinterpretar la violencia del conflicto armado y su relación con la vida como totalidad: 1) la redefinición del horizonte conceptual de la relación entre seres humanos y naturaleza; 2) la crítica a las prácticas, instituciones y discursos que suponen que la naturaleza es un objeto de control humano y que considera que su única función es proveer; 3) una categoría de víctima de

carácter holístico, extendida más allá de lo que comúnmente se entiende como afectaciones físicas e inmateriales y que señala los impactos sobre las conexiones de la Red Vital, producto de este ciclo de violencia.

Los procesos de esta compleja manera de entender el conflicto tienen que ver con *interrupción*, *alteración* y *administración de la vida*: con la posibilidad de circulación de la vida en las redes vitales del territorio, de caminarlo, de trabajar, de hablar con él, de visitar los sitios sagrados, de pedirles permiso, de saludarlos, de alimentarlos física y espiritualmente para sostener la reciprocidad de los mundos; de la transmisión cultural *shitan ria* para el Pueblo Indígena Awá.

Sin embargo, los Pueblos Indígenas asumen que la violencia contra el territorio no es una práctica nueva sino más bien una reiteración de conflictos en la espiral del tiempo. Sus efectos no siempre logran su cometido, bien porque lo pretendieran por vía de alteración, interrupción o administración. Por el contrario, en el marco de este ciclo de guerra las redes mutan, se extienden y encuentran maneras de seguir reproduciendo la vida. Aún en condiciones de fractura profunda en las que los pueblos se ven obligados a moverse de su territorio –generando interrupciones precisas que se expondrán más adelante–, las redes vitales han sido capaces de transformarse en función de la pervivencia.

Una de las preocupaciones más urgentes de los Pueblos Indígenas en la actualidad tiene que ver con las formas como los sujetos usan y se apropian de la naturaleza a fin de acumular capital, también lo son las interrupciones *tuwuansia*, en Embera Dóvida, que esas prácticas implican en la vida indígena, para su futuro y pervivencia. Esto es importante porque en las discusiones en torno al conflicto armado, sus víctimas y la reparación, el territorio casi siempre se margina y se invisibiliza la discusión en torno a sus derechos, a su voz y a su manejo, como centro de las tensiones políticas. Por esto la insistencia en denunciar los proyectos económicos que amenazan a los territorios, y que usualmente son externos al contexto de la violencia. En cambio, los proyectos extractivos, el despojo de tierras para los monocultivos, la contaminación y

los desvíos de ríos y arroyos hacen parte constitutiva del conflicto, victimizan y revictimizan el territorio.

Las violencias del conflicto se ejercen mediante interrupciones y alteraciones que usualmente se asocian a masacres, desplazamientos, bombardeos, combates, desapariciones, quemas, y también por medio del despliegue de modelos económicos que confinan y explotan a las comunidades y sus territorios, de manera similar a la época de la Conquista. El desvío del arroyo Bruno en La Guajira, territorio Wayuu, la contaminación del río sagrado Cubogón en territorio U'wa y la contaminación del río Caquetá con mercurio en el territorio Koreguaje, la transformación de los bosques para la explotación de los recursos naturales, la implementación de la ganadería, los monocultivos de palma de cera en el territorio Eperara Siapidara en Nariño se entienden como dinámicas constitutivas del conflicto armado que amenazan la Red Vital, tanto como el incremento desproporcional de la deforestación.

Desde 2013, en los resguardos indígenas se han venido presentando un incremento cuyas cifras para 2017 fueron de 20.713 ha que equivalen al 10 por ciento del total nacional (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2017, página 20). Estos casos se presentan principalmente en la Amazonia y la Orinoquia colombianas. En 2016 “fue más alta en los resguardos del Vaupés (8,54 por ciento); predio Putumayo (7,17 por ciento); Llanos del Yarí-Yaguará II (5,22 por ciento); Nukak Makú (4,46 por ciento); cuencas media y alta del río Inírida (4,01 por ciento) y Caranacoa Yuri-Laguna Morocoto (2,39 por ciento)” (ONU-REDD, 2018, páginas 92-93).

Ahora bien, la deforestación amenazó principalmente los territorios de varios Pueblos Indígenas como desano, cubeo, tucano, pisamira, piriatapuyo, tatuyo, tuyuca, barasano, yuruti, taiwano, wanano y piapoco del resguardo Vaupés; uitoto, miraña, andoque, ghuaibo, tucano, puinave del resguardo predio Putumayo; curripaco del resguardo cuencas alta y media del río Inírida; puinave de los resguardos Caranacoa, Yuri, laguna Morocoto; inga del resguardo Villa Catalina; koreguaje de los resguardos Jericó, Consaya y Aguanegra; siona del resguardo El Tablero; paez del resguardo El Porvenir-La Barrialosa; murui-

muinane del resguardo Aguas negras y nukak del resguardo Nukak Makú, entre otros (ONU-REDD, 2018, páginas 94-95). Igualmente, esta interrupción se ha dado en los territorios de los Pueblos Indígenas en el resto del país.

Las culturas andinas del suroccidente colombiano como los pueblos inga del resguardo Inga, aponte y kofán del resguardo Santa Rosa Sucumbíos y El Diviso. En el nororiente del país los pueblos barí de los resguardos motilón barí y Catalura-La Gabbarra y u'wa del resguardo unido U'wa, pueblos pijao, embera, u'wa, yukpa y barí de los Andes centrales y nororientales. En la región Pacífico, donde se evidenciaron tres núcleos activos, los territorios de los resguardos La Floresta, Santa Rosa y San Francisco; Inda Zabaleta; Gran Rosario; El Cedro, Las Peñas, La Brava, Pilví y La Pintada y Nulpe medio-alto y río San Juan son los más afectados por esta situación. Se estiman cerca de 2,508 hectáreas deforestadas en los resguardos indígenas de la región. De hecho, esta tendencia se ha mantenido en 2017, y la persistencia de las alertas tempranas de deforestación en Tumaco y Barbacoas en Nariño, el Tambo y Guapi, en Cauca, y en el departamento del Chocó, en Río Quito (Paimadó), El Cantón de San Pablo (Managrú), Istmina y medio San Juan (Andagoya) la reportó el Ideam el segundo semestre de 2017. En este último departamento el territorio del Pueblo Embera Dóvida es el más vulnerado (Ideam, 2017).

Otros núcleos de deforestación que cabe subrayar por su incidencia sobre las territorialidades indígenas se localizan en las regiones Caribe y Orinoquia. Esto por cuanto los territorios de los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, especialmente en el borde suroccidental de los pueblos kogui, wiwa, arhuaco y kankuamo de los resguardos Kogui-Malayo Arhuaco y Arhuaco; así como el Pueblo Yukpa de los resguardos Socorpa e Iroka en la serranía del Perijá han experimentado históricamente la tala de su bosque natural junto con las tierras del pueblo Embera Katío del resguardo alto Sinú-Esmeralda-Cruz Grande e Iwagadó en la parte alta del Nudo de Paramillo, suroccidente del departamento de Córdoba (ONU-REDD, 2018, páginas 94-95).

La instalación en sitios sagrados de infraestructura eléctrica y antenas de telecomunicaciones interrumpe las conexiones en la Red Vital, son heridas que el territorio recibe en nombre del desarrollo. Las señales y la energía que se concentra en estos puntos aturden y ensordecen el lugar de los espíritus, los alejan; sin ellos, se debilita el poder y el conocimiento. Esta interrupción impide cumplir el mandato de la Ley de Origen, disminuye la capacidad de recibir los mensajes y las orientaciones que guían las decisiones de los pueblos. En Inarwa (cerro Alguacil), territorio del Pueblo Indígena Ikꞵ y el Cerro Berlín en territorio del Pueblo Indígena Nasa se instalaron torres de telecomunicaciones en sitios sagrados y, además de militarizar esos lugares, prohibieron el acceso para realizar los rituales de pagamento y armonización.

El territorio como víctima es la enunciación de un proyecto de interrupción de la vida que interviene en diferentes puntos de la red de vida. La afirmación de la condición de víctima del territorio es al mismo tiempo la exigencia de su reparación, restauración, regeneración, sanación, armonización, y la ampliación de una concepción restringida a una forma de suscribir derechos.

La reparación integral tiene que partir, primeramente, del restablecimiento de la armonía y el equilibrio. Para nuestro Pueblo Kisgo la armonía y el equilibrio es el fundamento de vida de nuestro pueblo, al desequilibrarse eso espacios que parten desde la naturaleza, los espacios de vida, las casas espirituales de los mayores pues se ha desarmonizado todo un pueblo. El territorio para nosotros es nuestra madre, las aguas, la laguna es nuestra, nuestro origen de vida y todos estos sitios que fueron usurpados y que sirvieron en un momento determinado como sitios de enfrentamiento pues están desequilibrados actualmente en esa parte y va a ser digamos difícil que, que así de rápido haiga una, una armonización y un restablecimiento de la armonía y de la tranquilidad que deben tener esos espacios de vida. En segundo lugar pues la reparación es que se tuvo con las familias, con las mujeres en embarazo pues que hoy ya los jóvenes, hay niños ya jóvenes con traumas, con situaciones de capacidades diferentes,

ha sido, digamos, una situación que sería pues no sé, no sé, no se curaría digamos con una retribución económica sino con otro sentido digamos de reparación que tendría que mirarse y analizarse con la comunidad y con los mayores para que ellos determinen cuál sería entonces esos pasos para esa parte. (ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Kisgo, Río Blanco, 2018)

La tensión que existe entre una concepción de la naturaleza como un objeto infinito cuya función es suplir los deseos humanos y la concepción indígena, que resalta el carácter integral de todos los seres de la naturaleza –afirmando la importancia del territorio en la trama de una red en la que se entrelazan y se hacen posibles entre sí muchas formas de existir–, es una parte importante de aquello que los Pueblos Indígenas identifican como las razones de este ciclo de guerra llamado conflicto armado. En este antagonismo en torno a cómo se concibe el mundo y lo que en él existe, se desarrollan los conflictos contemporáneos del extractivismo, el desplazamiento, el despojo, el acaparamiento de tierras y gran variedad de mecanismos jurídicos y de instituciones que las promueven.

Aunque hasta hace poco se hayan utilizado categorías como “confinamiento”, “desplazamiento forzado” y “masacres”, para los Pueblos Indígenas se trata de eventos reiterativos, lejos de novedad alguna. Desde su palabra, se trata más bien de evocaciones, repeticiones y reiteraciones de conflictos pasados: “El conflicto armado no ha reemplazado esas otras violencias históricas, antes bien se ha superpuesto a ellas y las ha reforzado” (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Betoy, 2013, página 15).

La lectura integral del territorio complejiza la noción de resguardo, cuyo origen colonial tuvo como objetivo el control, la regulación y el confinamiento, al que la lucha indígena logró dar la vuelta y junto al cabildo, utilizarlo como forma de reivindicación de derechos y testimonio territorial de resistencia y autonomía. Como se ha argumentado, el territorio se vuelve central como lucha política y ejercicio de vida y por ello se entiende en sus dimensiones de disputa material y de concepciones del mundo.

En el conflicto armado es tanto víctima como sujeto de derechos. Así lo define por primera vez el Decreto-Ley 4633 de 2011, producto de las reivindicaciones de los Pueblos Indígenas, que han venido posicionándolo en Ecuador y Bolivia en favor del reconocimiento de la multiculturalidad y plurinacionalidad expresada en las cartas políticas nacionales. Por otra parte, este decreto toma como pilar la larga duración y el concepto de causas subyacentes.

Este último es fundamental para la discusión, pues se refiere a:

Las coyunturas políticas sociales y económicas que han determinado la pervivencia y la particular intensidad del conflicto armado en los territorios ancestrales. Estas coyunturas, que rebasan de lejos los hechos victimizantes del conflicto en clave de repertorios de violencia, están relacionadas con la aplicación de modelos de desarrollo hegemónico que han vulnerado en la larga duración los territorios ancestrales de los pueblos étnicos. (CNMH, 2018, página 80)

El territorio como víctima y como trama de la Red Vital o *wam puré kuchipik* en Nam trik, no solamente alude a la destrucción de ecosistemas producto del conflicto armado sino a un cuestionamiento de la relación entre ese conflicto e intereses económicos, políticos, territoriales y culturales precisos en diferentes lugares del país, en los que intervienen instituciones y burocracias estatales, agentes privados legales e ilegales. Esta noción también apela a una discusión en torno a las determinaciones políticas que orientan decisiones económicas de carácter nacional, más allá de los límites de los resguardos indígenas como lo establece el Decreto 2333 de 2014 sobre protección jurídica de los territorios ancestrales.

De igual manera, la relación entre naturaleza y conflicto armado no supone una distinción fundamental entre dos campos esencialmente diferenciados:

Acá de pronto no hicieron mucho daño, pero del río Ranchería para allá, eso hicieron una masacre interna, con la naturaleza,

hicieron mucho saqueo, mataron personas, los que estaban sacando el oro mataban; o sea hacían como cambio, sacaban el oro mataban la persona y la enterraban, es una afectación. ¿Quién lo va a reparar eso?, por sacar eso, una persona lo sacaba lo llevaba y lo vendía, entonces ahí era que decía el gobierno reparación de víctimas, pero ¿quién lo va a reparar por ese daño?... Nadie. Quien queda en la Sierra, nosotros, viene otro hace daño y se va, entonces el pagante somos nosotros, la naturaleza empieza a cobrarle a los que están en esa zona. Empieza a haber avalancha, empieza a haber volcán, empieza a llegar una enfermedad incurable, de pronto viene un problema serio con la naturaleza, ahí empezó a venir la guerrilla, o sea, cuando se desordena la naturaleza se desordena lo humano. (ONIC y CNMH, mamó del Pueblo Indígena Wiwa, encuentro de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, 2017)

Esta palabra Wiwa da el punto de entrada a la relación “territorio-conflicto-vida”. Es posible ver la forma como la violencia ejercida sobre los indígenas es la misma que se ejerce contra la naturaleza. Los ríos, los minerales, los virus y los volcanes, todos aparecen como sujetos violentados por el conflicto armado. Una persona se entierra, la forma como se hace y el lugar donde se sepulta terminan siendo una interferencia. No solo el asesinato, sino la forma como se vive y se ritualiza la muerte, los lugares que se transforman para enterrar, la inmediatez con la que se dispone del cuerpo y la continuidad de la extracción, todos hacen parte del entramado que significa la violencia del conflicto armado.

Por tanto, la guerra no se ejerce exclusivamente contra los seres humanos, ni se reduce al acto extraordinario de la muerte humana en una acción violenta sino que se amplifica y se extiende a la naturaleza, cuya noción como objeto o escenario no puede capturar esta integralidad, que se expresa en red. Por el contrario, en esa narrativa, la violencia contra los humanos y contra la naturaleza pareciera recorrer y llegar a conclusiones distintas, al punto de no poder ver el terror que se ejerce contra ella. En contraste, los Pueblos Indígenas insisten en hablar de la violencia

contra la vida, como Red Vital, extendiendo la noción de víctima y redefiniendo su propio lugar con relación al de otros seres.

La relación integral que existe entre los seres en geografías determinadas explica la necesidad de asumir el territorio como víctima e implica reelaborar el significado de este término. Si la lectura moderna supone que la naturaleza es un campo esencialmente distinto al de los humanos, también supone que las víctimas del conflicto son esencialmente humanas. Sin embargo, desde la mirada indígena, la violencia del conflicto armado tiene efectos, ya no en la naturaleza (por ejemplo, voladura de oleoductos, fumigaciones) y la humanidad (por ejemplo, violaciones a los derechos humanos de primera generación) sino en el territorio, en la Madre Tierra como mujer.

Entonces la mujer desempeña un papel importantísimo en nuestro pueblo, es la que nos arrulla, la que nos da afecto, alimento, amor. La Madre Tierra lo mismo entre la madre de carne y hueso y la madre naturaleza tiene las mismas connotaciones, funciones que se articulan porque si tú colocas una semilla a la madre naturaleza, con amor, esa madre tierra va producir algo que le sirva al hombre; si a la madre de carne y hueso, yo la quiero yo la estimo ella me va a brindar afecto y yo tengo que estar inmerso en ese amor. Entonces en este momento, yo creo que la mujer no debe estar en un campo relegado, aislado, sino vamos juntos. (ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Kamëntšá, San José del Guaviare, 2018)

El artículo 30 del Decreto-Ley 4633 de 2011 propone una serie de lineamientos generales para considerar la forma que puede tomar la relación víctima-territorio-reparación,²⁶ de manera que se reconozcan derechos fundamentales de los

²⁶ Los artículos 8 al 11 del Decreto-Ley 4633 de 2011 señalan explícitamente esta relación, haciendo referencia al derecho fundamental que tienen los Pueblos Indígenas al territorio, a la reparación integral de los derechos territoriales, al reconocimiento histórico de las violaciones al territorio y a su necesaria protección.

Pueblos Indígenas y se considere su carácter indivisible. Sin embargo, precisamente por ser una ley, no fue posible ahondar allí en las historias, entramados y complejidades que supone la idea del territorio como víctima y, sobre todo, los conflictos materiales y estructurales a los que los Pueblos Indígenas recurren al elaborar esta noción. Por ello es importante presentar la concepción del territorio como víctima, que permita comprender su lugar e importancia.

De esa manera, pueden diseñarse estrategias de reparación integral que tengan en cuenta su centralidad como un elemento vital e indisociable de las posibilidades de pervivencia, además de mecanismos jurídicos de reconocimiento y protección del territorio tal como lo determinó la CIDH en relación con la Medida cautelar MC-255 de 2011, a favor de los indígenas pertenecientes a los resguardos de San Francisco, Toribío, Tacueyó y Jambaló del Pueblo Nasa, ubicados en Toribío y Jambaló (Cauca), por hechos relacionados con homicidios, desaparición forzada, reclutamiento de NNA; contaminación de territorio con armas de guerra; destrucción de bienes de subsistencia de las familias indígenas como viviendas, cultivos y animales; amenazas, señalamientos, confrontación armada en medio de la población civil; ataque indiscriminado con armas no convencionales (tatucos); instalación de minas antipersonales, restricción de la movilidad y restricción de acceso de alimentos al territorio, en el marco del conflicto armado interno (OEA, s. f.). Es decir, se reconocen alteraciones al territorio, sobre el cual también deben tomarse medidas de reparación.

2.4. LA DESTRUCCIÓN DE LA NATURALEZA: PREOCUPACIONES DE UN FUTURO SIN FUTURO

Los Pueblos Indígenas consideran que existe una codependencia entre los proyectos extractivos (proyectos de desarrollo) y las diferentes formas de violencia que han vivido en las últimas décadas. En su análisis, los avances extractivistas y de acumulación generan una suerte de triple fractura: de la Red Vital en el territorio, de

las relaciones entre los pueblos y de las posibilidades de sostenibilidad del futuro en un sentido general:

Entonces sería el Pueblo Indígena Wayuu con el tema del Cerrejón, ahí se conecta el Pueblo Indígena Yukpa en la serranía del Perijá, el pueblo Embera Katío y Zenú con Cerro Matoso y la represa de Urra. Esos puntos son claves porque tanto la represa como las multinacionales han dejado unos paisajes devastadores, pero además de eso han generado desplazamiento, han desaparecido centros poblados enteros. En Antioquia los embera chamí han sido afectados por la Anglo Gold Asahnti canadiense y en el Cerro Careperro que es sagrado, la explotación por parte de Muriel Mining Corporation. En Nariño y Putumayo, por ejemplo, tenemos el problema con el Pueblo Indígena Awá y Pueblo Indígena Pastos con el oleoducto trasandino, específicamente Ricaurte, Barbacoas y Tumaco, que pasa por territorio indígena Awá, siempre es afectado además porque lo han destruido por parte de los actores armados afectando el río Mira y el río Brisa. El Pueblo Indígena Nasa, en el norte del departamento del Cauca, todos los problemas que afrontan por el monocultivo de caña de azúcar, los ingenios en la zona incluyendo las del señor Ardila Lülle. Las petroleras en territorio indígena U'wa y Sikuaní entre Arauca y Casanare, la disputa por el tema del sitio sagrado del Cucuy. (ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Kankuamo Óscar Montero, Guatapurí, septiembre 2018)

En la comprensión del mundo capitalista la naturaleza es un objeto de producción de riqueza y la expulsión de los pueblos y comunidades que habitan esos lugares se vuelve una acción necesaria para consolidar proyectos económicos y políticos determinados. La existencia indígena se entiende como un obstáculo para la consolidación de esos proyectos o el mal llamado “desarrollo”, no solo por su presencia física en determinados lugares, sino fundamentalmente por la diferente comprensión que tienen de la relación que se establece con el entorno.

El ser creador nos entregó todas las cosas que se encuentran en la superficie de la tierra y lo que se encuentra en el subsuelo es del ser creador y por lo tanto le pertenece a la Madre Tierra, es por eso, por lo que no debemos tocarlo. La tierra en la cual nos encontramos es un ser viviente y las minas hacen parte de ese campo; la mina es la vida de la tierra y representa la sangre de la tierra. El plan del ser creador es respetar la vida en todas sus manifestaciones, si tocamos el subsuelo la tierra se acaba y moriremos. La historia nos dice que las minas son seres encantados, en ella se encuentran los animales más grandes, rasquiñosos y malos que existieron en la tierra. Por eso el ser creador los dejó debajo de su talón. Si tocamos estos seres contaminarán el agua, el aire y el espacio; porque la grasa de estos animales que fueron encantados es muy venenosa y causan grandes enfermedades a la humanidad; si los tocamos el espíritu de estos animales nos consumirá y moriremos sin remedio (ONIC y CNMH, entrevista líder Pueblo Indígena Murui, Comunidad Cartagena–Amazonas, 2018)

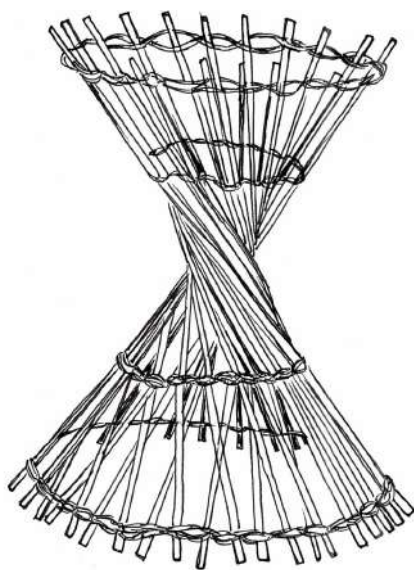


Ilustración 13. Base bicónica. Representa el complejo mundo de los Pueblos Indígenas amazónicos. La base es el mundo, que se expande hacia arriba y hacia abajo en igual medida. La utilizan las autoridades espirituales para curar el mundo.

Para los Pueblos Indígenas el “desarrollo” supone la generación de paisajes de devastación que interrumpen de manera drástica las redes vitales por medio de proyectos masivos de explotación que transforman la geografía e intervienen en las posibilidades de producción de la vida.²⁷ La forma como se materializan, sostienen y asientan estos proyectos en diferentes lugares de la geografía, como en el caso de la explotación de petróleo en el Putumayo la ve así el Pueblo Indígena Siona.²⁸

Yo soy el encargado de la parte de coordinación de la parte cultural del resguardo Siona Buenavista, damos inicio no sin antes solidarizarnos con el pueblo Quillacinga frente a todo este proceso que está viviendo de amenazas, de conflictos de las grandes multinacionales, igualmente con el Pueblo Barí un fraterno saludo y abrazo de hermandad y que estamos juntos, que, igual que ustedes lo están sufriendo, lo estamos viviendo en cada una de las comunidades y los diferentes pueblos. En un momento nosotros analizamos con nuestros abuelos que no deberíamos estar aquí exigiendo al Estado colombiano que no haga caso omiso y mire la realidad de nuestros territorios. Lamentablemente por todo el conflicto nos vemos obligados a exigir al Estado que mire la situación de violación de derechos humanos. (...) Desde 2009

27 Según Houghton & Martínez (2008) el nuevo orden territorial tiene dos componentes: por una parte, la captura de las fuentes energéticas creando “territorios corporativos” en minería, hidrocarburos y agrocombustibles, análogos a las zonas francas industriales donde son subrogadas las leyes nacionales. En segundo lugar, se trata de la interconexión vial, fluvial, eléctrica, petrolera y gasífera, que impone una lógica extractiva a la dinámica poblacional, económica y ambiental de esos territorios, rompiendo los procesos sociales y económicos tradicionales (página 231).

28 Un medio digital especializado en temas ambientales reconoce la situación de este pueblo como consecuencia de la explotación petrolera emprendida por las multinacionales Amerisur Resources y Petroamazonas. Estos son algunos fragmentos de sus palabras: “El ruido de las bombas, los disparos y los ataques hacen que no tengamos el silencio que se necesita para nuestra vida espiritual”; “cuando llega la petrolera llega el Ejército para proteger los intereses de la compañía”; “empezaron los combates muy fuertes, día y noche. Hubo Ejército, minas, comenzó el confinamiento, nuestro aislamiento, desplazamiento y hasta muertes por la presencia de la petrolera” (Paz, 2018, página 11).

se inicia el proceso del Auto 004 de 2009 donde se reconoce que el Pueblo Siona se está extinguiendo al igual que otros pueblos. Se crean los planes de salvaguarda pero desde el 2011 hasta el 2017 no pasa nada, siguen igual o peor (...) desde el 2009 hasta el 2016 comienzan a surgir desplazamientos, minas. Éramos escudos humanos de la fuerza pública, ese contexto hizo... y para completar nos llega la multinacional petrolera a nuestro territorio compañeros, con esa multinacional llegan entonces los batallones de alta montaña, el militarismo para cuidar esta empresa petrolera, entra la división comunitaria, los impactos espirituales y ambientales hacia nuestros resguardos. En el 2016 se hace un informe bien grande, se recorre el territorio por cuatro días, fuimos hasta donde hubieron muertos, nuestra abuela que murió al hacer uso de la pesca, de nuestra cultura y fallece bajo un minado. Analizamos la contaminación que hay en el río Piñuña Blanco, cómo está la gente enferma con la contaminación del río, del agua, cómo estamos nosotros confinados en este momento en el territorio por las minas antipersona que hay sembradas todavía en nuestro territorio y cómo no podemos desarrollar nuestras actividades culturales y espirituales. (ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Siona, La Hormiga, Putumayo, 2017)

Al respecto de la situación del Pueblo Indígena Siona y de su incidencia internacional se logran medidas cautelares como la número MC-395/18, a favor de las autoridades y miembros de los resguardos Gonzaya (Buenavista) y Po Piyuya (Santa Cruz de Piñuña Blanco), del Pueblo Indígena Siona (ZioBain), ubicadas en el Putumayo, por hechos relacionados con la presencia de diferentes actores armados y narcotraficantes dentro del territorio indígena, restricción de la movilidad, amenazas contra la comunidad, utilización y ocupación de bienes comunitarios, amenaza de reclutamiento de niños y niñas y de personas adultas (CIDH, 2018).

En la recolección de información para este informe fue común encontrar una preocupación generalizada en torno a las maneras como la presencia de proyectos extractivos, hidroeléctricas o represas, por supuesto el denominado “etnoturismo o ecoturismo”,

configuran un complejo entramado económico, burocrático, militar e institucional que termina por fracturar la vida, muchas veces obligando a que sea a través de violencia física o de administración del territorio. Por ejemplo, las alianzas estratégicas que trazan las corporaciones con instituciones del Estado encargadas de reconocer o desconocer la presencia de comunidades indígenas en territorios proyectados para la explotación.

Dictamen final del TPP indígena, Valledupar julio 2008

La audiencia final del Tribunal Permanente de los Pueblos sesionó en la Sierra Nevada de Santa Marta, Resguardo indígena Kankuamo en julio del 2008, y fue presidida por jueces indígenas y no-indígenas. En este escenario participaron más de 400 personas entre organizaciones indígenas y sociales de Colombia, y aliados y aliadas de otros países.

Un gran número de pueblos indígenas presentaron su situación ante el Tribunal permanente de los pueblos indígenas. La sesión cerró con un dictamen final en el que el Tribunal Permanente de los Pueblos

RESUELVE:

"Acusar al Estado Colombiano y al gobierno de Álvaro Uribe Vélez, por la comisión de graves violaciones a los derechos colectivos e individuales de los Pueblos indígenas de Colombia que se concretan en la implementación de políticas de exterminio, genocidio, etnocidio y desplazamiento de los pueblos indígenas producto de la cual cientos de miles de indígenas sufren graves consecuencias.

Por la persecución, tortura, desapariciones, implementación de campañas de desinformación, pago de recompensas para acusar y judicializar a las autoridades y líderes defensores de los pueblos indígenas que luchan por los derechos a la identidad, territorio, cultura, autonomía y participación.

Por favorecer prácticas ilegítimas que permiten la apropiación violenta e ilegal de los territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas, para desarrollar proyectos y actividades extractivas de exploración y explotación por parte de las empresas transnacionales.

Por su responsabilidad en la situación crítica de los 28 pueblos indígenas en inminente peligro de extinción y exterminio.

Acusar a las Empresas nacionales y transnacionales, Ecopetrol, Oxy, Repsol, Petrominerales, Gran Tierra Energy, Anglo Gold Ashanti, Bhp Billington, Anglo American, Glencore, Xtrata, Monsanto, Dyncorp, Maderas del Darien-Urapalma, Muriel Mining Corporation, Brisa S.A, Empresas Públicas de Medellín, B2 Gold – Cobre y Oro De Colombia S.A, por su participación en los referidos hechos"

¹ Dictamen Final, Tribunal Permanente de los Pueblos, Sesión Colombia, Audiencia sobre Genocidio Indígena, Ataque 18 y 19 de julio de 2008. Disponible en: http://www.internacionalelelibasso.it/wpcontent/uploads/2006/04/Colombia_VI_TPP_Es.pdf

Foto 8. Dictamen final del Tribunal Permanente de los Pueblos Indígenas sobre las violaciones a sus territorios. Archivo ONIC, 2008.

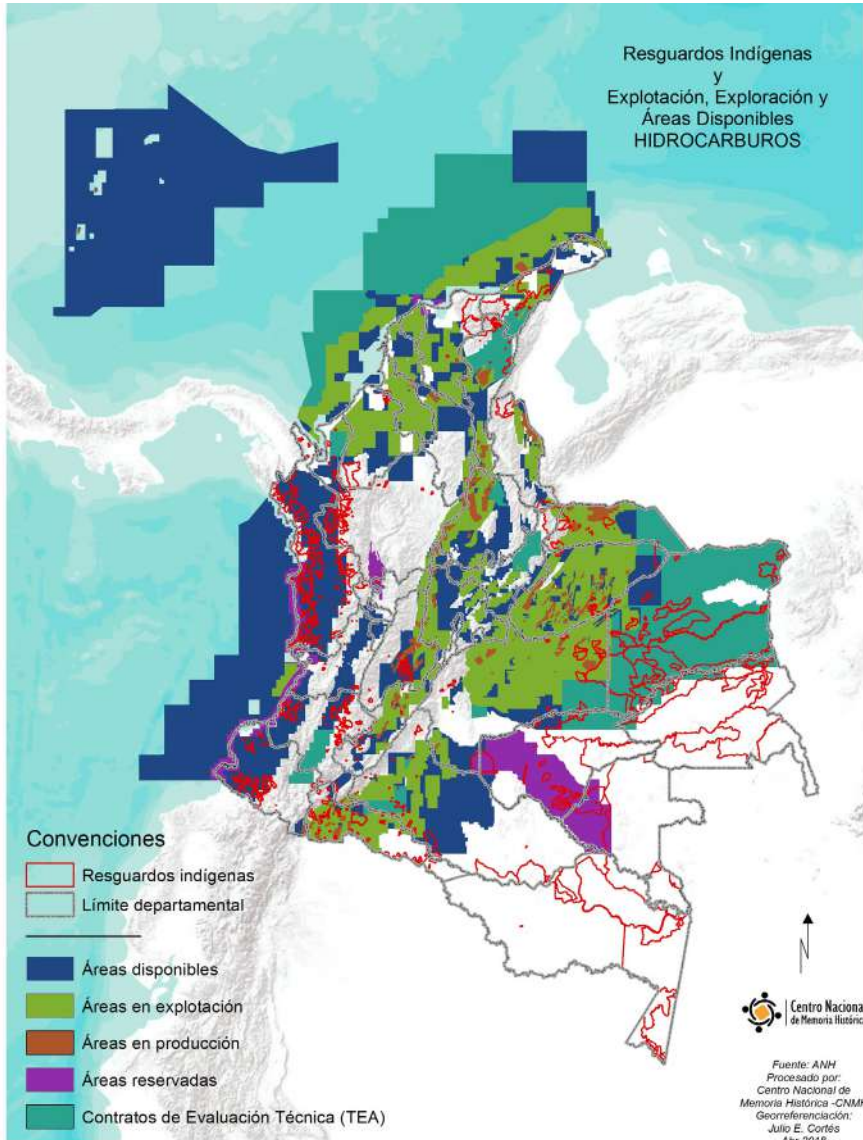
La preocupación por el modelo de desarrollo no es nueva, pero sí aparece con creciente importancia en las discusiones sobre el futuro de los Pueblos Indígenas. Por eso es fundamental hacer un alto en la discusión en este momento. Este informe ha dedicado un apartado específico a este problema por dos razones: por una parte, porque es una preocupación manifiesta de todos los Pueblos Indígenas de Colombia, que de manera general ven en grandes proyectos energéticos, de infraestructura, turismo y de exploración y explotación de hidrocarburos, una amenaza seria y real contra la posibilidad de pervivencia. “A diciembre de 2003 se alcanzaron 12,5 millones de hectáreas en exploración y explotación y a junio de 2010 la cifra acumulada fue de 21,5 millones de hectáreas indicando la nueva dimensión de la inversión petrolera en Colombia” (Indepaz, 2011, página 16).

Cómo no va ser un riesgo para su pervivencia y la de todos contar entre áreas disponibles de exploración, áreas en explotación, áreas en producción, áreas reservadas y contratos de evaluación técnica (véase el Mapa 1) relacionadas con el sector de hidrocarburos 103.389.775 hectáreas de las 114.000.000²⁹ hectáreas que conforman el territorio continental de la nación; 43.175.803 de hectáreas costa afuera y 60.168.844 de hectáreas en territorio continental.

Los Pueblos Indígenas sostienen que este problema no puede entenderse de manera subsidiaria al conflicto armado, como si fuera una especie de evidencia de su existencia sino que el conflicto se encuentra en el centro de la subordinación de la naturaleza con fines de acumulación.

29 Las cifras indican que a finales de diciembre de 2012, en Colombia se suscribieron 9.400 títulos mineros, que cubren 5,6 millones de hectáreas. De estos 3.760 están en explotación y abarcan cerca de 2,1 millones de hectáreas, un área cercana al 1,8 por ciento del territorio nacional. Se estima que en la actualidad (2013) existen más de diecinueve mil (19.000) solicitudes mineras por resolver, que sumadas a las otorgadas y a las declaradas áreas estratégicas mineras en el Amazonas (departamentos de Amazonas, Guainía, Guaviare, Vaupés y Vichada) y el Pacífico, departamento del Chocó (Riosucio, Juradó, Carmen del Darién) que, según la Resolución 045 del 20 de junio de 2012 de la Agencia Nacional de Minería suman una extensión cercana a 22,3 millones de hectáreas. En el país las áreas con interés minero abarcan cerca de cuarenta (40) millones de hectáreas de las ciento catorce (114) millones de ha que conforman el territorio continental. (Negrete, 2013, página 24).

Mapa 1. Áreas disponibles para exploración y explotación de hidrocarburos en Colombia, 2018



En otras palabras, los pueblos manifiestan abiertamente su preocupación en torno a una creciente reconfiguración de las prácticas y sentidos de la violencia, orientadas a la apropiación de la

naturaleza y a la desaparición de diversas posibilidades de relacionarse con ella:

La violación de los derechos humanos por parte de agentes del Estado está relacionada con los intereses de explotación de recursos naturales en el territorio. La ubicación de una base militar se relaciona con la explotación petrolera, de igual forma se hicieron actos en contra de los propósitos del pueblo de recuperar su territorio. (...) En la comunidad de Cobaría, sector Bócota se presentó en el año 2009, por parte del batallón de alta montaña de Guicán la ocupación y destrucción de un lugar sagrado, donde se encontraban plantas sagradas. Las autoridades presentaron demandas ante la fiscalía en el municipio del Cocuy, sin que hasta la fecha se tenga un resultado. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena U'wa, s. f., páginas 40 y 58)

Por su parte, el Pueblo Indígena Zenú discute en sus planes de salvaguarda una variedad de proyectos de desarrollo que interfieren en la vida del territorio. Así, argumentan que hay numerosas concesiones y títulos entregados para la extracción de ferroníquel, oro, carbón y piedra caliza. Para ellos, estos proyectos comprometen el futuro de la vida al degradar los bosques, contaminar las fuentes de agua y disminuir la diversidad biológica. Además, producen desplazamiento, cambios en patrones de consumo, empleos de baja calidad y militarización del territorio (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Zenú, 2014, página 250).

En esa descripción hay una comprensión multimodal de los efectos de los proyectos basados en el extractivismo como Cerro Matoso, en los que además de la destrucción ambiental, se afecta la posibilidad de producir la vida e incluso la enferma: problemas cutáneos, pulmonares, oculares, cáncer y abortos amenazan la Red Vital y hacen parte de la sensación generalizada de destrucción tanto de la gente, como de la Madre Tierra o *abá ikka* en la lengua Awá.

Esto se ha manifestado en interrupciones y alteraciones directas en ocho comunidades étnicas: siete del Pueblo Indígena Zenú

conformada por 962 familias para un total de 3030 personas y de 458 familias, 1872 personas que hacen parte del Consejo Comunitario Afro de San José de Uré. Por otra parte, el Pueblo Indígena Embera Katío del alto San Jorge ha padecido afectaciones ambientales en las siguientes comunidades: Versalles, Vatatal, Batatlito, Brazo Izquierdo y San Antonio, territorios ancestrales embera katío de Dochama, quienes vienen exigiendo desde 1971 el reconocimiento de su resguardo para detener la destrucción que genera la multinacional. (ONIC y CNMH, cacique del Pueblo Indígena Israel Aguilar Solano, Montería, julio de 2018)

La Corte Constitucional indica que:

Se trata de la cuarta mina a cielo abierto más grande del mundo en operaciones de ferroníquel y la primera en el continente americano. (...) Se calcula que la producción de níquel de Cerro Matoso asciende aproximadamente a 3.200.000 toneladas de mineral, del cual se extraen 40.674 toneladas de ferroníquel por año. La extracción minera funciona las 24 horas del día durante todo el año. (El Espectador, 2018, 16 de septiembre)

La Contraloría General de la República (2013) ha sido enfática al señalar la proliferación de economías extractivas ilegales, conectadas con la presencia de diferentes actores armados. Por ejemplo, la minería –que es cualitativamente distinta a la que realizan las comunidades de manera artesanal u organizada–, no solo agudiza las violencias armadas, sino que destruye de manera drástica el ambiente como lo muestra el caso de Cerro Matoso.

La minería produce contaminación en el cuerpo de la Madre Tierra y también la introduce en los cuerpos de la gente. Por ejemplo, en el Chocó y en el Caquetá se escuchan palabras de agonía que producen las economías extractivas en las personas:

Ustedes son muy afortunados, tienen tierra dónde sembrar, ríos dónde pescar, en cambio de donde vengo yo, ya no tenemos ríos limpios donde pescar, yo vengo de la comunidad de Manacaro,

una comunidad que queda por allá, en el río Caquetá en donde los pescaditos al igual que nosotros están contaminados con mercurio, es lo único que nos deja la minería a nosotros. En el 2014 nos sacaron muestra de cabello y resultó que yo tenía como 20,1 por ciento de mercurio y todos los que vivimos allá estamos contaminados. A nosotros el conflicto no nos mató con las armas, ni derramamos la sangre, nos mató en vida, todos los días morimos en silencio, nuestros ojos lloran todas las noches porque arden, nuestros pulmones duelen, nos hormiguea el cuerpo, nos cansamos rápido, muchas veces uno siente que la muerte está llegando pero no, es vivir agonizando y eso que hay más gente que tiene en su cuerpo más mercurio que yo. (ONIC y CNMH, lideresa E. Faerito, del Pueblo Indígena Murui, Comunidad de Mocagua, 2018)

La relación entre violencia y destrucción ambiental también está presente en la extracción de hidrocarburos. Aun cuando la extracción de petróleo y gas se realice dentro de lo establecido en la Ley, los efectos negativos han sido inevitables. Solo basta imaginar por ejemplo lo que representa para la cuenca Caguán-Putumayo la existencia de 51 contratos para estudiar técnicamente el área (TEA), y para explorar y explotar el recurso, de los cuales 37 se traslapan con 81 resguardos indígenas. Esos contratos están en las manos de 12 empresas. Allí figuran Ecopetrol S. A., Gran Tierra Energía Colombia Ltda., Esmeralda Energía, Metra Petroleum Corp. y Amerizar Exploración Colombia, entre otras. En total son más de 4'900.000 hectáreas. (El Tiempo, 2019, 26 de junio).

Las transformaciones en la geografía, producto de la infraestructura necesaria para extraer el crudo y ponerlo en circulación, cortan caminos e interrumpen las relaciones con la Madre Tierra, *una kiwe* en Nasa Yuwe; la presencia de actores armados deviene en militarización, amenazas y conflictos, mientras las disputas por las regalías intensifican amenazas, asesinatos y acciones armadas; las voladuras de oleoductos destruyen la vida de maneras difíciles de determinar, tal como lo explica el Pueblo Kichwa en su plan de salvaguarda:

El oleoducto ha sido objeto de distintos atentados por parte de fuerzas guerrilleras con bombas que han ocasionado afectaciones mayores: el fuego se ha propagado hasta las casas que se encuentran en proximidad consumiendo parte o la totalidad de las viviendas y el crudo ha contaminado las aguas causando daño tanto a especies silvestres (la comunidad manifiesta que la empresa no limpia adecuadamente las zonas afectadas) como a la población pues durante estos periodos brotan epidemias. Debe agregarse que las explosiones han ocasionado la pérdida de audición a varias personas y secuelas psicológicas importantes en adultos y niños, particularmente después del 2006 (aproximadamente) cuando fueron activadas cerca de veinte bombas en un mismo día. Estos hechos, además de despertar temor en la comunidad, han generado serias dificultades para movilizarse y extraer productos del territorio, pues en lo corrido de este tiempo artefactos explosivos han sido instalados sobre linderos utilizados con frecuencia. Por cuenta de esto también las áreas sagradas se han visto seriamente vulneradas; no hay respeto ni cuidado de parte de los grupos armados para ingresar en estos espacios. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Kichwa, 2011, página 66)

Como se ha resaltado en otros casos, la violencia afecta el todo. No se trata, por tanto, de la destrucción ambiental definida como una acción desligada de la vida humana. Lo que esto implica son los devastadores efectos en la red de vida que hace posible el territorio, describiendo desde los inmediatos, la destrucción de casas y de vegetación hasta los remanentes de la contaminación, que se convierten en una presencia cotidiana y extendida en el tiempo. En esa medida, nombrar las diferentes instancias en las que las voladuras afectan el territorio, tiene que ver con reafirmar el carácter general de la extinción de la vida derivada de este hecho. La contaminación del agua y la destrucción de la vegetación van erosionando las posibilidades de vivir en un lugar determinado.

Los sistemas de conocimiento Wiwa profundizan esta discusión. En la socialización del informe a los cuatro pueblos de la Sierra Nevada se escuchó lo siguiente:

Entonces empezaron a hablar de afectaciones, nosotros indígenas no solo a los líderes a los mamos, sino afectaciones con la Madre Tierra: empezaron a sacar el oro, empezaron a sacar los cuarzos que había, cuarzos cristalina, eso es como un mandato, como un líder para cuidar, eso directamente cuando... usted encuentra una olla de barro llena de cuarzo cristalina, eso es como una autoridad del agua, cuando hay un cuarzo rojo eso es como autoridad espiritual de todo animal que tiene sangre, hasta parásitos, lombrices lo que tiene sangre, eso dejaron, hay cuarzos que tienen como verde, eso es como gobierno de los bosques. Todo fueron sacando, todo fueron masacrando, no fue directamente a nosotros. Dejan los espirituales para que nos protegieran a nosotros y nosotros nos dejan para cuidar lo que hay abajo. Entonces donde hay unos manantiales de pronto algo hay, unos cuarzos o unas tumas, algo hay y oro como cristalina, por sacar eso, entonces claro, en mismo tiempo, el mismo año no se va a secar el agua, pero ya con tiempo. Digamos uno le pega un tiro, de pronto se fue herido, pero si no se salva tarde o temprano se tiene que morir, algo así le hacen el daño a la naturaleza con tiempo, donde no se secaba el agua eso se seca. (ONIC y CNMH, líder del Pueblo Indígena Wiwa, Encuentro de los cuatro Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, 2017)

Como explica el líder, una intervención negativa contra el gobierno de los bosques, de las aguas, de los minerales, genera alteraciones concretas en las posibilidades de vivir de toda la red. Por tanto, –sugiere– las autoridades indígenas deben cuidar los minerales, ya que estos tienen diferentes roles en la producción y reproducción de la vida en el territorio. Sin embargo, su preocupación debe entenderse como un llamado de atención sobre la fragilidad de la producción y reproducción de la vida llamada *itina kuanina* por el Pueblo Indígena Awá. La destrucción de la red de vida,

producto de la idea de la naturaleza como un objeto de apropiación, se extiende temporalmente desde el pasado hacia el futuro y se convierte en una preocupación generalizada que trasciende el ciclo del conflicto armado. Por ello pareciera que la relación naturaleza-red de vida-conflicto armado es de tres niveles: 1) de permanencia histórica, en el sentido de considerar que la noción de una naturaleza subordinada a lo humano para la acumulación recorre la trayectoria de violencia contra los Pueblos Indígenas; 2) de presente, porque los Pueblos Indígenas hablan desde la certeza de que existe una relación entre apropiación de la naturaleza, apropiación del territorio y conflicto armado; 3) un futuro, en el que la sensación de devastación y progresiva degradación ambiental anuncia una transformación de los conflictos, o mejor, un desplazamiento hacia el centro de las razones en las que la naturaleza viene a ser el objeto en disputa.

El presente de extracción se siente como una amenaza en algunos lugares en las últimas décadas. El Pueblo U'wa, por ejemplo, ha construido una relación muy específica y no carente de conflictos con los intentos de extracción petrolera desde finales de la década de 1980, tal como lo explica su plan de salvaguarda:

De las tres causas identificados por los U'wa, en los últimos veinte años, los intereses económicos por la existencia de recursos naturales estratégicos dentro del territorio es la mayor amenaza que pone en peligro la subsistencia cultural y física de este grupo étnico. (...) Para el Pueblo U'wa su salvaguarda se garantiza en la medida en que su territorio no sea intervenido por megaproyectos extractivos o de infraestructura que alteren la biodiversidad existente. (...) En los últimos años han aparecido empresas que quieren realizar explotación minera, especialmente en las comunidades de Cascajal y Mulera en la parte alta; al lado de ingenieros y geólogos se están presentando incursiones del Ejército haciendo actos de señalamiento y amedrentamiento contra la población. De igual forma están apareciendo agentes ilegales a hacer presencia, poniendo aún en riesgo a la población. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena U'wa, s. f., páginas 14 y 19)

Por esa misma vía señalan que estas prácticas no son nuevas, sino que hacen parte de las formas históricas de intervención de las empresas apoyadas por los diferentes gobiernos colombianos desconociendo sus derechos y ampliando la militarización de los territorios. El 21 de septiembre de 1999, el Ministerio de Medio Ambiente expidió la Resolución N.º 0788, por medio de la cual se otorgó licencia ambiental a la Occidental de Colombia Inc., para hacer exploración petrolera en Gibraltar 1, en la vereda Cedeño, corregimiento de Gibraltar, municipio de Toledo (Norte de Santander), dentro de un proyecto macro conocido como Bloque Samoré, que se da sobre predios de propiedad única y colectiva del Pueblo U'wa, que legalmente se suponía que eran inalienables, inembargables e imprescriptibles. (Plan de Salvaguarda Pueblo U'wa, s. f., página 41)

Este conflicto, uno de los más conocidos en su momento, produjo múltiples tensiones con el Estado, las fuerzas militares y las empresas. Aunque al final se resolvió parcialmente en favor de los U'wa, los argumentos del gobierno de turno para justificar la extracción persisten en el presente, y se mantiene la imagen de que los Pueblos Indígenas son enemigos de proyectos específicos y del Estado nación.

El Pueblo U'wa vio llegar la maquinaria de la empresa OXY a su territorio de la mano de más de 3000 efectivos del Ejército en 1999, para proteger el pozo Gibraltar 1:

El 25 de enero de 2000, la comunidad U'wa fue desalojada por parte de la policía antimotines de Norte de Santander, con apoyo de la doctora Nubia Nayibe Morales, corregidora especial *ad hoc* del corregimiento de Gibraltar, de manera violenta y en helicóptero, que los llevó sin mediar proceso legal y sin tomar en cuenta las exigencias del pueblo a la estación de bombeo de Samoré. En el año 2004, el Gobierno nacional inicia actividades petroleras (exploración petrolera Gibraltar 2 y trabajos de sismica en la línea Sarare 2D) interviniendo y afectando nuevamente el territorio U'wa.

(...) Entre los impactos territoriales que generó este bloque estuvo la sequía y contaminación de quebradas, la extinción de plantas sagradas, extinción de animales nativos, deforestación a gran escala, restricciones de movilidad y militarización del territorio. La instalación del gasoducto desestabilizó el terreno, generando derrumbes sobre las vías. (...) En el 2012 el ANLA otorga una licencia ambiental a Ecopetrol, conocido como Bloque de Exploración Magallanes, desconociendo y violentando todo proceso de consulta previa, en tanto está ubicado en zonas que el pueblo U'wa considera como parte de su territorio ancestral, y parte de este pasaba cerca del resguardo Indígena Unido U'wa; para profundizar esta afectación territorial, el Ministerio del Medio Ambiente sustrajo 20,24 ha de la reserva forestal del Cocuy para este proyecto. Esta sustracción era “temporal”, por ocho meses; sin embargo, dos años después aún seguía vigente. Entre los impactos que generó este Bloque está la contaminación del río sagrado Cubogón, daño del paisaje natural, daño de microcuencas de la zona, desequilibrio ambiental y cultural. (...) El oleoducto Caño Limón Coveñas ha contaminado la flora y fauna del territorio, los ríos, los potreros, el aire; a su vez, se presenta la amenaza de la presencia del MAP. Al igual que el Oleoducto Bicentenario, que ha generado daños en la flora y fauna, lo cual ha incrementado el conflicto armado. (Plan de Salvaguarda Pueblo U'wa, s. f., páginas 43-47)

En Arauca se produjo una fuerte militarización de la capital y en los municipios de Arauquita y Saravena, además de la frontera con Venezuela y cerca de los más importantes depósitos petroleros del país. Los militares custodiaron la infraestructura petrolera mientras el Bloque Vencedores de Arauca tomó el municipio de Tame, cabecera municipal de los territorios ancestrales U'wa. (CNMH, 2015, página 191)



Foto 9. El Pueblo Indígena U'wa defiende su vida ante las amenazas de genocidio derivadas de la licencia ambiental otorgada a la Occidental Petroleum Co., para la exploración en su territorio. Unidad Indígena N.º 114. Archivo ONIC, 1997.

El caso U'wa reafirma la coproducción de extractivismo y presencia armada. La forma como este pueblo articula la descripción de los conflictos ambientales tiene como trasfondo el interés histórico sobre su territorio de empresas apoyadas por el Estado colombiano. El Estado promueve la idea de que la presencia U'wa es perjudicial para los intereses nacionales, y a su turno privilegia la inversión extranjera como condición de posibilidad del progreso.

Las preocupaciones expuestas por los Pueblos Indígenas acerca del vínculo entre proyectos de desarrollo y extracción con el conflicto armado, hablan de una proliferación de problemas ambientales que se mezclan con la guerra. Esta, que parece usualmente una preocupación marginal, está en el centro de sus luchas en el presente, porque denuncia prácticas que apuntan a la fractura general de la vida indígena y sus posibilidades de tener un futuro.

Esta es la razón por la que organizaciones como la ONIC han hecho el esfuerzo de recoger información sobre los proyectos

económicos que amenazan a los Pueblos Indígenas en el país. En su trabajo acopia las intervenciones violentas en los territorios indígenas. Las oficinas de Poblaciones y de Derechos Humanos de esa organización han hecho un esfuerzo por denunciar la articulación de las violencias. Así, la primera dependencia ha recogido desde 2002 un total 263 registros de intervenciones que atentan contra el territorio. Aunque una pequeña fracción corresponde a lo que normalmente se entendería como afectaciones derivadas del conflicto armado, en su mayoría se refiere a prácticas de diversos actores que buscan romper la fluidez del territorio. La preocupación de la ONIC se encuentra en las fracturas a la red que produce la vida más allá de su fuente, por lo que empresas, Estado, actores armados legales e ilegales y otros grupos de la sociedad civil figuran como los autores de esos daños.

Igualmente, la organización ha recopilado información de más de 200 resguardos, mediante un proceso relativamente sencillo: preguntar a las comunidades qué pasa en los lugares que habitan. La respuesta dice suficiente de las preocupaciones de los Pueblos Indígenas, pues la totalidad asegura, en mayor o menor grado, que sus territorios estaban siendo atacados por variados proyectos de desarrollo y extractivismo. Cuando a esto se le suma que desde la firma de los acuerdos de paz en 2016 ha habido más de 120 líderes indígenas asesinados, la incógnita sobre el futuro de estos pueblos, –tanto en su sentido de pervivencia como en términos de un conflicto–, parece abrirse a un nuevo ciclo, queda abierta. En este informe se sugiere que la apertura de este nuevo momento de conflictos toca las puertas de sus vidas, de sus redes y de sus posibilidades de pervivencia y este, entonces, debe ser un tema obligado de todas las instituciones gubernamentales a futuro.

2.5. LA RED VITAL Y LOS DERECHOS: CAMBIOS, FRACTURAS Y DEFENSAS; EL CONVENIO 169 DE LA OIT

La preocupación por los efectos de grandes proyectos de desarrollo no es exclusiva de Colombia. En el mundo los Pueblos

Indígenas han sentido las consecuencias negativas para el medio ambiente y para la pervivencia cultural de los pueblos³⁰ de las intervenciones de proyectos mineros, hidroeléctricos o petroleros. Un claro ejemplo de eso es la relación del Pueblo Wayuu con El Cerrejón, una de las minas de carbón a cielo abierto más grandes del planeta, que empezó a operar a comienzos de la década de 1980 y transformó la vida de La Guajira.

La historia de El Cerrejón está ligada a la forma como se construye el Estado, la gestión de los recursos de las regalías y los problemas que en los últimos años ha vivido la región con respecto al abastecimiento de agua para la población (Archila y otros, 2015). Para los wayuu la mina ha generado efectos profundos en sus vidas; no obstante, no dejan de ser vistos como vecinos a los que,

(...) en varias oportunidades les hemos manifestado de que ellos son muy malos vecinos; mientras ellos se bañan en esas piscinas recreativas, afuera la gente se muere de sed, y se muere de hambre, porque esa es la realidad, es el día a día. (ONIC y CNMH, lideresa del Pueblo Indígena Wayuu, Rosa Iguarán, finca Java Liviana, 2017)

Los chivos nacen muertos. Nosotros hemos abierto la barriga de los animales para ver qué tienen, por qué se mueren... y hay pura carbonilla, lo que es la tripa de chivo ya no se come aquí; uno antes hacía comida, bien sabroso, pero ya no se puede, porque es negro lo que uno saca de ahí. Entonces hemos dejado de consumirla por eso (...) el ruido no nos deja dormir (...) antes mi abuelo decía que él desde el cerro veía las casa de acá, pero ahora no se ve nada, solo se ve una nube [de carbón] que camina y arropa todo, es la nube que sale de ahí donde apilan el carbón. Eso es lo que nosotros hemos sufrido con esos vecinos acá. (ONIC, 2012, página 8)

30 Perú, Indonesia, Chile, Guatemala y Brasil son solo algunos de los países en los que estas tensiones han generado conflictos sociales.

La descripción de la lideresa revela dos problemas que se repiten en diferentes lugares del país: primero, el poder de las empresas y su relación con las diferentes instancias estatales; segundo, los efectos que ejercen en la forma como se administra un territorio particular. De ese modo la lideresa señala que el carbón aparece como una promesa de transformación de las condiciones de vida de la región, una posibilidad de mejorar el acceso a salud, a educación y al mundo laboral.

Sin embargo, lo que se encuentra es una red de corrupción y malos manejos que termina por agudizar las condiciones de desigualdad y ensanchar la brecha que margina y empobrece a las comunidades indígenas. Al respecto la CIDH da cuenta de la situación y llama la atención sobre los problemas alimentarios que enfrentan mujeres y niños en la región y expide medidas cautelares como la MC-51/15, ampliada mediante las resoluciones 3 y 51 de 2017, a favor de niños, niñas y adolescentes, mujeres gestantes y lactantes y personas mayores, del Pueblo Indígena Wayuu, ubicadas en Manaure, Riohacha y Uribia (La Guajira), por hechos relacionados con altos niveles de desnutrición, por falta de alimentos y de agua, a lo que se suma la falta de atención médica (CIDH, 2017).

Esta crítica se repite en diversas zonas del país, y se expresa de dos formas: 1) la intervención de estos proyectos de desarrollo deja consecuencias devastadoras en la vida de los Pueblos Indígenas y 2) el objetivo de la violencia contra ellos está ligado con la realización efectiva de estos proyectos sin oposición alguna. Es decir, es una forma de violencia que arremete contra la red de vida y que, en ocasiones, se entremezcla con violencia armada legal e ilegal.

Debido a que la relación entre empresas privadas, intereses político-económicos y administrativos del Estado suele ir en detrimento de los Pueblos Indígenas, en 1989 la OIT³¹

31 La OIT (Organización Internacional del Trabajo) es una agencia multilateral fundada en 1919 producto del tratado de Versalles luego de finalizada la Primera Guerra Mundial, bajo la premisa de la justicia social como condición necesaria de la paz. Sobre los derechos de los Pueblos Indígenas del mundo la OIT ha venido produciendo informes y tratados internacionales que han acogido algunos Estados nación, en temas como el derecho a la tierra, al trabajo y a la educación. Desde 1957

adoptó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes, que consiste en reconocer el derecho fundamental de estos pueblos a la consulta y consentimiento previo, libre e informado. Este instrumento fue ratificado en Colombia con la expedición de la Ley 21 de 1991, mientras en 1997 la Corte Constitucional lo definió como un derecho fundamental destinado a preservar la integridad de la vida indígena (Arboleda, citado en Archila y otros, 2015). No obstante, para los Pueblos Indígenas:

La consulta se hace a través del *Zhatukwa* y *Sew'a*, que son los instrumentos y herramientas que los mamos y autoridades utilizan como puente para escuchar las leyes dictadas por el mundo espiritual. Todas las acciones en nuestro territorio son sometidas a consulta a través del *Zhatukwa*; el mamo es el que hace la consulta e interpreta lo que la madre dice, pero no hacemos consulta para tumbar un cerro, sino que se realiza teniendo en cuenta que el territorio es sagrado. (Oficina en Colombia del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 2013, página 46)

A partir de ese momento, la consulta previa se ha convertido en una herramienta de interlocución, debate, negociación e interpe-lación, llena de dificultades, pero también de posibilidades. Sin embargo, también se ha utilizado arbitrariamente, tal como lo explica un líder Wiwa:

Ahí están consagrados [haciendo referencia a los derechos indígenas consagrados en la Constitución y en el Convenio 169 de la OIT] y uno no entiende, cuando el Estado colombiano tiene toda la responsabilidad de garantizar los derechos fundamentales de los colombianos y de los Pueblos Indígenas, ¿por qué abandonó

con el Convenio 107 y posteriormente en 1989 con el Convenio 169, los Pueblos Indígenas han instado para que los derechos consignados en ese convenio hagan parte del bloque de constitucionalidad. En Colombia se incorporó tras la expedición de la Ley 21 de 1991.

su responsabilidad social con los ciudadanos y con los Pueblos Indígenas? Eso ha sido un costo político para el Estado colombiano y esta resolución que nosotros logramos con cuatro pueblos en el 73, ratificada en el 85, fue ratificada por la Corte Constitucional ahorita en el año 2014 en la Sentencia 849. En esa Sentencia 849 ratifica lo que se trabajó y que fue acordado con el Ministerio en el 73 y en el 85. Ahí está el derecho propio donde menciona, todo lo que se vaya a invertir de la Línea Negra hacia arriba, todo lo que se vaya a trabajar, todas las iniciativas políticas, todos los planes, todos los arrendamientos de cuencas, todo tiene que ser bajo el proceso de consentimiento libre e informado, lo que se le llama hoy como ‘proceso de consulta’. (ONIC y CNMH, líder del Pueblo Indígena Wiwa, diálogo de memoria macro norte, Guatapurí, 2018)

Las luchas resaltadas por el líder Wiwa se materializaron por el *gawama* o tejido de unidad del Consejo Territorial de los Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Decreto Número 1500 de 2018 por medio del cual se reconoce el sistema de espacios sagrados de la ‘Línea Negra’, como ámbito territorial y tradicional de especial protección, de valor espiritual, cultural y ambiental, conforme a los principios y fundamentos de la Ley de Origen y como lo soporta igualmente el artículo 68 de la Constitución Política de Colombia de 1991.

Lo cierto es que la frustración que expresa este líder es más común de lo que pareciera. Para muchos, la consulta previa ha pasado de ser un mecanismo de defensa y una posibilidad real de interlocución a convertirse en un requerimiento burocrático, un trámite administrativo, que se debe incluir como parte de los papeles para un contrato. Por eso es común oír que la consulta y el consentimiento libre, previos e informados no son ni una cosa ni la otra. No es libre porque los espacios de deliberación se crean en detrimento de las posibilidades de las comunidades de intervenir en discusiones de manera equitativa; no es previa, porque muchas veces se establece la ejecución de los proyectos antes de consultar a las comunidades; no es informada porque pocas veces se garantizan los mecanismos necesarios para que las comunidades puedan

conocer la dimensión de los proyectos que se van a ejecutar. Según se establece en el Convenio 169 de la OIT, las comunidades perjudicadas deben hacer parte de todas las instancias en las que un proyecto de gran magnitud puede afectarlas. Esto implica la consulta a las comunidades desde el inicio del proyecto, los estudios, el diseño y su ejecución. Ese proceso, sin embargo, obliga la ejecución misma de los proyectos, además de destinar recursos para su apropiada realización, lo cual resulta especialmente dispendioso ya que lograr acuerdos en el marco de la consulta previa no es tarea fácil. Muchas veces en estos espacios se hace latente la tensión entre dos concepciones sobre la naturaleza. Un ejemplo claro es el proceso de consulta con los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta por la zona franca y el puerto multipropósito Brisa S. A., construido en el municipio de Dibulla sobre un lugar sagrado (Baquero y Cárdenas, 2015).

Es importante recordar que el gobierno había negado a diversas empresas, en dos oportunidades –1996 y 1999–, la licencia ambiental para la construcción de un puerto en el sitio sagrado *Jukulwa*, fundamentando estas decisiones en la oposición de los Pueblos Indígenas, que manifestaron al entonces Ministerio de Gobierno:

No estar de acuerdo con la realización del proyecto de construcción y operación de un puerto carbonífero, por cuanto el sitio escogido para tal fin era considerado por ellos como un sitio sagrado, como una zona de pago, el cual hace parte de su territorio ancestral, motivo por el cual no estaba sujeto de intervención alguna. (CConst, T-547/2010, G. Mendoza)

No obstante, el Ministerio de Medio Ambiente otorgó en 2006 a Brisa S. A. la licencia ambiental, luego de que el Ministerio del Interior cambiara su posición sobre la existencia de lugares sagrados en la zona de influencia del proyecto.

En la Resolución 1298 del 30 de junio de 2006 el Ministerio de Ambiente no solo otorgaba la licencia sino que establecía unas condiciones que debían cumplirse antes de iniciar la obra, entre

ellas, consultar a los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, para garantizar los mecanismos que les permitieran continuar con una de las prácticas culturales que tradicionalmente realizaban en este lugar, es decir, el pago (CConst, T-547/2010, G. Mendoza). Con esta licencia quedaba claro que la consulta no giraría en torno a la viabilidad del proyecto: el puerto se haría sin lugar a duda, lo que estaba en discusión eran las condiciones de acceso a *Jukulwa*.

Sin embargo, la licencia ambiental fue suspendida mediante la Resolución 1969 del 4 de octubre de 2006, debido a que la empresa no solo inició las obras sin cumplir con el requisito de concertación, como lo constató el Ministerio de Ambiente en el concepto técnico 1797 del 3 de octubre de 2006 sino que entre el inicio de la obra y la inspección del Ministerio *destruyó el cerro sagrado*: “Se constató la intervención del cerro costero mediante las actividades de desmonte, descapote, cortes, movimiento de tierras, observando un corte en el cerro en sentido oriente-occidente” (CConst, T-547/2010, G. Mendoza). Además de incumplir la obligación de concertar los mecanismos para garantizar la continuidad de sus prácticas tradicionales en *Jukulwa* antes de iniciar la obra. Entre 2007 y 2009 la empresa intentó negar el acceso al lugar sagrado a los indígenas que se movilizaron de manera pacífica en tres oportunidades (El Espectador, 2009, 14 de abril).

Todo lo anterior generó desde el inicio un ambiente de tensión entre los Pueblos Indígenas, la empresa y el Estado. Con esos antecedentes se realizó la primera reunión, el primero de noviembre de 2007 en Dumingueka:

A media noche, los representantes de la empresa terminaron la reunión anunciando que sería imposible suspender la construcción del puerto porque las pérdidas económicas serían millonarias. Mientras tanto, los representantes indígenas insistían en que la destrucción de *Jukulwa* debía detenerse, antes de establecer las condiciones para adelantar el proceso de consulta. (...) En ese momento fueron evidentes las diferencias

epistemológicas de los participantes: mientras la empresa veía millones de pesos, los Pueblos Indígenas veían la destrucción de su sitio sagrado y la muerte de su Madre Tierra. Mientras la empresa argumentaba que detener el proyecto generaría pérdidas económicas y la eventual bancarrota, los Pueblos Indígenas argumentaban que la continuación del megaproyecto generaría pérdidas irreparables tradicionales y espirituales. (Baquero y Cuevas, 2015, página 155)

En este caso, la visión de la naturaleza como recurso explotable primó una vez más sobre aquella que entiende que la herida a *Jukulwa* como lugar de pago de las enfermedades de la humanidad, traerá consecuencias para el equilibrio espiritual y ambiental de la Sierra Nevada, el corazón del mundo. De hecho, a pesar de que la Corte Constitucional estableció que en este caso se debió realizar una consulta previa libre e informada (CConst, T-547/2010) más adelante se estableció que el requisito de consulta se cumplió al surtir las formalidades requeridas, a pesar de la negativa de las autoridades indígenas de participar en el proceso y de firmar las actas (ANLA, Resolución 218, 2011).

Las acciones judiciales de resistencia de las comunidades lograron suspender las obras por un tiempo, pero al final el puerto fue construido e inaugurado en diciembre de 2014 por el presidente Juan Manuel Santos, que en su discurso desconoció las afectaciones causadas y que Becerra resume de la siguiente manera:

Un cerro partido en dos, un humedal desecado, una playa erosionada y un manglar próximo a desaparecer son los vestigios de los ecosistemas afectados con la construcción de Puerto Brisa, en territorio ancestral de los cuatro Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada. (2012, página 1)

Las palabras del presidente durante la inauguración evidencian cómo en el discurso del desarrollo, los Pueblos Indígenas se presentan como obstáculo. Al felicitar a los responsables del megaproyecto, el mandatario señala que el puerto se logró:

Después de unas batallas... que a mí me constan, porque luchar contra los obstáculos del Estado, de las instituciones del Estado, de las licencias ambientales, de todos los permisos que hay que conseguir para construir un puerto como este, es una odisea (...). ¿Cómo hacemos compatible lo uno con lo otro? [La conservación del medio ambiente y la explotación de recursos minerales]. Se puede, se puede si encontramos fórmulas que sean aceptables, que sean responsables ambientalmente, que sean responsables socialmente. Esta es una demostración, este puerto cumple con todos los requisitos, y sé que le pusieron los requisitos muy altos. Muchas ONG, muchas comunidades diciendo: “Mire eso no es posible porque va a dañar el medio ambiente, eso va a destruir las riquezas ambientales de La Guajira”. No hay tal. Pero sí hay que tener unos estándares altos, unos estándares aceptables y así es como podemos desarrollar este país (...). (Santos, 2014)

Los Pueblos Indígenas han denunciado los procedimientos a través de los cuales las empresas consiguen los requisitos de la consulta previa. En nuestra experiencia, donde se hace la consulta, se escribe una especie de guion: se les llama el día anterior y se les invita a una reunión en la que se les informa que el proyecto ya está adelantado, se explican los beneficios y se llevan expertos que validan su calidad. Cuando la autoridad del experto se impone se crea una gran confusión. Como lo explican algunos líderes indígenas, es difícil refutar los argumentos técnicos, que se erigen como verdad indiscutible ante las consideraciones y preocupaciones indígenas. Posteriormente, la lista de asistencia que circula en la reunión se convierte en la prueba reina ante las instituciones gubernamentales de la realización del procedimiento burocrático.

En otros momentos se utilizan todos los mecanismos posibles para evitarla, por ejemplo cuando alguna región del país es propensa a la exploración y explotación del territorio, por cualquier proyecto denominado de “desarrollo”, entidades como el Ministerio del Interior, encargado de la política indígena y de certificar su existencia en algún lugar del país, se atrevían a certificar la presencia indígena o no en ciertas regiones con el fin de favorecer

estos proyectos y obviar en muchos casos el derecho fundamental a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado. Estos casos los negaba la Dirección de Consulta previa de ese Ministerio.

En 2012 la construcción del hotel de lujo Six Senses Resort y Los Ciruelos, en sitios sagrados de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, evidencia la articulación entre los intereses capitalistas y el Estado a través de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior por desconocer los derechos territoriales y negar su presencia en la Sierra.

Este mismo guion muchas veces se complejiza con la presión generada por las promesas de desarrollo que generan fricciones entre comunidades aledañas y los Pueblos Indígenas involucrados en la consulta por su posición de cara a los megaproyectos. A estos roces se suma la presión de actores armados que dificultan la participación previa, libre e informada en un diálogo que garantice condiciones de igualdad entre los negociadores. Otro ejemplo que ilustra esta situación es el proceso de la represa El Cercado en el río Ranchería.

Al iniciar los diseños, este megaproyecto fue presentado como la obra clave para la reactivación económica de La Guajira y como el eje fundamental para garantizar el acceso al agua en un departamento con escasez del líquido (Baquero y Cuevas, 2015; Organización Wiwa Golkushe Tayrona, 2018). En 2007, un año después de iniciada la obra, el periódico El Tiempo con el titular “Represa del río Ranchería llevará agua a nueve pueblos que hoy deben sacarla de pozos”, señalaba que con el proyecto “se harán realidad dos sueños históricos de la región: además de la conducción de agua a los municipios de la mitad del desierto guajiro, se irrigarán 18.500 hectáreas de tierras” (2007, 16 de julio). En efecto, en sus diseños el megaproyecto incluye el abastecimiento de agua para los acueductos de nueve municipios de La Guajira, dos distritos de riego y generación de electricidad a través de un sistema hidroeléctrico (Organización Wiwa Golkushe Tayrona, 2018).

Con ese mensaje en el ambiente se generaron fricciones, como lo narra un líder Wiwa:

Vendieron mentiras, y por eso crearon conflictos entre los pueblos, entre las etnias y con los campesinos, porque cuando nosotros nos oponíamos a la obra, ellos creían que nos oponíamos a lo que iba a traerles agua a sus casas. (Organización Wiwa Golkushe Tayrona, 2018, página 54)

En este contexto, se reafirmaba el discurso con una carga de discriminación que señalaba a los indígenas como los que obstaculizan el desarrollo. Sin embargo, el funcionamiento actual de la represa evidencia que los intereses que impulsaron el megaproyecto y los factores que impidieron que hoy se garantice el acceso al agua a la mayoría de los habitantes de La Guajira, fueron otros.

A pesar de no cumplir con los objetivos para los que fue construida, la represa sí retenía el agua de la principal fuente hídrica del departamento, incluso en tiempos de sequía. Según las cifras del Comité Cívico por la Dignidad de La Guajira, en 2016 el 79,7 por ciento del agua del departamento se destina al sector minero, al tiempo que la falta del líquido para el consumo humano agravó la crisis humanitaria del Pueblo Wayuu. Así las cosas, tutelando los derechos al agua potable, a la vida, a la salud, a la alimentación, a la vivienda digna, al nivel de vida adecuado, a la identidad cultural, entre otros, de los que son titulares los niños, niñas y adolescentes Wayuu, la Corte Suprema de Justicia en sentencia de julio de 2016 obligó a Conalvías a abrir las compuertas de la represa el Cercado, en cumplimiento de las medidas cautelares dictadas por la Comisión Interamericana a favor de los Pueblos Indígenas de La Guajira por la muerte de 266 niños Wayuu (CSJ, Radicado 87592, 2016).

Ahora bien, las presiones por señalamientos a los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada como obstáculo del desarrollo no fueron las únicas que enmarcaron la consulta previa del megaproyecto. Este proceso se desarrolló al tiempo que se agudizó el conflicto armado en la zona.

En efecto, la represa se planea y se construye en los momentos en los que aumenta la confrontación entre actores armados y se disparan las persecuciones, masacres, homicidios

selectivos y desplazamientos masivos de la población civil. Hay que recordar que la etapa de diseño de este megaproyecto se surtió entre 2001 y 2004. En 2002 se consolidó el mal llamado Frente Contrainsurgencia Wayuu del Bloque Norte de las AUC, responsable de diferentes ataques contra la población Wiwa: masacre de El Limón –septiembre de 2002–, Potrerito –diciembre de 2002–, La Laguna y Marocazo –mayo de 2003–, mediante bombardeos indiscriminados del Ejército y diversas incursiones de las Autodefensas (Comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta, 2003).

Igualmente, la CIDH tuvo conocimiento y en 2009 emitió Medida cautelar MC-12/09, a favor de 87 familias de la Comunidad Alto Guayabal-Coredocito, resguardo indígena Uradá Jiguamian-dó, pertenecientes al Pueblo Embera, ubicados en Carmen del Darién (Chocó), por hechos relacionados con bombardeos desde helicópteros y aviones de las fuerzas militares al territorio indígena, que causó heridas a niños y adultos mayores que se encontraban en sus viviendas.

Según informes del Cinep en 2002, los paramilitares atravesaron los primeros retenes en la misma zona donde después se construyeron los muros que dividieron el río Ranchería: “Los ataques paramilitares llevaron al desplazamiento de 1500 personas, entre las que se encontraban familias indígenas y campesinas”. Ese traslape de la zona de la represa con la expansión militar del Bloque Norte de las AUC la ha denunciado en distintas ocasiones el CTC (Baquero y Cuevas, 2015, página 4).

La crisis humanitaria desatada por el conflicto armado en esos momentos fue tan profunda, que generó la declaración de medidas cautelares de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos a favor de los Pueblos Indígenas wiwa y kankuamo en febrero de 2005. En el marco de este contexto de guerra que había debilitado la organización indígena, se hizo un procedimiento de la consulta, que no fue previa, porque para ese momento ya habían pasado tres años desde el inicio del contrato de diseño de la obra y dos años de la advertencia del Ministerio de Medio Ambiente sobre la necesidad de hacer la consulta antes de avanzar (Organización

Wiwa Golkushe Tayrona, 2018). No fue libre por las presiones del contexto y tampoco suficientemente informada, ya que se hicieron dos reuniones que sumaron tres días (Baquero y Cuevas, 2015).

Así, el Convenio 169 se ha convertido en una carga para todas las partes: las empresas lo entienden como un palo en la rueda del desarrollo y de sus objetivos específicos, mientras las comunidades sienten que no son tenidas en cuenta. El Gobierno, por su parte, gravita entre garantizar la correcta ejecución del convenio y lograr que los proyectos se ejecuten.

Igualmente, desde la ratificación del convenio los gobiernos han promovido un argumento basado en la dicotomía entre los intereses particulares de los Pueblos Indígenas y los de la nación, como si estos no formaran parte de ella. En esa concepción, la exigencia a los pueblos de cumplir a cabalidad del Convenio 169 se asume como un problema, pues afecta las posibilidades de desarrollo nacional. Esta es una de las razones por las que el convenio y los procedimientos para llevarlo a buen término se obvian y generan descontento entre los indígenas. Al respecto, el Pueblo U'wa expresa:

Nosotros los u'was en el tema de consulta previa lo hemos diferenciado en dos líneas. Una es una consulta en temas de políticas sociales en materias de salud, educación, vivienda. Digamos que, para estos proyectos, como procesos de consulta tenemos una apertura para establecer diálogos interculturales y de concertación. Mas, sin embargo, tenemos una postura particular, radical dirían algunos, en el tema de los proyectos extractivos, todos aquellos proyectos que estén relacionados con la extracción de recursos naturales, petróleo, agua, oro, o cualquier otra minería: Nuestra postura ahí es que no vamos a un proceso de consulta previa.

Y digamos que uno de los motivos por el cual no vamos a consulta previa es el siguiente: si bien es cierto, la consulta previa es un derecho fundamental, que permite expresar los sentimientos, los temores de un proceso, nosotros no lo consideramos como

un derecho incompleto, no es un derecho integral, porque simplemente no nos garantiza el derecho al veto. Entonces si la consulta previa para nosotros los u'was garantizara el derecho al veto, tendríamos otra postura en este tema. Nos consultan los impactos positivos y negativos, pero en últimas quien termina decidiendo si se hace o no se hace el proyecto es el Estado colombiano, junto con las empresas interesadas. Hemos tenido esta experiencia en algunos proyectos, por ejemplo, los proyectos petroleros Magallanes, Gibraltar y el proyecto de gases. Hemos visto que la decisión la toman el Gobierno y las cortes, pero las cortes van a favorecer el principio que dice que el derecho de la mayoría va a primar sobre el de las minorías. Si nos consultan para que las empresas y el Gobierno tomen la última decisión de explotar nuestro territorio, ¿para qué vamos a la consulta, para que nos desgastamos en ese proceso? Más bien no nos agotamos y si se quieren meter a la fuerza, pues métanse a la fuerza, pero eso también es una garantía para denunciar que nos están irrespetando nuestra cosmovisión. (ONIC y CNMH, entrevista consejero de la ONIC, Pueblo Indígena U'wa, Heber Tegria, Bogotá, 2019)

La discusión acerca de las bondades del Convenio 169 no está cerrada. Aun con sus efectos negativos, en Colombia los Pueblos Indígenas han recurrido constantemente a él como una forma de garantizar sus derechos y obligar al Estado a sentarse a la mesa de concertación. Sin embargo, las críticas son profundas, al punto en el que muchos han considerado que se ha convertido en una herramienta que legitima las actividades de las empresas, sin tener en cuenta los malos manejos de los procedimientos que la sustentan. La reiteración de estas prácticas en todo el país ha llevado a que muchos pueblos decidan oponerse a su realización, pues en lugar de evitar la fractura de las redes vitales que sostienen la existencia indígena, se terminan por legitimar los entramados que garantizan su interrupción.

TEJIDO 3

LA MALA MUERTE



Foto 10. Algodón para sanar. Pieza Colección Etnográfica, ICANH.

Ecós de la Mala Muerte

Marleny vio a su cuñada levantarse de la cama antes de que saliera el sol. Para ese momento, ya ambas estaban despiertas. Habían oído los golpes en las puertas de otras casas y estaban alerta. Su cuñada se asomó a la calle a revisar lo que sucedía. Vivían la extraña paradoja de saberse en medio de algo que es al mismo tiempo inesperado y siempre posible. Afuera, la guerrilla ya había pasado por las casas, esquina por esquina. Adentro, la cuñada de Marleny le avisaba a su marido que salió también a percatarse y confirmar la razón del alboroto. El miedo es en buena medida la presencia de algo que no se realiza, que ronda siempre sin llegar a materializarse. Marleny cuenta esta historia como queriendo que no termine, que se suspenda en la bruma de este momento donde los guerrilleros han llamado personas casa por casa con una lista en la mano y su cuñada se voltea hacia a la casa a llamar a su marido. Pero el tiempo no se detiene y según esta narración, él sabe lo que sigue: ‘No tenía sentido para qué hasta aquí’ y como que le dijo: ‘Bueno mujer hasta aquí la dejo a usted... esta es la vida hasta aquí’.

Él salió de la casa. Tres personas lo tomaron de los brazos. ‘Sapos’. Lo amarraron, lo llamaron en lista y lo llevaron a una cancha. Ahí lo ataron. Boca abajo, acostaron a otros líderes. Ya los señores tenían lista en mano. ‘Bueno, tal persona salga’, dijeron, ‘y tal persona salga’, entonces, ellos salieron. Se los llevaron... y ¿para dónde?

Una maestra decide seguir la procesión de cuerpos amarrados y amenazados por las armas de la guerrilla, llevados a un lugar donde su destino no tuviera por testigo a las personas del lugar:

—Ella fue la única mujer que dijo: ‘¡Voy a ir hasta allá, aunque me maten!’.

De ahí entonces ellos voltearon a mirar.

—Hasta aquí dejamos a usted solita porque a mí, a nosotros, nos van a matar —le dijeron en Koreguaje.

Entonces ella lloró y se despidieron hablando en Koreguaje: paín’ quie-re decir ‘quédese solita’. Siguió llorando. “Váyase”, le dieron culatazos con

esas armas y entonces ella se regresó y... ya llegando se oyó el tiro. Ráfagas. Llegó a casa llorando. Ese tiro se oyó y de una vez se fue al puerto para avisar a las demás comunidades, fue al colegio y ya avisó que ya se oyó, ya lo mataron, se llevaron a tal persona.

—Hija, levántate, llegaron gente. Vi gente alrededor de la comunidad y le dije: ‘¡Ay!, ¿qué sería?’.

—¡Hija levántate!

Las gallinas todas estaban chillando. Claro, la gente que llegó. Llegaron y yo salí tantico otra vez y asomé a la ventana, la casita que está por ahí, me parece que es esa azulita que yo vi, esa era nuevecita, nuevecita estaba ahí y asomé a la ventana y de este lado también y cuando lo vi por acá, todo esto de acá había harta gente yo la vi... 40 o 50 sí llenaron, lleno de acá, ¿sí? Entonces yo le dije a mi esposo:

—Abraham —lo llamé.

—No, dijo entre dormido, tengo sueño.

—¿Qué van a hacer ellos?

—Ellos no hacen nada de... no tengo problemas, que salgan, que estén ahí ellos. Yo no voy a conversar con ellos, No tengo nada que ver con ellos —dijo.

Entonces entraron. A cada casa entraron tres personas y otro que se quedaba afuera. Alguien dijo: ‘Que salga desde el más viejo al más pequeño’. Salimos todos. Mi esposo, mi hija, yo.

—¿Qué van a hacer esta gente?, —preguntó mi hija.

—No te asustes hija, no debemos nada con ellos. Tranquila.

En esas se oyó que uno de estos señores gritaba en una de las casas, ‘¿No ha salido?’. Y otros sacaron a un hombre a la fuerza y lo tiraron frente a su casa y le fueron sacando las cosas, todo lo que tenía. Entonces empezaron a hacer lo mismo casa por casa, sacando las monedas, las máquinas, las cosas de las tiendas.

Y salimos todos. Los pequeños y los viejos. Nos alineamos frente a ellos y con lista en mano escuchamos uno a uno el llamado. ‘Que tal

persona, venga', decían. Y así pasaron uno a uno de la lista. El último y ninguno de nosotros estábamos. Acabaron de llamar y se fueron, pero volvieron otra vez diciendo que tal persona,

—Abraham Figueroa, Leonardo Figueroa.

Nombraron a mi esposo. Luego anunciaron:

—Pacífica Iles.

Y ¿yo qué?, me pregunté. ¿Qué hice?, ¿qué tengo que hacer si no tengo nada? Pensaba, miraba a mi mamá.

—Usted es usted, sálgase por favor, —me dijo.

—Usted tiene que salir, si usted no sale la sacamos por la fuerza, —me dijo otro.

—¡Hágale yo no debo nada con ustedes!, —contesté. Volteé y le dije a mi mamá: ‘¿Mami yo qué le hice? ¿Qué tengo, qué tengo que hacer con eso que están diciendo esos señores? Yo no hice nada’. Entonces mi mamá se puso a llorar. ‘Mami no llore’. Cuando yo fui, fui despacio, muy despacio y me dijeron: ‘Camine rápido, rápido ya está amaneciendo’, dijo, ya eran cinco y media.

—Ya está amaneciendo, —dijo. Camine rápido, me empujó, me puso a correr, me empujó y sí y caminé otra vez despacio y me tiró, y apenas con el fusil me tiró acá y me caí y caminé otra vez y me tiró otra vez, me dio golpe acá y me fui otra vez y de últimas me caí otra vez, caí y me paré y embarré todo eso de acá. Como ese día estaba lloviendo y el otro día amaneció bien y toda embarrada, no sé, me caí y después cuando llegué ahí estaba la gente alrededor de esas guerrillas... y cuando llevaron primero los hombres ya estaban acostados, amarrados así y a mí también, cuando llegamos me amarraron así ya con candado y me taparon las vistas y me hicieron empujar, me hice caer.

—Ahora puede pararse usted sola. ‘¿Cómo, cómo voy a parar si no sé cómo se hace parar así con manos cerrado con llave? Yo le decía’. “Párese, párese a ver señora por favor’. ‘¿Cómo? Yo rebusqué y rebusqué, pero no pude parar, pero un señor de esos manes que vino y me hizo parar.

—¿Señores ustedes investigaron bien esto?

—¿Y por qué me pregunta?, —dijeron ellos. ‘¿Por qué me pregunta?’.

—Pues por eso pregunto: ¿Investigaron bien esta situación lo que están haciendo ustedes? Yo soy la única, nosotros con mi esposo, que está acostado allá, nosotros trabajamos como docentes en esta escuela.

Todos esos estaban mirando.

—¿Verdad?, dijo el señor. ‘Sí señor, somos docentes, somos inocentes de lo que están haciendo ustedes, por eso no tengo miedo. Soy inocente. Mi esposo también, mi primo y otro compañero que están acostados allá son inocentes. Yo no sé ustedes, decidirá si habrá investigado bien mucho mejor, pero no está investigado esto, alguien que está haciendo esta cosa’, —les dije.

Entonces me vino el señor y me dio un planazo en la boca... y otro me tiró acá otra vez con un fusil golpe, pero yo no sentí ni dolor esa hora. Me golpearon acá en la cara, tampoco... Estuve pensando, pero esta gente ¿qué hicieron? Yo preguntaba: ‘¿Qué le hicieron a ustedes? ¿Cuántos problemas hicieron esta gente?’. Recuerdo que le dije: ‘¿Cuántas veces hicieron, yo creo que aquí hay inocentemente que van a morir’, —yo le dije así.

Vino otro señor, el que me dio un planazo en la boca. Yo no sentí nada de eso, no. No sentía nada pensando otra cosa, yo no sé ese momento ni nada. Uno me dijo: ‘Coja compañera, coja ese fusil y mate a algunos que están allá parados’.

Ellos pensaban que yo manejaba esas cosas, yo imaginé después, después imaginé que yo cargaba esas cosas. Ellos imaginaban eso.

—Somos empleados del Gobierno, mi esposo es empleado. ‘¿Por qué usted no puede soltar a mi esposo?’, —volví otra vez.

—No señora.

Yo creo que ellos estuvieron equivocados y que ese día yo tenía el cabello así largo y ondulado, pero estos días es que tengo así corticas... era negro, negro y después ellos dijeron que ‘usted se pintó el cabello’. ‘¿Cómo así señor? Yo nunca me he pintado el cabello, está equivocado’, —le dije. ‘Por eso es que le estoy diciendo que ustedes no investigaron bien estas cosas, estos problemas que están pasando’. ‘Bueno, bueno, no hable más’, —cortó. Entonces me senté y me arrodillé y pedí a Dios.

Me miraron.

—¿Por qué está pidiendo a Dios?, —me dijo un señor. ¿Por qué?

—Porque yo no debo a nadie, no hice nada, no tengo nada de problemas con ustedes.

Y me soltaron. Pero a mi esposo, no. Me dijeron que pida por cada uno y me despida.

Despedí a cada uno y me fui en lágrimas. Se despidieron todos de mí y me encargaron cada uno los mensajes a sus familias. Uno a uno, cada uno, me pidió por los suyos.

Mi esposo se despidió. Intenté tomar su mano y soltarlo, pero el guerrillero vino y me cogió del brazo y solamente me despedí. Me pidió regresar a Agua Negra, donde la familia, porque acá nos iban a volver a amenazar. El guerrillero me retiró y me dijo que volviera donde estaba sentada y que escuchara.

Pero yo salí y corrí a la casa. Tomé unos billetes y le di a mi mamá para que fuera a avisarle a la familia. Tomó una canoa y con otros se fueron. Tantito después sonaron disparos. Corrí descalza, pero sin llorar. Volví a la cancha y miré siete hombres boca abajo. Tomé sus cuerpos y, con otros compañeros, fuimos a enterrarlos.

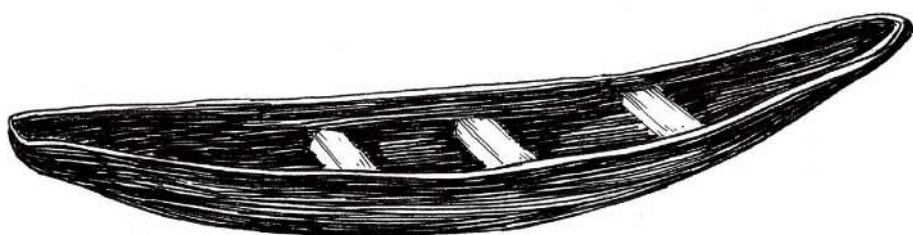


Ilustración 14. Canoa, lugar de memoria y resistencia para los indígenas amazónicos.

El 25 de julio de 1997 las FARC asesinaron siete hombres Koreguaje. El evento, que puede caer en tipologías específicas que lo definen como masacre, es también un caleidoscopio del miedo, del terror, de las alteraciones tanto del gobierno propio como en la cotidianidad de los Pueblos Indígenas.³²

¿Acaso toda muerte no es mala? Bien sabemos, gracias a una rica y fértil tradición historiográfica, surgida desde el siglo pasado, que en Occidente “morir bien”, gozar de una “buena muerte”, cambió sustancialmente, se fue transformando de la mano de la expansión y consolidación del capitalismo. Por decir algo, en la Europa feudal la buena muerte para el señor medieval ocurría de una de dos maneras: preparándola con todo detalle y previendo un largo proceso de despedida del mundo, desembarazándose de todos sus bienes, dándole a cada uno de sus deudos lo que se merecía (pidiendo los perdones que había que pedir, haciendo las reconvenções que también había que hacer), poniéndose a paz y salvo con Dios, con los hombres y mujeres de su casa, y muriendo en su cama, rodeado de su gente, acompañado en el último tránsito hacia el más allá cristiano; o moría bien en el campo de batalla, ojalá en lucha contra los infieles en Tierra Santa. A esto se le consideraba un arte: *Ars moriendi* en latín; el arte del bien morir.

Todo esto era muy distinto, como muchas veces se ha observado, de la idea de buen morir que prima hoy en día en el mundo capitalista, que, al contrario, implica una muerte aislada, en algún pabellón de hospital, rodeado de nadie o casi nadie, pero en

32 Durante el trabajo de campo visitamos al Pueblo Koreguaje ubicado al margen del río Orteguaza en el departamento de Caquetá. Al desembarcar tras un par de horas en lancha rápida, estuvimos aguardando el primer acto de conmemoración de una masacre ocurrida en 1997 que extinguió la vida de siete líderes del proceso del Criom (Consejo Regional Indígena del Orteguaza Medio). Aunque la conmemoración duró tres días y mezcló varios espacios de memoria, uno de los momentos más sentidos fue la visita al lugar en donde fueron enterradas las personas. Con un cielo vestido de gris y un profuso aguacero, invitados como la consejera Aida Quilcué y el coordinador de la guardia nacional, Luis Acosta, expresaron entre lágrimas cómo la guerra también les había arrebatado seres queridos, pero sobre todo hicieron eco del mensaje del camino que queda por andar, de las semillas de esperanza sembradas en las fortalezas como la pertenencia por la lengua y los liderazgos femeninos que sucedieron a la desaparición de los pioneros de su organización.

óptimas condiciones de higiene, y acompañado hasta las nueve de la noche en una funeraria, para proceder con su cremación.

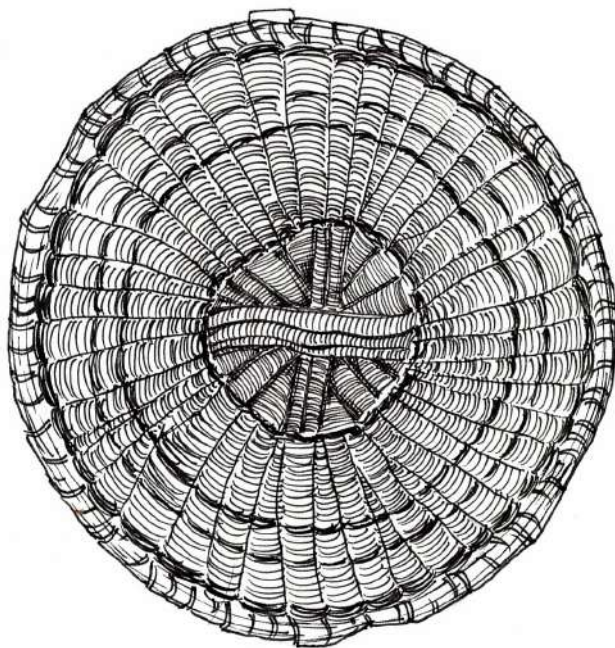


Ilustración 15. Los indígenas amazónicos y del Chocó utilizan los canastos para almacenar las semillas.

Estos ejemplos nos permiten entender que en todas las sociedades y épocas existe una idea razonable sobre cómo es deseable morir y cómo no. Lo mismo ocurre en las distintas sociedades amerindias. Así, puede suceder que una forma de buen morir para los hombres de una sociedad guerrera sea justamente en la guerra, aunque, claro, en la propia.³³ Esta tiene sus reglas particulares, su

³³ Aún hoy existen en Colombia sociedades guerreras. A pesar de que el impacto de la Conquista, como aquí la hemos venido caracterizando, ha alterado las formas de estos pueblos de hacer la guerra, pervive un *ethos*, una lógica y un sentimiento que perciben el mundo en función de la guerra y de las acciones colectivas e individuales, y los roles y jerarquías que esta dispone. Así la guerra haya dejado de ocurrir en un sentido literal de aniquilación física del enemigo, mediante el uso de las armas y el combate, esta sigue existiendo de muchas maneras, en la mitología que

sentido del honor y de remuneración con los seres de las distintas dimensiones de la Red Vital. Una buena muerte no implica necesariamente una muerte pacífica.

La vida y la muerte hacen parte de un mismo proceso y se suceden una a otra. Esta continuidad se encuentra en los retoños, las germinaciones vegetales, los ciclos del agua, en la transformación de la materia. Y es que en la larga duración todo se transforma: las montañas, los ríos, los grupos humanos. La muerte es un tránsito que permite las conexiones entre los diferentes mundos de los Pueblos Indígenas y la Red Vital que configuran.

La guerra en Nasa Yuwe, *puuyii yuwe* no solo interrumpe el flujo de la vida sino también la gestión de la muerte genera “mal morir”. La desarmonización de la Red Vital se hace legible en las prácticas que cercenan vínculos humanos como trama de la red de vida. ¿Qué pasa con un desplazamiento en el territorio si los humanos tienen una relación específica con ciclos de siembra, con ríos y montañas? ¿Qué sucede con la relación entre seres humanos, naturales y espirituales, si ellos no pueden circular por la militarización, las masacres, las amenazas y el confinamiento? ¿Qué le sucede a la red de vida si los humanos empiezan a desaparecer del territorio? Estas son preocupaciones centrales, pues en ellas se encuentra la posibilidad de la pervivencia.

Otra forma de verlo es según las ideas que cada cultura tiene de lo que significa estar muerto o estar vivo; sobre dónde termina el dominio de la vida y comienza el de la muerte, del *eysa* en lengua IkꞮ. La muerte y la vida son acuerdos sociales sobre lo que es cada sociedad.³⁴ Por ello, la primera no puede ser entendida como un mero hecho de cesación de las funciones vitales.

hace las veces de registro de la memoria, en las distintas expresiones rituales (las fiestas, los bailes, los cantos colectivos o privados, etc.), en las prescripciones del parentesco, en las batallas entre chamanes (jaibanás, abuelos sabedores, payés, etc.).

34 Por esta razón, en varias ocasiones, en lo que sigue se encontrarán las palabras Vida y Muerte con mayúscula inicial, como un nombre propio, en razón a que no solo se trata de representaciones de ambas situaciones que les atribuyen un carácter, un temperamento, una vitalidad propios de una *persona*, sino que son conceptos totales, absolutos, sagrados.

De hecho, bien se puede sintetizar el problema en que para la mayoría de las culturas la muerte es una prolongación de la vida: *ouktaa*, muerte en lengua Wayuunaiki tiene su propia vida. Tiene una fuerza que emana y contamina a quien no sabe cómo mantenerla a raya; un ejemplo de esto, muy conocido, es el “hielo” de muerto, que enferma a los niños cuando van sin protección a los cementerios o a las funerarias. Es la muerte que cae sobre la vida débil, que se cuela en ella y la socava.

Pero también esa fuerza, bien manejada, se prolonga hacia la gente y al mundo para producir vida. En muchos pueblos quechuahablantes, la palabra que antiguamente se utilizaba para las momias era la misma para decir semillas: *mallqu*. La fuerza de los muertos, si era atendida con ofrendas y temida, se revertía a traer vida y prosperidad a los vivos, y, como ya se señaló en el primer tejido, mediante bebidas como la chicha se apoderaba de la gente y le prodigaba fuerza adicional. Puede, por lo mismo, aseverarse que toda sociedad sana le rinde culto a sus muertos; reconocerles y respetarles son formas de reconocer y respetar la vida actual y venidera.

A esto hay que sumar el hecho de que, en muchos pueblos, la muerte solo llega mucho tiempo después de que la persona ha fallecido clínicamente. En algunas ocasiones, su espíritu (es decir, la fuerza esencial que sintetiza su vida) pervive entre los vivos durante el tiempo en que el cadáver se descompone, y por esa razón se precisa de un segundo entierro, como en el caso Wayuu. En otros momentos se mantiene por más tiempo, a veces eternidades. Para muchos pueblos amazónicos y del piedemonte, los abuelos sabedores y los taitas son gente de poder que aprendió a vivir más allá del desgaste de su cuerpo y que, por lo mismo, nunca ha desaparecido. Por eso mismo, los abuelos sabedores o los taitas de hoy en día, los que son muy poderosos, saben cómo reunirse con esos mayores, algunos de los cuales, según el registro histórico, vivieron hace 200 o 300 años.

Una buena muerte debe ser coherente con situaciones de esta índole. Para no ir más lejos, se da cuando se tiene certidumbre de que el cuerpo será manipulado de una manera que respete las

formas propias sobre lo que es morir y lo que es la muerte. Que se honren los límites, o sea, las divisiones infranqueables entre los muertos y los vivos, que habitualmente se enfatizan mediante la ofrenda, el pago de frutos, flores o alimentos o siguiendo ciertas reglas estrictas sobre quién puede o no puede acercarse a los restos mortales y cómo debe manipularlos y disponerlos.

Las memorias vivas sobre el conflicto armado de los Pueblos Indígenas se refieren a una violencia –esa que da a entenderse por “la violencia”, que hace parte del repertorio impuesto por la Conquista y que, por lo mismo, es el producto del mundo de los conquistadores—³⁵ que genera interrupciones, alteraciones y formas de administración que se imponen en la Red Vital y, en ella, el cómo se vive y se muere. Memorias vivas que reiteran variadas maneras de dar cuenta de la magnitud de la violencia. Entre las reiteraciones, la Mala Muerte expresa una forma de enunciar la violencia y de relacionar los efectos del conflicto armado.

Mala Muerte es, pues, un sentimiento-concepto que se encuentra a todo lo largo y ancho de la Colombia profunda, indígena, y que, aunque no es para nada reciente, se ha exacerbado con un conflicto y una violencia que no cesan, y se ha tornado en una metáfora de cómo muchos pueblos y comunidades, no solo indígenas sino campesinas, negras, urbanas, etc., se han visto forzadas a renunciar al sagrado derecho a un buen morir. (El hecho de que los grupos paramilitares, con insistencia y saña hayan prohibido darle sepultura y, sobre todo, hacerles un velorio a los cientos de muertos, propios o ajenos, que bajaban por el río, generó impactos colectivos en muchas poblaciones afropacíficas: pismo, pánico

³⁵ Cabe hacer una digresión relativa en el tiempo y en el espacio para remarcar que esta situación no es nueva. Hoy una de las tesis más plausibles sobre la llamada “catástrofe demográfica” de los Pueblos Indígenas, ocurrida durante los dos primeros siglos de colonización occidental de América señala que, incluso más que las enfermedades nuevas y la esclavización, el factor más incisivo en tal desequilibrio fueron las guerras entre conquistadores (por ejemplo, las “guerras civiles del Perú”), que predaron sin consideración alguna la población indígena, sus recursos productivos y vitales, sirviéndose de sus hombres como carne de cañón. Así pues, no es novedad, sino una situación estructural, la presencia de la Mala Muerte en relación con la vinculación forzada de los indios a las guerras de los no indios.

continuo y patológico, ansiedad y pérdida de las ganas de vivir, a la vez suscitados por la culpa de no haber honrado a quienes así lo merecían y por la certidumbre de que estos, al quedar sin inhumar y sin haber sido despedidos, andarían en pena contagiando de Muerte a los vivos).

La experiencia, el sentir y la palabra de los sabedores, pero también de los hombres y mujeres comunes y corrientes entrevistados o con los que hemos convivido o interactuado han puesto así de presente algo que no es exclusivo de los Pueblos Indígenas y que le da a este informe un viso universal: en la más grotesca y perturbadora ironía, la violencia y la guerra han hecho que la Mala Muerte se haya convertido en el *modus vivendi*.

3.1. RACISMO ESTRUCTURAL

Si la vida y la muerte son acuerdos sociales, nuestra sociedad ha estado marcada por históricos “acuerdos” que ubican lo indígena mucho más cercano del lado de la muerte, entre lo transable, apropiable y sacrificable. Desde la Conquista, las imágenes de esclavitud, de violación y asesinato de mujeres, niños, niñas, hombres y mayores, se repiten, aparecen con cada paso que damos en la búsqueda de consolidar el proyecto de nación moderno, por no decir, la Conquista. En ese camino se ha solido presentar la identidad indígena ligada al salvajismo y la violencia. Esta idea ha legitimado el uso de la violencia en su contra; paradójicamente, ese “carácter belicoso” también se ha articulado al imaginario de su bravura y valentía, propicio para el marco de la guerra.

Sobre la exaltación de lo anterior, se populariza la utilización de nombres y símbolos de los Pueblos Indígenas en el conflicto armado, se explota la imagen colonial de la analogía indígena-violencia. Se supone la exaltación de la identidad nacional mediante el reconocimiento de personajes históricos asociados a los procesos de resistencia indígena, y resulta de menor importancia que al final las armas vayan a ser utilizadas en contra de los mismos indígenas.

La utilización de los nombres y símbolos de los Pueblos Indígenas en la guerra ha provocado la estigmatización de las luchas de su movimiento. Esto no es un hecho menor: hace parte de lo que entraña la violencia y el terror en Colombia, cuando todas las categorías se mezclan y pervierten de manera obscena; cuando se confunden los nombres, las razones sociales, los uniformes, los lugares de la vida –sacar los instrumentos musicales de una comunidad para tocarlos mientras se descuartiza a sus miembros, como ocurrió en El Salado–, etc. Y si a ello se suma que para muchos Pueblos Indígenas el nombre es algo sagrado, que incluso no puede ser conocido, el uso oportunista y pervertido que le dan los actores en pugna –comenzando por el Estado– se torna en una continua y amarga profanación.

Ya vimos cómo suele ligárseles con los grupos subversivos. Sin embargo, este proceso corresponde a formas de dominación que configuran imágenes de lo indígena apropiables e instrumentalizables para la guerra. Todos los actores armados sin excepción alguna han puesto a sus estructuras armadas nombres propios de los Pueblos Indígenas. Los bloques Calima, Tayrona, Mártires del Cacique Upar, Cacique Nutibara, Cacique Pipintá o contrainsurgencia Wayuu de los paramilitares; las FARC nombraron a algunas de sus bloques Cacique Upar o Cacica La Gaitana.³⁶ En el caso de la fuerza pública están los batallones de

³⁶ El caso del Frente Cacica La Gaitana de las FARC da buena cuenta de la pervisión terminológica mencionada. No solo fue el objeto de un acto de impostura premeditada de la Oficina del Alto Comisionado para la Paz del gobierno Uribe, que montó la tramoya mediática de su supuesta desmovilización el 7 de mayo de 2006 en Alvarado (Tolima), sirviéndose para ello de convictos, indigentes y “actores naturales”, con aparente financiación de un narcotraficante, sino que el frente emergió en las noticias luego de sostener enfrentamientos con el Batallón de contraguerrilla Los Panches, en las inmediaciones de San Agustín (Huila), en 2010. En suma, toda esta situación fue la de falsos indios contra falsos indios. Y esto pone de presente, siquiera al margen, que el uso que solemos dar a la palabra *cacique* (de por sí un término trasplantado por los españoles desde las islas caribeñas a tierra firme para significar un rol jerárquico que no necesariamente era semejante entre los pueblos continentales) devino en alguien que tiene poder y lo usa de manera inescrupulosa, sin detenerse en las vías deshonestas y la coacción violenta. ¿Qué idea de cacique refrendaría el nombre asignado a tantas unidades de combate, muchas de estas sostenidas por grandes y pequeños caciques políticos regionales? (Semana, 2019, 10 de junio)

infantería Cacique Pigoanza, el Cacica Gaitana (ubicua figura), Cacique Tundama, de Apoyo y Servicios para el Combate Cacique Yariguíes, Cacique Calarcá, y el de Contraguerrillas (hoy en día Batallón de Combate Terrestre) N.º 5, conocido popularmente como “Guanes”, célebre por la ostentación que hacían sus miembros de prácticas “salvajes” de lucha contrainsurgente en el Sur de Bolívar y los Santanderes, como la colección de trofeos humanos (orejas, narices, dedos, cabelleras). Todo esto corresponde a una exaltación de la analogía *indígenas-violencia-salvajismo-terror* con la que se profanan los sentidos de la existencia indígena, generalmente más cercana al cuidado de la vida.

Pero apropiarse nombres y símbolos es apenas una de las expresiones de acaparar y poseer la vida de los Pueblos Indígenas. Al configurar un presente lleno de huellas y herencias coloniales, en los discursos de los actores armados, de los dirigentes políticos tradicionales y de quienes detentan el poder económico y el privilegio, se materializan y entreveran las violencias que pretenden presentar lo indígena como apropiable, dominable, reducible, domesticable y hacerlo de facto.

Sobran ejemplos. Mientras preparábamos este Informe, la gobernadora del departamento del Magdalena, Rosa Cotes Zúñiga, en alusión a la coyuntura de la Minga por la defensa de la Vida, el Territorio, la Democracia y la Paz, dijo sin sonrojarse y con convicción que “mis indígenas no son como los de la minga, aquí son aterrizados, inteligentes y preparados”. En la expresión “mis indígenas”, la gobernadora denota la cosificación histórica contra la que luchan los pueblos y por la que fueron sometidos a trabajos forzados y esclavización. Los otros adjetivos que suponen reivindicar la inteligencia indígena parten del vicio de intentar arrebatárselos el derecho a definirse a sí mismos; demuestran el total desconocimiento de las posturas políticas de las autoridades indígenas que apoyan la minga y evidencian las torpes ansias de imponer la pasividad indígena como lo deseable, por oposición a la movilización.

Ahora bien, aunque el discurso de los dirigentes políticos configura evidentes violencias ligadas al racismo estructural de nuestros “acuerdos” como sociedad, esto tiene su correlato en

círculos más amplios. Así lo demostró el caso de la abogada Claudia Maritza Castiblanco, quien sometió a esclavitud y trata de personas a una mujer del Pueblo Indígena Carapana proveniente del municipio de Mitú en el Vaupés. Con engaños y aprovechándose de la condición de embarazo de la mujer indígena, la abogada prometió pagarle un sueldo de 250.000 pesos por trabajar en su casa ubicada en el barrio Chapinero de Bogotá. Sin embargo, nunca recibió salario alguno, ya que la abogada arguyó que de este estipendio debía deducir los pasajes de Mitú a Bogotá; luego, al romper un plato por accidente, la abogada le adjudicó a la mujer indígena una deuda más de 5.000.000 por el supuesto valor del objeto decorativo; con ello, pensaba someterla a esclavitud por 20 meses más. La Casa Arana rediviva y en pequeño, en un sector acomodado de la capital. “La mujer no solo nunca me pagó un solo peso, sino que tampoco me dejó salir de la casa durante ese mes y medio” (ONIC, 2018, 19 de septiembre), expresó la indígena ante un juzgado que profirió una condena de 13 años contra la abogada.

Apropiar la cultura indígena para la guerra, despolitizar sus luchas y someter la vida a la esclavitud son precedentes para su violación y sacrificio. El sonado caso de Yuliana Samboní Muñoz, abusada sexualmente y asesinada por un arquitecto de la alta sociedad bogotana, es el desgarrador recuerdo de estas marcas del pasado y sus huellas en el presente. La violencia contra esta niña Yanacona de 7 años, que vivía con su familia desplazada por el conflicto armado en un barrio popular de Bogotá, puso de presente una vez más el potencial destructivo del racismo, la misoginia y la desigualdad. El perpetrador, un hombre blanco con todos los privilegios políticos, económicos y sociales, recreó por su parte la imagen del victimario sempiterno: el “conquistador”, el “hacendado”, el “jefe de estación cauchera” que se regodeaba de sostener harenes con niñas indígenas, el “empresario”, el “comandante” que una y otra vez protagonizan el teatro del horror que lee en lo indígena, en la mujer y en el pobre la posibilidad irrestricta, el derecho natural de accederle, apoderarse de su carne, extinguir su vida, propinarle una Mala Muerte.

Desde que se hizo público este crimen, los medios de comunicación quisieron mostrarlo como un hecho aislado, excepcional, espectacular. Sin embargo, lo cierto es que el nombre de Yuliana corresponde a uno de los 118.794 nombres de niños, niñas y adolescentes que fueron violadas y asesinadas en Colombia entre 2008 y 2017 (El País, 2018, 10 de octubre). Por no decir que aún habita en la memoria de muchas mujeres indígenas el recuerdo de terratenientes del Cauca, de Nariño o de las sabanas vallenatas que daban por hecho el derecho a acceder carnalmente a ellas cuando se les viniera el antojo.

El pasado colonial de nuestra sociedad parece insertar el racismo estructural en la columna vertebral de nuestro orden presente. Quizás sea imposible hallar una razón lo suficientemente amplia para explicar la imposibilidad que tenemos para detener ese flujo de violencias en contra de nosotros mismos. No obstante, lo que nos ofrece siempre la perspectiva indígena sobre la brutalidad de la violencia es la posibilidad de la sanación y la armonización. La Mala Muerte puede tratarse, las heridas se pueden curar, el remedio y el ejercicio de la justicia en un sentido ampliado que involucre la conciencia del daño, la voluntad general por repararlo y la verdad permiten avanzar en el camino de recuperar los caminos de respeto por la vida.

3.2. EL SANGRADO DE LA MADRE TIERRA

En el tejido 2 definimos y caracterizamos qué significa asumir el territorio como víctima, ir más allá de las formas normativas de víctima y adentrarse a concepciones más profundas de la vida y las razones y sensibilidades de la lucha indígena. Esto implica comprender la vida como una red de sistemas interdependientes conectados y dinámicos que le hacen sentir, hablar y expresar –cuando es interrumpida, alterada o administrada de forma impuesta– dolor, sufrimiento y terror. Pero esto no solo tiene que ver con la expresividad de malestares. Por el contrario, llama la atención sobre la existencia de materiales, fluidos y conductos que tejen la vida y lo

que la soporta, sistemas de circulación, vasos sanguíneos, arterias, caminos, ríos, ojos de agua, cuarzos, oro, piedras y por supuesto, el petróleo. Estos juegan un papel central designado por la Ley de Origen y con base en ella adquieren sentido y función en el mundo.

Los indígenas hablan con preocupación de los proyectos de exploración y explotación de la naturaleza, puesto que ellos han sangrado la tierra. Es decir, han desorganizado de manera violenta el lugar de lo sagrado, han puesto el petróleo por fuera de su sitio, han represado y desviado ríos, han excavado y desenterrado tumbas, han explotado la piel de la tierra para desnudarla y arrancar sus órganos. Así mismo sucede con la gente, también sus cuerpos son sangrados, su vida ha sido apagada antes de tiempo, han sido desaparecidos, torturados y desmembrados; sus restos han sido enterrados en cualquier parte o arrojados a los ríos pasando por alto el orden que dicta la cultura sobre la muerte, es decir, el conflicto armado y la violencia que acompañan los proyectos extractivos, sangran la tierra, la manchan y la ensucian, la desarmonizan.

A pesar de que las instituciones gubernamentales, empresas y otros actores presentan los proyectos como algo inofensivo, en mayor o menor medida, lo cierto es que los Pueblos Indígenas no lo asumen de igual manera. De hecho, la interacción entre empresas e indígenas ha sido históricamente motivo de conflictos y tensiones, al punto de ser considerada un dispositivo más que profundiza las afectaciones a la red vital.

Desde comienzos del siglo XX los proyectos de extracción en territorios indígenas han sido una forma de administración de la vida indígena y de sus redes vitales. El ejercicio de control territorial como parte del proyecto estatal ha tenido como uno de sus aliados a la empresa privada. Durante las primeras décadas del siglo XX, el Estado colombiano ha ofrecido porciones de su territorio a proyectos privados con el fin de llevar progreso a regiones distantes y fuera de control.³⁷

³⁷ Esto no es exclusivo de Colombia. Parte del ejercicio colonial era llevado a cabo por empresas privadas en diferentes partes del planeta. La East India Company, del imperio británico, era un ejemplo de esto. Estados Unidos, por su parte, entendía que la empresa privada podía llevar sus valores de libertad a través del mundo.

Los indígenas eran considerados como sujetos que existían por fuera del proyecto moderno estatal. La lengua, las prácticas cotidianas, su comprensión del mundo eran todos elementos ajenos a la racionalidad moderna; y su existencia como escollo para el país. Por eso, de alguna manera, la empresa extractiva emerge también como una figura civilizatoria, como parte de una aventura privada para llevar el progreso a lugares inhóspitos y peligrosos, en donde la administración de la vida indígena adquiere una importancia superlativa, pues hacía parte del ejercicio del poder soberano, del progreso (desarrollo) como objetivo nacional.

Esa relación establecida entre proyectos privados y soberanía estatal se encuentra en el presente de maneras contradictorias. En las últimas décadas, diferentes proyectos cuyo horizonte político es la garantía de desarrollo y modernización para el país, han chocado con las expectativas de vida indígenas, generando conflictos de diferente tipo a lo largo y ancho del territorio nacional. Estas disputas se desarrollan tanto en los planos jurídico y material, y hacen que emerjan legislaciones, mingas, movilizaciones, protestas, cierres de vías, discusiones internacionales e intervenciones violentas de actores armados legales e ilegales. Es por este involucramiento de diferentes intereses sobre sus territorios que para los Pueblos Indígenas se hace evidente una noción de violencia que desborda el conflicto armado en su concepción oficial. La violencia del conflicto armado, la constitución de ejércitos ilegales que despojan y construyen un orden de poder determinado, no pueden pensarse como ajenos a los proyectos extractivos, sino como parte de una serie de articulaciones que definen el poder territorial.

Frente a la temática que estamos abordando, a uno se le hace que todo el tema del conflicto se ha formado bajos unos intereses, unos intereses malos, mirando lo que se vuelven unos intereses territoriales de control territorial, pero aun mirándolo así, pues

Ejemplos como Fordlandia en la amazonia brasileña (Grandin, 2009) o las múltiples empresas en Centroamérica dan cuenta de esto (Colby, 2011).

uno sabe que en todos los ideales siempre se mueven de pronto acciones, se mueven intereses de por sí (...). El conflicto también, bueno, también nos hace todo a uno pues como persona, como ser humano no quisiera que eso pasara en ninguna sociedad, porque yo estando aquí ahorita me pregunto, me estaba preguntando a ver en qué parte del mundo donde se haya generado un proyecto, megaproyecto, no se ha generado de pronto la muerte de algún líder, yo mismo me pregunto: ¿Será que lo podemos encontrar, alguna parte donde el desarrollo no haya afectado a una población, a una comunidad? ¿Por qué a veces el desarrollo nos tiene que traer muerte a nuestros líderes, a nuestras comunidades? ¿Será que no hay una mejor manera de que el desarrollo no nos genere conflicto dentro de las comunidades? Aquí mi análisis, mi reflexión de ahorita, yo me estaba preguntando eso que les estoy manifestando. Y es que a veces uno no entiende, hay veces que los intereses del conflicto, en algunas cosas le apuntan a que, bueno, a la muerte, al desplazamiento, pero todo eso se genera de pronto pensando en que algún megaproyecto se vaya a realizar. (ONIC y CNMH, Entrevista a Pedro Loperena, diálogo de memoria macro norte, Guatapurí, 2017)

Por tanto, nos enfrentamos a un presente en el que la naturaleza sigue en disputa. Entre las disposiciones modernizadoras de los proyectos estatales, las discusiones jurídico-políticas y los entramados entre lo legal e ilegal que alimentan el conflicto armado, la discusión en torno a la naturaleza y su futuro sigue suspendida. Sin embargo, para los pueblos esta discusión continúa ligada a sus posibilidades efectivas de pervivencia.

3.3. INTERRUPIR LA VIDA, ALTERAR LOS RITUALES, DESORDENAR LA NATURALEZA

En muchos Pueblos Indígenas, la muerte es, entre otras cosas, un proceso que hace parte de los ciclos de la naturaleza, que se hace necesario para la reapertura de nuevas etapas de la existencia:

Una de las ceremonias esenciales en el ecosistema cultural Wayuu³⁸ son los funerales; la muerte y la vida hacen parte de un mismo ciclo, las almas de los muertos viven como espíritus *yohujas* y se comunican con los vivos en sus sueños. Tan magnífica es la muerte que se conmemora con dos velorios, que en algunas zonas de La Guajira pueden durar meses y con un entierro final. En los velorios se come carne en abundancia para representar al muerto, pues el ganado caprino se reserva para ocasiones especiales, se habla bien del difunto para que sea bien recordado y se reúnen los familiares, aunque vivan en lugares lejanos creando nuevos vínculos. El cementerio es el que habla de las familias, donde reposan los ancestros y la escritura o demarcación de su territorio de origen. Esta relación con los muertos tiene su contrapartida en su sentido de pertenencia e identidad, en su noción misma de territorio (...) los wayuu son de donde son sus muertos. Los wayuu celan el descanso de sus muertos para vivir consecuencias espirituales que afectan a los vivos, profanar las tumbas es una ofensa peor que el homicidio y los muertos en sus sueños reclaman a los vivos para poder llegar a *Jepirra* a descansar en paz; por esta razón el clan establece un fuerte vínculo con el cementerio que se prolonga por varios años. En este contexto religioso los wayuu tienen una tipología social o sagrada, que clasifican los lugares de la siguiente forma: prohibidos, encantados y comunales. (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Cartagena, Radicado 200013121001201400033, 2016, página 58)

La muerte existe en un entramado conceptual que no asume una fractura entre vida y muerte, sino que reorganiza la idea del no

³⁸ La masacre en la vereda Rodeíto-El Pozo, sucedida el 28 de enero de 2001, en la que resultaron muertas trece personas es investigada penalmente, pero resuelta bajo preclusión el 14 de junio de 2005 por acuñarse como causa venganza clanil, desatendiendo así las observaciones de la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009, que señaló la manera como el Pueblo Wayuu resultó afectado por el conflicto. Este hecho ha sido invisibilizado en razón a este tipo de identificaciones estereotipadas. Según un estudio concreto sobre el caso, en esa masacre fueron asesinadas indiscriminadamente tres mujeres wayuu, asunto hasta entonces insólito, en tanto la aniquilación de mujeres está categóricamente proscrita en el marco del conflicto clanil (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Cartagena, Radicado 200013121001201400033, 2016, página 67).

estar orgánicamente vivo en función de la vida. Es decir, morir no es un fin o un silencio; implica más bien una interacción entre diferentes estados y momentos. La muerte hace parte de la forma como fluye y se transforma la vida, requiere una forma específica de sentirse y ritualizar y no implica un distanciamiento de ella. En el caso Wayuu, la muerte y los lugares de los muertos afirman una relación con las geografías en las que vibra la vida, generando una suerte de fluidez entre esta y la muerte.

Estamos hablando, por tanto, de una comprensión de la relación entre vida y muerte que no asume una fractura entre dos momentos sino que afirma la existencia del uno en el otro. Esta idea de la muerte es similar a la de “muerte natural”, que es una manera usual de nombrar la muerte no violenta y se entiende también a parte del proceso y constitución de la red vital. Es una diferenciación importante, pues la idea de Mala Muerte hace referencia a las formas violentas de morir, en oposición a la muerte natural.

Los Pueblos Indígenas tienen formas de tramitar la Mala Muerte que permiten que esos eventos no generen una fractura entre la vida y la muerte. Al referirse al quebrantamiento de normas sociales entre el Pueblo Wayuu, Guerra (2001) recuerda que las muertes violentas suceden en diferentes escenarios y se gestionan de maneras diversas:

Acciones de hostigamiento entre grupos familiares wayuu pueden buscar el reafirmar, reformular o romper las relaciones existentes entre dos unidades sociales y medir su predominio político en la zona donde ambos se encuentran. Esta situación puede conducir a acuerdos dentro del protocolo tradicional, una vez que la causa de controversia haya desaparecido, a enfrentamientos armados que suelen culminar en el desalojo del territorio de una de las partes enfrentadas. (página 101)

En caso de que inicie una guerra entre grupos familiares, esta está regulada por normas inviolables incluso en tiempos de enfrentamientos armados:

En la división sexual de los papeles y funciones en tiempos de guerra, las mujeres no participan en los combates y son las responsables de recoger los heridos y muertos, de curarlos y enterrarlos. Por consiguiente, ellas pueden circular libremente por los caminos, son intocables y no pueden ser focos de agresión. Solo las mujeres tocan el cuerpo de una persona que muere de manera violenta. A la vez son ellas las que recorren el territorio y salen de este al actuar como intermediarias con el mundo exterior. (CN-RR-GMH, 2010, página 41)

Sin embargo, esta regla de los enfrentamientos armados Wayuu la violentaron las AUC en la masacre de Bahía Portete:

La afectación fue grande, lo de Portete fue muy grande y quedó de pronto para la historia, mataron a la primera mujer Wayuu. Los paramilitares no tuvieron la compasión con una señora adulta, una señora como de sesenta, setenta años, creo que es, o sea, descuartizarla y entregársela a los familiares pa' que la vean, y desaparecer otra muchacha: desapareció en ese momento, en Portete; ahí es donde uno comprende que el Wayuu en ese momento se sintió como con miedo. O sea, muchos wayuu dijeron: 'Si nosotros los atacamos a ellos como paramilitares –porque el Wayuu de pronto es fuerte en ese sentido–, nos van a matar las mujeres'. ¿Ellos que hacían? Como ya lo conocían a uno, ellos lo llamaban a uno por teléfono y le decían: 'Si ustedes hacen eso, les matamos a sus tías, a sus hermanas'. (ONIC y CNMH entrevista a lideresa del Pueblo Indígena Wayuu, diálogo de memoria macro norte, 2017).

La guerra, entonces, no solo trae la muerte violenta, sino que las formas establecidas para asumirla se desconocen en la magnitud del conflicto armado. De esta fractura en el flujo entre la Vida y la Muerte se da una profunda alteración en la forma como se produce, circula y reproduce la vida en colectivo.



Ilustración 16. Tu'umma. O kacuna'a, símbolo de riqueza heredado por los ancestros. Pasa a las manos de las abuelas. Representa los E'irukû de las familias Wayuu de línea materna. Se utiliza como protección y como especie de dote en el momento de contraer matrimonio y como una forma de conciliación entre familias que están en guerra.

La exacerbación de la muerte violenta como efecto directo de este ciclo de guerra generó eventos como el desplazamiento o la imposición del control territorial. Alteraron las vidas de la gente indígena, generaron efectos específicos sobre la forma como se relacionaban con la muerte y se proyectaron de manera negativa en los territorios. Así mismo, el sentido de la muerte se modifica y con ello se altera la vida; la muerte se hace *mala*, porque se impide el proceso que permite el diálogo con la vida por medio de los conocimientos propios de cada pueblo, tal como se evidencia en el testimonio de una mujer Wayuu:

Cuando se muere una persona de enfermedad, están ahí los wayuu y duran [un tiempo en ser atendidos con los protocolos fúnebres del caso] pero, en cambio, cuando es matado [por un agente externo, ajeno a la lógica propia de la guerra], ya corriendo las mujeres son las que lo recogen y (...) lo entierran enseguida para que no vuelva a suceder. (CNRR-GMH, 2010, página 95)

En asertos como este resulta claro que aparecen dos tipos de muerte: uno tiene que ver con la vida, implica la relación con un cadáver que *aún está culturalmente vivo* y que, en consecuencia, demanda de atención, de cuidado, de tiempo para ser inhumado. El otro enuncia una muerte que fractura el orden que, de no atenderse la disposición inmediata del cadáver, amenaza con *contaminar de muerte* a la sociedad. Hay que enterrarlo enseguida *para que no vuelva a suceder*. (Además, la lógica médica del mundo occidental contemporáneo sostiene que la contaminación ocurre al revés: mientras que un cadáver insepulto es un potencial agente infeccioso, uno rápidamente enterrado sería mucho menos proclive a contagiar). Pero, obviamente, en un caso como el Wayuu se está en guardia contra un tipo muy distinto de sustancias y agentes, en tanto se reconoce a la Muerte como algo vivo, con capacidad de transmisión de sus propiedades a aquello que contiene Vida). Súmese a esto que, con el conflicto armado, esas muertes violentas muchas veces no solo ocurren, sino que asimismo implican la desaparición del cadáver, su inhumación en alguna fosa común, su desmembramiento y profanación o el desplazamiento de quienes son sus deudos naturales y, por tanto, *deben* disponer del cuerpo para que este tenga paz.

3.4. MEDIADORES ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE

Las autoridades espirituales de los pueblos identifican las consecuencias y a su vez se encargan de intervenir en las situaciones causadas por la Mala Muerte. En el proceso de restitución de tierras del resguardo Embera Chamí de San Lorenzo, ubicado en el departamento de Caldas, se puede ver con claridad cómo la muerte, a raíz de la guerra, altera los tiempos de la Vida y la Muerte.

Entre las décadas de 1980 y 1990, la expansión de los grupos guerrilleros como las FARC-EP y el EPL en la región de Caldas, junto con el posterior arribo de las fuerzas paramilitares, generaron fuertes disputas armadas sobre los territorios indígenas, usados

como corredor estratégico entre la región central y pacífica. La muerte violenta aumentó considerablemente en la región. Apenas en el Resguardo de San Lorenzo se habla de, por lo menos, quince fosas comunes. Al ser los cuerpos sembrados “sin una despedida, [han causado] un desequilibrio en el territorio y en su espíritu” (El Espectador, 2016, 26 de junio).

Esta situación se percibe como una “dolencia” que padecen la comunidad y su territorio, heridas que se proyectan en la vida humana, que revierten en desorden social y psíquico, y que producen enfermedad: contagio de la Vida por la Muerte.

De igual manera, en la Sierra Nevada de Santa Marta el pueblo Iktá reconoce como un problema la existencia de “muchos de los cuerpos sepultados como resultado del conflicto armado, situación [que] está afectando directamente la salud” (Plan de Salvaguarda Pueblo Arhuaco, 2015, página 139). De acuerdo con la explicación de los mamos, los cuerpos deben ser reubicados porque de lo contrario “no sería posible restablecer el equilibrio que se requiere en estos casos como medida para minimizar las enfermedades y las muertes que conllevan” (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Arhuaco, 2015, página 139). Al dispersarse la Mala Muerte por los territorios y provocar alteraciones en lo humano y lo no humano, se hace imprescindible el conocimiento de los sabios y sabedores, pues ellos poseen el poder para intervenir en las alteraciones que provoca la guerra y entrecruzan las afectaciones materiales e in-materiales. En este aspecto, la guerra ha significado uno de los más preocupantes problemas para los Pueblos Indígenas: el debilitamiento del conocimiento y cuidado del mundo.

Cuando el escalamiento de la guerra significa un flujo constante y desbordante de violencia, la gestión de la relación entre la Vida y la Muerte empieza a afectarse también y a profundizar las alteraciones en la Red Vital. Los mamos mayores ya lo habían advertido: “Vienen tiempos difíciles, la guerra va a aumentar en nuestros territorios y la paz está lejos. Estamos tristes y preocupados porque los espíritus se muestran vestidos de bunachts [o sea, de ‘blanco’, de no indio]” (Plan de Salvaguarda Arhuaco, 2015, página 138). La

Mala Muerte es, entonces, una manera de capturar la especificidad de la muerte violenta y la muerte en el conflicto armado.

Pero, además, como es previsible, esta se extiende y se reafirma con la propia aniquilación de los sabedores (jaibanás, mamos, thë' walas, abuelos, taitas, etc.). No por nada, las y los mayores, la gente de conocimiento y de poder, los expertos intermediarios entre la Vida y la Muerte y entre los secretos del mundo y la gente han sido blanco prioritario de las distintas organizaciones armadas que han buscado sembrar el terror en los territorios indígenas. Aniquilándoles se elimina a quienes tienen la capacidad para apaciguar a los muertos y restaurar el equilibrio.

El entendimiento indígena del entorno y del territorio es, casi por regla general, algo determinado por fuerzas del mundo que se interconectan y hacen posible la existencia. En ese sentido, las y los especialistas de lo sagrado en Nasa Yuwe, los thë' walas, entienden esa relación entre tales fuerzas y logran preservarla, para que la Vida fructifique.³⁹ Son garantes de la *ecología propia*, ni más ni menos y, como ya se observaba en otro tejido, su asesinato, así sea el de una sola persona con estos dones, tiene el talante de un *ecocidio*.

3.5. LAS MUERTES VIOLENTAS: INTERRUPCIONES PROFUNDAS

La muerte violenta ha provocado diversas alteraciones durante el conflicto armado. Este ciclo de guerra se ha desenvuelto de manera tal, que ha producido un crecimiento exponencial de estas

39 De hecho, a veces ha ocurrido que los sabedores son cooptados por una u otra organización armada y ponen su conocimiento al servicio de una u otra causa, desatando guerras cuyas consecuencias derivan en enfermedad, sequías o inundaciones, etc., en evidente desmedro de la sociedad indígena en su conjunto. Tal ha sido el caso de la participación de varios *jaibanás* embera involucrados con la guerrilla o con los paramilitares. Y esto equivale a decir que no se busca reproducir ninguna idea idílica o “buensalvajista” de quien funge como sabedor o sabedora. Justamente, porque son gente de poder, son personas que deben aprender a dominar y no ser dominados por ese poder y que, en ocasiones, sucumben ante él: a la ambición personal, al anhelo de reconocimiento jerárquico de los mandamases de turno o en procura de venganza.

muertes.⁴⁰ Como estrategia para asegurarse el apoyo, el control o la destrucción de las comunidades y, en general, la administración impuesta de las vidas en los territorios indígenas, los actores armados también han recurrido al terror y al asesinato de la población civil.

Para dar una idea de la magnitud de la violencia, la información cuantitativa sistematizada por la ONIC y el Observatorio del Conflicto del CNMH para este informe, relaciona 2.265 asesinatos, 689 masacres y 639 personas desaparecidas que se presumen como muertas.

Las muertes violentas que señalan estas cifras y el escenario de terror que crean rompen el flujo de la red de vida. Los asesinatos, masacres y desapariciones operan en el mismo sentido y cercenan los vínculos políticos que construyen organizaciones y la capacidad de apalancar demandas colectivas. Como ya se sugirió al inicio de este tejido, el terror, más que una emoción, es un sistema y un clima: la Muerte contagia a la Vida y la “mata”, haciendo que, aunque se esté biológicamente vivo, se esté como muerto individual y colectivamente. Entonces, la vida social se infarta: se desatan el recelo y la desconfianza entre paisanos, vecinos e incluso familiares; la *solidaridad* (literalmente, la procura de un estado sólido para resistir a los embates del mundo) se fragmenta, invade la desconfianza. Entra a regir el “sálvese quien pueda”, al costo que haya que pagar. Pierden así efectividad las normas que ordenan el mundo: la reciprocidad, la jerarquía, la causalidad, la justicia, etc. Ocurre la pérdida de sentido del mundo, el desorden sin equilibrio; la idea de que la vida no vale la pena. Uno de los resultados colaterales de esta situación es la autoaniquilación.

Hay una correlación directa entre la presión de la violencia externa (el conflicto entre actores armados, pero asimismo aquella causada por la expansión de las fronteras extractivas y productivas) y la elevación, a veces muy frecuente, de la tasa de suicidio, incluso de la población infantil. Así pues, el terror, como fuerza contaminante de la Muerte sobre la Vida, es al tiempo una forma

40 En el siguiente tejido se ampliará esta información.

de colonizar la Vida con la Muerte: implica obligar a negociar lo que no tiene por qué ser negociable; a aceptar ciertas demandas, a reducir las críticas a determinados proyectos económicos en un lugar, etc.

Esas implicaciones de la Mala Muerte sobre los territorios se ilustran bien desde el conocimiento del Pueblo Ikt̃. Conforme a su interpretación, lo que la desata tiene nombre propio: *eysa butisinu*, concepto que admite ser traducido como “contagio de Muerte”. Esta energía negativa, potenciada por la brusquedad en la ruptura del ciclo vital, debido a la muerte violenta “se irradia de la misma manera que lo hace una mancha de sangre”, se esparce en “todas direcciones”, tanto en el plano territorial de la vida como en el espiritual llegando a “impregnar a todos los demás seres”, además de ocasionar “desajustes sociales”, marcas en el territorio y, por supuesto, más muerte (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Arhuaco, 2015).

Esta conceptualización Ikt̃ sugiere la presencia de alteraciones constantes en la red de vida, que además interconectan los órdenes de la vida y la muerte. Por eso existen formas de intervención a los efectos generados por el *eysa butisinu*. Sin embargo, el recrudecimiento de la violencia en el conflicto armado supera las capacidades de gestión de la muerte, de las formas en las que usualmente se reorganiza en función de la vida:

Una de las sabidurías ikt̃ consiste en tratar el *eysa* como medida para reducir los riesgos de enfermedades, muertes prevenibles y desajustes sociales, pero cuando esta llega de manera tan abrupta y voluminosa como la ocasionada por el conflicto armado, se requiere de más esfuerzo, más materiales sagrados, más movilización de personal y más recorrido en el territorio para subsanar el mal, conllevando a que generalmente no den abasto los esfuerzos de los mamos. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Arhuaco, 2015, página 139)

Por tanto, el conflicto armado desborda las herramientas conceptuales, políticas y espirituales para darle sentido, darle trámite,

hacerlo legible en sus vidas y continuar con su existencia. En esa medida, la Mala Muerte, como una forma de capturar la violencia, adquiere una dimensión especial.

Aun cuando la violencia se amplifique hasta superar las herramientas que pueden existir para pensarla, los Pueblos Indígenas se resisten a que la ininteligibilidad se convierta en un factor capaz de intensificar el miedo, la parálisis y la interrupción de la vida. Por eso, la construcción de la noción de Mala Muerte consiste en aprehender la magnitud de una violencia que desborda los límites de lo que se asume como natural. Dicho de otra manera, aunque busca entender de manera general las diversas dimensiones de la muerte violenta, el conflicto armado la ha convertido en una forma de conceptualizar la magnitud de la violencia, y de advertir su despliegue por el territorio, su intervención en la red de vida y su presencia destacada en ella.⁴¹

3.6. MALA MUERTE, VERDAD E IMPUNIDAD, CAMINOS PARA LA REPARACIÓN HISTÓRICA E INTEGRAL

La Mala Muerte que se produce por el conflicto armado es política. Su existencia implica interrumpir y colonizar la Vida. Estos objetivos expresan la presencia de conflictos concretos entre los Pueblos Indígenas y quienes ejecutan los actos de muerte. Como interrupción se manifiesta de dos maneras: por una parte, se asienta sobre la idea de la necesaria aniquilación del otro y su conversión en enemigo para resolver antagonismos; por otra, es la materialización del modo de negar liderazgos, proyectos, cuestionamientos y posibilidades, no ya en su realización sino en la posibilidad de su enunciación.

41 Al hablar del genocidio en Ruanda en 1994, Mahmood Mamdani comenta que es común afirmar que la violencia en ciertas magnitudes sobrepasa los límites de lo explicable. Por tanto, el genocidio Tutsi desborda lo que puede ser racionalizable. No obstante, figuraciones como la *Iḳṭa* de *eỵsa butiṣinu*, que aquí se ejemplifican, abren otros horizontes interpretativos tanto o más útiles para entender el terror, desde la teoría amerindia.



Foto 11. El silencio. Obra de Aldibey Jaidiber Tálaga Camayo, indígena Nasa del resguardo de Tacueyó. Busca re-significar un objeto o vestigio de guerra, utilizando proyectiles de fusil ya disparados en hostigamientos en el territorio Nasa al norte del Cauca. César Romero, 2018.

Dicho con otras palabras: esta se expresa en el modo de reducir y aniquilar la diferencia étnica y política que encarnan los Pueblos Indígenas y de quienes hacen parte de ellos. La emergencia pública de críticas a los proyectos de poder en los órdenes local, regional y nacional ha configurado un marco de violencia política diseñado contra ellos, en el que las personas delegadas para la representación se convirtieron en el blanco de asesinatos selectivos y desapariciones forzadas (Houghton y Villa, 2005).

En el boletín de 2012 en el que se analizan los hechos del conflicto armado en el norte del Cauca, territorio del Pueblo Nasa, el Tejido Defensa de la Vida y los Derechos Humanos de la organización Chxab Wala Kiwe hace manifiesto ese carácter político de la Mala Muerte. El documento recoge acciones de movilización y denuncia en contra del recrudecimiento de la guerra. En la última parte aparece una serie de denuncias con el subtítulo “Incremento de asesinatos selectivos”:

Solo en el mes de agosto, en el norte del departamento del Cauca se registraron 18 homicidios entre los cuales se dio una masacre con cuatro víctimas. (En un mes y después de los hechos del Berlín) estos hechos se siguieron repitiendo, colocaron en alerta máxima a la comunidad indígena pues muchos de los asesinatos

correspondían a líderes indígenas, guardias indígenas y médicos tradicionales. Situación que ya se repetía desde hace tiempo. (Chxab Wala Kiwe-ACIN, 2012, página 4)

Arcadio Ocoro, Marino Mestizo, Andrés Fernando Muelas, Milciades Trochez, Evangelista Ipia, Julio Dagua, Lisandro Tenorio, Zalatiel Méndez, Jaime Mestizo, Luis Carlos Mestizo, María del Pilar Ul Secue, Alexander Quintero, Rodolfo Maya, Wilson Ramón Vivas y Andrés Fernando fueron asesinados entre 2011 y 2012. Todos pertenecientes a la estructura de gobierno propio y notables líderes y lideresas entre los que se encuentran guardias indígenas, médicos tradicionales, coordinadores de planes de vida y coordinadores de áreas jurídicas, juntas de acción comunal, exgobernadores, fiscales, alcaldes, secretarios de cabildos, exconcejales y líderes de organizaciones de víctimas, que fueron ultimados en su mayoría por arma de fuego, generalmente en espacios públicos, frente a hijos y esposas, luego de ser seguidos. Para concluir, el Boletín señala que tan solo en 2012 se presentaron 48 asesinatos de forma individual y dos masacres que dejaron en total 57 muertes violentas en el norte del Cauca.

El asesinato selectivo interviene en la producción, reproducción, mantenimiento y circulación de la vida. Asesinar selectivamente a las personas –por ejemplo, a los guardias indígenas o los médicos tradicionales– es detener las agencias políticas de los pueblos para interrumpir y administrar su existencia.

Aun cuando las razones presentadas en expedientes judiciales –alegadas por los victimarios para justificar sus acciones violentas– no hagan explícito el interés por atacar las luchas lideradas por quienes fueron asesinados, la Mala Muerte de los líderes indígenas las afecta y logra muchas veces silenciarlas, al menos de manera temporal, lo que repercute en la organización política de los pueblos.

Los casos específicos se relacionan con la desaparición y asesinato de las tres autoridades del Pueblo Iktɨ, Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Antonio Hugues Chaparro, en hechos ocurridos el 28 de noviembre de 1990, cuando iban rum-

bo a Bogotá para reunirse con funcionarios del gobierno. En el camino hombres armados los obligaron a abordar un vehículo desconocido, y solo un par de semanas después los familiares encontraron sus cadáveres con signos de tortura, cada uno en un municipio distinto.

El hecho, según el Dictamen del Comité de Derechos Humanos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas (1997), se presenta el mismo día en que el Ejército detiene otros dos ikʼ, al amparo de:

Una orden de registro que se había autorizado atendiendo a información militar en el sentido de que los dos hombres eran miembros de una unidad de apoyo del grupo guerrillero ELN, y que guardaban armas y material cuya utilización estaba reservada exclusivamente a las Fuerzas Armadas (ONU, 1997, página 1).

Esta orden no era judicial y fue firmada por el comandante del Batallón La Popa, coronel Luis Fernando Duque Izquierdo, investigado por estos hechos. Los dos líderes fueron torturados en el batallón durante seis días. El mismo 28 de noviembre, otro hombre y una mujer Ikʼ también fueron retenidos por el Ejército sin mediar ninguna orden y fueron interrogados, pero liberados a las pocas horas.

Por estos casos, la Procuraduría Delegada para la Defensa de los Derechos Humanos mediante Resolución del 27 de abril de 1992 declaró culpables al coronel Duque Izquierdo y al teniente Pedro Antonio Fernández Ocampo de haber torturado a José Vicente y Amado Villafañe y de haber participado en el triple asesinato de Luis Napoleón Torres Crespo, Ángel María Torres Arroyo y Antonio Hugues Chaparro Torres, por lo que se solicitó su baja sumaria. En 1997 el Comité de Derechos Humanos de la ONU encontró responsable al Estado por estos incidentes e instó a las autoridades colombianas a ejecutar sin retrasos los procesos penales contra los presuntos responsables. Sin embargo, 20 años después del pronunciamiento del Comité, el único fallo penal por el caso

es la decisión de la Justicia Penal Militar que declaró la cesación del proceso sin señalar culpables o inocentes a los investigados.⁴²

El sistema judicial de la nación no ha logrado responder a la exigencia del Pueblo Ikꞵ por la verdad sobre las motivaciones que llevaron a cometer este triple asesinato. En las palabras de los familiares y de las autoridades tradicionales, este es un proceso que no ha podido ser cerrado. Mientras teje, la viuda de Ángel María Torres recuerda:

(...) si mi esposo hubiera muerto postrado por enfermedad, algo hubiera dicho antes de morir, dando recomendaciones a su núcleo familiar, pero se fue y nunca volvió y la familia no hemos podido saber nada. ¡Los hermanos menores sí saben lo que pasó y saben el por qué lo hicieron! ¿O qué sabrán de lo que pasó? Esta es la pregunta que me hago siempre. A mi esposo lo encontramos con más signos de tortura, es ahora y recuerdo como si fuera ese momento [silencio y sollozos]. Si de nosotros [silencio] se hubiese despedido antes de morir uno estuviera consciente de su muerte, pero asesinaron con intención y con tortura y hasta ahora no tenemos información de lo que pasó, sino silencio, por eso es mi preocupación desde entonces lo asesinaron y no se pronunciaron, conociendo la verdad de lo que hicieron, lo ocultan [silencio]. Esta es la verdad de lo que pienso desde ese momento. Si estuviera

42 Así rezaba un aparte del pronunciamiento del Pueblo Arhuaco sobre el asesinato de los tres adalides: “Nos duele mucho la muerte de nuestros hermanos, es muy difícil de explicar, tal vez ni sabemos por qué nos duele tanto, la razón debe estar muy profunda en la tradición. Al nacer una criatura ni la madre ni el padre pueden decir que sean el dueño de él o ella. Ese espíritu viene de un lugar, un ser, una laguna o una piedra. Allí pertenece y de allí trae una misión. Por eso los mamos al bautizar, al escoger el nombre, tienen que ir a aquellos lugares sagrados que solo son vistos por ellos y de allí reciben los poderes que se derivan de ese lugar. El nombre tradicional de Luis Napoleón Torres era *Bunkuanabinguma*. Esos nombres indican un poder espiritual que tiene su origen en *Kaku karina* el dueño del mundo y responsable de todo, ellos fueron bautizados allí en el poder derivados de su dueño, ellos debían hacerse cargo y gobernar lo que hay aquí en la tierra. Ellos dos *Bunkuanabinguma* y *Bunkuanaringuma* (Ángel María Torres) tenían nombres compatibles, compartían el mismo origen y por eso se buscaron, actuaron unidos y hasta a la muerte fueron juntos. Habían nacido en el momento del amanecer cuando la luz estaba dándose y por eso llevan en el sol *Kaku Bunkuakukui* en sus nombres” (CSJ-ONIC, 2006, página 78).

Aquí la palabra expresa todo el sentido de la Mala Muerte, su voz refleja el sentimiento de dolor que causa el silencio sobre lo que sucedió. Las tres víctimas habían sido líderes destacados en distintas luchas: en la expulsión de los misioneros capuchinos de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el reconocimiento legal del resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, en la organización regional de los Pueblos Indígenas en la Confederación Indígena Tayrona y Gónawindua, así como de la ONIC nacional, y desde estas plataformas, en la lucha por la educación bilingüe y multicultural. No es difícil deducir que la violencia ejercida contra sus cuerpos era, por su intermediación, ejercida contra sus luchas como pueblo. Esto implicó un serio desajuste al proceso de fortalecimiento político y organizativo. Tomó varios años al Pueblo Ikt sobreponerse a la ausencia de estos liderazgos.

Dice un líder del mismo pueblo al respecto:

Nosotros sabemos que, si hay un condenado, [esto] no va a volver la vida de ellos, pero por lo menos no va a haber impunidad. La comunidad es un cuerpo y a ese cuerpo le mocharon la cabeza que eran estas autoridades, quedamos sin luz y sin dirección. (Documental 25 años de impunidad)

Hace poco, el mamo Vicencio Torres explicó las continuas implicaciones de toda índole –*cósmicas*, sería la palabra acertada y sin recurso a la hipérbole– de la muerte sin resolución de los tres líderes, expresadas en la noción de *Butsintt*.

El *eysa* para el arhuaco, para nosotros [los mismos *ikʉ*], es cumplimiento del ciclo de vida, el final. Todo ser viviente cumple su ciclo y muere, pero esa *eysa* es un suceso normal, cumplimiento de un ciclo y, pues, desapareció, muerte normal. Entonces, *para nosotros la muerte es un derecho, pero una muerte normal*. Pues todos nacimos para morir y también es un derecho resarcir esa muerte para que no afecte, no repercuta en la familia. Por ejemplo, si alguien de una familia muere, es la responsabilidad de la familia resarcir esa muerte para que la muerte no repercuta, o no produzca, no genere, no propicie otras enfermedades, ocasione otras consecuencias porque para nosotros es que cuando uno se muere, desde allá, si no ha cumplido la misión en esta vida terrenal, a lo que uno vino, entonces allá le empiezan a decir a uno ¿por qué no cumplió? Uno empieza a decir “no”, empieza a acusar a la familia. Entonces, eso se traduce en enfermedad, anomalías, inconvenientes en la familia. [P]ara que eso no pase, es que la familia tiene que entrar en un proceso de reparación; reparación por la muerte de ese alguien, en eso consiste. No solamente por la muerte de ese alguien, y no solamente por la muerte de una persona sino también por la muerte de los animales, de todo ser viviente, incluso de los árboles.

Entonces, los mamos están en la misión de velar por el buen funcionamiento de la naturaleza, que haya un cumplimiento normal, que haya un equilibrio, que haya una armonía. Están para velar y vigilar por el buen funcionamiento de la naturaleza y cuando no se hace, no se cumple con el deber de resarcir ese ciclo de vida, que es la final de una persona o de cualquier ser, pues entonces hay alteraciones; hay alteraciones en la naturaleza, en la misma familia. [L]os mamos hacen ese cumplimiento y la familia, como arhuacos, estamos en el deber y responsabilidad de cumplir con esa etapa, con ese proceso.

Pero ya cuando hablamos del *Butsintu*. El término *Butsintu* se denomina cuando hay una muerte inesperada de una persona, de alguien, y se vuelve más fuerte, más afectuoso en la familia o en el campo territorial; cuando es ocasionado con armas de fuego y hay derramamiento de sangre. Ese acto es más perjudicial en cuanto a la salud de la población, de la familia, dice el mamo que para nosotros no es concebido una muerte así. No es concebido, no es admitido en la cultura. *Nosotros no estamos dados para morir provocados por otra persona, sino para morir de vejez, de enfermedad, pero bueno, morir, pero no de esa forma.*

(...) Pero, entonces, cuando no ocurre eso y alguien es violentado o asesinado por alguien, eso se rompe. (...) Para nosotros, todo ser humano o todo indígena vino a cumplir una misión aquí, y se fundamenta en mantener en equilibrio la naturaleza, en cuidar, en proteger. Cuando ocurre algo como eso, se rompe todo y lo que hace es que se afecte el mundo material, espiritual, y empieza a haber desequilibrio y entonces la reparación, el saneamiento espiritual se vuelve más complejo y, por supuesto, toca disponer de más tiempo, hay más desgastes materiales y de todo lo que implica.

Es peor aun cuando no se reconoce o se desconoce quién fue el causante. Eso se vuelve más difícil, más compleja la situación y cuando se desconoce la causa y se reconoce por qué le pasó

eso o quién es el que provocó eso, es fácil que se restablezca el equilibrio, pero cuando no, se vuelve difícil. Por eso es que los mamós han dicho que la desaparición de los tres líderes ha afectado tanto que hay desequilibrio aún en este mundo arhuaco, que no se ha rescatado, no se ha recuperado el liderazgo de ellos, el pensamiento que ellos tenían para mantener viva la cultura, para mantener el territorio, que no haya violaciones del territorio. De pronto se hace un ejercicio que se pueda hacer, pero no se vuelve eficiente, no hay respuesta, no hay contundencia, no hay resultado, entonces, los mamós dicen: ‘Pues murieron estos líderes y esas han sido las consecuencias’ y por eso es que a nosotros nos interesa saber, que haya reconocimiento de esa parte que es la final, para concluir con el *eysa*. *Butsintt*, para concluir que esto no vaya alterando, sino que vaya saneándose este hecho, pero no se ha podido. (ONIC y CNMH, entrevista a mamós arhuacos Vicencio y Javier Torres, Nabusimake, 2018)

Aunque en el Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco no enfatizó puntualmente en el crimen sino que lo enmarcó en el contexto de las afectaciones del conflicto armado en la Sierra Nevada, los mamós sí solicitaron en su momento que de la misma Sierra fueran retiradas las muchas sepulturas de no indígenas, para sanear el territorio. El principio no era hacer el lugar exclusivo para los muertos indígenas, sino expulsar los agentes que contaminaban el espacio vital y sagrado con Mala Muerte.⁴³

43 En la Declaración de los Pueblos Indígenas del Cesar *La sangre derramada daña al hombre y a la tierra*, emanada en agosto de 2000, se afirma: “Reclutar a un menor o joven indígena para la guerra es desviarlo de sus principios, es truncar un proceso que debe cumplir todo indígena como individuo y que implica el nacimiento, la pubertad (*manzeimuke*), el matrimonio (*gunzeimake*) y la muerte (*eysa*). En cada una de estas etapas se deben cumplir requisitos indispensables para el cuidado del mundo. Es por eso que entregar un fusil a uno de nuestros jóvenes para, supuestamente, defender su pueblo y su cultura, es más que un error. No es matando a nuestros hermanos que se logra la paz; no es con las armas que se cumple nuestra Ley de Origen” (Rodríguez, 2016, página 72).

3.7. LAS PRÁCTICAS DEL TERROR: MIS MUERTOS QUEDARON AHÍ BOTADOS

Las masacres han sido una de las prácticas más frecuentes para la siembra del terror. Virtualmente, todas las relaciones entre las fuerzas que equilibran el mundo y, en especial, la relación armónica entre la Vida y la Muerte se pervierten o profanan con una masacre.

Esto implica promiscuidad (la negación de cualquier jerarquía y, muchas veces, la diferenciación entre sexos; la mezcla de sustancias y cuerpos que no deben estar juntos), desorden, el anuncio o la ratificación de un desequilibrio cósmico. No solo generan trauma entre los testigos, sobrevivientes y deudos de la gente aniquilada, sino que desatan la ira del mundo: traen enfermedad, locura, hambre.⁴⁴

El CNMH ha trabajado en la profundización del análisis de estas prácticas, para develar su carácter y saber cómo se desenvuelven. De hecho, el informe sobre la masacre de Trujillo, el primero realizado por la institución, definió ya entonces al conflicto como una “guerra de masacres” (CNRR-GMH, 2008, página 13). En estas, los investigadores estaban en capacidad de dar cuenta de una diversidad de fracturas, dolores y reconfiguraciones de la vida de las personas y las comunidades. Desde la perspectiva de este informe, la Mala Muerte que se desdobra en la vida a través de estas acciones tiene diferentes facetas que van desde el control social, pasando por la acumulación de poder político hasta el control territorial:

El incremento de las masacres, como modalidad de violencia empleada por los paramilitares se relacionó con la lucha por el control del territorio con las guerrillas, pero también fue un desafío dirigido al Estado central en medio del proceso de paz entre el gobierno del presidente Andrés Pastrana y las FARC-EP (1998-2002). (CNRR-GMH, 2008, página 13)

⁴⁴ En torno a la maldición que dejó una matanza de paramilitares, perpetrada por las FARC en el bajo Atrato, sobre una población de 3,800 embera, wounan, katíos, chamíes y tules.

Como lo describe ese mismo informe, las masacres producen terror (CNRR-GMH, 2010, página 47). Sin embargo, la relación entre poder y Mala Muerte (en la forma de masacres) genera manifestaciones diversas que dependen de los contextos en los que se producen. Las públicas alteran la manera como se presencia la crueldad de la muerte, la incertidumbre de no saber qué sucederá con la vida propia y la acción en sí misma. Otras, en las que no hay sobrevivientes o testigos de primera mano, se convierten en narraciones de la muerte cuyo efecto de terror se conecta con la representación que existe en la narración y su circulación.

(Y vayamos más al fondo, al menos en lo que atañe a los Pueblos Indígenas y afros. En muchas de estas sociedades, no solo el monte es testigo y lo clama, sino que los cadáveres devienen en seres temibles, insepultos; eternos recordadores de lo que pasó, que por lo demás torturan a los vivos con ese recuerdo).

El terror infunde diferentes modificaciones en los sentidos de vida y muerte, violencias y subordinación. Las masacres, como dispositivo de control de la vida, suponen el despliegue del terror en los cuerpos y en el territorio, pero sus objetivos inmediatos pueden variar: en el contexto del conflicto contemporáneo fueron una de las herramientas más efectivas para sostener el proceso de despojo. Departamentos como Antioquia, Córdoba, Arauca y otros de la región oriental con potencial de explotación de hidrocarburos y materias primas fueron testigos de la incursión de actores armados y sus técnicas de control de la población, para dirigirla hacia la explotación de recursos y el control de circuitos de circulación.

Las masacres operan sobre la estigmatización y el control sobre otros. Tanto paramilitares como guerrilleros y Fuerzas Armadas involucraron civiles y los acusaron de hacer parte de uno u otro bando, y de esa manera justificaron diversas acciones violentas. Houghton y Villa dicen que la masacre del alto Naya,⁴⁵ una de las

⁴⁵ Tuvo lugar el 11 de abril de 2001, cuando aproximadamente doscientos hombres del Bloque Calima de las AUC entraron a esta región, ubicada sobre la cordillera occidental, en la zona que divide los departamentos del Cauca y Valle del Cauca y conecta la zona montañosa con el Pacífico. La presión sobre la propiedad de la tierra en los valles cultivables del Cauca y la violencia bipartidista habían marcado,

más perdurables en la memoria contemporánea, se trató de una acción criminal dirigida a castigar a la población de una región clave para el tránsito de actores armados, pero igualmente era una prueba que hacían los paramilitares para valorar la respuesta indígena a su posible expansión por el norte del Cauca. Las incursiones paramilitares contra indígenas se repitieron luego en los municipios del norte del Cauca y el sur del Valle en “rondas de la muerte”, para ablandar a la población por su supuesta colaboración con la insurgencia. Estas se acompañaron de las masivas detenciones de líderes indígenas.

Los territorios también se ven afectados porque se interrumpen las condiciones de fluidez y circulación de la vida. Como ya se señaló, producen el abandono de los sitios sagrados y fracturan la organización vital del mundo.

El caso del Pueblo Indígena Awá, ubicado en zona selvática de la frontera entre Colombia y Ecuador, en el departamento de Nariño, ilustra muy bien lo anterior. Uno de los momentos de más dolor y presencia en la memoria de su gente es la masacre ocurrida en el resguardo Tortugaña, Telembí:

Hombres de la guerrilla de las FARC asesinaron a catorce compañeros y compañeras indígenas Awá [entres estos, tres hombres de la guardia indígena y dos mujeres en estado de embarazo a quienes les arrancaron sus hijos del vientre], forzando además el desplazamiento masivo de más de 400 indígenas del resguardo.⁴⁶

en las décadas anteriores, el poblamiento de indígenas nasa y, posteriormente, de campesinos de distintos puntos de la nación y afrodescendientes llegados de la parte baja del río, por lo general atraídos por la bonanza cocalera. Su estratégica condición geográfica y las rentas sobre el mercado de la cocaína motivaron la presencia de grupos subversivos como las FARC y el ELN, que empezaron a utilizar el territorio como retaguardia de sus acciones militares, provocando así la estigmatización de la región y sus pobladores, y a la vez dando patente para que se fraguaran alianzas entre militares y el proyecto de expansión de las AUC, que a su vez buscaban disputar el control territorial y sus beneficios a las guerrillas.

⁴⁶ Pronunciamiento público de las autoridades indígenas, zona Telembí, pueblo Awá, 4 de febrero de 2017. En varios documentos, proclamados por organismos de derechos humanos de carácter internacional, se hace énfasis en la situación del suroccidente del país y del Pueblo Awá, que va de la mano con la intensificación del conflicto armado en el territorio limítrofe con el Ecuador (ONU, 2004; ONIC, 2012).

Días previos al 4 de febrero de 2009, el Ejército había visitado a las comunidades en el resguardo, para persuadirlas a ser parte de la estrategia ofensiva y de inteligencia que buscaba involucrar civiles a la política de Seguridad Democrática. La situación la expuso el coronel Juan Carlos Lara, de la XXIII Brigada, con sede en Pasto, al programa periodístico *Contravía*:

Le estoy diciendo que la guerra no se está llevando en las montañas, no se está llevando en un campo despejado, se está llevando en áreas habitadas, en medio de comunidades. Las comunidades son parte del Estado y, como tal, tienen que colaborar, porque si no esto nunca se va a acabar. (2012)

Los cuerpos de varias de las víctimas de esta incursión aún están desaparecidos. Otros cadáveres fueron hallados con evidentes signos de tortura, aparte de que se tardó más de un mes en recuperarlos y que transcurrieron seis años antes de que pudiera dárseles sepultura, impidiéndose así que tuviera lugar la práctica mortuoria del “cabo de año” en los tiempos prescritos.⁴⁷ (ONIC, 2016, Autoridades Indígenas de la Zona Telembí, 14 de febrero)

⁴⁷ Cuando un familiar se muere, cuando cumple un año, en una habitación se le tienden unas telas negras, unas telas blancas y se le coloca toda la comida que el fallecido, pues, consumía. Entonces, él hace un grupito, se va a traer al finado, al espíritu allá en el cementerio. Ya cuando ya llega, entonces ya se inicia la fiesta, se reparte chicha, comida a los invitados y bailan hasta amanecer. Cada muerto que uno tenga, un familiar, hay que hacer [lo mismo] para que el espíritu descanse en paz. (Documental Apara, 2013. Bisbicus, A. 2017, Resguardo indígena La Brava).

10

2009. Dos masacres enlutaron a los Awá; Unidad Indígena rinde homenaje a sus víctimas

Unipa-Onic

A la memoria de los adultos: Sixta Tulia García Guanga, 35 años; Laurencio García, 38; Carmela Guanga, 18; Amparo Nastacuás, 21; Álvaro Guillermo Guanga Pascal Nastacuás, 18; Por los niños, niñas y adolescentes víctimas de esta masacre: Yeison Ferney, 6 meses; Alexander Rodríguez, 6 años; Angie Jazmin Rodríguez, 5; Jaime Laurencio García, 5; Norberto Guanga Taicuz, 17, Luis E. García, 13 años y Fabio Taicuz García 17 años.

El 1ro de septiembre la Onic y varias organizaciones defensoras de derechos humanos ofrecieron un acto simbólico en memoria de las víctimas del Pueblo Indígena Awá. El gobierno, la sociedad y los medios masivos de comunicación brillaron por su ausencia.

El acto simbólico que ofreció la Onic surgió a raíz del episodio infame que cometieron actores armados de la zona de Tumaco, en donde 12 indígenas Awá fueron masacrados, entre ellos siete menores de edad y, de ellos un niño de apenas seis meses.

Unidad Indígena se une al repudio que ha generado este acto demencial y espeluznante cometido contra el Pueblo Awá; rendimos un sentido homenaje a las víctimas de este pueblo ancestral y a las víctimas que ha dejado el conflicto colombiano. La Onic y la Unipa invitan al mundo entero a que condenemos ética, moral y políticamente a los responsables de la masacre contra las familias indígenas Awá.

La masacre y los hechos que la precedieron

La tragedia que enlutó al pueblo indígena colombiano ocurrió el pasado 26 de agosto a primeras horas del amanecer; a las 06:00 un grupo armado que vestía prendas militares «encapuchados» llegó hasta la comunidad Calvi Rosario, resguardo indígena El Gran Rosario, municipio de Tumaco y asesinaron a siete niños y niñas y cinco adultos. Una semana después de la masacre unas 200 personas se desplazaron de su territorio a La Guayacana, población situada en la vía Pasto - Tumaco.

Los móviles que provocaron la masacre son complejos

Genocidio contra el Pueblo Awá

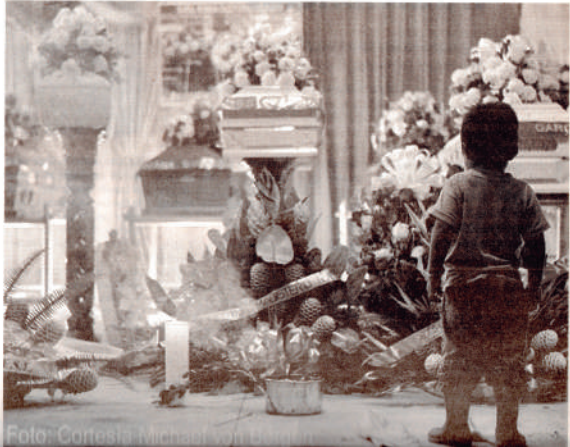


Foto 13. El 26 de agosto de 2009, siete niñas y niños y cinco adultos del Pueblo Indígena Awá fueron víctimas de una masacre en El Gran Rosario (Tumaco). Este hecho provocó el desplazamiento de cerca de 200 personas hacia La Guayacana en la vía Pasto-Tumaco. Archivo ONIC, 2009.

Posterior a estos eventos, en el mismo 2009, el Pueblo Awá expresaba, al respecto de otra masacre perpetrada por los paramilitares en mayo, en el resguardo El Gran Sábalo, que:

Se ponen de manifiesto los efectos nocivos del conflicto armado y la sistemática violación de los derechos fundamentales a la vida y la autonomía. (...) En lo que va corrido de este año, en menos de cinco (5) meses, se suman 20 hermanos Awá asesinados; 13 que fueron masacrados por la guerrilla de las FARC a comienzos del mes de febrero; el compañero Floro Paí que murió el 10 de febrero tras pisar una mina antipersonal, dos compañeros que fueron asesinados el 15 de febrero luego de la masacre, –Claudio Nastacuás, por paramilitares y Ernesto Jiménez García por la

guerrilla del ELN–, el compañero José Hermes Criollo Guanga muerto el 5 de abril tras pisar otro campo minado y cuatro días después de concluir la minga humanitaria, Luis Alberto Cuasaluzán Canticuz, asesinado el pasado 19 de abril. (Cinep, 2009, página 182)

La propagación del pánico en esa zona fue producto de una estrategia de violencia sistemática contra los awá. Y por lo mismo, significó también la propagación de unas formas de morir que no son concebibles desde el conocimiento indígena, ya que la situación provocó una verdadera tragedia.

Ahora bien, aunque la guerra en su desproporción implica modificaciones multidimensionales en la Red Vital y en los tiempos de las muertes, los Pueblos Indígenas han logrado resignificar momentos dolorosos de su pasado para sobreponerse a las adversidades de la guerra, diversificar acciones para hacer inteligible la realidad que impone el conflicto armado y los intereses que encubre. En el caso ya mencionado, a pesar de la conmoción y el terror, la comunidad del resguardo de Tortugaña convocó a una minga multiétnica para ir a recuperar los cuerpos.

Un largo camino hemos recorrido desde la minga humanitaria por la dignidad del Pueblo Awá, cuando más de 700 hermanos y hermanas de diferentes pueblos de los departamentos de Nariño, Cauca, Huila, Valle, Putumayo, Quindío y Córdoba empezamos a recorrer la brutalidad, caminamos la montaña, para llegar al lugar de los hechos. En este proceso encontramos cuerpos de masacres pasadas y de esta masacre solo se encontraron once de los diecisiete compañeros caídos. Aunque existieron muchas complicaciones, sin embargo, se entregaron los cuerpos a las autoridades. Hasta hoy se pudo enterrar, después de una larga mañana donde la Fiscalía presentó los procedimientos para su reconocimiento. El acompañamiento a nuestras familias, un acto con nuestros espíritus fue el inicio de una larga espera. Su retorno fue acompañado con una amplia caravana de compañeros awá quienes nos dirigimos hasta El Diviso para poder velar por una

noche los cuerpos, un acto muy silencioso que implicó volver a encontrarnos con nuestros hermanos. El día siguiente partimos un número más grande entre guardia indígena, autoridades, líderes, niños, niñas y mujeres a Buenavista, predio los Telembí, donde sería su última morada. Nos llenamos de tristeza y melancolía, pero a la vez con un espíritu de tranquilidad, porque volvimos a nuestras raíces, un adiós y una conmemoración a través del cabo de año harán parte de los procesos de reivindicación por lo sucedido. (Texto parte del proyecto expositivo “Ñambí Telembí viven. Tejiendo Memoria y Resistencia Awá”)

Y como esta, surgieron otras rápidas iniciativas de vida. Según un líder Awá:

(...) de esos once, fueron dos mujeres embarazadas que no pudieron tener sus hijos... y en memoria de ellos queremos visibilizar esta situación e ir tejiendo la unidad, construyendo nuevamente nuestro proceso organizativo, cultural, político, porque ese hecho nos ha traído un deterioro de toda una organización, de todo un proceso político que llevábamos. Entonces, con esta memoria, en memoria de los niños, Ñambí, Telembí, queremos diseñar estrategias de control territorial con base a nuestra autonomía. (CNMH, 2013a)

La resignificación de la masacre, desde la memoria cultural, permitió hacer énfasis en el proceso de lucha política, en hacer mucho más visible la situación de vulneración de los awá a causa del conflicto y el traer al presente y proyectar al futuro el nombre de los dos niños no nacidos, ahora bautizados y puestos en el logo de la organización con el nombre de los ríos que bañan su territorio, Ñambí y Telembí, para hacer memoria, para seguir insistiendo que la vida debe seguir como el cauce de los ríos, y cumplir su función vital como lo estipula el origen, llegar al mar y volver a su ciclo.

Sobre la fuerza del conocimiento y las capacidades político-organizativas de los Pueblos Indígenas, se han adoptado estrategias

de ruptura del miedo y se ha luchado para expulsar el conflicto armado de los territorios, por la historia que está por venir. Tal como lo ha señalado Gil Faretkade, indígena uitoto de la Asociación de los Cabildos Tradicionales de la Chorrera, “el fin último del buen vivir es poder bien morir” (2017).

La emergencia humanitaria que representó la ampliación del conflicto armado y la implementación del neoliberalismo, no solo dan cuenta de una crisis legal que obligó a la Corte Constitucional a declarar un estado de cosas inconstitucionales, nos trajo de vuelta las imágenes de brutales violencias y recuerdos de dolor que pueden rastrearse en la espiral del tiempo hasta hoy. Estos eventos marcaron la memoria de los territorios, el pensamiento de la gente y usaron como medio y fin la exhibición del terror. Aún, hoy en día esa parece ser la estrategia, atemorizar para gobernar, la soberanía como ejercicio de decisión sobre quien puede vivir o morir, sobre cuál o cuánta presión ejercer en la red vital.

Sin embargo, la conclusión sobre las cifras y las memorias vivas presentadas no puede ser otra que la reflexión acerca del genocidio contra los Pueblos Indígenas. Interrumpir, alterar o administrar de forma obligada la red vital, mediante las masacres, los asesinatos y la violencia sexual contra las mujeres, entre otras, no solo configura una violación a la moral consagrada en las leyes, es sobre todo un ejercicio histórico de exterminio sobre aquello que fue, es y posiblemente siga siendo considerado sacrificable: los mundos indígenas. La paradoja del reconocimiento constitucional y la exacerbación de la violencia paramilitar o de la firma de acuerdos de paz que se incumplen entreabriendo de nuevo la puerta a la guerra son señales de un proceso genocida que inició en la Conquista y continúa en el presente.

Al dar cuenta del racismo estructural que se crea en la larga duración, este Informe hace un llamado por aplicar de hecho lo propuesto por la Constitución como pluriétnica y multicultural y generar un proceso de movilización ciudadana dentro de una concepción democrática pluralista e intercultural que reactive la lucha por la paz.

ENTRAMADO II

TEJIDO 4

TERRITORIO, UNIDAD, CULTURA Y AUTONOMÍA. TIEMPOS DE VIDA, INJUSTICIAS SENTIDAS



Ilustración 17. Atadito de vainilla Siona: lo utilizan las mujeres para prevenir las malas energías y el mal olor. Está elaborado con fibras vegetales.

Aquí estamos compañeros. Hemos caminado la palabra, hemos caminado esta minga. Porque en el proceso histórico de Colombia los Pueblos Indígenas hemos pervivido por siempre, a raíz del proceso de la resistencia que la cacica Gaitana encaminó desde esa época, por eso el legado de ella. Estamos aquí compañeros, presentes desde cada uno de los rincones de los diferentes espacios del territorio colombiano. Por eso compañeros quisimos reafirmar nuevamente este proceso de la dignidad, al hombro con muchos muertos, al hombro con muchos heridos, al hombro también con muchas tristezas de muchas mujeres, por este conflicto social y armado, al hombro con muchos jóvenes que no tienen la oportunidad. Porque en este país quienes nos representan no son capaces de generar un escenario de verdadera construcción política. Por eso estamos caminando compañeros.

Y caminamos la palabra porque en este país no vale lo que está escrito. La Constitución Política de Colombia y muchas normas que se han escrito hasta ahora; el primero que las viola es el Estado colombiano, es el gobierno de Uribe. Por eso este pueblo con dignidad quiere caminar la palabra, lo hemos caminado y lo seguiremos caminando. Porque nuestra palabra vale mucho más, porque viene del sentimiento de cada uno de los corazones, de la conciencia, de lo que somos nosotros: humildes, trabajadores, estudiantes, obreros, campesinos, afrocolombianos, indígenas, todos quienes estamos representados en esta minga...

No podemos seguir creyendo en un jefe de Estado que miente al país, que le sigue mintiendo a la comunidad internacional, que le sigue mintiendo a todos, diciendo que Colombia es soberana, que en Colombia hay paz, que en Colombia no hay conflicto armado. Mentiroso. Por eso caminamos la palabra, para decirle al país y al mundo que aquí hay un pueblo digno, que merece ser respetado, que ese pueblo necesita que sea respetado, que sea escuchado, por eso no compartimos que hoy el gobierno colombiano utilice a las víctimas para realzar su imagen compañeros.

...Soy de Tierradentro, de la cuna de los paeces y hoy estamos en una gran emergencia natural, diez compañeros fallecidos en el marco de esta tragedia y hoy Uribe dijo que iba para el Perú, y hoy está en Tierradentro mintiéndole a mi pueblo, diciendo que va a atender una emergencia. Mentiroso. No puede ser así...

Por eso hoy hablo en nombre de Tierradentro, porque están en una emergencia. Nuestra Madre Tierra se ha despertado, no para castigarnos, sino para que alcemos nuestra voz y reclamemos los verdaderos derechos que corresponden al pueblo colombiano. Estudiantes, campesinos, afrocolombianos, sindicatos, trabajadores, corteros de caña, quienes tenemos la esperanza de este país, seremos entonces nosotros los responsables en cambiar este país. No podemos permitir que sean otros; tenemos que ser los colombianos, pero tenemos que despertar el corazón y el espíritu con la fuerza de la madre naturaleza. Un saludo de resistencia y nos seguiremos encontrando en todos los caminos de la resistencia en el país (Palabras de la consejera Aida Quilcué, Minga 2008, Plaza de Bolívar, Bogotá).

Este tejido busca describir la historia –memoria de los últimos setenta años– en la perspectiva de diferentes pueblos y organizaciones indígenas. Para construir una periodización y una temporalidad desde los Pueblos Indígenas nos hemos guiado por la emergencia en determinados tiempos y espacios de sus principios de vida y de organización; de tierra/territorio, autonomía, cultura y unidad que constituyen tiempos y narrativas, sentires de las luchas y resistencias a las violencias.

En otras palabras, busca expresar cómo ha sido posible construir una historia política marcada por el conflicto armado, como un ciclo de violencia contra la *red vital*, en la espiral que se entiende como la Conquista continúa, en las constantes interpelaciones con el Estado, los terratenientes, las empresas, las agroindustrias, las iglesias, las guerrillas o los paramilitares, causando y haciendo Mala Muerte, buscando crear desde los significados de los principios el “movimiento indígena en Colombia”. Estos significados se enriquecen también en el lugar que se ocupa dentro de los sujetos sociales populares, la reivindicación de la vida campesina, las diversas experiencias urbanas y la existencia de relaciones con las comunidades negras. Su clave es intercultural y popular.

Desentrañar la memoria y hacer la historia con las preguntas que se hacen los pueblos, exige abrir campos de comprensión, viajar, recorrer el tiempo con la imaginación y el pensamiento. Las tramas de la memoria sobre la violencia vienen desde la Conquista,

no se pueden explicar sin ella, pero no es un relato fijo. El punto de fuga desde el que se observan las últimas décadas del conflicto armado permite desdoblar la memoria, ponerla a caminar y conversar. Es inquietante porque expresa tiempos y espacios que combinan las reflexiones de siempre, con las preguntas y las formas de entender de ahora.

Para organizar estas temporalidades proponemos un tejido que combine tiempos y espacios en dos perspectivas que se entrelazan: 1) las configuraciones regionales, entendidas no como un espacio geográfico homogéneo o una forma de planeación económico espacial o una suerte de contenedor o de escenario pasivo de lo social, sino como el resultado siempre inestable de una región vida (Benavides, 2016), en la que se articulan dimensiones territoriales, culturales, políticas y productivas. Lo regional traza distintas maneras de caminar y conversar por el país, porque en su ductilidad se expresan diversos proyectos sociales y existenciales desde las amazonias, a los caribes, desde las sierras, a los nudos; 2) tejer un contrapunto entre episodios, situaciones y demandas cuyas narraciones se expresan en las memorias, documentos, canciones, cartografías, bases de datos, discursos, entre otros, que constituyen la base de la historia política indígena como historia nacional.

La afirmación que elaboramos desde el tejido anterior es que las categorías indio y luego indígena, no aluden a identidades étnicas como expresión de “diferencia”. Son, antes que nada, distinciones políticas utilizadas para nombrar sujetos de sometimiento, de confinamiento, de racismo, de reducción: unos individuos de resguardo que deben civilizarse, y otros salvajes, antropófagos o caribes, que deben ser cazados y exterminados dado que se salen de la norma de civilidad o modernidad, mientras no sean evangelizados o educados. No es cuestión que pueda tratarse con la sola afirmación de reconocimiento de la diferencia y la promoción de derechos diferenciales. Lo indígena en Colombia propone un reto histórico a los proyectos de nación posibles; la cuestión es la crítica que se hace a una forma particular de República que se imaginó homogénea, “blanca”, cristiana.

4.1. LOS TIEMPOS DE LA MEMORIA EN EL CONFLICTO ARMADO Y LOS PRINCIPIOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. UNA APROXIMACIÓN DE 1950 A 1996

Los Pueblos Indígenas tienen un carácter nacional que usualmente se subsume en una idea uniforme de lo que se entiende como nación. Entender el conflicto armado desde una perspectiva indígena implica también una organización determinada del tiempo, en la que los eventos que han constituido las historias políticas de los pueblos no sean situados en los márgenes de la vida política del país, sino en conexión con sus transformaciones y continuidades.

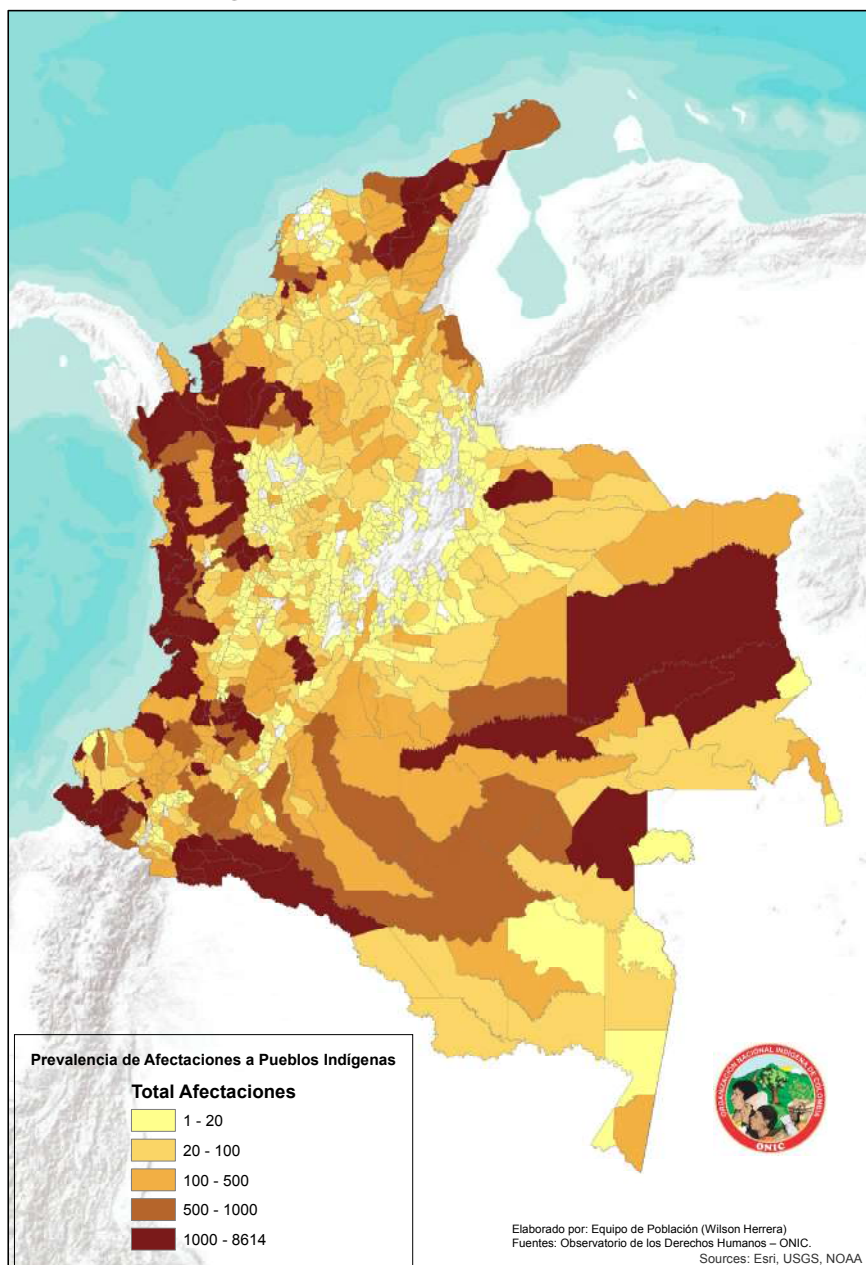
Las organizaciones indígenas han construido desde diversos saberes, *güinkwa* en la lengua Ikꞵ, expresiones de memoria relacionadas con el diálogo y las emergencias que representan los conflictos armado, social y político. Las cifras del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC han compuesto un conjunto de información cuantitativa trazable en el tiempo, como sustento y evidencia de la relación entre violencia y lucha. Este trazo (véase la Gráfica 1) revela la continuidad, la elevación y los descensos de los datos de violencia en contra de los Pueblos Indígenas.

Los años cincuenta del siglo XX marcan el inicio en los registros de una cadena de eventos violentos que se relacionan con las luchas políticas de los Pueblos Indígenas, que conforman el ciclo del conflicto armado. Es justo a inicios de los setenta que la línea de tendencia empieza a señalar una curva ascendente en la violencia, que coincide con la aparición de las primeras organizaciones indígenas, y del momento en que se plantean las plataformas de lucha que guiarán el movimiento hacia adelante. Hacia 1980 descenden las cifras relacionadas con los procesos de denuncia y estructuración de organizaciones de carácter nacional de las organizaciones indígenas. Pero esto solo es la antesala de un repunte acentuado, por el ambiente del Estatuto de Seguridad del gobierno Turbay, que trazará un continuo ascendente hasta 1988, signándolo como el año más violento de aquella década.

Los noventa en sus inicios señalan un descenso progresivo que tiene como punto de inflexión 1995, cuando las cifras presentan un dramático aumento y un punto culmen en 2000, 2001 y 2003, que concentran la mayor cantidad de registros en todo el trazo de violencia y que se ajustan a lo señalado por otras investigaciones como el periodo de más hechos violentos relacionados con la política de Seguridad Democrática.

De allí en adelante, estos datos bajan y presentan picos de manera reiterada desde mediados de los dos mil hasta los primeros años de la década de 2010. En 2012 y 2013 descienden incluso hasta llegar a parecerse a lo ocurrido en los primeros años de los noventa. El tiempo de las negociaciones de los acuerdos de La Habana y su atropellado proceso de implementación, más la ampliación de los intereses por copar los espacios dejados por las FARC-EP, tanto por grupos paramilitares, el ELN y carteles internacionales vinculados al narcotráfico, evidencian un aumento en las cifras y la reaparición de viejas violencias en 2018.

Mapa 2. Acumulado de violaciones a los derechos humanos de los Pueblos Indígenas 1991-2017



El continuo de cada una de estas ideas hace parte del sentido de la vida indígena, con independencia de a qué pueblo se aluda. En mayo de 1927, más de catorce mil voces de mujeres indígenas se expresaron en contra de la injusticia y el despojo generalizados. Las Lamistas, como fueron conocidas, representaron su sentir y su indignación apelando a la metáfora de las flores que resisten a los embates del tiempo y al clima adverso y renacen cuando se cree que han muerto. En ocho departamentos –Nariño, Valle de Cauca, Cauca, Boyacá, Huila Tolima, Caldas y Santander– se escucharon sus denuncias, cristalizadas en un manifiesto notable:

Es el momento que las hijas de los bosques y de las selvas desiertas lancemos un grito de justicia a la civilización del país, al paso de 435 años que acaban de pasar que son como un instante ante la presencia del que creó el universo mundo. Fundadas en una inspiración que de repente se apodera de nosotras como un resplandor que ilumina la obscuridad donde ha existido el Dios del engaño, de la ignorancia. Y en medio de ese resplandor ha surgido en el horizonte una flor, que los hombres civilizados han querido cortar, pero que sin embargo está rosada y bella, y no desaparece ante los relámpagos y huracanes. Estos troncharán los gigantescos robles, pero esa flor permanecerá y cada día será más bella. Y de los vientres del sexo femenino indígena nacerán nuevas flores de inteligencia y vestidas de riqueza se unirán para formar un jardín glorioso en medio del país colombiano, que llamará la atención en general a toda la civilización de explotadores, calumniadores, usureros y ladrones, quienes han desterrado de los bosques, las llanuras y de las selvas a nuestros primogénitos, padres, hermanos, hijos y esposos; engañándolos con licores alcohólicos, es decir alcoholizándoles los sentidos y conocimientos para poderlos despojar de sus hogares, de sus cultivos y de sus tierras. Y para decir de acuerdo con las autoridades de los catorce departamentos del país colombiano ‘los indios me vendieron’; y presentan falsos documentos y escrituras, todo hecho por medio de la sabienda y el engaño. (...)

Pues no hay justicia a favor de las propiedades indígenas; todos los reclamos que hacemos los indígenas a favor de nuestras propiedades territoriales cultivadas son desoídas en las alcaldías, inspecciones y juzgados municipales y también de circuito, porque hasta hoy el veneno de la envidia no ha dejado a los legisladores dictar una legislación clara, determinada y que terminantemente sea cumplida, porque las leyes que las firman con sus manos las borran con el codo. Pero se llegará ese día en que la legislación indígena por ella misma será encaminada rápidamente a formar su tribunal y destruirá la envidia y el error que ejecutaron a sabiendas y con conocimiento de causa los señores aristocráticos, que sin justicia y sin caridad nos han hecho desterrar por medio de leyes subversivas, las que obligan a nuestros esposos a que repartan nuestras tierras. Pero esas leyes no se cumplirán, porque si los hombres indígenas quienes ocupan nuestro propio territorio desde antes de la Conquista no se paran para negar esa orden clandestina y malévola, nosotras las mujeres nos preparamos para pegar el grito de no y no; y si no se nos atiende hundiremos en el vientre de aquellos el cuchillo de nuestra guisandería porque si esto pasa así, ahí tenemos potestad para cometer injusticias; esto de dar por válido lo hecho por un poder incompetente, esto de declarar obligatorio lo injusto, lo absurdo, lo inicuo, esto no lo concebíamos ni lo concebimos todavía. (En Sánchez y Molina, 2010, páginas 32 y 33)

4.1.1 Tierra y principios para la lucha. Recuperar la tierra para recuperarlo todo. De los años cincuenta a los setenta

Conversando se recuerda que la tierra y las formas de vivir ya venían siendo alteradas tiempo atrás: evangelio y civilización abrían caminos para que los Pueblos Indígenas dejaran de existir. La Iglesia y organizaciones como el Instituto Lingüístico de Verano, la acción de terratenientes, hacendados, compañías y personas del Estado, que se presentaban como nuevos dueños o patronos,

que venían con nuevas ideas de división de la tierra emprendían verdaderas campañas de aniquilamiento de lo indígena tras la quimera del progreso occidental.

Con todo lo sufrido, y pese a que una y otra vez parecía que los indígenas habían dejado de existir, allí estaban, sobrevivientes victoriosos, con historias que decían mucho más de lo que la cruz y la espada habían contado. Por eso quizá, la memoria cuenta más sobre cómo hemos pervivido que sobre cómo fuimos conquistados. Recuérdense algo fundamental que ya señalamos en el tejido anterior: la memoria indígena es viva, y no solo porque opere con ánimo entre la gente viva, porque crezca y madure (y a veces también muera) sino porque está en la vida misma. La tierra, ciertas plantas o ciertos sitios son lugares de memoria y así, el ayú, la coca, el yajé, una altura sagrada o una laguna no solo incitan recuerdos en la gente, sino que los cuentan a quienes saben escucharlos; asimismo, está en la práctica, en el rito, en formas de hacer las cosas, cuyo orden ayuda siempre a recordar quién se es y cómo lo ha sido, incluso cuando esa evocación no es siempre consciente.

Al estar viva, la memoria recorre distintos caminos que se unen unos con otros, se cruzan, se superponen, se bifurcan como horquetas, se tejen varias veces en tiempos y espacios diferentes, una red donde confluyen varios hilos superpuestos, varios tejidos, donde se hacen nudos y de ellos salen otros. Esa forma de interconexión, de entreverar el pensamiento y el andar les ha permitido crecer a los Pueblos Indígenas, los conflictos también están enredados allí y han provocado quiebres y desatado nudos. La vida, la mayor de las veces, ha encontrado el curso para mantener atados los filamentos que permiten la existencia de los pueblos. Llamamos Red Vital a la confluencia de estas tramas en donde están los tejidos de la vida de los pueblos, pero también los contextos y sus relaciones, en los tiempos y espacios vividos.

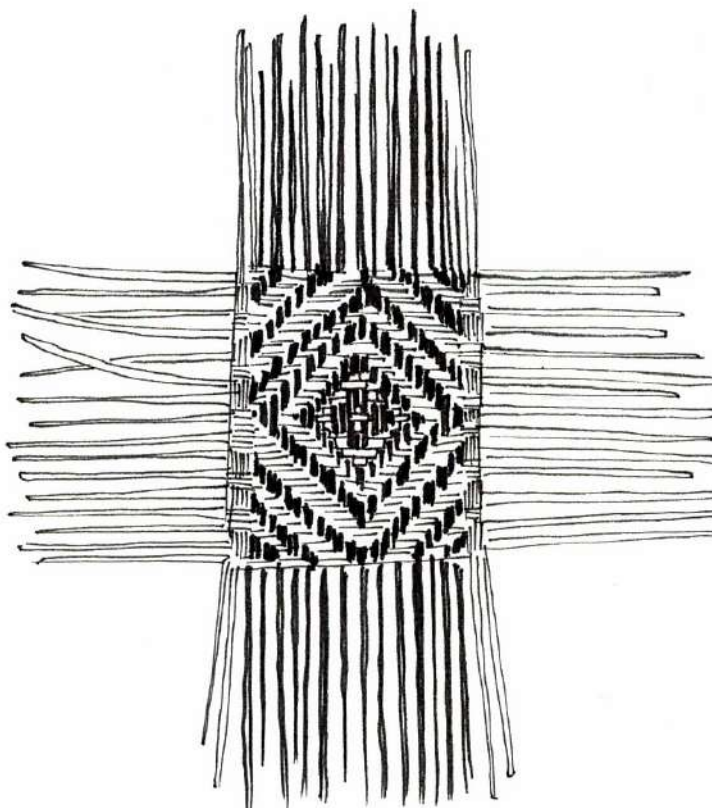


Ilustración 18. Tejido en cestería de entramados que simbolizan tiempos de vida de los Pueblos Indígenas amazónicos.

A finales de los años cuarenta se genera nuevamente un ataque sistemático a las formas de propiedad comunitaria de la tierra. Tierra reducida, enfermedad, desnutrición y por otro lado el terrateniente, el cura, el político y el policía persiguiendo a los que hablan su lengua, linchando a los que no obedecían, quitando lo que se produce o robando la tierra. Esto es lo que caracteriza esta época de La Violencia, que aunque enlazada con la bipartidista, ya la venían sintiendo los Pueblos Indígenas, sin ser nombrada ni definida como lo haría la historia oficial, pero reconociendo el rigor de la discriminación y las violentas cacerías que redujeron la población desde tiempos atrás.

En general, los análisis económicos de las políticas agrarias para la década de los cincuenta argumentan que el uso de la tierra era irracional: “Las tierras planas y fértiles están dedicadas en su mayor parte a la ganadería (extensiva e insuficiente) mientras la mayoría de los cultivos alimenticios se cultiva en pequeñas fincas generalmente situadas en las faldas inclinadas de las montañas” (Martínez, 1986, página 13). La Ley 97 de 1946 aprobaba “la titulación de propiedades de tierra mayores de cien hectáreas, siempre y cuando dos terceras partes estuvieran habilitadas para la producción agrícola o pecuaria” (Ortiz, 1984, página 227). “A lo largo de la historia reciente de la colonización amazónica esta ley había ocasionado que los colonos talaran grandes cantidades de bosque primario para que el Incora accediera a la titulación de sus tierras” (Del Cairo, 2007, página 129).

Esta lectura de la situación político-económica fundamentó la intención de reorganizar el ámbito rural de la nación y acen-
tuar el interés por la modernización del campo. De este modo, entre 1932 y 1957 Antioquia, Valle del Cauca, Tolima, Caquetá, Cesar, Magdalena, Chocó, Córdoba, Cundinamarca y Meta presentan datos de adjudicación de baldíos por 2’349.089 hectáreas (CNMH, 2016, página 91). Todos estos, aunque no eran considerados parte de los territorios nacionales, se caracterizaron por una presencia importante de Pueblos Indígenas. Por ejemplo, en el altiplano nariñense las tierras indígenas eran presionadas por el despojo legal, amparado en el Decreto Ley 1421 de 1940 que disolvía resguardos:

La disolución de resguardos en el departamento de Nariño culminó un proceso largo de usurpación y despojo de las tierras de los resguardos indígenas ubicados en las inmediaciones del volcán Galeras. Sin embargo, antes de la promulgación de esta norma, las tierras amparadas por la institución del resguardo eran tan reducidas que cuando estas se extinguieron, los predios resultantes no superaron las tres hectáreas de superficie, y su explotación llegó a ser una actividad antieconómica para sus propietarios. Así, estos predios entraron al mercado de tierras y terminaron engro-

sando las haciendas de familias blancas-mestizas que habían sido beneficiarias del despojo de las tierras indígenas desde el siglo XVI. (CNMH, 2015, página 55)

Así, la política de tierras y la creación de instituciones y leyes que no se cumplen hacen aún más evidente la injusticia: no se trataba de ser reconocido como indio sino ser considerado ciudadano para enfrentar la desigualdad. Así entonces, la memoria viva constituye la justicia posible. Por ello, un derecho anterior a la injusticia ayuda a restablecer la verdad, a entender lo sucedido, de dónde viene la violencia, a definir por qué es justo lo que se reclama y recupera.

A raíz de La Violencia, se conoció de la gente que venía de otros lados, se decían colonos, simplemente llegaban desposeídos, correteados de sus lugares de origen. Durante esta época se aprendió a llamar a la muerte con otras palabras, por ejemplo Los Pájaros. En ese escenario resurgió el horizonte político de los pueblos. El ser un movimiento en lucha, como la vida misma. Y la decisión de que, para llevarla a cabo, había que hacer pago, armonizar, pararse en firme, como cuando se prepara un terreno o se dispone un recorrido, hay que apuntalar bien, marcar bien el camino, tener buenos principios; del mismo modo, como si se tratara de un rutinario despertar para irse a trabajar se blandieron, iniciando por la tierra para pisar seguro y caminar derecho.

La tierra en disputa desde la Conquista ha sido expresión de la desigualdad en Colombia, muchos incluso dicen que es por ella que empieza el conflicto armado, pero no solo es una cuestión de propiedad y medio de producción agrícola. La tierra es madre, es vida, es de dónde venimos y para donde vamos siguiendo la espiral; quizá por eso no se han entendido bien las causas de las violencias, porque se piensa en ellas como algo puramente físico, de control y propiedad, pero significa más cosas: recorrerla, festejarla, pagarle, trabajarla, pensarla y organizarse para defenderla. No existiría reclamo ni inconformismo ni formas de mantenerse en el tiempo sin ella, del mismo modo que sin memoria no existiría conflicto. “Nuestro territorio es mucho

más que un trozo de tierra que nos da comida. Como vivimos en ella, como sufrimos por ella, como luchamos por ella es la razón misma de nuestra existencia” (ONIC y CNMH, entrevista, líder Ikɬ, Nabusimake, noviembre de 2018).

Son de un carácter más amplio las violencias de las últimas seis décadas y los Pueblos Indígenas han sido sujetos de primera línea en el mundo rural, por lo que han sido protagonistas al actuar en defensa y reclamación de su tierra y desde la particularidad de la vida campesina, pescadora, de selva, de caza, de comercio en su conjunto, porque son de allí, de donde se decía que no había nadie, que era baldío.

(...) ustedes ya saben que el indio de ahí quedó claro. Indio que no tenga tierra no tiene vida, no tiene cultura, no puede hablar de autonomía, no puede hablar de sitio sagrado, es un pájaro con un nido en el aire que lo coge la brisa y lo bota para donde quiera... (ONIC y CNMH, Encuentro fundadores, palabras de Abadio Green Stocel, Silvania, 2018)

En las memorias vivas de los pueblos, es uno de los espacios de vida, de origen; en el conocimiento de los mayores su alusión es principio y sustancia de sus relatos. Es sustento, matriz, comida. No es solo lo físico, lo que vemos, es sustancia. No solo es elemento, es fuerza espiritual para la vida, el lugar en donde se teje, se hace red. La lucha por la posesión y por la reforma agraria para su tenencia han significado la voluntad de cambiar su situación como terrajeros, defender los resguardos, asegurar los lugares de pago, armonizar y equilibrar lo que se produce, es reunión y encuentro. Es para juntar, para trabajar y para habitar.

4.1.2. Derechos ante injusticias: tierra y comunidad frente a civilización y evangelización

En los años cincuenta se desencadenan luchas por la posesión de la propiedad de la tierra y en defensa de territorios indígenas,⁴⁸ lugares que han sido principalmente administrados por las elites criollas que sucedieron a las autoridades de la Corona, en buena medida, que mantuvieron los principios coloniales. El ordenamiento económico y político de estas zonas, catalogadas desde el siglo XIX como territorios nacionales, se basó en la visión de estos lugares como espacios “de gran potencial económico e incapaces de gobernarse a sí mismas por estar pobladas de tribus salvajes [lo que llevó a que] fueran administradas directamente por el Gobierno central para ser colonizadas y sometidas a mejoras” (Serje, 2005, página 16).

Con premisas de este tipo se promovieron procesos de colonización en los que el indígena y sus territorios, eran objeto de civilización. De alguna manera, para los Pueblos Indígenas esta es la continuidad de la Conquista, materializada en la persecución de sus modos de vida asumidos como “salvajes”, mientras se incurría en genocidios contra sus habitantes.

Acompañado del interés privado por explotar los territorios nacionales estos se entendieron como un conjunto de territorios salvajes y aislados, cuyas condiciones impedían que se administraran como unidades político-administrativas regulares.⁴⁹ Estos territorios son hoy los departamentos de Arauca, Caquetá, La Guajira, Amazonas, Putumayo, Vaupés, Vichada y Guainía, donde

⁴⁸ Estos conflictos tuvieron importantes antecedentes en el marco más amplio de las luchas de los trabajadores como sujetos políticos. Por ejemplo, las organizaciones sindicales en el oriente caucano o en el caso de la Sierra Nevada, que generaron importantes movilizaciones en torno al tema de la tierra. Igualmente, está el surgimiento de la Liga de Trabajadores a mediados de la década de los cuarenta, que basó su trabajo en la reivindicación de derechos culturales y territoriales (Rodríguez, 2014, página 33) en lugares que el Gobierno nacional había cedido a la Iglesia católica y que venían siendo exigidos desde la década de los veinte.

⁴⁹ Tomado de un pie de página de Serje (2011), quien cita a Acosta Ayerbe (1975, página 144) para señalar las necesidades de configurar un territorio nacional para las elites que gobiernan durante el siglo XIX.

se implementaron políticas en busca de su articulación al proyecto aún vigente de “civilización”. Estos se convirtieron en fronteras de lucha y confrontaciones con los ejércitos de la Conquista y de la evangelización. La defensa de los indígenas significó para el proceso de configuración y consolidación del Estado situar frentes de batalla para lograr gobernabilidad e intentar imponer el “orden” en lo que hoy se conoce como Colombia.

La evangelización fue una de las puntas de lanza del proyecto civilizador: la Iglesia católica y el Instituto Lingüístico de Verano buscaron eliminar los mundos producidos por el conocimiento indígena y reemplazarlos por las creencias de la sociedad mayoritaria. De relatos como los siguientes, se encuentran atiborradas las memorias indígenas en diferentes sitios de la geografía nacional:

Pero el primer choque que cuentan ellos digamos es este tema de los conventos, de los internados, donde se les quitaban los niños a los papás y se los encerraba en los internados. Y pues lo que cuentan ellos que, pues bastante triste porque ellos tenían que dejar a sus papás, dejar a su cultura, les obligaban a hablar el español, aprender otra lengua, les prohibían hablar en su propia lengua, les prohibían vestirse de acuerdo a su cultura, muchos de ellos se volaban de los internados. (ONIC y CNMH, entrevista a presidente de la OPIAC Julio César López, La Hormiga, Putumayo, 2017)

Cuando llegaron los españoles a nuestras tierras nos obligaron a cerrar los ojos para orar y rezar con ellos. Cuando abrimos los ojos en nuestras manos estaba La Biblia y la tierra milenaria estaba en manos de los blancos. Así inició el desplazamiento y el proceso de exterminio físico y cultural que hasta hoy se viene desarrollando e implementando en nuestros territorios. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Misak, 2013, página 78)

Aquí llegaron los capuchinos y las lauritas, según lo que nos cuentan a nosotros que anteriormente iban a las rancherías. Mi fa-

milia vivía cerca al río Ranchería, entonces por ahí quedaba un internado y dice mi abuelita que iban los capuchinos por todas esas rancherías reclutando niños, que se los llevaban para allá y les quitaban las mantas, los obligaban a hablar arijuna, no el Wayuunaiki, les enseñaban otras costumbres, pero aprendió cosas, aprendió a hablar español, luchó por cosas para ellos para su pueblo. (ONIC y CNMH, socialización Pueblo Wayuu, lideresa del Pueblo Wayuu Aleida Alvarado, Manaure, 2018)

Las misiones, los internados y los procesos de evangelización fueron una política nacional para que “los salvajes se fueran reduciendo a la vida civilizada”. Tal como lo anota la Ley 89 de 1890, castigos como los cortes de cabello, fuetazos, mutilaciones de lenguas, matrimonios forzados, bautizos, aislamientos voluntarios e imposición de nombres y apellidos conllevaron a suicidios individuales y colectivos. La civilización venía acompañada de la mano de los capuchinos en la Sierra Nevada de Santa Marta, el Valle del Sibundoy en el Putumayo, los lazaristas por Tierradentro en el Cauca, los eudistas en algunas zonas de los llanos, los claretianos en el Chocó, las carmelitas en Urabá, las lauritas en Antioquia y La Guajira; así en el resto del país.

Los esfuerzos por “civilizar” al indio articulaban los intereses de todos los poderes. En el Chocó, territorio Embera, se realizaba “la fiesta del indio” como “un esfuerzo de los comerciantes y las instituciones gubernamentales para atraer al indígena” (Friedman, 1975, página 69). En Semana Santa, los indígenas eran vestidos, emborrachados y dispuestos para recrear escenas tragicómicas de la religión católica, se instigaban peleas entre ellos mismos y eran paseados por el pueblo para producir la risa de los espectadores. El resultado era la vergüenza de su imagen y sus tradiciones, que resultaban fundidas con las frustraciones por ser parte de los que reían y no de aquellos que provocaban risa.

El mandato de las misiones buscaba desaparecer las costumbres de los pueblos para organizarlas en torno a las características de una nación católica, como se definía Colombia.

Ahí es donde (...) se crean todas las resoluciones en la época integracionista, nace el Convenio de misiones, la educación contratada. Y como la educación contratada no pudo civilizar los indígenas, los mismos [el Estado] en 1960 crea el convenio de evangelización de las sectas religiosas del ILD (Instituto Lingüístico de Verano) para poder coger a todos los indígenas y ahora sí darnos mejor dicho en la nuca y lo dieron porque dejamos la cultura. Fue la época de la destrucción cultural, nada de la lengua, nada de todo eso porque era época integracionista. Entonces en esa época tan dura, en esa reivindicación, por eso es que se dice ‘volvamos a ser indígenas’ porque fue una época que nos dieron duro, prohibían las prácticas culturales para dejar de ser indios. (ONIC y CNMH, lideresa del Pueblo Sikuni, Rosalba Jiménez, finca Java Liviana, Silvania, 2018)

No obstante, en muchos puntos del país, los indígenas se negaban a rituales como el bautismo, la imposición de nombres y el cambio radical de sus formas de vida, por lo que quienes se encargaban de las misiones los asociaban con prácticas indeseables que, de hecho, podrían disolverse desde el juicio moral. Así, por ejemplo, relata en su informe un misionero sobre los Pueblos Indígenas del Vaupés que:

En aquellos enormes tambos vivían hasta siete u ocho familias lo que facilitaba la inmoralidad y la criminalidad. Hoy todo ha cambiado: aquellas casonas han desaparecido, casi todos los indios abandonaron la selva y reunidos a la orilla del río han formado aldeas con casas distintas para cada familia. (Cabrera, 2014, página 27)

El discurso de criminalización y salvajismo que definía a los Pueblos Indígenas fue instrumento de sujeción, así como la justificación del uso de la violencia en su contra. La satanización de sus creencias en fuerzas espirituales por fuera del horizonte comprensivo del cristiano produjo una imagen de lo indígena, en general, como prescindible para el proyecto nacional, incluso extingible.

Los Llanos Orientales o la Amazonia eran vistos por los gobiernos centrales –como parte de consideraciones globales en torno a las posibilidades económicas que ciertas zonas podrían brindar en los mercados mundiales– como una gran despensa inhabitada que podía ser adecuada a las nascentes necesidades del mundo. Por ejemplo, la FAO⁵⁰ incidía para que la amazonia colombiana transformara su condición selvática en un lugar económicamente productivo (Ciro, 2008, página 123). El problema era que de primera mano se negaba la existencia de Pueblos Indígenas en la región y se ignoraban u omitían como factor determinante para la producción según las calidades de la tierra amazónica y la vocación de sus suelos. La reiteración histórica institucional no reconoce la existencia de estos pueblos en ciertos lugares como estrategia para velar por intereses económicos de control y explotación de los “recursos” naturales.

De hecho, los indígenas se enfrentaban a un proceso de integración a la sociedad mayoritaria en doble vía: por un lado, la evangelización que atentaba directamente contra sus modos de vida y sus expresiones culturales, y por otra, con los procesos “civilizatorios” que empiezan a denominarse desarrollo, como lo expresa la Ley 81 de 1958 “sobre fomento agropecuario de las parcialidades indígenas”, que estableció que las relaciones Estado-indígenas debían estimular “el fomento agropecuario de las parcialidades indígenas, otorgando créditos, fomentando el cooperativismo y tecnificación”, lo que generó un proceso de parcelación de resguardos y el estímulo de la colonización orientada a la incorporación de las culturas y de los territorios indígenas a la nación, en clave ciudadana y católica.

4.1.3 Hacerse ver en la tierra: colonización, modernización y violencia

La publicación del texto de Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios, amos de indios, el Estado y la misión capuchina en el Putumayo* en 1968,

50 Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

argumenta, a partir de documentos y la palabra de comuneros, la opresión y el genocidio que enfrentaron los Pueblos Indígenas del valle de Sibundoy por la política de las misiones. Esta descripción y reflexión condujo, junto con otras, a la revisión del concordato entre el Vaticano y Colombia que había entregado a la tutela de la Iglesia católica casi tres cuartas partes del territorio nacional.

A estas memorias se les suman otros recorridos como la historia de la región de Vichada y Meta sobre los combates entre el Ejército y las guerrillas liberales que hicieron que miles de familias del Pueblo Indígena Sikuani se vieran obligadas a desplazarse. En lo que hoy es el resguardo de Wacoyo solo una familia indígena permaneció en el territorio, las demás migraron hacia Venezuela; otras se trasladaron hacia la comisaría del Vichada y regresaron después de la llamada pacificación. Otros más se dirigieron a la comisaría del Vaupés a trabajar en las plantaciones de Caucho (Calle, 2017). Pablo Emilio Gaitán, fundador de la organización Unuma y primer gobernador en compañía de Jorge Antonio Yepes, médico tradicional, cuentan en su relato *Historia del territorio Wacoyo*, que hay cinco periodos. Entre el tercero y el cuarto arranca la violencia y a partir de 1930, con la llegada de los primeros blancos, la violencia y el despojo de tierras crecieron.

El tercer periodo se asocia con los años sesenta, con el despojo y el abandono de las tierras. Y el cuarto con la adjudicación que hizo el Incora de reservas indígenas que se vincula con una época de guerra directa entre indígenas y colonos, pero también con un momento de recuperación de las tierras usurpadas. Sin embargo, los efectos de esta violencia no solo repercuten en la tenencia y recuperación de la tierra, sino que provocan sensaciones de exterminio: “Como ya no éramos nómadas comenzamos a ser presionados por la candela en las sabanas y alumbrados. Ya no éramos libres, nos dimos cuenta de que teníamos presión por personas; que solo querían nuestra muerte y exterminio” (Gaitán y Yepes, 1999, páginas 8-12).



Foto 14. La tortura contra los Pueblos Indígenas de los Llanos Orientales. Las guahibadas. Unidad Indígena N.º 31, Archivo ONIC, 1978.

En 1968 se produjo la denuncia del obispo de Mitú sobre la compra y venta de indígenas para la extracción de caucho en el Vaupés. Los intereses de las autoridades locales y de los “empresarios” caucheros coincidían en el mecanismo de explotación del endeude usado décadas anteriores y en la captura de quien pretendiera escapar para ser devuelto a “su dueño”. “Cada indígena costaba el valor de su deuda con el cauchero y crecía cada año”. La Caja Agraria, entidad creada para modernizar el campo “financiaba el sistema. Al comienzo de año entregaba créditos a los caucheros para comprar mercancías con las cuales endeudar a los indígenas y luego compraba el caucho” (El Espectador, 2018), para surtir a las empresas que lo demandaban. El negocio cerró en 1969 tras un informe presentado al presidente Carlos Lleras Restrepo, que argumentaba que el Estado no podía financiar la esclavitud.

En enero de ese mismo año ocurrió la masacre de La Rubiera en Arauca, Llanos Orientales, en la que 16 indígenas sikuani fueron asesinados de una manera que no solo fue atroz por los métodos, sino por lo que indicó sobre lo que significaban los indios para buena parte de los colonos de la creciente frontera.

[P]ara darles muerte, los vaqueros llaneros invitaron a los indígenas a comer. Cuando tal hacían, los atacaron con garrotes y cuchillos y cuando huían, les hicieron fuego con escopetas y revólveres. Sus cadáveres, al día siguiente, fueron arrastrados con mulas varios centenares de metros e incinerados y sus restos revueltos con huesos de vacunos y de porcinos. Cuando las autoridades de Colombia y Venezuela iniciaron la investigación, todos los procesados, sin concierto previo, sin haber sido preparados por nadie, confesaron, pero con la afirmación categórica de que **“no sabían que matar indios fuera malo”**. (Gómez, 1998, página 351)

Cuando el periódico *El Espectador* reportó este hecho, lo interpretó como una reedición de las llamadas guahibiadas o cuibiadas, literales cacerías de indios perpetradas por los llaneros mestizos durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX (en *La vorágine*, José Eustasio Rivera describe una de estas acciones con realismo), que algunos autores han entendido como características de una etapa liquidacionista en las relaciones entre colonos e indígenas: “Se sacan unas leyes para liquidar al indígena, para matarlo y fue cuando suceden las guahibiadas del Llano en la Orinoquia, el exterminio de los kuibas, el exterminio de nosotros los sikuani, para apoderarse de esas tierras” (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, lideresa del Pueblo Indígena Sikuani Rosalba Jiménez, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018).⁵¹

⁵¹ Según Roque Roldán, el proceso de relacionamiento entre Estado y Pueblos Indígenas se dio de la siguiente manera: etapas liquidacionista (1810-1890), reduccionista (1890-1958), integracionista (1958-1982) y de apoyo a la autogestión indígena (1982-1985).



Ilustración 19. Usado por el payé del Pueblo Indígena Sikuaní en las danzas y en los espacios donde se emplea el yopo para rituales, como símbolo de poder y conocimiento.

Más allá de los testimonios de sus perpetradores, lo acontecido en La Rubiera indicó entonces que en el sentido común de la mayoría de los no-indígenas de frontera, la política con respecto a los indios expresaba aún la noción de la Conquista continúa, así como la relación entre proyectos económicos y despojo de tierras.

Esto no fue un hecho aislado en los Llanos Orientales, como lo señalan algunas voces sobre la caza de yukpas, como anécdotas de las familias de Valledupar, en la serranía del Perijá al norte del país. O como se vino a demostrar dos años después con la masacre de Planas, en la que un destacamento del Ejército reprimió a sangre y fuego lo que aducía que era un frente guerrillero indígena y en realidad se trataba de una cooperativa que optó por armarse, fruto de la extorsión y puesta hasta el límite por una mezcla de racismo, malquerencia de los comerciantes mestizos locales y las alarmas políticamente interesadas, encendidas por el Instituto Lingüístico de Verano. Y como lo recuerda la lideresa del Pueblo Sikuaní, Rosalba Jiménez, allí también había un interés concreto para despejar el territorio de indios: yacimientos petroleros.

La Petroleum Company llegó masacrando a los indígenas; entonces esa historia no está, pero ocurrió por orden del Gobierno nacional bajo un convenio. Mire que todo estaba legalizado, pero ¿quién sabía en esa época? Los únicos que de pronto nos abrían los ojos eran los curas, pero los curas tampoco, los curas ¿qué hicieron? fueron los primeros benefactores de nosotros en la región de la Orinoquia, algunos curas, las monjas nos ayudaron, diríamos, como a despertarnos. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, lideresa del Pueblo Indígena Sikuni Rosalba, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

También, por la misma época, en 1968, Vicencio Torres Márquez, líder del Pueblo Indígena Arhuaco escribió una carta a Gregorio Hernández de Alba, para ese momento jefe de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. Vicencio, líder notable de su pueblo se distinguió por denunciar los abusos de los capuchinos en la Sierra Nevada. En ese comunicado empezó por enseñar, mediante un dibujo, la relación entre el globo terrestre, la santa Madre Tierra, los lugares en que se divide la Sierra y sus mojones, la conexión entre ellos y con el proceso de creación de la vida, por lo cual quienes la habitan siguen las leyes dispuestas desde el origen y que, por eso, los indígenas de su pueblo tienen:

[L]as reliquias y piedras preciosas que nos dejaron los mamos, los que existieron en tiempos antiguos. Ellos crearon estas piedras que les servían y les sirven como alimento... y que a las generaciones posteriores nos habían de servir como de remedio para la salvación de nuestras almas y de la vida, o sea, para aliviarnos y curarnos de las pestes, enfermedades, calamidades, terrores, crisis y miserias. (Carta de Vicencio Torres, San Sebastián de Rábago, 7 de julio de 1968)

Tras la explicación del deber de su pueblo y la importancia de su conocimiento para la sanación, asegura que sabe quiénes quieren penetrar sin permiso ni consulta a su territorio:

Así pues, creemos por eso que ninguno podemos quedar en holgazanería, o sea, sin hacer nuestros trabajos sino haciendo el trabajo que a cada uno le toca hacer. Ahora quisiéramos saber de qué parte del mundo o cuál es la que manda que la gente se mantenga toda la vida a costillas del otro, gozando la vida... para que en el mundo no exista un solo habitante que se mantenga chupándonos la sangre a otros ciudadanos humanos. (Carta de Vicencio Torres, San Sebastián de Rábago, 7 de julio de 1968)

Los maltratos, abusos y explotación contra comuneros y autoridades indígenas se denuncian y visibilizan entre las décadas de 1950 y 1970 de manera más continua, aunque muy parcial; políticas como el indigenismo y la participación de líderes en procesos organizativos gremiales y sectoriales contribuyeron a que esto ocurriera en diversos lugares de la geografía nacional.

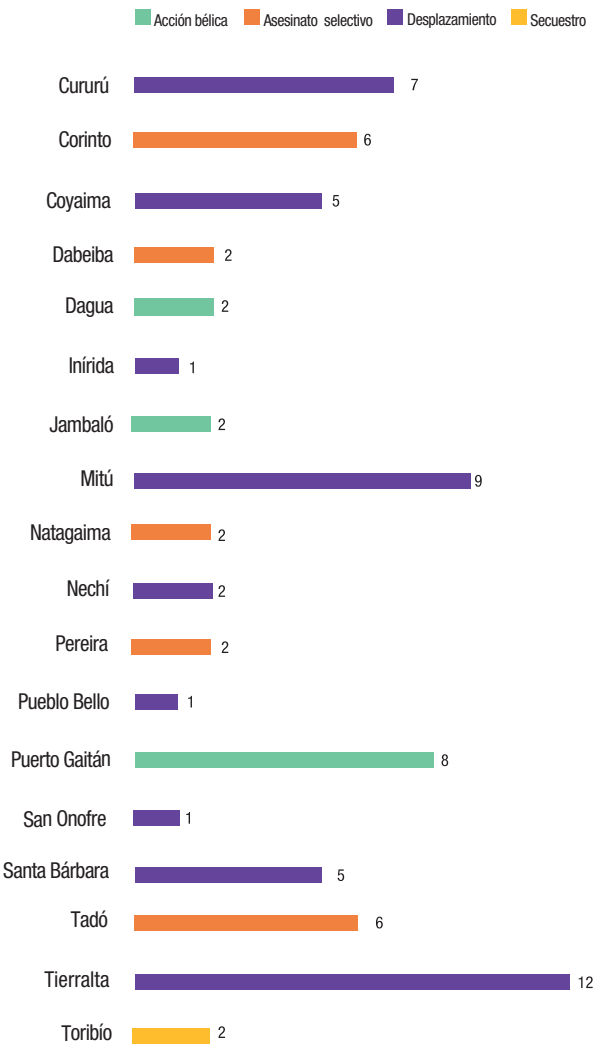
Según la información registrada en cifras, se destaca la relación de la violencia con las luchas por la tierra, seguida por los asesinatos selectivos (20) (véase el Mapa 2). Al revisar los datos de los municipios (véase la Gráfica 2), estos se concentran en territorios de presencia indígena presionados por olas de colonización y articulación a procesos de explotación económica en Mitú y Carurú (Vaupés), en donde todavía ejercen influencia las empresas cauchera, aurífera, peletera y de plumas. En Puerto Gaitán a finales de los sesenta se concentran los intereses por la explotación petrolera en los territorios de los pueblos sikuani y sáliba.

En 1964 con la implementación del Proyecto Meta I, promovido por el Incora, muchos de los colonos que llegaron a instalarse en esas tierras eran campesinos transeúntes, desalojados de latifundios del interior del país o de los minifundios; otros eran colonos que ya estaban instalados en la zona pero que, con el afán de ampliar sus extensiones de tierra, soltaban su ganado en los terrenos ocupados por los indígenas, que destruía sus cosechas y plantaciones, acosándolos y presionándolos así para que fueran abandonando las tierras y se las dejaran a ellos (Equipo Nizkor y Derechos Human Rights, 1996, página 20).

Esta confrontación termina con la ocupación militar en la región del Río Planas. Aunado a este correlato de explotación y violencia en los llanos, se encuentran dinámicas similares en el municipio de Tierralta (Córdoba), donde el interés por aplicar políticas económicas, en busca de un aumento de la producción, negó la presencia de indígenas zenú en el norte de los departamentos de Córdoba y Sucre, y embera en el sur de Córdoba.

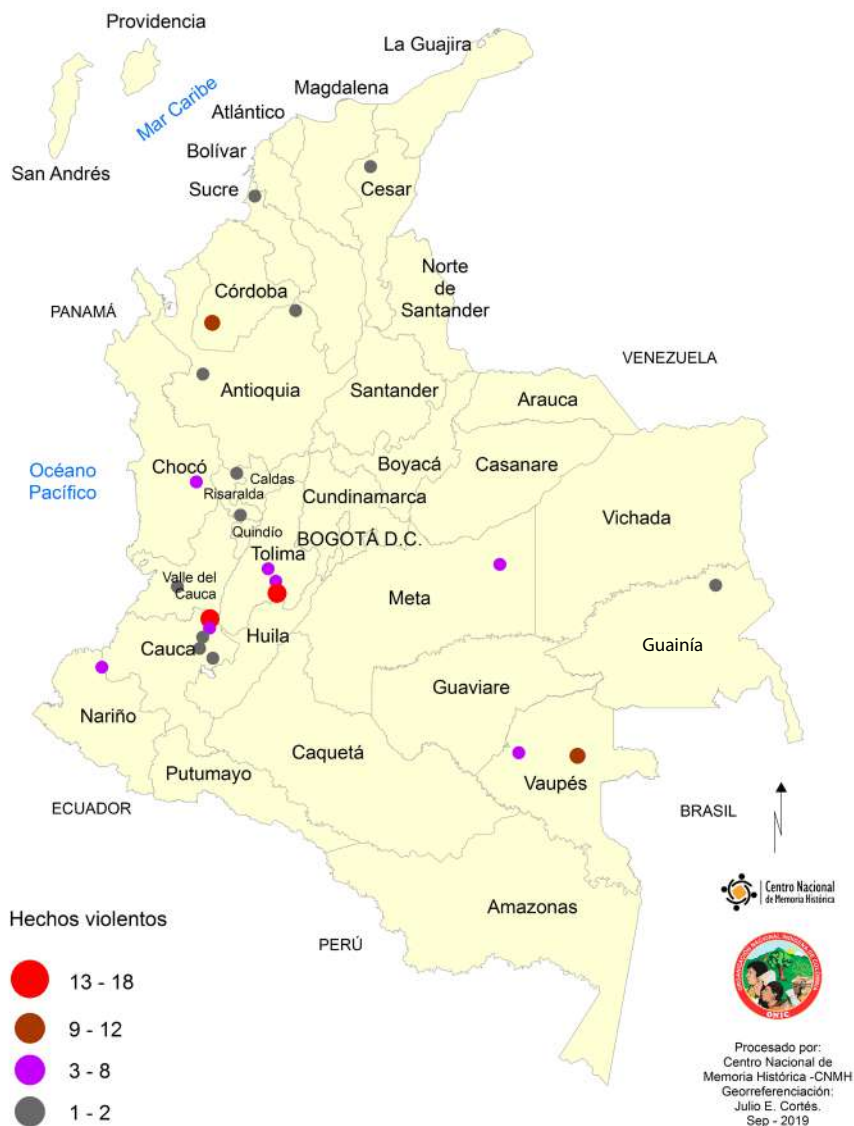
Precisamente en el territorio indígena Embera Katío surgió la guerrilla del EPL desde 1967 que se enfrentó con la fuerza pública y organizó grupos civiles de contraguerrilla en el territorio, que perduraría por más de dos décadas. Esta guerrilla reclutó, utilizó y en ocasiones, por sospecha de colaboración con el Ejército, reprimió indígenas. A la vez, el EPL atacó violentamente a los hacendados, los desplazó y repartió sus tierras a campesinos y colonos; atentó contra funcionarios estatales que ingresaban a la región, y sabotó y atacó la infraestructura del proyecto de la Represa de Urrá (Villarraga, s. f., página 9).

Gráfica 2. Relación de hechos violentos y municipios con población indígena 1959-1970



Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Mapa 3. Concentración de hechos violentos en población indígena 1959-1971



4.1.4. Pueblos Indígenas, luchas por la tierra y reforma agraria

Primero con la Ley 200 de 1936 destinada a solucionar conflictos de tierras y luego con las políticas de modernización del campo se expidió la Ley 135 de 1961, que buscaba “reformular la estructura social agraria” debido a una “inequitativa concentración de la propiedad rústica” o su “fraccionamiento antieconómico”. Esta ley buscaba titular unidades familiares mediante reparto de tierras y establecía en el artículo 29 que no se repartirían los territorios baldíos ocupados por comunidades indígenas o que constituyeran su hábitat sino únicamente y con destino a la constitución de resguardos. En el artículo 94 dice que el Incora constituirá, previa consulta con el Ministerio de Gobierno, resguardos de tierras en beneficio de los grupos o tribus indígenas que no las posean.

La Ley 31 de 1967 clasifica a los indígenas como:

a) sociedades en etapa económica menos avanzada regidas por sus propias costumbres y tradiciones; b) aquellos considerados indios por ser descendientes de poblaciones de la Conquista o colonización y que viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época, que con las instituciones de la nacional a que pertenecen; y c) poblaciones tribales que están próximas a perder sus características culturales pero que no están integradas a la sociedad nacional. (Colombia, Congreso Nacional de la República, 1967)

El Decreto 2117 de 1969 reglamentario de la Ley 135 de 1961 los clasifica en: “a) tribus nómadas o seminómadas que viven dentro de una economía rudimentaria de caza y pesca y mantienen escasos contactos con la sociedad nacional y b) tribus que pertenecen a las altas culturas precolombinas notablemente asimiladas a la cultura nacional” (Colombia, Presidencia, 2018).

Sin embargo, las intenciones por reestructurar la tenencia de la tierra no fueron muy lejos. Entre 1952 y 1972 no se tocó el latifundio entre los valles interandinos y la costa Atlántica, donde se

consolidaba la mayor cantidad de tierra fértil. Por el contrario, se realizó un proceso de adjudicación de baldíos en regiones donde el 90 por ciento de la población era de origen indígena (Houghton, 2008, página 84).

Ante las posibilidades y amenazas que significaba la reforma agraria –que tocaba aspectos como la propiedad colectiva de la tierra, estipulada en la Ley 89 de 1890 y el cobro de impuestos a quienes fueran adjudicadas las tierras– se empiezan a generar brotes de violencia entre terratenientes y trabajadores reclamantes de tierra y se inician procesos organizativos de campesinos e indígenas sin tierra y con ellos la visibilización de liderazgos indígenas en los sitios de mayor presión y conflicto.

El año 1936 encuentra a los terrajeros luchando por conseguir que se les acorte la jornada de trabajo y disminuir el número de días de terraje. Los terratenientes los enfrentaron expulsándolos de las haciendas, condenándolos al hambre y a la emigración. Para obligarlos a salir, arrasaban sus sembrados, quemaban sus casas, mataban sus animales. A finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, estas expulsiones se agudizaron y los terrajeros comenzaron a pensar qué hacer para resolver su situación, pues no había entonces ninguna clase de organización. Con base en sus discusiones, lograron crear en 1961 un Comité de Lucha integrado por 20 personas y comenzaron a informarse sobre la Reforma Agraria (Vasco, 2002, página 419).

El movimiento campesino se forja en la lucha y en los setenta se expresa la diversidad en su interior. Se luchaba por la tierra y se recuperaron diferentes espacios de manos de terratenientes o sin títulos de propiedad.

Los indígenas nos sentimos atraídos por ese movimiento campesino en tanto que sentíamos también la necesidad de luchar por la tierra; en el curso de esta lucha fuimos encontrando que la tierra era como un depósito de memoria ancestral y entonces comprendimos que nuestra lucha iba más allá, es decir, que debíamos luchar por la recuperación de nuestros territorios que les

dan sustento a las distintas culturas originarias. (Declaración de las Autoridades Indígenas, 2006)

En el departamento del Cauca, en lo que hoy es el resguardo indígena de Las Delicias, hasta 1977, la mayoría de los comuneros trabajaba como terrajeros en pequeñas parcelas dentro de la hacienda. Desde ese año, la comunidad empieza a reunirse, a plantear la necesidad de solucionar el problema de la tierra para trabajar y se inicia un proceso de recuperación que anteriormente fueron territorio de sus antepasados. En la medida en que se recupera la tierra, el cabildo la entrega a grupos de trabajo y se nombra una junta que orienta y administra las actividades.

El ambiente organizativo que se materializaba en experiencias gremiales y sindicales se vio acompañado por la creación de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) en 1967, que tiene como origen la reforma agraria y que serviría de marco de acción y formación para aquellos que venían liderando procesos organizativos dentro de las comunidades indígenas.

La lucha por la tierra tiene varios antecedentes en la relación entre vida campesina y Pueblos Indígenas. En las sabanas de Córdoba, Juana Julia Guzmán y otras mujeres de la Sociedad de Redención de la Mujer organizaron lo que se conocía como “baluartes campesinos”, territorios recuperados de las haciendas donde convivían y producían colectivamente grupos de campesinos, que se articulaban a las luchas y defensa de territorio del Pueblo Indígena Zenú, amenazado por intereses de explotación y acaparamiento para la empresa de la ganadería.

Con la intención de modernizar el campo, se crea la ANUC bajo la legislación de reforma agraria como forma organizativa de campesinos objeto de reforma agraria y adjudicación de tierras. Con base en esta estructura se empiezan procesos de formación a líderes campesinos, entre los que se encuentran indígenas de varias regiones del país y se propician espacios para la discusión local de los problemas de comunidades como los guambianos, los nasa en el Cauca o los zenú en Córdoba.

Gracias a estos acumulados históricos surgió, por ejemplo, el proceso desarrollado en Silvia (Cauca) por los guambianos, que desde 1962 se estaban organizando bajo figuras cooperativas para la producción agrícola a través de cursillos

organizados por Fanal y Utracauca; (...) formaron el Sindicato Gremial Agrario de Las Delicias, afiliado a las dos organizaciones anteriores. El Comité de Lucha, para no dividir, se vinculó al sindicato. Su programa de ocho puntos decía así: 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 directas o indirectas a que ha estado sometido el indígena; 5) alcanzar la participación en el gobierno; 6) elevar el nivel social y económico de nuestra comunidad; 7) exigir que nuestras ideas sean escuchadas y respetadas por los que ahora tienen el gobierno y 8) exigir respeto de los blancos por los atropellos que contra nosotros cometen. (Vasco, 2002, página 419)

En 1969 se moviliza Wampia hasta la zona urbana de Silvia con la consigna de “los wampianos todavía estamos vivos”. Es una movilización contra los atropellos de terratenientes, partidos tradicionales, la parroquia, los jueces, las autoridades municipales y la Policía nacional (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Misak, 2013, página 27). Los anteriores puntos ya empezaban a poner de presente la situación de los indígenas, el reconocimiento de la figura de terraje, modelo que obligaba a indígenas y campesinos a trabajar varios días para el “dueño” terrateniente y entregar parte del producto de su trabajo en contraprestación por permitirle explotar determinado terreno dentro de su predio.

Con la premisa de organizarse y movilizarse para y por la tierra, los Pueblos Indígenas emprendieron un camino que los llevó a experimentar con diferentes formas organizativas, desde las sindicales hasta las cooperativas. Esto les permitió, –en un momento en que ser indígena no era reconocido y se buscaba homogeneizar la población rural a campesinos– adquirir terrenos para hacerlos

productivos. Aunque al principio con mucho sacrificio y pocas utilidades, con el tiempo lograron asegurar la propiedad de algunos de ellos. Por ejemplo, al tener espacios colectivos de propiedad como la finca San Fernando en Wambia (Cauca), se empezaron a desarrollar estrategias pedagógicas de formación en la lucha de las cooperativas, tal como lo menciona Trino Morales en su biografía:

Principiamos a pensar en el mecanismo para trabajar la tierra, para cultivar y también en la cuestión organizativa. (...) Pero lo más importante es que, a partir de eso, nosotros cogimos la finca y en la casa se hizo un sitio de capacitación. (Gros, 2009, página 113)

La lucha por la tierra responde también a una lucha contra las consecuencias político-económicas de la discriminación y la violencia perpetrada contra las comunidades; es la base de los derechos y estos se reivindican en la cultura.

Ahí es cuando principiamos a analizar las cosas que se vienen dando años atrás: el atropello, el abuso, el engaño, la violación de nuestras mujeres y de nuestras hijas. El hecho de que no había autoridad no había nadie que nos defendiera de esos atropellos y esos abusos, en la venta de los productos, en el negocio de los productos. (...) Y la gente a plantear el problema, a decir cómo nos trataban, cómo éramos, cómo nos engañaban, cómo nos robaban, cómo se burlaban de nosotros. (Gros, 2009, página 95)

4.1.5. Las guerrillas que caminan y las luchas por la tierra

Si bien en la historiografía colombiana se destaca La Violencia en relación con las convulsiones políticas de finales de la década de los cuarenta y el desarrollo de la confrontación bipartidista, la lucha por la tierra de los Pueblos Indígenas tendría una perspectiva distinta, como ya se ha señalado. Las décadas de 1910, 1920 y 1930 sobresalen por la violencia contra los pueblos y la generación de un repertorio de lucha social que va desde la conformación de la

guerrilla organizada en el Cauca, la marcha del Pueblo Arhuaco en las primeras décadas, hasta las demandas judiciales y las cartas enviadas a diversas instituciones exigiendo derechos.

En los años cincuenta la historia de relaciones con las guerrillas liberales, así como los relatos de persecuciones de Los Pájaros se escuchan en varios lugares. En los sesenta la guerrilla empieza a ser nombrada en las memorias. De Cundinamarca, Tolima, Huila y Valle del Cauca salieron los primeros grupos armados presionados por el Ejército nacional en busca de territorios que proveyeran refugio, tanto a sus ideales políticos como a familias enteras que acompañaron los caminos que conectan la región Andina con los piedemontes de la Amazonia y la Orinoquia.

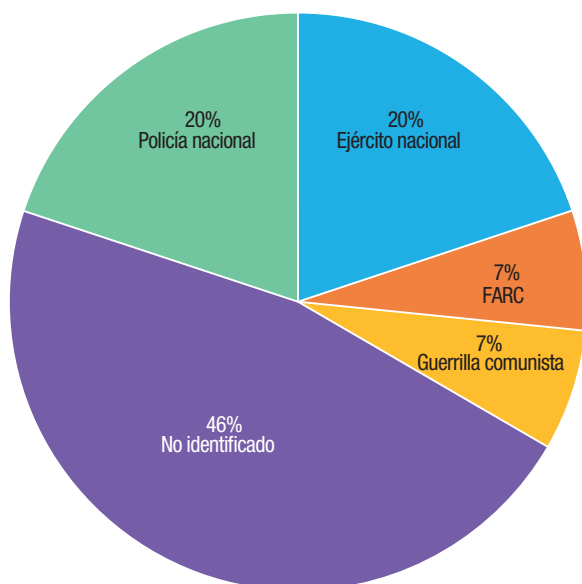
Así es como en el nacimiento de las FARC, en los años sesenta al sur del Tolima, participaron varios grupos de guerrillas liberales conformadas por indígenas de la región. Esta guerrilla se expandió a las zonas de colonización del piedemonte amazónico. En su dinámica de formación es acompañada por familias pijaos y nasa que se fueron a vivir en Meta, Vichada y Caquetá. Igualmente, el EPL tuvo su proceso de formación en el alto Sinú y en las sabanas de Córdoba y Sucre, y en el marco de sus acciones bélicas se dieron las luchas indígenas por la recuperación de los territorios del gran resguardo Zenú. Procesos similares de simbiosis en la configuración territorial indígena se dieron en el Cauca y Nariño, y más tarde en Vichada. En esa medida, también los indígenas aprovecharon el ascenso de las luchas campesina y guerrillera para mantener dinámicas de expansión y recuperación territorial (Houghton y Villa, 2005, página 29).

Ante la violencia desatada en los cincuenta, el incumplimiento en la implementación de pactos y leyes, el fracaso de las políticas de reforma agraria, la limitación democrática y la represión impuesta por el Frente Nacional y una ampliación de la frontera promovida por el latifundio y la violencia terratenientes, así como la potencia que se desató en los años veinte de movilización desde los congresos obreros, los baluartes, entre otros; sumado a cuestiones más circunstanciales como el contexto de guerra fría,

la cercanía de la revolución cubana, la victoria de la revolución China, la lucha armada no señalaba un camino imposible de trasegar. Los sesenta serían la década de surgimiento del ELN en 1962, las FARC en 1965 y el EPL en 1967.

En estos años se empieza a documentar el conflicto armado entre el Estado y la insurgencia. Con ello se inicia también el registro sistemático de las interrupciones a la vida indígena: un titular de prensa de la época menciona acciones de Manuel Marulanda Vélez comandante histórico de las FARC: “La cuadrilla del bandolero Tirofijo sorprendentemente atacó una vivienda de la tribu de los paeces, asesinó al indígena Vicente Yul Et, quien fue decapitado” (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC).

Gráfica 3. Presunto responsable del total de hechos violentos contra los Pueblos Indígenas 1959-1970



Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

A continuación, un ejemplo de los hechos violentos contra integrantes de los Pueblos Indígenas:

Fueron muertos por el Ejército tres bandoleros en el Cauca y el Tolima. Tropas de la tercera y sexta brigadas dieron de baja, en choques ocurridos en el Cauca y el Tolima, a tres bandoleros. Dos de ellos hacían parte de la banda de Despiste, individuo este que fue eliminado hace unos cuantos días. La noticia fue suministrada por el departamento de Relaciones Públicas del Ejército. En Guapas. A las seis de la mañana del lunes, en la región de Guapas, municipio de Corinto, en el departamento del Cauca, tropas de la Tercera Brigada tomaron contacto con la cuadrilla de antisociales encabezada por Telmo Abrio Fernández, alias *Tijeras*. Como resultado de la acción fue dado de baja el bandolero Gilberto Lozano Molina, alias *El Flaco*. (...) Fue decomisado armamento, prendas militares, munición, explosivos y marihuana. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

Las luchas emprendidas por los movimientos guerrilleros en torno a la protección de los modos de vida campesina contra la violencia latifundista, así como las problemáticas de distribución desigual de la tierra y las políticas de modernización del campo, conectaban las necesidades indígenas y las campesinas en los Andes. Esto permitió generar acuerdos entre algunos Pueblos Indígenas y guerrillas en regiones como el norte del Cauca, sur del Tolima y Córdoba; la lucha por la tierra les hacía coincidir frente a dos adversarios históricos comunes: el latifundismo y las políticas del Estado que les favorecían.

Aunque con matices regionales, la tierra como principio de lucha se expresa desde los Andes, pasando por los llanos, la selva, la sierra, las sabanas y el desierto. En todos los territorios se siembran semillas organizativas en paralelo, en oposición a procesos de violencias legales como la evangelización, la colonización, la ampliación del latifundio, el terraje y las derivadas de la confrontación insurgente. La tierra tiene un significado integral, político, económico y cultural.

Las relaciones de los indígenas y la tierra han estado circunscritas a procesos de explosiones y despojos, también porque en torno a ella se generó un eje conceptual de políticas públicas estatales desde la constitución de los primeros repartimientos, hasta la disolución y recuperación progresiva de tierras de resguardo, pasando por las políticas de fomento a la colonización y delegación de autoridades en los grupos misionales y de administración de la reforma agraria. Así, reivindicar la tierra para el que la trabaja y como principio de vida, se convierte en el estandarte de la lucha que guiará a los Pueblos Indígenas, cuya movilización tiene como partera la organización campesina.

Nosotros somos los verdaderos dueños

De nuestros resguardos.

Nosotros somos los dueños de la tierra

De nuestros resguardos

Por eso la trabajamos, por eso siempre luchamos

Por nuestros derechos.

Por eso la trabajamos por eso siempre soñamos

Por nuestros derechos.

Nosotros somos personas que habitamos cordilleras y ríos,

Cerros y montañas.

(Nosotros somos, himno de la nación Embera. Autora: Eulalia Yagari)

4.2. AUTONOMÍA Y CULTURA POR LOS CAMINOS DE LA UNIDAD Y LA LUCHA POR LA MADRE TIERRA. DE LOS AÑOS SETENTA Y OCHENTA

*Y hoy es el día que suelto la paloma torcaz,
para que vuele llevando el olivo de mi pensamiento
convertido en idea y sea conocido por todos los hombres
que me han odiado y me odian deseándome la muerte.*

Manuel Quintín Lame



Foto 15. Tumba donde reposan los restos de Manuel Quintín Lame, sitio sagrado Los Abechucos. Archivo ONIC, 2017.

La lucha por la tierra va señalando el camino de los derechos que están en ella, no en los códigos o la ley oficial. La noción de derechos en su pluralidad expresa el principio de autonomía y sugiere el reconocimiento como sujeto de poder. En este camino recordamos

que la tierra hace parte de la espiral de la memoria, por ello se concebía que la lucha iba más allá de “la tierra para el que la trabaja” y “la tierra sin patronos”. Recuperarla es encontrar el sustento de la diversidad de las culturas. *Recuperar*: muchas veces se supone que esta acción solo implica volver a ejercer tenencia sobre la tierra que alguna vez fue de los Pueblos Indígenas. Pero se trata de algo mucho más vital y profundo: recobrar el vínculo perdido con aquello que da forma y nutre; algo que es muy difícil de entender para quienes solo ven en ella extensiones aprovechables para extraer.

La noción de autonomía permite designarse como originario, como los de aquí y, al mismo tiempo, asumir a las autoridades y mayores como palabra que crea y cría, que da consejo, que permite entender lo propio; esto es hacer y estar como se piensa y se vive. Por eso la oposición a lo que se impone, a lo que excluye y a lo que violenta es autonomía. Y esta se convierte en expresión de la Ley de Origen, de donde se viene, del Derecho Mayor que fue primero que el derecho del Estado. Así, con la autonomía, se fue recuperando la memoria guardada en la tierra, en la madre. Estas leyes son anteriores a las republicanas, son mayores, y desde su origen logran darles la vuelta a leyes como la 89 de 1890 y su artículo 12, a la 135 y otras más.

La lucha que continúan los Pueblos Indígenas con especial vigor desde los setenta ha puesto en el centro de la discusión su perspectiva diferente de ver la vida. La autonomía ha sido uno de los pilares fundamentales para la estructuración como sujeto político colectivo. Queremos acentuar la lectura de la historia política de los Pueblos Indígenas en relación con el conflicto armado con respecto al posicionamiento de las formas de gobierno propio, en articulación con los principios de cultura, tierra y unidad que fundamentan la primera plataforma de lucha del movimiento indígena que sostienen organizaciones como el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) (1971), Unuma (1972), Criva (Consejo Regional Indígena del Vaupés) (1973), CRIR (Consejo Regional Indígena de Risaralda) (1978), la Organización Regional Indígena Embera y Woannan Orewa (1980) y el Cridoc (Consejo Regional Indígena del Occidente de Caldas) (1981).



Foto 16. Benjamín Dindicué, Quintín Lame Chantre, Nasa Pal Álvaro Ulcué Chocué, Camilo Torres, Luis Ángel Monroy, Unidad Álvaro Ulcué, N.º 6. Archivo ONIC, 1987.

4.2.1. La unidad ante el conflicto y el retoño de los principios organizativos para la vida

En julio de 1970 se realizó el primer congreso de la ANUC al que llegaron líderes indígenas de Cauca, Antioquia, Putumayo, Caldas, Magdalena y algunos territorios nacionales. Entre el 20 y 24 julio de 1972 en Sincelejo se realiza el segundo congreso de esta organización y se crea la Secretaría Indígena, que se encargaría de identificar los problemas de las comunidades indígenas y realizar campañas de capacitación en legislación indígena teniendo como base la Ley 89 de 1890.

En este proceso, que se enuncia en términos de unidad y diversidad dentro del movimiento campesino como indígenas, se va consolidando el Movimiento Indígena Colombiano, que expresaría sus principios básicos: unidad, tierra y cultura, según los cuales la tierra no solo se define por un proceso de producción sino por el lugar donde se expresa la cultura y donde se afirma la unidad.

Para construir la dinámica nacional se partió de consolidar las formas organizativas locales para separarse de la relación de subordinación que los cabildos indígenas sostenían en relación con las orientaciones de los terratenientes y la Iglesia, en provecho de la explotación de los terrajeros que en ese momento no tenían canales para expresar sus reclamos a través de los cabildos; por tanto, fueron los principales participantes y protagonistas para crear una organización que atendiera las necesidades de movilización y exigencia de cara a las condiciones de violencia, discriminación y desigualdad que se vivía en las comunidades.

Esta situación también se presentaba en el norte del Cauca, que en los sesenta había sido presionado por la imposición del modelo agroindustrial de la caña en los valles fértiles a orillas del río. En esta región se dio un proceso organizativo caracterizado por una alianza estratégica entre campesinos e indígenas paeces. Recordando la situación de la región Trino Morales dice que en esa parte del departamento se estaba luchando por “asegurar sus resguardos, recuperar sus tierras, y en contra de mucho atropello; como siempre, en el país ha sido el desprecio y el atropello de las autoridades y de la comunidad blanca: allá también el indígena tenía que desaparecer” (Gros, 2009, página 137).

Por otra parte, el ejercicio de algunos líderes políticos que representaban intereses de las comunidades indígenas se había frustrado por la dinámica politiquera y clientelista de los partidos. Esto acabó con la confianza en la política tradicional, así retóricamente señalara ideas de transformación. Tal fue el caso de Gregorio Palechor, quien cansado de hacer política y apoyar candidaturas con asiento en ideas del partido liberal, fue invitado a hacer parte del CRIC y solo aceptó tras asegurarse que “en eso no intervenía ningún politiquero” (Jimeno, 2005, página 171).

Así, con el camino recorrido en el Cauca, abanderado por los guambianos y paeces, tanto en Silvia como en el norte del departamento, gente proveniente de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, sumado al trabajo en Tierradentro, Totoró, Coconuco y Paniquitá, se inaugura el CRIC, tras reunirse más de dos mil indígenas el 24 de febrero de 1971 en Toribío. Este

constituyó uno de los hitos históricos más importantes para el movimiento indígena al señalar reivindicaciones y metas por cumplir.

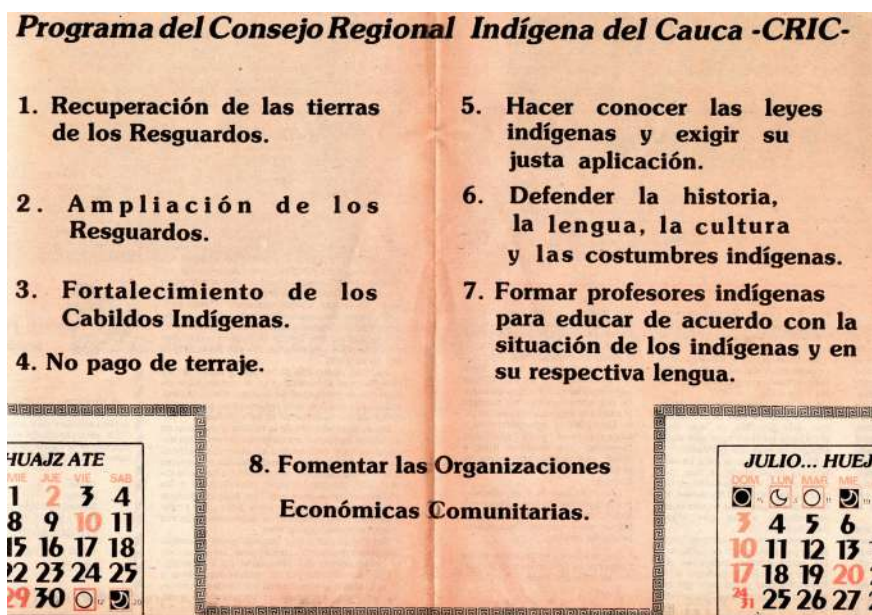


Foto 17. Plataforma de lucha del CRIC. Unidad Indígena N.º 60. Archivo ONIC, 1980.

Además, se combatía por la eliminación de la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, la modificación de las disposiciones jurídicas de la Ley 89 de 1890 que trataba a los Pueblos Indígenas como menores de edad y su participación en las modificaciones legales sobre sus asuntos, todo sobre los principios de unidad, tierra y cultura.

La explotación reconocida por los pueblos, a través de su caminar con las organizaciones campesinas, va de la mano con la discriminación a las prácticas indígenas, a su organización, gobierno y vida. De ahí que a la explotación directa se le unieran los intentos de regir sobre las formas de organización propia, lo que genera entre los Pueblos Indígenas la afirmación de que esas

prácticas han de ser dignas, respetadas, reconocidas y valoradas por el conjunto del país, pero, sobre todo, por los contextos inmediatos donde se desarrolla la vida.

Cuando en el CRIC se puso entre los primeros puntos de la plataforma la recuperación de tierras de los resguardos, eso arraigó rápidamente y se desarrolló en varias reuniones y tuvo una fuerza mayor que la que tuvo en ese momento el movimiento campesino. (CNMH y ONIC, entrevista a Pablo Tatay, Caloto, Cauca, 21 de julio 2017)

En respuesta a la evolución del movimiento campesino e indígena sobre la recuperación de la tierra, en 1972 el gobierno conservador de Misael Pastrana, último del Frente Nacional, convocó en el municipio de Chicoral (Tolima) a congresistas y latifundistas para concertar una estrategia que contuviera los avances de la reforma agraria y el impulso que habían tomado las recuperaciones de tierra:

El Pacto de Chicoral otorgaba nuevas concesiones a los propietarios en materia de la calificación de las tierras y de su productividad, de las condiciones de la expropiación –la cual se aplica solo en casos excepcionales, cuando se trata de tierras bien explotadas– y de las condiciones de la indemnización, entre otras. Obviamente, el Pacto de Chicoral constituía una gran victoria de los latifundistas, quienes lograron ir más allá del proyecto original del gobierno, que era más moderado. (González, 2016, página 365)

Sin embargo, los procesos de recuperación de la tierra avanzaron rápidamente; por ejemplo, en el Cauca se recobraron 13.036.3 hectáreas entre 1970 y 1980, pero en las cifras entre 1970 y 1996 indican 74.228.6 hectáreas (Peñaranda, 2015, página 307), lo que significó una verdadera afrenta a las elites regionales dentro de las que se encontraban terratenientes, pero también la Iglesia católica.

El caso de la Hacienda Cobaló, ubicada en el resguardo Kokonuko (Cauca), manejada por el Seminario Conciliar y defendida por el obispo de Popayán, es emblemático. Para recuperar esta tierra 517 familias, de las cuales fueron encarceladas por la fuerza pública más de doscientas personas entre niños, mujeres y hombres, hicieron 30 intentos; sin embargo, en 1973, luego de comunicación directa con el Vaticano, el obispo tuvo que entregar la tierra (Peñaranda, 2015, página 130).

Esto sucedió en varios espacios de la geografía nacional con la intención de detener las luchas indígenas. En 1973 los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, para hacer valer sus derechos territoriales en Sabana Crespo “donde vivieron nuestros abuelos, donde nuestros abuelos practicaban su ciencia propia”, se dispusieron unas casas y unas bodegas para beneficio de la comunidad lo que provocó ataques de los “terratenedores, los grandes políticos de Valledupar (Cesar)”; señalan incluso la presencia de un senador llamado Pepe Castro y de la policía para amenazarlos, sellar las casas e instalar un puesto de vigilancia militar (Sánchez y Molina, 2010, página 80).

El territorio de los indígenas de la Sierra configura un complejo sistema de interconexiones y lugares que fundamentan no solo el ordenamiento territorial ancestral sino que organizan su vida con respecto al conocimiento y pagos realizados en sitios sagrados.

Así como la violencia se expresaba de manera general por el territorio nacional, las luchas se concentraban regionalmente e iban dando la base para fortalecer los procesos organizativos y la socialización de los principios que se habían desprendido de procesos como el CRIC. Pero la fuerza que tomó el proceso indígena en la ANUC y su escisión en los setenta empezó a mostrar un camino diferente para los indígenas. En Córdoba, donde el Pueblo Zenú ya venía caminando por la restitución de sus tierras desde los sesenta; la ANUC reconoce el esfuerzo pero a su vez señala las diferencias que se empezaban a evidenciar:

Nosotros también abrimos el espacio indígena y la ANUC la fuimos abriendo, que fue importante nosotros tenemos que agrade-

cer, yo como conocedor de este proceso histórico, yo agradezco a la misión campesina que sirvió para fortalecernos, pero había un choque porque como ahí eran campesinos y que había unas normas-ley que la tierra era parcelación y nosotros no compartimos eso, nosotros hablamos de recuperación de tierras que no para usted, o sea, ahí entendemos dos conocimientos ¿sí? La ANUC se fue partiendo, en el último congreso se dio un movimiento malo donde salieron otras tendencias. Nosotros nos fortalecimos como organización indígena, quiere decir que a la ANUC por mucho o por lo que fuera le agradecemos que nos hizo despertar, pero nosotros retomamos el trabajo como Pueblo Indígena Zenú, lo que hicimos fue fortalecer la autoridad indígena. (ONIC y CNMH, entrevista Celedonio Padilla, cacique Pueblo Indígena Zenú, Java Liviana Silvania, 2017)

Aquí se hace necesario un paréntesis para mencionar que en 1974 en el III Congreso de la ANUC realizado en Bogotá, 400 delegados indígenas favorecieron la decisión de crear *Unidad Indígena*, con el ánimo de denunciar que los medios de comunicación de la época hablaban de los Pueblos Indígenas “siempre es ofendiendo nuestra dignidad y negando nuestros derechos. Se nos presenta también como salvajes e ignorantes o como animales pintorescos que solo servimos para adornar museos o atraer turistas. En *Unidad Indígena* hablaremos con nuestra propia voz como somos de verdad, en forma “justa y correcta” las necesidades de los pueblos y la manera en que se intenta resolverlas, aumentar la fuerza de las luchas de cara a la defensa “de nuestras tierras, las costumbres, idioma, espiritualidad; en defensa de nuestra forma propia de repartirnos y trabajar la tierra, en defensa de nuestras propias organizaciones, de nuestra dignidad y de nuestro futuro” y resalta Trino en su primer editorial: “Deseamos que a través de nuestro periódico se consolide más la unión entre las distintas comunidades indígenas para así aumentar nuestra fuerza y hacer mejor nuestro trabajo” (Unidad Indígena, 1975, página 2).

Las tensiones adentro de la ANUC y su Secretaría Indígena tuvieron su punto más álgido en 1977 cuando se detiene la participación indígena por decisión autónoma y se provoca la salida del proceso organizativo campesino. No obstante, mientras ese momento llegaba, los encuentros nacionales propiciados por la ANUC sirvieron para conectar liderazgos y problemáticas de distintos Pueblos Indígenas y consolidar la importancia de su cultura y de sus formas de vida.

Primero, nosotros tenemos un lugar, tenemos un resguardo, una tierra, un título en común y no estamos parcelados; no tenemos pedacitos cada uno por su lado. Si bien es cierto que cada cual tiene su pancoger, ninguno tiene título de propiedad individual, porque somos comunidad. Segundo, nosotros hablamos una lengua y tenemos un gobierno interno. (Morales, 2009, página 167)

Otro elemento que toma peso en la tensión entre ANUC y la dirigencia indígena se basa en la concepción sobre la tierra, como lo expresa Abadio Green del Pueblo Indígena Gunadule y representante de la ONIC:

Nosotros, los pueblos originarios en aquel entonces los que estuvieron dentro de la ANUC dijeron en este congreso: ‘Ese territorio no es una porción de tierra, es que ese territorio es nuestra mamá’. Mira ese concepto de ser mamá o simplemente una porción de territorio, cambia sustancialmente la historia; no es lo mismo peliar por una porción de territorio que peliar por la mamá de uno ¿O no es cierto? cambia totalmente. Entonces los compañeros que estuvieron en esa discusión dijeron: ‘No vamos a continuar con ustedes, vamos a hacer nuestra propia historia, nuestra propia organización’. (...) Quería recordar eso ¿por qué? Para que miren ustedes que cuando comienza el movimiento indígena lo primero, lo primero que pensaron estos abuelos que no existen, pues se fueron, murieron, ese día entendieron de que no existía una sola cultura, que existían varias culturas. Porque Celedonio nos decía esta mañana: ‘Es que en esos congresos se encontraron

Pueblos Indígenas en el movimiento campesino, se encontraron un hermano Dule, un hermano Embera, un hermano Nasa, comenzaron a encontrarse, y en ese encuentro comenzaron a hilar, a tejer la historia del movimiento indígena. (...) Mucho más, esa palabra unidad viene de muchos años (...) se discutió por qué era la unidad. Entonces comenzaron a plantearse unidad en medio de la diversidad, imagínese esa palabra que hoy está en boca del Gobierno nacional, cuánto hace que nosotros habíamos entendido eso, la diversidad, que, aunque seamos indígenas había diversidad de cultura, había diferentes lenguas, había diversidad de visiones que... aunque todos decimos ¿que por qué la unidad? fue porque ‘es que la tierra es nuestra mamá’, ahí todos coincidimos. Ningún pueblo, y yo he recorrido esta América, esta Abya Ayala, palmo a palmo, no he encontrado hasta el sol de hoy, que una cultura ancestral diga ‘Padre’ a la tierra, no lo he encontrado. Todos los pueblos originarios de América de Abya Ayala, le decimos ‘Madre’ a la tierra. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, líder del Pueblo Indígena Gunadule Abadio Green, finca Java Liviana, Sylvania, julio de 2018)

Aquí hay un punto que concentra la emergencia del principio de autonomía articulado al de la tierra y al de unidad. Como lo demuestran las dos palabras anteriores, el reconocimiento de una forma diferente de concebir las recuperaciones, significaba el posicionamiento de un modo diferenciado de relacionarse con la tierra, es decir, al conocimiento de los Pueblos Indígenas y a la lucha por hacer reconocer sus maneras de vivir en el territorio, siguiendo la voluntad misma de las comunidades y su gobierno.⁵²

⁵² Tal como lo dispone la Ley 89 de 1890 se reconoce el derecho que tienen los Pueblos Indígenas de establecer en su territorio una forma autónoma de organización. Los artículos 3 y 4 establecen: Artículo 3°. “En todos los lugares en que se encuentre establecida una parcialidad de indígenas habrá un pequeño cabildo nombrado por estos conforme a sus costumbres. El periodo de duración de dicho cabildo será de un año, de 1° de enero a 31 de diciembre. Para tomar posesión de sus puestos no necesitan los miembros del cabildo otra formalidad que la de ser reconocidos por la parcialidad ante el cabildo cesante y la presencia del alcalde del Distrito”. Artículo 4°. “En todo lo relativo al gobierno económico de las parcialida-

No obstante las tensiones en la ANUC, la dinámica de su Secretaría Indígena se propuso empezar a socializar la Ley 89 de 1890, recorriendo los territorios de los pijao en el Tolima, los embera en Antioquia, Chocó y Urabá, donde se encuentra también el Pueblo Gunadule, en Córdoba territorio Zenú, la Sierra Nevada de Santa Marta, los complejos étnicos en regiones como los Llanos Orientales donde habitan los sikuani, el Putumayo en la región del valle de Sibundoy y el bajo Putumayo donde se reúnen kamëntšás, ingas, sionas, kofán, quillacingas y uitoto, sumado al del Vaupés, sobre las poblaciones cercanas a Mitú (Gros, 2009, página 155).

En el documento de preparación del Congreso de la ANUC, los días 12 y 13 de 1976

se denunciaron las bandas de pájaros que están formando los terratenientes en distintas regiones; igualmente se mostró el grave perjuicio que el gobierno causaba a los indígenas al haber renovado el contrato a los gringos del Instituto Lingüístico de Verano. También se vio que son los gringos los que roban el petróleo y el azufre y en su explotación esterilizan nuestras tierras y envenenan nuestros ríos. (Manuscrito reunión 12 y 13 de octubre de 1976, en archivo de la ONIC)

des tienen los pequeños cabildos todas las facultades que les hayan transmitido sus usos y estatutos particulares, con tal de que no se opongan a lo que previenen las leyes ni violen las garantías de que disfrutaban los miembros de la parcialidad en su calidad de ciudadanos”.



Foto 18. Esta es una primera entrega de una serie de artículos ilustrativos y explicativos sobre el Instituto Lingüístico de Verano y su labor de evangelizar y homogeneizar a los Pueblos Indígenas en Colombia.

En medio de una tensión constante, instigada por facciones de la política tradicional, los intereses del gobierno de turno, la represión que ello implicó y la radicalización de algunos de los dirigentes políticos, la ANUC se dividió. En 1977, con la convocatoria hecha al IV Congreso de la organización a la Secretaría Indígena de la ANUC, en Tomala (Sucre), los participantes indígenas se sintieron confundidos y secuestrados. La coyuntura que implicó la presencia de la ORP (Organización Revolucionaria del Pueblo), aseguran, motivó la redacción de un documento en el que dejaban constancia de que no iban a reconocer nuevas orientaciones:

Creímos honestamente que la ANUC era la organización de los campesinos que reivindicaban su tierra, sus derechos al crédito, a la asistencia técnica (...). Y aclaramos que a nosotros no nos parece justo crear un partido político o tomar las armas. (Gros, 2009, página 170)

La alianza con la dirigencia de la ANUC se había modificado de raíz. Aunque desde siempre se sostuvo que los campesinos se encontraban con los Pueblos Indígenas en la lucha por la recuperación de la tierra y la reivindicación de la vida campesina, dentro de la concepción de unidad y eran aliados fundamentales para las transformaciones que exigía el país; organizativamente la voz de los dirigentes indígenas empezó a ser relegada de la ANUC, incluso la negativa a la necesidad expresada con anterioridad de desarrollar un congreso nacional fue desatendida. Por esta razón, en el V Congreso del CRIC, celebrado en 1978 con la participación de delegados del Putumayo, Caquetá, Tolima, Nariño, Caldas, Córdoba y arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, se decidió la creación de un Comité Coordinador Indígena que empezara a trabajar a nivel nacional. El mismo año del V Congreso se despliega una estrategia de represión estatal por las relaciones del CRIC con el M-19, lo cual obliga a su presidente, Marcos Avirama, y a toda su dirigencia a la clandestinidad.

Por otra parte, la autonomía tomó importante fuerza, puesto que se pidió a las comunidades rodear a las autoridades para fortalecer, respetar y reconocer las facultades administrativas y la representación legal de las estructuras de gobierno indígena. En cuanto a la cultura, se reclama cumplimiento sobre lo dispuesto en el Decreto 1142 de 1978, que explicita que “toda acción educativa” debe hacerse con colaboración, orientación, supervisión y evaluación de las autoridades indígenas.

Los setenta también fueron el momento para que la presencia indígena en las ciudades empezara a hacerse visible. Se encuentran los pasos del primer cabildo indígena urbano en Medellín, que logró agrupar a indígenas; en ocasiones, llegados a la ciudad por decisión propia en busca de “mejores condiciones de vida”; otras veces, provenientes de territorios que compartían dos condiciones: la presencia de órdenes religiosas como las lauritas y un constante conflicto social y político como sucedía en Chocó y Cauca.

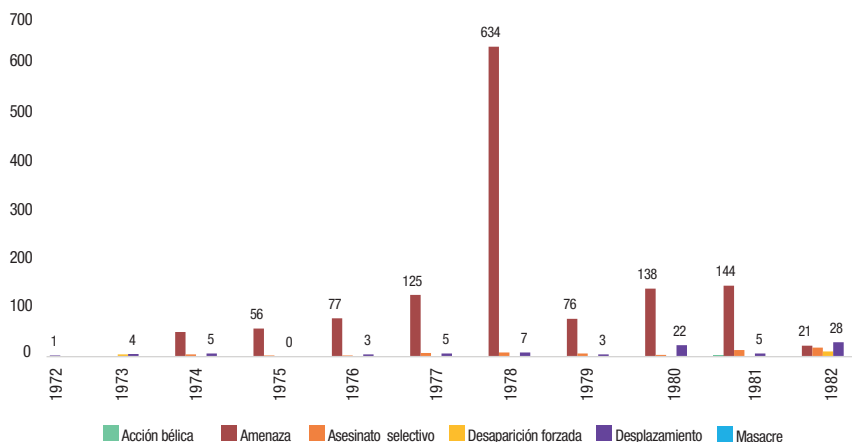
Chibcariwak es el nombre de este cabildo en Medellín; esta palabra reúne los tres troncos lingüísticos de los que se desprenden las lenguas indígenas en Colombia: Chibcha, Caribe y Arawak,

expresa su condición multicultural y su lucha por el reconocimiento político en el ámbito urbano. Sin duda, este proceso sería su principal precedente organizativo en la ciudad.

4.2.2 La lucha desde los principios y represión

Esta capacidad organizativa tendrá una respuesta violenta para el conjunto de los procesos que reivindican la dignidad y la necesidad de la vida campesina, acorde con lo planteado en el Pacto de Chicoral, que entiende que las recuperaciones de tierra son invasiones y que, en esa medida, los hacendados podían defenderse de las agresiones a sus propiedades. Esto profundizó la violencia de 1978 a 1982 (véase la Gráfica 4), cuando en la memoria de los pueblos es un referente de la respuesta de los terratenientes y el Estado para detener la reforma agraria.

Gráfica 4. Concentración de hechos violentos contra Pueblos Indígenas según tipo 1971-1982



Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

El Decreto 1923 de 1978 (Colombia, Presidencia, 1978), conocido como Estatuto de Seguridad, concretó en el ordenamiento jurídico la Doctrina de Seguridad Nacional y con ella el concepto de enemigo interno entendido como “cualquier adversario político que opera dentro de las fronteras de la nación. De esta manera, la politización anticomunista militar (...) amplió su influencia y permitió justificar las acciones represivas bajo el argumento de mantener el orden social” (CNRR-GMH, 2013, página 133).

El conflicto agrario y la concentración de la tierra en el latifundio, chocando con los procesos de recuperación del movimiento indígena, señaló la violencia gamonal que usaba como mecanismo de operación bandas de Pájaros que desde el interior del proceso organizativo del Cauca, concibió el uso de las armas como una estrategia de autodefensa.

En vista de que los terratenientes nos golpeaban con los que llamaban *Pájaros*, que eran personas que los contrataban para matar a líderes que organizaban la parte de recuperación de tierras, entonces mandaban a asesinarlos, entonces tocó que hacer ese ejercicio con las armas; pero supuestamente si las FARC organizaban la parte armada, pues también era para defender a los indígenas, pero en la práctica algunos se ponían a favor de los terratenientes y entonces no le ponían cuidado a eso y también empezaron a ajusticiar indígenas por cualquier cosa. (ONIC y CNMH, entrevista a líder indígena Pueblo Nasa Marcos Yule, Caloto, 2017)

Pero no solo la violencia de Los Pájaros da cuenta de lo que sucedía a nivel nacional. Después de un recorrido que hicieron representantes de la ONIC en 1982 por algunas regiones de Colombia, elaboraron un informe que recoge las siguientes situaciones:

En la Sierra Nevada uno de los puntos discutidos fue la conveniencia que la reserva sea convertida en resguardo, pues en el occidente de la Sierra hay conflicto fuerte con los colonos; se planteó la necesidad de organizarse de tres a cuatro veredas en común para hacer respetar el territorio.

En el Chocó, del 16 al 19 de julio del mismo año, se dio un encuentro de los embera, citado por el comité ejecutivo de la Organización Regional Embera Woaunnan en Mohaudó, ubicado a dos días de Quibdó sobre el río Atrato; contó con la asistencia de cerca de 200 indígenas, donde expresaron que uno de los problemas más sentidos era la penetración de colonos por los ríos Atrato y San Juan y por la carretera Quibdó-Medellín; también la posible penetración de compañías extranjeras como las holandesas, que hicieron estudios sobre los recursos naturales de la región con la idea de hacer grandes plantaciones y la explotación de madera; por otra parte, la Iglesia católica ha desconocido los valores culturales indígenas, el obispo de Quibdó hizo cerrar el colegio de Istmina. En este encuentro se denunció también la muerte de líderes que apoyan la lucha de los Pueblos Indígenas contra los atropellos de los libres colonos. Frente a estas situaciones los indígenas acordaron que, para deshacerse de los colonos y las compañías extranjeras, se debe impulsar la creación de cabildos y resguardos y hacer conciencia de la legislación indígena. En Antioquía se realizó una reunión en Cristianía los días 20 y 29 de agosto con el fin de apoyar y darle una voz de aliento a la comunidad, la cual se convirtió en un ejemplo de lucha en la región.

En Arauca del 5 al 10 de agosto personal de la ONIC hizo una correría por territorio del Pueblo Masiguare que habita las riberas del río Ariporo, los chiripos del caño Agua Clara, los mariposos en la confluencia del Meta y Casanare, los sálibas y cuiibas del río Casanare y los amoruas y huipigui que continúan siendo nómadas en territorio cercano a Morichito sobre el río Casanare. Existe una reserva de cerca de 94.800 hectáreas que solo incluye a cinco de los grupos. A pesar de la reserva hay colonos y grandes haciendas al interior del territorio. Funcionan allí dos misiones extranjeras: el Instituto Lingüístico de Verano, con una gringa llamada María Berg y el misionero Bruce Olson. Estos extranjeros han hecho enfrentar a unos indígenas con otros y se han puesto en contra de unas monjas lauras que fueron invitadas por los capitanes indígenas. La jefe de asuntos indígenas se ha puesto de

parte de la gringa y de Olson. El conflicto ha llegado a tal punto que un indígena intentó matar a una de las monjas. Cuando lo detuvieron dijo que lo había mandado Olson, pero otros dicen que fue culpa de la gringa. Olson ha estado tratando de sacarles personería jurídica a las comunidades, lo cual es grave pues desconoce la Ley 89 de 1890 y estar de acuerdo en la práctica, con el estatuto indígena que todos rechazamos. (Unidad Indígena, 1982, página 10)

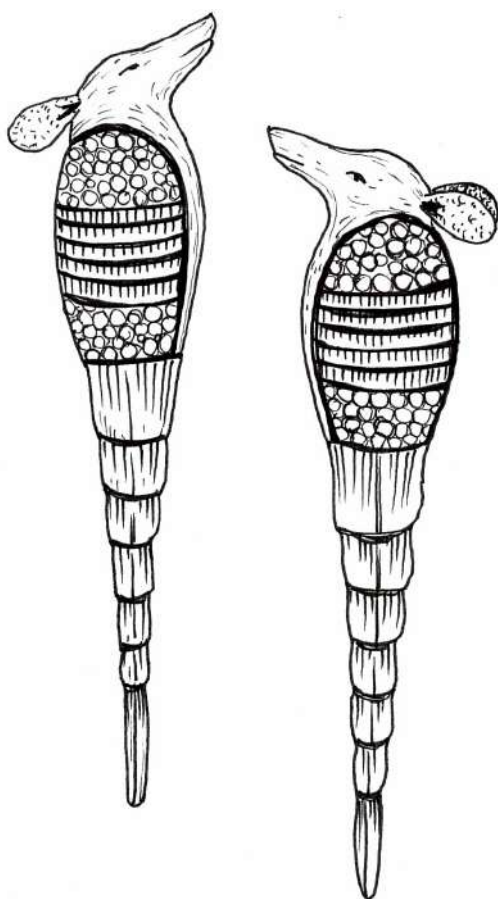


Ilustración 20. Capachos del Pueblo Indígena Sáliba. Las formas del caparazón de armadillo representan la vida y la música de los indígenas de los Llanos Orientales.

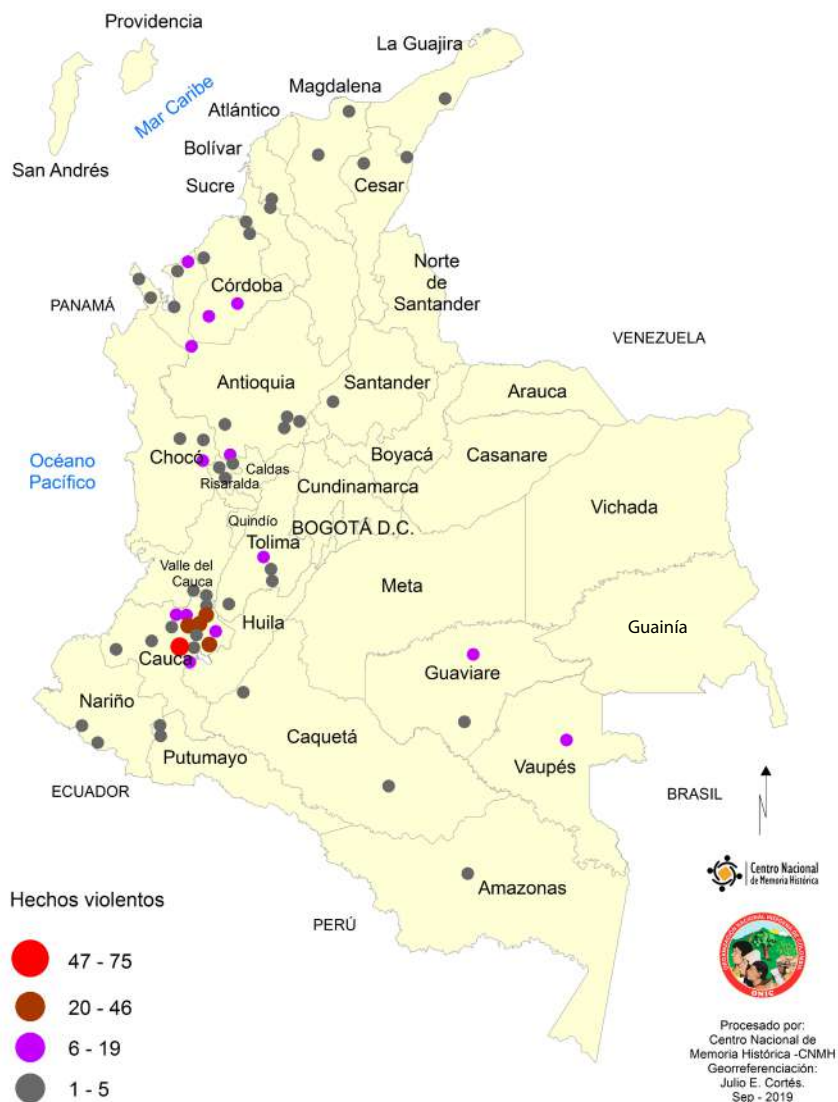
Como lo señala el periódico, la lucha por la unidad y el gobierno propio y la tierra se articula en simultáneo con la represión y la violencia que ascendían para esta década en el país (véase el Mapa 3). Mientras para el momento anterior (1953-1971) se reportan 121 hechos, entre 1971 y 1982 se agrupan 1510 casos (véase la Tabla 1), lo que representa un aumento sustancial que denota la compleja situación de vulneración especialmente luego de 1975.

Tabla 1. Distribución de hechos violentos contra Pueblos Indígenas 1972-1982

Impacto	Modalidades de violencia				
Presunto responsable	Amenaza/ Intimidación/ Atentado	Asesinato selectivo	Desplazamiento forzado	Masacre	Total general
1972			1		1
1973			4		4
1974	49	3	5		57
1975	56	1			57
1976	77	1	3		81
1977	125	6	5	4	140
1978	634	7	7		648
1979	76	5	3		84
1980	138	2	22	5	167
1981	144	12	5	11	172
1982	21	17	28	20	86
Total general	1320	54	83	40	1497

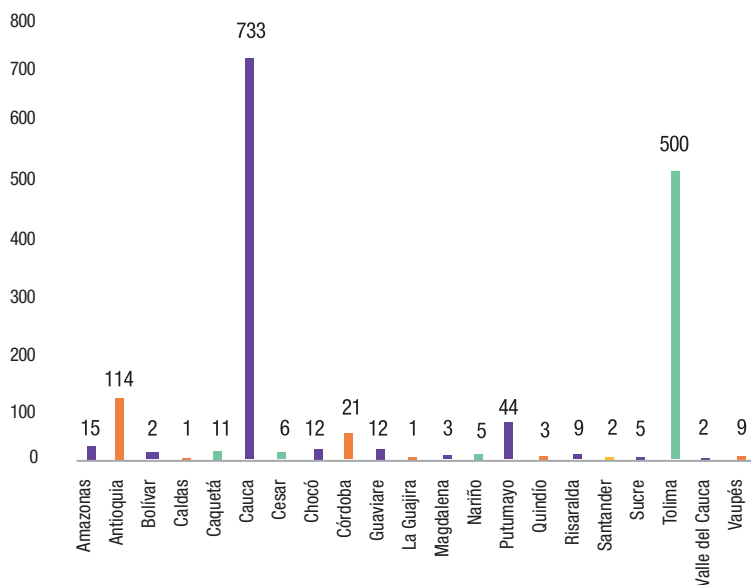
Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Mapa 4. Concentración de hechos violentos contra los Pueblos Indígenas 1972-1982



Para este momento las luchas y las violencias se concentran en Cauca, Tolima y Antioquia (véase la Gráfica 5), donde la presión por las recuperaciones de tierra choca con los intereses de los terratenientes por conservar el latifundio. Por otra parte, también se registran hechos violentos en Putumayo, Guaviare, Córdoba, Cesar, Chocó y Amazonas, donde los conflictos se basan en el proceso de colonización para la ampliación de la frontera agrícola.

Gráfica 5. Concentración de hechos violentos contra los Pueblos Indígenas por departamento 1971-1982



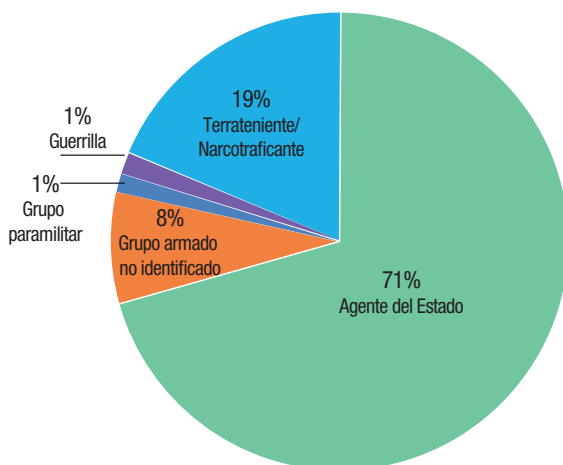
Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

En los lugares donde el proceso organizativo indígena retó el poder terrateniente se concentra la mayoría de los registros. Sobresalen del resto de departamentos Cauca con el 48,5 por ciento (733

registros), Tolima con el 33,1 por ciento (500 registros) y Antioquia con el 7,5 por ciento (114 registros). Los casos de detenciones arbitrarias, incluidas en las cifras sobre intimidación, no se modifican sustancialmente 660, 497 y 84, respectivamente, y se apegan a las presencias históricas de los Pueblos Indígenas Nasa (Cauca), pijao (Tolima) y embera chamí (Antioquia).

El aumento de la violencia provoca denuncias de las organizaciones indígenas que advierten que de los agentes del Estado (71 por ciento) y los terratenientes (19 por ciento) el 90 por ciento (véase la Gráfica 6) es responsable de la violencia en su contra. Por ejemplo, los desalojos y asesinatos en las recuperaciones de territorio en Cristianía (Antioquía), en Belalcázar (Caldas) o la violencia sostenida por intereses de terratenientes en los territorios del alto Andágueda en el Chocó por su oro, o en Córdoba en contra de los embera katio para hacer la represa de Urrá.

Gráfica 6. Presunto responsable de hechos violentos contra Pueblos Indígenas 1971-1982



Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

A los asesinatos selectivos se sumaron las detenciones arbitrarias. Siguiendo con las cifras, para el caso del Pueblo Embera Chamí, el líder Aníbal Tascón fue asesinado luego de acompañar la recuperación del resguardo de Cristianía iniciada a finales de los setenta. Las amenazas en contra de la recuperación fueron: “Más de un indio moriría”. Sin embargo, la lucha por el territorio Embera, que inició luego de la asistencia de una delegación de este pueblo al V Congreso del CRIC en 1978, quedó estipulada así: “Exigir al Incora dar solución inmediata a los problemas de tierras de las diferentes comunidades indígenas y, en particular, a la comunidad Chamí de Cristianía” (ONIC, 2013, página 20). El asesinato de este abogado no responde a situaciones del azar. Según una de las lideresas de la comunidad:

Aníbal sobrevivió a una lista clandestina de cinco indígenas que debían ser asesinados por inspirar la lucha para que el Gobierno recobrara las tierras de Cristianía y se las devolviera a sus dueños ancestrales. Vio caer al único abogado indígena, Aníbal Tascón, y al comunero Mario González; pero en 1982 conquistó con su comunidad el derecho de restitución de 600 hectáreas. (ONIC y CNMH, socialización ONIC, Eulalia Yagarí, lideresa del Pueblo Embera Chamí, finca Java Liviana Silvania, 2018)

En julio de ese mismo año, la comunidad empieza el ejercicio de recuperación de un predio de 211 hectáreas, acción que se declara como “perturbación del orden público” y se militariza la zona, lo que da lugar a la expulsión y al asesinato de varios indígenas. En 1982, tras un proceso de negociación con el gobernador del departamento, se entregan los terrenos en disputa.

En los mismos registros se hallan diversos casos contra el Pueblo Indígena Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta en 1982:

El 16 de marzo, cuatro individuos llegaron a casa de un indígena para que les vendiera coca tradicional (ayú); ante la negativa, se la arrebataron. El cabildo mayor, Mauricio Chiví les hizo el reclamo y exigió respeto por la planta sagrada. Como respuesta,

los hombres dispararon, asesinándolo e hiriendo a tres indígenas más. Los asesinos huyeron, y responden a los nombres de Heber Levete, Peyo y Evelio (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC).

Las memorias vivas conectan prácticas que evocan y señalan que la justicia se relaciona con la tierra, la unidad y el derecho propio; primero, como expresión de vida, de todo lo que existe para recuperar la tierra y la vida y, en segundo lugar, para ser, hacer y estar en lo propio, que se evidencia en derechos, en el Derecho Mayor y la Ley de Origen. Pero este se vulnera por una política de homogeneización que vincula a los Pueblos Indígenas con insurgencia, para deslegitimar sus reivindicaciones y legalizar su persecución. Por ello, el camino hacia la unidad se manifiesta en términos de lucha como movimiento nacional indígena, al mismo tiempo que cuestiona a los perpetradores, sean ellos terratenientes, petroleras, iglesias, militares. La unidad y los derechos son la base para asumir la autonomía desde una perspectiva propia que habla de diversidad cultural. En palabras de Bienvenido Arroyo, líder indígena arhuaco fundador de la ONIC:

(...) fortalecer la unidad para luchar por nuestros derechos; los indígenas que nos apoyemos tendremos fuerzas, tendremos un gobierno entre nosotros mismos, y dijimos: ‘Mientras eso no suceda el Gobierno nos va a desconocer y nos expropiará de nuestras tierras, como lo ha hecho siempre, desconocer la cultura y el pensamiento propio’. (Palabras de Bienvenido Arroyo durante el acto de conmemoración de los 30 años de la ONIC, 2012).

4.3 CULTURA E HISTORIA, EL CONCEPTO DE LO PROPIO Y EL TERRITORIO. DE LOS AÑOS OCHENTA Y LOS NOVENTA

Afirmados los principios organizativos para la vida, y creadas distintas capacidades de lucha, en las regiones se establecieron diversas dinámicas que dan cuenta de lo común de los principios,

pero que se enfrentaron a condiciones de tensión interna, persecución y represión. Estas circunstancias trazaron distintos caminos narrados por las memorias vivas.

La noción de cultura como una lista de mercado de usos y costumbres, inmutable y autocontenida suele ser la forma como la academia y el Estado han representado en las últimas décadas la diferencia de los Pueblos Indígenas. La comprensión pública de este término que, aunque extendida debe ser complejizada, se asume como algo estático y homogeneizante, que ve a los grupos humanos reprimidos, aislados y anclados en un momento particular de la historia. Es importante tenerla como referencia, sobre todo porque esa manera de pensarla dista bastante del dinamismo y heterogeneidad de los indígenas. La búsqueda de los pueblos por nombrar y apropiarse de lo que entienden por cultura, constituye uno de los momentos más relevantes de las luchas políticas en la segunda mitad del siglo XX.

Sus trayectorias entre la década de los ochenta y mediados de los noventa están atravesadas por una profunda reflexión en torno al significado de lo “propio”, que en conexión con la autonomía como autodeterminación fortalece el camino para vivir bajo sus decisiones y costumbres que, como se dijo anteriormente, se venía transitando desde la lucha por la defensa de la tierra, pero desde donde se expresa su integralidad en articulación con la cultura. No en vano dos de los puntos de la plataforma de lucha “defender la lengua, la historia y las costumbres y formar profesores indígenas”, representaban la urgencia de protección y defensa de los pueblos; puntos centrales que señalan la emergencia por detener los procesos de pérdida de los sistemas de transmisión de los saberes, las cosmovisiones, las lenguas y en general los conocimientos propios.

4.3.1 Distintas formas de organización: los mismos principios

Como resultado del trabajo del comité delegado para preparar el congreso nacional indígena, se articulan el Pueblo Indígena Cubeo, la Organización Indígena Regional del centro del

Vaupés, el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas, el Pueblo Indígena Pasto, la Unión de Indígenas del Guainía y Vaupés, los awá de Nariño y los embera katío del alto Sinú, los embera Chamí de Antioquia y los zenú de Córdoba. Del 8 al 12 de octubre de 1980 se realiza el Primer Encuentro Nacional Indígena de Colombia en territorio del Pueblo Indígena Pijao. Allí, en la comunidad de Lomas de Ilarco, en Coyaima (Tolima), se plantearon las problemáticas puntuales de los indígenas en temas de recuperación de territorio, de protección de la cultura, la lucha por la dignificación del ser indígena, y el derecho a ejercer gobierno propio y garantizar educación y salud a los pueblos dentro de ese marco. Los mil quinientos delegados también conforman una Coordinadora Nacional Indígena para que organice el primer Congreso Nacional Indígena de Colombia, sueño que se convertiría en realidad en 1982.

*Bolívar devuelve los resguardos que me había quitado el pérfido invasor
Y brota un puñado de indios visionarios*

Que encienden la llama contra la opresión.

Julio con Gregorio y Trino Morales

Recorren los pueblos pa'fundar el CRIC,

De allí se perfila el congreso más grande

Y en Lomas de Ilarco se creó la ONIC. (Himno de ONIC. Autores: Luis Segundo Arias Mindiola y Huber Gil Mindiola)

En su desarrollo el primer congreso que proyectó la ONIC como organización nacional indígena se apegó a los principios que se habían planteado desde el origen del movimiento. Una vez más, alrededor de la emergencia por la tierra se aglutinó la mayoría de las reflexiones, en respuesta a la represión estatal y a la creación del Estatuto Indígena que proponía reconocer el derecho de terceros sobre territorios indígenas, desconociendo las disposiciones de la Ley 89 de 1890, el proceso de reglamentación de resguardos

dependiente de la política agraria de expansión de la revolución verde y el desconocimiento de las organizaciones.

Aunque en ese encuentro se reconoció al Incora el hecho de haber creado más de setenta reservas indígenas, también se señaló que estas se encontraban “invadidas” por colonos y terratenientes, y se criticó a su vez la titulación de baldíos sobre territorios habitados por comunidades indígenas. Se expresó que históricamente las disposiciones jurídicas en temas de política agraria habían intentado disolver los resguardos, a excepción de la Ley 89, y que este debería ser un punto de modificación en la política. Para finalizar, se declaró que cualquier reforma legislativa relacionada con territorios indígenas, debía ser consultada con las autoridades de los pueblos.

Ahora bien, en el marco de la dinámica de organización y de la autonomía debemos dar cuenta de los distintos caminos del movimiento político a raíz de las crecientes diferencias entre los procesos organizativos, en el Cauca primero, y luego en la Sierra Nevada de Santa Marta, Nariño y Putumayo. Con antecedentes desde la misma creación del CRIC en 1971 y la labor de su comité ejecutivo durante esa década, el Pueblo Indígena Guambiano de Silvia (Cauca) sumado a diferentes representantes de los arhuacos, pae-ces, pastos y del Valle de Sibundoy deciden crear un movimiento sobre la base del concepto de autoridad.

El Movimiento de Autoridades del Suroccidente en 1980 socializa su apuesta por el reconocimiento del “Derecho Mayor” entendido como un proceso:

Con base en convicciones, razones y tradiciones propias, reestructura y reconfigura sujetos colectivos, sujetos con un quehacer específico y con un proyecto de vida que apuntan a la recreación de su propia cultura, es decir, de esa forma propia de satisfacer necesidades vitales. Sujetos colectivos autónomos, pero con conciencia de la necesidad de establecer relaciones de intercambio y solidaridad con los otros en el mundo de hoy (...). El Derecho Mayor tiene como sujeto a la colectividad que lo creó para ser proclamado y defendido. Así lo sienten y lo piensan los indígenas del

suroccidente colombiano, cuando deciden proclamar su Derecho Mayor en un evento especialmente organizado para tal efecto, en territorio del Pueblo Guambiano, muy cerca de Popayán, ciudad insignia del poder colonial y capital del departamento del Cauca. (Manifiesto Guambiano, 1980)

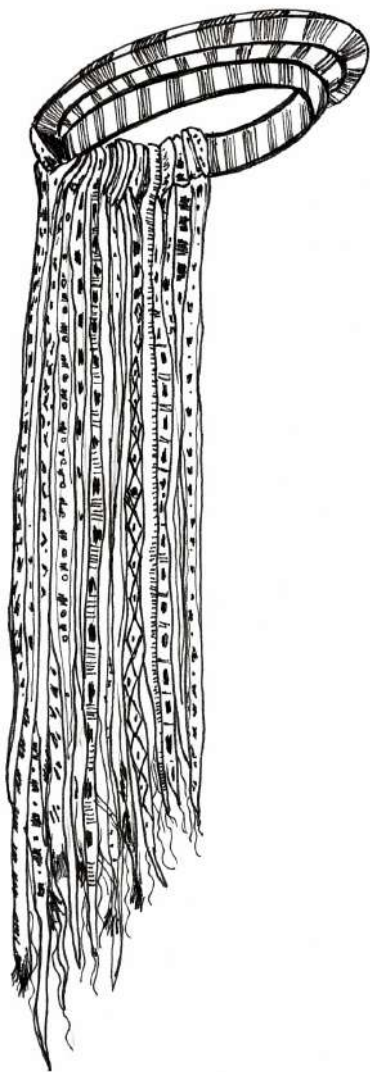


Ilustración 21. Corona Kamëntšá. Se emplea en ceremonias y rituales especiales, como el día del perdón, cuando cada chumbe cuenta una historia de vida.

El mismo año, con base en el ejercicio colectivo, se realiza el proceso de recuperación de la hacienda Las Mercedes con la participación de más de 4.000 indígenas de todas las edades; una reivindicación que simbólicamente potencia todo el camino de lo “propio”, al ser una afrenta a la “insignia del poder terrateniente”, en este caso a la familia González-Caicedo que se conectaba con los centros de poder político-económicos de la región. Al final, el pulso lo ganaron los indígenas, la hacienda fue adquirida por el Incora y recuperada por los guambianos.

Luego se genera un pleito entre las autoridades y el Incora ya que este último pretende hacer una reforma agraria a lo que los indígenas se niegan por ser ellos los únicos legítimamente autorizados para definir cómo gobernarse, aludiendo en principio a la Ley 89 de 1890, a la autoridad que confería a los cabildos para gobernarse, pero sobre todo al Derecho Mayor, argumentos suficientes para que el tribunal del Consejo de Estado fallara a favor de la autonomía del Pueblo Guambiano. Como la afirmó el consejero de Estado Humberto Mora Osejo: “Los cabildos indígenas son instituciones de derecho público que hacen parte de la organización administrativa del Estado, y sus miembros ejercen autoridad en los asuntos de su competencia dentro de la jurisdicción de sus resguardos”. Así se hizo entrega directa de una hacienda para que la manejara un cabildo indígena según sus autoridades.

4.3.2 Gobierno propio y Derecho Mayor

El precedente jurídico convirtió al Derecho Mayor en herramienta de lucha para argumentar las reivindicaciones que se hacían por la tierra y la autonomía. El Movimiento de Autoridades organizó una marcha que partió de Pasto y llegó a Bogotá. Conversó con diferentes sectores de la sociedad civil para expresar que “el derecho nuestro se fortalece reconociendo el derecho de los demás” (Movimiento de Autoridades, 1980) y que las formas de gobierno indígenas como los cabildos debían ser respetadas y no instrumentalizadas, como lo pretendía el Estatuto Indígena.

Así, los procesos de recuperación los respaldó el Derecho Mayor, ya que los indígenas que entraban a recobrar empezaron a defenderse con la idea de que lo que hacían no constituía delito alguno puesto que era un deber que provenía de ese mismo Derecho. Esta dinámica hizo frente a las intenciones de criminalización emanadas de la expedición del Estatuto de Seguridad. Los jueces fueron interpelados por este tipo de argumentos. El reconocimiento nacional que había adquirido el movimiento indígena, sumado a que según el Estatuto Penal “no existe delito cuando la persona acusada demuestra tener la convicción de que su conducta se realiza en ejercicio de un derecho fundamental del que se deriva deber ineludible” (Velasco, s. f., página 7) también fue usado como tesis en contra de la criminalización de los recuperadores.

Las relaciones entre el CRIC y el Movimiento de Autoridades denota a su vez una ruptura que tiene varios puntos: para el Movimiento de Autoridades, la estructura organizativa que adopta el CRIC, con un comité ejecutivo, tenía origen en el pensamiento blanco y la raíz gremial que se había constituido durante su génesis. Recordemos que la emergencia que provoca el CRIC se relaciona con la problemática situación de los cabildos, que para el momento de su conformación estaban sujetos por las elites terratenientes y religiosas.

El Movimiento de Autoridades no compartía la burocratización y el papel de los asesores externos porque los entendía como subordinación. En cambio, su propuesta basada en que las autoridades conservaban el poder de decisión y se atendía la voz directa de las comunidades les parecía más adecuada para fortalecer la autonomía.

Por otra parte, el mecanismo de elección del comité ejecutivo que se conformaba con el apoyo de dos o más cabildos alentaba el protagonismo del Pueblo Indígena Nasa, mucho más numeroso y con más cabildos. La decisión de organizar una oficina en Popayán también fue discutida, ya que los guambianos proponían que Silvia fuera la sede ya que facilitaba el trabajo logístico y permitía

estar aparte de los terratenientes que vivían en la capital del departamento; la otra parte argumentaba que poner la oficina en Popayán era un acto simbólico que demostraba no tener miedo a los adversarios. Esta discusión advertía sobre la existencia de dos tipos de liderazgos: uno centrado en las dinámicas internas de los pueblos y otro dispuesto a enfrentar en su territorio al enemigo.

Sin lugar a duda, la condición que generaba mayor tensión se sostenía en diferencias ideológicas.

El CRIC reclamaba a su contraparte haber adoptado un discurso operativamente inútil, impuesto por un sector de colaboradores –que luego se definirían desde el movimiento de solidaridad– que proclamaba a las sociedades indígenas como pueblos –no razas– en defensa de derechos territoriales y tradicionales –Derecho Mayor–, impidiendo la posibilidad de interactuar con otros movimientos sociales. Por su parte, el Movimiento de Autoridades Indígenas reclamaba al CRIC haber sucumbido, llevado por sus colaboradores no indígenas, a la izquierda ortodoxa y relegar la consecución del Derecho Mayor y el territorio indígena a la prioridad de la lucha revolucionaria (Caviedes, 2002, página 248).

Pero al verse las diferencias desde una perspectiva de memoria del movimiento indígena, la emergencia de los principios del CRIC unidad, tierra y cultura se articulaba a los del Movimiento de Autoridades Indígenas que establecía “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, bajo los enunciados de “territorio, autoridad, autonomía, identidad y pensamiento propios” (Tunubalá y Pechené, 2010, página 423).

Esta discusión toma fuerza también por una realidad histórica y es la existencia de resguardos coloniales reconocidos por escrituras dadas por la Corona española y se convierten en una de las estrategias y sustento de las recuperaciones de tierra y también se suma el pensamiento que plantea la Ley de Origen, que se propone desde un territorio del cual no se tiene reconocimiento notarial preexistente, pero que política y espiritualmente nunca logró ser despojado de su pertenencia indígena: la Sierra Nevada de Santa Marta.

Según los mayores, con la Ley Sé o Ley de Origen, tenemos para vivir en esta y en otra vida.

Antes del Estado colonial, republicano y ahora Estado social de derecho, los Pueblos Indígenas teníamos nuestras propias formas de hacer justicia en nuestros territorios ancestrales, de acuerdo con nuestras dinámicas propias. Por esto para hablar de legislación en Pueblos Indígenas, primero hay que remitirnos a la Ley de Origen, es ahí donde están las verdaderas leyes y normas del indígena, ahí está el principio y el fin de la vida tanto física como espiritual. Esta ley está materializada en el hacer y el pensar del ser indígena; ella no cambia, se mantiene en el tiempo y en el espacio. Pero somos conscientes que el hermanito menor no entiende estas formas milenarias de legislar, hoy nos ha tocado buscar espacios en donde se nos reconozca algunos mínimos de nuestros derechos ancestrales, como legítimos dueños de estos territorios como lo estipulan nuestras leyes dadas a conocer por medio de nuestras organizaciones. (Montero, 2012, página 30)

Desde allí, el proceso organizativo del Pueblo Indígena Arhuaco que se inicia en los años treinta con la creación de la “Liga indígena” y, posteriormente, con la emergencia de las luchas por la tierra y la reactivación del activismo político en los setenta, se crea COIA (Consejo y Organización Indígena Arhuaca) y termina por consolidar la CIT (Confederación Indígena Tayrona), que se propuso, entre otros puntos, abordar las principales dinámicas de gobierno propio, tierras y seguridad; así lo deja ver el siguiente documento:

Además de ello, en 1982 se resuelve la toma pacífica de la misión en Nabusímake que expulsó a los capuchinos, quienes hasta ese momento eran encargados oficiales de la educación. En 1987 surge la OGT (Organización Guanawindua Tayrona) sobre la necesidad de representación de los pueblos de la vertiente norte de la Sierra: kogui, wiwa y arhuacos, que pone de presente una sensación de no representatividad en el CIT con dos argumentos: el

primero de ellos, la lejanía espacial y el segundo, según la OGT, el hecho de que la CIT “no partía de la Ley de Origen, la cual es base del pensamiento y prácticas de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta” (Ulloa, 2004, página 46).

Página 2 **UNIDAD INDÍGENA** **Septiembre de 1982**

No aceptamos más atropellos en nombre de Jesucristo

La toma pacífica de la misión Capuchina por la Comunidad Indígena Arahuaca significa un gran triunfo en la lucha por la reivindicación de la cultura y la autonomía de los indígenas.

La entrega de las instalaciones misioneras, construida con el esfuerzo de la comunidad, y el hecho de despojar de la administración de los programas de salud y educación a los misioneros capuchinos, significa nada menos que el fracaso de la política del gobierno a través del concordato, por integrar a las Comunidades Indígenas a la sociedad “civilizada”, y la intención de evangelizar y castellanizar a una comunidad desconociendo su cultura.

En todas las Comunidades Indígenas que se ha intentado violentar la cultura aborigen, sus promotores han tenido que retroceder en sus intentos. Y es que estos intentos por asimilar y absorber una cultura, casi siempre obedecen a intereses proselitistas y nunca a las verdaderas doctrinas cristianas. Ya es costumbre en Colombia que ministros religiosos busquen como práctica diaria su interés sectario, el enriquecimiento económico, la división de Comunidades Indígenas con miras a lograr su mestizaje y posterior desaparición.

Siempre a los indígenas se nos ha negado, por la sociedad occidental, el uso de nuestra lengua, nuestras formas de Gobierno, nuestras creencias y valores étnicos.

Hasta ahora las luchas indígenas en Colombia se han desarrollado en el campo de las reivindicaciones por la tierra, el derecho a organizarnos y por el respeto a nuestra cultura.

En la región de Tierradentro (Cauca), la lucha por la cultura ha significado persecución y represión constante. Y es que cuando un pueblo se organiza y defiende su cultura se le hace más difícil al colonizador imponer su forma de pensar, sus criterios de explotación económica y cultural.

Por eso las Comunidades Indígenas de Colombia vemos con orgullo el que la comunidad Arahuaca retome en sus manos la reivindicación de su cultura y autonomía.

Ojalá el ejemplo dado por la Comunidad Arahuaca sirva para cuestionar definitivamente la acción nociva de instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), los Agapes, y demás sectas religiosas.



Estado de sitio sin estado de sitio

Foto 19. El Pueblo Indígena Ikué hace resistencia contra la evangelización. En esta nota expone sus razones y argumentos. Unidad Indígena N.º 58. Archivo ONIC, 1982.

4.3.3 Ataques al territorio: la fuerza de la gente y la cultura

La violencia experimentada entre 1983 y 1996 revela las intenciones por desestructurar nuestras luchas. Por tal razón las acciones más reiteradas son: amenaza/intimidación con 1168 registros seguida del asesinato selectivo, 483 y de las masacres que produjeron 226 muertos. Espacialmente, este momento concentra los datos sobre los lugares de mayor tensión por recuperaciones de tierra como Cauca, Córdoba y Tolima. Allí las detenciones arbitrarias, torturas y heridas causadas por los choques entre policía e indígenas recogen la mayor cantidad de registros. Aparecen

el Cesar y Antioquia con asesinatos selectivos, y Vaupés, Nariño, Huila, Caldas y Amazonas con amenazas e intimidaciones (véase el Mapa 4).



Foto 20. El genocidio y los asesinatos sistemáticos contra los Pueblos Indígenas no se detiene. Unidad Indígena N.º 86, Archivo ONIC, 1988.

Tabla 2. Distribución de hechos violentos contra Pueblos Indígenas por tipo 1983-1996

Hechos violentos	Suma de impacto por evento
Acción bélica	196
Amenaza/Intimidación/Atentado	1168
Asesinato selectivo	483
Desaparición forzada	141
Fumigación	6
Masacre	226
Reclutamiento	1
Secuestro	4
Violencia sexual	17
Total general	2242

Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

La conexión de la violencia en territorios selváticos escapaba incluso de la responsabilidad de los grupos subversivos o de las fuerzas militares y policiales, se daba con respecto a intereses de foráneos en las zonas, que para la época se encontraban únicamente habitadas por indígenas. Marco Antonio Pérez, líder del Pueblo Indígena Piaroa, explica la respuesta violenta que encontró su organización por los intereses de explotación en la selva de Matavén en el Vichada:

¿Cómo nace el ‘Loiuc’? Lucha y organización indígena *Uhwo Thuja*, se llamó la organización zonal. Nace por problemas de pesca deportiva, la que se llamó... en este momento no me recuerdo cómo se llamó, una organización de pescadores turísticos a nivel nacional, y centralizaron allí una pesca deportiva; al pie montaron un hotel, bajo el control de los mismos paisas que eran los coordinadores de la pesca deportiva. Dentro de esa pesca deportiva, había intereses muy escondidos; cuando nos dimos cuenta a través de los mayores, por una prohibición de una zona muy rica en peces, que es la boca de Matavén, en una laguna donde tenía una riqueza de diferentes clases de peces, ahí era el diario de comer para el pueblo. En esa zona comenzaron a prohibir la entrada a los habitantes de la región, y comenzamos a investigar ¿por qué estaban prohibiendo? Resulta que hay un tesoro más grande del Vichada, eso está en un relato... casi en la historia del Vichada, de las tres montañas, de los jesuitas, yo creo que más de cinco toneladas según cuentan, cinco toneladas de oro que depositaron los curas jesuitas y por eso era que estaban prohibiendo y trajeron una maquinaria, eso a lo escondido, porque está enterrado en una montaña.

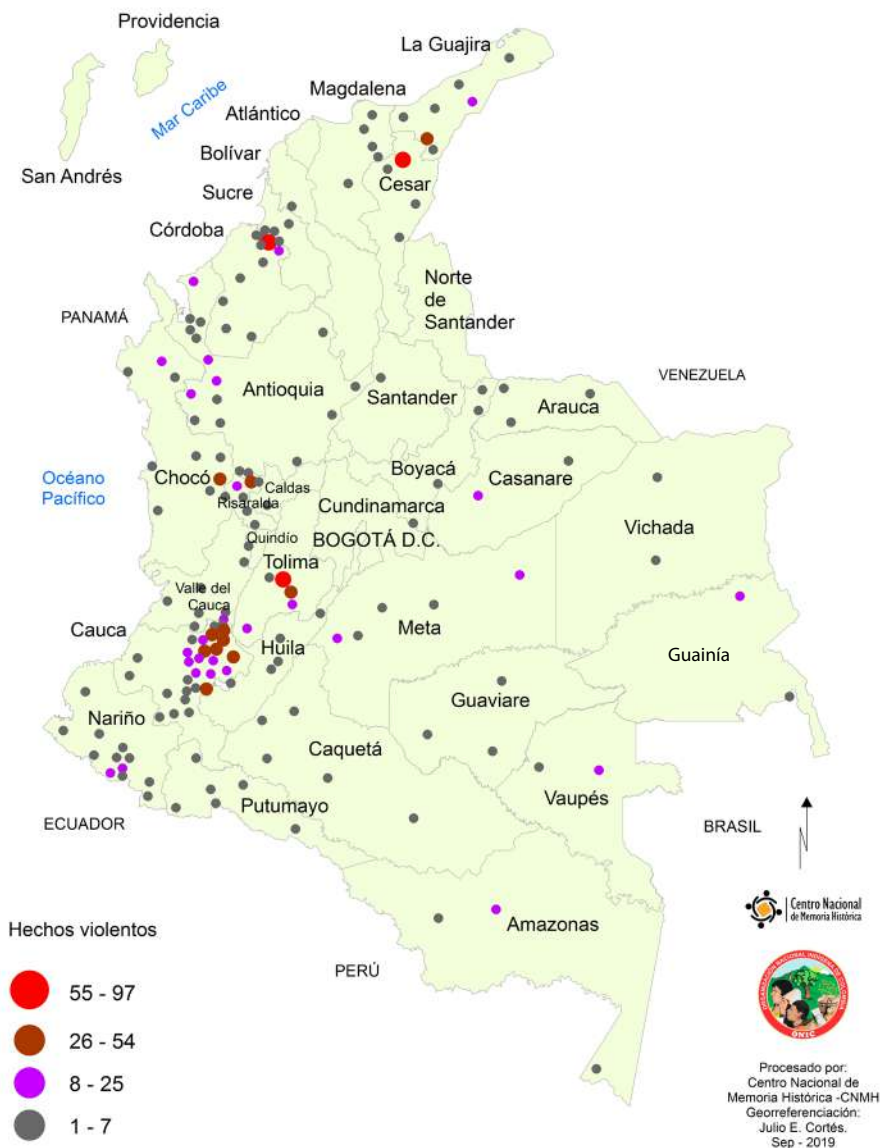
Entonces comenzamos a enfrentar con esos turistas, con esos paisas y cuando comienza el pensamiento de crear un resguardo; aún todavía no conocíamos la palabra resguardo, estábamos pensando un territorio propio, ancestral. Entonces cuando ya Asuntos Indígenas del Guainía, que en ese tiempo estaba Ariel Uribe de Asuntos Indígenas; un antropólogo, fue quien nos

dio la orientación de que teníamos que crear un resguardo, más que una reserva. Entonces comenzamos a presentar a nivel departamental, pero en ningún momento nos respondieron a esa queja ¿por qué razón? Porque la organización del turismo había avanzado un recurso para la Comisaría en ese tiempo, entonces nos pegamos directamente al Incora. Ya conocimos al Incora. Enrique Sánchez fue el primer antropólogo que viajó en esa región y se sentó a hablar con los mayores y el hombre le conmovimos y se interesó en apoyarnos. Cuando vimos obligados de que estábamos amenazados pues primero... atentados fue el asesor, el señor Uribe, un colono pues de Asuntos Indígenas, en río tuvo dos atentados que no lo pudieron matar, porque también siempre se mantenía al lado nuestro asesorando con los mayores y todo eso, por eso tuvo la salvación. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, líder del Pueblo Indígena Piaroa, Marco Antonio Pérez, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

La palabra de Marco Antonio Pérez narra la sistematicidad histórica que conecta los intereses de explotación del territorio con la lucha política y espiritual de los pueblos que con su conocimiento protegen la vida y reafirman lo que significa ser indígena y defender su territorio y sus derechos.

Las modalidades que se presentan en este contexto de luchas y sobre la premisa de reconocimiento de lo propio y de derechos se tornan por lo menos paradójicas y contradictorias, ya que en un periodo lleno de victorias en temas como el organizativo-político, cultural y territorial, la violencia se acentúa sobre los pueblos que más logros alcanzan. Al detenerse en los lugares de mayor violencia contra los Pueblos Indígenas los registros se distribuyen entre Tolima, Cauca, Huila, Cesar, Antioquia, Caldas, Córdoba, Vaupés y Nariño (véase el Mapa 5).

Mapa 5. Concentración de hechos violentos contra Pueblos Indígenas 1983-1996



En el Cauca a la par que avanzan las recuperaciones de tierras, las propuestas de educación bilingüe, la salud propia y los sistemas cooperativos de mercadeo asesinan, torturan y encarcelan a los recuperadores de López Adentro.⁵³ En Tolima la represión ante la recuperación de tierras en Ortega, Coyaima y Tinajas se mezcla con divisiones azuzadas por entidades oficiales. En Vaupés se alcanzan logros para el manejo de la educación, pero se advierte la presencia de intereses mineros y de narcotráfico sobre su extenso territorio. En el Cesar los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta logran recuperar más de 80 predios que se encontraban en manos de colonos y como victoria de la educación propia expulsan la misión de los capuchinos. En Caldas entre el Cridoc y el CRIR (Consejo Regional Indígena de Risaralda) se han logrado hacer al control de territorios antes despojados, se aprueban resguardos en ambas márgenes del río San Juan que se unen a lo conseguido por los embera de Cristianía y Dabeiba. A esto se suma la recuperación del Pueblo Zenú del Cabildo de San Andrés de Sotavento de 83.000 hectáreas que les fueron arrebatadas (Comunicación Trino Morales, 17 de febrero de 1986).

53 El 9 de noviembre de 1984 la Policía antimotines y el Ejército desalojaron a sangre y fuego las familias que habitaban la finca; con gases lacrimógenos y con los fusiles que portan comienzan a producirse las primeras víctimas. Esta acción dejó varios muertos y un número considerable de heridos (Tattay y Peña, 2013, página 47).

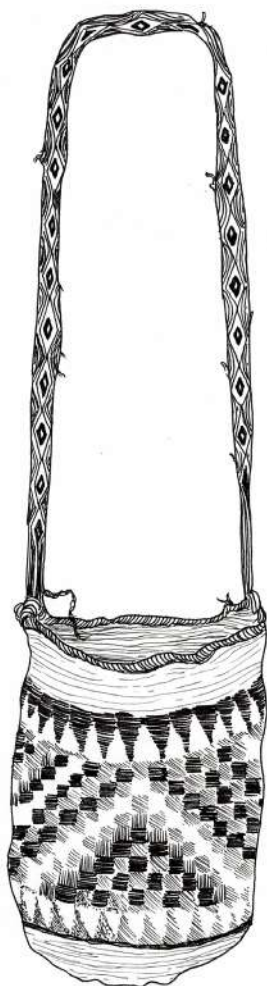


Ilustración 22. La cuetandera representa el vientre, el territorio y la cosmogonía del Pueblo Indígena Nasa. La usan los *thë' wala* para depositar las plantas medicinales como el *cxayu'ce* y la hoja de coca.

Y sin duda el magnicidio en 1984 del Nasa Pal Álvaro Ulcué muestra la dimensión de la rabia y el odio característicos de las violencias contra los Pueblos Indígenas. Su figura simboliza la lucha por la tierra y por la cultura al mostrar que hablar en Nasa Yuwe no tenía por qué ser motivo de vergüenza, que existían formas propias de vivir y gobernarse.

Al revisar los datos sobre presuntos responsables (véase la Gráfica 7) se encuentra que la tendencia de responsabilidad de la violencia la marca un alto número de agentes del Estado. Entre la Policía nacional y Ejército nacional se agrupan 880 registros (39 por ciento), la gran mayoría relacionada con detenciones arbitrarias y desalojos en procesos de recuperación de tierra como la ocurrida entre 1985 y 1987 contra el Pueblo Indígena Dujó en el resguardo Tama del Caguán (Neiva). Entre otros eventos se describe el siguiente:

Masacre de indígenas del pueblo de los tamaz dujos del Caguán. Carlos Arturo Páez Lizcano, Salvador Ninco Martínez y de los colaboradores Nevardo Fernández y Luz Estela Martínez. Los hechos fueron perpetrados por la fuerza pública, retenidos el 22 de octubre de 1987 entre los municipios de Neiva y Campoalegre y encontrados muertos, con señales de múltiples torturas y quemados con ácido, se encontraron el día 25 de octubre, en horas de la tarde en un sitio llamado las vueltas en el municipio de Hobo (Huila). Los dos líderes indígenas fueron desaparecidos en Campoalegre, y sus cuerpos aparecieron tres días después con señales de tortura. Habían salido hacia Campoalegre junto con miembros de un grupo de solidaridad cristiano para prestar ayuda a campesinos de ese municipio, quienes igualmente fueron asesinados. Tres días después aparecieron muertos en El Hobo. La denuncia dice que los hechos se relacionan con las conversaciones sostenidas con el terrateniente Hernán Lara Perdomo y su administrador, que repetidamente los había amenazado. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

ASESINADO, EN HUILA GOBERNADOR DEL CABILDO CAGUAN - DUJOS



Asesinados indígenas y dos catequistas, que estaban trabajando con la comunidad del Departamento del Huila. El pasado jueves 22 de octubre de 1987, salieron de nuestra comunidad el Gobernador Carlos Arturo Paez Lizcano, Indígena y Salvador Minco Martínez, Indígena con destino a darle solidaridad a los campesinos de CAMPO ALEGRE. Se encontraron en Neiva, con los compañeros LUZ ESTELA VARGAS y NEVARDO FERNANDEZ, del grupo cristiano de los barrios del sur de Neiva, a las ocho A.M. salieron y llegaron hacia las 9:30 a Fundacol (CAMPOALEGRE) a la cooperativa, estas versiones fueron recogidas en Campoalegre. Tres días más tarde aparecieron muertos en el sitio llamado La Vueltas más arriba del sitio HOB0 al sur del departamento del Huila, mostraron señales de torturas, impactos de bala en diferentes partes del cuerpo; y quemados con ácido, les habían puesto en la bolsa una bomba de 9 libras y media y en la otra bolsa una de tres libras de fabricación casera.

Cabe destacar que en menos de 48 horas de habernos reunido con el terrateniente HERNAN LARA PERDOMO, y el administrador GILBERTO VARGAS TRUJILLO, el Abogado del terrateniente, el Abogado de Funcol, Patricia Cleves, Eduardo Haquín, delegado del P.N.R. Después desaparecieron a nuestros compañeros y los asesinan; con esto se cumple a las amenazas de GILBERTO VARGAS TRUJILLO, admi-

ción, nos devuelvan aunque parte de nuestro resguardo respuesta que hemos encontrado ha sido este vil asesinato nuestros 4 compañeros.

El plazo de permanencia nuestra isla es hasta el 15 de octubre de 1988. Estamos haciendo un llamado a nivel departamental, nacional e internacional, puesto que el gobierno colombiano es de los que pretende acabar con los indígenas que quedan en el país. Queremos la solidaridad económica, moral y material, pues son la única comunidad indígena en el departamento del Huila y por ende, nos presionan desde cualquier punto de vista, somos demasadamente pobres.

La investigación empezó a desarrollarla el juez 8 de Instrucción Criminal, fiscal especial y 2 investigadores especiales.

La comunidad no retrocede un pie atrás, les tocará a quien se meter el genocidio completo; el Huila hace parte de la república de Colombia en el mapa geográfico. Pero aquí no se cumplen las leyes, no hay justicia, los tienen monopolizado el gobierno departamental.

La comunidad exige al gobierno que compre las tierras de agricultura de TRAPICHITO, si no comprar estas o cualquier otra que sea, no nos darán solución a nuestro problema siempre nos enfrentaremos a estos señores Laras. por el uso de la tierra etc.

En este momento de auge del departamento del Huila por los movimientos populares, hay solidaridad para hacer la toma de la catedral de Neiva, hubieron mítines en la universidad, quemas de llantas, torpecimiento de las vías.

El entierro se celebró de una manera solemne, con muchas testas y celebración de la misa por los franciscanos de diferentes órdenes, se repartieron panes a las alturas, los maestros A.D.I.H. Asociación de Inspectores Huilenses, Universidad. Quedó pendiente una próxima reunión con delegados del gobierno, delegados de los de-

Foto 21. El Pueblo Indígena Dujos describe su situación y el asesinato de su gobernador y de otros tres indígenas. Unidad Indígena N.º 82. Archivo ONIC, 1987.

Los intereses terratenientes aparecen vinculados a hechos cometidos por los agentes del Estado; al relacionar ambos porcentajes de registros se acercan al 49 por ciento, bajo la modalidad de amenazas e intimidaciones que se realizaban contra las recuperaciones de derechos territoriales en Tolima, Nariño, Cauca y Córdoba. El siguiente es un ejemplo sobre este último departamento:

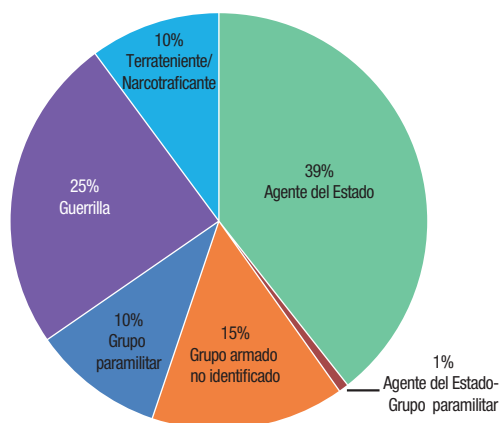
Indígenas asesinados miembros de las comunidades de Patio Bonito, Majagual y Venecia. El día 27 hacia las 6:30 de la tarde habían sido interceptados por diez agentes de policía que se movilizaban en una camioneta (...) cuando se dirigían a una fiesta de posesión del Cabildo Menor de la comunidad de Arroyo de Piedra. Delante de varias personas los golpearon e hirieron de bala a uno de ellos. En la mañana del día 28 fueron encontrados en el sitio Puerta Roja, corregimiento Cacaotal, sobre la vía que del municipio de San Andrés de Sotavento conduce a Chinú. Presentaban señales de tortura, cortaduras en los brazos, desfiguración de los rostros y numerosos impactos de bala. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

La ampliación de la violencia provocaría la reelaboración de estrategias para enfrentarla, una de ellas, la palabra. A un alto costo político en razón a la estigmatización que los vincula con grupos armados. Los indígenas que habitan en zonas de conflicto encontraron en la negociación una forma de disminuir los muertos que iba dejando la guerra. En Córdoba el Pueblo Indígena Zenú resalta:

Nosotros tuvimos problemas en la lucha por la tierra, los terratenientes, los politiqueros, luego viene la guerrilla y luego vienen las autodefensas y todavía estamos pagando consecuencias porque nos fuimos a sentar con las FARC; nos fuimos a sentar con la guerrilla para que respetara nuestras autoridades, que no siguieran matando indígenas. Si eran ‘defensores del pueblo’, de los pueblos de Colombia, ¿por qué se iban a cuidar las fincas de los ricos, el ganado suelto? Entonces no estaban cumpliendo su misión. Luego salen entonces los paramilitares, nos mataron una

cantidad de compañeros y enlista un poco. Compañeros, todavía estamos pagando consecuencias por el hecho de ir a sentarnos con esos bandidos para que no nos siguieran matando, compañeros todavía tenemos compañeros pagando consecuencias. (ONIC y CNMH, socialización ONIC, Celedonio Padilla, cacique del Pueblo Indígena Zenú finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

Gráfica 7. Agrupación de hechos violentos por presunto responsable 1983-1996



Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Hacia los Llanos Orientales la situación no era muy diferente en términos de expansión y de consecuencias. Allí la guerrilla de las FARC por medio de su poder de facto trató de ordenar el territorio desde su perspectiva, pasando por encima de las autoridades tradicionales y haciendo prevalecer sus intereses, por lo que las organizaciones locales en compañía de la ONIC como organización nacional, asumieron una posición política en defensa de las formas de vida y el ordenamiento territorial indígena.

En Arauca entre la división de Arauca y Casanare, más concretamente el resguardo Barro Negro y Chaparral, había un conflicto, había un conflicto con la guerrilla que quería dividir el resguardo y repartirlo. Yo creo que aquí los compañeros que vivían por allá cerca deben de acordarse de eso. Nuevamente a mí me correspondió ir allá, me correspondió de ir allá a Barro Negro y sentarme nada menos y nada más que con Pablo Catatumbo y decirle cuál era el mandato de la ONIC ¿ya? El hombre muy tranquilo me escuchó, me dice: ‘Es que nosotros somos los que mandamos aquí en la tierra esta y esta tierrita es de nosotros, nos la hemos ganado aquí a punta de fusiles y de balas aquí, con todo el mundo’. Así nos decía y yo dije: ‘No, pero aquí también los indígenas se han ganado esto desde muchos años, incluso han estado antes de que ustedes se armaran’. Y para mí es contradictorio –le decía–, es contradictorio porque ustedes están, se han armado por las injusticias sociales del país y ustedes están aquí en estos momentos discriminando y menospreciando la lucha de una población como la de la población indígena. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, líder del Pueblo Indígena Wayuu, exsecretario general de ONIC, Jesualdo Fernández, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

Los efectos del Estatuto de Seguridad, finalizado en 1982, dejaron como saldo crecientes reclamos sobre la situación de derechos humanos en el país. Así, el entrante gobierno de Belisario Betancur optó por modificar la estrategia sobre el conflicto armado y propuso abrir la participación política a integrantes de los grupos alzados en armas tras un pacto de paz firmado en 1984, en La Uribe (Meta) entre su gobierno y las FARC. Se creó la Unión Patriótica como plataforma política que posteriormente fue víctima de persecuciones hasta casi ser arrasados por una sistematizada y generalizada violencia que dejó por lo menos 4.153 víctimas asesinadas y desaparecidas (CNMH, 2018, página 466).

Las FARC llegan a este proceso de paz, luego de que en su VI conferencia en 1978, establecieran lineamientos político-militares⁵⁴

54 Las FARC ya cuentan con mil hombres y ven la necesidad de estructurar la

para dejar de ser una guerrilla regional y pasar a establecer presencia nacional, buscando ser un ejército revolucionario. En 1982 la VII conferencia de este grupo armado concreta las disposiciones de la anterior y diseña un plan estratégico para tomarse el poder luego de 8 años de ejercicios militares ofensivos. Las modificaciones de la estrategia insurgente se “basan en caracterizar la nueva fase como de equilibrio estratégico, que implica prepararse para dar golpes a las fuerzas armadas, bloquear el conjunto de la economía y sitiar los centros neurálgicos del poder (Houghton y Villa, 2005, página 37).

La expansión guerrillera en esta coyuntura se concentró en la administración y el control de economías como:

la ganadera (Meta, Caquetá, Magdalena Medio y Córdoba), agricultura comercial (zona bananera de Urabá, áreas de Santander y el sur del Cesar), petróleo (Magdalena Medio, Sarare y Catatumbo), carbón (Cesar y La Guajira), oro (sur de Bolívar, bajo Cauca antioqueño) y coca (Nariño, Putumayo, Caquetá, Guaviare, Sierra Nevada de Santa Marta). (González, 2016, página 384)

A la ampliación guerrillera y la propuesta de paz promovida por el Gobierno central, las elites locales y los narcotraficantes respondieron con la conformación de “grupos sicariales” (CNMH, 2016, página 38) apoyados por agentes del Estado que leían en el desarrollo de los diálogos de paz y la participación política de movimientos de izquierda una amenaza comunista⁵⁵ que había que detener. De este modo se crean grupos denominados de autodefensa en el Magdalena Medio, la Sierra Nevada de Santa Marta, Córdoba y Antioquia. El nexo entre agentes del Estado, grupos

concepción de lo que sería el ejército guerrillero (...). Se determina el desdoblamiento de los frentes hasta lograr un frente por departamento (Vélez, 2001, página 161).

55 Desde tiempos del Frente Nacional (1958-1974), el esfuerzo por deslindar a las Fuerzas Armadas de la influencia política del bipartidismo significó la configuración de una autonomía relativa (...). En este proceso la institución reconfiguró su identidad en marco de acción con base en tres elementos entrelazados: 1) la elaboración de planteamientos anticomunistas; 2) la adopción de una concepción político-militar alineada con la política norteamericana y 3) la reapropiación de la Doctrina de Seguridad Nacional suramericana (CNMH, 2018, página 195).

paramilitares y narcotraficantes se desenmascara tras hacerse público un “informe de la Procuraduría General de la Nación en 1983, el cual relacionaba la participación de 69 miembros de las Fuerzas Armadas como integrantes del MAS” (CNRR-GMH, 2013, página 137) surgido dos años antes como una forma de retaliación mafiosa contra grupos insurgentes.

La violencia perpetrada por los grupos paramilitares se articuló con las imágenes creadas y recreadas por la doctrina anticomunista basada en la estigmatización de las luchas por la tierra y, en este caso particular, sobre la reivindicación de los derechos indígenas. Se buscaba sembrar el terror entre los procesos organizativos arrebatándoles la vida a las autoridades indígenas. En El Palmito (Sucre) se menciona que:

Indígenas zenúes y directivos de los cabildos menores, adscritos al resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, asesinados hacia la una de la madrugada por varios hombres que incursionaron en la comunidad El Martillo, los sacaron de sus viviendas y después de llevarlos a la plaza central, los acribillaron en presencia de los pobladores. En los dos últimos meses han sido asesinados ocho líderes del resguardo indígena y los miembros de la Junta Central están amenazados de muerte; según la oficina de Asuntos Indígenas de la Gobernación de Córdoba, los crímenes ‘se deben a litigios por la tenencia de la tierra y la participación política’. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC).

De fondo, el alistamiento y ejercicio de la violencia paramilitar en este contexto se conectaba con causas políticas que se agrupaban en contra de la apertura democrática que proponía el proceso de paz, aunado a una traza expansiva jalonada por el negocio de la coca (Ronderos, 2014). Los primeros grupos paramilitares tenían en principio intenciones de control territorial (bajo Magdalena Medio, sur de Córdoba y Llanos Orientales) y “redes sicariales” que, apoyadas por las Fuerzas Armadas, “desataron una ofensiva violenta contra los partidos de izquierda y los movimientos sociales” (CNMH, 2016a, página 39), entre ellos el indígena.

La confluencia de intereses terminaría configurando dinámicas de contrarreforma agraria. La concentración de la tierra por vía violenta, bajo el accionar de grupos paramilitares, se articulaba con los negocios sostenidos en el latifundio:

La vida comunitaria en el territorio tomó otro curso luego de hechos violentos como la presencia de grupos armados ilegales presuntamente vinculados con la muerte de algunos trabajadores de fincas ganaderas en 1986. La presencia del narcotráfico y el paramilitarismo en 1989 y su relación con el incremento. (...) Se afirma que los Castaño financiaron la organización Funpazcord, y a través de esta querían impulsar una contrarreforma o una “reforma agraria a lo Castaño”. (CNMH, 2017, página 88)

En la década de los ochenta la relación entre narcotráfico y paramilitarismo fundamentó la expansión de la violencia en territorios indígenas como el Embera Katío de Córdoba. Señala una lideresa que “en el momento nosotros no sabíamos por qué entraban allá [los paramilitares], pero hoy día yo estoy dando cuenta porque sería para apoderarse ellos, vivir allá escondidos o para sembrar coca” (ONIC y CNMH, entrevista a lideresa Pueblo Indígena Embera Katío, Erodita Domicó, 10 de junio de 2017). No obstante, la simbiosis entre intereses paramilitares y la producción y comercialización de la cocaína provocarían una reconcentración de la tierra. Se advierte que para este momento la compra de tierras con dineros provenientes del narcotráfico estaría presente en 409 municipios, la mitad del territorio nacional (CNRR-GMH, 2013, página 143).

Los carteles en los ochenta consolidaron el control y defensa del negocio, instauraron laboratorios en las propiedades adquiridas con dineros mafiosos y se sobrepusieron a históricos despojos en los territorios indígenas. Tranquilandia, hato ganadero que se fortaleció tras la expulsión y genocidio de los tiniguas en 1949, a manos del sangriento bandolero Hernando Palma, acabó con todas las mujeres fértiles y los hombres jóvenes porque no le dejaron llevarse a la fuerza una de ellas. (...) Don Adriano, uno de los

fundadores de La Macarena, recuerda la tragedia: “Los encerró a todos en un rancho, los ató y los mató uno a uno, haciendo tiro al blanco, quemándolos vivos y asesinando las mujeres embarazadas y los bebés que tenían en sus panzas. Fue desgarrador”. Se convirtió en enclave de producción, explotación y defensa de la economía cocalera (Revista Semana, 2013, 20 de abril).

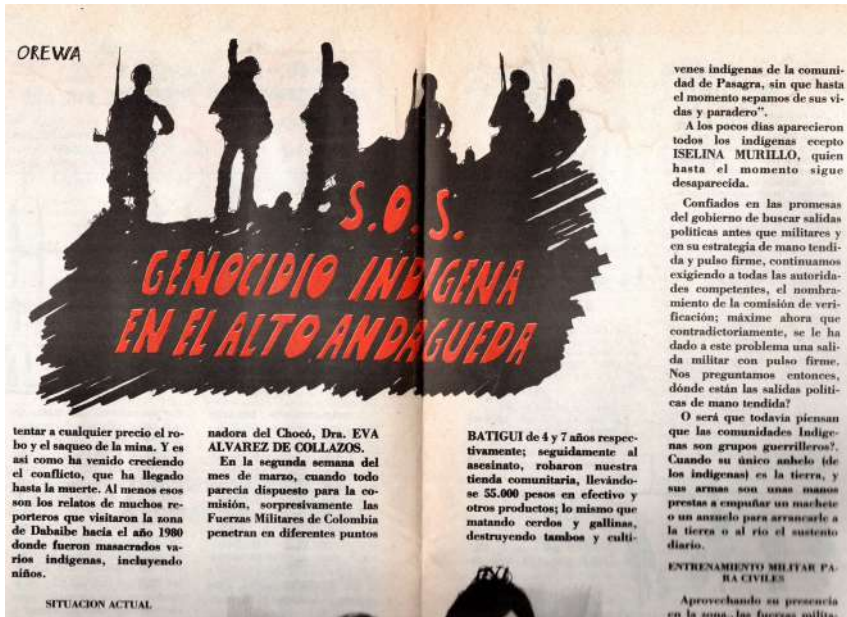


Foto 22. Denuncia de la situación del Pueblo Indígena Embera Katío, víctima de asesinatos. Unidad Indígena N.º 82. Archivo ONIC, 1987.

Hoy lo único que queda del Pueblo Indígena Tinigua es el nombre de un parque nacional ubicado en la serranía de La Macarena (Meta). Sobre estas tierras, tanto el narcotráfico, como la política de conservación ambiental,⁵⁶ se convierten en una paradoja contra su vida.

⁵⁶ Como parte de esta estrategia la creación de parques nacionales ha entrado en disputa con las reivindicaciones por el reconocimiento territorial de los Pueblos Indígenas.

Es en el año de 1940 que el sacerdote capuchino catalán Marcelino de Castellví, al publicar *LA LENGUA TINIGUA en la Revista de la Sociedad de Americanistas*, hace entrar a este grupo, desconocido hasta esa época, en el panorama de la etnología colombiana.

Aunque durante las misiones franciscanas de San Juan de Llanos en el siglo XVIII se realizó labor evangelizadora con grupos al sur del río Guayaibero, es sólo en la segunda década del presente siglo que con las excursiones apostólicas del padre Justo de San Martiveil, Lorenzo de Pupiales y Pray Gaspar de Pinell, salen a la luz grupos de indígenas uitotos en el río Cagún, que huyen de las atrocidades de la Casa Arana, y un grupo de tiniguas en el alto Río Apaporis, en la localidad de Tzachenayona o Sachene, como se conoce hoy día un hato en las Sabanas del Refugio.

Los tiniguas estaban bajo estado de servidumbre por deudas y “viven concentrados a la agricultura para su subsistencia diaria y ordinariamente visten con fibras de palma y cáscara de madera” (Archivo Nacional, 1929).

De acuerdo con un relato misionero, en el río Alto Yari se localizaba el Puerto Viejo de los Tiniguas (sic), asentamiento original de esta etnia.

Negros recuerdos

A comienzos de la época de la violencia, un guerrillero liberal del grupo de Aljure que se tomó San José del Guaviare por el año de 1950, Hernando Palma, se establecía

EL FINAL DE LOS TINIGUA



en el Río Guayaibero, en la localidad conocida como el Refugio.

Según testimonios de campesinos que huyendo de la violencia en el Río Pato, colonizaron esta área, Hernando Palma realizó varias matanzas genocidas sobre los tiniguas que vivían aquí. Sólo subsistió el grupo del capitán Agapito, refugiado arriba del raudal II del Río Guayaibero.

Los tinigua habían migrado entre 1920 y 1950 del alto Río Yari al Alto Guayaibero, muy seguramente buscando reconstruir sus comunidades lejos de hacendados y caucheros que ya ocupaban el área.

Se sabe que no estaban en las riberas del Río Guayaibero en 1950, pues el explorador francés Jules Crevaux recorrería el Guayaibero - Guaviare sin contactarlos.

Durante la expedición científica realizada por el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional en 1959, algunos de sus miembros, entre ellos el sabio naturalista Jorge Hernández C. y el Padre Olivares, recopilaban datos sobre su cultura, en especial la relacionada con el nombre de aves y plantas.

Por ese entonces el Dr. Hernández calcula que la población tinigua era de 21 personas.

La dispersión, el mestizaje y el olvido han reducido este pequeño grupo a **dos** hombres sin familia que habitan en la Serranía de la Macarena y recuerdan la dramática historia vivida durante los últimos cien años: cauchería, servidumbre, deudas y exterminio.

El exterminio directo por tan variadas circunstancias que tienen su origen en los mal llamados **PROYECTOS DE DESARROLLO** o en las actitudes de intolerancia de una cultura que se considera **SUPERIOR** tiene al borde de la desaparición a otros pueblos indios.

Recordemos el caso de los nukak, último grupo de recolectores y cazadores que quedan en Colombia, los chimilas y los yukos que ven cada día mas reducido su territorio, asesinados sus integrantes y destruidos sus medios de subsistencia.

La Constitución reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana y se compromete en su protección. Ya es hora de poner en práctica estos preceptos para impedir que esta riqueza desaparezca.

Foto 23. Esta nota describe paso a paso el exterminio progresivo y el genocidio del Pueblo Indígena Tinigua que en 1959 terminó reducido a dos hombres que habitaban la serranía de La Macarena. Unidad Indígena N.º 105. Archivo ONIC, 1993.

Al mismo tiempo en el Vaupés se presentan registros asociados a esta expansión bajo la modalidad de incursiones en territorio Cubeo, en comunidades del municipio de Mitú como Puerto Lleras y Wacuraba hacia 1984. A inicios de los noventa, en territorio Tukano se produce un desplazamiento masivo de por lo menos cincuenta de los habitantes del resguardo Bacati Arara. Sobre este territorio se desdobra la presencia que provenía del departamento del Guaviare:

La bonanza de la coca trajo también la primera presencia guerrillera en la región del Vaupés. Las características ilícitas de esta economía facilitaron el ejercicio de la violencia para imponer y

condicionar relaciones de dominación. La guerrilla de las FARC llegó a la región proveniente del Guaviare, donde siempre tuvo presencia; su fuerza sirvió como instrumento de control social en la relación entre patronos y trabajadores tanto en las plantaciones de cultivos ilícitos como en las pequeñas ciudades. En esos lugares impidieron la sobreexplotación de los trabajadores cocaleros y obligaron a cultivar alimentos junto con la coca para garantizar la alimentación de la población; cobraron impuestos a los cultivadores de coca y traficantes y promovieron el alistamiento de los cocaleros indígenas y no indígenas en las filas del ejército guerrillero. (Peña, 2011, página 89)

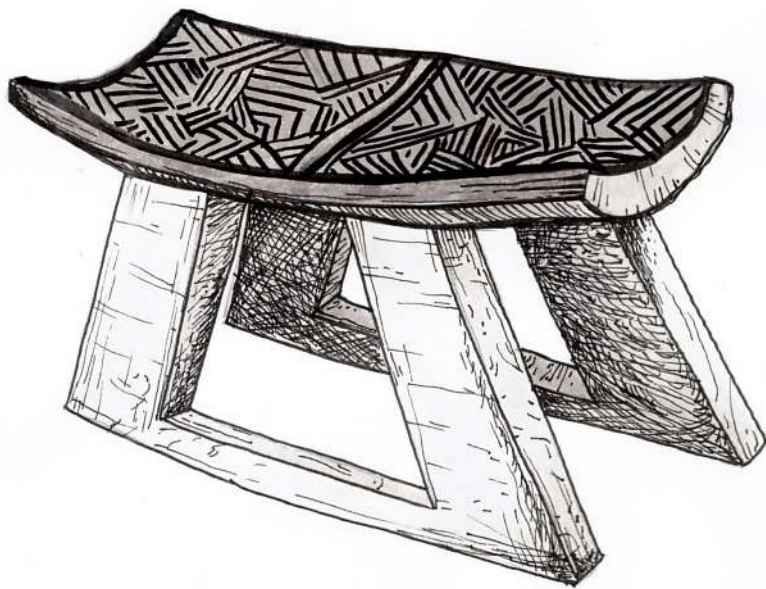


Ilustración 23. Banco de pensamiento Tukano. Símbolo de poder, sanación y autoridad, sitio de construcción y transmisión de la memoria.

No solo en el Vaupés y el Amazonas se presentaban estas dinámicas: la presión de economías subterráneas se sumaba a otros daños a los territorios indígenas y conectaban preocupaciones que no se sentían con fuerza en la región hasta que llegó la economía cocalera, en los Llanos Orientales:

[E]ntonces ese periodo del 88 además de todos los bombazos, de todo ese narcotráfico que se movió porque yo tuve la oportunidad de estar allá por Orinoco selva adentro yo tuve la oportunidad de estar allá y uno miraba los botes cómo la gente sacaba kilos de cocaína; en alguna ocasión en Mapiripán paramos yo dije ‘a todos estos muchachos los van a echar a la cárcel porque todos venían con cocaína y lo más de todo es que todos se conocían y al único que me requisaron fue a mí a mí me requisaron pues yo no traía esas vainas, yo andaba en otro cuento. Y al día siguiente por ver cómo funcionaba eso me fui al aeropuerto, seis de la mañana, me fui a ver cómo funcionaba esa vaina; pues al día siguiente los mismos que venían conmigo en el bote venían todos bien elegantes, bien vestidos ¿verdad? con unas bolsas ¿ya? y pasaban el aeropuerto como si nada, se montaban en el avión y rumbo para Villavicencio. Entonces yo dije: ‘¿Esta vaina cómo funciona?’. ¿Ya? cómo funciona, cómo es que la policía ve y todo eso y no pasa nada ¿ya? todo eso fue la época del narcotráfico, de la cocaína. Yo creo... (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, líder del Pueblo Piaroa, Marco Antonio Pérez, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018).

La siembra de coca en grandes proporciones por grupos amados y narcotraficantes en los territorios indígenas ha significado despojo, muerte y vinculación de jóvenes indígenas al negocio de la muerte: el narcotráfico.

4.3.4. La cultura y la lucha por la autonomía y lo propio

Una vez derogado el Estatuto de Seguridad continúan los procesos de represión contra los Pueblos Indígenas con prácticas como las detenciones arbitrarias y las amenazas, y se produce una ampliación de los grupos armados en el territorio nacional.

La lucha por la tierra, así como la activación de los derechos en clave de Ley de Origen y Derecho Mayor se concretan con el fortalecimiento de la cultura, entendido como volverle a dar valor

a la palabra de los mayores, al encuentro en los pueblos y entre pueblos; es la producción propia, las formas de trabajar y estar en comunidad. Permite conocer la memoria, nuestra historia, la forma como se vive, cómo es morir bien y cómo es mal morir, tener Mala Muerte o aún mucho más profundo: *kaik mɔsik* en la lengua Nam Trik practicada por los misak-misak. Todo esto se convierte en la base para afirmar políticamente la autodeterminación.

Esta experiencia nos dice qué hacer, volver al origen, sin el origen nada es posible. Volver a nuestras maticas para comunicarnos con nuestros espíritus, volver a nuestra historia, a nuestra ideología, a esa ideología de la dualidad y de la complementariedad, volver al tejido de mujer, volver a nuestras lenguas, a nuestros idiomas, volver a esa palabra dulce donde se impone la cordialidad y no la mayoría. Volver a las acciones espirituales, a reivindicar la alegría, seguir conociéndonos como pueblos, volver al pensamiento ancestral, volver a cantar a esa esencia del conocimiento para volver a la escuela y volver a caminar en las comunidades. Volver a la armonía, volver a recordar que tenemos un corazón, volver a la historia de hoy y a la historia del ayer para vislumbrar mejor la historia. Hay que recordar ser indígenas, recordar que somos indígenas como lo hicimos cuando estábamos con los campesinos, ellos con un concepto de la tierra y nosotros con otro concepto. Recordar a nuestra cultura, recordar que nos condenaron a muerte, recordar la concepción de la tierra, qué es un territorio indígena, territorio madre nuestra. Las banderas del CRIC, de la ONIC, del CRIVI, recordar que somos culturas distintas que se iniciaron a tejer, como se inició a tejer nuestra historia. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Marco Antonio Pérez, líder del Pueblo Indígena Piaroa, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

Pero las reflexiones sobre el volver, el origen y la cultura se relacionan con el pensamiento propio. Las siguientes son las palabras que sostienen el pensamiento del líder indígena Nasa Pal Álvaro Ulcué Chocué, quien en virtud de su devoción encontró el camino

para provocar la reflexión sobre la lengua, el Nasa Yuwe, como elemento primordial de lo propio:

Despertar la conciencia del indígena de tal manera que sean ellos mismos los constructores de su propia historia mediante la toma de sus propias decisiones; desterrar el paternalismo que inmoviliza y acompleja a quienes lo sufren haciéndolos inferiores; recuperar las tierras de los resguardos, así como su unidad y su cultura, patrimonio de los antepasados y garantía de la apropiación del futuro. (Álvaro Ulcué Chocué, s. f.)

El Nasa Pal Álvaro estuvo tras la huella de lo propio y de visibilizar la violencia en contra de las condiciones de vida de los Pueblos Indígenas, sobre todo de exigir respeto por las formas propias de vida y la organización que se expresaban como resistencia a las interrupciones y las alteraciones producidas por la guerra que se desataba durante este momento de la historia. Escribe el Nasa Pal al presidente Belisario Betancur:

Le damos a conocer algunas de las necesidades más sentidas en la región: 1) se hace urgente y necesaria la delimitación de los resguardos indígenas del pueblo Paez, evitando así la incorporación de terratenientes y grupos de ideologías extrañas (comunismo), que han abusado y confundido al indígena, creando un ambiente real de cruda violencia, en medio de la explotación, la amenaza y expropiación de sus tierras. Con el fin de devolverle al pueblo Paez su forma propia de vida cultural y costumbres, pues todo esto ha causado entorpecimiento en la vida cultural del indígena; 2) dentro del pueblo Paez existe una organización propia, que dirige la comunidad indígena dentro de los resguardos, como son los cabildos, máxima autoridad reconocida por el Estado. Pedimos que se les tenga en cuenta en la programación que el Gobierno nacional se propone en bien del indígena, pues ellos más que nadie conocen sus necesidades más urgentes; 3) en cuanto a la educación solicitamos la creación de centros de capacitación agrícola, bilingüe y bicultural, contando con los años de primaria y

los correspondientes a la capacitación agrícola; formando así dos centros completos, uno para el resguardo de Toribío y el otro para el de Jambaló y 4) un programa completo de salud, formando promotores indígenas que puedan trabajar en este servicio dentro de sus propias comunidades, pues existe un total abandono por el Gobierno. (Octubre de 1982)

Así mismo, el proceso organizativo liderado por el Movimiento de Autoridades Indígenas hacía énfasis en que ya se habían dado pasos importantes en el proceso organizativo como para empezar a “pensar con nuestra propia cabeza”⁵⁷ y que, solo hablando la lengua, estudiando la historia “propia”, analizándola, se podía defender el derecho de existir como indígenas. Por medio de la invitación hecha al presidente Belisario Betancur para asistir a la entrega oficial del resguardo Las Mercedes, el taita Lorenzo Muelas estrecha la mano de Betancur señalándole que ese iba a ser “un diálogo de autoridad a autoridad”.

El pensamiento de lo propio planteaba una reflexión a partir de la historia en conexión con el presente y con la continuada intención de asimilar los Pueblos Indígenas al proceso político orientado en los centros de poder: “Hombre, ¿cómo es que existe ese egoísmo arraigado del Gobierno hacia el indígena? ¡Colombia era de puro indígena y con la llegada de Cristóbal Colón nos tienen llamándonos colombianos, pero es que no somos ni nietos de él!” (palabras de Bienvenido Arroyo durante el acto de conmemoración de los 30 años de la ONIC).

La palabra que siembran Bienvenido Arroyo, el Nasa Pal Álvaro Ulcué y el Manifiesto Guambiano son la expresión de que los Pueblos Indígenas son sujeto político y cultural que han sido parte de la construcción de la nación colombiana, y que la desigualdad, la exclusión y las violencias han buscado marginarlos, cuando no desaparecerlos, por medios genocidas. Por tanto, las luchas que se reivindican a partir de lo propio deben orientarse a considerar su determinación sobre las imposiciones político-militares, a caminar

⁵⁷ Expresiones escritas en el Manifiesto Guambiano.

hacia la construcción de una lucha pensada a partir de su propio saber. En este sentido, son las memorias vivas y lo propio el lugar que da fuerza a la verdad sobre lo vivido y sufrido.



Foto 24. Diálogos de autoridad a autoridad entre los Pueblos Indígenas y el Gobierno nacional. Unidad Indígena N.º 75, Archivo ONIC, 1985.

Sin importar las diferencias entre las estrategias por la defensa y proyección del movimiento indígena, la reivindicación que movilizaba a los Pueblos Indígenas se expresaba mucho antes en términos de derechos,

desde un principio, las reivindicaciones de los indígenas se expresaban en esos términos: 'Exigimos los derechos'. Como nadie en los sectores de izquierda o populares de entonces utilizaba este vocabulario de derechos, el lenguaje nacional empezó a distinguir la lucha por la tierra de los campesinos de la de los indígenas, calificando esta última de lucha de 'recuperación'. (Findji, 1999, página 129)

La expresión de las luchas por la autodeterminación en estos términos se relacionaba con dos argumentos. El primero de ellos era la existencia de la Ley 89 de 1890, que reconocía parcialidades indígenas en las que bajo la figura de cabildo se podían gobernar según sus “usos y estatutos particulares”. El segundo tenía que ver con que la lucha por el territorio se asociaba con otros derechos, entre ellos el reconocimiento de una preexistencia que debía ser respetada y unas maneras propias de comprender el mundo y habitarlo, un Derecho Mayor, una Ley de Origen, la tierra como madre, como origen y como fin. Trino Morales expresa que lo que se buscaba era:

Arrancar al gobierno el reconocimiento de los títulos de los resguardos de las comunidades de selva y sabana. (...) En una palabra propusimos conquistar el respeto a nuestra condición de dueños del suelo, donde nacimos, porque no somos venideros, ni arrimados, ni hijos de crianza, sino hijos propios de nuestra madre la tierra que no nos niega porque de allí salieron nuestros viejos y de allí salimos nosotros y de allí debajo de ella vamos buscar descanso más luego, de lo que no hay duda. (Trino Morales en el Segundo Congreso de la ONIC, 1986)

La reivindicación por la autodeterminación obligó a la transformación de figuras jurídicas de raíz colonial como el resguardo para convertirlo en un reconocimiento de unas formas propias y preexistentes de gobierno que emergían de las sabidurías y prácticas de los pueblos y que debían ser destinadas “a proteger la diversidad cultural y natural de Colombia” (Velasco, s. f., página 8).

Sin lugar a dudas, las luchas desarrolladas por los pueblos amazónicos, que ya acumulaban una década de trabajo, los precedentes jurídicos del Consejo de Estado, más la preocupación ambiental internacional,⁵⁸ que reconocía el nexo entre los pueblos y

⁵⁸ Ulloa (2004) referencia que en espacios de carácter internacional se empezaron a reconocer y resaltar las formas de relacionamiento entre los indígenas y sus espacios, sobre todo en temas ligados al tema del cuidado ambiental. En 1971, la Unesco inicia

sus territorios, influyeron en el reconocimiento entre 1986 y 1989 para que se devolvieran territorios indígenas.

El predio Putumayo se adquiere el 23 de abril de 1988; se entregan los territorios de lo que hoy es el predio Putumayo como propiedad colectiva de los pueblos allí establecidos, por el presidente Virgilio Barco y el 23 de abril, simultáneamente, se entrega el resguardo del Yaigoje Apaporis. Y en los últimos tiempos, y como ese era el objetivo real, ¿y cómo nace la organización? Nace por la defensa de los territorios que estaban en dificultades, ese fue el objetivo marcado por los gobiernos propios por los abuelos, realmente el objetivo fue único, una vez adquirido el territorio, ese era el todo para nuestra gente. (ONIC y CNMH, entrevista a Gil Faretkade, líder del Pueblo Indígena Murui Chico Malo, Leticia 2018)

Luego de reunirse tanto en la ONIC como en el Movimiento de Autoridades, los Pueblos Indígenas empezaron a delinear formas de lucha “no contra la nación colombiana (...) sino, al contrario, por el derecho a formar parte de ella como nacionalidades iguales en derechos a la colombiana” (Vasco, 2002, página 256).

4.3.4.1. Movimiento Armado Quintín Lame: paradoja, las armas para defender la vida

En el departamento del Cauca la situación se complica cuando se retoman los ejercicios de autodefensa que se habían realizado por primera vez en los años setenta. Las comunidades indígenas

el Programa sobre el Hombre y la Biosfera, que reconocía el conocimiento tradicional acerca de los suelos, en 1972 se desarrolla la Convención para la Protección del Patrimonio Natural y Cultural, en 1980 se realiza la reunión anual de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, en 1990 se lleva a cabo la primera declaración entre indígenas y ambientalistas, y en 1991 el grupo de trabajo sobre la Conferencia para la Protección de los Derechos Indígenas les reconoce como “componentes esenciales para el manejo y la conservación”. Cabe señalar que en 1974 la Sierra Nevada fue reconocida como reserva del hombre y la biosfera.

del Cauca se ven presionadas a implementar medidas de seguridad con la conformación de un grupo armado completamente indígena, tras hacerse común la práctica del fusilamiento y masacres perpetradas por grupos armados en las que caen cientos de indígenas Nasas pasando por encima de los cabildos y asesinando líderes del CRIC⁵⁹ (Peñaranda, 2015, páginas 166-177). Surgiría así el Movimiento Armado Quintín Lame.

Cuando se hizo necesario meterse a las haciendas de los terratenientes a media noche a *volear* azadón para recuperar la tierra hubo varios muertos; en algunos resguardos indígenas se habló entonces de autodefensas que emergieron con decisión luego de varios asesinatos, entre ellos el de Gustavo Mejía en 1974. En palabras de Pablo Tattay, comandante político del Quintín Lame, la disposición por crear autodefensas estaba relacionada con las condiciones de represión del Estado y los terratenientes. Esta situación se conectó con asesorías del grupo Replanteamiento del ELN y el M-19, que habían entablado relaciones de cercanía con el Pueblo Nasa y empezaron a trabajar en conjunto para preparar grupos con mejor respuesta armada (Tattay y Peña, 2013, página 33).

59 Pese a que las FARC se habían movido en sus comienzos por algunas zonas del departamento, su repudio en la región se produjo, en primer lugar, porque subvaloraron la lucha de los indígenas y porque asumieron actuaciones como los asesinatos a dirigentes indígenas y la realización de masacres que los hacían coincidir con los intereses de los grandes hacendados. Además, porque mostraron recelo frente a las actividades de la ANUC y, sobre todo, del CRIC, lo que se tradujo en el asesinato de algunos de sus miembros. Y, en segundo lugar, porque agredieron a las comunidades y castigaron a los indígenas que incurrían en actos ilegales, desconociendo que estos tenían sus propios métodos para controlar y castigar a sus miembros (CNMH, 2014, página 165).

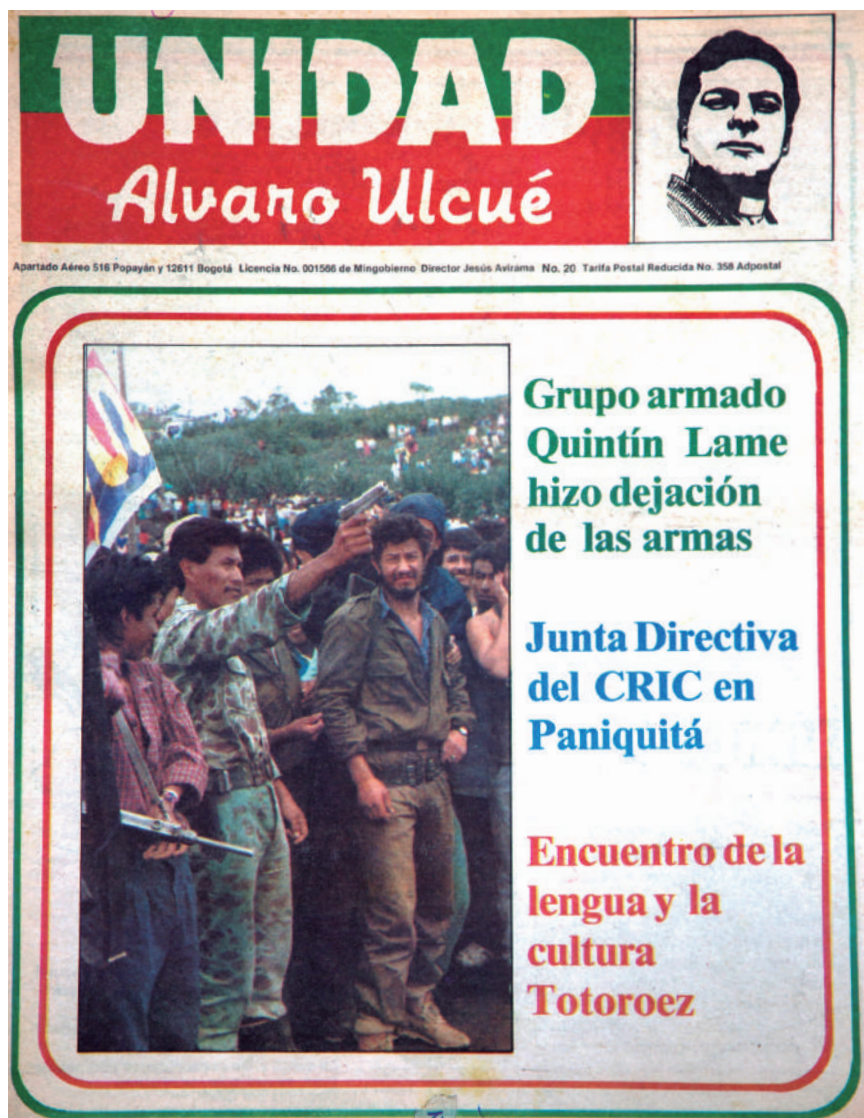


Foto 25. El grupo armado Quintín Lame deja las armas. Archivo ONIC, 1991.

Una persecución de las mismas FARC en contra de los líderes y es así que en mucha parte hubo mucho asesinato por la situación que se venía dando, porque las FARC también se unió con muchos terratenientes que habían sido sus colaboradores y comenzaron

a hacer esa persecución (...) hubo mucha necesidad en el 1975 pa'delante por los asesinatos y persecuciones que se venían... y en esa época los mayores definen crear un grupo de autodefensa para poder defender de toda la situación que se venía dando, porque el movimiento indígena apenas en su surgimiento, en su recién nacido, tenía mucha debilidad entonces se defendió con las armas y se crea inclusive la autodefensa en diferentes partes que posteriormente como la muerte del sacerdote Álvaro Ulcué y la recuperación de tierra que se venía dando en casa de López Adentro, fue la necesidad de crear un movimiento armado que se llamó Movimiento Quintín Lame. En ese sentido, a muchos que estuvimos allí fue por defensa territorial para poder dar respuesta, porque donde no se hubieran armado las comunidades se había podido acabar con el surgimiento del CRIC porque venía una arremetida muy fuerte y en ese sentido se pudo contrarrestar. (ONIC y CNMH, entrevista a Alfonso Chepe Peña, excomandante Movimiento Armado Quintín Lame, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

Entonces de ahí salió el Quintín Lame –Movimiento Armado Quintín Lame– le tocó que enfrentarse con los dos, con los terratenientes y con ciertas células de la guerrilla que hacían ese ejercicio de ajusticiar también líderes y amenazar autoridades. Entonces el Quintín resultó dándose plomo, dándose bala también con unos frentes de la FARC en ese tiempo. Y de esa manera entonces pues un poquito bueno, tanto los terratenientes como la guerrilla, pues les tocó que frenar un poco, pero –si no estoy mal–, el secretariado de las FARC dijo: “Hablemos, hablemos, hagamos unos acuerdos” y se hicieron unos acuerdos, no sé si en el año 81. En vista de esos problemas que surgieron y en vista de ese enfrentamiento que había entre Quintín Lame con las FARC, entonces tocó que llamar y hacer un acuerdo y algo firmado, que allí dice que hay que respetarse y que hay que respetar al movimiento indígena y que no intervendrá [las FARC] en esos asuntos y que la autoridad indígena es la que interviene. (ONIC y CNMH, entrevista a Marcos Yule, líder del Pueblo Indígena Nasa, Caloto, 2017)

En comunicado público de denuncia el CRIC afirma que los asesinatos de sus líderes están relacionados con acusaciones del Sexto Frente de las FARC donde se señala a las personas como “bandoleros y aventureros dedicados a invadir tierras”, por lo que se presentaban represalias de indígenas armados. De fondo lo que existía era una notable tensión porque en “ese entonces se habían agudizado las contradicciones con el partido comunista, que siempre había creído que los indígenas del Cauca tenían que apoyar al partido y a las FARC, y eso no se dio” (entrevista con Édgar Avirama, citado en Tattay y Peña, 2013, página 39).

El MAQL se presentaba como un grupo armado netamente indígena y en defensa de la lucha que desde allí se establecía, buscaba diferenciarse de los otros movimientos armados al poner de presente que no buscaban la toma del poder de las armas o abanderar la lucha popular, pretendía apoyar las iniciativas de acceso a la tierra para que las comunidades pudieran tener acceso a necesidades básicas y se respetaran los derechos culturales, políticos y sociales. (Tattay y Peña, 2013, página 41)

Las primeras acciones ofensivas se dan en 1984 tras la violencia policial desplegada contra la recuperación de tierra de López Adentro y el asesinato del padre Álvaro Ulcué a manos de sicarios pagados por terratenientes. El MAQL quemó tractores del Ingenio Castilla y junto con el Ricardo Franco se tomaron Santander de Quilichao en enero de 1985. Sin embargo, el uso de las armas para defender la organización empezó a provocar malestar en el ámbito político; los procesos de reclutamiento de menores, la estigmatización sobre los territorios indígenas señalados como zonas guerrilleras y la aplicación de justicia por encima de algunas autoridades indígenas eran acciones que iban en detrimento del proceso político del CRIC. Los registros de afectaciones relacionadas con este movimiento armado dan cuenta de por lo menos 16 personas asesinadas en el departamento del Cauca.

El camino de las armas no fue la solución a los problemas que afrontaban las comunidades en la región; incluso lo que empezó a suceder fue una ampliación de la violencia dentro de las mismas comunidades.

El conflicto empieza en nosotros mismos, ya entre familias, se vuelve un problema de familias y todo problema de familia entonces lo arreglaba la guerrilla, no la autoridad y empieza así la situación; bueno ya que el Quintín Lame vimos que eso no servía tocó que decirles que se recojan y hagan los acuerdos de paz junto con el M-19 y eso sirvió. (ONIC y CNMH, entrevista a Marcos Yule, líder del Pueblo Indígena Nasa, Caloto 2017)

La posibilidad de la paz era un recurso que ya se había puesto en marcha tras la realización de grandes movilizaciones en 1984 y 1985, promovidas por el CRIC y por el Movimiento de Autoridades del Suroccidente. En todas se denunciaba el contexto de violencia que se vivía en los territorios indígenas. En 1984 el Movimiento de Autoridades organiza una marcha hacia Cali manifestándose en contra de las amenazas de muerte a 40 líderes y de reclutamiento de 200 jóvenes wuampianos y de las ejecuciones que ya venían realizando las FARC contra los nasa (Plan de Salvaguarda Misak, 2013, página 27). En 1985 se publicaría la Resolución de Vitoncó que declara:

Recalcar y hacer valer por todos los medios que estén al alcance de los resguardos, el derecho a la autonomía, es decir, el derecho que los cabildos y las comunidades tienen de controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los resguardos y de rechazar las políticas impuestas de afuera, vengan de donde vengan. (Unidad Indígena, 1985, página 3)

Aunque las críticas hacia el ejercicio armado del MAQL continuaron, el grupo siguió operando, incluso hasta llegar a hacer parte del Batallón América en conjunto con el M-19 y la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar, que intentaba aglutinar a todos los

grupos subversivos participando en cada cumbre citada hasta que intervienen en el proceso de paz impulsado por el Gobierno de Virgilio Barco. Al final, la dirección política señala que seguir en el ejercicio de las armas podría ser contraproducente pues se correría “el riesgo de perder lo que se había alcanzado y lo que podía obtenerse, si no se transitaba hacia la acción política dejando atrás las armas” (Peñaránada, 2015, página 297).

No solo en Cauca los indígenas usaron las armas para defender el proceso organizativo. En Caquetá, sobre las riberas del río Orteguaza, el Pueblo Indígena Koreguaje experimentó el desangre de sus liderazgos a raíz de la brutal represión que se dio luego de que,

a las seis de la tarde del 21 de octubre de 1981 el cielo de la Amazonia fuera atravesado por un gigantesco pájaro metálico; [que llevaba armas para el M-19] más de 150 guerrilleros ayudaron a trasladar el armamento en medio de la manigua, muchos de ellos eran indígenas koreguaje, reclutados y entrenados por el M-19. (Prada, 2017, página 174)

Informado de la situación, el Ejército nacional no tardó en llegar a la zona, y tras amenazar, ultrajar y amarrar a líderes de la comunidad terminó por provocar el numeroso desplazamiento de comuneros aterrados.

La zona terminó por ser estigmatizada y en diferentes momentos de la década de los ochenta recibió la violencia reiterada sobre su dirigencia de todos los grupos armados que circulaban en la región. Al finalizar los ochenta sale el M-19 y llegan las FARC, que en su afán por controlar el territorio imponen la violencia frente a la palabra:

Aquí vinieron y reclutaron a muchos de nuestra comunidad, había jóvenes, niños y, sobre todo, se llevaron a las niñas de varias comunidades. También el asunto de la persecución a los mayores, a los encargados de lo espiritual, eso fue muy grave porque no pudimos hacer rituales y las tomas de yajé porque para las FARC, los mayores distorsionaban el pensamiento de ellos. Pero

para nosotros el mambeo de la coca ha sido desde siempre, es ancestral y siempre lo hemos hecho. El narcotráfico generó muchos problemas; por el tema de la cocaína se movió harta plata en el Caquetá, incluyendo Milán y Solano. Aquí hay que recordar que lastimosamente nuestro territorio, estos dos pueblos fueron cogidos como centros y corredores de la cocaína. Aquí a mucha gente se le obligó a cultivar para sobrevivir y después de eso es muy difícil cambiar la economía de las familias. (ONIC y CNMH, conmemoración de la Masacre de San Luis, Álvaro Piranga, consejero de la ONIC, Pueblo Indígena Koreguaje, San Luis, Caquetá, 2017)

Posterior a la instauración del negocio de la cocaína comenzaron los asesinatos selectivos sobre la Dirigencia del Criomc (Consejo Regional Indígena del Río Orteguaza Medio Caquetá). Aquiles Bolaños, fundador y presidente, asesinado en 1993, Luis Piranga Cruz, primer concejal indígena de la región, asesinado en 1994, así como Bernabé Piranga y los hermanos Valencia son algunos de los nombres de líderes asesinados que señalan un camino de dolor que encontraría su punto más álgido en 1997, tras la masacre en San Luis (Caquetá), que cobra la vida de gran parte de la dirigencia del Criomc e instaura el miedo y el silencio de quienes alzaban la voz en nombre de la autodeterminación indígena del Pueblo Koreguaje. (ONIC y CNMH, conmemoración de la masacre de San Luis, Álvaro Piranga, consejero de la ONIC, San Luis, Caquetá, 2017).



Foto 26. Conmemoración de los 25 años de la masacre de San Luis, Pueblo Indígena Koreguaje, Caquetá, Archivo ONIC, 2017.

4.4. EL RECONOCIMIENTO MULTICULTURAL Y EL MODELO NEOLIBERAL CONSTITUCIÓN DE 1991: GUERRA Y MERCADO FRENTE A DERECHO Y CULTURA. LOS AÑOS NOVENTA

A la hora de hacer los cambios, los pueblos, consciente e inconscientemente siempre hacen memoria. Hay un pasado que quieren olvidar y por eso se ratifica el cambio; pero también hay un pasado que se debe respetar. Los Pueblos Indígenas miramos hacia el pasado y hacia el futuro para presentar esta propuesta a los constituyentes de Colombia. (Texto del Derecho Indígena, introducción Lorenzo Muelas, 1991)

Ante el fracaso de la rama ejecutiva por impulsar reformas constitucionales en el Congreso, en 1989 el movimiento social y los grupos armados PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores), EPL (Ejército Popular de Liberación), MAQL (Movimiento Armado Quintín Lame), Corriente de Renovación Socialista, Frente Francisco Garnica, Movimiento Independiente Comandos Armados y M-19 se aglutinaron alrededor de una propuesta de Asamblea Nacional Constituyente en la que los Pueblos Indígenas participarían con tres delegados en 1991: Lorenzo Muelas Hurtado, indígena del Pueblo Misak, por el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, Francisco Rojas Birry, indígena del Pueblo Embera y con apoyo de las comunidades negras y afrodescendientes del Chocó, y Alfonso Peña Chepe, indígena del Pueblo Nasa, por el Movimiento Armado Quintín Lame. Los liderazgos indígenas se orientaban a la participación para reestructurar la Carta Política de 1886 bajo las luchas por el reconocimiento de:

Unas características propias que nos diferencian del resto de la población colombiana. (...) Necesitamos entonces darles piso constitucional a las diferencias del pueblo colombiano y en especial a la población indígena para que el tratamiento pueda ser más equitativo, para que se pueda restablecer el equilibrio social y podamos alcanzar la convivencia pacífica que tanta falta nos está haciendo. (...) En los territorios indígenas encontramos las principales fuerzas violentas: el Ejército, narcotráfico, paramilitares, grupos guerrilleros y, como si fuera poco, en muchas zonas nos han enfrentado a indígenas con campesinos. Pero los indígenas también hemos vivido y vivimos otras formas de violencia como son el desconocimiento del Gobierno nacional y local, de nuestros derechos, de nuestras formas de control social y nuestras normas de convivencia, de nuestro territorio y de nuestra legislación especial. (Ponencia Asamblea Nacional Constituyente, Francisco Rojas Birry, 1991).

Las reivindicaciones que se exigían relacionaban el reconocimiento de derechos sobre la base de unas diferencias, transitando el

camino de la tendencia de países como Perú y Nicaragua, que habían puesto en sus Cartas Políticas el carácter multiétnico de la nación. Planteaban que el ordenamiento nacional emanará de una fuente distinta a la del “Nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad”, como señalaba la Constitución de 1886 y, más bien, se ajustará al reconocimiento y conservación de las culturas que se agrupaban en la nación. Se buscaba ser reconocidos como sujetos políticos y de derechos, ya no más como salvajes.

Para nosotros el movimiento indígena es sumamente importante porque estamos recordando la historia de ayer y la historia de hoy y logramos dar cuenta que son historias diferentes, que no son iguales. ¿Por qué? Porque cuando comenzó el movimiento indígena no había Constitución del 91, comenzando desde ese lugar, ¿sí? Cuando comenzó el movimiento indígena estaba reconocido que en Colombia había indios salvajes y semisalvajes, incivilizados, ¿sí? Los salvajes ¿quiénes éramos? Los que vivíamos en la selva, en la frontera, los embera salvajes, los dules salvajes, todos los compañeros del Amazonas son salvajes. Los semicivilizados, ¿quiénes eran? La gente del Cauca, de Caldas, ¿sí?, eran semicivilizados, tampoco eran civilizados cien por ciento, ¿sí? Esa es la historia (...) El otro asunto que también hay que recordar es que ser indígena, reconocer que somos indígenas significaba la muerte. Por eso es que los compañeros Zenúes, no es porque ellos quisieron que se acabara su lengua indígena, sino porque antes el que uno hablara alguna lengua indígena era la muerte. ¿Por qué nosotros pudimos conservar la lengua? [Gunadule]. Porque éramos salvajes, porque nadie llegaba allá a la selva, el gobierno no llegaba, ¿quiénes llegaban? Los curas, las monjas tratando de acabar con las lenguas indígenas y acabar con las culturas indígenas, era la historia. Entonces saber la cultura, saber la historia, saber hablar la lengua no era fácil de mantener en este país. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Abadio Green, líder del Pueblo Indígena Gunadule, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

La Constitución de 1991 significó la disposición jurídica y política de la diversidad de la nación como resultado de las luchas del movimiento indígena. Las reivindicaciones que recogió estaban relacionadas con la medicina tradicional, los modelos educativos propios, la propiedad colectiva de la tierra, una jurisdicción especial indígena y la participación en todas las decisiones que afectaran a los pueblos conectadas con la autonomía política, administrativa y territorial, entre otras.

Sumado a esto se ponían de presente necesidades compartidas con otros sectores, como la ejecución de una reforma agraria, el respeto a los derechos humanos, la reglamentación del Estado de Sitio, un real control civil sobre las Fuerzas Armadas, un modelo de desarrollo ambiental sano y garantías de participación de todos los sectores sociales en la toma de decisiones y control del Estado. Con la nueva Constituyente pasamos de un bipartidismo a la apertura de una multiplicidad de partidos políticos donde las “minorías étnicas y políticas” del país lograron tener participación en el legislativo.

Es así como los Pueblos Indígenas crean partidos políticos como la ASI (Alianza Social Indígena), AICO-Político y MIC (Movimiento Indígena Colombiano) que empiezan a incidir en la política electoral del país y a poner en práctica el artículo 171 de la Constitución Política de Colombia de 1991 que determina la participación de dos miembros de los Pueblos Indígenas al Senado de la República y uno a la Cámara de Representantes mediante la Circunscripción Especial Indígena. Si bien fue un avance en la participación política del país no deja de ser una acción afirmativa de solo representación. El mandato de la creación y participación política electoral en el país fue que “las políticas del movimiento (...) se definan recogiendo las orientaciones de nuestros ancestros, de nuestro acervo cultural, de los mandatos de las bases, hacia las instancias de participación política” (ONIC y CNMH, Aida Quilcué en la Escuela de Derecho Propio Mario Domicó, Medellín, noviembre de 2018).

No obstante, la dinámica electoral ha provocado fracturas en la unidad del movimiento indígena, configurando confrontaciones y disputas por las curules en el legislativo. Bajo esta dinámica han

estado involucrados todos los partidos políticos, incluso llegando a desprenderse de su identidad y origen. Por ejemplo, la ASI pasó a presentarse como partido independiente desconociendo el ambiente en que se fundó. En la actualidad se mantienen en la competencia electoral el partido MAIS (Movimiento Alternativo Indígena Social) que ha buscado abrir el llamado a la unidad con otros sectores alternativos como los pueblos afrodescendientes, los sindicatos y el movimiento social en general, que pugna por transformar la sociedad colombiana.

Sin embargo, quedaba claro también que la lucha de los pueblos no se agotaba en la participación del proceso constituyente, sino que este era un paso más en el ejercicio reivindicativo de las comunidades para seguir avanzando sobre los principios de lucha que provenían de la construcción colectiva en las bases de los pueblos y que abanderaban las organizaciones indígenas de carácter nacional, conectadas con las luchas de otros sectores. Dice el cacique mayor del Pueblo Zenú que para ese entonces se pensaba en medio de las necesidades diversas de cada pueblo. El reto era ganar derechos en general y también pensar en “el hambre, la necesidad, los derechos que hoy tenemos que nos unen a todos, a defender esos derechos de todos los pueblos, también se hablaba eso” (ONIC y CNMH, encuentro fundadores ONIC, Celedonio Padilla, cacique mayor del Pueblo Indígena Zenú, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018).

Con la apertura democrática que significó la Constituyente se ratifica el Convenio 169 de la OIT a través de la expedición de la Ley 21 de 1991,⁶⁰ con la cual se reconocen derechos como

60 Algunos considerandos de esta ley se relacionan a continuación: “Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los Pueblos Indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores; reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del marco de los Estados en que viven; observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión (...)”.

la participación de los Pueblos Indígenas en las estrategias para proteger los derechos humanos y las libertades garantizados por el Estado. Se buscaba eliminar la tendencia de los Estados nación de asimilar o integrar a los Pueblos Indígenas y comunidades tribales a las sociedades mayoritarias reemplazando su cultura.

Se consiguió la estructuración de una herramienta jurídica para la defensa de los derechos de los pueblos, la consulta sobre disposiciones legales e intereses que se ciernan sobre sus territorios, la autonomía para definir su modelo de desarrollo, salud, educación, la propiedad y especial relacionamiento de los Pueblos Indígenas con la tierra y su adjudicación para garantizar su existencia.

Sin embargo, luego de la participación del movimiento indígena en la constituyente y la búsqueda por la garantía de sus derechos, la política económica estuvo enmarcada por el comienzo de la apertura económica y la adopción de un modelo de desarrollo que acentuaría las amenazas sobre los territorios y las comunidades indígenas,

(...) ya se veían los nubarrones de la contrarreforma neoliberal incubada en el seno de la propia Constitución, pero no teníamos aprehendida aún la total magnitud de la agresión. Desde entonces se ha configurado una cascada de transformaciones políticas, normativas y económicas sobre –podríamos decir “contra”– los territorios indígenas. (Houghton, 2008, página 16)

Esta situación llevó a que las reformas constitucionales de principios de la década de los noventa conformasen una paradoja permanente, en la cual el conflicto armado colombiano ha sido un dinamizador importante, y donde el reconocimiento de los derechos indígenas afirma en clara tensión con las dinámicas de apertura económica, como proceso anclado a las modificaciones político-económicas que venían de antes y que se concretan en la constitución:

Los cambios introducidos durante la administración turbayista, tendrían un gran impacto en la vida política colombiana de las

siguientes dos décadas: en el curso de esos años la economía colombiana fue abandonando su dependencia de las exportaciones cafeteras para centrarla en torno a la minería, pero también entró a experimentar el ascenso creciente de las economías ilegales, que mostraron una gran capacidad de penetración en las instituciones estatales y especialmente en las involucradas en la lucha contrainsurgente. Esta capacidad de penetración se vio favorecida por las transformaciones políticas iniciadas desde el Frente Nacional y se profundizarían todavía más con la reforma de la Constitución de 1991 y las posteriores decisiones descentralizadoras. (González, 2016, página 373)

La situación se hacía problemática al mezclar la política económica neoliberal y la ampliación de la presencia de actores armados en el país que restringían la autonomía indígena, pues se hacía evidente la enorme dificultad para ejercerla cuando existían grandes poderes económicos saqueando los territorios (Villa, 2011). Cuatro meses después de la puesta en marcha de la apertura democrática y económica de la nueva Constitución se produjo la masacre del Nilo en Caloto (Cauca). El periódico *Unidad Indígena* la presentó de la siguiente forma:

Era la noche del 16 de diciembre de 1991, en el mundo católico se iniciaba la temporada navideña con el rezo de la novena de aguinaldos, los niños asistían con devoción a este ritual no por la creencia en un ser Superior sino por la inocencia que el Niño Dios les traería el regalito que habían soñado durante todo el año. Entre tanto en una vivienda de la Hacienda El Nilo, resguardo de Huellas, municipio de Caloto en el Norte del Cauca, comuneros de esa parcialidad residentes en los alrededores de ese predio se reunían para evaluar la jornada de trabajo de esta fecha y trazaban los planes a seguir para poder obtener la finca en mención para lo cual ya se habían iniciado las negociaciones con su propietaria. El maíz plantado ya estaba alto y en poco tiempo podrían disfrutar de la primera cosecha. Aunque no tenían la alegría por iniciar la navidad, sí la sentían por contar en el siguiente año

un pedazo de tierra para garantizar la pervivencia de las nuevas generaciones.

La tranquilidad de la noche y la reunión que avanzaba sin contratiempos fue interrumpida por el ruido y las órdenes de salir que se emitían por personas que salían del maizal con armas de fuego de largo alcance y cubriendo sus caras con capuchas negras. La orden era precisa: debían salir de la casa en la que se reunían. Algunos en forma rápida consideraron que debían escapar y otros determinaron atender a los extraños que llegaban y uno a uno los hicieron tender sobre la fría y mojada tierra que tanto habían soñado. De ahí en adelante una serie de disparos con fusiles y metralletas acabaron con la vida de 20 personas entre adultos, hombres, mujeres y niños para continuar con una “carnicería humana”, ensañándose con los cuerpos que los remataron con hacha y armas cortopunzantes. Solo uno de los nativos logró escaparse de esa masacre y logró llegar hasta el centro de salud de Caloto donde fue atendido de heridas leves que le causaron los criminales cuando huía del escenario del múltiple crimen. Desde ese lugar logró comunicarse con la oficina del CRIC para contar lo sucedido y en medio del dolor y el temor por lo que pudiera ocurrir con su vida elaboró una lista con los nombres de las primeras trece personas que entregaron su vida en la lucha por cumplir con el primer punto del programa de la organización: “Recuperar las tierras de los resguardos”.

Enseguida la noticia se regó por el mundo entero iniciando por Popayán, donde desde una emisora se lanzó un informe extraordinario hacia las seis de la mañana y en adelante inició el desplazamiento de muchos medios de comunicación hacia el sitio de los hechos. Entre tanto, desde el Consejo Regional Indígena del Cauca, se responsabilizaba al Gobierno nacional de los hechos acaecidos teniendo en cuenta que en varias ocasiones se había denunciado que un abogado de los presuntos propietarios del predio, acompañado de hombres armados había llegado hasta esa región para conminar a los indígenas a salir con la amenaza

de utilizar la fuerza para sacarlos. Es más, el entonces presidente del CRIC, Cristóbal Secué, puso en conocimiento el asunto ante el Consejo Asesor de Política Indigenista que en esa ocasión presidió el Gobernador del Cauca Juan Carlos López Castrillón, que sesionó en el auditorio del Banco del Estado el viernes 13 de diciembre de ese año y en esa misma fecha se ofició al alto Gobierno para reiterar la denuncia, que seguramente no alcanzó a llegar a tiempo a los destinatarios directos (CRIC, 2016, 16 de diciembre).

Esta masacre desbordó la situación humanitaria de los Pueblos Indígenas en Colombia y puso a prueba el nuevo Estado social de derecho proclamado con la Constitución Política de 1991. La gravedad de la situación llevó a las organizaciones indígenas a denunciar y demandar al Estado ante instancias internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que emite la medida cautelar del 7 de enero de 1998 a favor de líderes indígenas pertenecientes al Pueblo Nasa, ubicados en el municipio de Caloto, norte del departamento del Cauca, por hechos relacionados con el trámite del caso 11.101, masacre de Caloto, y por amenazas de los paramilitares que hacen presencia en la zona.

Los reconocimientos constitucionales chocaban con los avances e imposición de intereses tanto de los grupos armados, como del modelo económico, nuevas colonizaciones y explotaciones tras las rentas del petróleo, la palma aceitera, la cocaína y la madera.

A continuación se presentan un par de ejemplos. En el Amazonas las autoridades tradicionales del Pueblo Indígena Uitoto, organizadas en el Consejo Regional del Medio Amazonas, denuncian la presencia de militares norteamericanos que construyen helipuertos y pistas de aterrizaje como parte de una estrategia operativa de la DEA en la región del Araracuara. Interpuesta la queja al ministro de gobierno Humberto de la Calle por la falta de consulta, recién reconocida por la Constitución a través de la Ley 21 de 1991, el ministro responde que las actividades se harán con o sin el consentimiento de las comunidades.

En Chocó, el Pueblo Indígena Embera y las comunidades negras denuncian la falta de consulta para la construcción de la vía

Panamericana, ramal Las Ánimas-Nuquí; su trazado pasaría por varios resguardos indígenas, no se realizan estudios de impacto ambiental, social y cultural, sumado a permisos de explotación por 303 mil metros cúbicos de madera otorgados por el Instituto de Recursos Naturales del Chocó a la empresa Maderas del Darién en la región del Bajo Atrato (Unidad Indígena, 1992, página 6).

Aunque el derecho recién reconocido a la consulta fue varias veces incumplido, la tutela fue una herramienta jurídica utilizada para detener intervenciones extractivistas en territorios indígenas. Para los nukak significó la defensa de su territorio bajo orden de un juez de San José del Guaviare ante las amenazas que representaba un proyecto de la empresa Fronteras de Explotación Petrolera (contratista de Ecopetrol) para la exploración y construcción de una trocha de 65 kilómetros con destapados para helicópteros cada 800 metros.

La envergadura del proyecto representaba factores de riesgo sobre las rutas de tránsito, pesca y caza por el movimiento de cuadrillas de trabajo y el uso de explosivos; así como la posibilidad de ampliar la frontera de colonización y, con ello, disparar los conflictos territoriales y la transmisión de enfermedades para las cuales los nukak no poseen anticuerpos (Unidad Indígena, 1992, página 12).

16

Actualidad Regional

Tiempos de Muerte

10. De abril.- En Turbo, Antioquia, es desaparecido Rito Sobricama. Este indígena, en unión de otros dos Emberá dirigidos del Cabildo Mayor Indígena de la Zona del Bajo Atrato, CAMIZBA, salieron de Riosucio, Bajo Atrato choccano, se hospedaron en la sede de Asuntos Indígenas del Ministerio de Interior. Hasta allí llegaron varios hombres para preguntar por "los tres indios guerrilleros que llegaron a Riosucio". En un momento en que hacía diligencias bancarias y se separó el grupo de indígenas, varios hombres retornaron a Rito Sobricama y se lo llevaron sin conocerse hasta ahora su destino. En la zona los paramilitares se mueven con el pleno respaldo de la fuerza pública. A raíz de esta desaparición, se conocieron otros dos asesinatos recientes: en el Bajo Atrato Ventura Viscuña y Yonier Tafa.

15. de abril.- El funcionario de Asuntos Indígenas de Turbo, Alberto Palacio, quien reconoció al paramilitar que preguntaba por los indígenas y luego dio aviso de la desaparición de Rito, fue a su vez desaparecido en Turbo y se teme por su vida.

6 de mayo.- En la comunidad de Tuguridó Grande, municipio de Dabeiba, Antioquia, la noche del 5 de mayo, ocho guerrilleros llegaron al tambo de Bernardo Donicó y María Celsa Carupia, indígenas Emberá,



El Pueblo Indígena Zenú:

Entre acuerdos y asesinatos

¿Cómo se va a garantizar la vida de los dirigentes y de las comunidades del Resguardo de San Andrés de Sotavento? En el fondo sigue sin alternativas, en la tosudez e intolerancia de la clase dirigente regional, la solución de los problemas.

El año de 1996 comenzó para los indígenas Zenú de los departamentos de Córdoba y Sucre con presagios de infortunio.

Entre el diciembre anterior y enero se presentaron por lo menos cuatro situaciones de confrontación de la policía y los propietarios contra recuperaciones de tierras, en particular en los predios San Francisco -propiedad del Presidente del Senado de la República, JULIO CESAR GUERRA TULENA- Mochalito, Santodomingo y Bellavista.

Esta situación de sistemáticos desalojos violentos, obligó al Cabildo Mayor de San Andrés de Sotavento, viajar a Bogotá con una delegación de quince (15) Capitanes Menores para pedir solución a la problemática de tierras y a la seguridad de las comunidades y compañeros. A raíz de esta visita, se firmaron tres (3) actas de compromiso

- Convocar, por parte de la Comisión de Derechos Humanos del Senado de la República, a una audiencia Pública en San Andrés de Sotavento.

De estos compromisos poco se ha cumplido: el impulso a la adquisición de tierras se enredó en aplazamientos y cambio de funcionarios; el inspector de la policía no ha presentado informes; nada de recompensas y no se ha vigilado el proceso contra GUERRA TULENA. La Fiscalía General si informó sobre las investigaciones y finalmente se convocó a la Audiencia Pública para el 17 de mayo.

Un día antes de celebrarse la Audiencia, el 16 de mayo, hubo la primera advertencia por parte de la dirigencia de la región a las demandas de los indígenas y a la intervención del Estado en el conflicto: asesinaron a MANUEL BELTRAN, dirigente

Foto 27. Nota periodística sobre asesinatos selectivos en Antioquia y Córdoba. Unidad Indígena N.º 112, Archivo ONIC, 1996.

La continuidad de los extractivismos, los asesinatos continuos y la ocurrencia de masacres como la del Nilo fueron el contexto para la toma del episcopado en 1996 por 40 indígenas, que con posterioridad devino en la creación de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y de la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas en el Decreto 1397 y de la Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas con el Decreto 1396 de 1996. Una de las principales protagonistas recuerda el momento así:

La toma del episcopado nosotros la dimos con espiritualidad, yo me acuerdo que allí estaban los mamos, estaban los médicos, los del yajé, tomaban yajé; cada capítulo que negociamos dos, tres de la mañana estaba bendecido por los Sabedores y duramos un mes

y cuando nosotros salimos hicieron desahumerio porque dijeron que nosotros habíamos tirado mucha brujería ahí. (...) En Sikuni nosotros negociamos con yopo, nuestros ancestros dicen: ‘Si usted quiere ganar al otro tiene que ganar con yopo como lo hizo shaman, porque ya cuando se duerme dice ‘sí’ y eso nosotros lo aplicamos. (...) La palabra concertación en el decreto fue lo que más nos llevó duro y yo quiero resaltar la labor que jugó el compañero, que debía estar aquí, José Domingo Caldón, no sé si vendrá. José Domingo Caldón jugó un papel muy importante en la MPC adentro, yo aprendí mucho de él porque yo hasta ahora estaba como aprendiendo de los líderes de los que estaban adentro allá.

Yo me acuerdo de que la palabra dura de concertar fue la palabra ‘concertación’ (...) ¿por qué? Descubrimos que Gladys Santoyo, la directora de asuntos indígenas, era socia de la compañía petrolera Shell y ella no aceptaba la concertación precisamente porque ella sabía que si se aceptaba de aquí a mañana todas las petroleras tenían que concertar e iba a ser un problema y ellos ya sabían.

Entonces por ahí dijeron –empezaba el Internet en esa época– y le mandaron por allá al Papa que nosotros nos íbamos a inmolar en el Episcopado. Shaio era durmiendo ahí en el suelo, Leonor Zabalata que eran las tres mujeres que estábamos ahí adentro, hoy somos mayores, y estaba el compañero Casamá, que era también jovencito; él era el que decía, yo me acuerdo que nos querían sacar del Episcopado rápido porque... el otro tema, nosotros los indígenas siempre respetamos la palabra. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Rosalba Jiménez, exsecretaria general de la ONIC, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

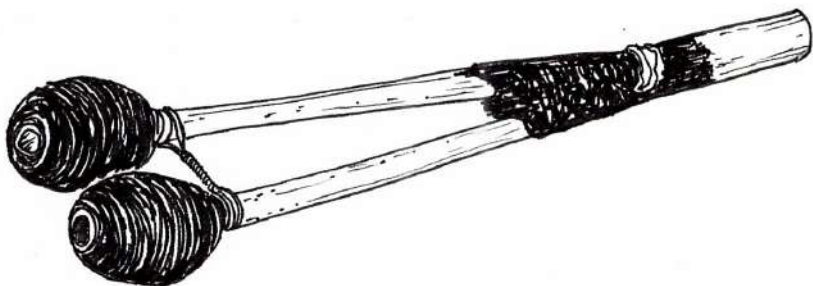


Ilustración 24. Inhalador de yopo usado por los payés, médicos tradicionales sikuanis, que permite entrar en contacto con los espíritus de la naturaleza para la sanación y protección del territorio.

En este tejido ha habido un acercamiento desde las memorias vivas o *pe asaii liwaisi* en la lengua Sikuaní a la emergencia y afirmación de los principios sobre los cuales se ha constituido y desarrollado la lucha indígena. Es necesario reiterar que dichos principios –tierra, autonomía y cultura– se han enunciado en diversas épocas, por lo menos desde el siglo XVII; personajes como Carlos Tamabioy, Juan Chiles, Juan Tama, en sus testamentos y palabra, en las recreaciones sobre sus cartas y comunicaciones con diversas autoridades, incluyendo el rey de España, expresan los principios. Baste con un ejemplo; nos recuerda el Taita Efrén Tarapuez, del Pueblo de los Pastos, que Juan Chiles dejó un legado que expresa que se debe sembrar a cordel, o sea apuntalarse en la tierra, saberla cuidar y sembrar, leer las cartas del rey, aprendiendo lo que se es y lo que se dice frente a lo que se impone; es afirmar modos y sentires, las lenguas, sus sentidos y las formas de convivir.

Ya en el siglo XX Quintín Lame expresaría que la tierra, junto con la lengua y la autoridad, son puntos centrales de sus siete principios de lucha. Se ha visto también en los distintos planes de salvaguarda o en las conversaciones de memoria, incluso así no siempre se expresen con las mismas palabras, algunos omiten la noción cultura y prefieren identidad, y hay una relación inquietante entre la autonomía como autodeterminación y las nociones de autonomía que traería la Constituyente de 1991.

Así como la noción de tierra que a partir de la marcha de gobernadores del suroccidente se empezara a denominar territorio, mucho antes que la expresión proliferara en los mundos de las ciencias sociales, o la relación entre la noción de derechos y la relación entre cultura, autonomía, y tierra, expresada en el Derecho Mayor y la Ley de Origen.

Se ha mostrado también cómo en esta época, que puede limitarse de manera flexible desde finales de los cuarenta hasta los años después de la Constitución de 1991, los principios emergen y se expresan con relación a las violencias que alteran, interrumpen o administran de maneras diversas las redes vitales de los Pueblos Indígenas. Así, la relación con la tierra se vincula con la lucha local contra terratenientes, Policía, politiqueros de clientela, curas de parroquia y mandos militares que habían usado estrategias violentas como la terrajería, el despojo, el asesinato selectivo, etc.

La noción de territorio o *nakua* en la lengua Sikuni asumiendo la expresión de madre tierra, de la tierra como ser vivo, busca interpelar a los que han generado escenarios de batalla y confrontación en la vida de los pueblos y las políticas de Estado, como el Estatuto Indígena, la militarización y la criminalización de las recuperaciones de tierra como imposiciones.

La relación de unidad alimenta la noción de derechos, de autoridad y de gobierno propio. En la historia larga, los Pueblos Indígenas han tenido la capacidad de darle la vuelta a las formas de imposición colonial y han fortalecido los mecanismos de resistencia desde las entrañas de la tierra, el cuto para sembrar, el rastrojo o monte, el cabildo y el resguardo. Estas últimas figuras, de coloniales, pasaron a ser estrategias de reivindicación de la identidad para la pervivencia.

De allí también, la noción primero de derechos en plural, llamado a relativizar el derecho oficial, el régimen político colombiano por su pretensión universalista y homogeneizadora, interpellándolo desde la pluralidad, la diversidad, y el Derecho Mayor y la Ley de Origen. Lo propio no es lo único, ni es egoísta, ni expresa propiedad... expresa la paradoja de la abundancia, que se convierte

en la vida entendida como tejido, como canasto, como aguas, y de allí también que la memoria se exprese como viva, como lo propio.

Todo lo anterior fundamenta la autonomía, primero y sobre todo como autodeterminación, como expresión anticolonial, la ruptura de lo que se constituyó como estructura de dominación: el racismo, la exclusión, la ley de salvajes y de no humanos, de no civilizados, de amparados por la iglesia, hasta de quienes expresaban que matar indios no era malo, en los lugares donde viven, son gente de otra época; que ya no deben estar o que son un invento de algunos académicos activistas.

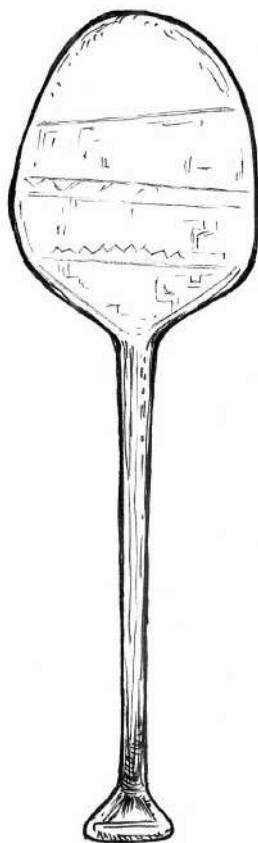


Ilustración 25. El remo es un elemento elaborado en madera por el Pueblo Indígena Eperara Siapidara para remar y esquivar las corrientes de los ríos.

La autodeterminación es la voluntad de los indígenas como sujetos de poder, de gobierno propio y derechos propios, incluso como nacionalidades dentro de Colombia. En la medida en que esto ocurría, se fortalecía la historia de los pueblos, la fuerza de sus gentes, de dónde venían, cómo han sido, cómo han producido, con los sentidos de vida en su palabra, con el caminar por el vivir bien y morir bien, vivir sabroso, según sus formas de hacer y estar. Por ello, la base de la autonomía está en el principio de cultura, que se contrapone a la pretensión de quienes castigan por hablar la lengua propia sacrificando mundos enteros, de los que buscan imponer una manera distinta de vivir a través de una idea ajena de política, diferencia, territorio y economía sobre los mundos del conocimiento propio indígena.

Los principios permiten persistir como Pueblos Indígenas. Son en primer momento el testimonio de las memorias vivas, pero también el producto de enfrentar de manera organizada las violencias desatadas tanto en el conflicto armado, como en la larga duración. En medio de las históricas tensiones por la tierra, por la cultura y por la autonomía, los Pueblos Indígenas basados en la unidad, tejieron sus luchas con firmeza, se enfrentaron a los más difíciles retos que anteponía el desarrollo de las violencias en su contra, incluso en aquel punto en que la guerra amenazaba con su desaparición, los principios fueron la guía y el fundamento de la pervivencia.

Así, ganaron ser sujeto político en la lucha y, producto de ella, el reconocimiento jurídico a partir de la Constitución. No obstante, la violencia no terminó, el pacto social no pudo ser sopor-tado por el establecimiento y las élites se mostraron incapaces, y en lo demás, continuó la colonial expresión ante la Carta Política “se cumple, pero no se acata”; se avanza al reconocimiento formal dentro de una institucionalidad debilitada, por eso la guerra se profundiza.

TEJIDO 5

GUERRA ABIERTA, GENOCIDIO ENCUBIERTO.

1990-2018

Nosotros nacemos siendo hijos de la tierra... eso no lo podemos cambiar los indios ni tampoco el hombre blanco (*riowa*). Más de mil veces y de mil formas distintas les hemos dicho que la tierra es nuestra madre, que no podemos ni queremos venderla, pero el hombre blanco parece no haber entendido, insiste en que cedamos, vendamos o maltratemos nuestra tierra, como si el indio también fuera de muchas palabras.

Nosotros nos preguntamos: ¿Acaso es costumbre del hombre blanco vender a su madre? ¡No lo sabemos!, pero lo que los u'wa sí sabemos, es que el hombre blanco usa la mentira como si sintiera gusto por ella, sabe engañar, mata a sus propias crías sin siquiera permitirles a sus ojos ver el sol, ni a su nariz oler la yerba, eso es algo execrable, incluso para un 'salvaje'.

La ley de nuestro pueblo se diferencia de la del blanco porque la ley de *riowa* viene de los hombres y está escrita en el papel, mientras que la de nuestro pueblo fue Sira (Dios) quien la dictó y la escribió en el corazón de nuestros sabios *weryajás* (chamanes). El respeto a lo vivo y a lo no vivo, a lo conocido y a lo “desconocido” hace parte de nuestra ley; nuestra misión es narrarla, cantarla y cumplirla para sostener el equilibrio del mundo.

(...) Sabemos que el *riowa* le ha puesto precio a todo lo vivo y hasta a la misma piedra, comercia con su propia sangre y quiere que nosotros hagamos lo mismo en nuestro territorio sagrado *ruiria*, la sangre de la tierra a la que ellos llaman petróleo...

Todo esto es extraño a nuestras costumbres... todo ser vivo tiene sangre: todo árbol, todo vegetal, todo animal, la tierra también y esta sangre de la tierra (*ruiria*, petróleo) es la que nos da la fuerza a todos, a plantas animales y hombres.

Pero nosotros le preguntamos al *riowa* ¿cómo se le pone precio a la madre y cuánto es ese precio? Lo preguntamos no para desprendernos de la nuestra, sino para entenderlo más a él, porque después de todo, si el oso es nuestro hermano, más lo es el hombre blanco.

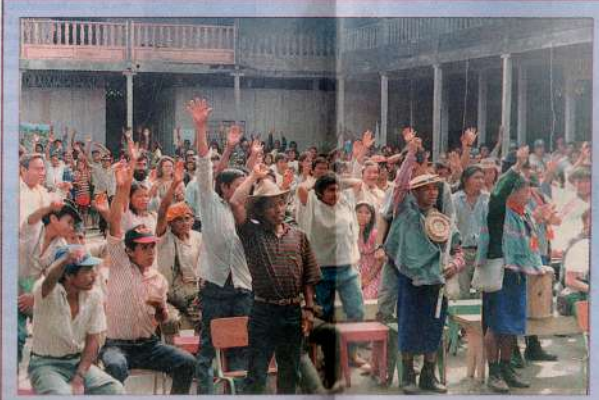
Preguntamos por esto porque creemos que él, por ser “civilizado”, tal vez conozca una forma de ponerle precio a su madre y venderla sin caer en la vergüenza en que caería un primitivo, porque la tierra que pisamos no es solo tierra, es polvo de nuestros antepasados; por eso caminamos descalzos para estar en contacto con ellos. (Carta del Pueblo Indígena U’wa al hombre blanco)

Durante la década de 1990, en Ecuador, Bolivia, Guatemala, México, entre otros países, la voz indígena sigue levantándose frente a la amenaza de desaparición que no se detiene y que se instrumentaliza mediante políticas económicas como el libre comercio, los extractivismos minero-energéticos o incluso la abierta persecución y guerra contra las luchas de los pueblos y sus visiones de mundos. Mientras que los gobiernos de las naciones americanas, desde Alaska hasta la Patagonia, levantaban fastos al quinto centenario del descubrimiento de América –cautelosa y convenientemente caracterizado como “encuentro de dos mundos”– la amenaza de exterminio de los Pueblos Indígenas se reeditaba como una muy real posibilidad. En la Colombia de esos años, el conflicto armado se convirtió en el más importante dinamizador de esa paradoja, cuando el reconocimiento de los

derechos indígenas entró en clara tensión con las dinámicas de apertura económica y el accionar de los grupos armados.

*En cuanto a la explotación petrolera en
Territorio de los indígenas U'wa:*

Dos fallos contradictorios y un solo etnocidio verdadero



hay que pactarlos, pronunciamiento que igualmente se entiende para darle alas a las petroleras en otras "consultas", en contra de los derechos de los pueblos indígenas en general.

Hay que decir de todos modos que un grupo de consejeros que salvó su voto, encabezados por el propio Presidente del Consejo de Estado. Sin embargo, los efectos de este fallo pueden resultar desastrosos para la supervivencia de los pueblos indígenas.

***La Lucha de los U'wa
sigue en pie***

Frente a esta situación el pueblo U'wa y los pueblos indígenas seguiremos la lucha. Porque lo que defendemos en el fondo no es que se realice una consulta, como un acto formal, sino nuestros derechos a decidir lo que se hace o no se hace en nuestra propia casa y a seguir siendo como somos; culturas diferentes. Y lo seguiremos defendiendo por encima de actos de la

Foto 28. Extractivismo en territorio del Pueblo Indígena U'wa. Unidad Indígena N.º 114, Archivo ONIC, 1997.

En la perspectiva de los Pueblos Indígenas, esto ha implicado la importancia de la comprensión de la larga duración de la violencia, en tanto como una de las formas en que se expresan las memorias vivas. Estas comprenden e interpelan la naturalización histórica de los sentidos, prácticas y disposiciones que orientan las violencias en términos de interrupciones, alteraciones y una intención incesante por conducir la vida.

Por ello, en este tejido se afirma que las tres últimas décadas, desde mediados de los noventa, han sido producto de la expansión de la guerra y la profundización de la violencia en casi todas las regiones del país, y que esto ha situado a los Pueblos Indígenas

en un lugar de exclusión, discriminación, desigualdad, marginalidad y subordinación.

Las interrupciones, alteraciones y pretensiones externas de dominar la vida de los Pueblos Indígenas han conducido a una situación que fue definida por la Corte Constitucional de Colombia en términos de exterminio físico y cultural. Resulta claro, pues, que se han configurado prácticas reiteradas y estandarizadas –derivadas de estructuras vigentes hace más de cinco siglos, como lo hemos señalado en el primer tejido– que en el contexto de guerra actual ha llevado al borde del exterminio a la gran mayoría de los Pueblos Indígenas del país y, por tanto, a una situación de *genocidio*.

5.1. LA VIOLENCIA DEL CONFLICTO ARMADO COMO GENOCIDIO

“Si nos van a matar callados, mejor que nos maten hablando”.

Fredy Antonio Arias Arias, 1972-2004

Asumir el genocidio más allá de su raíz jurídica implica acercarse a su dimensión *política* que tiene que ver con el ejercicio de poder para la reorganización de una sociedad⁵⁹ mediante la violencia contra un grupo, en el caso de los Pueblos Indígenas caracterizada por configurar un proceso reiterado de diferentes ciclos de guerra entrelazados.

El conflicto armado o en Nasa Yuwe *ûpa tel tu'sa puuyi yuwe* ha sido parte fundamental en la producción de este contexto genocida que es funcional y se articula al mercado, a la explotación de la naturaleza y la imposición de esta, en tanto política de desarrollo defendida por el establecimiento. En los diferentes recorridos, intercambios y entrevistas con líderes, mayores, jóvenes y mujeres que adelantamos para elaborar este informe, se hace evidente la amenaza a la existencia indígena, el filo sobre el que se mueve su vida y donde se configura la Red Vital que permite su reproducción.

⁵⁹ Véase en Feierstein (2007).

El conflicto, también llamado *manásima* en la lengua Sikuani, no solo ha atacado de frente a los Pueblos Indígenas; también los ha contaminado, ha logrado quebrar las fibras más íntimas y necesarias para la perpetuación de sus mundos. La consejera Aida Quilcué expresa: “Más allá del conflicto, nos estamos exterminando, se han perdido las armonizaciones de acuerdo con nuestros usos y costumbres; en La Guajira, la explotación del carbón secó el agua”.

Los planes de salvaguarda⁶⁰ son muestras claras de que los pueblos se han preocupado de manera concreta por entender, darle sentido y proponer respuestas ante lo que consideran que ha sido un acto de destrucción sostenido contra sus vidas. También la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) ha buscado consolidar una idea específica de los efectos sistemáticos de la violencia. Illich Bacca ha resumido así las posturas de la ONIC con respecto al genocidio en cuatro categorías principales: Control territorial y su pérdida; Modelo económico y crisis humanitaria; Homicidio selectivo a la dirigencia indígena; Paradojas de la globalización de los derechos indígenas (ONIC, 2014, páginas 15-19).

60 Los planes de salvaguarda buscan dar respuesta a lo dispuesto por la Corte Constitucional: “Atender los derechos fundamentales de las víctimas a la justicia, la verdad, la reparación y las garantías de no repetición. Incluir un componente básico de protección de los líderes, autoridades tradicionales y personas en riesgo por sus posturas de activismo o de liderazgo. Prever herramientas para el fortalecimiento de la integridad cultural y social de cada pueblo indígena determinado en la providencia. Contener un ingrediente de protección de los territorios tradicionales, especialmente de los que están en proceso de titulación; asimismo, de los que ya se encuentran titulados, frente a los distintos procesos bélicos y de despojo que se han determinado en el Auto. Establecer las medidas de reparación que se consideren necesarias para salvaguardar la supervivencia de cada pueblo. Prever que el principal objetivo ante la población indígena desplazada ha de ser el de garantizar su retorno en condiciones de voluntariedad, seguridad y dignidad; como también, se deben atender los casos especiales de las personas, familias y comunidades que no pueden volver a sus territorios por la vigencia de las amenazas de los grupos armados o de quienes propiciaron su destierro. Por último, los planes de salvaguarda también recogen las medidas de reparación que cada pueblo requiere como consecuencia de las graves violaciones a los derechos humanos y graves infracciones al Derecho Internacional Humanitario que se cometieron contra cada uno de los Pueblos Indígenas” (CConst, Auto 004/2009, M. Cepeda).

El informe elaborado por Bacca tiene como objetivo dar cuenta de cómo se entiende el genocidio contra Pueblos Indígenas desde una perspectiva política y hace énfasis en las formas en que las legislaciones nacionales e internacionales han avalado de una u otra manera la posibilidad de su definición en Colombia. De esto habla, por ejemplo, el Auto 004 de 2009, que de manera repetida y enfática sostiene la condición de riesgo y exterminio de los pueblos, producto de las violencias del conflicto armado.⁶¹

Por otra parte, la entrada en vigor de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007, y las discusiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas han tenido en cuenta para la construcción de sus orientaciones jurídico-políticas, los casos de Colombia. A ese respecto, desde 2004, con el informe oficial sobre Colombia realizado por Rodolfo Stavenhagen, Relator Especial de la ONU, se hace alusión a la violencia contra los pueblos en términos de “verdaderos genocidios y etnocidios perpetrados contra los Pueblos Indígenas” orientados a “descabezar y desorganizar” (ONU, 2004, página 9).

61 El Auto 004 de 2009 menciona que los Pueblos Indígenas se han convertido en víctimas desproporcionadas del conflicto por todos los actores armados, legales e ilegales que en él intervienen. El conflicto que se desarrolla en los territorios, tradicional e históricamente ocupados y pertenecientes a los pueblos, es una verdad conocida y probada que se sustenta en los patrones de violencia que se han venido configurando en contra de las comunidades indígenas, entre los cuales se destacan: controles sobre la movilidad de personas, alimentos, medicamentos, combustibles, bienes y servicios básicos; irrespeto a las autoridades tradicionales; apropiación de bienes de subsistencia; reclutamiento forzado; señalamientos que resultan en homicidios, amenazas, desapariciones y falsos positivos; hostigamiento, persecuciones de individuos y familias; presencia de grupos armados en los territorios indígenas; incursiones y presencia de actores armados en territorios indígenas seguidas de militarización del territorio; confrontaciones armadas entre los actores del conflicto en los territorios indígenas o cerca de ellos; ocupaciones de lugares sagrados; instalación de bases militares en territorios indígenas, incluso sin el cumplimiento de la consulta previa; instalación de minas antipersonal y abandono de material bélico sin explotar, con la consecuente inmovilidad de los indígenas hacia sus lugares de pesca, caza, fuentes de agua, escuelas y centros de salud; prostitución forzada; violencia sexual; enamoramiento como táctica de guerra; ocupación de escuelas, viviendas y centros comunitarios; utilización de comunidades como escudos humanos; despojo territorial por actores con intereses en tierras con recursos naturales diversos; y fumigaciones aéreas de cultivos de pancoger, inconsultas e indiscriminadas (CConst, Auto 004/2009, M. Cepeda).

5.1.1. La ampliación de la guerra, una caracterización regional

A mediados de la década de los noventa se diluye la ilusión por la paz prometida en la Asamblea Nacional Constituyente. En los distintos territorios indígenas se expresa lo vivido con el auge y expansión territorial del conflicto armado (véase mapa 6). “En 1996 solo 14 municipios de 9 departamentos registran hechos de violencia política contra indígenas, en 1997 el número de municipios se dispara a 44, en 16 departamentos” (Houghton y Villa, 2005, página 4). Lo mismo sucede con el número de pueblos que entran en los registros: mientras entre 1983 y 1996 aparecen 26 Pueblos Indígenas con registros de afectaciones, entre 1997 y 2004 el número asciende a 48 (véase Tabla 3).

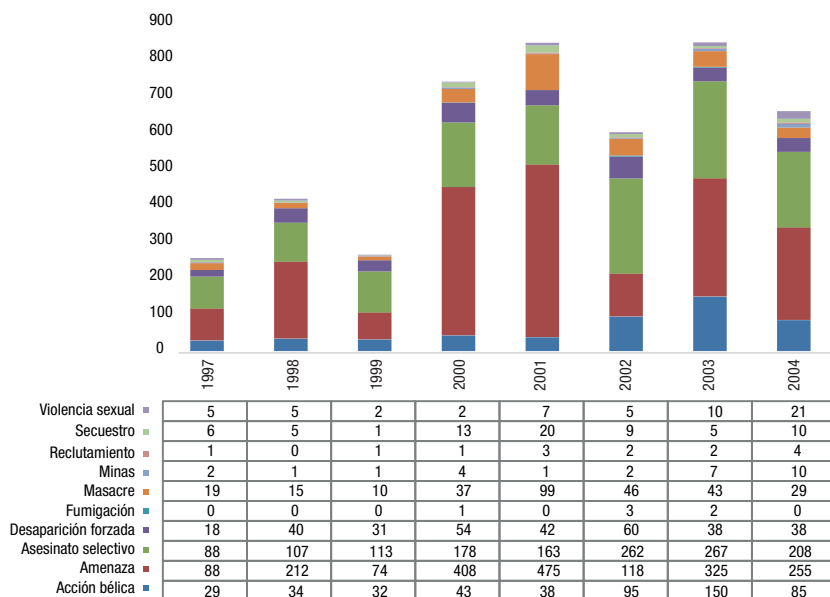
También, como lo muestra la siguiente gráfica, los hechos violentos en contra de los Pueblos Indígenas aumentaron de forma sostenida desde 1996 y tuvieron su pico en 2002. Los asesinatos selectivos fueron las formas de interrupción de la Red Vital más usadas por todos los actores armados para causar terror y desalentar cualquier oposición a sus intereses, de la mano de una estrategia amplia y coordinada de amenazas e intimidaciones para sojuzgar las vidas y apuntalar estrategias de control poblacional y territorial. Como lo muestra el cotejo que se hizo de la información, las masacres fueron aumentando a la par y tuvieron su pico en 2001.

Tabla 3. Concentración de hechos violentos por Pueblo Indígena 1997-2004

Pueblo Indígena	Suma de impacto por evento	Pueblo Indígena	Suma de impacto por evento
Achagua	5	Miraña	2
Andoque	1	Misak	33
Awá	63	Mokaná	1
Barí	19	Muisca	1
Betoye	9	Murui (Uitoto)	58
Curripaco	4	Nasa	1069
Desano	5	Nunuya	1
Embera Chamí	622	Pastos	24
Embera Dóvida	327	Piapoco	9
Embera Katío	740	Pijao	184
Ette Ennaka	13	Puinave	35
Gunadule	18	Quillacinga	18
Ike (Arhuaco)	53	Sáliba	1
Inga	123	Sikuani	87
Jiw	1	Sin Información	3
Kamëntšá	12	Siona	7
Kankuamo	349	Tatuyo	1
Karapana	3	Totoró	1
Karijona	2	Tubú	3
Kichwa	5	Tukano	37
Kofán	23	U'wa	86
Kogui	8	Wanano	1
Kokara	1	Wayuu	246
Kokonuko	17	Wiwa	45
Koreguaje	44	Wounaan	12
Kubeo	13	Yanacona	93
Makuna	2	Yukpa	1
		Zenú	91
		Total general	4632

Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Gráfica 8. Registro de hechos violentos contra Pueblos Indígenas por año y por tipo 1997-2004



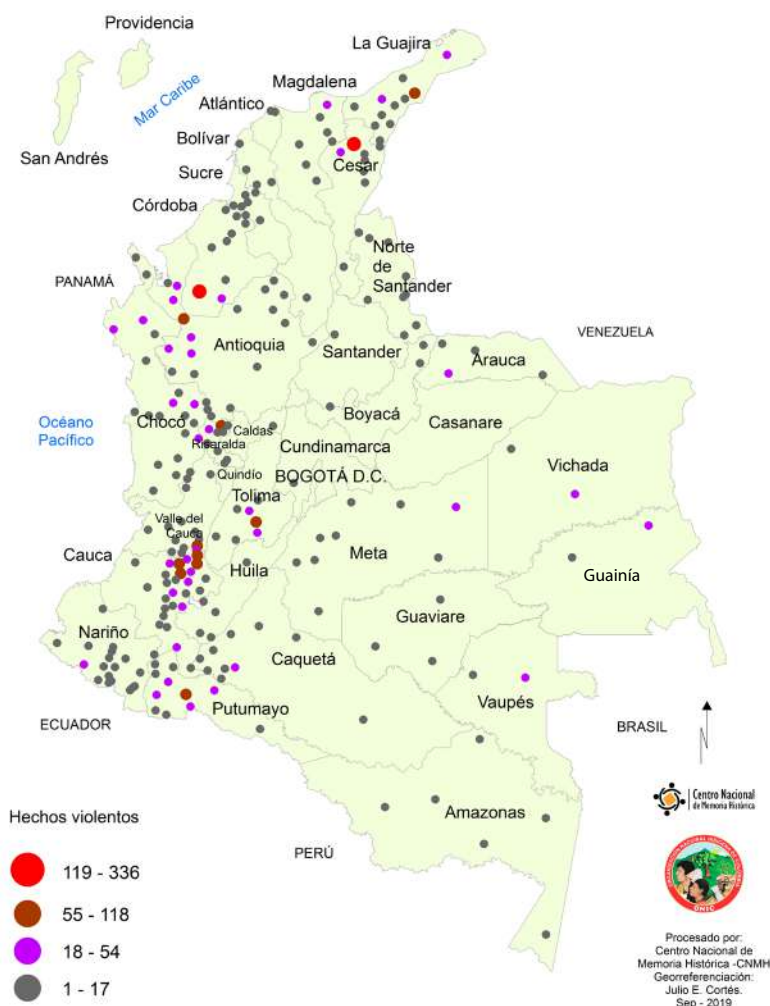
Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Del total de víctimas indígenas registradas entre 1997 y 2004, el 49 por ciento corresponde a asesinatos selectivos, el 23 por ciento son víctimas de amenazas e intimidaciones, el 12 por ciento son víctimas fatales en el marco de masacres y el 11 por ciento son desapariciones forzadas. Esta distribución de las alteraciones e interrupciones provocadas por la violencia remarca la pertinencia de entender el genocidio, en tanto se ampara en patrones sistemáticos de agresión y aniquilación contra quienes en su momento denunciaron los efectos del conflicto y su incidencia en los proyectos de explotación de sus territorios.

Por otro lado, aunque todos los actores armados alteraron y generaron interrupciones, cada cual lo hizo de formas particulares como estrategias para impactar a las comunidades y controlar territorios y poblaciones enteras. Pero el pico más alto de hechos

violentos contra los Pueblos Indígenas se ubica en 2002, tendencia que coincide con el mayor número de víctimas en el país y año en el que se clausuraron los diálogos de paz entre las FARC y el Gobierno de Andrés Pastrana (Proceso de paz del Caguán) y se reinició la más cruenta guerra entre estos dos actores armados.

Mapa 6. Concentración de hechos violentos contra Pueblos Indígenas 1997-2004



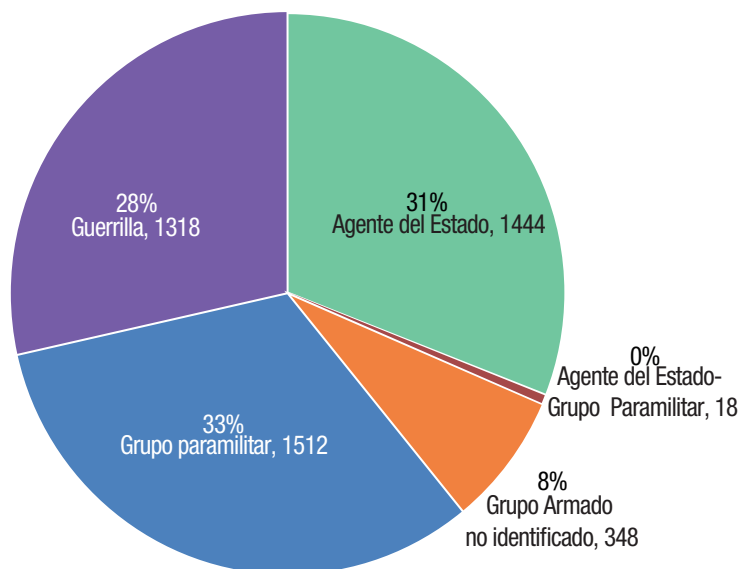
La ampliación de la guerra puede apreciarse en el Mapa 6. Aunque se mantiene la concentración de la violencia en áreas en histórica disputa entre los grupos subversivos y el Estado, aparecen brotes de violencia en regiones amazónicas y en los Llanos Orientales, siendo Casanare el único departamento del país sin datos. Así, por ejemplo, el auge de la estrategia paramilitar en 1997, manifestado en el surgimiento de las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia) responde, entre otras causas, a la histórica disputa por la tenencia de la tierra –siendo estas el brazo armado y violento de las clases y castas terratenientes en tres cuartas partes del país– y a la necesidad, conveniente tanto estratégica como económicamente, de ampliar el territorio bajo su control como medio para el lavado de dinero, la expansión agroindustrial o el aprovechamiento de proyectos extractivos.

Esto implicó muchas veces disputar los territorios con los grupos guerrilleros y el reforzamiento de las élites locales, regionales e incluso nacionales con elementos solidarios con su causa y métodos, prestos a ensanchar la base social, económica y política para su arremetida. El paramilitarismo comenzó a extenderse con fuerza y a posicionarse como el actor violento dominante a finales de los noventa en casi todas las regiones del país.⁶² Al aumentar su presencia en los territorios se hizo más aguda la frecuencia de asesinatos selectivos, masacres, desapariciones forzadas y amenazas permanentes a líderes y organizaciones sociales.

⁶² Con la expedición del Decreto 356 de 1994 se abrió la puerta para la creación de cooperativas de seguridad privadas, como las célebres Convivir, defendidas y formalizadas por el entonces senador y luego gobernador de Antioquia, Álvaro Uribe Vélez. Estas “fortalecieron al paramilitarismo que logró superar el relativo estancamiento que había padecido en los años anteriores. En este período se aunaron esfuerzos para la organización federada de las AUC, que recogía las experiencias previas de Córdoba y Urabá, Magdalena Medio, sur del Cesar y Santander con el objetivo de buscar una proyección política, económica y social a nivel nacional” (CNMH, 2016, página 46)

El saldo entre 1997 y 2004 como resultado de esta guerra irregular y terrorífica es escalofriante con respecto a los Pueblos Indígenas. Siguiendo un patrón semejante a lo ocurrido con otros sectores sociales, los paramilitares fueron responsables del 33 por ciento (1512) de los hechos violentos, mientras que las guerrillas lo fueron del 28 por ciento (1318) y los agentes del Estado del 31 por ciento (1444), del 8 por ciento (348) se desconoce el grupo armado responsable y con 18 casos los agentes del Estado junto a los grupos paramilitares, por lo que sería probable que incluso creciera el porcentaje atribuible a los paramilitares, en tanto su *modus operandi* muchas veces estaba articulado con el accionar de los agentes del Estado o se camufló bajo el de organizaciones delincuenciales sin clara adhesión política (Véase gráfica 9).

Gráfica 9. Presuntos responsables de hechos violentos contra Pueblos Indígenas 1997-2004



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

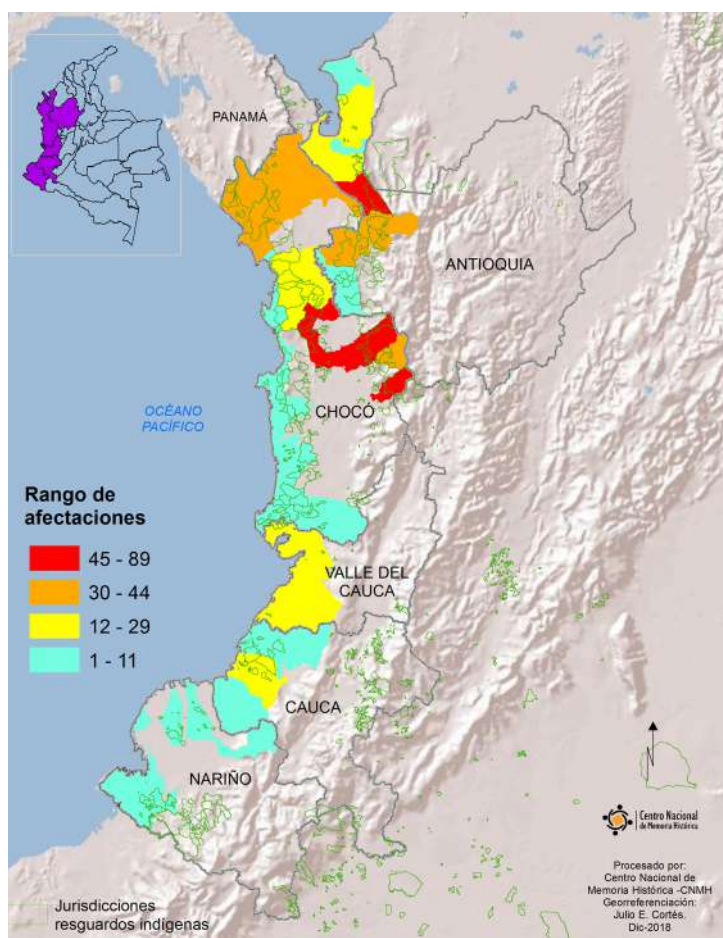
Pero como también se ha argumentado para muchas otras circunstancias, el auge del paramilitarismo no solo obedeció a su eficacia militar, a su músculo político y económico y a la abierta simpatía y connivencia de buena parte de los gobiernos en todos los niveles y de las Fuerzas Armadas, sino a su deliberado y sistemático uso del terror. Su exacerbación de las prácticas sádicas y bárbaras –los desmembramientos, las decapitaciones, las disposiciones o prácticas obscenas con los cadáveres, el infligir el mayor dolor posible sobre alguien, el exterminio calculado de las autoridades tradicionales, la profanación a ultranza de todas las esferas trascendentales de la vida colectiva– por supuesto que hizo mella en muchos Pueblos Indígenas, que ante el colapso que esta violencia representaba, no vieron otro camino que huir lejos, hacia las ciudades, o quedarse a experimentar la enfermedad y la pérdida de sentido de sus mundos (véase el Tejido 4 de este Informe).

En este contexto, por solo citar un ejemplo de entre miles, las comunidades embera chamí del resguardo indígena de Cañamomo-Lomaprieta, San Lorenzo, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Escopetera-Pirza, Totumal, La Trina, La Albania, Cerro Tacón y La Soledad, pertenecientes al Cridec (Consejo Regional Indígena de Caldas) fueron amenazadas, hostigadas y asesinadas selectiva o masivamente por las AUC, y señaladas y estigmatizadas por agentes del Estado, que les sindicaban de ser colaboradoras de la guerrilla, situación que condujo a que la Corte Interamericana de Derechos Humanos otorgara medidas cautelares a más de 40 indígenas el 15 de marzo de 2002 (CIDH, 2012). El de 1998 es “un año crítico para el Pueblo Embera Katío: 110 de sus miembros fueron víctimas de alguna violación de sus derechos, especialmente por los paramilitares” (Houghton y Villa, 2005, página 43). Dos años más tarde, la situación no se había modificado.

Más de 200 indígenas embera permanecían ayer en el parque central de Quibdó después de escapar de sus tierras. Pedían la protección del Gobierno, que no se bombardee su tierra y que las autodefensas y la insurgencia abandonen su territorio. (...) El 20 de agosto en Tutunendó, Quibdó, personas de civil

que se identificaron como policías detuvieron a los indígenas Obdulio y Alberto Carupia y los amenazaron con matarlos por ser guerrilleros, denunció la Orewa (Organización Regional Embera Woaunnan). También denunció que el 22 de agosto las autodefensas asesinaron al gobernador del cabildo de la comunidad de Abejero, José Belarmino Carupia Domicó, Embera de 60 años, quien fue descuartizado incluyendo sus órganos genitales. (El Tiempo, 2000, 20 de septiembre)

Mapa 7. Concentración de hechos violentos en la región del Pacífico 1959-2017



A raíz de este desplazamiento, la mayoría de las familias indígenas embera katio se vieron obligadas a quedarse viviendo en Quibdó, en precarios asentamientos en barrios como Uribe, el Poblado o Cabí, en la zona norte de la ciudad, con paupérrimas condiciones habitacionales, de salud y educación, por falta de garantías para el retorno digno y seguro a sus territorios de origen; que en muchos casos, a pesar de medidas cautelares como la MC 355/10, en esta oportunidad a favor de los indígenas pertenecientes al resguardo indígena de Santa Rosa de Guayacán, comunidad Nonan, del Pueblo Indígena Wounaan, ubicados en el departamento del Valle del Cauca, donde se exigen garantías para retornos con todas las garantías de derechos humanos, no son ni eficaces ni eficientes para garantizar la vida de las comunidades.

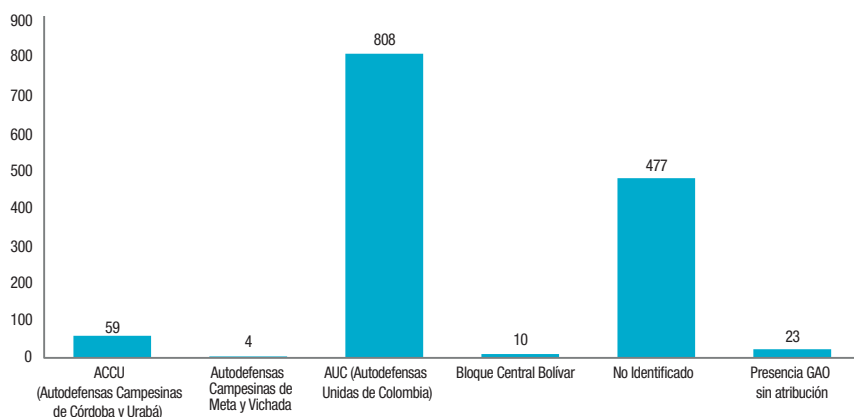
La década de los dos mil trajo consigo cambios en el panorama político nacional, a partir de la abierta decisión del gobierno de Andrés Pastrana de abandonar las negociaciones con las FARC en 2002, lo que redundó en la exacerbación de la violencia paramilitar. Los registros apenas señalan la presencia de cuatro organizaciones presuntamente responsables por la totalidad de las acciones paramilitares (véase Gráfica 10), pero se conocen bien las implicaciones de las tensiones entre estos grupos.

Es el caso de la guerra entre las ACMG (Autodefensas Campesinas del Magdalena y La Guajira), comandadas por Hernán Giraldo y el Bloque Norte, parte de las AUC comandado por alias *Jorge 40*, que disputaban el control de la Troncal del Caribe y la Sierra Nevada de Santa Marta. A partir del triunfo de este último se formó el Bloque Resistencia Tayrona que fue responsable de la masacre de Rodeíto-El Pozo, el 28 de enero de 2001 en el municipio de Hatonuevo (La Guajira), donde asesinaron a 13 indígenas wayuu (Verdad Abierta.com, 2016, 20 de octubre).

El mismo Bloque Resistencia Tayrona impactó con fuerza a los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, y sobre todo al Pueblo Kankuamo, renacido y, por tanto, incómodo para los intereses de las familias y empresas latifundistas y ganaderas de las inmediaciones de Valledupar, a las que en nada resultaba

promisorio el despertar, legalmente avalado, de una sociedad que reclamaba su derecho a las tierras ancestrales.

Gráfica 10. Distribución de hechos violentos por grupo paramilitar 1997-2004



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

En la Sierra, los retenes puestos casi que al mismo tiempo y a muy pocos kilómetros de distancia por los paramilitares y los agentes del Estado como la fuerza pública dieron cuenta, por entonces, de una estrategia coordinada para controlar el tránsito de los habitantes, su comercio y cometer toda suerte de delitos: asesinatos selectivos, confinamientos, masacres y desplazamientos. Así también en la ciudad de Valledupar, desde el puente Hurtado hacia las estribaciones de la Sierra, las entidades del Estado encargadas de atender la emergencia humanitaria causada por esta avanzada del terror eran incapaces de movilizarse, incluso para levantar los muertos que eran asesinados de manera colectiva o selectivamente. Entre 1996 y 2005, los mismos indígenas Kankuamos tuvieron que recoger sus muertos y desplazarse a diferentes ciudades del país, como una estrategia de resistencia.

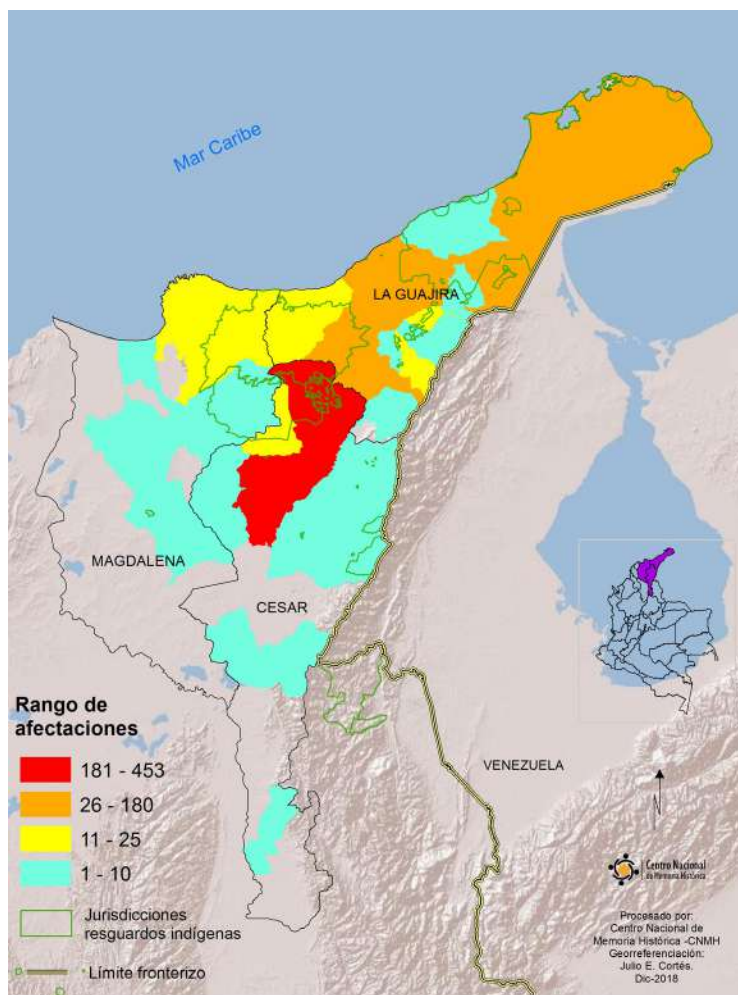
Como se observa en el Mapa 8 la concentración de la violencia se dibuja en su mayoría sobre territorio de la Sierra Nevada de

Santa Marta entre los departamentos del Cesar y La Guajira. Por ejemplo, la situación de los kankuamo para este momento, según el periódico *Unidad Indígena*, se desarrollaba entre la “violencia y la extinción”. En 1986 llegaron los primeros grupos guerrilleros a la zona a imponer su ideología y a señalar, cuando no a asesinar y desplazar a quien se opusiera a su presencia en la región. En los noventa, la llegada de los paramilitares agudizó la situación, tras llevar a cabo varias masacres empezando en la comunidad de Río Seco.

La Defensoría del Pueblo en 2002, la Resolución Defensorial 024 del 18 de septiembre de ese mismo año, y la ONIC establecieron que de manera sistemática todos los actores armados atentaban contra los derechos individuales y colectivos del Pueblo Indígena Kankuamo y que las autoridades nacionales y regionales debían tomar acciones para garantizar la vida de los habitantes, ya que entre 1986 y 2004 habían sido asesinados 195 indígenas, 44 de ellos solo en 2003 (Unidad Indígena, 2004, diciembre). La CIDH se manifestó también al respecto de la problemática y expidió una medida cautelar del 23 de septiembre de 2003 por hechos relacionados con asesinatos, actos de violencia generalizada, amenazas, desplazamiento forzado, ocasionados por paramilitares contra el Pueblo Kankuamo (CIDH, 2003).

Por su parte, el Pueblo Indígena Wiwa afrontó una situación similar durante la primera mitad de la década de los dos mil. Al respecto, también la CIDH visibilizó la situación al otorgar la medida cautelar MC-21-05 en 2005, ampliada mediante Resolución 18 de 2017, a favor de los miembros de las comunidades de La Laguna, el Limón, Marokazo, Dudka, Linda y Potrerito, ubicadas entre los departamentos del Cesar, La Guajira y el Magdalena, por hechos relacionados con el asesinato de cerca de 50 líderes indígenas y el desplazamiento forzado de más de 800 personas (CIDH, 2005).

Mapa 8. Concentración de hechos violentos en la región Caribe 1959-2017



De vuelta al territorio Embera, en la región del Urabá alias *El Alemán* comandaba el BEC (Bloque Elmer Cárdenas) cuyo accionar fue usado en beneficio de empresas como Chiquita Brands o Coca-Cola, de ganaderos y empresas de cultivo de palma, de las cuales muchas tienen o les fueron abiertos procesos judiciales por

el apoyo a grupos ilegales. Raúl Hasbún, reconocido estratega del financiamiento del paramilitarismo ha declarado que entregó a la Fiscalía General de la Nación los nombres de patrocinadores de estas estructuras armadas ilegales y terroríficas, entre los que se encuentran “270 bananeros, 400 ganaderos y podrían ser unos miles de comerciantes” (Semana, 2012, marzo 31).

Los registros encontrados en la información cuantitativa por el equipo de investigación coinciden con el avance de las incursiones de varios actores armados. Sin embargo, es notable en los relatos y las narraciones de los hechos que recogimos, que una ostensible mayoría de los crímenes se les atribuyen a los grupos paramilitares de las AUC. Esto va de la mano con el uso de los territorios ancestrales, *ataijawaa* en Wayunaiki, para la explotación desde 2001, presentados bajo la figura de proyectos productivos en la región de la cuenca de Cacarica, que involucran a la empresa Multifruits S. A. y los cultivos de palma aceitera en la cuenca de Curvaradó, que se encuentran en los municipios de Riosucio y Carmen del Darién. Hasta la fecha, dicha situación ha continuado con el desplazamiento de más de 470 indígenas embera dóvida, embera chamí, woannan y zenú, y su más reciente eslabón ha sido el asesinato de Aquileito Mecheche en abril de 2019, al cual se volverá más adelante.

En Antioquia, Córdoba y Chocó se configuró un genocidio directo contra las familias Domicó y Bailarín del Pueblo Indígena Embera Katío, que fueron objeto de intimidaciones, señalamiento, asesinatos selectivos y persecuciones. Los registros concentrados sobre estos liderazgos se extienden por los municipios de Turbo, Mutatá, Murindó, Frontino, Dabeiba, Apartadó, Chigorodó, El Bago y Nechí, en el departamento de Antioquia.

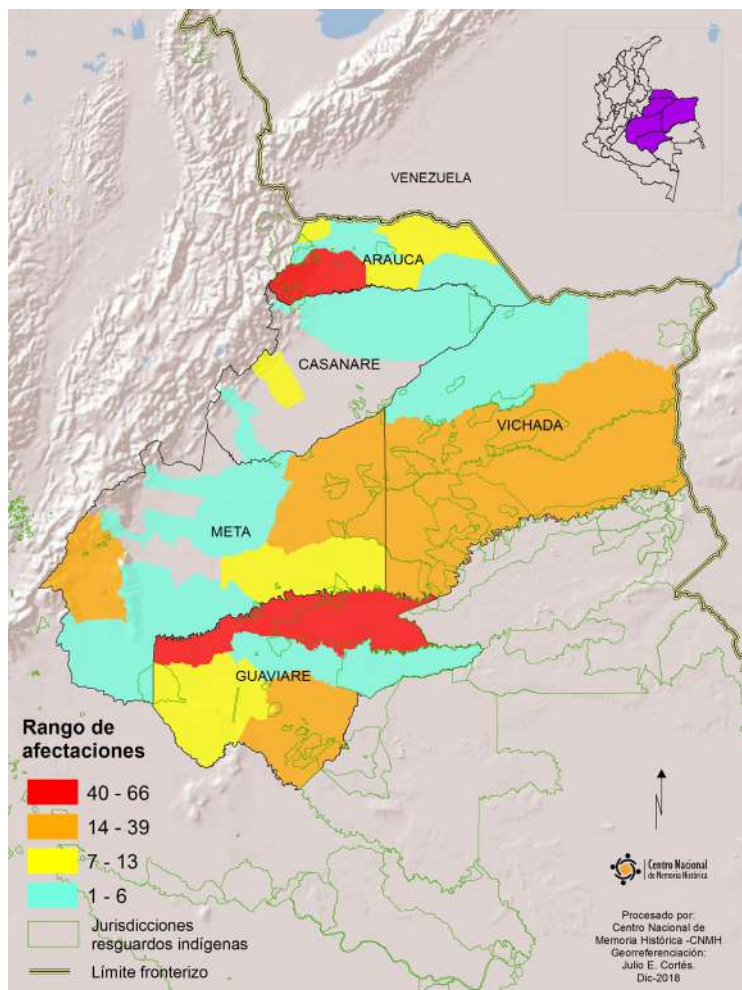
A eso de las 19:00 horas llegaron al resguardo indígena. Siete hombres fuertemente armados llegaron preguntando por un guerrillero que estaba metido en la casa de nosotros, desenfundaron sus armas amenazando a mi mamá y a todo el grupo familiar con armas de fuego. Uno de ellos tenía pasamontañas, él era conocido porque de un momento a otro empezó a rebujar la pieza

de Pascual; era compañero indígena de la comunidad de Corbata, en Murri. Buscó de todo y uno de ellos dijo que para no perder la venida nos llevamos a otro y entraron por mi esposo Nelson, a quien le quitaron a mi hijo de sus brazos. Para poderse llevar requisaron toda la casa, esculcaron todo. Los perros estaban ladrando y los iban a matar, nos sacaron de las piezas como estábamos y nos obligaron a estar en el patio de la casa. Se lo llevaron y nos dijeron que regresaban esa misma noche o al día siguiente; no volví a saber nada de mi esposo, pues no se necesita hacer más aclaraciones sobre este hecho para decir que fueron las AUC los perpetradores del hecho. Acabaron con mi vida, la de mi hijo y la de mi familia; es una real injusticia todo este acontecimiento y es por lo que le exijo al Estado una reparación integral. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

Paramilitares de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) ejecutaron en la vereda El Gallo, del caserío Frasquillo a un indígena y a un campesino. En el mismo hecho, el grupo paramilitar quemó 14 embarcaciones y amenazó de muerte a los pobladores de la comunidad indígena de Pavarandó, dándoles un plazo de tres días para que abandonaran sus territorios. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

Otra situación semejante puede rastrearse para el mismo lapso en la región de la Orinoquia, en el departamento del Meta, donde han confluído históricamente varios actores armados como el Bloque Centauros de las AUC, la Séptima Brigada del Ejército, las Autodefensas Unidas del Casanare y actores armados al servicio de narcotraficantes o de intereses de explotación petrolera que generaron un despojo masivo identificable por una de las más altas cifras de reclamaciones para restitución de tierras del país: 668.000 hectáreas.

Mapa 9. Concentración de hechos violentos registrados en la región de la Orinoquia 1959-2017



En la década de los ochenta los “carranceros”, que luego serían las ACMV (Autodefensas Campesinas del Meta y el Vichada) un grupo paramilitar financiado por narcotraficantes de Puerto Boyacá y luego por Víctor Carranza, latifundista asociado a crímenes de paramilitares en extensos territorios del país, despojaron y comercializaron, a través de las habituales prácticas de terror, los predios

conocidos como “El Brasil”, bajo la firma de Agualinda que terminaría en la firma Aliar, de la cual es socia la empresa porcicultora La Fazenda, que desde 2007 adecua los terrenos para el cultivo de soya y maíz para engorde (CNMH, 2018, página 492). Puerto Gaitán fue uno de los municipios más azotados por la violencia en el Meta.

Nosotros vivíamos en la comunidad indígena Wualabo Dos con mi esposo José Waldo y mis ocho hijos, de los cuales cinco eran hijos de mi compañero, pero no quedaron con su apellido, solamente mi niño José Esteban recibió el apellido Macabare. En el año 2000 mi esposo salió de la comunidad a eso de las 7:00 a. m., llegó mi tío Aladino Yepes y me dijo que a mi esposo lo habían asesinado y que su cuerpo se estaba en el anfiteatro de Puerto Gaitán. Inmediatamente me fui para Puerto Gaitán y nos entregaron el cuerpo. A mi esposo lo asesinaron a puñaladas y según comentarios de la gente, dicen que mi esposo estaba tomando cuando llegaron varios paramilitares tomados y comenzaron a pedir plata. Mi esposo no quiso darles y por esta razón lo asesinaron. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

Se consolidaba entonces un modelo económico en la altillanura que interviene generando diferentes formas de *endeude*, que es una relación con rastros coloniales que conlleva una serie de contraprestaciones obligadas y patrones de sometimiento, y que luego se va caracterizando en un primer momento por la ampliación de la frontera agrícola que devino en latifundio, principalmente ganadero, y más tarde se mezcló con la agroindustria y la llegada de capitales de inversión para la extracción petrolera. Las rentas obtenidas, a su vez, se vieron aumentadas por las ingentes ganancias derivadas del procesamiento y tráfico de cocaína. Con todas estas actividades económicas los paramilitares establecieron una relación “simbiótica”, soportada en el “desarrollo de un sistema tributario paralelo al estatal, que establecía una especie de catastro para realizar cobros, según las capacidades financieras de los contribuyentes” (CNMH, 2018, página 474).

Después de la llegada de la guerrilla, llegaron los paramilitares con *Jorge 40*; con este señor sostuvimos una reunión, porque el reclutamiento de jóvenes siguió presentándose con este nuevo grupo armado. Nos hemos enfrentado a todos ellos, en ese entonces la guerrilla estaba peleando por las vacunas, querían poder, pero en medio estábamos nosotros, entre guerrilla, Ejército y paramilitares. El Ejército mató a un hijo de un chamán en la comunidad Maniare y otros dos que en los camiones mataron a otros dos indígenas que venían de una reunión, un 7 de agosto. Iban sin luces y la moto venía alumbrando y se les dio por atropellarlos y los mató por parte de los paramilitares. Gladys Hernández fue desplazada por esos paramilitares que vinieron antes de que llegara Uribe Vélez, saneando la zona, para que él llegara a Cumaribo.

A los quince días llegó este señor, nosotros íbamos a demandar eso y el personero dijo que no, que él personalmente iba a llamar a Derechos Humanos. Llamó y salieron. Cuando se fue Uribe de acá, cuando se inició la explotación petrolera, antes de que llegara la explotación petrolera al resguardo, se hicieron reuniones, empezaron por los recursos que ellos ofrecieron de los contratos que le iban a dar al resguardo y empezaron a dividir por sectores y se dividió en tres partes: el alto, el medio y el bajo. La pelea es que cuando vamos a nombrar un cabildo cada uno va por su interés y todos sufríamos por eso. (ONIC y CNMH, 2015, página 58)

Gracias a su control sobre el territorio, sus habitantes y los réditos legales e ilegales, las AUC lograron tener gran incidencia en las contiendas electorales de las localidades y las regiones. Salvatore Mancuso, jefe de esa organización en las negociaciones de paz con el gobierno Uribe, dijo que cumplidas las elecciones parlamentarias de marzo de 2002 la presencia de las autodefensas en el Congreso superaba el 35 por ciento. Entre 1999 y 2003 los grupos paramilitares lograron configurar un mapa político favorable a sus intereses en 12 departamentos que, según información obtenida de las mismas reuniones y pactos paramilitares como Ralito o Chivolo, terminaron por delinear una “especie de distritos electorales” (Ungar y Cardona, 2010, páginas 274-275).

Otra de las interrupciones a la vida acometidas por los paramilitares fueron las desapariciones forzadas de miembros de comunidades indígenas, con el fin de generar impunidad y desestabilizar los procesos organizativos. En junio de 2001 fue desaparecido el líder indígena Embera Katío Kimy Pernía Domicó, a raíz de su liderazgo contra la implantación de la hidroeléctrica de Urrá I, sin diálogo alguno con las comunidades indígenas asentadas en el Alto Sinú. Seis años antes, Kimy había organizado una marcha multitudinaria, el *Do Wambura* (“Adiós río”), partiendo del resguardo de Karagabí hasta Lorica para protestar por la implementación inconsulta del proyecto. El 2 de junio de 2001 fue abordado en Tierralta (Córdoba) por miembros de las AUC y forzado a subir a una motocicleta para nunca más volver a tenerse noticia de su paradero. Ya para entonces la Corte Interamericana de Derechos Humanos le había otorgado medidas cautelares a él y a otros líderes de la comunidad indígena Embera Katío del Alto Sinú (CIDH, 2001).

Luego de movilizaciones locales, regionales y nacionales, así como de las denuncias a nivel internacional frente a las vulneraciones que implicaba la construcción de la hidroeléctrica, parece ser que el propio Carlos Castaño dio la orden de desaparecer al líder Embera Katío lanzando su cadáver torturado al río Sinú, como lo confesó en 2007 el jefe paramilitar Salvatore Mancuso. Queda como elocuente y desolador colofón lo que le comunicó Carlos Castaño al filósofo y periodista francés Bernard-Henri Levy en una entrevista hecha en 2001:

Le hago notar [a Carlos Castaño] que me parece que su organización también parece practicar atentados ciegos contra la población civil y, especialmente esa misma semana, contra sindicalistas. Se sobresalta.

‘¿Atentados ciegos? ¿Nosotros? ¡Jamás! Siempre hay una razón. Los sindicalistas, por ejemplo. ¡Le impiden trabajar a la gente! Por eso los matamos’.

‘Bueno, [respondo] y el jefe de los indígenas del Alto Sinú, para el caso, ¿a quién le impedía trabajar él, ese pequeño jefe indio que bajó a Tierralta?’.

‘¡La represa! ¡Impedía el funcionamiento de la represa!’. (Semanana, 2001, 7 de septiembre)

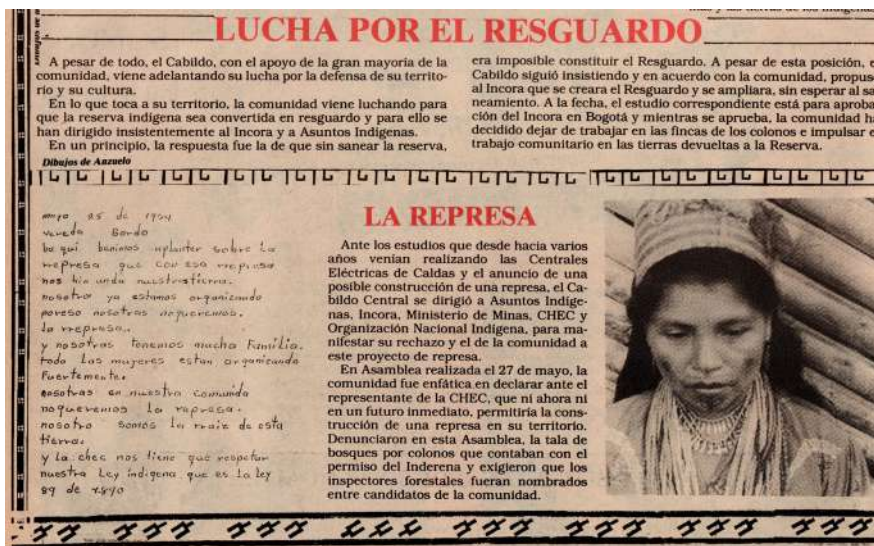


Foto 29. Desarmonías en el territorio por las represas. Archivo ONIC, 1984.

Dentro de las formas de visibilización de las alteraciones e interrupciones a la vida que representaba Urrá al inundar las tierras del resguardo y la violencia paramilitar que acompañaba el desarrollo del proyecto, los embera llevaron a cabo campañas de visibilización; una de las más sentidas fue Do'wambura (despedida del río), descrita en palabras de Kimy así:

Bueno, a decir verdad, nosotros no sabíamos qué hacer. Teníamos muchas ganas de hacer algo, pero no sabíamos cómo. Las comunidades estaban muy divididas. El Do'wambura (despedida del río) nos unió un poco. (...) nos fuimos 660 indígenas, hombres, mujeres, niños, jaibanás, viejos (...) hicimos balsas y nos tiramos río abajo (...) eso si pa'qué, nosotros somos hombres de

río y allí nos va muy bien (...) el río es como nuestro padre, no nos traiciona. Pasamos por Frasquillo, Tierralta y Montería. En todos esos lugares salían campesinos, pescadores, estudiantes y todos nos saludaban con banderas y nos gritaban vivas (...) nosotros estábamos muy emocionados, pues sentíamos que había afecto por lo que estábamos haciendo (...) estábamos conociendo la solidaridad de la gente y eso nos dio mucho ánimo para continuar con nuestra correría hasta Lórica. Mire hombre, hasta Urrá nos apoyó, pues nosotros les habíamos plantiado que antes de que construyeran la represa nosotros queríamos despedirnos de nuestro padre río que tanto nos había dado (...) pues eso se me olvidó contarle antes (...) nosotros vivíamos también del pescado (...) esa era la fuente principal de carne que nosotros teníamos (...) y había mucho pescado (...) con solo decirle que en la época que llaman de “subienda”, cuando el bocachico sube a poner los huevos en las cabeceras, las mujeres salían y los pescaban con machetes, pues había tantos que se entorpecían entre ellos mismos para subir (...) entonces los ahumábamos y (...). (Kimy Pernía citado en Jaramillo, 2011, página 24)

Las alteraciones por las desapariciones forzadas contra miembros de Pueblos Indígenas registradas en el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC entre 1997 y 2004 se distribuyen según su presunto responsable así: el 58,8 por ciento (189) son responsabilidad de grupos paramilitares (véase Tabla 4), siendo los departamentos de Antioquia (55), Córdoba (48), Cauca (32), Putumayo (32), Cesar (24) y Chocó (17) los que mayor cantidad de registros concentran.

Tabla 4. Concentración de hechos violentos por grupo armado 1997-2004

Pueblo	Desaparición Forzada
Agente del Estado	15
Agente del Estado - Grupo paramilitar	1
Grupo Armado no identificado	62
Grupo paramilitar	189
Guerrilla	54
Total general	321

Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

En 2002 se registraron más desapariciones forzadas contra indígenas: un total de 60, mientras que el segundo año con mayor número fue el 2000, con un registro de 54 (véase Gráfica 11). Estas cifras permiten apenas acercarse a las proporciones de las desapariciones forzadas, sin embargo, detrás de esta interrupción a la vida se encubre una práctica que resulta genocida al alterar la Red Vital.

Yo vivía en Bogotá con mis cuatro hijos y mi esposo, aquí tenía una casa-lote en la zona quinta de Usme, pero además tenía una territa en la vereda Las Cabañas Altas del municipio de Orito (Putumayo). Desde hacía tres años me la pasaba entre Orito y Bogotá, ya que vendía mercancía y de igual manera traía gallinas campesinas, frutas, comida, plátano, lo que más podía para vender aquí en Bogotá. A nosotros como campesinos nos cobraban siempre vacuna, cuando no era la guerrilla eran los paramilitares y como la situación se puso muy difícil para seguirla pagando, me tocó venirme definitivamente para Bogotá como en noviembre de 1993, porque mis niños escuchaban los tiroteos durante la noche y eso los asustaba mucho.

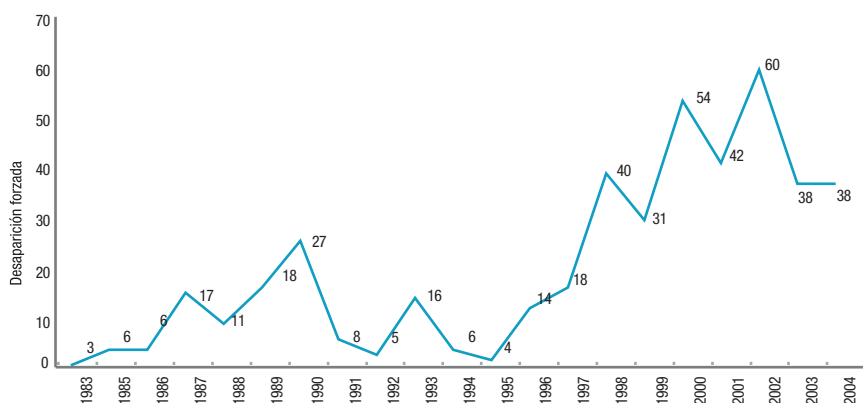
Yo iba con mis hijos cuando salían a vacaciones, tanto a mitad de año como a finales. En Orito también vivía mi hermano Carlos con la señora y cuatro hijos, ellos se habían venido también para

Bogotá conmigo, pero ellos de ver la situación económica se devolvieron para Orito. Yo supe de mi hermano y mi cuñada por última vez como en octubre de 2001, cuando iban a operar a mi hermano y llamé para ver cómo estaba. El 11 de diciembre de 2001 me informa el vecino que habían asesinado a mi hermano y a la señora el 22 de noviembre del 2001 en la vereda Las Brisas y que los habían arrojado al río Guamuez-Putumayo; yo vivía aquí en Bogotá. Mi vecino me pidió el favor que fuera por mis sobrinos, ya que él tenía 12 hijos y estaba esperando otro y que era muy difícil la situación con cuatro niños más.

Lo que sé es que mi hermano había sido amenazado por ambos grupos porque cuando uno le daba un vaso de agua al otro, el otro grupo lo tildaba a uno de colaborador. Yo no pude ir al entierro de mi hermano porque el comentario era que a ellos los habían arrojado al río Guamuez-Putumayo y que si alguno de la familia se aparecía o investigaba por los hechos lo asesinaban. Según los vecinos decían que esos días de la desaparición de mis familiares, un paramilitar que le decían “el Diablo”, estuvo en esa época por esos lados y que uno de ellos tenía el reloj de mi hermano, al igual que un anillo de acero que yo le había regalado. Además, porque ellos se la pasaban patrullando en esos días. Yo fui por los niños y actualmente tengo la custodia de ellos. Esta situación ha sido muy dura, ya que con los cuatro míos es difícil sacarlos todos adelante. Tengo que decir que yo puse este hecho en conocimiento ante la Fiscalía de Orito-Putumayo, pero como el comentario era que a ellos los habían asesinado y echado al río, yo siempre coloqué el denuncia como homicidio a pesar de que nunca vi los cuerpos, ni mucho menos los enterré. Cuando hice el registro del homicidio de ellos estaba pasando por una situación emocional muy difícil. Yo salí definitivamente en 1993 hacia Bogotá y dejé la finca, los animales y mis enseres tirados. Sin embargo, como en 2011 fui hasta Orito y pregunté por el señor Hernández... era a quien yo le había dejado la finca recomendada y me dijo que todo estaba muy abandonado. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

El escalamiento de las desapariciones puede denotarse en una línea ascendente (Gráfica 11) caracterizada por cifras que se triplican; entre 1983 y 1996 se tiene registro de 141 hechos, mientras que entre 1997 y 2004 se pueden sumar 321; 2002 es el punto más álgido.

Gráfica 11. Registros de desaparición forzada de personas pertenecientes a Pueblos Indígenas por años 1983-2004



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Con el ataque a las torres gemelas en 2001 en Nueva York, el llamado del Gobierno colombiano ante la necesidad de dirigir los recursos del Plan Colombia no solo contra el narcotráfico, sino también contra las fuerzas insurgentes adquiere relevancia. Con anterioridad, la lucha contra la insurgencia no era considerada una prioridad internacional, a diferencia de lo que sucedía con el narcotráfico. Luego del ataque a las torres, una transformación global reorganiza la jerarquía de prioridades llevando a que organizaciones como las FARC y el ELN se consideren terroristas y se conviertan en blanco de la guerra global facilitando el encuentro entre los intereses estadounidenses y del Gobierno colombiano.

En este contexto las Fuerzas Armadas aumentaron su presencia y accionar bajo la política de Seguridad Democrática iniciada en

el primer mandato de Álvaro Uribe. Ante la negativa de una salida negociada con la subversión y la negación de la existencia de un conflicto armado, el discurso de la lucha antiterrorista se tomó la política de seguridad; las Fuerzas Armadas iniciaron una fuerte arremetida contra las guerrillas, que en muchas ocasiones usaban los territorios indígenas como retaguardia debido a sus condiciones de difícil acceso y su relevancia geoestratégica. La militarización de los territorios se convirtió en parte de la estrategia de la política de Seguridad Democrática, llevó a doblar el pie de fuerza al pasar de 215.000 hombres en 1998 a 445.000 en 2010 (CNRR-GMH, 2013, página 179) y a la construcción de bases militares, estaciones de policía y demás infraestructura militar que terminó por ubicar a los Pueblos Indígenas en medio de los combates y hostigamientos.

Otra de las dinámicas que se acentuó en este contexto genocida fue la estigmatización de las organizaciones indígenas. La búsqueda por deslegitimar sus procesos y vincularlos con la subversión aumentó la violencia contra los líderes, la represión de las movilizaciones y la limitación de su autonomía y territorialidad. Según los datos del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC sobre amenazas, intimidaciones, detenciones ilegales y torturas, los agentes del Estado casi que igualan los registros de los paramilitares, los primeros con 249 y los segundos con 275. Aquí se denota una de las implicaciones más complejas del conflicto armado, la política de seguridad propendía por la participación abierta de la población civil y la que en medio de presiones o por convicción política no buscaba tomar partido en el conflicto armado resultaba siendo leída como el enemigo.

“Seguridad no para perseguir verdaderos o imaginarios enemigos, enemigos ideológicos, ni tampoco sustentar un régimen de partido único”, fueron las palabras de Álvaro Uribe Vélez en respuesta a las organizaciones indígenas, que convocaban a una marcha por la defensa de los derechos humanos en 2004, tras recurrentes denuncias sobre masacres y asesinatos selectivos, a lo que el periódico *Unidad Indígena* contestaba sustentado en el derecho a la autonomía y autodeterminación de los Pueblos Indígenas

y ponía en entredicho las intenciones del discurso de seguridad democrática. Responde el periódico,

Democrático en tanto no se cuestionen o fijen distanciamientos con la política de seguridad. Democrático en tanto se haga parte del proyecto económico y militar gubernamental. Eso es lo que se desprende de las palabras del presidente Uribe cuando desconociendo la autonomía de las comunidades indígenas manifestó: “Yo faltaría a la verdad si omitiera decirles a ustedes esto: en Colombia se acabó el cuento de que hay neutralidad en el conflicto. Por eso queridos amigos quiero decirles que la política de seguridad democrática tiene que continuar y me parece en las actitudes y en los discursos, que buena parte de la marcha, está buscando excusas cuando en el fondo, lo único que quieren es sabotear la política de seguridad democrática” (Unidad Indígena, 2004, diciembre).

Denuncia también el periódico que la autonomía de los pueblos es leída como apoyo a las guerrillas y que el cuestionamiento a los componentes de la seguridad democrática se asocia al delito de sabotaje, lo que hace comprensible el aumento de las detenciones arbitrarias, que entre julio de 2002 y junio de 2003 ascendieron a 4382, mientras en los seis años anteriores fueron de 2869. La oposición a la decisión de militarización de los territorios era considerada por los agentes del Estado como una opción por el terrorismo, denunciaría el Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas, tras su visita oficial en marzo de 2004.

No solo con detenciones arbitrarias, amenazas o intimidaciones se habría relacionado a los agentes del Estado. Se sabe bien de los casos de asesinatos selectivos en los que participaría por acción u omisión y en alianza con la amenaza paramilitar. Por ejemplo, la muerte en julio de 2003 en Valledupar (Cesar) de Uriel Evangelista Arias Martínez y Carlos Arturo Cáceres, indígenas kankuamos que fueron presentados como miembros de las FARC muertos en combate, asesinados por el Ejército y miembros de las AUC.

En esta, como en otras ocasiones se estigmatizaba a familias enteras por sus apellidos; en este caso del Pueblo Indígena Kankuamo, llevar apellidos Arias y Montero era suficiente para ser asesinado, como pasó con el líder indígena Óscar Enrique Montero Arias, caso que llevó a que la CIDH emitiera de manera inmediata medidas provisionales, mediante Resolución del 5 de julio de 2004, y a que con el asesinato del líder indígena Fredy Antonio Arias se ratificaran el 30 de enero de 2007 y el 3 de abril de 2009 medidas provisionales a favor de todos los miembros del Pueblo Indígena Kankuamo, con el fin de proteger la vida e integridad personal, garantizar las condiciones de seguridad necesarias que permitieran la libre circulación de las personas del Pueblo Indígena Kankuamo, el regreso a sus hogares si así lo deseaban los que se habían visto forzadas a desplazarse a otras regiones e investigar los hechos que habían dado origen a la emisión de la medida provisional.

Medidas de protección que a pesar de que buscaban la tranquilidad de todos los indígenas kankuamos no pudieron impedir que muchos como estrategia de sobrevivencia y resistencia se cambiaran los apellidos; intentaran ocultar el origen, el linaje, es decir, se vieran obligados a negar a la familia para poder sobrevivir, medidas que fueron levantadas mediante la Resolución del 21 de noviembre de 2011.

Otro ejemplo similar fue el asesinato el mismo año del comunero Nasa Olmedo Ul Secué, al no atender una llamada de pare en un puesto de control del Ejército en el resguardo de Huellas, Caloto (Cauca), acción en la que quedó herido otro comunero y que generalizó el rechazo de las autoridades indígenas a la presencia de los actores armados en sus territorios.



Foto 30. Denuncias de la ONIC ante el Secretario General de las Naciones Unidas 2001. Unidad Indígena N.º 115, Archivo ONIC, 2001.

En no pocas zonas del país el Ejército estigmatizó a los comuneros indígenas como guerrilleros o auxiliares de la guerrilla, poniendo en riesgo sus vidas o actuando violentamente contra ellos. Así lo señala el Pueblo Indígena Wiwa en la Sierra Nevada de Santa Marta:

Cuando los wiwa están en las partes bajas son considerados frecuentemente como milicianos o guerrilleros, y cuando vuelven a sus comunidades de hacer gestiones en los poblados de la parte baja de la Sierra son señalados por la guerrilla como integrantes de la red de cooperantes e informantes de las Fuerzas Armadas. (Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona, 2015, página 315)

Si bien la forma más recurrente en que los agentes del Estado, miembros de la fuerza pública, alteraban e interrumpían la vida de los Pueblos Indígenas era mediante las amenazas, intimidaciones y detenciones arbitrarias, lo cierto es que estuvieron involucrados en masacres llevadas a cabo en territorios indígenas. El Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas registra

tres casos asociados entre 1997 y 2004; el primero de ellos en el departamento de Córdoba, municipio de Tierralta, contra indígenas zenú el 21 de septiembre de 2000, cuando perdieron la vida nueve indígenas a manos de paramilitares apoyados por helicópteros artillados y unidades del irrespetuosamente llamado Batallón 26 Arhuacos del Ejército nacional. En Tame (Arauca) al mando del Teniente Coronel Alberto Padilla Torres, Batallón Navas Pardo, tropas adscritas a la Brigada 18 se hicieron pasar por paramilitares y asesinaron a cuatro indígenas del Pueblo Sikuni.

Estos miembros del Ejército nacional llegaron con brazaletes de las AUC a las veredas Julieros, Velazqueros, Parrero, Roqueros y Genareros del resguardo Betoyes, asesinando a sangre fría y ante la mirada del resto del grupo a tres hombres y también violaron a cuatro muchachas de 11, 12, 15 y 16 años. ‘Escogieron a las niñas indígenas más bonitas. Luego se las llevaron hacia las afueras de sus resguardos donde abusaron de ellas y les advirtieron que no podían denunciarlos o las matarían. Los hombres que no se fueron con las niñas se quedaron en las comunidades saqueando las fincas y conminaron a los indígenas a abandonar sus tierras’. Completa la denuncia afirmando que una de las niñas violadas, Omaira Fernández de 16 años de edad: ‘Estaba embarazada y la comunidad Guahibo tuvo que ver horrorizada cómo los supuestos paramilitares le abrían el vientre a la joven, le extraían el feto, lo trozaban, introducían sus partes en una bolsa plástica y la arrojaban al río junto a la madre. Le faltaban tres meses para tener el niño’. La acción originó el desplazamiento forzado de cerca de 369 indígenas hacia otros lugares del departamento. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

Y el caso de Bahía Portete en 2004, en el municipio de Uribí, departamento de La Guajira, sobre el cual la CIDH expidió medidas cautelares para proteger la vida de lideresas que denunciaban las alteraciones e interrupciones que protagonizaban paramilitares en su contra en colaboración de agentes del Estado. (CNRR-GMH, 2010, página 70)

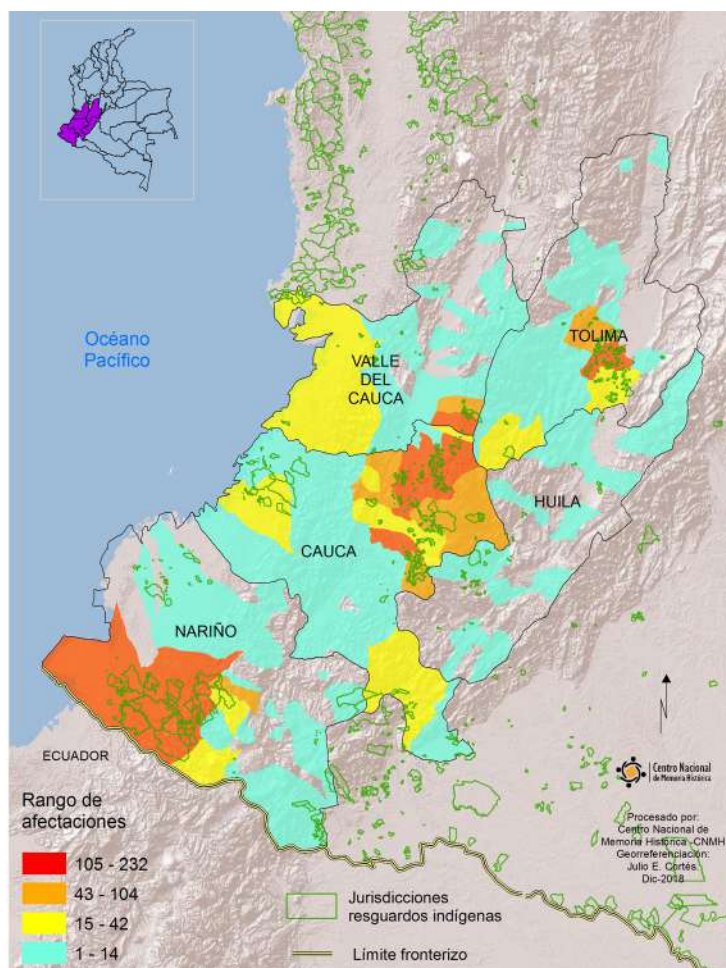
En general, la ampliación de masacres, asesinatos selectivos, desapariciones forzadas y las amenazas e intimidaciones estaban encaminadas a la desestructuración de las organizaciones que denunciaban atropellos y violaciones a sus derechos, como lo reconoce el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su informe de 2004:

Numerosas comunidades indígenas denuncian asesinatos selectivos de sus líderes y voceros y de sus autoridades tradicionales. Estos homicidios, que parecen formar parte de estrategias diseñadas a descabezar y desorganizar a las comunidades indígenas, contribuyen a la desintegración social y cultural de las mismas. Se trata de verdaderos genocidios y etnocidios perpetrados contra los Pueblos Indígenas. (ONIC, 2014, página 13)

Por su parte, los grupos guerrilleros buscarían ampliar su control territorial y fortalecer su accionar en zonas estratégicas como Caquetá, Cauca, Nariño, Putumayo y Arauca. Hacia 1993 las FARC confirman su búsqueda armada del poder luego de su Octava Conferencia, y desarrollan entre 1997 y 2002 la estrategia “Territorios Libres” en el sur del país, incluso durante las negociaciones del Caguán (Pécaut, 2015). El paso de una guerra de guerrillas a una guerra de movimientos permitió el fortalecimiento de las acciones insurgentes.

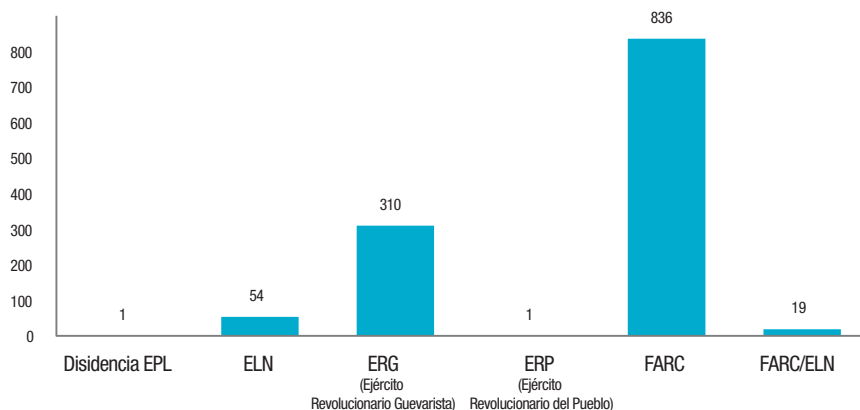
Los grupos guerrilleros produjeron el terror tras aumentar su ofensiva y el uso de su poderío militar para intentar debilitar la presencia estatal, representada por las estaciones de policía ubicadas en los centros poblados. Entre 1992 y 2002 se realizaron 752 incursiones armadas en territorios indígenas, distribuidas así: FARC, 616; ELN, 117; disidencia del EPL, 8; CGSB, 6; disidencia del M-19, 5; ERP, 1. (CNMH, 2016a, página 100)

Mapa 10. Concentración de hechos violentos registrados en la región del suroccidente 1959-2017



Las anteriores cifras son un indicador que muestra el protagonismo de las FARC dentro de los grupos insurgentes (Gráfica 12). Con la amenaza del paramilitarismo y el crecimiento de la presencia militar, las FARC focalizaron la defensa de su control en zonas como el suroccidente y el Pacífico.

Gráfica 12. Distribución de incursiones armadas por guerrilla 1997-2004



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Casi el mismo número de víctimas asesinadas en masacres produjo el accionar de las FARC (114) y de los paramilitares (152) entre 1997 y 2004, confirmando la idea que definía el conflicto armado colombiano degradado al punto de calificarse como una guerra de masacres. La siguiente nota es un ejemplo de esto:

En Cajibío (Cauca) guerrilleros del Frente Jacobo Arenas de las FARC-EP dieron muerte a trece personas, entre ellas a dos menores de edad y a un anciano y causaron heridas a cuatro más. El hecho sucedió luego que los insurgentes irrumpieran en horas de la noche en las veredas El Edén y La Diana, Inspección de Policía Ortega y en la Inspección de Policía La Isla. En el Edén dieron muerte a Miguel Ángel y en La Isla dieron muerte a Nepo, a Álvaro y a David. Según la fuente, los guerrilleros con lista en mano, “arribaron a la población y fueron de vivienda en vivienda sacando a sus moradores”. Los cadáveres de David, Juan Alberto y Miguel Ángel fueron hallados decapitados. En la acción los insurgentes quemaron cuarenta viviendas y la casa cural de una iglesia evangélica y dejaron averiadas sesenta viviendas más,

hurtaron víveres, ropa, cobijas y otros objetos de valor de los pobladores a los cuales amenazaron de muerte, advirtiéndoles: “Lárguense porque los vamos a barrer”. El hecho originó el desplazamiento forzado de varios habitantes hacia otros lugares del departamento. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

La estrategia subversiva también integró el uso de asesinatos selectivos (417) entre 1997 y 2004. Estas interrupciones a la vida convergían con la violencia paramilitar, aunque exponiendo cifras un poco menores. Los asesinatos selectivos fueron la práctica más recurrente en los departamentos del Cauca (55), Antioquia (54), Putumayo (53) y Cesar (53) por las guerrillas. Las intenciones por desestabilizar la gobernabilidad del Estado, sumadas a la posibilidad de representación indígena en la política electoral, terminaron por justificar la presión sobre las candidaturas indígenas que se postulaban a alcaldías municipales buscando manejar la vida organizativa y participativa de los Pueblos Indígenas.

Guerrilleros de las FARC incursionaron en zona rural de este municipio y dieron muerte al indígena. La razón de su muerte la atribuyen los guerrilleros al hecho de haber sufragado el 26 de octubre de 1997, desobedeciendo la orden de sabotaje de las elecciones lanzada por ellos. Además, los guerrilleros advirtieron a la comunidad que tenían una lista de los pobladores que habían votado, amenazando con darles muerte por este hecho (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC).

Los asesinatos selectivos perpetrados por la subversión terminarían por desconocer los procesos de gobierno propio de los Pueblos Indígenas, teniendo en cuenta que entre 1997 y 2004 fueron asesinadas 69 personas que tenían algún perfil de liderazgo en su contexto. El caso de los gobernadores, gobernadoras, sabios y sabias tradicionales resultaría agudo por sus perfiles basados en el conocimiento heredado generacionalmente.

Guerrilleros del Frente 6 de las FARC-EP dieron muerte a Cristóbal Secué, líder indígena del resguardo de Corinto, a las 7:00 a.

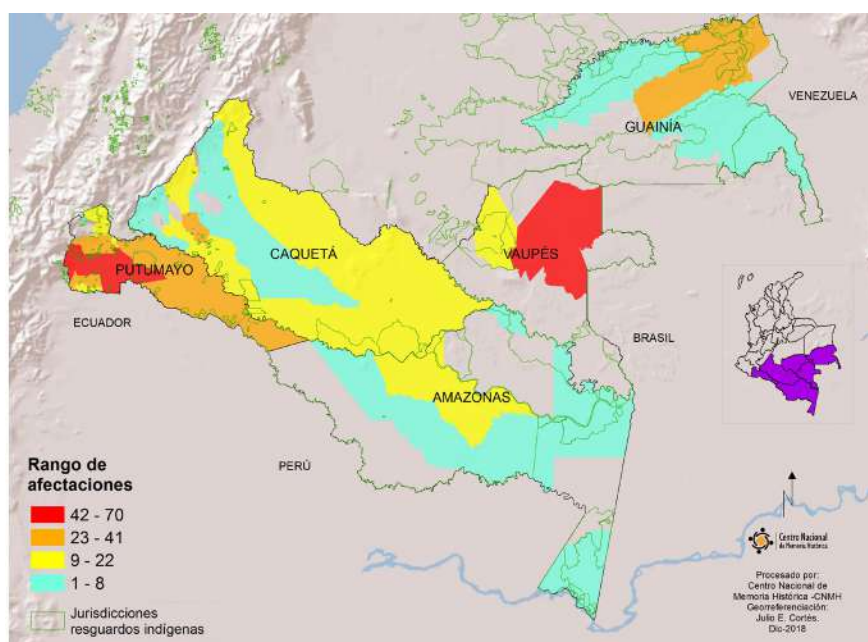
m., en la vereda La Cuchilla, Inspección de Policía Huasanó. Este fue gobernador del Cabildo Indígena del Resguardo de Toribío y del Cabildo de Corinto, coordinador del Proyecto Nasa en el municipio de Toribío, fue uno de los fundadores, tesorero y presidente del Consejo Regional Indígena del Cauca, presidente y representante legal de la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte). Impulsor y férreo defensor de la autonomía territorial indígena, conocimiento que le mereció además el título de Maestro en Sabiduría por la Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). Además, fue uno de los gestores del Proyecto Nasa us Kayat i sa, hacer memoria con sentimiento, que en diciembre pasado recibió el Premio Nacional de Paz en reconocimiento a veinte años de trabajo en favor de la democracia, la cultura y el respeto por las tradiciones ancestrales. Actualmente se desempeñaba como coordinador del programa jurídico zonal para adelantar los procesos de investigación en el marco de la jurisdicción especial indígena en el territorio de la zona norte del Cauca. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

Presuntos guerrilleros de las FARC asesinaron a Marta Jamioy, quien se desempeñaba como miembro del comité ejecutivo de la OZIP (Organización Zonal Indígena del Putumayo) y hacía parte de los reporteros comunitarios que ACNUR financia a esta entidad. Según denuncia: “En la madrugada del día de hoy (...) en la comunidad indígena Inga Alpamanga (...) fue asesinada a tiros la gobernadora de dicha comunidad Martha Jamioy, al parecer por miembros de las FARC que de acuerdo con lo que ella misma había manifestado hace pocos días, la tenían amenazada”. La líder se oponía a que la guerrilla y los paramilitares suplantarán a las autoridades indígenas y limitaran su movilidad (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC).

Según lo relata el periódico *El Espectador*, la gobernadora “no aceptaba que los niños y jóvenes fueran reclutados por las FARC. En esa época su comunidad quedó en el medio de una disputa por el control de la zona entre paramilitares de las AUC y la guerrilla”

(2018, 2 de febrero). Por medio del terror de las muertes selectivas y las masacres se aseguraba el control de rentas, habitantes y territorios, sin embargo, este contexto genocida se tornaba aún más agudo cuando las disputas territoriales aumentaban y los Pueblos Indígenas quedaban en el medio (Mapa 11).

Mapa 11. Concentración de hechos violentos registrados en la región amazónica 1959-2017



Los combates en territorios indígenas entre el Ejército y las FARC fueron aumentando entre 1997 y 2004 hasta llegar a su pico en 2003, siendo sin embargo un menor número de acciones bélicas registradas con posterioridad al año 2005. Las FARC en departamentos como Nariño y Cauca, y el ELN en Arauca y los Santanderes, aumentaron la presión armada como estrategia bélica durante la negociación de los paramilitares con el gobierno de Álvaro Uribe. Las implicaciones para los Pueblos Indígenas fueron evidentes, pues sus territorios eran además de centro de disputas armadas, zonas de intereses económicos que llevaron a miles de

familias a confinarse o desplazarse. Como lo afirma el mayor Adelmo Valencia del Pueblo Indígena Nasa:

Uno de los grandes intereses de los grupos armados fue la disputa territorial y lo que ellos pretendieron y pretenden hasta ahora es el desplazamiento de las comunidades indígenas de los territorios, porque saben la riqueza que nosotros tenemos. Ya ahora la pelea es por el asunto, entonces, el tema de la minería, pero también otro, otro medio de desplazamiento fueron los cultivos, la plantación de cultivos ilícitos en los territorios indígenas. (ONIC y CNMH, entrevista a Adelmo Valencia, sabedor del Pueblo Indígena Nasa, Caloto, Cauca, julio de 2017).

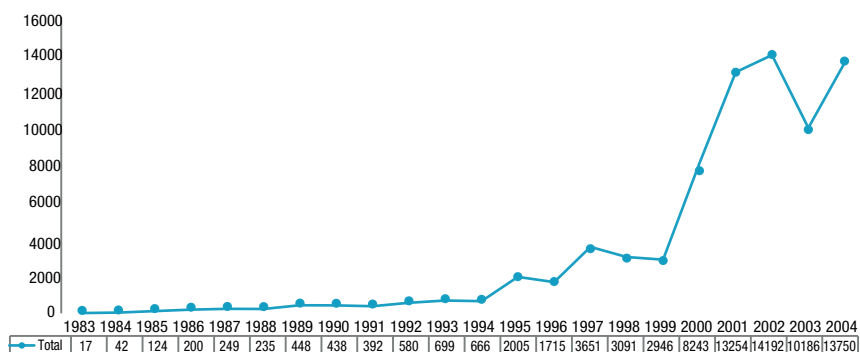
La disputa armada por el control territorial es protagonizada por las guerrillas, los paramilitares y el Ejército, donde la población indígena se veía acorralada y estigmatizada por todos los actores. Como lo relata Gabriel Teodoro Bisbicus, líder Awá de Nariño, “a partir de 2000 para acá empiezan todos los grupos, llámense FARC, ELN, el Estado con Ejército y Policía, y los paras, todo el mundo, echando ojo a ver con quién andaban y con quién hablaban los Awá” (ONIC y CNMH, Diálogo de saberes macro occidente, Gabriel Bisbicus, líder del Pueblo Indígena Awá, El Diviso, 2018). A esto se suma el reclutamiento forzado de jóvenes y niños indígenas por los actores armados, así como las amenazas, asesinatos e intimidaciones permanentes a las autoridades tradicionales.

Los Pueblos Indígenas vieron interrumpidas sus vidas y alteradas sus prácticas culturales, económicas y políticas, bien sea por la restricción en la circulación y uso de ciertos lugares, por lo general sagrados, de sus territorios o por la expulsión inminente de los resguardos hacia las cabeceras municipales o ciudades cercanas con el fin de protegerse de enfrentamientos, bombardeos o presencia de actores armados.

La agudeza de las disputas territoriales en un momento llegó a expandirse hacia los Llanos Orientales como el departamento del Vichada, donde se produjeron altas cifras de desplazamiento y provocaron una emergencia humanitaria:

Sobre el desplazamiento a indígenas en el departamento del Vichada, han sido expulsados de sus hogares 2.108 personas de comunidades o resguardos entre 1997 y 2011 por el total de los actores armados en los cuatro municipios. Si se tiene en cuenta que la población indígena en el departamento al 2005 era alrededor de 17.500 personas, se puede afirmar que cerca del 12 por ciento de la población indígena ha sido expulsada de sus territorios por ocasión del conflicto y las dinámicas alrededor de los grupos armados que hacen presencia en el departamento. (CNRR-GMH, 2012, página 27)

Gráfica 13. Registros de desplazamiento de Pueblos Indígenas por año 1983-2004



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del RUV, UARIV.

Lo que experimenta el Vichada es una tendencia general de aumento de los hechos de desplazamiento forzado en todo el país, que pasaron de 7810 entre 1983 y 1996 a 69.313 de 1997 a 2004, es decir se multiplicaron casi por 9 los registros y mantuvieron una tendencia de crecimiento exponencial hasta 2003 (véase la Gráfica 13).

En este contexto, tanto las organizaciones indígenas, como la sociedad civil y las organizaciones encargadas de la defensa de derechos humanos denuncian la grave situación y la condición de

lo que, según Bartolomé Clavero, Relator Especial sobre Derecho Penal Internacional y Defensa Judicial de los Derechos de los Pueblos Indígenas, calificaría de genocidio en curso. Al respecto el Foro Permanente de las Naciones Unidas expresaría:

(...) la vulneración múltiple, masiva y continua de derechos fundamentales de las comunidades indígenas e identifica hasta treinta y cuatro pueblos ‘en riesgo de extinción’ por ‘el exterminio de algunas comunidades, sea desde el punto de vista cultural en razón al desplazamiento y dispersión de sus miembros como desde el punto de vista físico, debido a la muerte natural o violenta de sus integrantes’, tal es ‘la enorme gravedad de su situación provocada en gran parte por agentes no difícilmente identificables’. (ONIC, 2014, página 14)

Las concentraciones de los hechos de desplazamiento forzado fueron denunciadas por el periódico *Unidad Indígena* que presentaba la situación como una desconocida y dolorosa tragedia. Se denunciaba la situación en concreto de los Pueblos Indígenas woayunan, embera katio, kankuamo, yukpa y nasa (véase la Foto 31).



UNA DESCONOCIDA Y DOLOROSA TRAGEDIA

El desplazamiento indígena en Colombia*

Frente al desplazamiento, los pueblos indígenas se han visto obligados a adoptar acciones de diverso tipo para sobrevivir y permanecer culturalmente, afectando profundamente su estructura interna.



n 1991, cerca de 200 indígenas del pueblo Wounaan en la Costa Pacífica Norte (Chiriche) se desplazan hacia Juradó presos del terror por las agresiones propinadas y las amenazas de narcotraficantes. Estas mismas comunidades, en diciembre de 2000 (frente a un ataque de las FARC a Juradó), salen hacia Panamá; cuatro meses más tarde retornan a Colombia. Sin embargo los Embera de Aguas Calientes y Guayabal (comunidades cercanas), víctimas del terror producido por una masacre paramilitar, se desplazan a Juradó y allí —a pesar de la muerte de su principal dirigente, Armando Achito, por parte de las FARC—, asumen el retorno, reconfigurando un nuevo poblamiento y una nueva estrategia de resistencia desde lo organizativo.

En 1994 el pueblo Zenú ubicado en Antioquia¹, en vigorosa reconstrucción cultural y apropiación territorial, sale desde Necoclil hasta Ahíolentes. Todas las comunidades se movilizan, luego de determinar de manera organizada su respuesta ante el terror causado por la

muerte de su máximo dirigente a manos del EPL y de la devastación paramilitar en el Norte de Urabá. Meses después, en un esfuerzo ejemplar rotatorio, conjuntamente con otra población similar o mayor de campesinos, a sus pequeños resguardos y logran recomponer y afianzar con elevado éxito la apropiación cultural y territorial que habían suspendido por el desplazamiento.

En 1997, luego del asesinato por un grupo de las FARC del gobernador indígena Mario Domico, quien emprendió la constitución de resguardos y cabildos que dieran empuje y origen a la actual Organización Indígena de Antioquia OIA, las comunidades Embera Katío de la serranía de Abibe y de la fértil región del río Saco, salen desplazadas en masa hacia el municipio de Mutatá principalmente ante los combates realizados en sus territorios, y se instalan largo tiempo en el resguardo "alberque" de Jaikrazabi en el sitio Bodo Píñal.

Entre los años 1999 y 2000, alrededor de 300 familias del pueblo Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta fueron amenazadas por los paramilitares (muchas de ellas por apostarle a la reconstrucción étnica y territorial, y llevar el apellido Atías, corriente entre los indígenas Kankuamos), por lo cual se desplazan desde Atánquez. La Mina, Chemesquemesa y Guatapuri a Valledupar, María Angella, Villa Germania, Bogotá, Venezuela y a la zona alta de misma Sierra Nevada, su ámbito territorial.

En la Serranía de Perijá otro pueblo es encerrado en su propio territorio y es asesiado por el hambre ante el cerco que imponen los paramilitares de la zona. En 1999, del resguardo de Itoka 95 Indígenas Yukpas se desplazan a Casacaré Cesar, presionados por la falta de tierras. Luego de ser empujados aceptan trasladarse a Cúcuta, donde mueren de hambre 7 niños y un anciano. El desplazamiento se mantiene.

La comunidad Embera Katío de Choromandó, en el año 2000 y ante parecidas condiciones a las que se presentan en Mutatá, determina un desplazamiento organizado y medido en el tiempo hacia la cabecera de Dubénia.

En los años 2000-2001, 400 Indígenas Embera Katío de las comunidades de Kanyadó, Koródi, Nagua, Widi, Cañafina y Vuelta Rabera se desplazan a Tierraalta; los provenientes de Nagua, Vuelta Rabera, Cañafina como resultado de la inundación producida por la hidroeléctrica Urá en el territorio (donde constaban con sitios de cultivo, sitios sagrados, cementerios y lugares de vivienda); otros como los de Widi se desplazan por la incursión paramilitar en septiembre de 2000 al río Esmeralda y las prisiones de las FARC. Un gran número de Embera Katío son atraídos al poblado como resultado del pago de una indemnización en dinero, que durante 20 años efectuará la Hidroeléctrica Urá a cada indígena y que va afectando de manera grave el modelo productivo interno y la cohesión social.

En el año 2001, luego de una dantesca masacre de los paramilitares, anunciada como nunca y desatendida y coronada de impunidad como siempre, alrededor de 250 familias del pueblo Nasa salen desplazadas masivamente del Alto Naya; esta masacre motiva que 30.000 personas se desplacen del departamento del Cauca hasta la ciudad de Cali para rechazar la barbarie paramilitar. Un año después, las familias hacinadas en la Plaza de Toros de Santander de Quilichao, reproducen día a día el terror que no les ha permitido regresar a un territorio que históricamente ha sido suyo pero

**Continúa en la página siguiente*

* Este documento está basado en el informe que sobre Caracterización del desplazamiento indígena realizó la ONIC junto con la Fed de Solidaridad Social y la Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Los equipos regionales del proyecto de Autodeterminación de los pueblos indígenas participaron en diferentes actividades de socialización realizadas en el marco del mismo, los miembros del Equipo de la caracterización presentaron las informaciones parciales y final, las cuales fueron socializadas posteriormente en las comunidades.

1 El pueblo Zenú tiene asiento principal en el departamento de Córdoba.



Foto 31. El desplazamiento afecta la vida interna de los Pueblos Indígenas tal como se advierte en esta información periodística. Unidad Indígena N.º 117, Archivo ONIC, 2002.

Si el desplazamiento que expulsaba cerca de 70.000 personas entre 1997 y 2004 era considerado como tragedia desconocida, la violencia sexual se encontraba mucho más silenciada y, por lo tanto, con menos registros en la información cuantitativa. Sin embargo, 164 registros de violencia sexual entre 1959 y 2017 evidencian este tema como uno de los vacíos y campos de trabajo en los que se hace más necesario profundizar.

Se aclara que el hecho de que la mayoría de los casos registrados corresponda a mujeres (104), que soportan el peso estructural de una sociedad organizada sobre privilegios masculinos y discriminaciones concretas a lo femenino, ha resultado en la

agudización de la violencia sexual, tanto en el ámbito del conflicto armado, como en la posterior respuesta institucional, lo cual ha influido en la revictimización y el alto subregistro e invisibilización de la problemática. Los siguientes relatos de mujeres de los Pueblos Indígenas kokonuko y pijao ilustran la situación:

Dos soldados adscritos al Batallón José Hilario López del Ejército nacional abusaron sexualmente de la indígena en mención, manifestándole que lo hacían porque ella era guerrillera. El hecho se presentó en el caserío El Alto. Al día siguiente, miembros de la comunidad solicitaron a los militares que informaran el nombre del victimario, pero estos se abstuvieron, negando su responsabilidad. Sin embargo, el día 11 de agosto, dos días después del hecho, un militar de apellido Vélez reconoció que uno de los hombres adscritos a este batallón había sido responsable, negándose a dar su nombre y por el contrario argumentando que no pedía disculpas porque esto eran cosas que solían ocurrir. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

En ese entonces los comandantes eran alias *Mayerly* y alias *Pelusa*, ellos llegaron allá a nuestro territorio y llegaron a reclutar menores de edad, a las jovencitas a violarlas, nos daban un plazo de 24 horas para salir de nuestro territorio, de las finquitas, a mi hermano y a mí nos dijeron que yo tenía que acostarme con el comandante o sino mataban a mi papá y a mi mamá; yo tenía 20 años en ese entonces, a mi hermano lo pusieron a lavarles la ropa, a cocinarles, a cargarles las armas, él tenía como 8 años, mi hermano se llama Carlos Andrés González. Como no accedimos a que yo me acostara con el comandante nos dieron un día de plazo para irnos, pero sí nos obligaron a cocinarles y a lavarles la ropa, a traerles comida y todo, yo me desplazé con mi mamá y mi hermano; nos desplazamos para acá a Bogotá, mi papá sí se quedó allá y tiempo después, el 28 de noviembre de 2008 la guerrilla lo mató. Nosotros teníamos la finquita allá, de eso mi papá nos sostenía, perdimos los animales, las cosas, perdimos todo, la ropa y todo, y ya psicológicamente muy mal, porque no pudimos despedirlo ni nada. A él lo en-

terró fue mi abuelo y mi abuela allá, nosotros no hemos vuelto por allá, aquí nunca hemos recibido amenazas, yo trabajo de por días o vendo arepas en las tardes o reciclamos o nos rebuscamos. Sí sentimos rechazo pero por ser desplazados, por no haber recibido una educación adecuada ni mi hermano ni yo seguimos estudiando. (Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC)

Por otra parte, los procesos de denuncia de esta problemática se ven amenazados por la posibilidad de que se conozcan los responsables y se hagan efectivas amenazas de retaliaciones por los victimarios; además de esto, los procesos de denuncia se caracterizan por ser dispendiosos, costosos y poco efectivos, lo que se refleja en un 92 por ciento de impunidad y ni un solo caso remitido por el Auto 009⁶³ en juicio (CNMH, 2017, páginas 388-391). Con base en los registros de la ONIC la responsabilidad de los hechos de violencia sexual (Tabla 5) se concentran en los grupos paramilitares, seguidos de los agentes del Estado y, por último, las guerrillas y actores armados no identificados.

Tabla 5. Registros de violencia sexual contra Pueblos Indígenas según presunto responsable 1997-2004

Presuntos responsable	Violencia Sexual
Agente del Estado	17
Grupo Armado No Identificado	3
Grupo paramilitar	25
Guerrilla	12
Total general	57

Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

63 El Auto 009 de 2009 es una medida de seguimiento proferida por la Corte Constitucional a la Sentencia T-025 de 2004 con respecto a la situación de la población desplazada y el Auto 098 de 2013 se refiere a la exposición al riesgo de las mujeres desplazadas a la violencia, abuso y explotación sexual.

La distribución espacial de esta práctica genocida, teniendo en cuenta los presuntos responsables, se concentra de la siguiente manera:⁶⁴ los agentes del Estado (8) en el Chocó; los grupos paramilitares están relacionados con hechos ocurridos en su mayoría en La Guajira (5), Putumayo (4) y Cesar y Antioquia (3); en relación con los grupos guerrilleros en el Amazonas (3), Nariño (2) Cauca (1). Las cifras denotan el despliegue militar antes descrito. Los paramilitares intentan asegurar su poder en Antioquia, la costa y la entrada a la disputa por el departamento de Putumayo. Por su parte, las concentraciones de los grupos guerrilleros ubicados al sur del país señalan su despliegue en zonas estratégicas y de histórica presencia como el macizo colombiano que conecta el piedemonte amazónico con la salida al mar y el litoral Pacífico.

La violencia sexual contra los Pueblos Indígenas se articula a las condiciones estructurales de desigualdad y marginalidad que constituyen la sociedad colombiana. En este contexto, los actores armados alteraron e interrumpieron la complementariedad como principio de orden en la Red Vital. Las violaciones sexuales y el uso de los cuerpos femeninos, como espacio-medio para ejercer el control territorial y social, devienen de la raíz patriarcal y colonizadora que predominaba en los actores armados en disputa, degradados al punto de deshumanizar a la mujer indígena, *warmi* en la lengua Gunadule, de la misma forma que lo hicieron con el enemigo. De hecho, la Corte Constitucional citando a la CIDH refiere que la violencia sexual buscaba "humillar, aterrorizar y lesionar al 'enemigo', ya sea el núcleo familiar o la comunidad a la que pertenece la víctima" (CConst, Auto 092/2008, M. Cepeda).

La violencia sexual y sus usos como práctica genocida representan la degradante tendencia del conflicto armado por incluir a la población civil en la confrontación y convertirlos en objetivo militar, donde se evidencia en muchos casos que los Pueblos Indígenas en Colombia son y fueron individual y colectivamente objetivo militar de todos los actores armados. El caso Pijao, con el logro de

⁶⁴ Mencionamos el departamento en el que hay el mayor número de registros de violencia sexual.

la medida cautelar emitida por la CIDH, evidencia esta situación en la que el 2 de octubre de 2003 se otorga a favor de integrantes de 15 cabildos y resguardos de ese Pueblo Indígena, ubicado en el departamento del Tolima, por hechos relacionados con asesinatos y amenazas contra la vida por los paramilitares, que tendrían una lista de más de 100 indígenas y campesinos declarados objetivo militar (CIDH, 2003).

Es genocida porque para los Pueblos Indígenas las mujeres son la vida misma, son la madre al igual que la tierra, son su soporte; de allí que, al convertirse en objetivo y medio de guerra, “es como si se quisiera arrancar la vida desde el propio vientre” (Unidad Indígena, 2005, diciembre), como sucedió con indígenas awá, a las que estando embarazadas les arrancaron a sus bebés en la masacre de Tortugaña Telembí. Complemento mutuo, mujer y hombre resultan el balance necesario para que el flujo de la vida transcurra por la Red Vital, sin embargo, los conocimientos de los Pueblos Indígenas plantean otro tipo de implicaciones y de conexiones que ayudan al entendimiento de la violencia sexual, por ejemplo:

Uno de los procesos que hemos venido caminando es que los sitios sagrados –con el permiso de nuestras autoridades espirituales– que más han sido violentados, han sido los sitios sagrados de las mujeres, y ahí tenemos un gran reto de las mujeres, pero también de los hombres, el cual sería ese de fortalecer nuestros sitios sagrados para coger fuerza como mujeres. Eso de que haya violaciones sexuales, de que haya invisibilización, no es un tema solo físico, es un tema también espiritual y nos parece importante que los jóvenes y las mujeres encaminemos este proceso para darnos fuerza. Pero aquí también en el marco de la pervivencia no empecemos a mirar que los jóvenes, por una parte, las mujeres por otra parte, –los hombres la otra vez decían que ellos iban a crear su organización de hombres y yo creo que no se trata de eso–. Los pueblos hemos sido muy sabios y aquí, si bien tenemos que reivindicar las particularidades nuestras, significa que esa reivindicación nos tiene que invitar a caminar juntos y juntas y que

esa es la esencia de la integralidad de los pueblos. (Consejera Aida Quilcué, conmemoración 37 años de la ONIC, febrero, 2019)

De aquí se desprende una mirada propia que complejiza el abordaje de la violencia sexual y la conecta con el desenvolvimiento amplio de la guerra. La militarización del territorio colombiano, las disputas territoriales, los movimientos estratégicos que realizaron los paramilitares, los agentes del Estado y las guerrillas en un momento de guerra abierta terminaron por alterar los sitios sagrados femeninos y con ello, la vida social. Esto permite complejizar la mirada sobre las formas en que se interrumpe la vida en su totalidad; las violaciones y abusos sexuales no son solo físicos: son una fractura entre el orden espiritual, el orden provisto por el conocimiento de los sitios sagrados que al verse tocados por la guerra, ya sea por bombardeos, megaproyectos, contrarreformas agrarias, militarizaciones o monocultivos, provoca contextos genocidas en los que la violencia sexual se articula a esas prácticas y estrategias de exterminio.

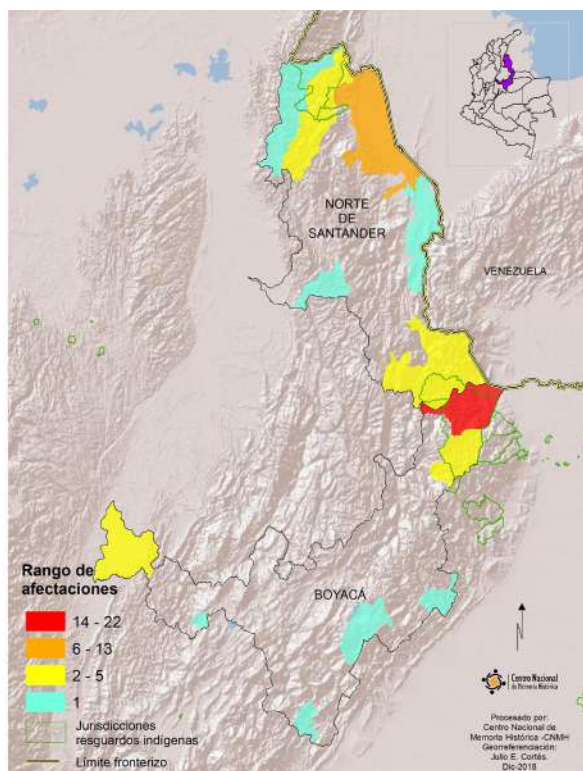
Hoy en día no podemos caminar tranquilamente porque nuestro territorio está pequeño, no tenemos comida ni las personas ni los animalitos porque la otra gente ha tumbado mucho bosque para criar ganado, la laguna de Lipa era nuestro centro Jitnū, en la laguna de Lipa nuestro cacique se comunicaba con Marat, Jomet, Na wanū, Rei, a través del rito del yopo, según la necesidad; en la laguna de Lipa el cacique equilibraba la fuerza Jitnū, considerado nuestro centro Jitnū. Actualmente está sacando petróleo la otra gente, en parte de nuestro territorio viven mestizos, en otra parte están grupos armados. Tenemos muchos problemas para salir a conseguir animalitos, ya no caminamos libremente como antes y se ha perdido la costumbre de salir a pedir comida (plátano, miel, agua) al Dios Marat junto al cacique (Misnenük) Jitnū en los meses de diciembre y agosto. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Jitnū, 2016, página 7)

El genocidio entonces, aunque encubierto por su origen político-jurídico y por la imposición estratégica de la guerra por todos los

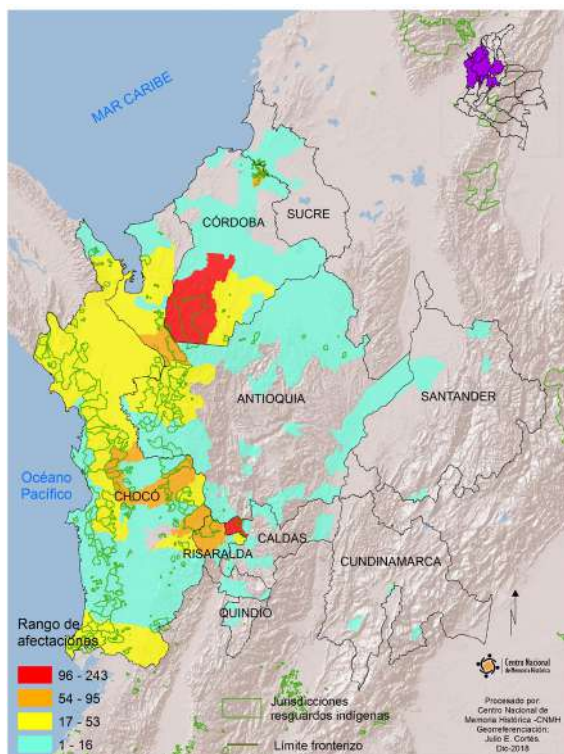
actores armados e interesados en la explotación de los territorios, termina por asesinar indiscriminada y selectivamente. Aquí no importa si tal o cual actor aprieta el gatillo, porque el fuego viene de todas las orillas.

Autodefensas y FARC, tan distintos como dos gotas de agua, son el lastre que amarra a Colombia al siglo XIX y frente a los indios mantienen un viejo vicio blanco: matarlos. En los Llanos existía el verbo ‘guahibiar’, es decir matar, guahibos. La analfabeta tropa de estos grupos gusta aún de conjugar este verbo y lo amplían a koguis, emberas, zenúes y demás. (Semana, marzo de 2005)

Mapa 12. Concentración de hechos violentos registrados en la región nororiental 1959-2017



Mapa 13. Concentración de hechos violentos registrados en la región noroccidental 1959-2017



Del mismo modo, todos desplazan, despojan y explotan la tierra, toman mujeres para violarlas, las hacen menos que humanos e igual que el enemigo, desaparecen líderes, autoridades políticas y espirituales que se opongan al desarrollo de la guerra, que no compartan la visión de crecimiento económico y acumulación. Al igual que décadas atrás, se normaliza la violencia, se expanden las matanzas por todo el territorio nacional y se devela el genocidio.

En la región noroccidental, donde han confluído actores armados que se disputan el control de las poblaciones y de las rentas tanto de la economía legal como ilegal, sabemos que los territorios de los Pueblos Indígenas zenú, wouannan, embera dóvida, embera katio y embera chamí han estado asediados tanto por la amenaza del histórico monocultivo del banano, como por la extracción de

maderas, la minería y, de reciente data, la producción de cultivos de uso ilícito como la coca para la producción de cocaína. Todo esto causa daños al ecosistema infecta el agua y produce tanto enfermedades como malformaciones genéticas), y hace gravitar en torno a sí el uso de la violencia.

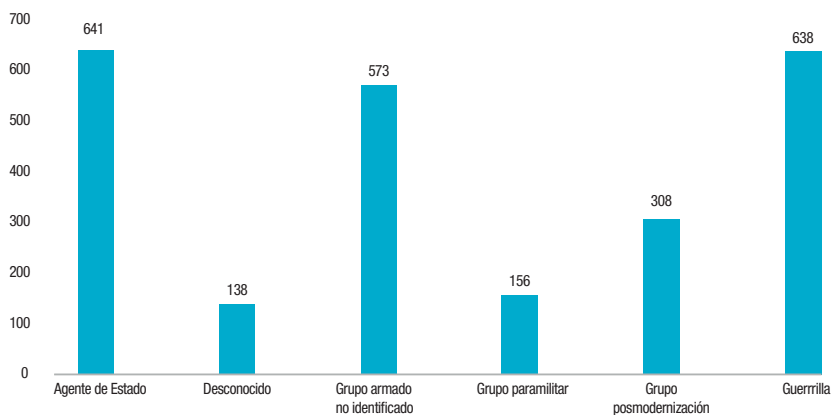
5.2. LA VORÁGINE DE LA GUERRA Y LA REIVINDICACIÓN DE LA PAZ

Las últimas décadas de la vida colombiana son agitadas. Se dan una serie de reconfiguraciones en todas las dimensiones sociales, así como un ejercicio profundo de los Pueblos Indígenas por abrir posibilidades de organización conjunta con otros sectores del país.

La firma en 2005 de la Ley 975 generará una preocupación creciente en torno a los significados de justicia y memoria y obligará a repasar con cuidado los presentes relacionados con las formas de militarización y violencia. En términos generales, este tiempo está marcado por alianzas, manifestaciones y acciones públicas materializadas en innovadoras formas de protesta, como lo detallaremos más adelante, así como por el surgimiento explícito de conflictos por proyectos agroindustriales y extractivos, y la profundización de conflictos auspiciados por la economía política del narcotráfico. Es también el momento en el que aparece la discusión relativa sobre lo que significa ser víctima y se logra situar una comprensión compleja de la noción de territorio en el ámbito político nacional e internacional.

Los Pueblos Indígenas comprenden de manera creciente que la violencia desatada proviene de todos los lugares, por lo que la guerra es sentida en todos los espacios de la vida como si fueran definidos como el enemigo de todos los actores. Esta afirmación adquiere un matiz distinto con relación al devenir político y el tipo de efectos que genera la expansión de la guerra (véase la Gráfica 14).

Gráfica 14. Agrupación de hechos violentos por presuntos responsables 2005 -2017



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Como puede verse en la gráfica, si agrupamos los hechos violentos perpetrados por grupos posdesmovilización y los paramilitares, la distribución de eventos discriminada por actores entre 2005 y 2017 es balanceada. Aun cuando los registros de actores armados no identificados sean algo mayores, la distribución da pistas de una cierta generalización de las acciones violentas contra los Pueblos Indígenas. Ahora bien, es claro que con el declive del paramilitarismo, las cifras se redistribuyen y mantienen el mayor registro los actores armados no identificados, las guerrillas y los agentes estatales, y se reducen poco a poco los números de los paramilitares.

La pregunta que surge es ¿a qué se debe esta situación? Aunque una respuesta que suele plantearse en el ámbito público habla de un sujeto indígena aislado al que la violencia lo sorprende de “afuera” y con la que nunca ha tenido que ver, lo cierto es que el desarrollo de los movimientos indígenas durante el tiempo que trata este tejido demuestra que no es posible sostener ese argumento.

Por el contrario, las diversas fuentes de la violencia responden a propuestas de carácter político explícitas de los Pueblos Indígenas en el país. De esta forma los principios (unidad, cultura, territorio y autonomía) se recrean y relacionan entre sí para generar el tejido vital que sostiene las afirmaciones políticas indígenas, lo que se convierte en una forma de resistencia para los objetivos de los diferentes actores y en la principal causa de la violencia en su contra:

En el 86 fuimos electos 22 compañeros para representar a la ONIC, de esos 22 solamente estamos vivos dos, 20 han muerto, creo que el único que murió por enfermedad fue, que en paz descansa, el finado Anatolio Quirá ¿verdad?, por un cáncer, una metástasis que sufrió. Todos los demás fueron acribillados, asesinados, aquí el familiar de Piranga, Piranga fue asesinado, Luis Arturo Lucas, se acordarán muchos de Córdoba, Secretario General, él fue uno de los que sufrió cuando acribillaron en Córdoba a cinco de los compañeros, incluido el señor conductor, pero así fueron asesinados o masacrados en ese periodo 86-90, entonces debo decir que soy sobreviviente de ese periodo (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Víctor Jacanamijoy Jajoy, taita del Pueblo Indígena Inga, finca Java Liviana, 2018).

Por ejemplo, la idea de autonomía no se reduce al llamado histórico de los pueblos por el respeto a una forma de gobernarse, ni la noción de territorio es un llamado al reconocimiento del lugar donde se vive. Entendidos como la materialización de la historia en un presente determinado, los principios son el recorrido de los aprendizajes políticos durante toda la segunda mitad del siglo XX, se fundamentan como la respuesta a los intentos de toda clase de actores por colonizar, alterar e interrumpir las vidas de los Pueblos Indígenas.

En este punto, por lo tanto, es importante resaltar la relación que existe entre la distribución de las fuentes de la violencia y los principios. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que esa distribución responde a la imposibilidad manifiesta de los actores armados de gobernar al mundo indígena y sumirlo en regímenes

específicos, lo cual deviene en el ejercicio de formas de violencia en crecimiento.

Las comunidades campesinas, indígenas y afro enfrentan la creciente intervención militar de los diferentes actores en sus vidas, rechazándolos de manera explícita. Este rechazo implica dos argumentos: primero, una comprensión de la guerra en la que el Estado aparece como definido por su historia como fuente de violencia y en esa medida como amenaza; segundo, la necesidad urgente de sentar a todos los actores en un proceso de paz. Estos razonamientos se sustentan con fuerza en las nociones de autonomía y territorio, así como en el tipo de relación que el Estado ha promovido históricamente con ellos, por ejemplo, en la región de la frontera nororiental, donde se encuentran yacimientos de petróleo y carbón.

Cada uno de ustedes es una historia permanente, constante, de lucha, de dignidad, de intelecto y simplemente son emancipadores de la libertad. Pero aquí están cada uno de ustedes y podemos decirles: compañeros, compañero Sánchez, gracias a la labor de usted y de todos hace unos meses, un año ya completo su escuela fue a La Habana a trabajar el capítulo étnico del proceso de paz, de esa organización guerrillera que comenzó luchando contra los dueños de cinco millones de hectáreas y hoy entregaron las armas y ya no son cinco millones de hectáreas, ahora son 45 millones de hectáreas que tienen 2362 personas; 52 años de lucha que llevó las FARC y su resultado no es tan bueno, perdimos los colombianos 40 millones de hectáreas más y solo la tienen 2362 personas. Pero de su escuela también están los diálogos con el Ejército de Liberación Nacional porque queremos la paz, no queremos guerra, no queremos que siga la guerra en el Catatumbo, en el territorio ancestral Barí, donde hace un tiempo me decía un anciano Barí: ‘Acá tengo una cicatriz, por aquí otra, por aquí otra’ y se quitaba la camisa diciendo ‘todo esto fueron heridas, pero alcancé a matar siete defendiendo a mi territorio’ (risas). Pregunté por el viejo, el viejo está vivo tiene 121 años, pero en la lucha por el territorio simplemente dijo: ‘Retirémonos un poco y entreguemos a Tibú,

a ese pueblo que fue masacrado por el Ejército, por la Policía y por la empresa estatal Ecopetrol'. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Armando Valbuena, expresidente de la ONIC del Pueblo Indígena Wayuu, finca Java Liviana, 2018)

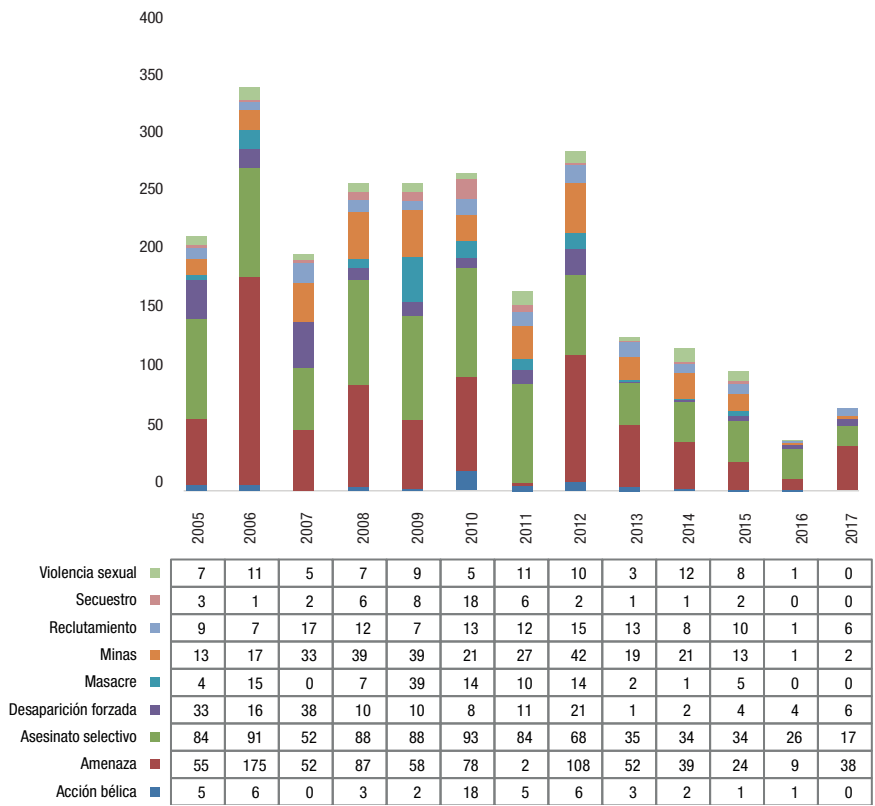
La noción de territorio se relaciona, en efecto, con la idea de tierra, pero la trasciende para hacer referencia a prácticas vitales en las que los seres humanos, espirituales y naturales se relacionan y ordenan el mundo. En esa geografía que compone el territorio las acciones armadas sostenidas en el tiempo se ven como una alteración continua y sistemática y, por lo tanto, como una afrenta directa a la vida; los actores armados han intentado intervenir y dominar lo que hemos concebido como la Red Vital. Dicho de otra manera, a medida que se expande la guerra y la conquista continúa se acercan los territorios indígenas, el problema para los actores armados pasa a expresarse en términos de controles geoestratégicos, en donde las geografías deben ser controladas para ganar la guerra.

Los diferentes actores armados entienden la tierra como un teatro de operaciones militares y la geografía como el escenario donde se ejecuta la guerra, se extraen recursos, se dominan espacios y caminos para ejércitos determinados. Así, dominar la tierra/ dominar los pueblos es controlar el teatro donde se practica la guerra. El resultado de este razonamiento es sencillo: los Pueblos Indígenas pueden ser en uno u otro momento enemigos de todos los actores, lo que permitirá afirmaciones como “nosotros estábamos extendiendo nuestra influencia, no sabíamos que había indígenas allí. ¿Cómo se llaman?”. (ONIC y CNMH, acto de perdón de las FARC al Pueblo Indígena Awá, Pablo Catatumbo, Pasto 2018)

De esta relación, en la que los principios definen las coordenadas del relacionamiento político de las organizaciones indígenas con el resto del país, se desprende también en una medida importante la distribución de las alteraciones e interrupciones a la vida (Tabla 6). Como lo muestran los datos de la Gráfica 15, aunque ciertas acciones violentas se mantienen, aquellas de carácter

colectivo y público –como las masacres, los asesinatos selectivos y ciertas formas de desaparición forzada que implicaban una espectacularidad en su ejecución– presentan una reducción paulatina durante todo este tiempo. Por otra parte, las amenazas y los amedrentamientos se incrementan a la par de la reducción del primer grupo, sin que eso signifique una desaparición de su realización; es decir, sin que un mayor número de amenazas signifique que se deje de asesinar indígenas.

Gráfica 15. Hechos violentos contra Pueblos Indígenas por año 2005-2017



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Tabla 6. Concentración de hechos violentos por Pueblo Indígena 2005-2017

Pueblo Indígena	Suma de impacto por evento
Achagua	2
Awá	395
Barí	4
Betoye	2
Desano	3
Embera Chamí	225
Embera Dóvida	150
Embera Katío	135
Eperara Siapidara	22
Ette Ennaka	3
Gunadule	2
Hitnú	4
Ike (Arhuaco)	6
Inga	31
Jiw	35
Kamëntšá	21
Kankuamo	35
Kichwa	1
Kogui	13
Kokonuko	4
Koreguaje	15
Kubeo	17
Makaguan	2
Makuna	1

Pueblo Indígena	Suma de impacto por evento
Misak	124
Mokaná	1
Muisca	1
Murui (Uitoto)	9
Nasa	816
Nukak	7
Pastos	86
Piapoco	1
Pijao	37
Quillacinga	4
Sikuani	43
Sin Información	27
Siona	1
Totoró	10
Tubú	1
Tukano	4
U'wa	39
Waunnan	36
Wayuu	190
Wenaiwika	2
Wiwa	47
Yanakona	12
Yukpa	3
Zenú	58
Total general	268

Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Es en ese sentido que podemos afirmar que la redistribución de los hechos violentos como parte de la resignificación del conflicto es efecto de transformaciones puntuales a nivel nacional, en donde se incluyen los procesos de paz, así como la creciente presencia de organismos multilaterales y de veeduría en los territorios. Sin embargo, esa redistribución también habla de la forma como la violencia se extiende más allá de una noción normativa del conflicto para convertirse en tecnologías específicas de la consolidación hegemónica del poder.

Por esa vía, deben ser entendidas como expresiones de la forma en la que los principios de unidad, autonomía, cultura y territorio se entienden como amenazas directas, capaces de fracturar esos proyectos hegemónicos.

5.2.1. Retomar la patria, homogeneizar la nación 2000-2017

Aunque el Plan Colombia fue concebido en 1999, sus sentidos y efectos son palpables a mediados de 2000, por lo que es importante detenernos en él. Este plan debe analizarse de dos maneras: por una parte, como un proyecto de militarización del país, en el que un acuerdo bilateral entre Estados Unidos y Colombia busca fortalecer la capacidad del Estado central para controlar regiones del país⁶⁵ que se salían de su control y facilitaban la existencia de las economías del narcotráfico que estimula la expansión de la guerra que describimos en el apartado anterior.

Por otra parte, y tal vez como extensión de lo primero, se puede entender como la continuidad del ejercicio inacabado de colonizar y ordenar el territorio nacional, recogiendo las trayectorias de

65 Debido entre otras cosas al escalamiento de la guerra y la fuerza del narcotráfico a comienzos de la década de los años dos mil, la idea de que Colombia estaba sumida en el caos –y por tanto al borde de convertirse en un Estado fallido (McLean, 2002)– empezaba a recorrer con fuerza las discusiones públicas en Colombia y en el exterior. En el famoso listado de Estados fallidos de la revista *Foreign Policy* apareció Colombia en 2005, lo que causó un gran revuelo interno.

un Estado que considera ciertas zonas como salvajes y de nadie, y con ello creyendo que los Pueblos Indígenas son, en diferentes grados, enemigos u obstáculos del proyecto de consolidación del Estado nación moderno.

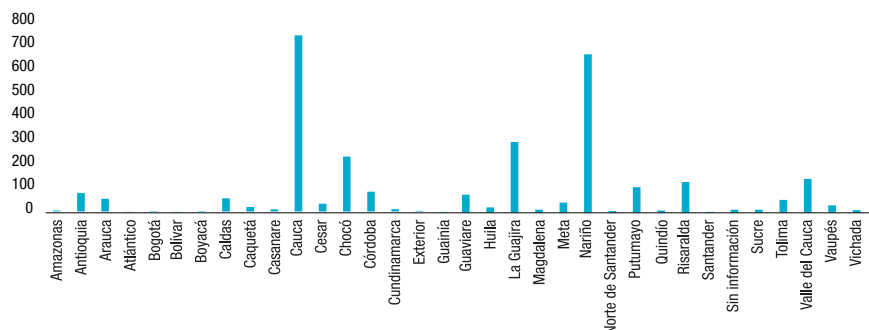
Durante los primeros momentos de la implementación, Estados Unidos y Colombia tuvieron ciertas divergencias. Mientras el primero asumía que los recursos debían enfocarse contra el narcotráfico, el segundo advertía que ese objetivo no estaba distante de la lucha contrainsurgente y, por lo tanto, debían usarse recursos para combatir las guerrillas. Aunque con el tiempo se llegó a un acuerdo al respecto, es importante tener en cuenta que su consolidación fue abriendo paso a otros proyectos orientados al ejercicio de la soberanía del país y la defensa –nacional y global– contra el terrorismo.

La combinación entre la puesta en marcha del Plan Colombia y el giro hacia la guerra contra el terror abre el espacio para plantear una avanzada militar diseñada contra las insurgencias en el Plan Patriota. No estamos afirmando con esto que una tenga que ver con la otra de manera explícita, pero sí que las transformaciones globales abrieron posibilidades de acción concretas que antes estaban relativamente restringidas. Ahora bien, aunque el Plan Patriota se puso en marcha en 2003, con una segunda fase llamada Plan Consolidación al año siguiente, sus efectos en los territorios indígenas fueron sensibles.

Mientras los Pueblos Indígenas leen el orden de los mundos desde la Ley de Origen donde los seres humanos, naturales y espirituales poseen una misión definida y constituyen una geografía de sentidos del territorio, la lógica de la guerra asume su control en términos de posibilidades tácticas para vencer al enemigo. En esa medida, es fundamental para los actores armados hacerse al control de lugares de paso, ríos, montañas y pantanos, pues de esa manera se consigue una cierta ventaja en el campo militar. Dominar la geografía como lugar donde ocurre la guerra, como una forma de gobernar sobre los pueblos y vencer a los ejércitos enemigos.

En la discusión que nos ocupa, el Cauca (801), Chocó (241), Nariño (491) y La Guajira (239) lideran la concentración de eventos violentos (Gráfica 16). Aunque hay un desbalance profundo entre el norte y el sur del país, la relación que se establece entre orden y control supone que los territorios indígenas deben ser dominados por el Ejército nacional como materialización de la soberanía del Estado. Esa disposición está basada en una serie de afirmaciones que profundizan las tensiones con los Pueblos Indígenas: la primera es que la idea de autonomía sugiere que los Pueblos Indígenas se consideran, en diferentes grados, por encima de las leyes del Estado nacional.

Gráfica 16. Distribución de hechos violentos por departamento 2005-2017

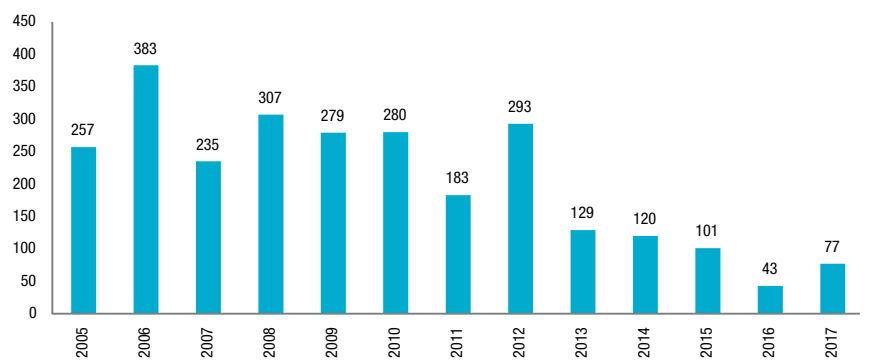


Fuente: elaboración del equipo de investigación, a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Esta percepción es una lectura muy negativa del concepto de autonomía y de alguna manera refuerza una noción de lo indígena como enemigo, pues implica mezclar dos ideas: la falta de soberanía del Estado es reforzada por el rechazo indígena al gobierno del Estado a través del gobierno propio. Además de esto, se asume que la relación entre autonomía y territorio genera un espacio vacío que favorece a la ilegalidad, es decir, que la autonomía es una

forma abierta de descontrol aprovechada por los actores armados. Por lo tanto, la conclusión es la suma de las dos anteriores: los Pueblos Indígenas son considerados como antagonistas en la guerra: colaboradores, apoyos o aliados del enemigo nacional y en todo caso siempre resultan sospechosos.

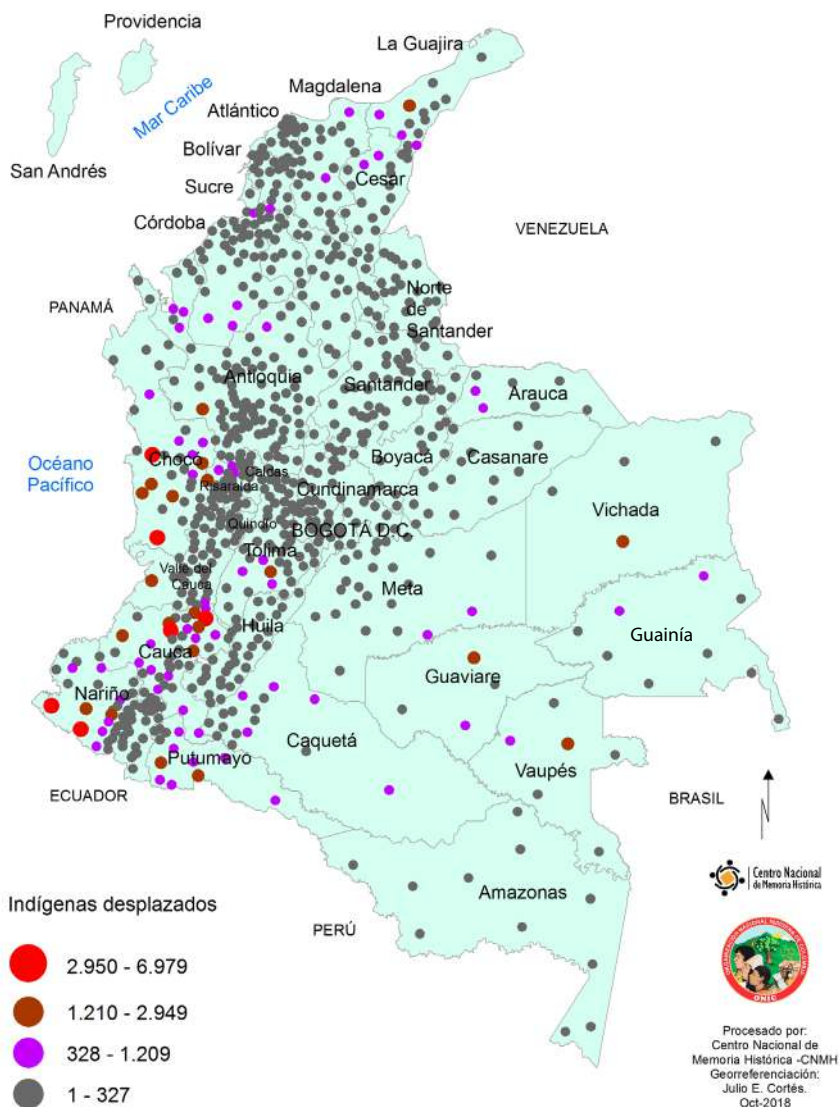
Gráfica 17. Concentración de registros de hechos violentos por año 2005-2017



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Esta idea del territorio como lugar en disputa, sin una soberanía definida más allá de la que los Pueblos Indígenas luchan por ejercer, se convierte en un motor para la intervención militar y por esa vía, para el desplazamiento. Al aceptar –todos los actores– que los Pueblos Indígenas no entienden el significado de la soberanía del Estado o de la importancia estratégica de sus territorios para avanzar en la guerra, se convierten en objetivos de todos ellos de manera indistinta, pues ya no estamos hablando de comunidades que resisten la guerra, sino de pueblos cuya manera de entender el territorio es ilegible para los actores armados. La diferencia, al ser ilegible, se vuelve una amenaza, y dispara las formas de interrupción, alteración y administración de la vida que implican la expulsión, desaparición; su genocidio.

**Mapa 14. Lugares de expulsión de indígenas desplazados
2005 -2017**



Los datos (Gráfica 17) muestran una cierta continuidad en el fenómeno del desplazamiento con picos altos en 2005 y en 2008, pero estables en el tiempo. Aunque hacia 2009 y 2010 se reducen de manera significativa, los desplazamientos no desaparecen, sino que decrecen y se mantienen estables. Como producto de la guerra, el desplazamiento es una muestra muy clara del ejercicio de implantar por la fuerza una soberanía distinta a la de los pueblos, sobre la base de una comprensión de la geografía como un teatro de operaciones en el que no importan e incluso no existen las personas.

5.2.2. La paz como valoración de los principios organizativos

Los Pueblos Indígenas, afrodescendientes y comunidades campesinas han respondido al escalamiento de la guerra reafirmando su independencia de los actores armados. En el caso particular de los Pueblos Indígenas, este clamor está sustentado de manera importante en la relación que se establece entre unidad-autonomía-territorio-cultura, que afirma la diferencia y el derecho de los pueblos a no ser devorados por la guerra. Ahora bien, el escalamiento de la avanzada militar no se reduce a las acciones armadas en los territorios o cercanías. Por el contrario, es también un complejo ensamblaje de acciones y comprensiones del conflicto en las que se combinan acciones militares y formas de control que cierran las vías de intervención política de las partes en conflicto.

La construcción de posturas críticas contra el gobierno y las políticas estatales, el cuestionamiento del poder y sus efectos en el presente, así como la férrea determinación indígena por mantener la autonomía en su territorio y no ser despojados de su cultura son registrados por los actores armados como un discurso enemigo, bien sea porque han buscado contener la presencia del Ejército nacional, lo que se interpreta como una afrenta a la afirmación de la soberanía estatal o porque se ha cuestionado el paso de guerrillas, que al contrario se han leído en términos de alianza

con el Ejército. Como lo manifiesta un líder del Pueblo Indígena Sikuani:

Para los Pueblos Indígenas fue un momento crítico... muy crítico; empezaron a reclutar a todos los jóvenes, muchos jóvenes fueron reclutados por las FARC y lo peor que pasó fue que por allá en el Vichada las FARC establecieron cobrar un peaje por recorrer caminos; yo creo que eso fue lo peor que hicieron las FARC; empezar a cobrar peaje por tener un camino, por pasar en moto, por pasar en bicicleta, ¿ya? Y ahí fue que se conversó la idea de que era necesario entablar un diálogo con el secretariado de las FARC. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, líder del Pueblo Indígena Sikuani, finca Java Liviana, Silvania, 2018)

Como lo sostuvimos al comienzo, el periodo comprendido entre las inmediaciones de 2005 y la actualidad se abre con la implementación de la negociación que establece el Gobierno nacional de Álvaro Uribe Vélez con los grupos paramilitares. Aunque la discusión en torno a la efectividad de este proceso está lejos de estar cerrada, lo que viven los Pueblos Indígenas lo podemos resumir de la siguiente manera: incremento de la militarización, decrecimiento de ciertas prácticas que se asociaban al conflicto abierto que incluía ejércitos paramilitares y una profundización y reorganización de la violencia, en las que se pasa de la espectacularidad pública de las masacres, el desplazamiento masivo o el asesinato/desaparición/secuestro de líderes visibles, a la proliferación masiva de amedrentamientos/amenazas y los asesinatos selectivos de figuras clave para las estructuras de las organizaciones sociales, que no necesariamente tienen visibilidad nacional o internacional.

Así, aunque las masacres, las desapariciones forzadas, los secuestros y las acciones bélicas se reducen, no ocurre lo mismo con las cifras de violencia sexual o víctimas de minas antipersona y munición sin explotar (véase la Tabla 7). Por su parte, la estabilidad en el reclutamiento o atentados terroristas responden al hecho de que la guerra se mantiene más allá de los cambios en los actores.

Tabla 7. Hechos violentos contra Pueblos Indígenas 2005-2017

Hechos violentos	Suma de impacto por evento
Acción bélica	52
Amenaza/Intimidación/Atentado	777
Asesinato selectivo	1016
Atentado terrorista	10
Desaparición forzada	165
Fumigación	111
Masacre	287
Reclutamiento	130
Secuestro	50
Violencia sexual	89
Total general	2687

Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Hemos hablado del conflicto armado como un ciclo que se repite y de la violencia como algo que desborda la categoría de conflicto armado. La conjunción de lo anterior obliga a pensar las formas de violencia que rebasan las definiciones normativas de conflicto armado para empezar a pensar qué constituye la violencia como dispositivo de poder y en función de qué opera. Así, por ejemplo, a pesar de que existe una reducción en los asesinatos selectivos, la forma como estos se empiezan a presentar, con posterioridad a la firma de los acuerdos con las AUC, indica una perversa metamorfosis del carácter político de la muerte, mucho menos proclive a ser noticia o materia de denuncia pública, más allá de las esferas habituales, que en cualquier caso no es sino una nueva variación sobre el tema general de la Mala Muerte.

En ese orden de ideas, la violencia contra los Pueblos Indígenas se encuentra atravesada por la existencia del conflicto armado, pero no está contenida en él. Por el contrario, lo que muestran los datos es que aún con las transformaciones producto de la desmovilización de diferentes actores armados en momentos distintos, la

violencia contra los Pueblos Indígenas se mantiene virtualmente estable, si no en aumento, ejecutándose de manera más puntual –por oposición a lo masivo– o menos ruidosa –por oposición a la búsqueda de la muerte como una acción pública generadora de terror ampliado–.

5.3. LAS LUCHAS INDÍGENAS POR ACABAR CON EL GENOCIDIO. CLAVES INTERCULTURALES Y POPULARES EN CONFIGURACIONES REGIONALES

(Nota de los autores: fue posible considerar y analizar este apartado gracias al apoyo de Marta García y Mauricio Archila, que tuvieron la deferencia solidaria de apoyarnos con las bases y análisis de datos que han venido creando y trabajando para analizar las luchas sociales de diversos sectores del país durante varias décadas).

Como ya se ha enunciado, la lucha de los pueblos y las comunidades indígenas se reactivó a principios de los años setenta, en buena parte con el movimiento campesino que se organizó en la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) agremiación de carácter nacional creada de forma tardía y limitada por el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) para darle base social y política al proyecto de reforma agraria.

Lo que esperaba el Gobierno al impulsar la organización de los campesinos era formar empresarios del campo para que usaran (de ahí la palabra usuario) los servicios de crédito y asistencia técnica a través de “empresas comunitarias” o de parcelaciones individuales bajo la tutela del Incora (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria). Esta iniciativa desborda al Gobierno y en los años setenta se configura una activa y en permanente movilización dinámica campesina: “Tierra para el que la trabaja” o “Tierra sin patronos” fueron las consignas con que una masiva recuperación de tierras tuvo lugar en varias regiones del país, en los departamentos de la costa Atlántica, en el centro del país, sobre todo en Tolima, Huila, y en el suroccidente colombiano. En todos ellos hay una considerable población indígena.

Así, amparado por el movimiento campesino se revitaliza el indígena, que muy temprano en 1971 afirma a través del CRIC los principios de unidad, tierra y cultura, para señalar que siendo campesinos por cuanto trabajaban la tierra, eran en lo fundamental indígenas con cultura construida en la pervivencia a lo largo de la historia en sus territorios ancestrales, con una lucha férrea de recuperar la tierra y no pagar terraje. Esa posición la profundizó más tarde el Movimiento de Autoridades Indígenas del suroccidente (1981) como lo expresó en uno de sus documentos y en su momento la ONIC en 1982.

En la vida campesina se expresa la razón por la cual el movimiento indígena contemporáneo se activa en el cauce del movimiento campesino, pero muy pronto toma su propio rumbo transformando la lucha por la tierra en un proceso de afirmación cultural, con base en la recuperación, restauración y revitalización de los territorios ancestrales. Territorios que cargados de su memoria poderosa potencian su pensamiento y sus luchas. Todo ese proceso se desenvuelve bajo la guía de los ancianos o mayores, reconocidos como mayores, autoridades o taitas, por sus méritos y sabiduría. Autoridad tradicional, designa entonces a gente con palabra fecunda, palabra de consejo que se nutre de los tiempos de “adelante” –porque los mayores que ya no están físicamente caminaron antes los caminos que ahora recorreremos, ellos van adelante–, y desde esas diversas formas de entender los tiempos se considera indispensable descifrar lo propio, ordenar el mundo vinculándolo a los ciclos de renovación de la vida en la Madre Tierra y avanzar hacia la restauración de sus culturas y territorios.

En la lucha se aprende a recuperar la memoria de la tierra, guiados por nuestros mayores y con el apoyo el movimiento solidario (y de distintos procesos de compromiso, colaboración y acciones militantes), desenterramos el espejo, el cual permitió que nos viéramos tal como somos, circunstancia que nos permitió reafirmar nuestra Ley de Origen, recogida por nuestros ancestros en historias, calendarios, símbolos, rituales, y descifrar los vínculos

con el Sol, la Luna, la Tierra, el Aire y el Agua, relación de donde nacen todas las formas de vida. Este proceso permitió también que la estrella de ocho puntas, el “Sol de los Pastos” volviera a resplandecer después de largos años de haber permanecido oculto en la larga noche que sobrevino con la llegada de los colonizadores. (Declaración de las Autoridades Indígenas 2006)

Autoridades tradicionales impulsan en distintos lugares movilizaciones internas, recorridos de reencuentro para mirar con otros ojos el territorio y los mensajes grabados en piedras milenarias, o como se viene haciendo en el transcurso de esta experiencia, en la mochila y el algodón. Se trata de repliegues de las comunidades sobre sí mismas, dinámica que infunde nueva vida a las lenguas nativas y reaviva la memoria y la cultura, dándoles un nuevo sentido a las formas de trabajar, a las prácticas productivas, a las historias de vida, a las celebraciones, los rituales y toda la tradición oral.

Esta relación tiene especial importancia si se acepta que la cultura es una noción relacional, existe en tanto es relación con los otros, es decir, para el caso de los indígenas, con la diversidad de gente de Colombia, pero sobre todo con quienes solo se reivindican como ciudadanía o en otra posición y situación étnica, distinta eso sí de la que para ellos ha sido “la gente del mundo de los blancos”, esa que siempre dice lo que hay que hacer, cómo hacerlo y a quién hay que obedecer.

La vida es una lucha. Solo ella da la posibilidad de vivir, sus tiempos son, entre otros, los cotidianos, donde se expresa el carácter de sus significados, que provoca y convoca vivencias de formas y modos muy diversos. La lucha no se atiene a la noción de movimiento social y acción colectiva. La lucha es una expresión de la forma como se asumen contradicciones, tensiones, retos que reproducen exclusiones, desigualdades, colonizaciones, pero también es una forma de reivindicar la vida.

La lucha social se expresa en diversas formas, como un bloqueo o incluso un trabajo espiritual, por ejemplo. Ella puede cobrar forma a través de la presión, la consecución o el ejercicio de derechos en busca de un estado democrático, reafirmar la autoridad propia

y su autonomía, la defensa del territorio y sus ecosistemas para transformar la vida y las formas de acumulación que la alteran o la interrumpen. También como reivindicación cultural, conocimiento ancestral, a partir del cual se constituye la relación histórica como Pueblos Indígenas, así como la reivindicación unitaria con sectores campesinos y negros en la vida campesina, y con los pobres, trabajadores y sectores urbanos con una perspectiva que enuncia lo popular.

5.3.1. Las trayectorias de las luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia

Entre 1975 y junio de 2019 existen algunas coyunturas relevantes que marcan una relación directa con momentos estructurantes del Estado y la visión que los Pueblos Indígenas manifiestan en contradicción o reivindicación.

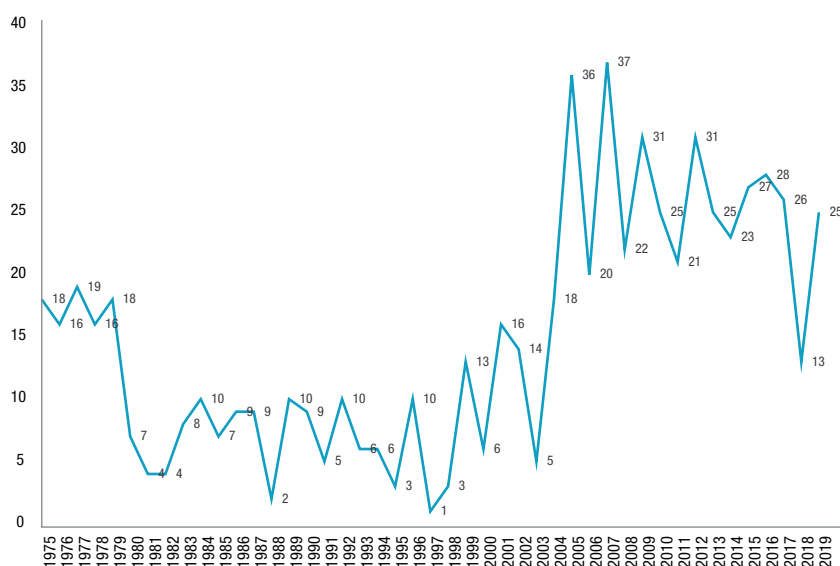
Durante el periodo del Estatuto de Seguridad del presidente Turbay Ayala existe una constante de acciones colectivas por encima de 15 por año, que con el cambio de gobierno al de Belisario Betancur desciende a menos de 10 acciones por año. Este hecho expresa dos situaciones: el proceso de paz y amnistía instaurado por Betancur, que generó un clima de apertura política; y el reconocimiento del mismo gobierno a las autoridades indígenas a través de la consigna “de autoridad a autoridad”.

Esta constante se mantendrá durante el gobierno Barco, que significa a su vez la transición previa a la Constitución del 91, marcada por elementos de reconocimiento político en un contexto de persecución y aniquilamiento de la oposición política, conocido como periodo de guerra sucia. El papel de los Pueblos Indígenas abre un sentido colectivo de lucha por reivindicaciones sociales ligadas a la emergencia de sujetos colectivos de derechos, que en el entramado del Estado se convierten en demandas y acciones políticas.

En 1992 existe un alza de acciones que vincula un entramado de agendas sociales, políticas y culturales dimensionadas por los 500 años del genocidio más grande la humanidad con la llegada de Colón a América. La campaña de autodescubrimiento será un

hito en la acción colectiva de los Pueblos Indígenas sumando una lectura histórica más allá de 1492, una interpelación directa al colonialismo estructurado en 500 años, una valoración sobre el territorio y el Estado acorde con la permanencia de pobladores originarios, y el papel de la Iglesia y el sistema de creencias católicas sobre las culturas y la espiritualidad indígena.

Gráfica 18. Trayectoria de las luchas indígenas en Colombia 1975-junio de 2019⁶⁶



Fuente: base de datos de luchas sociales en Colombia, Cinep.

La campaña de autodescubrimiento de los 500 años fue además un estreno político luego de la Constitución del 91, en la que se reconocieron como sujetos políticos colectivos de derechos con representación legislativa, administrativa y de justicia.

⁶⁶ El Cinep entiende por lucha “el conjunto de acciones sociales de más de diez personas que expresan intencionalmente demandas o que presionan soluciones ante el Estado en sus diversos niveles, entidades privadas o individuos, para enfren-
tar injusticias, exclusiones o desigualdades” (2018).

Durante el periodo de César Gaviria (1990-1994) y de Ernesto Samper (1994-1998) se mantiene la constante donde el pico de acciones colectivas indígenas no será mayor que 10 por año. Dos aspectos interesantes sobre la gráfica 18: primero, cuando existen procesos de diálogo o de paz las acciones de movilización disminuyen. El Cinep advierte acerca del cubrimiento mediático de ciertas acciones y la invisibilidad de otras. El compromiso de las luchas indígenas por la paz se evidencia en la tabla en menos acciones directas y no por ello menos acciones de diversa índole por la consecución de la paz; entendiendo que las luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia no solo son expresión en masa de movilización, sino que también existen otras propias que son y han sido las que han logrado la sobrevivencia de los pueblos.

El segundo aspecto para resaltar es que los picos más bajos de movilización corresponden a acuerdos tácitos o manifiestos con los gobiernos nacionales referidos a un respeto a la palabra empeñada y a dar un compás de espera para el cumplimiento de lo acordado. Como se verá más adelante, se configura una movilización para exigir el cumplimiento de acuerdos. En esta etapa 1988 es el más bajo, seguido con dos acciones y movilizaciones realizadas en 1987; cinco acciones en 1991, año de la Asamblea Nacional Constituyente; cinco en 1995, luego del primer año de gobierno de Samper que creó unas primeras bases de atención social; 1997 con una acción luego de un 1996 lleno de movilizaciones regionales que terminaron con la contundencia de la Toma del Episcopado en Bogotá.

El cambio de gobierno de Samper a Pastrana trae consigo un incremento vertiginoso en las movilizaciones indígenas. Si bien en sus primeros años los diálogos de paz del Caguán marcaron un clima político y social distinto, el cierre de los diálogos sumado a la implementación inicial del Plan Colombia y los efectos de la primera década de neoliberalismo configuran un aumento de movilizaciones y acciones que tendrá su punto más álgido en los dos periodos del gobierno Uribe. Es así como en 2004 se supera el pico de los ochenta llegando a 18 acciones y se alcanzarán los picos más altos en 2005 con 36 acciones y 2007 con 37. Durante

los gobiernos de Uribe (2002-2010) y Santos (2010-2018), el punto más bajo estará por encima de 20 acciones al año, doblando la dinámica de los 15 años anteriores y solo descenderá hasta 2018, de nuevo año electoral y cambio de gobierno con Iván Duque (2018-2022).

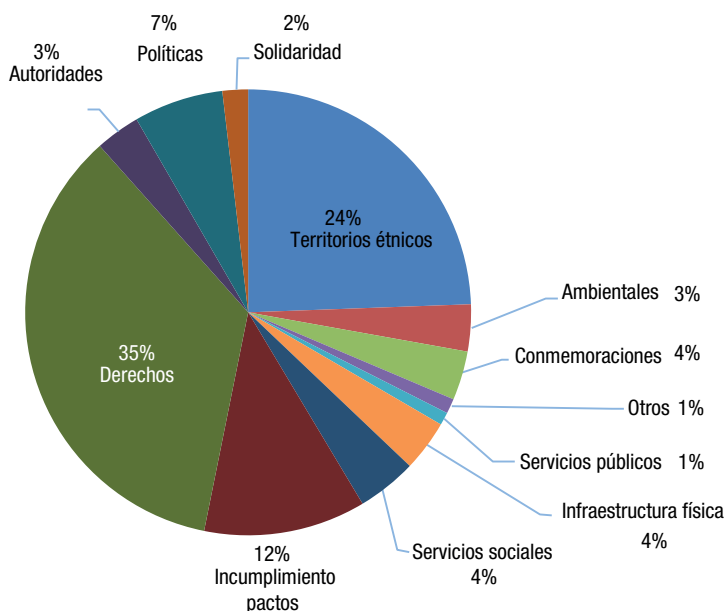
En 2019, las movilizaciones indígenas se reactivan por la crisis humanitaria que experimentan los Pueblos Indígenas en Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Chocó, Antioquia y Norte de Santander. La reactivación de la violencia paramilitar, sumada a la débil implementación de los acuerdos de paz y a las tensiones sobre el Plan Nacional de Desarrollo, en el que se encuentran temas sensibles como el uso del *fracking* para extraer petróleo, el no reconocimiento de la Autoridad Ambiental Indígena y el modelo de desarrollo extractivista en general, fueron los principales temas de denuncia y movilización.

5.3.2. Las luchas indígenas para sobrevivir

Las luchas indígenas hablan sobre lo justo de sus ideas, expresan un sentimiento de injusticia que a la vez es una dimensión de la conciencia –lo descubren y experimentan en sus acciones colectivas– y es una afirmación de la dignidad de los pueblos. Durante el tiempo de luchas indígenas que transcurre entre 1975 y 2019, de un total de 647 acciones, 228 (35 por ciento) expresan la defensa y exigencia de los derechos propios y derechos compartidos.

El derecho a la vida es la principal exigencia (89 acciones), lo que demuestra la violencia sistemática y la persecución a las organizaciones y pobladores indígenas en sus territorios. La reivindicación del derecho a la vida se enuncia como condición básica para el ejercicio de los demás derechos. Un total de 89 acciones fueron por derecho a la vida, la integridad y la libertad; 76 para exigir garantía a los derechos culturales e interétnicos y 36 por infracciones graves al derecho internacional humanitario.

Gráfica 19. Motivos de las luchas indígenas 1975-junio de 2019



Fuente: Base de datos de luchas sociales en Colombia, Cinep.

¿Y dónde se ejerce la vida? En los territorios. Con un 24 por ciento de acciones de lucha indígena, los territorios étnicos son el segundo motivo de movilización. Esto expresa la desigualdad de la propiedad de la tierra, la necesidad de la ampliación de territorios para los Pueblos Indígenas y la concepción territorial sobre el uso y la búsqueda de los lugares de donde fueran expulsados y despojados en el pasado. La tierra y el territorio son la base esencial para la reproducción de la vida. Al expresar la vida y el territorio como sus principales demandas se articula a su vez una concepción de derechos que amplía la mirada de sujetos hacia la naturaleza, los ecosistemas y las demás formas de vida.

El valor de la palabra es para los Pueblos Indígenas una reivindicación y a la vez herramienta de lucha étnica y social. Como ya se mencionó, se fue intensificando la demanda al gobierno para que cumpliera lo pactado. El 12 por ciento de las movilizaciones se basó en esta exigencia, sumando un total de 76 acciones que,

casi en su totalidad (67), se relacionan con la entrega de tierras y las garantías sobre los derechos culturales e interétnicos.

Una de las principales disputas sobre la palabra empeñada y la exigencia del cumplimiento de los derechos indígenas y la Constitución es la consulta previa. En ella reside el reconocimiento a su autoridad y a los procedimientos colectivos para implementar o no modificaciones o intervenciones en sus territorios. Definida como una herramienta garantista, la tergiversación, manipulación u omisión de este mecanismo por actores con intereses públicos y privados se ha convertido en una reivindicación principal de dignidad y democracia. Nueve de las acciones sobre acuerdos incumplidos se hicieron sobre el derecho fundamental a la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, aunque esta se encuentra inmersa en varias reivindicaciones.

Las expresiones políticas de los Pueblos Indígenas son desde 1991 una práctica constante e institucional. Los derechos políticos, sus estructuras, sus candidatos, sus autoridades elegidas por voto democrático y el fortalecimiento de sus capacidades como actor político representan un 7 por ciento de las acciones de lucha indígena.

La salud y la educación, 28 acciones que equivalen al 4 por ciento, son luchas colectivas importantes dado el régimen de autonomía y autoridad alcanzado por el reconocimiento constitucional a partir del cual lograron administrar sus propios instrumentos de salud y educación. Aunque no se ha dado un carácter autónomo definitivo y los recursos llegan a las alcaldías, los Pueblos Indígenas tienen sus propios sistemas de salud con sus IPS (Instituciones Prestadoras de Salud) y EPS (Empresas Prestadoras de Salud). Y sus sistemas educativos propios son hoy reconocidos gracias a la Minga de 2013 cuando se logra la expedición del Decreto 1953 de 2014, mediante el desarrollo de los artículos transitorios 56 y 329 de la Constitución Política de Colombia de 1991, con relación a sus sistemas propios.

Cuando se incumplen los desembolsos, en salud con Sispi (Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural), en Educación el SEIP (Sistema de Educación Indígena) y los Sistemas de Justicia Propia. cuando hay imposición sobre contenidos, cuando riñen

las autoridades territoriales se presentan movilizaciones. Visto en positivo, y por tanto no marcado en lógicas de movilización social reportadas, la estructuración de los propios sistemas de salud y educación, cuando han sido combinados con ejercicios de administración pública en las alcaldías son resultados dignos de investigar y difundir como productos de la lucha indígena.

El territorio como un todo marcado por relaciones e interrelaciones de todo lo que lo compone y lo que se ha venido configurando como tensiones o contradicciones ambientales también tiene un frente propio de movilización indígena. En el periodo estudiado, 22 acciones se asocian a la implementación o impacto de megaproyectos en territorios indígenas. En algunos casos esta implementación interviene sobre el curso de vida de los ríos y quebradas, sobre la naturaleza extractiva de los proyectos o por impactos derivados de esas intervenciones dentro del territorio indígena o en lugares conexos. Por ello también incluye movilizaciones para la mitigación de riesgos, la atención de desastres o a damnificados.

Con un grado menor existen movilizaciones de lucha indígena por conmemoraciones, por ejemplo, la reivindicación de su memoria larga y ancestral, la movilización del 12 de octubre que quedó instalada luego de 1992 como el día de la resistencia indígena en el Abya Yala. También se encuentran las movilizaciones por la conmemoración de sus mártires, la memoria de las luchas de sus líderes, hombres y mujeres sacrificados, asesinados; las masacres y violaciones a sus derechos humanos en situaciones del conflicto social, político y armado.

La memoria es parte fundante de la lucha indígena. Muchas de sus estrategias de memoria no están documentadas como movilizaciones o acciones colectivas en este balance y aun así son parte esencial de la movilización intergeneracional y entre pueblos. Por ejemplo, la construcción de este tejido investigativo y los cuatro años de trabajo del enfoque étnico del Centro Nacional de Memoria Histórica corresponden a la presión del movimiento indígena y son resultado de una lucha por la memoria y la exigencia de cumplimiento del deber del Estado en este campo. No obstante,

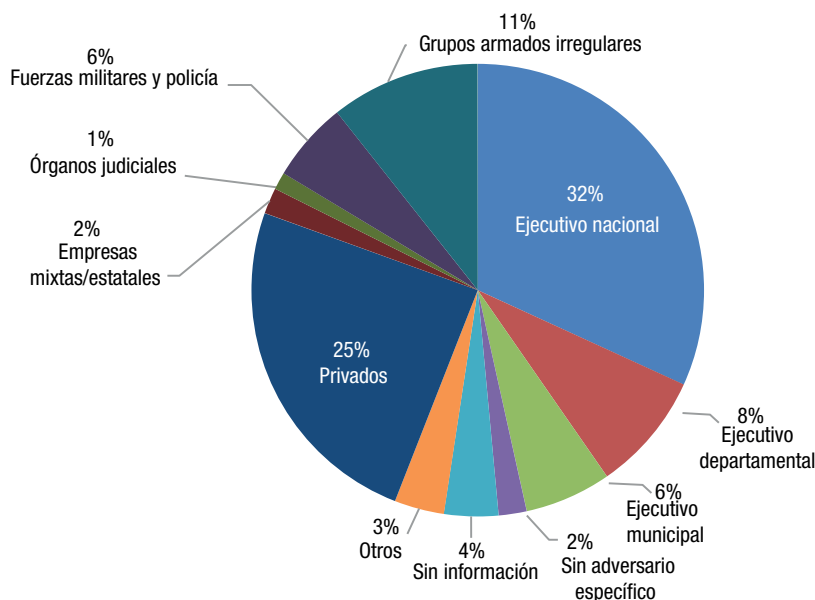
sobre este tema persisten saldos en rojo. La Procuraduría menciona al respecto del cumplimiento de la Ley 1448 y los decretos con fuerza de Ley 4633, 4634 y 4635 de 2011 que,

[L]as dificultades presupuestales y de articulación y coordinación impiden avanzar en resultados. A la fecha ninguno de los 522 procesos de reparación colectiva incluidos en el registro ha culminado. Se ha iniciado un proceso de reelaboración de los planes de reparación colectiva por la incapacidad material de cumplir con los compromisos incluidos en los planes y en algunos casos persisten las críticas porque la implementación de las medidas no consulta con las necesidades reales de las víctimas y las particularidades de sus territorios. (Procuraduría General de la Nación, 2017, página 1)

Las reivindicaciones materiales y concretas también existen, aunque se expresan menos. Esto tiene que ver con la integralidad de las demandas generales que incluyen, articulan y atraviesan sentidos y concepciones de mundos y territorios. Sin embargo, también existen movilizaciones y luchas indígenas por vías, obras públicas de infraestructura o servicios y empleo, al igual que jornadas de solidaridad con otros movimientos, causas o acciones en convergencia y unidad con otros sectores y movimientos sociales; es decir, luchas por la igualdad, la paz, la justicia y el buen vivir.

Las luchas indígenas hacen parte de la ampliación de actores colectivos característicos de las últimas décadas que vienen siendo reconocidos como sujetos, entre otros, a través de los medios y la academia, después de décadas de protestas invisibles o marginales mantenidas en el olvido durante mucho tiempo. Las movilizaciones sociales son un territorio emergente de las nuevas (viejas) identidades dinamizadas (movilizadas) de pueblos, géneros, ecosistemas ambientales y culturas.

Gráfica 20. Adversarios de las luchas indígenas 1975-2018



Fuente: Base de datos de luchas sociales en Colombia, Cinep.

Al mantener el Estado colombiano un sesgo centralista, elitista y colonial, las voces y trayectorias del movimiento indígena han ganado reconocimiento de manera paulatina y constante al ritmo de confrontaciones con adversarios concretos, históricos unos, otros más recientes, que son a su vez rivales y jueces en muchas de las causas de la lucha indígena. La experiencia de las luchas indígenas es confrontar el interés económico y la dominación cultural llevándolos al escenario político por medio de la movilización social entendida como acción política colectiva.

El Estado expresado en el ejecutivo nacional es el principal adversario de las luchas indígenas con 206 movilizaciones (32 por ciento). Luego del reconocimiento constitucional de 1991, las luchas indígenas cobraron una dimensión cada vez más nacional, menos direccionadas a confrontar al terrateniente o gamonal regional como había sucedido en los sesenta y setenta.

La herramienta de ese giro es la propia Constitución Política en la que se deposita el valor de la palabra empeñada por el Estado. Las

movilizaciones indígenas y sociales fueron adoptando estrategias de interlocución y negociación con el Gobierno nacional.

Los intereses económicos directos sobre los territorios son el segundo adversario de las luchas indígenas. El incremento de intereses privados de economía extractiva en los territorios corresponde a la implementación del neoliberalismo en el país, grandes megaproyectos, obras de infraestructura como represas o vías para el flujo de recursos y mercancías. En 159 movilizaciones, los sectores privados fueron los adversarios directos, lo que representa el 25 por ciento. De ellas, 48 acciones colectivas confrontaron intereses de empresas privadas. Aun con este incremento, 111 movilizaciones indígenas se enfrentaron a terratenientes locales, lo que expresa la centralidad del conflicto por la tierra y su uso, la confrontación con la estructura de hacienda, y ciertas adaptaciones de la misma clase latifundista como la creación de *clusters* productivos. Así mismo, iniciativas de extracción de recursos en los territorios que marcan una delgada frontera con economías ilegales y que no en pocos casos están ligadas a los intereses latifundistas.

La lucha indígena por el derecho a la vida tiene que ver con las configuraciones territoriales en las cuales el conflicto armado ha sido uno de los principales motores: 69 movilizaciones indígenas se registraron contra actores irregulares del conflicto. El movimiento indígena ha logrado construir estrategias de control y seguridad colectiva territorial como la Guardia Indígena que rodeando a las autoridades tradicionales supo estructurar niveles de regulación o mitigación del conflicto armado, crear pactos locales de paz, proteger a civiles de sus territorios tomando como referente el derecho internacional humanitario.

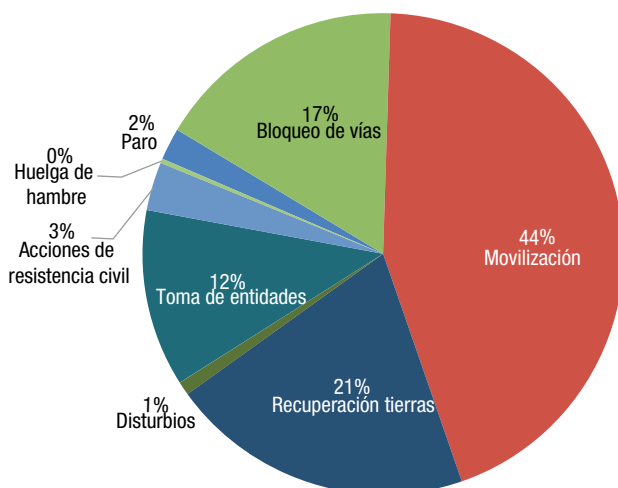
Sin embargo, como mencionamos con anterioridad al menos 36 movilizaciones indígenas se presentaron ante graves violaciones del DIH, sea por actores irregulares como guerrillas y paramilitares, o por la fuerza pública, y no en pocos casos la combinación entre fuerza pública y paramilitares. La fuerza pública, Ejército o Policía fueron adversarios de las luchas indígenas en 6 por ciento de las movilizaciones.

Al ser un país centralista y ante el aplazado ordenamiento territorial que fortalezca las regiones, el ejecutivo departamental pierde protagonismo como adversario: solo un 8 por ciento (55 movilizaciones) han tenido como adversario al ejecutivo departamental y 40 (6 por ciento) corresponden a movilizaciones que interpelan al ejecutivo municipal, coincidentes en un 90 por ciento, que corresponde a movilizaciones políticas locales hacia alcaldías por salud y educación.

Cabe resaltar la relación entre adversarios e integrantes de los poderes local y departamental, que pueden ser a su vez latifundistas o contratistas en las obras de megaproyectos. La fuerza pública en buena parte de los casos obedece a los mismos intereses y actúa de acuerdo con la exigencia de los gremios económicos. En varias situaciones de negociación los funcionarios delegados en ministerios como el de Agricultura, Defensa o Interior son miembros de las familias poseedoras de la tierra. Visto en un plano abierto los Pueblos Indígenas deben enfrentarse a un rango muy amplio de sectores de clase e institucionalidad.

En los últimos años el debate en torno a la justicia y a la rama del poder judicial ha tomado cierta relevancia y matices de tensión, como los llamados choques de trenes, debates entre las cortes y los órganos de control, por ejemplo. Es sintomático que en las luchas indígenas solo el 1 por ciento correspondiente a 8 movilizaciones sean contra las autoridades judiciales. Corresponden a garantizar la justicia propia y a algunos procesos judiciales frente a sus líderes o casos de violación de derechos humanos a los pueblos. Cabe denotar que la impunidad del sistema judicial en Colombia está sobre el 90 por ciento y esta relación es continua a lo largo del periodo analizado.

Gráfica 21. Los tejidos de lucha indígena 1975-junio de 2019



Fuente: Base de datos de luchas sociales en Colombia, Cinep.

Las tomas de tierra son el acto mismo de la dignidad histórica y se fundan en la exigencia por ampliar sus territorios. El 21 por ciento de sus acciones, 132 en total, hicieron del acto colectivo la ocupación directa de predios. En lugares estratégicos existen litigios de entre 20 y 30 años aún no resueltos, en los que una manera de presión es ejercer la toma temporal. La asignación y compra de tierras por el Estado ha tenido diversas estrategias para debilitar las luchas indígenas, entre ellas enviar a la población a terrenos distantes y asignar tierras disputadas con sectores campesinos y afrodescendientes.

Para el movimiento indígena ha sido central la lucha por la propiedad y la posesión de la tierra. Así, ocupar las sedes de entidades del Estado responsables de ejecutar en las regiones y territorios para exigir derechos o el cumplimiento de acuerdos suma 77 acciones (12 por ciento). El desmonte sistemático de la institucionalidad responsable del campo y la flexibilización o tercerización del Estado en tales aspectos hace que haya disminuido este tipo de acciones, sin embargo, cada cierto tiempo alguna institución, en

especial el Ministerio de Agricultura, se vuelve un interlocutor posible de movilización para presionar el cumplimiento de lo acordado.

En palabras de los mayores, “a la clase política hay que enseñarle a oír” y en los territorios indígenas en las montañas y selvas, los desiertos y altillanuras, en los entramados de cuencas hídricas, se expresa esto como una garantía fundamental. La toma de vías es una apertura previa al diálogo, una cita que se va forzando en un pulso de gentes en las calles y la fuerza pública. Las vías son una manera de comunicar al país, de convocar al gobierno y de tocar las entrañas de la indiferencia. La lucha indígena ha llevado a las vías su mensaje 109 veces (17 por ciento) y la mayoría de ellas ha logrado que sean escuchados y que se sienten a dialogar con ellos.

Es durante las movilizaciones de mediados de los noventa que se han ido configurando formas de comprensión regional, que a su vez se expresan en emergencias de movilización masiva con un contenido articulado de demandas, formas de hacer, juntar, trabajar y habitar que se reivindican dentro de la Red Vital regional. En estos contextos variados, la idea de movilización regional y las mesas de negociación en las mingas o en el diálogo con las gentes de las ciudades, se presenta lo que se ha llamado una propuesta de país “convocando, caminando y conversando”.

Miles de hombres y mujeres hacen de las cumbres, mingas y paros una expresión que suma además pensamiento y manifestación cultural. Es como si llevaran el territorio al diálogo político, a la mesa de negociaciones. Todo de manera simultánea. A esta forma de movilización que se fue construyendo y consolidando durante dos décadas o más le corresponden 286 movilizaciones (el 44 por ciento).

Unas más grandes otras más pequeñas, las movilizaciones se han vuelto en sí mismas una forma de vocería, de diálogo, pero también de hacer Estado. El pico de movilización del primer año de los gobiernos de turno tiene que ver con una lección aprendida de incidencia en el Plan Nacional de Desarrollo, de exigencia de cumplimiento y actualización de presupuesto, y de concertación de nuevas reivindicaciones.

5.3.3. De las protecciones jurídicas a las declaraciones de neutralidad

Entre 1996 y 2018 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha otorgado un total de 19 medidas cautelares a favor de diferentes Pueblos Indígenas de Colombia, entre los cuales se encuentran los embera katío y chamí, zenú, kankuamo, awá, wayuu, siona, wiwa, nasa, wounaan, pijao, misak, yanaconas, eperara siapidara y totoroos. Este es uno de los indicadores de mayor certeza del genocidio contra los Pueblos Indígenas en Colombia y también muestra de su capacidad para la incidencia y denuncia de su situación en instancias internacionales, como la primera solicitud de medidas cautelares que se realizó el 18 de junio de 1996 a favor de indígenas pertenecientes al resguardo de San Andrés de Sotavento, del Pueblo Zenú, ubicado en el departamento de Córdoba.

Allí se reconocen hechos relacionados con asesinatos de líderes indígenas y amenazas a través de panfletos enviados por paramilitares. Las víctimas fueron “Rosember Clemente Teherán y otros once indígenas. A principios de 1994, los miembros de dicha comunidad indígena comenzaron a ser objeto de violentos ataques como resultado de sus luchas para obtener tierras que consideraban de su pertenencia” (CIDH, 1996).

Ese mismo año la OIA (Organización Indígena de Antioquia) declara que los pueblos embera, zenú, gunadule y chamí rechazan las acciones de todos los actores armados legales e ilegales, y afirman que “los indígenas de Antioquia somos neutrales frente al conflicto armado, pero no indiferentes ante la muerte. La Madre Tierra no quiere más violencia, ella nos parió sanos y está cansada de recibir cadáveres sembrados a las malas” (Unidad Indígena, mayo de 1996).

Otrez días más tarde, en la mañana del 4 de junio debajo de la puerta de la Casa Indígena del Rincón de San Andrés, aparece un panfleto en el cual se amenaza de muerte a todos los miembros de la Junta Central del Cabildo Mayor, y se les fija plazo. Se 8 días para abandonar la región.

No había acabado el asombro de la amenaza, cuando ésta comienza a cumplirse por un lado inesperado: en vez de matar los dirigentes centrales se atenta contra los dirigentes locales, de los Cabildos Menores, con el fin de que el terror y la amenaza penetren las comunidades. A las tres de la mañana del miércoles 5 de junio llegan sesenta hombres armados a la comunidad de El Martillo, municipio de Palmito, departamento de Sucre, sacan de sus casas a los jóvenes indígenas DAGOBERTO SANTERO, JULIO SANTERO, CARLOS SOLANO y MILEGIO DE LA CRUZ, los llevan a la plaza de la comunidad y los acorralan a tiros, matando a los tres primeros y dejando herido a MILEGIO DE LA CRUZ.

Otro revuelo en Bogotá. La noticia es primera página en el diario El Tiempo. Las amenazas son en serio. La comunidad de El Martillo se obstina en no entregar los nuevos muertos hasta que no llegue una delegación de Procuraduría, Fiscalía, Consejería de Derechos Humanos, Defensoría y Asuntos Indígenas.

Al momento de escribirse estas líneas la comisión había viajado en avión de la Policía Na-

En la Sierra Nevada de Santa Marta, se propone una experiencia piloto de 'zona neutralizada', basada en el Convenio número 4 de Ginebra sobre derecho internacional humanitario...



En muchas partes del país los Territorios de las comunidades indígenas se han convertido en escenario de la guerra que libran en nuestro país las fuerzas insurgentes y las fuerzas armadas del gobierno, y es un hecho que más de la mitad de los asesinatos de líderes indígenas en los últimos años ha tenido que ver con este conflicto armado. La situación tiende a empeorar, toda vez que ninguno de los bandos habla de paz. En este momento no hay ningún proceso de paz en marcha. Por el contrario, la inestable posición del gobierno actual hace difícil avanzar en la búsqueda de acuerdos. Mientras tanto, se fortalece la actividad de los grupos paramilitares.

A los hechos propios de la guerra se suman las estrategias que diseña el alto mando militar, en especial la construcción de bases militares en Territorios Indígenas, lo cual atrae el conflicto armado si no existe, o lo recrudece si estaba presente. Esta estrategia se ha acentuado en los últimos cinco años: en el caso de las Bases Navales de Bahía Málaga, entre límites del Valle y el Chocó, en Territorio Wounaan y Negro, de Barrancón, Guaviare, en Territorio de los Guacaberos de la zona militar

Actualidad Regional 17



La neutralidad

Una opción para los Pueblos Indígenas

chocoano, donde se aunan a la violencia los intereses económicos y el señalamiento de la organización indígena como comprometida en la violencia:

"Denunciamos la zozobra, el miedo y el terrorismo que se ha sembrado en los Territorios Indígenas por la presencia del ejército, grupos paramilitares y grupos guerrilleros, donde ya los indígenas no tienen libertad de movilización en la zona y también se presenta la restricción de adquisición de alimentos y viveres de parte del ejército a miembros de las comunidades por más de 10 mil pesos, lo cual genera problemas debido a la permanente salida de miembros de las comunidades, poniendo en peligro su integridad personal debido a la delicada situación que se vive.

Cada vez vemos más amenazado nuestro Territorio porque existe una política anti-indígena de algunos funcionarios del nivel departamental y nacional que tratan de señalar a nuestra organización y líderes indígenas, lo mismo que a miembros de las comunidades negras y campesinas, de ser

ne diálogos de paz:

"El Gobierno Nacional y las fuerzas vivas del departamento que gozan de legitimidad en la región deben impulsar la habilitación de espacios de diálogo y distensión del conflicto que conlleve la firma de acuerdos humanitarios que impidan que la población civil siga siendo víctima de la confrontación armada, al tiempo que vea por el respeto de los derechos humanos de las comunidades indígenas". (OREWA, Quibdó, 26-27 de abril de 1996).

Ante la situación de Urabá, que ha implicado la muerte de importantes líderes, la desaparición de otros, el desplazamiento de comunidades enteras y la zozobra general, además de una "violencia contra la naturaleza tan grande y tan deshumanizada como la que se ejerce entre los hombres", la Organización Indígena de Antioquia O.I.A., se ha planteado como opción válida y exige la declaratoria de "la neutralidad de los indígenas frente al conflicto armado y las distintas fuerzas que lo protagonizan".

Este número dice que no acciona.

Foto 32. Ante las amenazas contra su vida e integridad los Pueblos Indígenas se declaran neutrales en el conflicto. Unidad Indígena N.º 112, Archivo ONIC, 1996

Las organizaciones indígenas emitieron y siguen emitiendo cientos de documentos parecidos a lo largo y ancho del territorio nacional: resoluciones, declaraciones, pronunciamientos y comunicados para rechazar la violencia de las armas, denunciar los atropellos que padecían en los territorios, exigir una salida negociada al conflicto y proponer acciones concretas de construcción de paz desde la autonomía y la cosmovisión. En palabras del líder indígena Nasa Nelson Lemus: La postura del movimiento indígena frente a los actores que tienen las armas, llámese FARC, ELN, Ejército, Policía, paramilitares, ha sido de que se respete la autonomía y se respete el territorio y en todo eso lo más importante: que se respete la vida de manera íntegra, porque para nosotros la guerra desequilibra el territorio, desequilibra la comunidad, desequilibra las familias, desequilibra las personas". (ONIC y CNMH, entrevista Nelson Lemus, exconsejero del CRIC, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2017)

En el ámbito local muchas organizaciones indígenas le apostaron a generar salidas negociadas al conflicto, mitigar sus impactos y crear estrategias de respuesta y contención de la violencia. Durante este periodo los cabildos indígenas fueron decisivos para evitar que los actores armados violentaran a las comunidades, muchas veces buscando de forma directa a los comandantes guerrilleros, paramilitares y mandos del Ejército que operaban en sus territorios para exigirles el respeto a las comunidades.

Uno de los procesos de diálogo local más conocido fue liderado en 1996 por el resguardo Nasa We'sh, del corregimiento de Gaitania, municipio de Planadas (Tolima), que exigió al Frente 21 de las FARC, el respeto del cabildo y de la comunidad, y prohibió a los comuneros indígenas el uso futuro de las armas que hasta entonces habían utilizado para defenderse de la guerrilla, optando así por una vía de resistencia pacífica.

Señores de las FARC: la comunidad propone que los indios nos hemos desarmado y hemos desarmado a la comunidad, por medio de la autoridad tradicional. Pero a cambio, ustedes no pueden transitar por el territorio indígena, ni el Ejército, ni las autodefensas de ninguna clase, ni ninguna institución que esté armada. (Caviedes, 2007, página 48)

En los encuentros regionales realizados, experiencias similares fueron compartidas sobre procesos locales de incidencia pacífica que las autoridades indígenas realizaron durante ese momento de recrudecimiento de la guerra. Los yukpa, por ejemplo, dejaron clara su posición ante la guerrilla de las FARC, exigiendo respeto a las comunidades y a su autonomía en el territorio.

De forma articulada a las iniciativas locales, las acciones colectivas regionales y nacionales del movimiento indígena se potencializaron al final de este periodo reivindicando una vez más el *derecho a vivir en paz* (antítesis de la Mala Muerte, a la que nos referiremos más adelante), el respeto a los territorios y el cese de la violencia contra las comunidades. Esta etapa la cierra una de las movilizaciones indígenas más importantes de los últimos años: el

Congreso Itinerante de los Pueblos, que tuvo como epicentro una marcha hasta Cali en septiembre de 2004 exigiendo el respeto a los derechos indígenas, la salida de todos los actores armados y proclamando un Mandato Indígena y Popular (Almendra, 2017). Podemos decir que este congreso marca el inicio de un ciclo de protestas, impulsadas por el movimiento indígena, que surge además de procesos organizativos con oposición y resistencia a las políticas del gobierno de Uribe, al Plan Colombia y a los TLC como una apuesta por posicionar demandas y reivindicaciones en la agenda pública nacional.

Por inverosímil o desproporcionado que pueda parecer a simple vista, la fuerte represión estatal, el escalonamiento de la violencia armada y la agudización de las amenazas económicas al territorio fueron y continúan siendo resistidas por las comunidades mediante la movilización. Las estrategias del gobierno para contener las protestas se han reiterado desde la primera mitad de la década de los dos mil: desgaste de los manifestantes, uso de medios de comunicación privados y públicos para desinformar y deslegitimar las protestas o criminalizarlas (y por contera indisponer a buena parte de la “opinión pública”, reforzando de paso los sempiternos estereotipos racistas sobre los indios que son incapaces de gobernarse a sí mismos y mucho menos de gobernar sobre su tierra), división de las organizaciones y sus demandas, y fuerte y física represión del Estado, último punto que aún se explica y sustenta con base en marcos jurídicos punitivos concebidos para un Estado en guerra.

5.3.3.1. La Guardia Indígena

La amenaza que representó la guerra para los Pueblos Indígenas conllevó la reafirmación de una estrategia de resistencia y lucha colectiva: la Guardia Indígena, como se le conoce, pero que también puede llamarse semaneros, capitanes y alguaciles. Tras las amenazas por la ampliación del paramilitarismo al final de la década de los noventa, en el Valle del Cauca y Cauca, entre julio de 1999 y

junio de 2000, los paramilitares fueron responsables de realizar 30 masacres (CNMH, 2018b, página 167). Su propósito era imponer el terror para desestructurar las organizaciones indígenas y la sociedad civil en general, apuntalar intereses económicos de las élites en la región y disputar la histórica presencia de las FARC.

La avanzada de lo que se denominó Bloque Calima de las AUC terminó por provocar el terror en toda la zona sur del Valle del Cauca y en el norte del Cauca, donde masacraron campesinos, afrocolombianos e indígenas en la región del río Naya durante la Semana Santa de 2001. Situación que años después siguió atormentando a los sobrevivientes por las constantes amenazas y el mismo desplazamiento forzado al que fueron sometidos. Es así como la CIDH emite medida cautelar del 14 de octubre de 2004 a favor de los integrantes de Asocaidena (Asociación Caucana de Desplazados del Naya) algunos de ellos pertenecientes al Pueblo Nasa, que fueron reubicados en el sitio de la Laguna, municipio de Timbío en el departamento del Cauca. No bastaba con masacrar, torturar y asesinar a la gente, sino que se les seguía hasta los otros lugares donde lograban rehacer sus vidas.

Empero, el contexto de violencia generalizada sobre los territorios de los Pueblos Indígenas, contrario a paralizar su ejercicio político y sus históricas luchas, terminó propiciando el fortalecimiento y la presencia permanente de la Guardia Indígena y sus otras denominaciones, como estrategia de respuesta humanitaria y de paz. La guardia empezó a sumar las voluntades de cientos de mujeres, hombres, niños y mayores que hasta el día de hoy componen una estructura organizada encargada del cuidado de la comunidad. En diferentes puntos de la nación, la guardia se caracteriza por mantener la espiritualidad para cuidar el territorio; este ejercicio se acompaña de la memoria viva de los espíritus y la fuerza de lo sagrado, que habita en la flecha, la cerbatana, el poporo, la paletilla o el bastón.

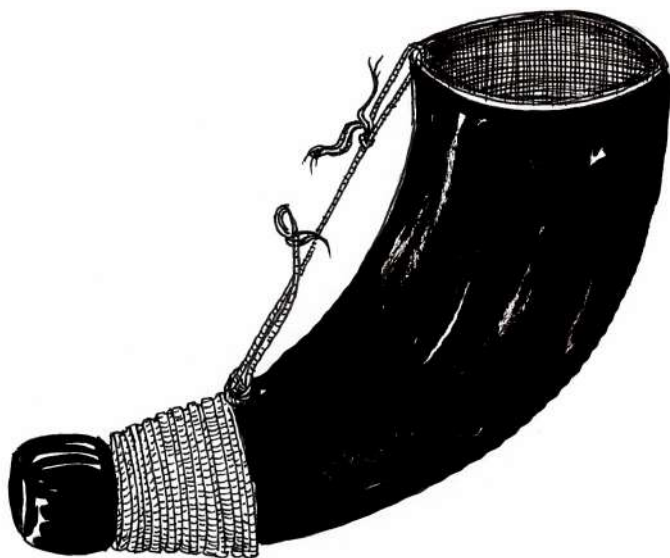


Ilustración 26. Cacho utilizado por el Pueblo Indígena Embera para llamar a reuniones y como copa para las bebidas tradicionales.

Todo aquel que porta un bastón, sea cual fuera el bastón, es el enviado de nuestros seres creadores para defender lo que como indígenas somos en la tierra porque por un asunto de cosmogonía de los Pueblos Indígenas, de nuestro ser creador, de nuestro ser supremo, los que viven en el espacio para ordenar la vida de los seres, y que se llaman los Neh, tienen un elemento que es el bastón, el *É Kathe* se manifiesta con un bastón, y ese bastón, que conocemos como “el trueno”, siempre es un bastón que cuando estamos desorganizándonos se pronuncia, se manifiesta para la misión en la tierra. Porque él no puede estar en la tierra y le encomienda a los *thē’ walas*, y por eso los *thē’ walas* tienen su bastón, porque ese es el elemento de ellos; ordenar la vida de la gente en el territorio.

Y las autoridades indígenas llamadas hoy gobernadores también portan su bastón, entonces el *thē’ wala* es el que le entrega los bastones refrescados a los gobernadores para que hagan el gobierno y organicen a la gente, y después los gobernadores

organizados buscando cómo encontramos más gente para que nos ayude a organizar el territorio, le entrega los bastones a la Guardia Indígena, esos bastones son entregados a la guardia, entonces la secuencia es sencilla y practica a la vez, los *é kathe* tienen un bastón, los *thë' walas* tienen bastón, los gobernadores tienen bastón y los guardias indígenas tienen bastón, o sea somos cuatro personas en una ejerciendo el control territorial porque la Guardia Indígena no lo podemos ejercer sin el permiso del gobernador, los gobernadores no pueden ejercer el control sin el permiso del *thë' wala* y los *thë' walas* no lo pueden ejercer sin el permiso de los *É Kathe*. (ACIN, 2017, página 16)⁶⁷

La Guardia Indígena se ha convertido así en un poderoso símbolo que visibiliza la lucha de los Pueblos Indígenas y sus principios; funciona como estrategia de ampliación y fortalecimiento de la estructura de gobierno propio, control territorial y social, atención humanitaria y de emergencias. Pero, sobre todo, ha sido una efectiva política de protección y prevención colectiva que ha desestimulado el reclutamiento de niños, niñas y jóvenes indígenas por los actores armados en toda la nación.

67 Hoy en día, la Guardia Indígena hace parte de la estructura del gobierno propio de muchos Pueblos Indígenas. Así, por ejemplo, fue creada la guardia en el Tierrero, municipio de Caloto (Cauca), mediante la Resolución No. 003 del 28 de mayo de 2001, según la cual esta debe alertar y colaborar con el control territorial y la defensa de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas, siempre basados en la autonomía como principio rector y cumpliendo con las siguientes funciones: 1) orientar y prevenir a la comunidad y autoridades tradicionales sobre la violación y atentado de los derechos humanos y del territorio por actores internos o externos; 2) ser un grupo de ayuda humanitaria; 3) hacer control y vigilancia en los límites de resguardo, en asambleas comunitarias o en el ámbito territorial de la comunidad y en congresos, regionales, nacionales e internacionales; 4) investigar antecedentes, procedencia y destino de personas y vehículos que ingresen al territorio; 5) apoyar al cabildo en detenciones, decomisos y allanamientos y acciones pertinentes entre otros, previa autorización de la directiva de los cabildos; 6) coordinar con el cabildo las acciones que no estén dentro de la reglamentación de la guardia indígena; 7) hacer cumplir las resoluciones del cabildo y 8) otras que establezca el cabildo.



Foto 33. Guardia Indígena en la minga por la defensa de la vida, los territorios y la paz. Tatiana Ramírez, 2019.

De hecho, la Guardia Indígena se ha caracterizado por realizar acciones de rescate de personas secuestradas por los actores armados. Ha logrado liberar líderes, lideresas, comuneros, niños, niñas y jóvenes que por distintas motivaciones han sido sustraídos de sus comunidades. Su importancia como modelo de resistencia activa pacífica ha sido tal, que en 2004 fue reconocida con el Premio Nacional de Paz, siendo hasta la actualidad el símbolo de muchas acciones de resistencia; ha sido inspiración para la creación de cuerpos colectivos de protección con raíz en los conocimientos propios de otros Pueblos Indígenas de la nación, así como para la conformación de las respectivas Guardias Campesinas o de las Guardias Cimarronas entre los pueblos negros.

En una buena medida, la importancia de la guardia ha derivado de su apoyo en las actividades de control social y territorial sumado a su participación en las movilizaciones indígenas por todo el país. Como ya se observó, esto se hizo visible en 2004. En

septiembre, por ejemplo, se realizó una marcha por la vida y en defensa de los procesos de autonomía comunitaria que congregó a 60.000 personas para recorrer los 130 kilómetros que separan a Popayán de Cali. La movilización se hizo para exigir la desmilitarización de territorios indígenas, afros y campesinos, el respeto de la autonomía comunitaria y los planes de vida.

5.3.3.2. La minga para caminar la palabra

Minga es un concepto derivado del quechua que proviene de *Minka*, que significa al mismo tiempo un trabajo colectivo (la construcción de una casa, la siembra o la cosecha, la reparación de una vía, una toma de decisión colectiva, etc.), un propósito común y una interacción productiva en la que cada quien pone lo que puede con arreglo a su lugar en la sociedad (su edad, su sexo, su jerarquía, etc.). Todo esto ha redundado en un movimiento social epónimo que ha sido prolongación del Congreso Itinerante de los Pueblos y el Mandato Indígena y Popular.



Foto 34. Minga nacional por la vida. Tatiana Ramírez, 2019.

El llamado a las mingas hace parte de la forma de juntar esfuerzos y pensamientos para desarrollar la lucha política de los Pueblos Indígenas. Es al tiempo una forma de organización, como un repertorio de lucha, expresa las dimensiones de las concepciones propias indígenas, pero es compartida por otros procesos sociales. En términos de su forma y ejecución desde los años setenta en las marchas y recuperaciones se empieza a practicar la lucha en clave de minga.

A mediados de 2000 el llamado a la minga se ha convertido en una estrategia para enfrentar la violencia armada y la extractivista. En 2004 la convocatoria logró un inmenso respaldo regional y nacional, y se convirtió en un referente de primer orden para un proyecto de país que tenga como centro el respeto a la vida y los derechos.

La minga estuvo organizada por los Pueblos Indígenas del Cauca y llegó a la ciudad de Cali el viernes 17 de septiembre, protegida por miles de guardias indígenas nombrados por los cabildos. La marcha se convirtió en una demostración de organización y valor civil, fue recibida con simpatía y aplausos por los pobladores de los diferentes pueblos y ciudades, pero, sobre todo, por la ciudadanía de Cali:

Minga por la vida y contra la muerte pregonaban los marchantes, es decir que no se trataba de una movilización en torno de un pliego de peticiones económicas o de servicios al Estado. La minga es un grito que viene de lo hondo del país y desborda los esquemas convencionales. Tiene que ver con el alma de los Pueblos Indígenas, con la ruina de los campesinos, con el destierro de las comunidades negras del Atrato, con el drama que vive la clase media en las ciudades. (El Espectador, 2004, 19 de septiembre)

El Gobierno, en cabeza del presidente Uribe, trató por todos los medios de contener la marcha, intentó disuadir a la dirigencia indígena con todo tipo de argumentos, propuestas y ofrecimientos, y para tal efecto se organizó un Consejo de Seguridad en la tierra

de los nasa, en el Cauca. Para intimidar, el presidente dijo que las Fuerzas Armadas habían descubierto un plan de los actores armados destinado a sabotear la marcha. Como bien se sabe, no sería ni la primera ni la última vez que se apelara a este discurso para indisponer a la opinión pública, en particular la ciudadina y clase media, siempre temerosa de la movilización indígena. Frente a ese nuevo argumento, la dirigencia de la minga se limitó a darles las gracias a los organismos gubernamentales por la útil información que permitiría impedir el sabotaje.

Todos los medios de comunicación del país registraron el hecho: “Ojo al piojo”, título de *El Tiempo*; “Es una manifestación formidable”, dijo *El Nuevo Siglo*; “Debe haber infiltración”, comentó *El País* de Cali. En el curso de la marcha y en el acto final realizado en el Coliseo Deportivo de Cali se hicieron diferentes pronunciamientos y denuncias sobre los impactos del TLC, proponiendo un referendo sobre el asunto y argumentando que era competencia de todos los colombianos porque allí se estaban comprometiendo derechos fundamentales individuales y colectivos. Denunciaron el Plan de Desarrollo del gobierno contrario a sus planes de vida. Marcharon por la dignidad y el respeto a su identidad, a sus tradiciones, a sus territorios y a sus autoridades. Protestaron también por el asesinato de dirigentes indígenas y sindicales. Pero, sobre todo, condenaron la guerra, incluyendo a todos sus actores.

“Los indígenas organizados y sin armas podemos derrotar la guerra”, proclamaron ante el país. La marcha les dio aliento a otros sectores de la población y fue así como se realizaron otras movilizaciones en muchos lugares y ciudades de Colombia.

Al tiempo han continuado adelantando y fortaleciendo sus procesos comunitarios, recuperando la palabra, la lengua y la memoria, y volviendo a nombrar su territorio. La vitalidad de la memoria indígena se manifiesta de muchas maneras: de acuerdo con un ritual que resguarda un conocimiento profundo del mundo, mediante el dominio de las artes del sueño, según la sabiduría que custodian ciertas plantas o, como fue y sigue siendo del caso de

los Pueblos Indígenas del sur y el suroccidente, caminando, recorriendo el territorio.

Caminar es conocer; es recordar, es recuperar. A partir de su lucha, han establecido la caminata continua como forma de volver a nombrar el mundo conforme al conocimiento propio. Han recobrado así y para sí sus lugares sagrados: *Namuy Musik meraik utøyu Tab Isua kōpunamik*, que en el caso de la lengua Nam Trik del Pueblo Misak, son todas las cuencas y microcuencas, bosques, páramos, montañas y ojos de agua. Gracias a este restablecimiento del orden del mundo han podido elaborar sus propias estrategias de conservación, protección y seguridad alimentaria, incorporando calendarios agrícolas solares y lunares y restaurando su concepción en espiral del tiempo que marca la renovación permanente de la vida.

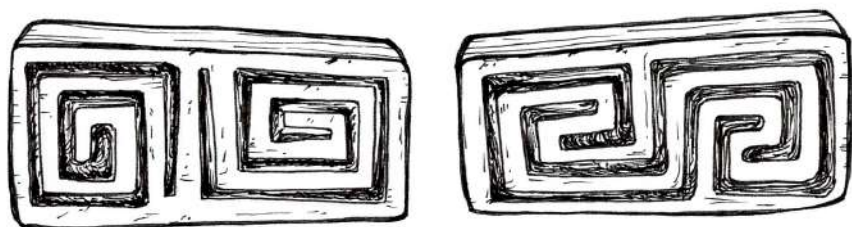


Ilustración 27. Sello Sikuani usado para significar alianzas o contratos conyugales. Hoy las figuras, que representan tortugas, son usadas para maquillaje facial y para insertar en los bancos de pensamiento.

Así ha empezado a renacer la agricultura orgánica y no solo en el suroccidente, sino en distintas partes del país: en la Sierra Nevada de Santa Marta, con los semaneros, o en el sur andino con las comunidades del Pueblo de Los Pastos, ubicadas en la frontera con el Ecuador; asimismo, en el piedemonte amazónico con los siona y kofán, en el riguroso desierto guajiro, donde los wayuu han recobrado y vigorizado el misterio de la siembra o entre las comunidades de las cuencas de los ríos Atrato y San Juan en el Chocó.

Junto a los procesos de afirmación de autonomía comunitaria, merecen destacarse también algunas iniciativas del orden regional. Se trata de propuestas de comunidades indígenas que procuran construir mejores vínculos con los entornos social, económico y cultural de los que hacen parte a nivel regional. Un ejemplo es la elaborada en el Nudo de los Pastos, en la frontera con Ecuador. El taita senador indígena Efrén Tarapué Cuaical la presenta de la siguiente manera:

En la frontera sur andina de Colombia con el Ecuador, se levanta un macizo montañoso, conocido como el Nudo de los Pastos. Allí habita desde tiempos remotos el Pueblo de los Pastos, hoy compuesto por veintidós comunidades, con una población aproximada de 85.000 indígenas, sin contar las comunidades del Ecuador. En los últimos 30 años, los pastos, orientados por sus autoridades tradicionales empezamos un proceso de recuperación de la memoria y la sabiduría ancestral. Proceso que desencadenó una larga lucha por la recuperación del territorio ancestral, la afirmación de la identidad y por la reconstrucción económica, social y cultural de sus comunidades. En ese largo proceso queda mucho por hacer en el campo de la restauración de la naturaleza del territorio que le da sustento a nuestra cultura. En la actualidad nuestras comunidades han vuelto a congregarse con el fin de iniciar una nueva etapa en esta larga lucha, con el doble propósito de enfrentar las múltiples amenazas que se ciernen sobre nosotros y construir una nueva relación de cooperación con nuestros hermanos del Ecuador y con los otros pueblos y comunidades que habitan la región.

Al respecto queremos comprometernos con la idea de construir una región binacional, donde la vida y la prosperidad estén aseguradas para todos quienes la habitamos. La propuesta es producto de un intenso proceso de consultas, reuniones y talleres convocados para reflexionar en torno a los principales problemas y necesidades, sin apartarnos de nuestro Derecho Mayor, es decir de nuestra Ley de Origen, que nos orienta y obliga a caminar buscando el reencuentro con nuestro territorio y sus elementos

vitales: el agua, la tierra, la luz y el viento, sin los cuales la vida para nuestro pueblo y para la región, no es, ni será posible. Aspiramos las comunidades indígenas con esta propuesta a ser menos vulnerables ante los embates de la guerra interna, del narcotráfico y de las fuerzas que desde la economía y la política amenazan en forma grave nuestra vida, cultura y territorio. Al mismo tiempo queremos garantizarle a la región los servicios ambientales, en especial el agua, sin los cuales el futuro de la región sería fatalmente incierto. (Plan de Vida del Pueblo de los Pastos, s. f., página 34)

El doble carácter regional y binacional de la propuesta la hace interesante, y muestra cómo los procesos de autonomía comunitaria de los Pueblos Indígenas pueden ser compatibles con los intereses regionales, sin desconocer la soberanía del Ecuador y de Colombia en sus respectivos territorios nacionales.

Otra iniciativa en el mismo sentido se adelanta en el departamento del Amazonas donde se ha creado la Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa entre la Gobernación del Amazonas y las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas, mediante acuerdo interadministrativo del 20 de junio de 2002. Este tiene por objeto: “Coordinar la definición, ejecución y seguimiento de los planes, proyectos y programas que promuevan el desarrollo integral de las comunidades asociadas”. De igual manera se creó la MRA (Mesa Regional Amazónica) por medio del Decreto 3012 de 2005, como máximo espacio regional y nacional para la interlocución con el Estado colombiano y los otros Estados. La MRA representa a seis departamentos: Putumayo, Caquetá, Amazonas, Guainía, Guaviare y Vaupés.

Todo esto ha sido el resultado de distintas formas nacionales, regionales e incluso locales de trabajo en minga y de *caminar la palabra*, lo cual no solo significa, como hemos querido demostrarlo, el hecho de andar por todo el país llevando el mensaje de paz por la cultura, la unidad, el territorio y la autonomía, impugnando la indecencia y la brutalidad de las élites y empresas latifundistas, hablando en tribunas públicas y grandes ciudades, realizando entrevistas con ministros, parlamentarios, periodistas y miles

de personas solidarias y compañeras de camino, encarando los embates y la violencia de las fuerzas del Estado y los grupos guerrilleros y paramilitares, afrontando amenazas y sabotajes de toda índole, siendo señalados y difamados, y de tanto en tanto reconocidos y exaltados por los medios masivos de comunicación, sino el hecho mismo de *caminar*, de *andar*, que desata la memoria, el reconocimiento y la reapropiación del mundo propio. A la luz de estas marchas se hizo claro que los indígenas organizados y sin armas pueden derrotar la guerra.

5.3.3.3 Vivir y resistir como semillas

El conocimiento y la práctica de los Pueblos Indígenas se han expresado con fuerza para luchar por la vida amenazada por las violencias paramilitar, estatal y guerrillera. Del mismo modo que llegaban los actores armados a los territorios, el conocimiento indígena se enfrentaba a situaciones tan problemáticas como los reclutamientos forzados, los enfrentamientos armados, los desarraigos y confinamientos.

En buena medida, lo que ha contribuido a la permanencia de los Pueblos Indígenas del continente después de más de cinco siglos de pretensiones de conquista ha sido su propia e inherente concepción de la fuerza del mundo: eso que pudiera al mismo tiempo entenderse como “espiritualidad”, “poder” y “vida”, y que en esa acepción admite ser entendido como *sagrado*. Esa fuerza está en la tierra; imanta y caracteriza todo lo que ocurre en el mundo; en ese sentido, las variadas perspectivas amerindias afirman que todo el mundo está vivo y es un todo vivo. Por eso, no es de extrañar eso que ya se indicó en el Tejido 1, que es la muy ubi-cua concepción que tienen muchos Pueblos Indígenas del devenir como algo que ocurre en semillas. La sociedad vive en una semilla, la cultura pervive en una semilla, pero las semillas son cosas paradójicas: parecen muertas y aun así son la vida misma; pueden esperar siglos bajo la tierra, en latencia, hasta que de pronto retoñan, crecen, dan fruto.

Eso mismo ha ocurrido con cientos de Pueblos Indígenas que de pronto revivieron como de la nada, falseando las predicciones más pesimistas de toda suerte de analistas sociales. Tales han sido los casos kankuamo, zenú, pijao, ette eneka, eperara siapidara, muisca, je'eruriwa, andoke, kichwa, y siguen y siguen los nombres a lo largo de todo el territorio nacional. Esa fuerza y el reconocimiento de su influencia en el mundo, el saber manejarla de sus expertos sagrados (payés, thë' walas, mamos, jaibanás, curacas, abuelos sabedores, *mθrθpik*, taitas, sailas, piaches, etc.) ha permitido articular los principios para dar orden, refrescar, pagar, asegurar, cuidar, sanar, armonizar, equilibrar, limpiar y trabajar. También ha servido para conjurar el poder de la conquista, de los violentos.



Ilustración 28. Arco, símbolo de resistencia y memoria de los Pueblos Indígenas guerreros que utilizan la flecha para la defensa del territorio.

Allá iban a reclutar a los sikuani, era muy duro. ¿Qué hicieron los sikuani? ¿Qué hicieron en *Saracuricada*? Los indígenas se pintaron todo el cuerpo, se enguayucaron, hicieron un cerco con flechas, pero no envenenadas, porque no, la idea no era matar guerrilleros. El ejercicio que hizo nuestro chamán, Chamani, cuando fue a ver al rayo el *Guacapa*, que hizo un trabajo espiritual, ese ejercicio nos tocó volver al rito, para poder liberar a la Madre Tierra de la invasión que nos estaban haciendo ellos. Entonces nosotros hicimos en *Saracuricada* el rito, en Wacoyo también se hizo ese rito, en El Tigre también. Yo recuerdo que eso fue una historia, las FARC se asustaron porque así se formaron los indígenas así [señala una línea horizontal], y las FARC así, en dos líneas, ¿entonces qué dijeron los indígenas? Mátennos primero con sus armas y ellos enflechados así, y estos así. Aquí eran 600, aquí eran 200, los indígenas toda la noche danzamos, danzamos y rezamos. Cuando llegó el otro día del duelo: ‘Si ustedes nos matan, llévense a todos los jóvenes y si no nos matan, vamos a ver qué hacemos’. Cuando comenzaron a disparar las metralletas, ni una metralleta funcionó; todos los fusiles se caían al suelo, decían los sikuani ‘*kusukusukusu*’, se acabó. Dijeron los sikuani: ‘Ahora nos tocó el turno, párense a ver si estas flechas entran’, eso las muchachas guerrilleras se arrodillaban, se orinaban, bueno gritaban, porque dijeron –‘después de que los matamos, los asamos y los comemos, no tienen cristiana sepultura’–.

Para ellas era más horrible que fueran a caer en las tripas de los sikuani: ‘Nosotros somos antropófagos’, dijimos ahí, mentiras, sino que nos tocaba colocar nuestra fortaleza ahí. Y ese duelo campal se dio y dijeron: ‘Eso fue en El Tigre, después le cuento lo que pasó en Wacoyo con los paramilitares’, y ahí dijeron a la guerrilla: ‘No los volvemos a tocar, no vuelven a entrar ustedes acá, y no los vamos a matar, nuestras armas son más poderosas que las suyas, ¿sí ven que no reventaron? Pero estas flechas sí entran’. Así hicimos nuestro reto en *Saracuricada*, lo hicimos en El Tigre y también lo hicimos en Wacoyo con los paramilitares, pero lo de Wacoyo fue distinto. Lo de Wacoyo lo hizo el abuelo, el tío, mi tío

abuelo, el papá de los Yépez, que en paz descanse, es un sabedor poderoso; les puso las siete plagas de Egipto a los paramilitares, les puso, les dio soltura por el agua del caño, le puso langostas en los calzones, les puso el calor, la desesperación para que se fueran del territorio y a lo último apareció el viejo y dijo: 'Si en ocho días no se van, entre ustedes se van a matar y van a empezar con usted, con su cabeza comandante; yo no lo voy a matar, lo va a matar su gente y lo van a matar así; y ustedes si no hacen caso, se mueren, entre ustedes se van a matar porque se van a volver locos'. '¡Ah ese viejo loco qué va hacer, esos indios, nada!' A los ocho días lo mataron y todos los demás salieron corriendo y nunca más volvieron al territorio, o sea, no hubo necesidad de que los indígenas mataran a los paramilitares. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Rosalba Jiménez, exsecretaria general del Pueblo Indígena Sikuani, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018)

Pero lo cierto es que también, y justo por lo mismo, la gente sabedora de los Pueblos Indígenas ha sido blanco privilegiado de todos los actores armados. Matar a un mamo, a un jaibaná, no solo implica la aniquilación de un personaje influyente y de poder en la comunidad, sino un genuino *ecocidio*, ya que este es el estructurador entre todos los órdenes del mundo, quien equilibra y sabe mantener en balance las fuerzas, comenzando por la vida y la muerte. No es raro, pues, que a la aniquilación de un sabedor le sucedan epidemias terribles, inundaciones colosales e irrefrenables, plagas, desórdenes ambientales de toda índole y situaciones colectivas de descontrol psíquico.

En otras ocasiones, las guerrillas, los grupos paramilitares o de delincuencia privada organizada han cooptado a uno u otro sabedor y le han puesto en guerra cósmica con su equivalente que favorece al bando opuesto. Como podrá inferirse, de estas confrontaciones queda una estela de muerte y caos que, cuando menos, produce el desplazamiento de decenas o centenas de individuos hacia la total incertidumbre. De hecho, de cara al fenómeno que señalamos arriba, de una violencia cada vez más discreta contra pueblos e individuos, que elude la espectacularidad de la

masacre pero que se mantiene constante, si no en ascenso, diera la impresión de que cada vez más se recurre a este tipo de combates mágicos y sagrados, cuya frecuencia, diseminación e impacto son mucho más difíciles de seguir, registrar y tabular.

5.4. LA PAZ Y LAS VIOLENCIAS PRESENTES

Hoy en esta sala del Museo Nacional se muestran algunas piezas museográficas que presentan lo que ha sufrido nuestro territorio, nos da tristeza y nos duele recordar a los que nos han dejado y se han ido al otro mundo, según nuestra cosmovisión. Pero esta fue nuestra realidad, a ustedes les dejamos en conciencia e imaginación para que desde su contexto reflexionen sobre lo que ha pasado en nuestro territorio y en las regiones de nuestro país.

Pero estamos en tiempos cambiantes, nosotros vemos con buenos ojos que tendremos en nuestros territorios más tranquilidad y armonía, pero no desconocemos la realidad que también se puede convertir en una pesadilla. (Carta del Pueblo Awá a los visitantes de la exposición “Endulzar la palabra, memorias indígenas para pervivir”, 2018)

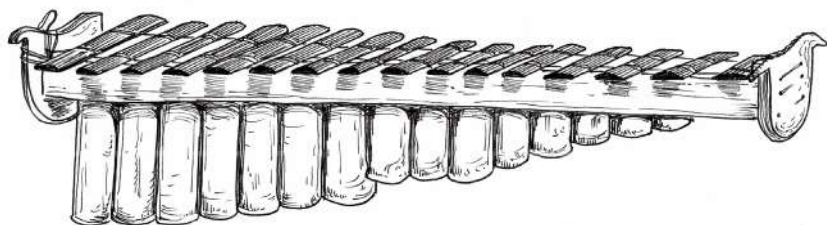


Ilustración 29. Marimba, lugar de la memoria del Pueblo Indígena Awá. Símbolo de sanación, resistencia e inspiración musical que conecta a los cuatro mundos cosmogónicos de la gente de la montaña.

Como lo hemos mostrado, todas las violencias vividas durante siglos por los Pueblos Indígenas repiten el mismo ciclo, pero con diferentes patrones y contextos históricos. Los procesos de larga duración existen en el presente y son visibles en las prácticas que organizan la vida y la muerte de los pueblos en medio de lo que ha sido llamado el *conflicto armado*. Por eso, la memoria sobre este conflicto armado colombiano implica considerar el desarrollo de cinco siglos de violencias sostenidas que abonaron el terreno para formas específicas de la violencia que también se impusieron sobre las comunidades y Pueblos Indígenas del país.

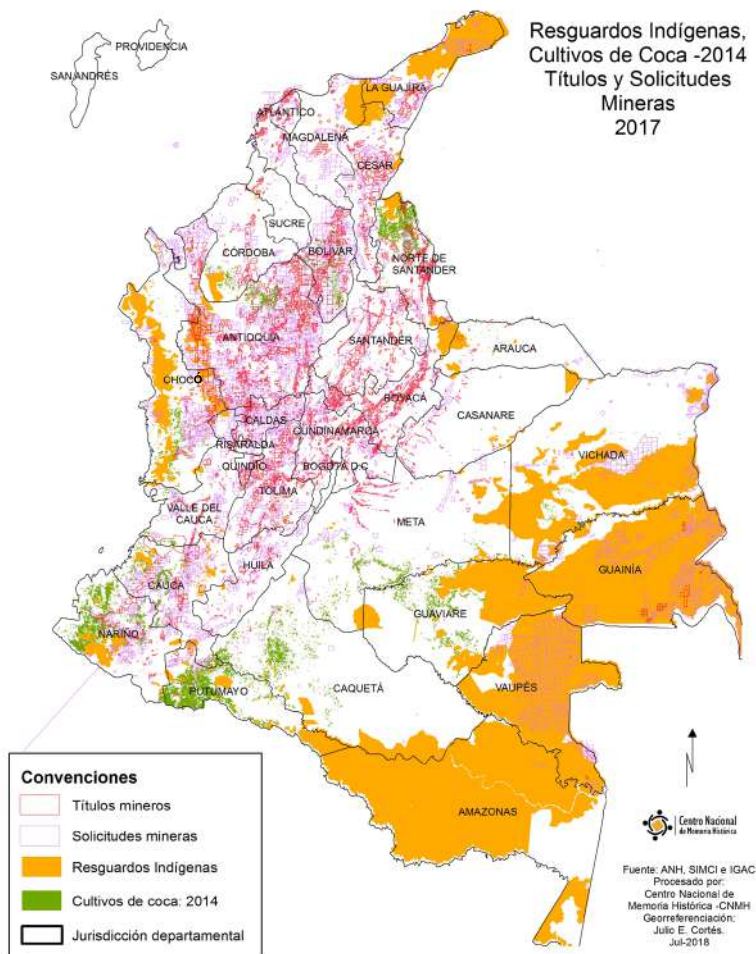
Hoy, a la pregunta por la paz y su implementación en los territorios, el panorama evidencia el retorno de una aguda crisis humanitaria que ya se hace evidente, desborda la noción de conflicto armado e involucra el control de regiones para la explotación de la naturaleza, sea por medio de economías legales o ilegales (véase Mapa 13).

A pesar de los constantes esfuerzos de los Pueblos Indígenas por conseguir la paz, solo fue hasta 2012 que se dio inicio al proceso de diálogos en La Habana entre el Gobierno nacional y las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo) y, como resultado de esto, se firmó en noviembre de 2016 el Acuerdo final para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera, que contempla un capítulo étnico y la salvaguarda de los derechos de los grupos étnicos en Colombia.

Elocuente situación, incluso a la hora de cimentar las bases de la paz nacional y en los Pueblos Indígenas, su situación terminó siendo propuesta, enunciada y pactada por actores no indígenas que igual contribuyeron al genocidio indígena, lo cual, claro está, no significa que no se reconozca este proceso como fundamental en todos los ámbitos y, por supuesto, para propiciar la vida de los Pueblos Indígenas. En el punto 6.2 de este acuerdo se pretende asegurar el cumplimiento de las consideraciones, principios y salvaguardas expresadas por los Pueblos Indígenas y los otros grupos étnicos, y que por fin se alcance la garantía efectiva de protección

de los derechos reclamados históricamente. Sin embargo, el contexto actual nos plantea de nuevo una situación desoladora.

Mapa 15. Resguardos indígenas y cultivos de coca, 2014 y títulos y solicitudes mineras, 2017



En 2017 la CIDH volvió a pronunciarse sobre temas relacionados con el uso de violencias contra los pueblos y emitió la medida cautelar MC-178-17 a favor de indígenas de la comunidad La Esperanza, del Pueblo Embera Chamí, ubicado en el municipio de Alcalá (Valle

del Cauca), en respuesta a hechos relacionados con la desaparición forzada de cuatro personas, entre estas dos menores de edad, que habían salido a pescar (CIDH, 2017). Un año después, solo en mayo fueron desaparecidos, torturados y asesinados dos indígenas, un hombre y una mujer nasa del resguardo Triunfo Cristal Paez de Florida (Valle del Cauca), y casi al mismo tipo fue liquidado el exgobernador y guardia indígena Embera Chamí, Amílkar Yagarí, en el municipio de El Dovio, en el mismo departamento.

Poco antes de escribirse estas líneas, el 12 de abril de 2019, fue aniquilado, con tres impactos de bala en el rostro, el expresidente del Cabildo Mayor Indígena del Bajo Atrato Camizba-Asorewa y defensor de derechos humanos, Aquileíto Mecheche Baragón, del resguardo de río Chintadó, en Riosucio (Chocó). Y nótese bien: estos son solo tres ejemplos entre muchos más. En lo que va de un fenómeno inatajable, durante el gobierno de Iván Duque (es decir, entre el 7 de agosto de 2018 y el 6 de junio de 2019) se han perpetrado 63 asesinatos a líderes indígenas y proferido 153 amenazas a población indígena.

Se destaca además que la continuidad de la violencia no se presenta solo bajo esta forma. Cada vez aumenta la preocupación por las cifras de asesinatos selectivos a líderes, lideresas y autoridades tradicionales, desplazamiento forzado, violencia sexual, amenazas individuales y colectivas, señalamientos, combates dentro y cerca de los resguardos y territorios ancestrales, desaparición forzada, confinamiento, accidentes y muertes por minas antipersonales, entre otras acciones que afectan la vida e integridad de los individuos y las comunidades.

Lo anterior condujo a que la CIDH emitiera la Medida cautelar MC 61/11 a favor de miembros del Pueblo Indígena Awá, ubicado en los departamentos de Nariño y Putumayo, por hechos relacionados con enfrentamientos armados en el territorio, atentados contra la vida, asesinatos, amenazas, presencia de minas antipersonales y lesiones personales por accidentes con estas minas en el contexto del conflicto armado.

Como parte del seguimiento realizado por el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC, en el periodo

comprendido entre noviembre de 2016 y mayo de 2019 se identificaron 35.055 registros de afectaciones causadas por el conflicto a los Pueblos Indígenas, en situaciones colectivas o individuales, circunstancia que va en aumento por la transformación en los métodos señalados arriba, así como por la desatención del Gobierno a los líderes y autoridades indígenas, todo esto subsumido en una más general y calculada política de progresiva exposición de las líderes y los líderes sociales de toda índole, en directa correlación con el resurgimiento de grupos paramilitares.

Es preocupante que el actual Gobierno haya optado por seguir la estrategia de criminalización de los procesos democráticos de movilización social, al intentar presentar la movilización como resultado de la financiación por grupos armados, tal y como lo anunció el actual ministro de Defensa Guillermo Botero (El Tiempo, 2018, 13 septiembre), quien, en cambio, ha persistido en desestimar los asesinatos de líderes y autoridades y los ha calificado como hechos episódicos y en respuesta a móviles domésticos o pasionales.

Tras la firma de los acuerdos de paz se han presentado 135 homicidios en todo el país, 401 amenazas, 68 atentados, el reclutamiento de 44 menores de edad, 20.793 personas confinadas, 9354 personas desplazadas masiva y forzosamente. En la región del Pacífico se presenta el mayor número de casos de homicidios, confinamiento, amenazas, desplazamiento masivo y atentados contra los indígenas embera dóvida, embera katío, woanunnan, nasa y awá, y los mayores impactos involucran violencias letales contra líderes y autoridades indígenas.

En segundo lugar se halla la región del Catatumbo, territorio del Pueblo Indígena Barí, donde la crisis se ha agudizado por los reiterados confinamientos, desplazamientos y amenazas; allí convergen los grupos armados ELN y EPL, y los herederos del paramilitarismo, que se disputan el control de las rutas del narcotráfico y el cultivo de coca, entre otros, y generan constantes enfrentamientos. En el departamento de Caldas se registra un elevado número de casos relacionados con el desplazamiento masivo y amenazas.

Tabla 8. Afectaciones a los derechos humanos de los Pueblos Indígenas (noviembre de 2016 a mayo de 2019)

Afectaciones a los derechos humanos (noviembre de 2016-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos (enero de 2018-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos periodo de Iván Duque con corte al 29 de mayo de 2019	
Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos	
Afectaciones al territorio	28	Afectaciones al territorio	27	Afectaciones al territorio	26
Abuso sexual	1	Abuso sexual	0	Abuso sexual	0
Agresión física	4	Agresión física	4	Agresión física	4
Amenazas	401	Amenazas	300	Amenazas	202
Amenazas colectivas	7	Amenazas colectivas	7	Amenazas colectivas	7
Atentado	68	Atentado	54	Atentado	41
Atentado contra infraestructura indígena	1	Atentado contra infraestructura indígena	1	Atentado contra infraestructura indígena	1
Confinamiento	20.793	Confinamiento	19.564	Confinamiento	8439
Desaparecido	8	Desaparecido	3	Desaparecido	3
Desplazamiento masivo forzado	9354	Desplazamiento masivo forzado	4200	Desplazamiento masivo forzado	2891
Detención ilegal	3	Detención ilegal	2	Detención ilegal	0
DIH	1	DIH	1	DIH	1
Herido por MAP (Minas antipersonal) y MUSE (Munición sin explotar)	4	Herido por MAP (Minas antipersonal) y MUSE (Munición sin explotar)	2	Herido por MAP (Minas Antipersonal) y MUSE (Munición sin Explotar)	2
Homicidio	135	Homicidio	91	Homicidio	71
Hurto	1	Hurto	0	Hurto	0
Intento de homicidio	2	Intento de homicidio	1	Intento de homicidio	1
Intimidación	8	Intimidación	5	Intimidación	5
Muerte por MAP (Minas antipersonal) y MUSE (Munición sin explotar)	2	Muerte por MAP (Minas antipersonal) y MUSE (Munición sin explotar)	0	Muerte por MAP (Minas antipersonal) y MUSE (Munición sin explotar)	0
Vulneración por omisión del Estado	4022	Vulneración por omisión del Estado	4022	Vulneración por omisión del Estado	4022

(Continúa...)

(Continación)

Afectaciones a los derechos humanos (noviembre de 2016-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos (enero de 2018-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos periodo de Iván Duque con corte al 29 de mayo de 2019	
Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos	
Problemática Pueblos Indígenas transfronterizos	150	Problemática Pueblos Indígenas transfronterizos	150	Problemática Pueblos Indígenas transfronterizos	150
Reclutamiento forzado	44	Reclutamiento forzado	36	Reclutamiento forzado	36
Retención ilegal	4	Retención ilegal	4	Retención ilegal	4
Secuestro	6		6		4
Seguimiento	1	Seguimiento	1	Seguimiento	1
Tortura	7	Tortura	4	Tortura	0
Total general	35.055		28.485		15.911

Fuente: elaboración de la Consejería de los Derechos de los Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Paz de la ONIC.

La Tabla 9 refleja la continuidad y sistematicidad de los hechos violentos contra los Pueblos Indígenas en Colombia y, peor aún, en tiempos de paz. Muestra que a partir de noviembre de 2016, fecha en la que se firma el acuerdo de paz, hasta mayo de 2019 se han presentado 35.055 hechos de violencia contra los Pueblos Indígenas de Colombia en todo el territorio nacional, con mayor número de hechos en Chocó, Nariño, Norte de Santander, Cauca y Guajira.

Los hechos violentos que se registraron entre enero de 2018 y mayo de 2019 muestran que en casi año y medio hubo más de 28.485 hechos violentos contra los Pueblos Indígenas y se mantienen las concentraciones de registros en los mismos departamentos, con excepción de una importante disminución en Cauca y Nariño. En lo que va corrido del gobierno del presidente Iván Duque Márquez, desde el 7 de agosto de 2018 hasta mayo de 2019 se han reportado 15.911 hechos victimizantes, lo que indica que la cifra casi que se duplicó en comparación con los años anteriores y en menor tiempo.

La palabra dulce de los Pueblos Indígenas son las memorias vivas. El recuerdo de un proceso de la larga duración en el que su posibilidad de pervivencia se ve amenazada, incluso se hace

irreversible como en el caso de los yariguíes, tiniguas, yamaleros, etc. es parte de un entramado histórico en el que se hilan distintas prácticas y contextos genocidas articulados al conflicto social y político que produjo y proyectó un conflicto armado de más de medio siglo.

Rodear la geografía nacional y escuchar en la voz de la gente la contradicción del reconocimiento de sus derechos y el posterior recrudecimiento y ampliación de la guerra por todo el territorio es un eco de la imposibilidad nacional de fijarse en lo importante: poner la vida en el centro de todos los debates culturales, sociales, políticos y económicos.

Tabla 9. Afectaciones a derechos humanos de los Pueblos Indígenas por departamento(2016-mayo de 2019)

Afectaciones a los derechos humanos (noviembre de 2016-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos (enero de 2018-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos periodo de Iván Duque con corte al 29 de mayo de 2019	
Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos	
Amazonas	7	Amazonas	6	Amazonas	2
Antioquia	447	Antioquia	369	Antioquia	60
Arauca	3	Arauca	2	Arauca	1
Boyacá	1	Boyacá	0	Boyacá	0
Caldas	30	Caldas	9	Caldas	16
Caquetá	1	Caquetá	1	Caquetá	1
Casanare	1	Casanare	1	Casanare	1
Cauca	1645	Cauca	192	Cauca	496
Cauca/Valle del Cauca	9	Cauca/Valle del Cauca	8	Cauca/Valle del Cauca	0
Cesar	5	Cesar	3	Cesar	4
Chocó	19561	Chocó	18203	Chocó	9124
Córdoba	944	Córdoba	8	Córdoba	400
Cundinamarca	528	Cundinamarca	528	Cundinamarca	528
Guajira	4028	Guajira	4011	Guajira	4015
Guaviare	35	Guaviare	0	Guaviare	33
Huila	17	Huila	9	Huila	14
Magdalena	2	Magdalena	2	Magdalena	2

(Continúa...)

(Continación)

Afectaciones a los derechos humanos (noviembre de 2016-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos (enero de 2018-29 de mayo de 2019)		Afectaciones a los derechos humanos periodo de Iván Duque con corte al 29 de mayo de 2019	
Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos		Afectaciones # Total de personas/Casos	
Meta	4	Meta	2	Meta	0
Nariño	1337	Nariño	38	Nariño	857
Norte de Santander	4497	Norte de Santander	4497	Norte de Santander	40
Putumayo	2	Putumayo	2	Putumayo	0
Quindío	1	Quindío	0	Quindío	0
Risaralda	911	Risaralda	10	Risaralda	5
Sucre	3	Sucre	0	Sucre	3
Tolima	6	Tolima	0	Tolima	0
Valle del Cauca	877	Valle del Cauca	432	Valle del Cauca	159
Vichada	153	Vichada	152	Vichada	150
Total	35.055		28.485		15.911

Fuente: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Hay que reconocer que los Pueblos Indígenas siempre han hecho un llamado a la defensa contra todo aquello que signifique una amenaza a la vida en su conjunto; es un mensaje de quienes han estado cerca de desaparecer, voces que se alzan para señalar los riesgos que devienen de continuar usando la guerra como excusa y forma para explotar los territorios. Representa un entendimiento de las violencias del conflicto armado que provoca de manera similar las lágrimas y el terror que vivieron y viven las víctimas de desplazamiento forzado o confinamiento, el llanto nocturno que hace doler los ojos de las mujeres y hombres indígenas que habitan las cuencas de los ríos contaminados con mercurio como ocurre en Caquetá o Chocó, y la sed que provoca la muerte incesante de los niños y las niñas en La Guajira.

La memoria registrada en las cifras permitió rastrear la exacerbación de la violencia en contra de los Pueblos Indígenas y constituye una evidencia de cómo se convirtieron en enemigos de todos los actores armados, al mismo tiempo que eran presentados

como un obstáculo para los intereses del “desarrollo” de la nación, por defender su territorio de los proyectos extractivistas. Desde ambas orillas se ejercen y se provocan diferentes formas de violencia que conllevan a las reiteradas crisis humanitarias que de manera constante significan el riesgo de desaparición.

Cuando la solución de este ciclo de violencia fue pensada por vía armada, como ocurrió a comienzos de la década de los dos mil, el aumento de los hechos violentos se percibe de manera directa en los territorios indígenas. La ampliación del negocio del narcotráfico, en conexión con la estructuración del paramilitarismo a nivel nacional, que entraron en conjunto con la política de seguridad democrática a disputar los territorios de control guerrillero, desembocó en la década más sangrienta del conflicto armado. En este contexto se visibilizaron diferentes estrategias políticas de contención sobre los devastadores efectos de una guerra abierta. A raíz de la presión violenta sobre la vida en los territorios se visibilizan y fortalecen las guardias indígenas, se adoptan posiciones como la neutralidad en el conflicto y, por otra parte, se profundiza el ejercicio de la espiritualidad para la defensa territorial. En simultáneo, la agudeza del contexto movilizó a sectores de la sociedad colombiana para exigir un proceso de paz y sobre esta bandera se abrigaron ciertas esperanzas de transformación, muy pronto redefinidas por la complejidad de la realidad nacional.

La paz como bandera política acompañada y liderada por los Pueblos Indígenas, sumada a la voluntad de las partes, impulsaron la firma de los acuerdos de La Habana entre el Gobierno nacional y las FARC-EP, luego de más de cincuenta años de confrontación armada. No obstante, el regreso de una fuerza política que no ve la implementación de los acuerdos como un compromiso de Estado, y la negativa a renunciar al extractivismo en todas sus manifestaciones legales e ilegales (monocultivos, minería, explotación de hidrocarburos), además de la obstinada persistencia en la implementación de medidas neoliberales, representan un panorama que en vez de mostrar medio cerrada la puerta de una guerra abierta, señalan una reapertura del conflicto y con ello la continuidad del genocidio.

TEJIDO 6

INTERRUMPIR, ALTERAR Y ADMINISTRAR LA RED VITAL



Foto 35. *Do Fare* ("Padre del río o el agua"). Obra de Fixonden Hiupa Nacavera, indígena del Pueblo Embera Chamí. Los rombos de distintos colores representan la diversidad multicultural de los Pueblos Indígenas en Colombia. César Romero, 2018.

Buenas tardes, como dijo la compañera yo soy indígena de Mitú (Vaupés). Hace unos años desde la toma de Mitú que fue en el 98, los Tubú vinimos para acá, no porque quisiéramos. La estabilidad que teníamos en el territorio era la chagra, el río, la selva tranquila; no teníamos la necesidad de salir a buscar comida en la ciudad, sino nosotros teníamos la nuestra, el cultivo que es la chagra: yuca, casabe, pesca, casería, comida natural. Cuando llegó la toma y cuando destruyeron prácticamente todo... la Madre Tierra no quiso que el Pueblo Tubú desapareciera porque dijo que no, porque la noche de la toma, seis y media de la mañana, a todos nos tocó salir. Vivíamos en una casa grande, donde siempre vivíamos todos; el abuelo dice 'salgamos al río, todos al río', y cuando llegó el abuelo de último en la orilla el cilindro bomba cayó en la maloca y se llevó todo lo que había porque las casas allá ¿qué son? tablas, porque allá no hay más. Ese momento nuestras vidas, digamos, fue algo caótico, porque allá los indígenas no hablamos español tanto, siempre hemos vivido hablando nuestra lengua nativa, comunicando una que otra palabra que nos enseñaban en español. Entonces nosotros nos quedamos vacíos, ya nos prohíben ir a las chagras, ya no podíamos salir al pueblo, ya no podíamos ir a pescar, ya no podíamos hacer nada. Digamos hay un límite, después de 15 días de la toma, empezando porque mucho muerto del río, ya no se podía tomar agua, el agua ya no era potable porque muchos cuerpos bajaban, los ríos prácticamente eran ríos de sangre...

O sea, ya no había agua, había nacimiento, pero de igual manera uno no podía ir allá porque ya después de eso ¿qué pasó?, ya nos restringen la salida, ya no podemos ir a pescar, ya no podemos ir a sacar yuca. Si uno salía había un límite acá, del aeropuerto para acá controlaba el Ejército, de acá para allá la guerrilla, entonces ¿qué hace uno? Sale para acá [Bogotá], se arriesga porque a uno lo requisan todito, todito es todito, usted no puede ingresar nada... si es yuca le parquean la yuca porque según ellos, uno llevaba bombas ahí, pero no era así; las piñas, los lulos, lo que son frutos se los quitaban, o sea, uno llegaba a la casa igual sin

nada. ¿Los niños qué comían? Porque qué era la comida de nosotros... y los pescados y la cacería, igual, ya todo controlado, ya no se podían cazar iguanas porque todo era prohibido, un control completo tanto la parte de acá como de la de allá.

En vista de eso la primera que emigró fui yo, por ahí tendría qué unos 14, 15 años, veníamos con unos chiquitines hermanos entre 6 y 7 años, todos chiquitines. Mi llegada aquí a Bogotá no fue fácil, una chica de 16 años es como ¡uff! una ciudad, como dijo la abuela, una ciudad, un monte, pero de cemento; uno allá en el monte pues ¿qué hacía? yo decía ¿qué hago? Lo primero que uno busca es una estabilidad dónde llegar, pero si uno no tiene familia, no tiene conocidos, no tiene nada acá, es mirar dónde. Uno puede ayudar porque mi pensamiento primero era mis hermanos, mis papás, los abuelos. La comida era lo primordial que tocaba solucionar. A raíz de eso, como unos dos años más tarde de mi llegada acá a Bogotá, ¿cómo le digo? mi mayor necesidad era solucionar la parte alimentaria, ¿qué fue?, ni modo de decir, primero no hablaba el idioma español, segundo no conocía a nadie, tercero Bogotá no era tan... ¡uff! tan pequeñito, entonces fuera de eso, uno llega acá y como que lo bajan del avión y ¡uff! usted verá cómo soluciona. Entonces ya un ¿qué hago? ¿Para dónde cojo? ¿Caminar?, porque caminar sí me tocó, me conocí Bogotá por Dios lo que no se imaginan, potreros, fincas, lo que fuera; llegué a trabajar, hice de todo, desde empleada doméstica hasta mesera, hasta barrendera, lo que fuera con tal de salir y sacar una vida adelante porque tenía una responsabilidad que era la familia.

Ya después de eso, ya económicamente le di gracias a Dios, al conocimiento que nos han dado los abuelos y a raíz de eso, la medicina, lo que le hace a uno es fortalecer y tener ese espíritu de lucha, porque si uno se deja llevar por la tristeza, por el dolor, porque le pasó, porque sufrió, porque... no es fácil, y acá uno llega y sufre doblemente. Algo que siempre valoro y siempre lo voy a sacar adelante, ha sido un proceso muy largo, no es fácil, yo no digo que ha sido ¡guau! De repente uno de mujer sufre mucho,

muchas cosas no lo sé... toca hacerlas porque toca sobrevivir, toca sobrellevarlo. Yo salí de Mitú después de la toma y fue ver tanto muerto, después de tener que enterrar tanta gente, venir a Bogotá y vivir otra guerra, pero una guerra personal, ya en carne propia, ya sentirla –como que ‘debí quedarme en el monte o era mejor venir’– pero tocaba afrontarla.

Sufrí tantas cosas, no tanto maltrato en cierta manera, sino tanto abuso; de todas maneras, esos abusos a uno le dan fuerza, por lo menos a mí me dieron fuerza, tanto dolor me dio fuerza, tantas heridas me dieron fuerza para seguir. A raíz de esto logré conseguir una estabilidad económica más o menos para poder traer a mi familia porque éramos una familia, del hermano mayor hasta el sobrino más chiquitico. Yo sabía que todos los días me decían: ‘Luz estamos malos, no tenemos nada qué comer, Luz mire que no tengo’. Y ¿yo qué hago? Yo estoy sola acá. Pero ya cuando tuve la posibilidad de ayudar, ya entonces ‘vengan’, pero también sabía y era consciente que era una responsabilidad triple porque era mantener a una familia, primero porque no conocían Bogotá, empezar porque no hablaban el idioma, tocaba enseñarles, la comida iba a ser difícil, porque acostumbrados a comer casabe, fariña y quiñapira y pescado todos los días, ese es el desayuno, es el almuerzo y la comida.

Ahí también empezamos a hacer esfuerzos, los abuelos llegaron acá a Bogotá ¡listo! los acomodé donde pudimos, el trabajo era la responsabilidad ¡listo! Se trabaja acá, se trabaja allá, se trabaja aquí en lo que fuera para atender a la familia, más que todo con la alimentación que era lo primordial y ya lo que era la casita. A mí me salvó fue haber logrado conseguir una casa propia, eso me salvó porque me salvó de pagar arriendo, me salvó de pagar todo; esa casa hoy en día doy gracias porque ha sacado a toda mi familia, ha sido esa casa, todos llegaron ahí, todos estamos ahí, todos estamos. (Diálogo de Memoria con la Mesa de Víctimas Indígenas de Bogotá, noviembre de 2017)

En este tejido se abordarán con mayor detenimiento las interrupciones, alteraciones y administraciones contra y hacia la Red Vital durante el tiempo que hemos establecido para lograr acercarnos a una definición del conflicto armado como ciclo de violencia. Para ello es necesario describir y comprender de forma amplia e interrelacionada la concepción de totalidad en términos de tiempo y espacio, así como la concepción holística sobre la vida: el territorio, la cultura, la producción, el poder, en donde se narran las relaciones con sus fuerzas espirituales, sus lugares sagrados, los seres que lo habitan, su fuerza simbólica, la producción, las relaciones que establecen con otros actores por fuera de su comunidad (sea Estado, ONG, cascos urbanos, actores armados, etc.), que hacen parte de la dinámica de la vida.

Con ello se expresa un conjunto de relaciones, conexiones, espacios, tiempos, fuerzas y actores cuyo flujo permite la producción y reproducción de la vida, comprendiendo la multiplicidad de sujetos, prácticas y sentidos que lo conforman. A partir de este concepto se entiende la guerra, pero sobre todo sus afectaciones, pues cada una de ellas implica alterar, interrumpir y disponer de manera impositiva el flujo de la red, es decir la vida misma.

Bueno, ahora voy a pasar al segundo tema, que me parece importante. Que lo que dice el abuelo yajé y es el de las interferencias. ¿Qué son las interferencias? Son las cosas que no hacen posible que el proceso de la *historia de origen camine*; que haya obstáculos a ese pensamiento originario que tuvimos y que no ha sido posible que caminemos. ¿Qué encontramos nosotros?, ¿cuáles son las interferencias que aparecen en el movimiento indígena? Aparece que nuestros territorios están llenos, llenos de riquezas ¿sí?, o sea, desde el momento en que nosotros comenzamos a plantiar nuestro territorio, nuestra madre, ahí comenzamos a plantiar una cosa totalmente diferente al país, totalmente diferente al campesino; los u'wa dicen: 'El petróleo es la sangre de mi madre'. Los u'wa di-

cen que el carbón es la placenta de la Madre Tierra. Nosotros decimos que el oro y la plata son columnas vertebrales de la Madre Tierra; miren todos esos conceptos que aparecen ahí ¿sí? (...) La otra interferencia, 'la guerra', o sea, todo lo que hemos sufrido en medio de la guerra nosotros los gunadule, nosotros comenzamos la guerra en 1500. Por eso no es casual que mi apellido sea Green y mi otro apellido sea Stocel, es escocés, es inglés y es español porque nosotros los gunadule somos interculturales desde siempre. La primera mesa de negociación se hizo en el río Atrato, por eso es que se llama A-trato, porque A es, significa 'sin', sin trato. Los gunadule, nosotros, cerramos el río Atrato porque todas las negociaciones, las transacciones económicas que hacían a nivel del planeta en 1500...se hacían en el río Atrato, porque el río Atrato fue la entrada para toda América. Y los mejores –yo pensaba– que el oro que más se salió fue el oro de México, de Guatemala, del Perú –pensaba yo– pero resulta que leyendo a todos los cronistas, el oro salió en masa, en toneladas, el oro salió fue de nuestro río Atrato y todavía hoy siguen sacando el oro actualmente. Bueno, entonces, la guerra. La guerra por lo que sufrimos, la guerra de la guerrilla, los paramilitares y hoy todavía estamos en medio de la guerra; ustedes en Urabá, ayer, antier, mataron al segundo hombre más importante del Golfo y hoy estamos en una situación terrible en Urabá, o sea, la guerra todavía sigue, la guerra no nos va a apaciguar, va a continuar. (ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Abadio Green Stocel, líder del Pueblo Gunadule, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018. Cursivas agregadas)

Las violencias en su conjunto, tal como las resume la palabra anterior, tienen injerencia de manera profunda en la vida, en donde la muerte es parte fundamental y ha sido también alterada, puesto que, al provocarse de manera violenta, genera transformaciones que rompen la red de vital, trastocan el orden espiritual y social, impiden que la historia de origen camine.

Lo anterior presenta el reto de entender el conflicto o *ckinø pøsrik pubik* en Nam Trik, que no se sitúa en las mismas coordenadas temporales y epistémicas a las que se acostumbra. No significa esto que no estén en diálogo con ellas, sino que en los Pueblos Indígenas hay un esfuerzo –que también es un llamado– a redefinir conceptos para nombrar, con los cuales se hace alusión a la violencia y sus efectos. De allí el por qué se tomó la decisión de concentrarse en los desequilibrios tales como las interrupciones, las alteraciones y los modos de administración que produce la guerra, generando rupturas en las maneras de morir –si se entiende el continuo vida-muerte– como parte de una idea propia de la existencia en los diversos mundos espirituales de cada Pueblo Indígena, de sus redes vitales.

En el marco específico del ciclo que se ha denominado conflicto armado, el Decreto Ley 4633 ha caracterizado los efectos de las prácticas violentas contra los Pueblos Indígenas. En un primer nivel están las afectaciones colectivas que mezclan los desbalances provocados en la Red Vital que sostiene la vida en los territorios de acuerdo con sus concepciones. Entre ellas se encuentran las alteraciones a la cultura, al territorio, a la autonomía y a la integridad política organizativa (Colombia, Presidencia, 2011, página 25).

El Decreto considera que la noción de daño debe determinarse por la cosmovisión de cada pueblo, así como se refiere a las afectaciones físicas, psicológicas, materiales, espirituales y culturales sobre individuos y colectivos. Además, el Decreto-Ley enfatiza en una idea de daño que asimila que es sustancial a la ruptura de los lazos de la persona con su comunidad de origen. Por último, los daños de carácter individual con efectos colectivos se relacionan con los daños sobre individuos que, por el papel que desempeñan en las comunidades, terminan por provocar riesgo sobre la estabilidad, social, cultural, organizativa, política, o su capacidad para pervivir como Pueblos Indígenas (Colombia, Presidencia, 2011, página 25).

Estas consideraciones que le dan forma al decreto se construyeron a través de un trabajo mancomunado con líderes y autoridades de los Pueblos Indígenas organizando las conceptualizaciones en categorías jurídicas concretas. Como sucede con la discusión en torno al territorio como víctima, el carácter jurídico intrínseco a la construcción de la ley no permite explorar el desarrollo de las conceptualizaciones indígenas. Sin embargo, en el trabajo investigativo realizado se pudo dar cuenta de una comprensión del conflicto armado que, además de utilizar las categorías establecidas en el decreto también las trascendía, generando otras que las complementan y expanden.

Esta conceptualización indígena tiene como eje de análisis la certeza de que el conflicto armado es un ciclo que afecta la Red Vital. En esa medida, las violencias deben ser comprendidas con relación a la manera como interrumpen o desestabilizan los flujos de vida que existen en esa red y alteran las posibilidades de vida digna y plena en los territorios.

Este tejido en lengua Sikuni *Joroka kuene* se concentrará en analizar las violencias que han interrumpido, alterado y administrado de forma impositiva la vida de los Pueblos Indígenas, relacionándolas con la noción de ampliación de la guerra expresada en el tejido tres. En este texto se ha venido argumentando que la violencia contra estos pueblos tiene unas características específicas construidas históricamente, en las que concepciones raciales, económicas, políticas y vitales definen a lo indígena como inferior, como un obstáculo, como un problema. En esa medida, la violencia como práctica genocida está orientada a transformar la vida de los sobrevivientes, es decir, a transformar el futuro de la vida indígena de forma que sea administrada, no por sus propias consideraciones, sino por los regímenes de poder que ejercieron esa violencia.

Las prácticas genocidas en las que la violencia interrumpe y altera impactan las dimensiones que constituyen la vida indígena, desde lo espiritual hasta lo material, deben pensarse en función de la integralidad que ofrece el concepto de Red Vital.

6.1. LA TIERRA SIN INDÍGENA, EL INDÍGENA SIN TIERRA: EXPULSIONES

La expulsión de la población es una de las estrategias que los actores armados utilizaron para asegurarse el control y provecho de los territorios. Con ello se alteraron e interrumpieron los flujos de la Red Vital y las continuidades que marcan las maneras de estar en conexión entre y con la Madre Tierra. Como modalidad de violencia, la expulsión es en primera instancia una forma drástica de ruptura entre las personas y las relaciones materiales e inmateriales que se producen en los lugares de los que se expulsan. Nos referimos al desgarramiento que se genera entre la gente y sus posibilidades de pervivencia en el sentido material más básico, pero también, al entramado de relaciones que se establece en términos productivos, espirituales, políticos y afectivos con los lugares.

En lugares tan distantes del mundo como Venezuela y la India los indígenas tienen un objetivo común: defender sus tierras de la voracidad de empresarios y del propio Estado.

Proyectos tan diferentes como la explotación de carbón y petróleo o la construcción de un embalse pone en peligro a estos grupos étnicos que cada vez más ven su existencia amenazada.

DEVASTACION DE TIERRAS

Los Bari y Yukpa habitan montañas cubiertas de bosque tropical situadas entre Venezuela y Colombia y viven de la caza, la pesca y la recolección, aunque también venden café y maíz.

En la actualidad existen unos 2.000 Bari y 6.000 Yukpa que continúan sus luchas por defender sus tierras de los proyectos ganaderos y mineros, por ello afirman:

Hemos decidido que moriremos antes de que invadan nuestras tierras porque un indio sin tierra es un indio sin alma, sin nada*.

En cuanto al carbón la compañía estatal venezolana Carbozulia es la responsable de la invasión de

UN INDIO SIN TIERRA ES UN INDIO SIN ALMA



INUNDANDO LA VIDA

En otro extremo del mundo, en la India, un embalse construido por el gobierno en el Valle de Narmada desplazará a más de 100 mil personas (60 mil de ellos indígenas) y sumergirá 40 mil hectáreas de tierra.

Los muros del embalse Sardar Sarovar ya miden 57 metros y aunque el Banco Mundial dejó de financiarlo debido a las protestas internacionales y locales, el gobierno indú decidió continuar con el catastrófico proyecto.

Los habitantes de Vaglim y Maribel, los primeros afectados, son parte de las 22.500 familias que han tomado una determinación final: "Nos ahogaremos pero no nos moveremos".

Igual decisión han tomado muchas de las familias que fueron trasladadas en la década pasada a lugares de reasentamiento, que ahora regresan a sus pollados de origen, pues prefieren la inundación a la terrible falta de tierra, agua, combustible y alimentos que sufren los nuevos campamentos.

Es una lucha desesperada por la tierra y por la vida que debe contar con el apoyo de todos.

territorio Yukpa, aprovechándose de que hasta ahora no se han definido ni registrado sus derechos sobre la tierra.

La Oficina Agrícola del vecino país ha declarado ilegales las minas de carbón en esta zona, sin embargo no se toman medidas para que las compañías causen estragos en sus tierras.

Para presionar una solución e impedir la instalación de equipos por parte de Carbozulia se bloqueó una carretera, debido a lo cual dos líderes indígenas debieron huir a las montañas para evitar su detención.

Por su parte los Bari están siendo afectados por la búsqueda de petróleo por la estatal Maraven, que ya ha comenzado a realizar pruebas sísmicas en la región.

Aunque la petrolera ha tratado de "comprar" a los indígenas con regalos para dividir la comunidad, pero estos insisten en una idea:

"No nos interesa el dinero. Solo queremos nuestra tierras, ya que nuestras tierras son nuestras almas, nuestra vida. Queremos tierras seguras para nuestros hijos y para todos los Bari. Queremos respeto porque nosotros también somos gente".

1993 AÑO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Foto 36. Los yukpa y los bari defienden su derecho a la tierra: "Ellas son nuestra alma y nuestra vida", aseguran en esta nota. Unidad Indígena N.º 105, Archivo ONIC, 1993.

Hablamos de expulsión para hacer énfasis en dos cosas: primero, la violencia del acto de sacar a la gente de su territorio y, segundo, para pensar la relación con otras dimensiones, que como práctica trasciende sus definiciones formales y opera como un entramado de relaciones. Expulsar no es un acto espontáneo, sino que para ser posible implica “desde políticas elementales hasta instituciones, técnicas y sistemas complejos que requieren conocimiento, técnicas y formatos institucionales intrincados” (Sassen, 2015, página 12).

Con esto se sugiere que la expulsión no es una acción aislada, sino que para ser posible exige formas de planeación y ejecución que garanticen sus efectos en el futuro. Por eso debe ser ubicada en relación con temas que se han tratado siempre, como los proyectos de desarrollo y extracción, las iniciativas de alteración de los denominados “progreso” y “desarrollo”, donde los Pueblos Indígenas se convierten en obstáculo. El Pueblo Indígena Eperara Siapidara señala que, “nos hemos convertido en un estorbo para todos en nuestras propias tierras, todo apunta a que nos vayamos vivos o muertos” (García y Jaramillo, 2008, página 6) y las nociones en las que los territorios indígenas son tierra de nadie y deben ser colonizados.

Estas alteraciones en la Red Vital impulsan modificaciones de fondo en la vida indígena al verse transformadas prácticas de producción y reproducción en correspondencia con los nuevos lugares: trabajo y producción distintos, tradiciones religiosas, movimiento en el espacio, vecindad, lengua, etc. Estas son lógicas de adaptación necesarias de los sujetos a los nuevos contextos. Al salir de su comunidad y entrar en una nueva no se comparten los códigos y significados de esta, por lo cual el entendimiento cultural trae consigo un potente desajuste del ritmo de vida.

Si se entiende que “la tierra no es lo único que se pierde cuando se habla de despojo” (Caicedo y Arias, 2016, página 9), y que este último es un proceso que comparte su origen con la violencia cíclica de larga duración, a su vez proyectada en el presente, se puede preguntar por las alteraciones cotidianas a la Red Vital, entendidas como “formas sostenidas, ordinarias y legitimadas de despojo” (Ojeda, 2016, página 22).

Las labores de pesca, recolección, tránsito, recreo y, en general, el gobierno propio de los territorios indígenas que configuran la cotidianidad en los territorios se han visto fracturados por las violencias asociadas al despojo que conlleva la expulsión: los confinamientos, la configuración de zonas de miedo y las amenazas interrumpen la Red Vital para tensarla de diferentes maneras; las mujeres que temen a la violencia sexual o que son amenazadas con esta para expulsar a las comunidades de sus territorios y la administración impuesta para los tránsitos hacia las chagras y huertas configuran dinámicas que coartan la vida en los territorios y hacen más difícil su reproducción. Por otra parte, estas alteraciones e interrupciones han llegado a ser consideradas parte de la misma cotidianidad en las comunidades que se resisten a este fenómeno.

La expulsión anula las relaciones históricas que le dan sentido al territorio. Si, como suele ser dicho en las comunidades, territorio es *aquel por donde se camina*, *aquel donde se siembra y se cosecha*, la expulsión es una forma radical de destrucción de la vida indígena con relación a la comprensión del territorio como un espacio vital.⁵⁹ De esto nos enseñan los pueblos de la Sierra, que asumen la fluidez e interconexión entre diferentes dimensiones de la vida, que en términos de su concepción supone que la noción de conflicto se desdobra más allá de lo armado, incorporando lo que se entiende como conflicto ambiental y social:

⁵⁹ El artículo 21 de la Convención Americana protege la estrecha vinculación que los Pueblos Indígenas guardan con sus tierras, así como con los recursos naturales y los elementos incorpóreos que se desprendan de ellos. “Entre los Pueblos Indígenas existe una tradición comunitaria sobre la propiedad colectiva de la tierra en el sentido de que la pertenencia a esta no se centra en un individuo sino en el grupo y su comunidad. Tales nociones del dominio y de la posesión sobre las tierras no necesariamente corresponden a la concepción clásica de propiedad, pero la Corte ha establecido que merecen igual protección del artículo 21 de la Convención Americana. Desconocer las versiones específicas del ejercicio del derecho al uso y goce de los bienes, dadas por la cultura, usos, costumbres y creencias de cada pueblo equivaldría a sostener que solamente existe una forma de usar y disponer de los bienes, lo que a su vez significaría hacer ilusoria la protección de tal disposición para estos colectivos” (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Cartagena, Radicado 200013121001201400033, 2016, página 42).

Somos hijos de la tierra y por eso nuestro cuerpo está conformado a semejanza del de ella. Todas sus partes cumplen una función y, por tanto, la destrucción de cualquiera de ellas genera una alteración que repercute indefectiblemente en la vida de todos los seres que en la Tierra habitamos. Para nosotros es inconcebible extraer partes sólidas, líquidas o gaseosas de las entrañas de la Madre Tierra, pues estaríamos destruyendo sus órganos internos y, al hacerlo, se provocan alteraciones incommensurables que nos acercan al final de la vida sobre el planeta. Los huracanes, las lluvias tormentosas y las inundaciones, así como los terremotos, son algunas de las manifestaciones provocadas por las agresiones del hombre a la Madre Tierra. (Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco, 2015, página 33)

Con la expulsión no solo se pierde la tierra, sino que se atenta contra el pensamiento indígena que asume una relación de cuidado con ella. Y es que cuando se está fuera del territorio, el nacer *jemeiwaa*, que en Wayunaiki significa “en la ciudad”, y no tener donde enterrar la placenta, el realizar los diferentes rituales y pagos en los sitios que corresponden según su linaje, su familia o su origen, o el hecho de ser enterrado en bóvedas y no en la tierra, interrumpen la conexión territorial y espiritual. Lo que la expulsión agrede es el sentido mismo de esa relación y el rol del indígena en los mundos.

En ese marco los mandatos de cuidado son posibles solo mediante el gobierno propio, de decisión colectiva y autónoma; la expulsión coarta el mandato del gobierno propio al separar al indígena del lugar donde ejerce su poder, de donde viene su auto-ridad. Los sitios sagrados son lugares que deben ser visitados por quienes hacen parte de la estructura de gobierno; la fractura que se provoca en el proceso de expulsión imposibilita y, en casos de no retorno, deja sin espacio ese tipo de gobierno. Por otra parte, la lengua, código de la palabra, se debilita con el desprendimiento entre el indígena y su tierra; los nuevos lugares que ocupan los expulsados son lugares donde los sentidos recogidos en la oralidad

se desestiman y empiezan a ser reemplazados por nuevas maneras de decir y de comunicarse.

La expulsión tiene un correlato en el despojo, y aunque no son en esencia lo mismo, sí están relacionados como lo dicen los sabios y sabias de los Pueblos Indígenas; la Red Vital ha estado en la mira de grupos de interés asociados para explotarlos política, militar y económicamente.

Aquí se concreta el despojo como efecto de la expulsión, que puede variar según las condiciones demográficas de cada pueblo. Las consecuencias de desplazarse forzosamente no son las mismas para un pueblo que tenga un número reducido de personas (entre 100 y 500). De este conjunto de pueblos con menos de 100 habitantes hacen parte: tinigua, yamaleró, makaguaje, pisamira, tsiripu, eduria (taiwano), piaroa, wipijiwi, muinane, yaruro y dujos. Y entre 100 y 200 habitantes: yukpa, yauna, barasano, okaina, yohop (hupdu), amorua, chiricoa, nonuya y kawiyari. Entre 200 y 500 habitantes: yuri, matapi, kacua, achagua, carijona, tatuyo, tariano, yagua, masiguare, nukak, jiw, carapana y bora. En tal caso, el desplazamiento implica una probabilidad mayor de desaparecer:

Aunque no siempre el bajo índice demográfico puede leerse como alarma de extinción, lo cierto es que el equilibrio de este factor sí es un aspecto de crucial importancia en la perspectiva de existencia de cada una de estas sociedades como pueblos diferenciados. (ONIC, 2013, páginas 8-9).

Ahora bien, en términos de proporcionalidad la interrupción a la Red Vital por despojo tiene matices que agudizan la situación. El Pueblo Kankuamo ha experimentado el desplazamiento forzado de más del 40 por ciento de sus habitantes. Por su parte, el Relator Especial de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas en su informe de visita realizada en 2004 explica que los kankuamo han sido de los más afectados en Colombia por el desplazamiento forzado, en todas sus expresiones y denuncia la “limpieza étnica,

el genocidio y el etnocidio a pesar de las medidas cautelares de protección demandadas por la Defensoría del Pueblo y la CIDH” (ONU, 2005, página 10).



Ilustración 30. Lúi-Lúi es un elemento del Pueblo Indígena Yukuna usado para depositar pinturas naturales.

Durante la última década del siglo XX, con la presencia de la guerrilla en el territorio y luego con la lucha por el control territorial entre guerrilla y grupos paramilitares se produjeron estigmatización, asesinatos sistemáticos, incursiones y masacres en el territorio indígena Kankuamo. Por ejemplo, el 10 de mayo de 2000 se presentó un desplazamiento masivo por incursiones de las autodefensas en las comunidades de Atánquez y La Mina, en el curso del cual 1500 indígenas ocuparon la plaza Alfonso López de Valledupar; muchos de ellos, no regresaron a su territorio por temor.

Del mismo modo que ocurrió en la Sierra Nevada de Santa Marta, al sur del país se dieron desplazamientos forzados en los que la situación no era distinta: el Plan de Salvaguarda del Pueblo Kichwa dice que el período más dramático estuvo marcado por la entrada de las AUC-BCP (Autodefensas del Bloque Central Putumayo) en 2001 para combatir la fuerza guerrillera (que hacía presencia continua en la zona desde 1991) hasta mediados de los años 2005 y 2006. Refieren a esta época la mayor parte de denuncias sobre desplazamiento masivo, instalación de campamentos, confinamiento, asesinatos, amenazas, señalamientos, abusos, torturas y desaparecidos en la comunidad (Plan de Salvaguarda del Pueblo Kichwa, 2011, página 65).

Al preguntarse sobre el porqué del despojo, los pueblos hacen uso de la reiteración del interés histórico por explotar sus territorios. Este enfoque puede verse desde dos perspectivas: 1) una noción de naturaleza como recurso y 2) un proceso cíclico de violencia orientado a conectar la Red Vital indígena con el modo de producción capitalista. Así, es preciso entender que: 1) es necesaria “la mercantilización y privatización de la tierra (...) la conversión de diversos tipos de derechos de propiedad –común, colectiva, [indígena], etc. –en derechos de propiedad exclusivos [inversionistas, actores armados]” (Harvey, 2005, página 16) y 2) la continuidad de estructuras de dominación en la larga duración que mediante la violencia explota cuerpos y territorios para la acumulación.

Por ejemplo, la presencia diferenciada de las instituciones del Estado⁶⁰ a lo largo y ancho del país, sumada a la constante del interés por hacerse al control de los territorios de los pueblos, ha imposibilitado el reconocimiento legal de territorios de histórica presencia indígena. Asentados en lugares que desde afuera se describen como de muy difícil acceso, ya sea por la quebrada geografía de las cordilleras, la espesura selvática de la costa Pacífica y la Amazonia, –incluso por la misma decisión

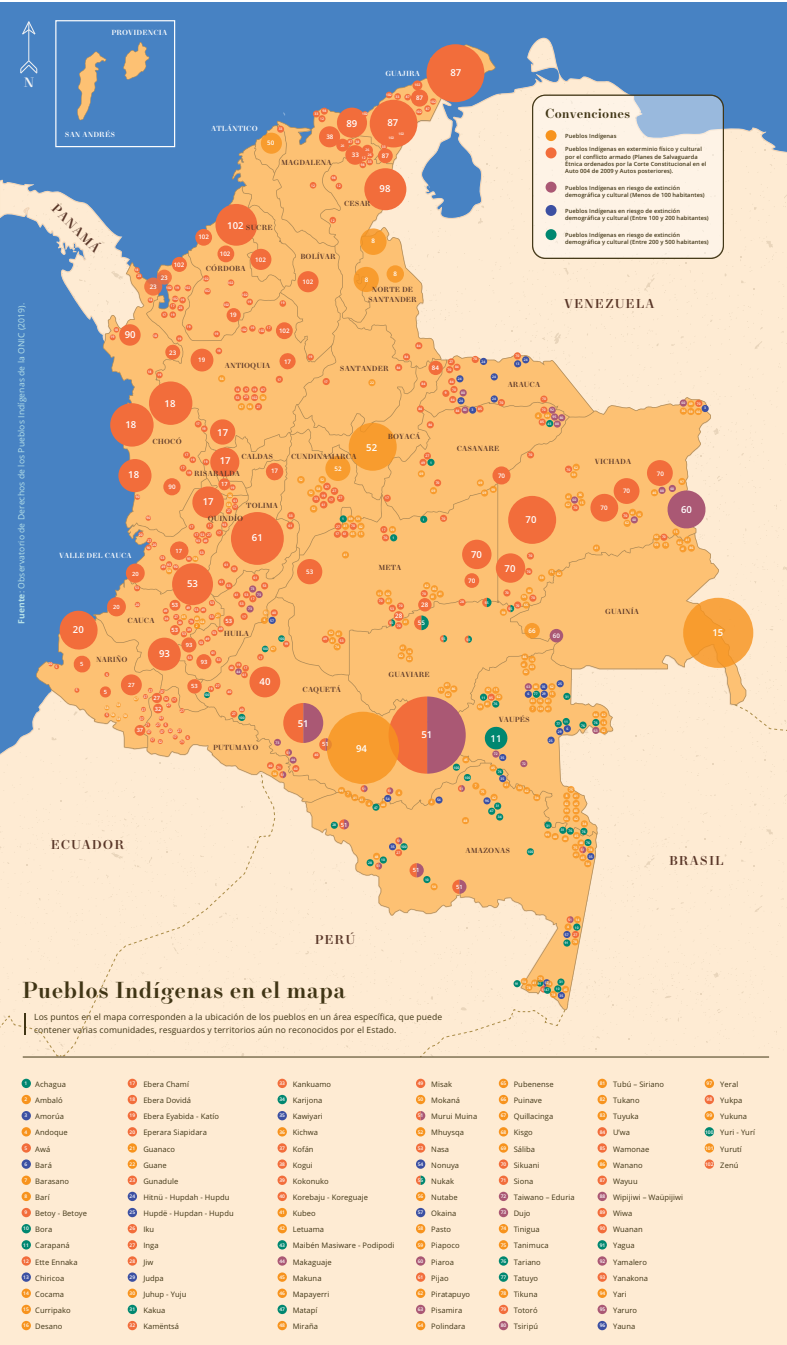
60 De acuerdo con el geógrafo y sociólogo David Harvey, en la acumulación por desposesión “el Estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos” (2005, página 16).

de no relacionarse con el Estado colombiano—, algunos han experimentado inseguridad jurídica sobre la propiedad de sus territorios, condición que han aprovechado los actores armados y los proyectos de inversión, que por medio de la expulsión y la posterior legalización a terceros termina despojando territorios donde habitan Pueblos Indígenas pero que nunca antes tuvieron reconocimiento legal.

El conflicto armado provoca la desarmonización de la Red Vital. Al dejar al indígena sin su territorio, el desplazamiento forzado se convierte en una de las prácticas violentas que quiebran las fibras que integran la Red Vital y se intensifica el peligro de la desaparición definitiva de los pueblos, tal como lo señaló la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009 donde reconoce que al menos 34 Pueblos Indígenas se encuentran en peligro de exterminio físico y cultural. Después reconoció cinco mas para un total de 39. wiwa, kankuamo, arhuaco, kogui, wayuu, embera katio, embera dóvida, embera chamí, wouannan, awá, nasa, pijao, koreguaje, kofán, siona, betoy, sikuni, nukak, u'wa, ette ennaka-chimila, yukpa, gunadule-kuna, eperara siapidara, misak-guambiano, zenú, yanacona, kokonuko, totoró, murui muina-huitoto, inga, kamëntšá, kichwa, kuiva, jiw, hitnu makaguan, barí y kisko.

En total, la ONIC denuncia que hay 70 Pueblos Indígenas que están desapareciendo por el contexto genocida que ocasiona la presencia de actores armados en sus territorios y la ampliación extractivista; sin embargo, el avance de problemas como la deforestación, la economía política del narcotráfico, la minería, el asesinato sistemático y continuo de líderes, sumado a los incumplimientos reiterados de acuerdos en temas como salud, educación, reconocimiento jurídico y ampliación de resguardos ponen el riesgo de exterminio físico y cultural a los 102 Pueblos Indígenas de Colombia.

Mapa 16. Colombia Indígena, Pueblos Indígenas en exterminio



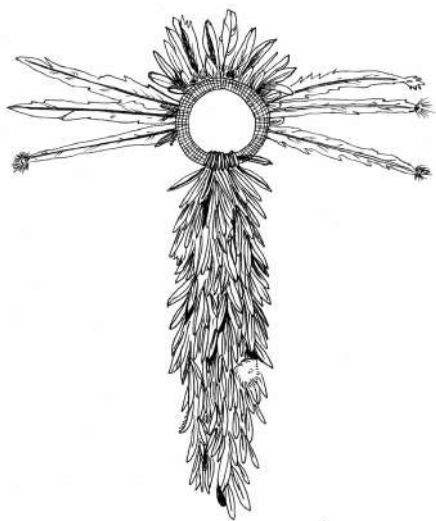


Ilustración 31. Corona Kofán, compuesta por una diadema tejida en fibras vegetales, hojas y plumas de diversas aves. Es utilizada por los taitas durante la toma del yajé.

Pero ¿cómo es que el desplazamiento forzado puede llegar a significar este riesgo? Porque ha constituido un fenómeno transversal en la larga historia de nuestra nación, que ha abarcado varios periodos y varios espacios territoriales. Dentro del desplazamiento se encuentran las migraciones económicas en los ámbitos local y regional, pero también el desplazamiento forzado que se genera por situaciones de amenaza y *ana ra+nana*, que es como el Pueblo Indígena Murui denomina a la muerte; es decir, por las guerras entre Fuerzas Armadas que alteran el territorio y las prácticas ancestrales de los Pueblos Indígenas.

Antes de hablar de indios tenemos que hablar de pueblos y ciudades, no solamente de indios de páramos y montañas, puesto que los indios también vivimos en las ciudades, no solamente buscando un porvenir, sino desplazados por la violencia que se genera en este estado. (CRIC, 2001, página 8)

Por otro lado, el desplazamiento implica un desprendimiento de la comunidad de origen y de las relaciones sociales construidas de tiempo atrás con los ámbitos culturales, los sentidos y significados, la familia, los amigos y la comunidad en general. Es decir, altera la Red Vital; la gente se repliega hacia lugares que poseen lógicas opuestas, individualistas, consumistas, discriminatorias y excluyentes como las ciudades o cabeceras municipales.

La gente indígena llegada a las ciudades encuentra lugar por lo general en zonas periféricas y con altos niveles de violencia urbana, donde las condiciones de vida se caracterizan por la desigualdad como el acceso a los mínimos recursos vitales como agua, vivienda, alcantarillado, luz, etc. Además, en los barrios donde llegan por lo usual habitan espacios cerrados e indignos y han “sido víctimas de amenazas, hostigamientos y agresiones físicas y verbales” (El Espectador, 2018, 16 de diciembre), como el caso de los hermanos indígenas embera y de otras expresiones de racismo estructural.

De igual forma, siguen viviendo expulsiones a manos de las autoridades municipales y distritales en la medida en que sus viviendas –la gran mayoría arrendadas–, se localizan en invasiones o se encuentran en zonas de protección ambiental y de alto riesgo de desastres o deslizamientos.

Sin embargo, los indígenas en la ciudad han logrado adaptarse por muy difíciles que sean las condiciones, ampliaron la diversidad cultural, pusieron los colores de sus territorios y, vestidos sobre el gris citadino, trajeron su música, sus danzas, sus rituales, sus lenguas, sus casas de conocimiento, su medicina, su trabajo colectivo y su comida, y con ello enriquecieron la conciencia de ser parte de una nación multiétnica y pluricultural.

En la medida en que obliga a retirarse de donde se es, el desplazamiento genera un proceso de interrupción del tejido vital y puede entenderse también como una opción de vida obligada, en la que se aprende bajo condiciones dolorosas a asegurar la supervivencia, inclusive afrontando la probabilidad de nunca más regresar al territorio donde está la raíz, el ombligo y la placenta que une a la *Abá Ikka*, la Madre Tierra en la lengua del pueblo U'wa.



Ilustración 32. Kwêta Nasa, tambor elaborado en madera y cuero de vaca tensionado con fibras vegetales. Representa el poder del trueno y lo usan los músicos del Pueblo Indígena Nasa para celebrar diversos rituales.

Los cabildos, en contexto de ciudad, han permitido la reinención y el reconocimiento de nuevos territorios conectados al conocimiento indígena, lugares que se habían dejado de visitar para su uso ritual por la imposición de la Conquista. Una vez revitalizados estos sitios, el cuerpo y el espíritu se han venido curando con el uso de las plantas sagradas y de poder como el ayú, el yajé, el yopo y el *cxayuce* para seguir viviendo la cultura, así se esté lejos de los territorios de origen.

El indio es indio dentro y fuera de su resguardo, fuera de su resguardo requiere más el apoyo de los que están en su resguardo, puesto que ellos llevan la cultura y divulgan todos sus conocimientos. En este momento algunos están aquí, mañana pueden desplazarse a otra ciudad y se desplazan con su cultura, no pueden echarse su territorio al hombro, pero su sentimiento y sangre

indígena la deben llevar y hacer respetar donde vayan. (CRIC, 2001, página 10)

La ciudad no ha sido un espacio ajeno a la realidad de los pueblos en la medida en que ha abierto las puertas para la reconstrucción y retransmisión de los saberes con otros grupos poblacionales, así como la creación de nuevas redes que potencian al conjunto de la sociedad. Dichas potencias o fortalecimientos han permitido la constitución de los cabildos indígenas en contexto de ciudad. En Bogotá, por ejemplo, se encuentran catorce cabildos dentro de los cuales cinco cuentan con registro del Ministerio del Interior y todos están avalados por el Decreto 612 de 2015, por el cual se crea “el Consejo Consultivo y de Concertación para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C.”, que, a su vez reconoce las formas propias de organización de los pueblos en el marco de la Ley 89 de 1890, el Convenio 169 de la OIT aprobado y adoptado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991, así como del artículo 246 de la Constitución Nacional de 1991.

De hecho, las autonomías o *waja liwaisi* en la lengua Sikuaní, proferidas por el Derecho Mayor y la Ley de Origen de cada pueblo son de gran importancia para los cabildos indígenas en contexto de ciudad, ubicados en su mayoría en Bogotá, Medellín, Pereira, Ibagué y Cali. En Bogotá los cinco cabildos con reconocimiento del Ministerio del Interior son de los pueblos Muisca de Suba y Bosa; al respecto los gobernadores José Reynel Neuta y Héctor Henry Lorenzana expresan al unísono que “nosotros no llegamos a la ciudad, la ciudad llegó a nosotros (ONIC y CNMH, diálogo de saberes macro centro oriente, resguardo Indígena Guatavita Tua Ortega, 2017).

Los otros tres cabildos reconocidos son los ambiká pijao, los ingas y los kichwa. Los cabildos de los pueblos nasa, uitoto, yanacóna, pastos, misak, eperara siapidara, tubú, wuonaan y kamëntšá se encuentran en proceso de reconocimiento del Ministerio del Interior. Además de los anteriores, otros habitan la ciudad pero se han resistido a constituirse como cabildos, dado que han querido mantener su arraigo a estructuras propias de gobierno en sus

respectivos territorios de origen, como los pueblos kankuamo y wayuu.

En Medellín se encuentran los cabildos indígenas Chibcariwak (el primero urbano en Colombia), Pastos Quillacingas y el Inga; en Pereira está el Kurmadó; en Ibagué están los Pijao, y en Cali hace eco la presencia de los cabildos de los nasa, yanacona, inga, kichwa, kofán y misak.



Ilustración 33. Sonajero Inga compuesto por semillas ensartadas en una cabuya tejida y trenzada. Es usado por los Pueblos Indígenas amazónicos en las danzas y rituales espirituales.

Guardando sus estructuras de gobierno propio, hay más de diez Pueblos Indígenas que trabajan por su pervivencia en las ciudades principales. Todos ellos llegaron a la ciudad por el desplazamiento forzado, las presiones armadas en su territorio y, algunas veces, para realizar estudios universitarios encaminados a la defensa y revitalización de sus pueblos. En el contexto de la ciudad

interpelan al Estado y a las autoridades municipales de los órdenes territorial y distrital por el pleno reconocimiento de su existencia y la inclusión en las políticas públicas diferenciales que se vienen trabajando en los últimos años. Por otra parte, los indígenas en las ciudades se reivindican no como habitantes urbanos, sino como indígenas en la ciudad, donde se recrean los lugares y territorios como espacios de reproducción de conocimientos y poder. Es más, para algunos, llegar a la ciudad ha significado retornar a las tierras que en tiempos de la Conquista y la Colonia les fueron arrebatadas.

Por ejemplo, Monserrate y Guadalupe, los páramos de Sumapaz, Cruz Verde, la laguna de Guatavita o las Piedras del Tunjo, así como los nacimientos de los arroyos que atraviesan la ciudad y que tienen poder espiritual para los Pueblos Indígenas han sido visitados para realizar rituales de armonización, fortalecer los procesos espirituales y político-organizativos en la ciudad.

En situaciones de vulneración de derechos, como los desalojos, los cabildos han operado de manera rápida y han apoyado la reubicación. También se han encargado del fortalecimiento de la identidad étnica, y de la construcción de una política pública indígena que responda a la emergencia de hacer de lo urbano su territorio, el punto central de vida y de encuentro para tejer el pensamiento de su permanencia en la ciudad.

Los cabildos en contexto de ciudad son territorios en sí mismos, en tanto impulsan la salvaguarda de la vida y la transmisión de la cultura para garantizar el presente y el futuro de los pueblos. Las estructuras de gobierno propio son las mediadoras que ayudan a la recreación de la cultura, abren espacios de comunicación entre los indígenas y evitan los procesos acelerados de transición cultural; son estrategias políticas que proponen la resistencia cultural de la gente, que a su vez proyectan su sentido comunitario y solidario a través de nuevas propuestas políticas de vida como la interculturalidad.

6.1.1. Pluralismo, sangrado y legislación

Las categorías jurídicas y políticas que se utilizan para dar cuenta de la expulsión, el despojo y el desplazamiento en la actualidad son limitadas si se piensa en clave de larga duración, aunque se entiende que su producción es histórica y apunta a desarrollos más complejos que integran la visión indígena que reconoce la vida como una totalidad. Sin embargo, en los ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales, el desplazamiento forzado constituye una constante violación a los derechos enmarcados en declaraciones y disposiciones⁶¹ emanadas del Convenio 169 de la OIT, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el cual dispone en su artículo 10,

Los Pueblos Indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los Pueblos Indígenas

61 Los Pueblos Indígenas y sus miembros tienen derecho a ser protegidos del desplazamiento forzado de sus territorios por causa de la violencia. En caso de ser desplazados por causa de violencia, tienen derecho a recibir atención especial del Estado. El desplazamiento forzado de aldeas, grupos de familias, comunidades o Pueblos Indígenas o tribales de sus tierras por causa de la violencia armada, implica que estos pierdan en muchos casos su integridad sociocultural y su hábitat. En palabras de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, “conforme a su jurisprudencia constante en materia indígena, mediante la cual ha reconocido que la relación de los indígenas con el territorio es esencial para mantener sus estructuras culturales y su supervivencia étnica y material, el Tribunal considera que el desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas fuera de su comunidad o bien de sus integrantes, les puede colocar en una situación de especial vulnerabilidad, que por sus secuelas destructivas sobre el tejido étnico y cultural (...) genera un claro riesgo de extinción, cultural o físico, de los Pueblos Indígenas, por lo cual es indispensable que los Estados adopten medidas específicas de protección considerando las particularidades propias de los Pueblos Indígenas, así como su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres para prevenir y revertir los efectos de dicha situación” (CIDH, 2009, página 65). Debe entenderse que ello es así sin perjuicio de la responsabilidad de los Estados de tomar todas las medidas necesarias para permitir el retorno de los Pueblos Indígenas a sus territorios tradicionales en forma segura y con dignidad, lo cual, en el caso de los desplazamientos forzados provocados por contextos de violencia incluye el deber del Estado de tomar medidas para combatir la impunidad de los actores responsables de dicha violencia.

interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso. (ONU, 2007, página 6)

Lo cierto es que esta definición solo logra capturar una fracción de los procesos históricos de esta práctica violenta. Lo anterior implica reconocer que para aproximarnos a las consecuencias del desplazamiento sobre los Pueblos Indígenas debemos navegar entre los regímenes jurídicos del Estado colombiano y la geopolítica indígena. Ese movimiento lo entendemos como uno de fluidez, que nos permite comprender las diferentes dimensiones de la violencia y articular posibilidades de vida que superen sus efectos. Por lo tanto, un buen punto de inicio es el Decreto Ley 4633 de 2011, que considera que las personas, comunidades y Pueblos Indígenas están en situación de desplazamiento cuando “se han visto forzados a migrar dentro del territorio nacional, abandonando su territorio de origen o desplazándose al interior del mismo, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personal han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas” (Decreto Ley 4633 de 2011, página 43).

Dentro del reconocimiento legal que ha venido evolucionando sobre las especificidades de esta interrupción en la vida de los Pueblos Indígenas se parte de identificar cosmogonías y prácticas articuladas al territorio de cada pueblo. Sabemos que los Pueblos Indígenas entablan un estrecho lazo con el territorio,

ya sea como agricultores, como cazadores, como recolectores, como pescadores etc. El vínculo con la tierra es esencial para su autoidentificación. La salud física, la salud mental y la salud social de los Pueblos Indígenas están vinculadas con el concepto de tierra. Tradicionalmente las comunidades y los Pueblos Indígenas (...) han tenido un concepto comunal de la tierra y de sus recursos. (Tribunal Superior Distrito Judicial de Antioquia, Radicado 27001312100120140000050015, 2014, página 16)

Ahora bien, en Colombia la lista de causas ligadas al desplazamiento forzado es larga, no obstante, la Corte Constitucional reconoció en 2009 que se puede hablar de “factores comunes” agrupados en tres categorías: 1) las confrontaciones bélicas ocurridas en territorios indígenas que sin involucrar a las comunidades devienen en afectaciones concretas; 2) los choques violentos entre actores en los que se involucra a la población y 3) los denominados “factores conexos”, entendidos como “procesos territoriales y socioeconómicos” que van en detrimento de los territorios y culturas, no necesariamente conectados al desarrollo del conflicto, pero profundizando sus afectaciones (CConst, Auto 004/2009, M. Cepeda).

En este último punto el debate ha estado abierto ya que los Pueblos Indígenas señalan las violencias del conflicto armado como un ciclo en la espiral del tiempo, que se rastrea desde la Conquista. En esa conceptualización hay una continuidad en el tiempo que se expresa en una variedad de instancias de la historia nacional: parte de la organización administrativa del territorio colonial por la Corona española, las olas de colonización que se impulsan en el siglo XIX, la ampliación de la frontera agrícola, hasta llegar al momento actual en que priman las pretensiones de control territorial de los actores armados en articulación con la instalación de economías extractivistas.

De manera cíclica, las presencias territoriales indígenas se transforman y cuestionan y llevan a que pueblos enteros, por no encontrar alternativa distinta a huir del territorio, replanteen en su entendimiento del mundo, cómo relacionarse entre sí y con otros. Un ejemplo es la situación del Pueblo Indígena Nukak, que como consecuencia del conflicto armado se ha visto obligado a modificar sus prácticas culturales. Así lo expresa el presidente de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia colombiana: “Hoy las mujeres se están prostituyendo en la capital del Guaviare presionadas por la necesidad de sobrevivir, los niños y familias enteras andan por las calles pidiendo limosnas, por

lo que nos preguntamos ¿dónde están los programas efectivos del Gobierno?” (ONIC y CNMH, consulta del Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022, Bogotá, 2019).

Otro punto a resaltar sobre la cuestión del desplazamiento es que la consolidación histórica de la soberanía del Estado supuso que había grupos humanos que habitaban fuera de ella, que eran una amenaza y representaban un problema, en particular los Pueblos Indígenas. La relación entre el régimen de acumulación capitalista y un proyecto moderno de sociedad y Estado convirtió a los indígenas, cuando menos, en sujetos antagónicos a esta tríada. La expulsión de sus territorios –así como los confinamientos– hacen parte de la consolidación de un proyecto de poder específico, evidente en “los procesos territoriales y socioeconómicos” de los que habla la Corte Constitucional.

En el marco de esta misma discusión, el numeral tres del Auto 004 estipula que la situación de la tierra se puede considerar como “un factor común subyacente a la afectación de los Pueblos Indígenas por el conflicto” (CConst, Auto 004/2009, M. Cepeda). En ese sentido, el déficit en la titulación, saneamiento y legalización de los territorios indígenas ha sido uno de los componentes inamovibles y estructurales que sostienen la distribución desigual de la tierra en Colombia. Muestra de esto es que:

Después de la puesta en marcha de la Constitución de 1991 los procesos de legalización a Pueblos Indígenas disminuyeron significativamente pues la tendencia de las cifras demuestra que es cada vez menor el porcentaje de titulación de territorios colectivos (...) El estado actual de las solicitudes de constitución, ampliación y saneamiento no tiene un panorama alentador, pues el 77 por ciento de los casos aún se encuentra a nivel de solicitud, 14 por ciento en trámite y el 9 por ciento se encuentra detenido debido a que se ha presentado algún problema administrativo en su desarrollo. (Comisión Nacional de Territorios Indígenas, 2017, página 2)

No obstante, aún con el reconocimiento de las condiciones de desigualdad y las trabas jurídico-administrativas para el

saneamiento, legalización o ampliación de los territorios indígenas, los pueblos hacen énfasis en que la idea “factores subyacentes” del conflicto armado es insuficiente. Tanto por la concepción sobre el conflicto armado como por la problemática expresada en la larga duración, lo que se tiene es una concepción del desplazamiento forzado como estrategia enfocada a interrumpir, alterar y ejercer dominio sobre la Red Vital que posee riquezas de alto valor en el sistema de mercado nacional e internacional como petróleo, oro, plata, platino y coltán. De la misma manera, opera como mecanismo que permite la instalación de monocultivos como la palma, la coca, la amapola o la caña.

Las dinámicas históricas del desplazamiento forzado han tenido a la tierra como objeto de explotación en detrimento del sostenimiento de las redes vitales. Esto ha devenido en el uso de la violencia para consolidar procesos de explotación y transacción de las vidas, generando interrupciones y alteraciones, *qshicabon-seviyang* en la lengua Kamëntšá, de la Red Vital. En el ciclo del conflicto armado se puede mencionar por ejemplo que:

El carácter estratégico de la Sierra Nevada para los actores armados radica en: salida al mar y contacto con el resto del país, por lo cual es un corredor estratégico para el transporte de armas y drogas; recursos naturales despiertan intereses privados de apropiación para fines comerciales; acceso estratégico a tres departamentos. Las acciones insurgentes y contrainsurgentes han generado el asesinato de líderes y miembros de la etnia, desapariciones forzadas, quema y destrucción de viviendas y poblados, desplazamientos forzados, y reclutamientos de miembros individuales de la comunidad, entre otras violaciones graves de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario. (Plan de Salvaguarda Wiwa, 2015, página 314)

Ahora bien, si comprendemos este proceso en el marco de la larga duración y agregamos a su complejidad la mezcla de otras imposiciones sobre la vida indígena (por ejemplo, las violencias específicas que recaen sobre las mujeres) ocurridas en el mismo marco

temporal, nos encontramos con un continuo hilo de violencia. En la experiencia de los Pueblos Indígenas, se ha denunciado que la violencia del conflicto ha alterado los órdenes de los mundos, la violencia contra las mujeres se usa como una estrategia de guerra orientada a desprenderlos de la Red Vital y vaciar los territorios.

Las historias que producen escalofríos sobre hijos arrancados del vientre aún sin nacer son prueba de que los actores armados conservan un marco colonial de pensamiento en el que se deshumaniza al indígena; no se le ve como persona. Es así como “no hablar español, no usar prendas en la parte superior del cuerpo son leídas por los armados como una muestra de *incivilidad*” (CNMH, 2017b, página 306. Cursivas agregadas).

Según el Auto 092 de 2008 expedido por la Corte Constitucional se ha reconocido que:

En el ámbito del conflicto armado, todas las características que han expuesto a las mujeres a ser discriminadas y a ser sujetas de un trato inferior históricamente, sobre todo sus diferencias corporales y su capacidad reproductiva, así como las consecuencias civiles, políticas, económicas y sociales para ellas de esta situación de desventaja, son explotadas y abusadas por los actores del conflicto armado en su lucha por controlar territorio y recursos económicos. (CConst, Auto 092/2008, M. Cepeda)

A lo largo del documento producido por la Corte Constitucional las palabras indígenas, mujer, discriminación, condición femenina y vulnerabilidad son reiteradas y relacionadas unas con otras. Esto da cuenta de una realidad estructural de violencia y discriminación que se agrava con el desplazamiento, la pertenencia étnica, el ser mujer y habitar en territorios rurales, lo cual aumenta su condición de vulnerabilidad. Pero las implicaciones van más allá puesto que las mujeres cuidan la semilla, la transmisión cultural, la lengua y la historia; violentarlas es poner en riesgo de exterminio físico y cultural a los Pueblos Indígenas.

6.1.2. Exterminar la vida indígena

Cada pueblo indígena tiene un entramado de significados y prácticas sociales diferenciadas y los efectos vitales del desplazamiento son diferenciados también entre pueblos. Por ejemplo, la Sentencia del caso Nuevo Espinal a favor de la restitución de tierras para el Pueblo Indígena Wayuu plantea que en las culturas ancestrales el lenguaje o la tradición oral garantizan la transmisión cultural, los abuelos enseñan los códigos culturales a través de sus experiencias. “El desplazamiento separa a los jóvenes de los viejos, quienes por lo general no hablan castellano, interrumpiendo así la transmisión de los conocimientos y amenazando su supervivencia” (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Cartagena, Radicado 200013121001201400033, 2016, página 58).

Esta es una clara interrupción que, al igual que con el Pueblo Indígena Wayuu, sucede con las 65 lenguas nativas que aún hacen parte del saber de los Pueblos Indígenas, reconocidas mediante la Ley 1381 de 2010 y que refuerza el artículo 10 de la Constitución Política de Colombia de 1991. Sin embargo, este reconocimiento no ha cambiado el riesgo de exterminio lingüístico que producen las violencias del conflicto. La pérdida de la lengua y de otros conocimientos ancestrales va más allá de la adaptación, pues supone romper el entramado vital: la memoria del pueblo que no se comunica, la historia que se desconoce, la espiritualidad que no se práctica. Es por esto que el desplazamiento, al desconectar generaciones, desconecta también el sustento de los significados y sentidos que un pueblo indígena comparte y reproduce en comunidad.

A la par de las lenguas, el tiempo indígena ha sido alterado por la separación entre pueblos y territorio. Las lluvias, la luna, el sol, las estrellas, los equinoccios y los solsticios ordenan el tiempo que permite la vida indígena, señalan los periodos de siembra, cosecha, pesca, trabajo y descanso; a la vez, marcan el inicio y el final de los ciclos de vida y las prácticas rituales de pago, armonización o celebración que hacen parte de la cultura viva de los pueblos. La Red Vital conecta tiempos y espacios, permite los mundos y su equilibrio; ahí es donde se hace más lesivo el

desplazamiento forzado, se revientan las conexiones de manera violenta y se debilita la relación de los Pueblos Indígenas y su territorio.

Florencia 1982 :
Nos prohíben hablar nuestra Lengua



La siguiente es una de las muchas cartas, que últimamente han llegado a la redacción de "Unidad Indígena", de parte de las Comunidades Indígenas del Caquetá, y que son el reflejo del maltrato que están recibiendo los Indígenas, por parte de los militares en esta región.

muy peligrosos que hay que mata los y se llevaron unas botas de caucho de Constantino Auchamo, tres cucharas y plato de Mario Guasiruma, sal y pilas de Celestino Dobigama, todo indígena nosotros.

Y como llegaron la zona suspendieron

otra tierra que esté en paz para trabajar, porque aquí el militar nos prohíbe cazar, pescar, trabajar y hasta hablar nuestra lengua; entonces así no puede haber paz ni se puede trabajar. Nos prohíben la cacería y la pesca y entonces qué comemos? Cuál es el alimento?

También están obligando a nuestros hijos que deben prestar servicio militar, cosa que nosotros no queremos, porque llevan los pocos jóvenes que hay, quién trabaja, si niños mueren de enfermedad y hambre entonces gente es poquita y no queremos servicio militar.

Todos vecinos campesinos han huido: finca están abandonadas, lo mismo camino y puente, por miedo a tropa. Entonces quién va a producir comida. Por el radio oímos noticia que gobierno quiere paz, pero son mentira porque en campo es pura guerra y representante de gobierno atomiza gente y no deja trabajar y saca corriendo campesino e indígena. Entonces qué Vamos a Hacer? Respetuosamente.

La Comunida

Cambio de Cabildo

A la redacción de nuestro periódico llegó una carta de la Comunidad de Puracé, donde los compañeros nos informan de la asamblea que realizaron en Tabío el 21 de Noviembre, en la cual elaboraron las planchas para el nombramiento del nuevo cabildo, buscando elegir compañeros claros y consecuentes para enfrentar los problemas que surjan; la plancha elegida con 380 votos es la siguiente:

Gobernador	Pablo Roberto Piso
Suplente	Juan Elias Caldón
Alcalde	Alvaro Antonio Manquillo

Foto 37. "Queremos tierra, no queremos violencia", así se expresan los Pueblos Indígenas asediados por el conflicto. Unidad Indígena N.º 60, Archivo ONIC, 1982.

Por otra parte, los Pueblos Indígenas han insistido en una forma colectiva de vida en la que tanto la tierra como el conocimiento de la Ley de Origen son considerados como partes del pueblo. El colectivo es otro de los puntos que el desplazamiento termina por transformar, ya que al ser expulsados de sus territorios, se proyectan modificaciones que propician el debilitamiento de la solidaridad, los ejercicios colectivos de producción, recreación, educación o transmisión de conocimiento ancestral.

A manera de ejemplo se puede señalar el caso de los Pueblos Indígenas betoy y gunadule. Houghton y Villa dan cuenta de las condiciones y efectos de ambos pueblos. Según los autores, entre mayo y junio de 2003 el Pueblo Indígena Betoy sufrió dos

desplazamientos; el primero generó un desplazamiento del 50 por ciento de la población, mientras que en el segundo el 60 por ciento de Julieros, Roqueros y Genareros se vieron forzados a salir de su territorio. En cuanto al Pueblo Indígena Gunadule, los autores explican que el desplazamiento se debió al asesinato de varios líderes en Paya, lo que generó una profunda fractura en la cohesión interna de un pueblo que vive entre Colombia y Panamá (Houghton y Villa, 2005, página 70).

Los relatos acopiados como la descripción del líder del Pueblo Betoy sobre las consecuencias del desplazamiento, narran la llegada de actores armados, sean guerrillas, paramilitares y fuerza pública, que imponen control y autoridad. Reclaman control territorial que se traduce en el desplazamiento inmediato de la población o bien en su sumisión a la autoridad y el régimen de control.

Llegaron los paramilitares donde estábamos todos, llegaron 500 hombres, y nos reunieron a nosotros. ‘Bueno indiecitos, es la hora de que nos desocupen de acá, nosotros queremos es que se vayan de acá’, dijo el paramilitar. Como en ese día nosotros no podíamos hablar con ellos... si usted le hablaba a un capitán, ‘véngase pa’cá, usted es un guerrillero’, lo mataban a uno. Entonces tocaba estar es callado, ¿sí? Y ese día llegó la guerrilla, la guerrilla me habló a mí, me dijo: ‘Mire señor fulano de tal, usted se nos retira de acá, porque aquí va a haber una plomacera, va a haber muertos, va a haber de todo’, es del 2003, ¿sí? Y por fin nosotros [salimos] así quedó todo, la ropita, los caballitos... así nos tocó salirnos por allá de aquel lado. Los paramilitares estaban en la otra casa allá y ya la guerrilla estaba por acá. Nosotros asentábamos en Flor Amarillo. De Flor Amarillo ahí nos tuvieron limonada, después nos desplazamos a Santo Domingo. De Santo Domingo llegamos como a las 10... 11 de la noche, ¿no? 11 de la noche, sin comer y sin nada... pobres niños sufriendo del hambre, llorando... todos asustados... ¿sí? Y de ahí duramos como un mes, ¿no? Un mes estuvimos en Santo Domingo. Después que ya no había qué, pues directamente nos fuimos a Saravena, y allá sí quedamos los cinco meses en Saravena.

¡Bueno... ah! Estuvimos los cinco meses en Saravena, después de Saravena pensamos nuestro territorio, territorios ancestrales. Después el Gobierno, ¿qué dijo?: ‘Todos estos indígenas necesitan es tierra, vamos a mandarlos para Venezuela’, ¿sí? El Estado, el Gobierno dijo: ‘Esta gente los echamos todos para... para Venezuela’. Y yo como me quedé aquí en Santo Domingo, después me fui. Duré como quince días aquí, me fui para Saravena, y yo fui y le dije, reunimos con los de derechos humanos, estaba la Procuraduría, estaba la Cruz Roja, estaba la Defensoría del Pueblo. Nos reunimos y yo les dije: ‘Mire, señores del Estado y del Gobierno, ¿cómo creen que ustedes nos van a echar para Venezuela? Nosotros estamos reclamando que nos hagan el retorno a nuestro territorio. Ahí es donde murieron los abuelos, los tatarabuelos de nosotros. Es mejor, hagan el retorno a nuestro territorio’. Y sí, eso nos tocó durar tiempo, y hubo mucho muerto en ese desplazamiento, niños abortados, niños muertos. Eso hubo como unos seis niños abortados y dos niños muertos ya grandecitos, otros murieron aquí en Flor Amarillo, después de venir de Saravena, en Flor Amarillo murieron dos. Y desde esos días, el 9 de agosto del 2013 [2003] mismo, el 9 de agosto... a ver, el 2003 estuvimos duramos cinco meses, sí, el 9 de agosto del 2003 mismo nos retornamos. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Betoý, 2013, página 40)

Más allá de la presión que se impone sobre la transmisión de los sentidos y prácticas indígenas al verse desterritorializadas, el desplazamiento genera un doble movimiento en la vida indígena. Implica asumir una ruptura violenta con la Red Vital, al tiempo que obliga a la reconfiguración de esta como forma de pervivencia. De alguna manera, es una especie de batalla por la extensión de la transmisión de las prácticas indígenas en nuevos contextos vitales, o como lo dicen los kankuamo,

el desplazamiento fue para mí como si mi mamá me hubiera echado de la casa, como un destierro del territorio donde uno ha crecido, de las costumbres... Como si me hubieran arrancado

y tirado a ver cómo pegaba en otra parte. (Plan de Salvaguarda Pueblo Kankuamo, 2013, página 22)

La expulsión del territorio, como ya lo señalamos, es un fenómeno cuyas implicaciones superan las tipificaciones normativas y se conectan con otras violaciones que prolongan los efectos negativos en la vida indígena. Esto quiere decir que muchas veces el desplazamiento está vinculado a otras expresiones de la violencia, por lo que es consecuencia de otros hechos como amenazas, combates y masacres como causa de vulneraciones que pueden incluir la inseguridad alimentaria y las revictimizaciones en las ciudades o la fragilidad de las prácticas culturales. Como lo reconoce el Pueblo Misak,

los movimientos de gente que causó la violencia hicieron que los Pueblos Indígenas transformaran su forma de relacionarse con el resto de la sociedad, pues sus hijos estudiaron con otra gente, así como las relaciones económicas y comerciales los puso en contacto con otros circuitos y la lengua propia y la carga de su memoria se perdió entre los nuevos sentidos cotidianos. (Plan de Salvaguarda Pueblo Misak, 2013, página 54)

En el caso de los embera chamí y katío, ambos pertenecientes a la nación Embera, uno de los pueblos más impactados por el desplazamiento, la situación es continua. En la actualidad:

Para llegar a los inquilinatos en los que están durmiendo hay que atravesar calles cerradas con vallas por la policía, heces humanas y miseria. Ahí, en el barrio San Bernardo (ubicado a escasos 10 minutos en carro de la Plaza de Bolívar), se ubican inquilinatos que tienen pisos que perdieron su color por la suciedad y los chicles que llevan años adheridos a ellos. Es difícil no hacer arcadas por el hedor en medio del cual les toca vivir, un olor mitad a orina y mitad a suciedad. Ahí, durante las noches, los embera tienden sus colchones en el suelo. (El Espectador, 2017, 24 de septiembre)

La separación entre los sujetos indígenas y la Red Vital se impone sobre cada familia obligada a marcharse del abrigo de su tierra para encontrar indiferencia en el asfalto de las ciudades. La desconexión con los sentidos y la interrupción del movimiento particular de la vida por la Red Vital se materializa en las condiciones de pobreza en los centros urbanos.

Las cotidianidades se modifican en detrimento de los pueblos al saber que sobreviven con dificultades gracias a la comercialización de algunas de sus artesanías o a enfrentar la ciudad bajo la condición de mendicidad en Medellín y Bogotá. Frases como: “Si nosotros nos quedamos en el resguardo, ellos [las instituciones estatales] no nos van a visitar ni nos van a escuchar. Eso se quedaría así” (El Espectador, 2017, 24 de septiembre), dejan ver el estado de abandono y la posibilidad de que no puedan volver a sus territorios y, de volver, el alto riesgo de revictimización que correrían, ya fuera por los mismos actores armados que aún mantienen presencia en el territorio o por el mismo Estado, que implementa políticas poco adecuadas a las realidades territoriales, diferenciales y étnicas.

6.1.3. El debilitamiento de la Red Vital por la guerra

Si con el despojo-desplazamiento se dan diferentes alteraciones de la relación de las personas con la Red Vital y una serie de amenazas a la pervivencia como la pérdida de identidad, la pauperización de las condiciones de vida y la confrontación de nuevas cotidianidades, sobre el territorio recaen otras alteraciones que entran a poner en riesgo la producción y reproducción de la vida en sí misma.

La guerra interrumpe, altera y administra la vida. La frase “se desplaza la naturaleza también”, es una sentencia sobre la cual se concentra la dimensión de la alteración, puesto que pone de presente que la producción y reproducción de la vida se ponen

en riesgo. Desligar además de lo humano lo espiritual de la Red Vital produce una sequía de la vida, pues se imposibilita su sostenimiento y se desconectan las entidades humanas, naturales y espirituales que hacen parte de la red, se interrumpe la vida.

Por otra parte, estas interrupciones sobre la Red Vital provocan que los conocimientos indígenas, producto de su relacionamiento con la naturaleza, vistos como una herramienta necesaria para comprender la guerra y lo que genera, además de servir de protección y sanación, se debiliten e impidan la proyección de sus saberes; socaven la reproducción y protección cultural, productiva, organizativa y territorial.

Para los Pueblos Indígenas, lagunas, ojos de agua, montañas, ríos y diferentes puntos de su territorio concentran sentidos espirituales y se pueden catalogar como los “nodos” que articulan la Red Vital y adquieren el sentido de sitios sagrados. Son aquellos espacios donde se produce la vida y se recibe el poder por medio del cual se ordena el territorio, se armonizan y equilibran todos aquellos acontecimientos que ponen en riesgo la vida. Estos lugares hacen parte de las diversas manifestaciones de la autonomía, de las que emanan los consejos y recomendaciones a las autoridades políticas. En tal sentido, cuando desaparece alguno de estos puntos y cuando los encargados de cuidarlos han sido desplazados o asesinados, se generan alteraciones en conjunto sobre los territorios.

Las palabras del líder Wiwa hacen alusión a otro aspecto central. La violencia del conflicto armado no se puede entender fragmentada por modalidades ya que todas las expresiones que la guerra ha adoptado se entrelazan. Sobre esto se puede rastrear la continuidad de una violencia que se dirige a socavar los liderazgos, menguar las dignidades, vulnerar las seguridades y procrear la incertidumbre. Como resultado de esto, grupos de interés en los territorios (multinacionales, paramilitares e insurgencias) han implantado formas de administración que por lo general llegan a prácticas de terror para amedrentar los ejercicios de gobierno propio.

6.1.4. Incumplimientos reiterados: se firma, pero no se implementa

La respuesta del Estado ha sido insuficiente, pone en evidencia el incumplimiento sistemático y continuo de acuerdos adquiridos en su política de atención a los Pueblos Indígenas en situación de desplazamiento. El hecho de que las expulsiones se configuren con base en intereses, entre muchos otros los del Estado, hacen la situación asfixiante, puesto que la misma institucionalidad se queda corta a la hora de brindar garantías de regreso a los territorios. La falta de comprensión de lo que significa y hace posible la diferencia, y por tanto la reparación integral y el retorno digno resultan revictimizantes para los que deciden regresar a sus lugares de origen.

¿Cómo vamos a entrar así con las minas? [antipersonas], esas que están todavía, ¿cómo vamos a trabajar? Y mientras está la coca y están sembrando, están rociando con veneno, ¿cómo vamos a tomar esa agua? Mientras que se arregla esto, todo esto, necesitamos primero la plata, que a cada uno se nos reconozca mínimo salario, venimos 10 años en la misma, ya estamos cansados de esperar. Ellos tienen que sacar cuentas, porque perdemos, perdimos la casa, perdemos animales, perdemos los hijos, ¿a dónde queda todo?, ¿cuántos pesos que ha gastado ya durante 10 años, durante 5 años, durante 2 años? Porque uno no es plata para vivir aquí, voy a estar aquí sin comida, sin útiles y sin nada para el colegio, eso es un gasto. Imagínese teniendo con un solo hijo, ¿qué sería de siete personas o de cinco niños? Y uno ¿qué?, cuando se enferma, cuando no hay comida o plata, ¿cómo va a alcanzar apenas si mandan 200 mil pesos o 100 mil pesos o 20 mil pesos, si no alcanza con 500 mil pesos?, ¿cuántos días durará para usted esto? Eso es que tiene que dar cuenta todo eso, el Estado tiene que sacar cuenta en la mente, con sabiduría pa' que cancele a nosotros, siempre durante esos 10 años, esos 5 años, 7 años, 2 años, 3 años, tiene que reconocernos esto. Por eso que esa palabra hoy que digo, que sea, que cumpla el Gobierno esto, que se

haga esto, que se reconozca a Embera, a Embera no tiene nada, Embera no tiene sueldo, Embera no ha estudiado nunca. Eso es lo que queremos. (ONIC y CNMH, entrevista lideresa del Pueblo Indígena Embera Katío, Guatapurí, 2017)

A lo anterior se agregan “los esquemas de marginación que nos vemos obligados a soportar al asumir como nuevo contexto a las urbes, lo que hace que la orfandad sea más profunda.” (CDDHHPI, 2018, página 73). Este sentimiento hace parte del debilitamiento de las redes vitales, configuradas a partir del cumplimiento de la Ley de Origen y señala, sobre todo, una actuación gubernamental con pobres resultados a la hora de abordar la problemática de manera efectiva.

Podemos asegurar que la institucionalidad no ha hecho efectivos los procesos de reparación integral colectiva, tal como lo dispone el Decreto Ley 4633 de 2011, incluso en temas de atención de emergencias, retornos y acuerdos firmados en temas centrales como: vivienda, salud, educación y saneamiento del territorio. Esto ha significado no solo la omisión en el cumplimiento de la ley, sino incumplimientos sistemáticos que llegan a cifras desalentadoras; el 97 por ciento de los 876 actos legislativos y el 70 por ciento de las 516 actas de sesiones y actos administrativos han sido incumplidos por el Estado. En el tema puntual de la reparación, como en otros, puede decirse que,

las prácticas distan mucho de la norma. Tal y como sucede con todos los ejes del esquema de ayuda humanitaria, la Ruta de Reparación Colectiva para grupos étnicos en el marco de los Decretos 4633 (...) carece de enfoque diferencial étnico, ya que no fue desarrollada siguiendo la norma, por lo que tiene vacíos que se solventan siguiendo el esquema general de reparación de víctimas no-indígenas. (CDDHHPI, 2018, página 74)

El círculo de las negociaciones y pactos incumplidos ha provocado que algunos grupos de desplazados hayan tomado la decisión de volver a la ciudad para presionar el cumplimiento de los acuerdos,

lo que se ha convertido en una forma *de yabara nabekuene*, lucha en la lengua Sikuani, por garantizar el derecho al retorno digno. Al respecto, el Pueblo Indígena Makaguán explica las complicaciones de las relaciones con el Estado a través del siguiente ejemplo:

El 13 de diciembre del 2012 la comunidad de Caño Mico, en su mayoría pertenecientes a las familias de apellidos Méndez Becerra, fueron desplazados por causa del conflicto armado hacia el municipio de Tame. En sus inicios los ubicaron en el antiguo centro municipal del Idema. Un albergue totalmente improvisado, sin condiciones mínimas de salubridad en todas sus dimensiones. Después del 19 de julio de 2014 fueron reubicados en las instalaciones de la Casa Indígena del municipio; durante todo el tiempo que llevan confinados en el municipio de Tame la presencia del Estado ha sido precaria y se ha orientado, principalmente, a la entrega de mercados y se limita a ayuda de tipo asistencial (Plan de Vida Pueblo Makaguán, 2015, página 67).

La desazón que genera el incumplimiento del Gobierno se hace visible en expresiones comunes como: “No se cumplió; el proyecto no llegó”. Así también lo llegan a afirmar los indígenas para explicar la decisión de regresar a Bogotá. (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011, página 14).

6.2. AMEDRENTAR PARA ADMINISTRAR

Nuevas y viejas maneras de amedrentar se mezclan en la actualidad a través de mensajes de texto, redes sociales o panfletos para provocar miedo y alterar la Red Vital. La continuidad de esta práctica se ha vuelto un problema cotidiano, lo que hace muy difícil cuantificarla en términos individuales y más bien amerita una evaluación del impacto colectivo del problema.

Aunque se suele amenazar a liderazgos o personas específicas de las comunidades, más allá de generar un impacto individual, al amedrentar se busca la producción del terror, ese que no deja dormir, que altera los ritmos de vida, tal como lo explica el Pueblo Arhuaco:

La gobernabilidad propia se vio afectada con mayor impacto debido a que hacían uso de intimidaciones y amenazas de muerte, acusándolos de ser cómplices de grupos armados legales e ilegales, acción de reclutamiento a jóvenes de ambos sexos, en algunos casos a menores de edad, violación sexual a adolescentes que vincularon a sus respectivas filas, asesinato de 30 miembros del Pueblo Arhuaco, violación a mujeres o a hijas de parejas acusadas de ser auxiliares de bandos contrarios. (Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco, 2015, páginas 21-22)

Una vez más, la mezcla de violencias se expresa con la palabra de los Pueblos Indígenas, es una guerra que amenaza, produce miedo, hiere y viola, altera la vida en su conjunto, trastorna los elementos que se hacen necesarios para producirla y sostenerla. Y esto se hace bajo el ambiente específico del terror que se utiliza en la disputa por la administración impuesta a la Red Vital. De entrada, los grupos armados señalan y pretenden reemplazar el control territorial y el gobierno indígena.

En el 2003 –nunca habían ido– una vez en una reunión casi nos encierran, preguntaron por los líderes que habían ido ese día a la reunión... bueno, para la comunidad fue duro porque nosotros nunca estábamos acostumbrados a eso, a ver gente armada. Desde allí, pienso que a mí me llegó, por las cosas que yo pregunté, porque la guerrilla se atemorizó. En ese entonces estaba la guerrilla, había un pronunciamiento que iban a dejar las armas, entonces yo preguntaba de ese proceso, porque quería saber. Entonces, a mí la gente me decía, tal vez a usted la amenazaron fue por eso, porque usted hizo preguntas que no debió haberles hecho (...) De todas maneras en este territorio se han vivido luchas muy duras como ha sido el desplazamiento forzado de muchas familias. En mi comunidad, en mi resguardo nos tocó en el año 2003; la comunidad salió en desplazamiento, casi la mitad de las familias, eso hizo que en un momento la comunidad casi se acabe porque, pues la mayoría... (ONIC y CNMH, entrevista lideresa del Pueblo Indígena Pijao, Natagaima, 2017).

La sentencia de restitución de tierras del Alto Andágueda señala con claridad cómo se propiciaba este ambiente de pánico y terror:

De 2000 en adelante hubo amenazas a dirigentes. Venían de noche a buscar a los cabildos. No solo en Aguasal sino en todo el resguardo. En el 2005 el Ejército Revolucionario Guevarista vino disparando al pueblo de Aguasal o “En la comunidad de El Limón un grupo ilegal (guerrilla) hizo reunión para invitar a los jóvenes a hacer parte de sus filas. Como nos negamos, amenazaron a la comunidad por no colaborar. Eso fue por allá en el 2002” (Tribunal Superior Distrito Judicial de Antioquia, Radicado 2700131210012014000050015, 2014, página 16). En el Auto 004 de 2009 se encuentran variadas referencias a esto:

Los wayuu, población mayoritariamente ancestral y socialmente vulnerable, han sido víctimas en los últimos años de amenazas, principalmente por los paramilitares. La facilidad para el desarrollo del contrabando de bienes y de gasolina en el territorio Wayuu, por la facilidad del paso de mercancías, vehículos y personas, hace que los grupos armados ilegales se hagan presentes en la región y busquen canalizar esas ventajas para sus respectivos negocios, por la vía armada. En consecuencia, la población Wayuu se vuelve objeto de amenazas por los grupos armados ilegales. (CConst, Auto 004/2009, M. Cepeda, página 89)

Estos amedrentamientos son entrelazados bajo los intereses particulares de foráneos y sobre la base de la presión a quienes siempre han estado en el territorio conformando redes vitales con él. Sobre esta red se sobrepone el peso y el poder que los actores armados representan puesto que, como se hace mención más arriba, han buscado “canalizar esas ventajas para sus respectivos negocios, por la vía armada”. No en vano las armas se exponen como objetos de poder. Hacerlas visibles se conecta con la estrategia de producción del terror que tensiona las cotidianidades sobre la advertencia de su activación en cualquier momento.

6.2.1. Miedo y armas: controlar y dominar la vida de las mujeres, las familias y las generaciones indígenas

A las mujeres que partieron antes de tiempo, por su lucha y compromiso con sus pueblos: Rosa Elena Toconás, Juana Camayo, Elisodora Misoto, Bernabé Lariondo, Mildre Montero, Avelina Pancho, Angélica Guyumus, María Mandiguagua, Yamile Aceradora, Efigenia Vásquez, Nhorita Domicó, Ursula Solís, Paulina Cuchaio, Estela Estampita, Doris Lozano Timote, María Fabiola Largo Cano, Yoryanis Isabel Bernal, Orfa Mary Bubú, Amelia Barrera y Yudis Cavadia.



Foto 38. Mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en ritual de pagamento. César Romero, 2018.

La producción del temor y las intimidaciones no solo hacen parte de este ciclo de guerra y no solo son ejecutados por los actores armados ilegales. Por el contrario, como práctica de amedrentamiento se genera un espacio de incertidumbre en sí mismo que dirige la memoria de los Pueblos Indígenas sobre

eventos como el episodio de 1931 ocurrido en el marco de la explotación petrolera del Catatumbo (Norte de Santander) en el que, en contra del Pueblo Indígena Barí, el Estado se compromete con las empresas petroleras según la Ley 80 a prestarles seguridad.

El Gobierno les prestará a las compañías contratantes la protección debida para prevenir o repeler la hostilidad o los ataques de las tribus de motilones o salvajes que moran en las regiones de que hacen parte los terrenos materia de este contrato, lo que hará por medio de cuerpos de Policía armada o de la fuerza pública en cuanto sea necesario. (Colombia, Congreso de la República, 1931)

Es decir, desde muchos ángulos y en diferentes tiempos la producción del terror, la violencia y los intereses foráneos sobre los territorios indígenas han estado articulados como estrategia para lograr la administración de su vida, sobre todo usada como dispositivo de afirmación que atenta contra su autonomía, concretada en el uso de violencia desproporcionada contra los Pueblos Indígenas, entendidos como enemigos. Así se instala el primer grupo armado en la zona para proteger la explotación petrolera sobre “los bohíos Buiyocbakaira y Carincakayra de la comunidad Barí Ombirronkayra” (CNMH, 2015, página 33).

En la memoria del Pueblo Indígena Barí se considera el tema de la explotación petrolera como la llegada de otra ola de violencia. Los barí, dicen, tenían el 80 por ciento del territorio en Norte de Santander antes de la llegada de las compañías, los u'wa el 15 por ciento, y otra parte estaba en cabeza de los indígenas yukpas en el departamento del Cesar. A mediados de los años veinte empiezan los genocidios con la primera incidencia petrolera en el municipio de Tibú. En 1931 el Estado promulga la Ley 80, con la cual garantiza la seguridad a la compañía petrolera a través de la fuerza pública. Entre la explotación petrolera, las misiones religiosas y la fuerza pública, dice el delegado del Pueblo Barí, se pasó en esos años de 36.000 indígenas a tan solo 800 (ONIC y CNMH, entrevista líder del Pueblo Indígena Barí, exposición Endulzar la Palabra Memorias Indígenas para Pervivir, 2017).



Ilustración 34. Trampa Barí, elaborada en bejuco y amarrada con fibras vegetales, que se utiliza para la caza de pájaros y la pesca en corrientes bajas.

La presencia armada configura la intención de dirigir la Red Vital en los territorios indígenas. Cientos y miles de veces el caminar de los actores armados por los senderos, filos, páramos y sitios sagrados ha modificado la vida de las comunidades indígenas, que con el paso del tiempo y debido a la experiencia de vivir la guerra de cerca denuncian no solo la presencia de uno u otro grupo en armas, sino el impacto que genera ver, escuchar y sentir el miedo que provoca su uso.

El terror desplegado como estrategia de administración de la vida implica diferentes prácticas de violencia, siendo una de las más constantes “la utilización de las mujeres indígenas como ‘botines de guerra’ por los actores armados (...). Con frecuencia las mujeres indígenas han sido víctimas de violencia sexual, siendo los agresores integrantes de los grupos armados, legales e ilegales”

(CConst, Auto 092/2008, M. Cepeda). Por medio del terror que produce la violencia ejercida contra las mujeres se fundamenta la organización del territorio para satisfacción de los intereses de los actores armados, esta violencia no se ejerce al azar o como práctica accidental dentro de la guerra.

Violentar a las mujeres indígenas se configura como una forma de administración sobre la Red Vital producto de la manera reiterada como se entrelaza la presencia de hombres armados en los territorios y su lectura de lo femenino como elemento apropiable; dinámica que siempre termina por lesionar la dignidad individual y colectiva, dado que materializa continuidades con raíz en la forma colonial de relacionarse con lo indígena y con lo femenino.

Podemos considerar que, dentro de las formas de desestabilización de la producción de la vida indígena en sus territorios, la violencia contra las mujeres se da en el marco del despliegue militar, el cual interrumpe de manera constante el sostenimiento de la vida indígena puesto que:

Efectivamente, la presión que ejercen los grupos armados sobre los territorios indígenas, sea por razones de estrategia militar o por razones económicas, impacta en la vida de las mujeres indígenas en forma especialmente grave. Los testimonios recibidos por la CIDH indican que las mujeres indígenas perciben a sus territorios ancestrales como lugares esenciales para su existencia, su cultura y el desarrollo de sus familias. Consideran por lo tanto que su seguridad y la existencia misma de los pueblos a los que pertenecen continuarán en peligro mientras su integridad territorial se vea amenazada por el conflicto. (CIDH, 2006, página 9)

Las mujeres, al igual que el territorio, han sido transgredidas por actores armados hombres, que para consolidar el terror y la administración territorial abusan contra la vida de madres, hermanas, amigas, niñas y, en general, resultan por fracturar la experiencia familiar y colectiva; en algunos casos bajo agravantes como condiciones de vulnerabilidad y discapacidad. Por ejemplo:

[L]as prácticas de violencia sexual fueron sistemáticas en el accionar paramilitar en la región [La Guajira], tan solo en Cerrodeco se advierten 15 casos de enamoramientos⁶² y la violación de una mujer en incapacidad de resistir por sus especiales condiciones mentales. (Plan de Salvaguarda Pueblo Wayuu, zona sur de La Guajira, 2014, página 125)

Historias similares se identifican en la prensa, donde la presencia de hombres armados involucra violencia contra mujeres indígenas. Como ejemplo puede mencionarse:

En zona rural del municipio de Jambaló miembros del Ejército uniformados y portando armas la retuvieron y le decomisaron su cédula, luego la accedieron carnalmente de manera violenta, y para que no los denunciara, el Sargento Torres le ofreció cien mil pesos. (CRIC, 2016, 16 de septiembre).

Hasta el momento se reconoce que la violencia sobre las mujeres indígenas:

(...) no son prácticas de poder ocasionales o inconexas. Por el contrario, son estrategias prácticas –no necesariamente conscientes– que contribuyen a la derrota moral y psicológica de las poblaciones, a la reafirmación de las jerarquías de género y a la reafirmación social del dominio territorial de los grupos armados. (CNMH, 2017b, página 49).

Pero la administración armada, además de usar la violencia contra las mujeres para producir el terror sobre el que se sustenta, supone

62 El enamoramiento se entiende como una estrategia de guerra utilizada por los grupos armados sobre la población civil, en su mayoría sobre las mujeres, para obtener información de inteligencia que brinde ventajas sobre el adversario o como producto de una militarización de los territorios, nunca ajenos a los órdenes patriarcales que hacen atractiva la masculinidad del guerrero y encubre prácticas de violencia sexual.

el control de la vida indígena, y en la violencia contra la mujer indígena encuentra la forma más potente para lograrlo.

La llegada de hombres en armas a los territorios trajo, además de la violencia sexual, el acoso sobre las mujeres en todos los espacios en que se desenvuelve la vida; en La Guajira los “paramilitares se valían de regalos y asedio a las viviendas alrededor de las rancherías, entre caminos y trochas. En los ojos de agua y manantiales las mujeres no podían bañarse tranquilas porque allí llegaban esos hombres a mirarlas e irrespetarlas” (Plan de Salvaguarda Pueblo Wayuu, zona sur de La Guajira, 2014, páginas 125-126).

Este tipo de eventos, terminó por suspender ejercicios de autonomía territorial. Así lo perciben los liderazgos femeninos que expresan cómo la guerra interrumpe uno de sus mecanismos de gobierno. El Pueblo Indígena Wayuu hace énfasis sobre esto, ya que se define como una cultura onírica:

La vida de un Wayuu se refleja por medio de los sueños, revelaciones ¿sí? Para nosotros es fundamental ese tema, el tema de los sueños, el tema de esa protección que uno como Wayuu debe hacer. Es un compromiso. También forma parte de esa resistencia porque nosotras como mujeres Wayuu tenemos el rol de ser guías espirituales y debemos cuidar ¿sí? (ONIC y CNMH, lideresa del Pueblo Indígena Wayuu, diálogo de memoria macro norte, 2017)

Cuando los sueños mandan a las mujeres a tomar un baño a determinada hora, la presencia de hombres armados en los territorios que las “miran e irrespetan” se convierte en la alteración de la vida, al impedir las formas propias de cuidar el territorio y hacer gobierno propio.

En algunas regiones del país como en el Vichada, donde los actores armados conocieron de cerca las prácticas culturales de los Pueblos Indígenas, los tiempos de la vida fueron usados en contra de las comunidades. Cuando se hacían rituales donde los hombres realizan ofrendas y suelen apartarse por días enteros selva adentro, hombres armados que conocían la situación se aprovechaban para acceder violentamente a los cuerpos de las mujeres indígenas.

Por otra parte, ese tipo de violencia ha traído impactos imposibles de desvanecer y ha alterado para siempre la vida de las mujeres y de las comunidades en su conjunto y ha generado la proliferación y el contagio de infecciones de transmisión sexual –incluidos el VIH y el SIDA–, embarazos tempranos no deseados y problemas ginecológicos secundarios. Esto fue señalado en el informe sombra presentado recientemente ante el Comité Cedaw por las organizaciones e iniciativas de mujeres indígenas que denunciaron que en el municipio de Cumaribo (Vichada) “se instaló el Batallón de Infantería N.º 43 en un número que supera a la misma población indígena (...) trayendo consigo embarazos no deseados”.

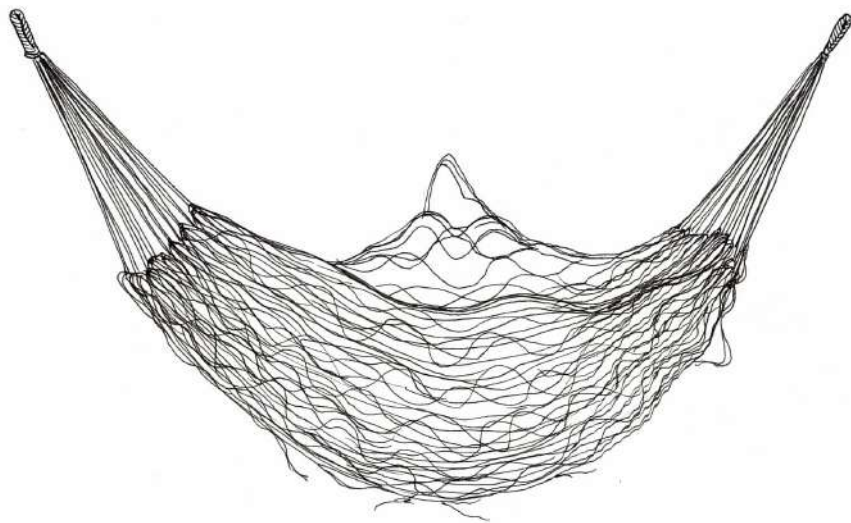


Ilustración 35. El chinchorro es tejido por los Pueblos Indígenas de la Amazonia, el Caribe y los Andes y representa la placenta de la mujer que envuelve el cuerpo antes de nacer.

Adicionalmente, estas afectaciones se han traducido en retos para la salud tradicional indígena y en uno de los aspectos que ha afectado la medicina ancestral de estos pueblos, ya que, en palabras de las iniciativas y organizaciones de mujeres indígenas, se trata de “enfermedades que desconocíamos y de las cuales sabemos muy poco, así que no tenemos la dimensión de cuál es la afectación real entre las mujeres” (Quintero, 2014, página 76).

Cuando se enferman las mujeres indígenas todo el pueblo lo hace, esto suele pasar por las dificultades en la asistencia en salud ya que existen grandes obstáculos en el acceso al sistema de seguridad social y, por lo general, los territorios se encuentran en lugares alejados de los centros urbanos, donde se concentran las prestadoras de servicios de salud. Lo anterior dificulta los diagnósticos y tratamientos a tiempo de las enfermedades de este tipo que resultan por propagarse.

Por otra parte, las violencias del conflicto armado han provocado otro tipo de alteraciones relacionadas con la espiritualidad de los Pueblos Indígenas. Es así como se dan desarmonías expresadas en suicidios: la tasa de suicidios en la población general colombiana es de 4,4 por cada 100.000 habitantes, mientras que en los indígenas es de 500 por cada 100.000 habitantes (Montoya y otros, 2018, página 2), este fenómeno suele presentarse con mayor intensidad entre jóvenes, niños y niñas de los Pueblos Indígenas embera, wounaan y gunadule, en el Chocó o en el Vaupés, donde se reportan casos entre los tucanos, desanos, cubeos y curripacos.

A esto se suman otras sensaciones como paranoia, pérdida de la tranquilidad y tristeza, que configuran nuevas enfermedades para tratar. Al respecto un sabedor amazónico comenta que:

Uno chupa ambil y mambe y entra a la espiritualidad. Ese espíritu entra en el cuerpo de la persona y le da la sabiduría para las narraciones, para cantos, para curaciones, para el rechazo de malos espíritus y para las defensas de uno mismo. Cuando uno invoca, en ese momento llega la inspiración y la concentración, por eso nosotros le tenemos tanto respeto. (...) Hoy vamos a mambiar por la abuela Nidia, a quien tenemos que sepultarle el espíritu para que no le llegue al resto de la comunidad por medio de sueños y no les dé tristeza. Luego haremos el saneamiento y la purificación del territorio para que esta comunidad no tenga miedo. (El Espectador, 2015, 11 de diciembre)

El conflicto armado ha tenido efectos más que físicos, sus violencias han trascendido al plano de la salud espiritual, las nuevas enfermedades, como lo fueron la viruela, la salmonela, y las gripas en la Conquista, vinculadas a sensaciones de desesperanza, tristeza y terror, configuran desbalances sociales y territoriales que interrumpen y alteran el equilibrio y la reproducción de la vida. Para enfrentar esta problemática, los Pueblos Indígenas han luchado por la consolidación del Sispi (Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural), reconocido en el Decreto 1953 de 2014, producto de la Minga Social, Indígena y Comunitaria de 2013.

6.2.2. Administración de los territorios

En las fronteras binacionales y trinacionales habitan más de sesenta Pueblos Indígenas, todos ellos con diferentes modos de concebir el territorio. El artículo 96 de la Constitución Política de Colombia de 1991 reconoce que son nacionales colombianos los miembros de los Pueblos Indígenas que comparten territorios fronterizos con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos.

Para los Pueblos Indígenas, las fronteras son fluidas y la delimitación/separación solo se presencia en los lugares sagrados conformados por los ríos, los cuales más que límites configuran condiciones de intercambio y diversas relaciones. En las zonas fronterizas habitan alrededor de 200 mil indígenas y cuentan con cercad de 15 millones de hectáreas reconocidas por el Estado colombiano como tierras de resguardos cuyos habitantes en la actualidad –en su gran mayoría– cruzan los límites territoriales sin afectaciones legales de un lado para el otro. No obstante, las fronteras han sido otra forma de administración por colonización, dominación y exterminio de las prácticas culturales, productivas y organizativas, así como de las relaciones que, entre otras, dificultan la movilidad por zonas y redes hídricas amplias.

Las fronteras desarticulan y llevan a la pérdida de la unicidad,⁶³ el territorio, la autonomía como las danzas y cantos místicos que equilibran la existencia de la humanidad y del entorno, que dinamizan y consolidan los poderes políticos y rituales de los pueblos. Así mismo, la noción de la frontera de los Estados nación pone en riesgo a los pueblos en condición de aislamiento que habitan en la Amazonia y Orinoquia colombiana, en tanto es segregacionista y monocultural.

Sin embargo, han sido utilizadas en su discurso hegemónico como principales defensoras de la soberanía nacional. En este orden, los pueblos amazónicos que hoy día habitan las tres fronteras (Colombia, Perú y Brasil), recuerdan que sus antepasados fueron utilizados como carne de cañón para la defensa de la soberanía durante el conflicto colombo-peruano ocurrido en 1932, cuando la mayoría se desplazó a territorios desconocidos e inhóspitos, perdiendo así la red de contactos y los intercambios culturales y comerciales, como es el caso de los pueblos de las regiones de Chimbote (Perú), Barreira da Missão (Brasil) y en el Trapecio amazónico colombiano.

Años más tarde los kambeba, miranha, kaixana, kokama, tikuna, matis, mayoruna, kulina, kanamari, marubo, yagua, uitoto, bora y kichwa, en el marco de la asamblea de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, y a partir de varios talleres sobre asuntos indígenas de frontera realizados en octubre de 1988, lograron el reconocimiento de la nacionalidad y del libre tránsito en los territorios por los gobiernos de Colombia, Brasil y Perú.

Tal reconocimiento significó la configuración de resguardos indígenas, reservas forestales y parques naturales concebidos por las propias comunidades como “fronteras vivas” que garantizan el libre tránsito y desarrollo de prácticas ancestrales como la Red Vital, que se entrelaza entre ríos, con prácticas como la caza y la pesca, y la preservación del equilibrio ecológico de las tres naciones.

63 Una forma de resistencia, evidencia de las tensiones, también genera una necesidad de reagrupación.

Sin embargo, en los últimos años el Gobierno colombiano ha tenido en total abandono a los pueblos, los cuales se enfrentan en la actualidad a problemas sociales como la prostitución, la drogadicción, el alcoholismo; y a problemas territoriales por la utilización de sus espacios para el flujo y la práctica del narcotráfico y el contrabando.



Ilustración 36. *Toüchámü* o traje del Mono Negro hecho en yanchama y utilizado por el Pueblo Indígena Ticuna para celebrar los bailes de la pelazón.

El Pueblo Indígena de Los Pastos de Colombia y Ecuador creó una iniciativa conjunta con el fin de articular la vida y el territorio y ha construido un Plan de Vida binacional que expresa el flujo histórico entre los que están a uno u otro lado de la frontera, relacionando lo que se concibe como panamazonia, que es la reivindicación e interrelación del Pacífico, los Andes y la Amazonia.

En la actualidad cuenta con pleno reconocimiento de las políticas binacionales, gracias a los encuentros que se gestaron en el resguardo de Aldana en 2005, y después otros encuentros que se materializaron en el gran encuentro binacional de Pueblos de Los Pastos, ocurrido en 2014, que convocó a personajes importantes como Rigoberta Menchú, defensora de los derechos humanos y premio Nobel de la Paz, llevando al Estado a reconocer públicamente la existencia del Pueblo de Los Pastos con una autonomía que garantiza la pervivencia y las voces de los pueblos originarios.

Las formas organizativas de los pueblos del sur han permitido la reintegración de otros pueblos como los awá, que han logrado la consolidación de la “gran familia Awá binacional”, cuyo objetivo es la resistencia por la memoria y por la recuperación del territorio, la cultura y la preservación del entorno. Estos pueblos buscan la reivindicación de los principios a través de encuentros de gobernadores indígenas y conocedores del mundo espiritual como los *mayores* y autoridades espirituales.

Para los Pueblos Indígenas que habitan el Urabá antioqueño, entre Colombia y Panamá, el panorama es desalentador. Los gunadule embera woannan viven en extrema pobreza, aislados y acechados por los conflictos entre bandas criminales que buscan el control del territorio. El tránsito por las trochas antes utilizadas por los gunadule de Colombia para el encuentro con los gunadule de San Blas, en Panamá está minado y en consecuencia prohibido a partir de 2003 por el paramilitarismo, la guerrilla y la banda de Los Urabeños. En la actualidad buscan la recuperación de las costumbres y el reconocimiento territorial de los gobiernos de Colombia y Panamá.

Los Pueblos Indígenas que habitan las zonas orientales de Colombia hasta el Trapecio amazónico siguen traspasando las fronteras nacionales gracias a los acuerdos binacionales y trinacionales logrados por las luchas de las organizaciones indígenas. Aun así, para el Pueblo Indígena Wayuu la frontera implica la separación del pueblo, es una forma de exterminio e irrespeto a la diferencia: “No respetan que somos Wayuu y podemos estar allá o acá” (El Herald, 2015, 6 de septiembre).

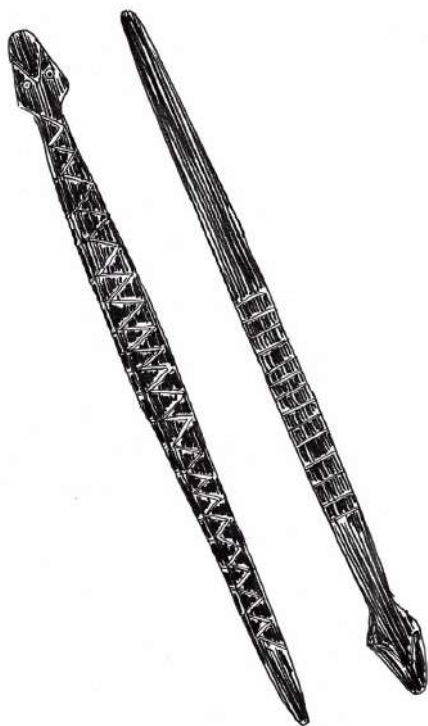


Ilustración 37. Bastón de Mando del Pueblo Indígena Woannan. Es la representación de la cosmovisión, el poder y la autonomía.

Estos pueblos viven resistiendo los embates del conflicto, las dinámicas y cambios que presenta la frontera en sí misma, en tanto el Estado colombiano no garantiza los derechos fundamentales mínimos para la pervivencia, como sucede con el Pueblo Indígena Yukpa, que habita la serranía del Perijá. Los yukpa, pueblo seminómada, recolector, cazador, pescador y agricultor, están condenados al abandono, al exilio y al olvido. Sus territorios son usurpados por la colonización, la explotación minera, el glifosato y el conflicto armado; la lucha no es por los territorios áridos e inhóspitos; es por las tierras fértiles ocupadas en la actualidad por las empresas petroleras y controladas por grupos armados.



Foto 39. Continúan las denuncias sobre la explotación petrolera en territorios indígenas. Unidad Indígena N.º 102-103, Archivo ONIC, 1982.

6.2.2.1 El hambre

Como hemos mostrado, la conjunción entre el fenómeno armado y el potencial de producción económica articula los intereses de las empresas y los gobiernos, por eso, en muchos casos, la violencia del conflicto asume visos legales vendidos como políticas de seguridad pública o privada. Los daños ambientales y socioculturales carecen de relevancia para los actores del conflicto. En los centros de poder, la desarticulación en la Red Vital altera los sentidos de los mundos indígenas y se subordina a los réditos financieros. Houghton (2008) afirma que:

El ‘control e integración territorial’ se configuran como el componente clave (...) para garantizar el suministro seguro de materias primas y el flujo permanente para la producción. La necesidad de tener el control de los recursos naturales, allí mismo donde se encuentran, antes que la acumulación física de los mismos depende de un hecho largamente analizado por el capital que se ha hecho consciente de la volatilidad de las fuentes de acumulación de valor. La propiedad resulta costosa para el capital cuando los bienes tienen que esperar tiempos muy extendidos para la realización del valor; por ello el control resulta ser el nuevo y pertinente mecanismo de intervención. (página 22)

Este fenómeno ha significado amenazas a la soberanía alimentaria de los Pueblos Indígenas; sabemos que el porcentaje nacional de desnutrición crónica en la niñez a nivel nacional (13,2 por ciento) es superado por más del doble (29,5 por ciento) en la niñez indígena (Razón Pública, 2016); caso como el de los wayuu en La Guajira constituyen verdaderos genocidios. Según denuncia Armando Valbuena, la problemática situación alimentaria de acceso a agua potable ha llevado a la muerte, *widama* en lengua Wiwa, a casi 14.000 niños y niñas por inanición y ejemplifica los niveles de corrupción y la articulación entre los intereses del Estado y las economías extractivistas.

Al respecto la CIDH llama la atención sobre los problemas alimentarios que enfrentan mujeres y niños en la región y expide la medida cautelar MC-51/15, ampliada mediante las resoluciones N.º 3 y 51 de 2017 a favor de niños, niñas y adolescentes, mujeres gestantes y lactantes y personas mayores, resaltando la agudeza de la situación en Manaure, Riohacha y Uribia por hechos relacionados con altos niveles de desnutrición, falta de alimentos y de agua, a lo que se suma la falta de atención médica (CIDH, 2017).

En Chocó, el 64,2 por ciento de las familias vive en situación de inseguridad alimentaria, mientras el promedio nacional es de 42,7 por ciento, lo que representa una alarmante diferencia de más de 22 puntos porcentuales. El Pueblo Indígena Woaunan, que habita en el departamento, denuncia de forma reiterada muertes infantiles por enfermedades asociadas a la desnutrición. En 2014 daban cuenta del fallecimiento de 95 niños indígenas menores de 5 años (Semana, 2015).

Este escenario de explotación, en Nasa Yuwe *wêe ki' uu een* (hambre y muerte), se agudiza con la presencia de actores armados, que gestionan otras alteraciones e interrupciones a la Red Vital que buscan ordenar la vida de los Pueblos Indígenas.

6.2.2.2. La militarización

Las armas materializan en el territorio la posibilidad de su uso para gestionar silencios de las autoridades tradicionales o ruidos bajo el desarrollo de los combates que producen; por una parte, la expulsión y el despojo de porciones o la totalidad de su territorio y, por otra, asumir procesos de resistencia en el marco del conflicto,

(...) resulta que uno pues en el campo siempre nos toca ir a pescar. En el 2016 yo escuché decir que ya bajaron las armas y las bombas y las minas pero, sin embargo, no hay que confiar. El hijo se fue a pescar, había una patrulla un grupo estaba a la orilla y dos estaban debajo de un matorral y él se fue con su caña a pescar y eso pasó por el 15 de julio de 2017. Entonces dijo uno de ellos: 'Vaya y ataje a ese señor'. Entonces uno de ellos dijo: 'Señor colabórenos no puede pasar'. Entonces él [el hijo] les dijo a ellos: 'Señores militares el enemigo de ustedes ya no está, nosotros ya estamos andando libremente, pero primera y última vez les voy a obedecer, para la próxima no voy a obedecer'. Él ofrecía su vida, él era un muchacho inválido que se fue a pescar, cuando regresó entró en una rastrojera, cuando ellos comenzaron primero a echar así con pistola o con revólver y después con fusiles. Entonces él salió corriendo a la casa y atrás iba otro hermano a pescar, se toparon uno con otro y le dijo: 'Hermano no vaya porque allá hay bala'. Entonces se regresaron. Yo estaba haciendo mis usos y costumbres en la maloca, aquí farina, cuando él entró a la maloca pues a contarme todo eso; pues se escucharon unas bombas tan fuertes y entonces ahí mismo estábamos toda la comunidad y yo dije: 'Hola, uno de ustedes nos colabore y vaya y dígame al inspector que eso no debe ser así'. Entonces el señor se fue a informar, pero ya antes los militares, los que están ahí, en el Piñuña, cerca del cable de toma, como a unos 50 metros, dijeron: 'Señor inspector recoja todos los niños y enciérrelos porque nos están dando bala'. Entonces el señor dijo: 'Señora no se crea de eso, ellos fueron los que habían echado balas al hijo de fulana de tal', o sea, que se refería a mí. (ONIC y CNMH, lideresa del Pueblo Indígena

Murui, Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, La Hormiga, Putumayo, 2017)

La presencia permanente de actores armados en los territorios tiende a naturalizar el conflicto, al punto de que la confrontación se percibe como inevitable en la cotidianidad. Por tal razón, la restricción en el ejercicio de derechos, la percepción de los actores armados como autoridad –o al menos como fuerza de regulación social– y la falta de legitimidad de las instituciones del Estado se asumen como parte del quehacer de todos los días. Existe un vacío estatal y el ejercicio de poder se limita a su forma militar y armada. Esta situación da espacio para que prácticas ilegales como la plantación de cultivos de uso ilícito o la vinculación de los jóvenes con los actores armados sean vistas por la mayoría como actividades normales o por lo menos habituales. O como lo menciona el Pueblo Ette Ennaka:

De igual modo, afectaron la vida y espiritualidad de la Madre Tierra, por un lado, violaron nuestros sitios sagrados al ocupar nuestro territorio y cometer allí actos incorrectos, por otro, acabaron con nuestras montañas, nos obligaron a destruirlas porque, según ellos, eran refugios guerrilleros. Todo matojo o trocha lo destruyeron porque tenían que despejar el territorio para mayor control y taparon el arroyo donde se pescaba. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Ette Ennaka, s. f., página 42)

Impusieron sentidos, funciones y regularon la administración de los Pueblos Indígenas y sus territorios. Es decir, asumieron el poder, el ejercicio de coerción y persuasión de las acciones humanas, a fin de crear y luego conservar un orden. Así, los actores armados se han dado la representación de muchas de estas comunidades llevando su fuerza de control al plano político, influyendo sobre las decisiones y las acciones de instancias electorales y político-administrativas.

Trino Morales, como primer presidente de la ONIC, comenta en su biografía cómo durante una visita a la Sierra Nevada de

Santa Marta en la década de los ochenta se encuentra con un comandante conocido como *Adán*, quien le dice:

Quiero que hablemos. Usted se queda conmigo ocho días, lee ese material y discutimos. “¿Ocho días? ¡No puedo! Yo tengo mi trabajo organizativo. Soy presidente de la ONIC y vine a cumplir una labor de uno o dos días, más”. “Bueno, dice él, pero usted tiene que leer eso y después discutimos”. Él estaba con cuatro muchachas jóvenes y le dije que nosotros no podíamos discutir frente a esas muchachitas tan jóvenes. Y él contestó: “Yo soy quien les comunico yo soy quien da los órdenes, ¡lea ese documento y discutimos!”. (Trino Morales en Gros, 2009, páginas 203-204).

En la discusión se tocan temas del proceso organizativo y de cómo se estaba buscando el establecimiento del resguardo, pero lo que llama la atención es el tono impositivo, el desconocimiento de las autoridades tradicionales del territorio a las que se les desconoce su papel y sobre las cuales se termina por imponer un orden armado.

‘¡Está bien! Vamos a hablar sobre su documento’. Entonces me pasa la doctrina de ellos, su catecismo: un documento grueso, como así. Y yo, que soy burlón y no les tengo miedo, le dije: ‘Este parece el catecismo del padre Astete. El catecismo mayor...’. Y él: ‘¡Usted se está burlando de nosotros!’ (...). Así empezamos a discutir. Estábamos en el 83, y recién Belisario Betancur había dado el visto bueno para hacer el resguardo. Y eso lo habíamos conseguido nosotros, en la ONIC, junto con los cabildos. Le conté cómo esta tierra era lo que los estudiosos llaman baldío. Una tierra en la cual se supone que no hay nadie, sino árboles, monos, micos, culebritas y animales raros como son los indígenas. Y le expliqué por qué nosotros habíamos formado la ONIC, cómo ahora se había reconocido el resguardo y la necesidad de respetarlo. (...) Y él decía que, si tenían una dirección general, pero que aquí él mandaba. Y que ellos estaban aquí para defendernos. Defender a los indígenas, a los campesinos, a los pobres. ‘¡Está bien!,

entiendo que esa es su filosofía’, le dije, ‘pero los hechos van por otra parte y veo que ustedes tienen diferentes direcciones’. (Gros, 2009, páginas 203-204)

El problema aquí es la violación de la autonomía y el gobierno propio de las comunidades, pues los actores armados asumen a la fuerza su representación y buscan e influyen sobre su discurso. Además, los territorios, como hemos demostrado, se han incorporado a dinámicas regionales que tienen un anclaje a élites urbanas, ejércitos, fuerzas locales; es decir, a una estructura de poder político y económico en sintonía con la línea del poder colonial. Como se dijo en el tejido 1, cada vez que los territorios indígenas ven llegar un nuevo actor hay un tránsito del mando, de los códigos de comportamiento, de las leyes tácitas, de las posibilidades de acción; por tal motivo, los dispositivos culturales y agencias dentro del sistema de gobierno propio de resolución de conflictos, terminaron por deteriorarse. En el caso de los wayuu, el rol de los palabreros como institución conciliadora fue desestimado y reemplazado por el uso de la violencia armada.

El tema de la conciliación, eso tiene un sello y eso es el sello de los palabreros. El estatus que le colocan a la palabra ¿sí? como símbolo de diálogo y de resolver conflictos. Mira que nuestros viejos son tan sabios que ellos se sientan, llevan una palabra, llegan por ahí tipo cuatro o cinco, cuatro y media o cinco a buscar, a llevarle la palabra a esa persona, porque resulta que si llega más tarde ya no lo va a encontrar y es cuando la mente está calmada, no tiene ningún tipo de estrés porque apenas inicia la mañana ¿sí? Y hay veces son problemas de sangre ¿sí?, y que esto se resuelve gracias a que nuestros palabreros tienen ese don ¿sí?, tienen ese don de la palabra, tienen esa sapiencia para entrar a resolver cualquier dificultad, pero lo van a resolver antes de cualquier conflicto, antes de cualquier derramamiento de sangre. (ONIC y CNMH, entrevista lideresa del Pueblo Indígena Wayuu, finca Java Liviana, Silvania, 2017).

La militarización de la vida también transforma los territorios debido a la instalación de espacios estratégicos para la guerra como bases militares, batallones de alta montaña y de ingenieros, campamentos fijos o itinerantes y espacios de entrenamiento. La función de un lugar militarizado se impone sobre la que proviene de la Ley de Origen, su valor como fuente de vida, su sentido de poder como lugar sagrado y de pago. Si la Red Vital se compone de distintos puntos de vida, sobreponer la infraestructura de guerra sobre ellos provoca uno de los más fuertes debilitamientos; construir bases militares o levantar campamentos modifica las formas de sostener la vitalidad de los territorios y los significados colectivos pierden su sentido cuando hay un actor que no los comparte y, por la fuerza, les impone otra función.

Los batallones de montaña no solo irrespetan el territorio con la ocupación y el maltrato que dan a la naturaleza, sino por la agresión contra nuestra gente misma. Usan a los niños, jóvenes y mujeres como informantes, abandonan artefactos militares que luego nos hieren o matan: luego vienen los señalamientos, amenazas, hostigamientos, controles a la movilidad, el confinamiento, la imposición de códigos de comportamiento, el reclutamiento forzado, la apropiación de bienes de subsistencia, las violaciones sexuales, las ocupaciones temporales (de casas o escuelas), el usarnos como escudos humanos, la profanación de sitios sagrados y el deterioro ambiental. (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Misak, 2013, página 97)

Cuando el Estado instaló cuatro bases militares en territorio Koreguaje, en el departamento del Caquetá, a saber: Tres Esquinas, Liborio Mejía, San Antonio de Jetucha y Larandia, se incorporaron como parte de los bienes del Estado, a modo de reserva forestal o baldío, “todas ellas construidas antes de la Ley 21 de 1991 que avala el Convenio 169 de la OIT” (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Koreguaje, s. f., página 27) y la consulta y el consentimiento previo que obliga. Esto, sin duda fue

un proceso imposición que desconoció la autoridad y el control del territorio por los indígenas. Ubicadas en sectores estratégicos para la movilidad, las bases militares terminaron por interrumpir flujos biológicos que proveían de “cacería, pesca, pepas, fibras, hoja de palma, entre otros” (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Koreguaje, s. f., página 27), provocaron interrupciones para la producción de la vida.

6.2.3. Grupos armados que hacen presencia en los territorios indígenas

En el proceso de reconfiguración del conflicto armado, varios han sido los actores que han fortalecido su presencia en los territorios indígenas y que han hecho aparición en aquellos territorios de los cuales se retiró el grupo armado FARC-EP, o cuyas disidencias continuaron con actos delictivos y violatorios de derechos humanos. A continuación, presentamos los actores armados:

- ELN (Ejército de Liberación Nacional): muestra una expansión territorial hacia zonas en las que antes no tenía presencia, en busca del control territorial de zonas estratégicas como el Pacífico (Nariño, Chocó, Cauca y Valle del Cauca), y en los departamentos de Huila y Putumayo para el narcotráfico, con el fin de asegurarse el control sobre actividades minero-energéticas legales e ilegales, esto ha implicado enfrentamientos con otros grupos armados y con agentes del Ejército.
- EPL (Ejército Popular de Liberación): desde noviembre de 2016 también ha tenido un proceso de expansión territorial. Está fortalecido en su principal región de influencia que es el Catatumbo, y ahora hace presencia en el norte del departamento del Cauca, la región donde ha provocado fuertes violaciones a los derechos humanos de los pueblos Nasa y Misak.
- Disidencias de las FARC-EP: este fenómeno se ha dado en Caquetá, Nariño, Cauca, Putumayo, Huila, Chocó y Amazonas.

Algunas de las causas son la falta de garantías en el cumplimiento de los acuerdos de paz y la inmodificable política antidrogas que representa altas rentas difíciles de abandonar.

- AGC (Autodefensas Gaitanistas de Colombia): Es innegable la existencia de grupos paramilitares en los territorios indígenas y el incremento de su accionar, antes, durante y después de la firma de los acuerdos de paz. Aunque los niveles de impunidad sobre las amenazas, atentados y asesinatos a líderes y lideresas indígenas son difícilmente atribuibles a un solo actor armado, lo cierto es que los paramilitares se autorreconocen como autores de la mayoría de los hechos y aclaran que sus acciones se dirigen contra defensores de los derechos humanos y defensores de los derechos de la Madre Tierra y, en general, contra el movimiento social.

En su actuar delictivo, los paramilitares atienden a la disputa por el control territorial en actividades ilegales como narcotráfico, minería ilegal, contrabando, control de recursos públicos, tráfico de armas, entre otros. Lo anterior ha provocado constantes enfrentamientos dentro de los territorios y un hostigamiento sistemático y continuo contra quienes deciden resistir en sus resguardos.

Adicional a este grupo, existen algunas bandas criminales emergentes que también hacen presencia en territorios indígenas como Los Rastrojos, en la región del Pacífico y el Urabá antioqueño; La Cordillera, cuyo accionar se focaliza en la zona del Eje Cafetero y el departamento de Valle del Cauca; Los Buitragueños, que hacen fuerte presencia en Casanare; Los Botalones, ubicados en el Magdalena Medio, al igual que los Isaza. Su accionar se articula con la estrategia de sembrar terror entre la población por medio de amenazas, intimidaciones, y homicidios.

- Fuerza pública: la represión y las acciones desproporcionadas de la Policía nacional y el Ejército han causado graves daños contra los liberadores de la *Uma Kiwe*, Madre Tierra, en Cauca, Valle del Cauca y Huila, al igual que los operativos en Norte de

Santander, Nariño y Chocó, entre otros. Por otra parte, en los enfrentamientos con los grupos armados ilegales, la fuerza pública incurre en violaciones al derecho internacional humanitario causando afectaciones notables a los Pueblos Indígenas.

6.2.4. Administrar para sustraer la autonomía

Cuando se cambian las formas de administración del poder, del juicio y el gobierno, los actores armados se presentan a sí mismos y para los demás como los que legítimamente ejercen el control. La utilización de nombres y símbolos de los Pueblos Indígenas en el conflicto armado son un atentado contra los principios; una de las maneras de expresar la guerra contra los pueblos es explotar la imagen colonial de lo indígena como analogía de la violencia. Se pretende exaltar la diversidad de la nación mediante el reconocimiento de personajes históricos asociados a los procesos de resistencia, pero resulta de menor importancia que al final las armas vayan a ser utilizadas en contra de la gente indígena.

Usar los nombres de los Pueblos Indígenas ambienta la intención de los actores armados para seducir a jóvenes que han asimilado la dinámica de la guerra en lo cotidiano. En estos contextos se producen los reclutamientos que muchas veces corresponden a alteraciones basadas en “la cosificación de las mujeres como anzuelos para el reclutamiento de jóvenes” (Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Wayuu, zona sur de la Guajira, 2014, página 125) y viceversa. Ya dentro de las estructuras armadas son utilizados para labores de inteligencia y para conocer la información del grupo enemigo:

Sumados los factores de vulnerabilidad y riesgo, un niño o una niña indígena tienen 674 veces más posibilidades de verse directamente afectados por el conflicto armado o de ser reclutados y usados por un grupo armado ilegal o una banda criminal, que cualquier otro niño en todo el país. Parte de la explicación de la

desproporcionada presencia de niños y niñas indígenas en grupos armados se encuentra en la tasa de rendimiento y la tasa de desertión: los niños y niñas indígenas son los que mejor resisten las difíciles condiciones del reclutamiento y los que menos desertan o abandonan las filas. Sus circunstancias socioeconómicas y culturales, así como la ubicación de sus territorios ancestrales, coinciden con la localización de corredores. (Springer, 2012, página 23)

Todos los actores armados reclutan niños, niñas, jóvenes y mayores para intensificar su control en las zonas estratégicas, valiéndose de diferentes técnicas. Entre las más reiteradas están la utilización de los niños y niñas como mensajeros e informantes, el enamoramiento de hombres por mujeres guerrilleras y viceversa, el reclutamiento a la fuerza y todo esto se acompaña de un contexto que posiciona el estatus de guerrero, sobre todo en los jóvenes, creándoles la esperanza de que con esto van a superar condiciones sociales y problemas estructurales como la desigualdad y la falta de oportunidades.

Sumados los casos que registran el CNMH y la ONIC se sabe que 607 niños y niñas fueron reclutados entre 1959 y 2019. Estos datos presentan un fuerte subregistro ya que, en gran medida, muchos de los niños, niñas y jóvenes no reconocían este hecho como un reclutamiento forzado. De esto puede resaltarse que la mayoría se ubica en el rango de 12 a 16 años, lo que se debe a una mayor probabilidad de convencimiento y a un temprano proceso de pérdida de la cultura.

Cuando se hizo bajo presión violenta, desprender a mujeres y hombres, niños y niñas indígenas de la Red Vital en función de la guerra, implicó el destierro y una brusca alteración en la cotidianidad por el sometimiento y subordinación a la disciplina militar. Esta última impone nuevos referentes derivados del uso de las armas como estrategia de control territorial y ajenos a los modos indígenas de administrar la vida en el territorio.

Por otra parte, al separar a un indígena de su familia por medio del reclutamiento forzado, esta queda en constante angustia

al saber que parte de ellos mismos está expuesta a la muerte, *eysa* en Ikt, por estar en una guerra ajena. El reclutamiento termina por afectar al individuo y a la colectividad se pierden manos para labrar la tierra, para la pesca, para el sostenimiento de la familia; se pierde algo de la fuerza espiritual en los rituales al saber que el ausente es parte de la Red Vital del pueblo, *shkanduna* en la lengua Wiwa, su ombligo ha sido sembrado y su deber espiritual de pago queda suspendido.

Al alterarse los deberes espirituales de una persona, los efectos negativos del incumplimiento forzado recaen sobre su familia y se provocan desarmonías y desequilibrios en las comunidades. Se aumenta la violencia y se debilita el gobierno propio al perderse posibles líderes y lideresas, semillas de autoridad, padres y madres que hagan crecer al pueblo.

Nadie puede volver a traer después de muertos a los hijos que se van para la guerra. Llevar a la guerra a los jóvenes indígenas representa restarles fuerzas a los procesos de autonomía y los actores armados identifican esto con nitidez. “Ellos pensaban que los dirigentes indígenas no dejaban organizar bien la región, no dejaban reclutar a los jóvenes, como nosotros no permitimos, muchas veces llevaron a la fuerza, eso también causó la muerte” (ONIC y CNMH, líder del Pueblo Indígena Koreguaje, Conmemoración de los 20 años de la masacre en San Luis, Caquetá, 2018).

La alteración que genera el reclutamiento interrumpe la Red Vital que provoca mala muerte, *ewmee uunxi* en Nasa Yuwe, y esta muerte no solo es física sino cultural y espiritual, rompiendo el tejido social entre las comunidades y los jóvenes indígenas, que se ven separados de sus sabedores. Con ello se rompe el relevo generacional y la transmisión de los saberes ancestrales de generación a generación.

Ante las implicaciones negativas del reclutamiento, la Coordinación Nacional de Juventudes Indígenas es un proceso organizativo que busca consolidar una estrategia que se articule con las autoridades tradicionales por medio de la formación política desde y para los jóvenes. Pero los armados no solo cargaron sus fusiles al hombro sino que sumaron a sus estrategias de administración la

prohibición del tránsito por el territorio y la siembra de explosivos. Al minar el territorio se buscaba sembrar la amenaza, la intimidación de la muerte, una muerte que puede postergarse en el tiempo de forma indeterminada.

El uso de este tipo de armamento amenaza el territorio, ubica los pasos de la guerra y el ensanchamiento de sus tiempos en los caminos de la vida, puesto que el material de guerra que se dispone bajo el suelo puede durar activo durante años y se convierte en una de las alteraciones sobre la Red Vital más prolongadas e inesperadas en el tiempo.

Los territorios que enfrentan esta situación son los del Pueblo Awá en Nariño, el Pueblo Jiw y Nukak en Guaviare, los embera katío en Córdoba y Chocó y los nasa en el Cauca. Así se contamina el territorio, se amputan sus órganos y sangra la Madre Tierra. El uso frecuente de estos explosivos para la defensa de la retaguardia de los grupos insurgentes o la protección de cultivos de uso ilícito y sus rutas amplió de manera incierta los espacios que pueden estar minados en toda la nación.

La mayoría de las veces, a diferencia de los enfrentamientos y otras acciones bélicas, estos artefactos son imperceptibles por las personas de las comunidades e incluso por los animales, que también resultan heridos o muertos, situación que termina por modificar caminos y flujos de la Red Vital de los que depende la vida en los territorios. Cuando logran ser identificadas por su activación o como resultado de información de los actores armados, las minas se convierten en un elemento de terror que veda espacios y tapona los movimientos. Tener explosivos encubiertos por el suelo ha afectado prácticas espirituales que corresponden a comprensiones específicas de sanación y gobierno propio. El miedo a caer en ellas imposibilita el tránsito, las jornadas de cacería, pesca y recolección, el camino de los niños a la escuela, etc., y provoca la reducción de los límites del territorio: un genocidio cultural y físico.

Se constató que el territorio en el cual fueron reubicados (los nukak) era un campo minado, hecho que produjo la no consecución de alimentos producto de la caza por el peligro que representaban las minas, así como el miedo generalizado que se

instauró por la presencia del grupo armado ilegal. (...) Los nukak tomaran la determinación de regresar a la cabecera municipal de San José del Guaviare (ONIC, 2010, página 38).

El uso de MAP y de MUSE⁶⁴ en los territorios significa la transformación de los tiempos de vida y muerte, porque se siembran a las orillas de carreteras, caminos, ríos, sitios sagrados e incluso cerca de las instituciones educativas, puestos de salud y sitios de reuniones, como sucede en los municipios de Toribío, Jambaló o Buenos Aires –en el Cauca–.

Ante esta grave situación, uno de los principales procesos de trabajo para el fortalecimiento del gobierno propio fue el realizado por el Pueblo Indígena Nasa del norte del Cauca, que con las orientaciones de las autoridades tradicionales y espirituales y reflexionando sobre la coyuntura de violencia de la región, emprendió la lucha por la defensa de la vida y el territorio, mediante desminados y limpiezas.

La siguiente parada fue el resguardo de Tacueyó, vereda Gargantillas, donde la madrugada del sábado 26 de marzo de 2011 se perpetró una masacre ejecutada por la fuerza pública y alias *Pacho*, un desmovilizado de las FARC, que dejó como saldo 15 personas muertas, entre las que se encontraban cinco menores. En este punto los kiwe thegnas han realizado una limpieza total de todos los residuos de guerra y hoy se puede transitar (Chxab Wala Kiwe, 2016, página 45).

Otro ejemplo de esto son los casos de los Pueblos Indígenas woannan en el Chocó y embera katío en Córdoba, que se vieron enfrentados al confinamiento que trajo como consecuencia el desabastecimiento de alimentos y las alteraciones espirituales y culturales. Los Pueblos Indígenas jiw, en Media Luna, en el Guaviare y awá en Vegas, Integrado, El Sande, Magui, Chinguirito Mira, Piedra Sellada, Santa Rosita, Hojal, Piguambi, Sangulpi y Sabaleta en Nariño en los municipios de Ricaurte, Barbacoas y Tumaco. Fueron zonas priorizadas por el Capítulo Étnico consignado en los acuerdos de La Habana para labores de desminado humanitario.

64 MAP, minas antipersona y MUSE, munición sin explotar.

Sembrar minas en el área de frontera ha sido una estrategia para configurar corredores para el tráfico de armas, dinero, hombres y cocaína. En algunos de estos lugares no bastó el suelo para sembrar la muerte; los artefactos explosivos fueron dispuestos en los árboles creando zonas de muerte que contaminan, desarmonizan y atentan contra la salud de la Madre Tierra.

Los efectos de la violencia presentados en este apartado no deben ser entendidos como contrapunteos entre actores armados, sino como la materialización de una histórica serie de administraciones impuestas sobre la Red Vital. Esto implica que, a la par de un proceso de sujeción de su autogobierno y territorialidad, recae la amenaza certera sobre la producción y reproducción de su permanencia como pueblos.

Ubicando este ciclo de violencia en la larga duración se entiende que este es uno más, que con armas, discursos y técnicas, vuelve sobre el fundamento de la Conquista: expansión, extracción y sometimiento; la transformación de la vida por los movimientos en los mundos espirituales que se encaminan a la desaparición de la vida de los Pueblos Indígenas y, con ello, de los sentidos y defensas que proyectan sobre sus territorios.

Reconocemos entonces que la presencia armada y las intenciones de control territorial implican la sujeción, invisibilización y subordinación de las formas de gobierno propio. Esto se consigue también al establecer restricciones de los movimientos por los territorios, pues los armados imponen una ley que intenta manejarlos para su explotación. Así se ejerce control sobre la población, se imponen tiempos, restricciones, horarios, usos de la naturaleza y se violenta el manejo de la vida por fuera de la Ley de Origen.



Foto 40. Las minas antipersonal cobran víctimas entre los indígenas y también entre las comunidades afrodescendientes. Unidad Indígena N.º 119, Archivo ONIC, 2004.

6.3. INTERRUPTIONES A LA RED VITAL POR MEDIO DEL ATAQUE A LIDERAZGOS Y AUTORIDADES

Una de las dinámicas recurrentes y sistemáticas de la violencia contra los Pueblos Indígenas, tanto en el marco del conflicto armado como en la larga duración de la violencia, han sido los ataques contra sus líderes y autoridades. A partir de la misma colonización, una de las estrategias de administración que busca la dominación a las comunidades y sus territorios ha sido la violencia selectiva contra las figuras de liderazgo indígena: hombres y mujeres que por su rol en la vida social de las comunidades

tienen un reconocimiento importante y son parte íntegra de su pervivencia física y cultural.

Los líderes y autoridades indígenas son un nodo fundamental de la Red Vital de los pueblos, toda vez que su existencia y sus prácticas repercuten en los ámbitos comunitario y territorial; son expresión de su autonomía. Además, las autoridades indígenas muchas veces se caracterizan por tener un carácter multidimensional puesto que pueden involucrar la guía conjunta en lo político, espiritual, territorial y cultural. Los médicos tradicionales son un ejemplo excepcional de esta multidimensionalidad, puesto que sus actividades repercuten en las dinámicas internas de armonía de las comunidades, la sanación de enfermedades individuales o colectivas, la mediación con la dimensión espiritual, pero a su vez, la organización política de las comunidades, los horizontes reivindicativos y la pervivencia cultural.

Una tercera característica de los liderazgos y autoridades indígenas es su particular rol de mediación entre la tradición propia y la interlocución con otras sociedades o con la sociedad mayoritaria. Los líderes indígenas buscan muchas veces el cuidado de las tradiciones y cosmovisiones propias, pero a su vez, conscientes de las amenazas externas, retoman discursos (por ejemplo, jurídicos) y prácticas para defender los derechos de las comunidades.

Un ejemplo son los docentes indígenas, que en muchos contextos son líderes comunitarios que participan no solo en los escenarios escolares sino en la vida comunitaria, las asambleas, los trabajos comunales, etc., y que a su vez promueven una formación intercultural en los niños y niñas de las comunidades. Un cuarto rasgo de los liderazgos y autoridades indígenas es que, a pesar de su diversidad y multiplicidad, son la síntesis de procesos comunitarios en los cuales se han formado, muchas veces durante años e incluso décadas. Es decir, el liderazgo indígena implica, a partir de expresiones espirituales, culturales, políticas y comunitarias de transmisión de conocimientos, un proceso social más amplio, una tradición de lucha que los Pueblos Indígenas han construido ancestralmente.

Debido a la centralidad que representan para las dinámicas organizativas, culturales y territoriales, los liderazgos y las auto-

ridades indígenas del país han sido objeto de actos violentos perpetrados por todos los actores del conflicto armado. Dos de las ideas principales que se quieren enfatizar son, por un lado, que los líderes indígenas han sido víctimas sistemáticas de vulneraciones. Esto quiere decir que dichos actos violentos tienen una intencionalidad, una recurrencia, unos patrones y una regularidad temporal y espacial que hacen imposible asumirlos como esporádicos o coyunturales (Delgado, 2017).

En segundo lugar, la violencia contra los liderazgos y las autoridades indígenas tiene una fuerte conexión con las disputas por los territorios indígenas, que defienden las comunidades de intereses económicos y estratégico-militares. En lo fundamental, los liderazgos indígenas han impulsado la defensa de los territorios colectivos en diferentes momentos históricos, en diversas zonas del país y frente a distintos actores armados y no armados, lo cual ha hecho que sean objeto especial de ataques que muchas veces cobran sus vidas extendiendo la Mala Muerte en los procesos organizativos.

Así como las comunidades indígenas han sido una de las colectividades más golpeadas por el conflicto armado, sus liderazgos han sido un objetivo preferencial de la violencia política que ha azotado al país. Por ejemplo, según el trabajo de recopilación del Observatorio de Restitución y Regulación de Derechos de la Propiedad Privada, entre 2005 y 2016 el 18 por ciento de los líderes sociales asesinados en Colombia eran líderes indígenas, es decir, el segundo grupo poblacional más afectado (Gutiérrez y otros, 2017).

De igual forma, la Defensoría del Pueblo ha manifestado su preocupación debido a la persistencia y progresivo aumento de amenazas y asesinatos a líderes sociales, dentro de los cuales los líderes indígenas han sido vulnerados en diferentes departamentos del país (Defensoría del Pueblo, 2018). Los registros dan cuenta de 774 líderes indígenas que han sido víctimas de asesinatos o desapariciones forzadas entre 1964 y 2017.⁶⁵

65 Incluidos aquellos asesinados bajo la modalidad de masacres.

Las dificultades del subregistro y la falta de información sobre violencia contra liderazgos son análogas a las señaladas para otros casos de violación de derechos a las comunidades indígenas, aunque en los últimos años esta problemática ha tenido mayor visibilización en gran medida por las acciones mismas de incidencia de las organizaciones indígenas.

El desarrollo histórico de la interrupción de la vida de los liderazgos indígenas, que incluye tanto las muertes por asesinatos selectivos y masacres, como los casos de desaparición forzada, demuestran que ha sido una práctica recurrente y permanente de los actores armados contra las comunidades indígenas con el fin de desarmonizar sus procesos. Podemos decir que la violencia contra los líderes tiene un comportamiento similar y guarda una conexión temporal evidente con los otros hechos de violencia que hemos caracterizado. Por ejemplo, el pico de dicha violencia ocurre en 2000, en plena agudización del paramilitarismo en Colombia, que viene de un ascenso irregular pero sostenido décadas atrás.

Solo hasta 2004 descienden los hechos de violencia, y a pesar de eso se emite medida cautelar el 23 de septiembre de ese año a favor de lideresas indígenas pertenecientes al Pueblo Wayuu, por hechos relacionados con actos de violencia ocasionados por los paramilitares comandados por alias *Jorge 40* y con aquiescencia del Estado, en particular las amenazas por sus labores de denuncia ante organismos nacionales e internacionales. También se expidió medida cautelar el 31 de octubre de 2005 a favor de líderes indígenas de la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), pertenecientes al Pueblo Indígena Nasa, ubicados en los municipios de la zona norte del departamento del Cauca, por hechos relacionados con amenazas y actos de violencia realizados por los actores armados en conflicto y el Ejército nacional.

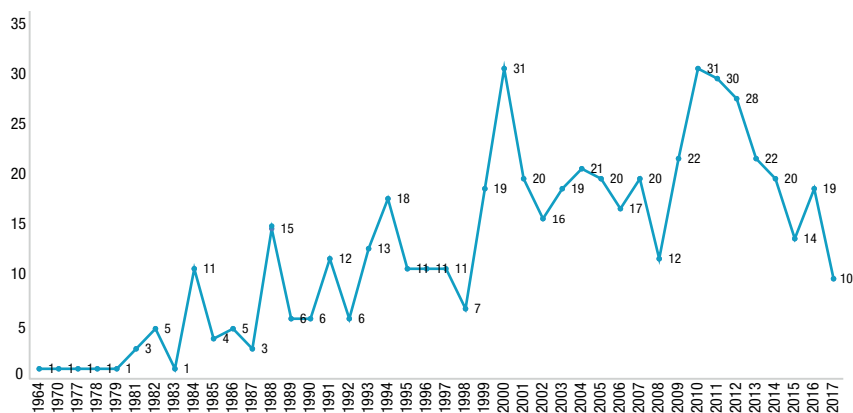
Para repuntar de nuevo en 2008, cuando los liderazgos indígenas vuelven a ser blanco generalizado de ataques hasta 2011, situación que llevó a que la CIDH emitiera la medida cautelar MC-301 2008 a favor de 32 dirigentes y asesores del CRIC, pertenecientes, entre otros, a los pueblos nasa, misak, yanaconas, eperara siapidara y totoroés, ubicados en el Cauca, por hechos relacionados con amenazas contra

la vida e integridad personal, asesinatos y estigmatización realizada por los actores armados, en razón a sus labores de dirección y liderazgo del movimiento indígena.

Una posible hipótesis para entender lo estadísticamente irregular de las interrupciones de la vida de los liderazgos indígenas, en donde luego de un aumento ocurre una leve disminución, es la misma dinámica de resistencia del movimiento indígena que como hemos señalado ha enfrentado de manera directa a los violentos exigiendo el respeto de sus territorios y comunidades.

Del total de casos registrados en contra de líderes indígenas, el 81 por ciento corresponde a la modalidad de asesinato selectivo, el 13 por ciento a desapariciones forzadas y el restante 6 por ciento a muertes en el marco de masacres. La prevalencia del asesinato selectivo como patrón de violencia se asocia con la intención de los perpetradores de materializar la muerte de los líderes de una forma rápida pero letal. A pesar de lo súbito del ataque mortal del asesinato selectivo, tanto esta como todas las violencias están precedidas de amenazas mediante mensajes, llamadas anónimas, grafitis o panfletos que buscan intimidar y mermar los liderazgos, las organizaciones y las reivindicaciones colectivas.

Gráfica 22. Violencia letal contra líderes indígenas 1964-2017



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Aunque muchas de estas amenazas previas son denunciadas y visibilizadas ante las instituciones del Estado por las mismas organizaciones indígenas, las respuestas tardías, insuficientes o inexistentes preceden estas Malas Muertes. Esta dinámica muestra en primer lugar una incapacidad histórica del Estado para proteger a los liderazgos sociales en general y a los liderazgos indígenas en particular y, en segundo lugar, demuestra que las amenazas previas son un importante indicador para la vulneración posterior, como lo ha puesto en evidencia el Programa Somos Defensores en sus más recientes informes.

Las acciones de los grupos armados contra los liderazgos indígenas están revestidas de una doble intencionalidad. Por un lado, instalar el terror generalizado en los territorios desarmonizando los procesos de lucha y organización de las comunidades y, por el otro, evadir la justicia y las posibles investigaciones dejando en impunidad el crimen y ocultando así sus intencionalidades políticas. En los últimos años los asesinatos y desapariciones han transformado su dinámica y pasaron de ser abiertas exposiciones de violencia armada reivindicadas por ciertos grupos a convertirse en acciones rápidas como el sicariato en lugares que pueden no estar relacionados con su liderazgo.

Como parte de la estrategia de impunidad, este accionar busca muchas veces desligar el homicidio de la actividad político-organizativa con el fin de opacar sus móviles y desestimar las hipótesis que relacionan su muerte en razón del liderazgo ejercido. Esta ambigüedad y opacidad estratégica de medios y fines ha valido para desestimar la intencionalidad de desequilibrar políticamente a las organizaciones indígenas y negar la sistematicidad de la violencia contra sus líderes.

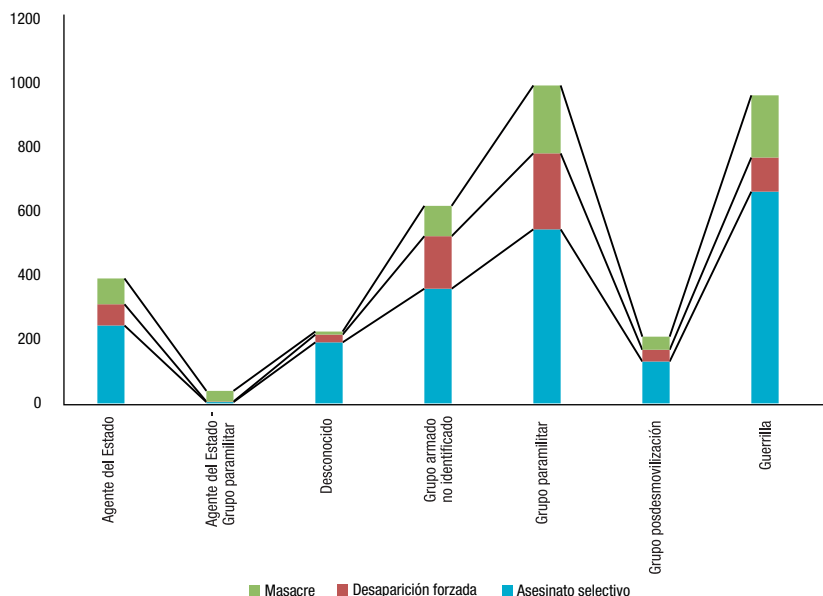
A esta dinámica se suman las declaraciones de funcionarios públicos con cargos importantes como el ministro de Defensa y el fiscal general de la nación o de miembros de la fuerza pública que muchas veces sugieren que tales muertes no están relacionadas con las actividades de liderazgo sino con problemáticas personales, lo cual termina siendo funcional a las estrategias de impunidad y a la vez resta importancia a la violencia contra los líderes sociales e indígenas.

El conjunto de estas dinámicas explica el gran manto de impunidad sobre este tipo de violencia y la opacidad para la identificación de los presuntos responsables. Según la información recopilada, como se observa en la Gráfica 22 sobre la violencia letal contra líderes indígenas, en el 43 por ciento de los casos se desconoce el presunto responsable. Sin embargo, es posible identificar que los grupos paramilitares han perpetrado el 25 por ciento de los hechos, las guerrillas el 23 por ciento, los agentes del Estado el 8 por ciento y en el 1 por ciento han participado miembros de grupos paramilitares y de la fuerza pública.

Al disgregar los datos y realizar un cruce entre las interrupciones y los probables autores, aunque el mayor porcentaje de responsabilidad sigue sin lograr esclarecerse, los datos son consistentes con los patrones que se han identificado. Por ejemplo, en cuanto a las desapariciones forzadas se desconoce la autoría en el 39 por ciento de los casos, pero los paramilitares son responsables del 30 por ciento, los agentes del Estado del 23 por ciento y las guerrillas del 7 por ciento.

Desde los primeros años de la década de los noventa y hasta 2004 se presenta la mayor cantidad de desapariciones forzadas en contra de liderazgos indígenas. Antioquia, La Guajira, Tolima y Cauca son los más afectados. En el caso de los asesinatos selectivos, en el 47 por ciento de los hechos se desconoce el responsable, el 27 por ciento fueron a manos de las guerrillas, el 21 por ciento responsabilidad de paramilitares y el 5 por ciento agentes del Estado. A partir de 2008 los asesinatos selectivos comienzan a aumentar teniendo su punto más alto en 2011, cuando descienden para luego aumentar en 2016.

Gráfica 23. Presuntos responsables de Mala Muerte a líderes y lideresas de los Pueblos Indígenas 1964-2017



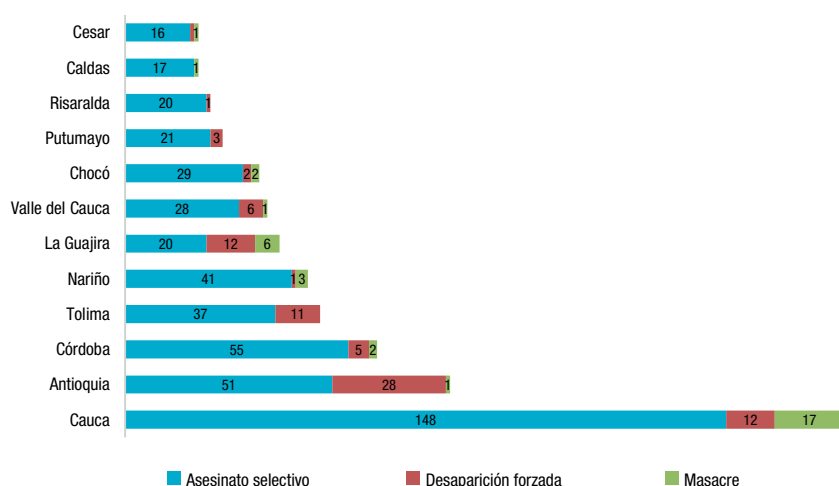
Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

La concentración geográfica de la violencia contra los líderes sociales es otro elemento relevante para mostrar la sistematicidad. Sin lugar a dudas, el departamento más afectado por estos hechos es el Cauca, que supera los 200 líderes (véase la Gráfica 23). Antioquia y Córdoba le siguen, aunque con una diferencia considerable. Llama la atención la presencia importante de desapariciones forzadas en Antioquia, consistente con la fuerte presencia de paramilitares que, como se ha mencionado, han utilizado esta modalidad de violencia de forma sistemática para interrumpir la vida los Pueblos Indígenas.

Los departamentos más afectados por estos hechos se caracterizan por contar con procesos organizativos locales y regionales importantes y por ser escenarios de diversas disputas territoriales y económicas. En estos territorios las organizaciones indígenas

son protagonistas, hace varias décadas, de diversas estrategias de construcción de paz y de rechazo enfático a la presencia de los actores armados (ONIC, 2002; Caviedes, 2007), lo cual ha hecho que estas organizaciones y sus líderes sean objeto de amenazas, atentados o violencia letal.

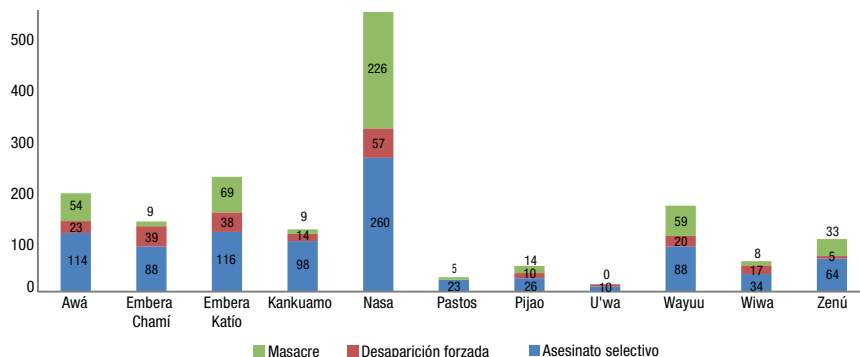
Gráfica 24. Departamentos con mayor número de líderes indígenas afectados de 1959 a 2017



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Consistente con el impacto geográfico y territorial de la violencia contra liderazgos indígenas, la interrupción ha golpeado de forma diferencial a los diferentes pueblos originarios. El más afectado por vulneraciones a sus líderes es el Nasa, ubicado en el Cauca. Así mismo, el pueblo Nasa y la nación Embera, en sus diferentes grupos (katío, chamí, dóvida), presentan los mayores hechos registrados de violencia contra sus liderazgos. Los pueblos zenú, pijao, awá y los de la Sierra Nevada como wiwa y kankuamo han sufrido de igual forma la interrupción de la vida de sus liderazgos, en complejos escenarios de disputa territorial e intento de despojo por actores armados y económicos.

Gráfica 25. Mala Muerte de líderes indígenas por pueblo 1959-2017



Fuente: elaboración del equipo de investigación a partir del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONIC.

Los impactos de la interrupción de la vida son particulares a cada uno de los Pueblos Indígenas, a sus cosmovisiones, a los procesos organizativos y a los momentos histórico-reivindicativos en los que se encuentran. Hay una significación distinta y una repercusión particular dependiendo, por ejemplo, del nivel del liderazgo (local, regional o nacional) o de la fortaleza misma del proceso organizativo. El asesinato o desaparición de un liderazgo joven de una comunidad indígena que comienza su proceso organizativo y defiende a nivel local sus derechos territoriales ante la amenaza de actores externos es tan doloroso y desarmonizante como la violencia letal contra los liderazgos indígenas con reconocimiento nacional y con una trayectoria fuerte en el movimiento indígena. Sin embargo, los daños y afectaciones serán distintos e implicarán a la colectividad de forma diferenciada.

Lo que es una constante es que la interrupción de la vida es una ruptura de un punto sensible de la Red Vital que afecta las dimensiones de la vida colectiva de las comunidades. Un ejemplo de ello es el asesinato de los *jaibanás* o médicos tradicionales en las comunidades embera de Chocó, Córdoba o en los departamentos del eje cafetero donde hacen presencia como Antioquia y Risaralda.

La interrupción de las prácticas de los *jaibanás* por los grupos armados que operaban en estas zonas acarrió un desequilibrio entre las comunidades, los *jais* (espíritus) y sus territorios, produjo enfermedad, rompió la Red Vital y provocó desplazamientos masivos (Cabrera y Alzate, 2009).

En términos del Decreto Ley 4633 esto sería un daño individual con efecto colectivo, toda vez que la afectación a un sujeto, por su rol de líder espiritual, político y cultural, repercute en la comunidad desarmonizando la vida comunitaria e incluso el relacionamiento con los otros seres no humanos.

Los desequilibrios causados por las interrupciones de la vida de liderazgos y autoridades indígenas tienen muchas aristas. Cuando un liderazgo indígena deja de existir se pierde un cúmulo de conocimiento invaluable no solo para el pueblo indígena al que pertenece sino para la humanidad entera, un conjunto de costumbres, prácticas y conocimientos muchas veces difíciles de recuperar. En el plano político-organizativo, sin duda las autoridades tradicionales como gobernadores o exgobernadores de los cabildos, así como los miembros de las guardias indígenas, son algunos de los perfiles con mayor vulneración. Al ser figuras de la autonomía y el control territorial, estos roles son parte fundamental de los procesos organizativos y encarnan muchas veces las luchas contra las problemáticas a las que se enfrentan las comunidades.

Como hemos señalado, los intentos sistemáticos de exterminio por medio de la interrupción de la vida de los liderazgos indígenas se anclan a antiguas y nuevas disputas territoriales que se han reconfigurado en el escenario actual de desmovilización de las FARC. Una parte importante de los liderazgos indígenas asesinados a lo largo del conflicto armado y sus actuales mutaciones participan de procesos organizativos en medio o en oposición a disputas territoriales como reclamo de tierras, problemáticas ambientales, dinámicas de explotación de recursos o de la economía política del narcotráfico, etc.

Los contextos de luchas alrededor del territorio por distintos actores sociales, tanto armados como económicos, configuran un contexto de vulnerabilidad para los liderazgos indígenas,

toda vez que son figuras visibles que sitúan en la esfera pública los problemas y, por tanto, pasan a identificarse como contrarios a los intereses de control territorial de los grupos armados o incluso son vistos como enemigos del “desarrollo” de ciertos proyectos de inversión.

Gutiérrez (2017) en su modelación estadística sobre los asesinatos a líderes sociales en el país sostiene que, no solo un contexto histórico de masacres, secuestros y presencia paramilitar aumenta la probabilidad de homicidio de líderes, sino que este patrón de violencia está ligado a estructuras de poder con intereses sobre los territorios, así como a desigualdades y marginamientos persistentes.

En el marco de dichas disputas territoriales, la defensa de la riqueza natural de los territorios indígenas es uno de los puntos clave para comprender los intereses detrás de las muertes.

Al oponerse a la explotación indiscriminada de los recursos naturales, bien sea por empresas privadas, actores armados ilegales o iniciativas estatales, los líderes indígenas y sus organizaciones exponen su vida y arriesgan su pervivencia. Colombia ocupa el segundo puesto en la tendencia regional de aumento de asesinatos a líderes ambientalistas después de Brasil (Semana, 2018, 13 de febrero), pero las particularidades del caso colombiano, en un contexto de transición política como el presente, hacen que los conflictos territoriales y ambientales se combinen con el enfrentamiento armado. En este marco los liderazgos y autoridades indígenas fungen como voceros de procesos sociales que resisten a apuestas antagónicas y exterminadoras de los flujos de la Red Vital.

En definitiva, la violencia contra los líderes indígenas pareciera condensar varios de los elementos de la violencia estructural contra los pueblos originarios en Colombia. Por un lado, una sistematicidad referida a la regularidad temporal y espacial, un continuo de rupturas a la Red Vital en la larga duración donde la concentración territorial, como es el caso de la zona occidente del país, y el pico de las interrupciones que se presentaron a principios de la primera década de los dos mil ilustran las dinámicas de violencia que han vivido los Pueblos Indígenas. Por otro lado,

la centralidad de las disputas territoriales como factor desencadenante de la violencia contra los liderazgos indígenas, así como los repertorios particulares de violencia de los actores armados (tanto legales como ilegales), reflejan patrones que se mantienen hasta la actualidad.

Aspectos como la poca efectividad de las investigaciones judiciales, la impunidad, la estigmatización a los liderazgos indígenas y la permanencia de los factores estructurales de la violencia, son elementos del riesgo permanente. Las interrupciones expresan una de las características de la Mala Muerte o *ewmee uunxi* en Nasa Yuwe que afectan la Red Vital de los Pueblos Indígenas: la falta de garantías para su labor y para el desarrollo de sus procesos organizativos son causales de desarmonía de los entramados comunitarios fundamentales para la pervivencia cultural, territorial y productiva de los pueblos, para la expresión y el fortalecimiento de sus derechos y para las reivindicaciones que los movilizan.

RECOMENDACIONES

*—Pero si ya nos mataron eso no tiene remedio, ¿para qué se recuerda?,
—dijo uno.*

—Para fijar en la memoria la historia que no debe repetirse, —respondió el otro.

—Entonces, ¿qué hay que hacer con los culpables?, —replicó el uno.

*—Habrá que pedirles que se asombren y se espanten de lo que han
hecho para que no lo vuelvan a repetir, —concluyó el otro.*

Mayores Kankuamo en Hoja de Cruz, 2006



Foto 41. Relatos de un itinerario indígena de movilización en todo el país “500 años después”. Unidad Indígena N.º 102-103, Archivo ONIC, 1992.

Después de recorrer las regiones, de conversar y caminar con los diferentes pueblos, de sentir la vitalidad, la resistencia y los esfuerzos de pervivencia de familias y comunidades, del encuentro con mayores, mamos, taitas, thë’ walas y autoridades indígenas, de aprender con las mujeres; después de haber comprendido y reafirmado la diversidad y pluralidad de los PueblosIndígenas hacemos las siguientes recomendaciones que, como resultará obvio, son legítimas exigencias.

Estas recomendaciones se presentan asumiendo las memorias vivas trazadas por las historias de complejas relaciones, de conflictos vividos y apropiados desde adentro, y entendiendo lo que ha sido esta historia vista por los Pueblos Indígenas para el conjunto de la sociedad colombiana.

Si somos consecuentes con sus propias leyes y normas y con un pacto que, de una u otra manera refrendamos hace 200 años o un poco menos, luego de la emancipación de España y la creación de una república soberana, nos vemos en el deber de exigirle al Estado colombiano garantías y resultados para la verdad, la justicia, la reparación integral y la no repetición, que permitan acabar el genocidio al que nos han sometido. La paz significa que la Conquista se detenga y deje de ser el patrón de relación con los pueblos, la Madre Tierra y las abundancias de los mundos donde vivimos; la paz nuestra es estar en equilibrio y armonía con la Madre Tierra.



Foto 42. Inauguración de la exposición “Cuenten con nosotros para la paz, nunca para la guerra”, por la presidenta y los magistrados indígenas en la JEP, Archivo ONIC, 2018.

Así mismo, esperamos de la sociedad colombiana en su conjunto el reconocimiento de nuestra lucha, que es para todos. La indolencia, el racismo, el suponer nos menores de edad, dóciles, acríticos (todavía, cuando mucho, “gente de razón” como hace dos o tres siglos), palos en la rueda del desarrollo, corruptos, “maliciosos” por naturaleza, cínicos y atendidos (que vivimos a costa de subsidios que no hemos trabajado, que somos los más grandes terratenientes de Colombia), seres de caricatura o multitud anárquica fáciles de manipular, supuestos reforzados por los medios de comunicación y los contenidos de la educación, han prolongado y facilitado las condiciones para que un sector importante de la mal llamada “sociedad nacional” sea cómplice de las ideas, las políticas y las acciones que de una u otra manera buscan nuestro exterminio.

Durante más de cinco siglos los Pueblos Indígenas luchamos contra el poder que intenta interrumpir su existencia colectiva y, en medio de esas luchas, queremos seguir tejiendo, propósito que necesita de la justicia, de los derechos como pueblos, de la verdad, y que parte de comprender y asumir los conflictos con la sanación, la armonización y la búsqueda de equilibrio entre la vida y la muerte, entre lo material y lo espiritual. Lo primero tiene que ver con los procesos de armonización y lo segundo se centra en el equilibrio de las fuerzas naturales y espirituales para la prevención de las desarmonías y los desequilibrios en la Red Vital.

La verdad y la justicia nos ayudan a abrir, a limpiar y a sanar los caminos cercados por las violencias que rompen con el tejido vital, a curar al menos algunas de las heridas provocadas a la Madre Tierra, a la mujer, a las familias y a las generaciones, partes fundamentales de la vida de los Pueblos Indígenas y de la humanidad. La verdad es, en últimas, un instrumento que nos ayudará a esclarecer los dolores, los silencios y los miedos que conviven entre nosotros. Como lo señaló el consejero Luis Fernando Arias a la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Canadá:

Todo intento de esclarecer la verdad tiene que aportarle a ese objetivo y no solo contar nuestra tragedia en términos de la violación, en términos de muertos sino de dónde están las causas estructurales del conflicto y ver cómo la vamos a superar.

(...) El sistema de Verdad, Justicia y Reparación que se acordó en La Habana abre un principio fundamental que nosotros compartimos y es el tema de la verdad. Aquí se sacrificó justicia y seguramente tenemos que sacrificar a las víctimas la reparación, pero lo que no podemos sacrificar es la verdad; donde no podemos dar un milímetro de ventaja es en términos de la verdad (...) (ONIC y CNMH, palabras de Luis Fernando Arias, consejero mayor de la ONIC, Bogotá, diciembre de 2017).

Como obligación con nuestra historia y su papel en la conformación de la Nación exigimos una reparación histórica que en primer lugar detenga el genocidio contra nuestra gente, reclamamos al Estado garantías para detener el genocidio, saber la verdad para que no se cometan estos hechos de nuevo, justicia para detener el exterminio físico y cultural, y demandamos que se cumpla con el restablecimiento de la armonía y el equilibrio para proteger la vida de la Madre Tierra y la humanidad para sanar y detener la Mala Muerte.

La Ley de Origen, el Derecho Mayor y la Ley Natural organizan el restablecimiento de la armonía y el equilibrio, así como la comprensión de los procesos que debilitan lo cultural, lo político, lo económico y lo territorial de los pueblos. La armonía no es un estado etéreo de contemplación paradisiaca, sino el fruto del trabajo, del esfuerzo organizativo, de la vida colectiva por restablecer el equilibrio entre diversos mundos, dimensiones y entre seres humanos, naturales y espirituales. Para ello es necesario buscar la justicia estructural, teniendo en cuenta los episodios históricos que han generado la Mala Muerte de manera continua y sistemática.



Ilustración 39. Amuchi o mícura usada para recoger y guardar el agua. En ella también se depositan los restos humanos recogidos durante el segundo velorio, una tradición del Pueblo Indígena Wayuu.

La verdad reestablece el equilibrio; es la palabra viva que debe reconocer, describir y expresar el genocidio contra los Pueblos Indígenas para llegar a la justicia –que es la vida y su preservación–. La verdad es la memoria del “olvido obligado”, que nos da fuerzas para las luchas en las cuales se camina la palabra de la reivindicación y la dignificación de los pueblos; es la voz de la diversidad la que espera ser escuchada y respetada para seguir tejiendo la vida y lograr la no repetición de las interrupciones, alteraciones y administraciones a las que nos han sometido y que caracterizan este informe. Todo ello se expresa en los principios de unidad, territorio, cultura y autonomía, que permiten la reconstrucción amplia y diversa de la larga historia de las violencias a las que hemos sobrevivido.

La verdad es diversa pero concreta y existente, es investigable y definible y lo es, en tanto su deber es acoger las voces distintas

de todos los Pueblos Indígenas y de la sociedad en su conjunto. Esas verdades que buscan la armonía nos ayudarán a materializar los principios de la diversidad étnica y cultural consagrados en el artículo 7 de la Constitución Política de Colombia de 1991, así como el reconocimiento de la sociedad de los aportes que hacen los Pueblos Indígenas a la paz y a la construcción de una nación con una historia distinta a la que homogeneiza y simplifica, una nación plural y diversa que respete las diferencias y sus expresiones, sin que estas impliquen mantener las desigualdades sociales y económicas; una nación sin discriminación, más cercana a sus raíces ancestrales por donde recorre la sangre que produce la Red Vital y no la Mala Muerte.

Las memorias vivas no pueden ser otras que las derivadas de la reflexión colectiva acerca de las implicaciones de masacrar, asesinar y violentar sexualmente a las mujeres; de interrumpir, alterar y gestionar la vida. Estas prácticas no solo configuran una violación a la moral consagrada en las leyes; son sobre todo un ejercicio histórico de exterminio sobre aquello que fue, es y posiblemente siga siendo considerado “sacrificable” y que son los mundos indígenas. La paradoja del reconocimiento constitucional y la exacerbación de la violencia o de la firma de acuerdos de paz que se incumplen entreabriendo de nuevo la puerta a la guerra son señales de un proceso genocida que inició en la Conquista y continúa en el presente.

Exigimos esclarecer las responsabilidades con respecto a las interrupciones, alteraciones y administraciones obligadas en nuestros territorios y en nuestras vidas. Las instituciones responsables tienen nombre propio: Iglesia, Estado y grupos armados que, en el marco de las violencias de la larga duración han sido los responsables del genocidio, interrupción, alteración y control administrativo de la vida de los Pueblos Indígenas.

Frente a estos hechos entes de investigación como la Fiscalía General de la Nación deben proponer resultados inmediatos y contundentes –mucho más de lo que siempre han sido– con relación al asesinato, el desplazamiento y el confinamiento; que muestren en detalle a los actores materiales y a los intelectuales, dentro de los cuales señalan que se encuentran los políticos, las

multinacionales, las familias terratenientes y las entidades del Estado que por acción u omisión han patrocinado este tipo de hechos que han conducido al genocidio de los pueblos.

En Colombia existen políticas diferenciales para los Pueblos Indígenas, pero estas no están surtiendo efectos en nuestros territorios. Nuestros pueblos son víctimas del conflicto porque la institucionalidad desconoce la diversidad étnica y cultural, producto de políticas que se han convertido en prácticas asistencialistas con la pretensión de solucionar la problemática a través de limitadas “acciones afirmativas”. Así ocurre muchas veces en el marco multicultural cuando se expresa en reconocimientos folclorizantes y mercantilizables, como en un modelo económico extractivista de saqueo de los territorios que se compensa ilusoriamente con regalías y transferencias.

Al contrario, se requiere una institucionalidad que exprese y comprenda la complejidad de la interculturalidad sensible y cuidadosa para no generar acciones de daño. Una institucionalidad que cuente con la gente y la comunidad, que se responsabilice con adecuar la información asimétrica en materia legal y técnica, que tenga en cuenta los propios modos de resolver conflictos al incorporar los saberes de los pueblos.

Insistimos en que el Estado debe fortalecer y ampliar el Sistema Educativo Nacional con el objeto de romper las dinámicas pedagógicas tradicionales de orden homogéneo que imposibilitan la comprensión y reproducción de la diversidad de conocimientos, pensamientos e interrelaciones. El SEIP (Sistema Educativo Indígena Propio) es una alternativa para llevar a cabo la transformación de todo el sistema educativo en el país, y que esto conlleve fortalecer las lenguas en el marco de artículo 10 de la Constitución Política de 1991 y de la Ley de Lenguas Nativas (1381 del 2010), con el fin de interculturalizar a la sociedad colombiana en su conjunto. Sin embargo, la implementación de las políticas no solo debe centrarse en lo educativo sino en el fortalecimiento de las dinámicas político-organizativas y de vida de los pueblos, como el Sispi, en el marco del Decreto 1953 de 2014, como pasos

centrales para la erradicación del racismo estructural contra los Pueblos Indígenas.

El sistema de justicia en Colombia debe situar en el centro a las víctimas. Para los Pueblos Indígenas, esto significa darles centralidad a los procesos de justicia, reparación y no repetición frente a las luchas, a las ideas y a las causas que fueron interrumpidas por la violencia del conflicto armado en Colombia, con el fin de resarcir los diferentes daños causados por las violencias.

La justicia debe lograr la no revictimización de quienes han sufrido en carne propia la guerra y, en el caso de los Pueblos Indígenas, es fundamental el conocimiento, la articulación y la coordinación con la Jurisdicción Especial Indígena para generar procesos de justicias restaurativas que busquen armonizar, sanar y construir la paz estable y duradera que se requiere en el país. La idea de justicia no se basa solo en imponer un castigo, sino en analizar para buscar y armonizar las circunstancias y desequilibrios que atentan contra nuestra vida.

Exigimos reparaciones integrales a la Red Vital que garanticen la pervivencia y el buen vivir. Históricamente hemos sido considerados como parte de la flora y de la fauna, el arte y las artesanías y exhibidos en las ferias internacionales como centros de atracción pero, sobre todo, como salvajes sin historia y sin ley.

Por lo mismo, así ya no nos consideren seres de zoológico, se nos ha catalogado como los objetos de las “políticas de desarrollo” que casi nunca responden a nuestros deseos, necesidades o expectativas y, en cambio, no han reparado en romper y llevarse por delante todos los entramados de nuestra Red Vital. En ese mismo sentido, las voces de los Pueblos Indígenas rechazan el uso de nuestros conocimientos en las salas de exhibición y en las investigaciones sin el consentimiento previo e informado, así como la creación de prototipos de los tejidos de las mujeres para la comercialización en los mercados internacionales, la invasión de los territorios, la implementación de las políticas reduccionistas y de “blanqueamiento” del pensamiento indígena como otras tantas formas de violencia genocida.



Ilustración 40. Representación del mundo Sikuani. En este recipiente se reparten comidas y bebidas tradicionales a los invitados especiales.

Para resarcir estos daños indican que es fundamental la creación de espacios propios para la atención colectiva y personalizada, que contribuya a la revitalización de los planes de vida de las comunidades encaminados a *reparar* –como si de una obra de compleja ingeniería se tratara– la Red Vital, garantizando la vida y el territorio para el goce efectivo de sus derechos territoriales, culturales, organizativos, productivos. Esto implica hacer por igual una reparación integral a la Red Vital desde la concepción propia, o sea, una reparación material, espiritual y simbólica en la que los Pueblos Indígenas y la Madre Tierra sean el centro prioritario de atención.

Para el caso de las violencias seculares perpetradas contra los Pueblos Indígenas, solo un marco de pluralidad e interculturalidad decidida generará la no repetición de los hechos genocidas. Es necesaria una reparación para restablecer el orden de nuestros mundos, razón por la cual el movimiento indígena colombiano no está dispuesto a que nuestra Madre Tierra, nuestras generaciones y las semillas de vida pasen por lo que hemos pasado.

El Estado colombiano tiene que estar dispuesto a acompañar a las víctimas, pero también a fortalecer los procesos de organización social, popular y en el caso nuestro, de los indígenas, al fortalecimiento de la autonomía y del control social y del control territorial. Yo a veces siento que el establecimiento, que el gobierno nos mira a nosotros más que como un aliado, como una amenaza. Y eso tiene que cambiar, esa doctrina que tanto se le ha inculcado, sobre todo a los militares, del enemigo interno, eso tiene que acabar; aquí necesitamos que se inculque la doctrina de la paz, pero la paz con justicia social y ambiental. (ONIC y CNMH, palabras de Luis Fernando Arias, consejero mayor de la ONIC en el encuentro con los representantes de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Bogotá, diciembre de 2017)



Foto 43. Semillas de vida para la defensa y la protección del territorio del Pueblo Indígena Awá, Archivo ONIC, 2018.

Por otro lado, la emergencia humanitaria que representó la ampliación de la guerra contra los Pueblos Indígenas, de la mano de la implementación de lo que suele denominarse neoliberalismo, no solo dio cuenta de una crisis legal que obligó a la Corte

Constitucional a declarar un estado de cosas inconstitucionales, sino que nos trajo de vuelta las imágenes de brutales violencias y recuerdos de dolor que pueden rastrearse en la espiral del tiempo desde los tiempos antiguos hasta hoy.

Estos eventos marcaron la memoria de los territorios, el pensamiento de la gente y usaron como medio y fin la exhibición del terror. Aún hoy esa parece ser la estrategia: atemorizar para gobernar, ejercer la soberanía para decidir quién puede vivir o morir, sobre cuál o cuánta presión ejercer sobre la Red Vital.

Los Pueblos Indígenas aún guardamos en el *canasto del horror* las voces y los recuerdos de barbaridades, para los que los oídos de la sociedad y nosotros mismos no estamos preparados. El silencio y la oscuridad en algunos lugares de la memoria son nuestra decisión en virtud del ejercicio de la autonomía y como estrategia de supervivencia. Abrimos desde las tramas que hemos compartido muchos caminos de dolor, recuerdos, pensamientos y palabras de tristeza; ha sido nuestra labor cerrar algunos, acompañar el proceso de sanación de otros pero, sobre todo, dejar unos más abiertos por medio de preguntas, basados en nuestra opción por seguir el legado de hacer que su memoria siga viva.

Queremos que desde las puertas que abren este gran tejido se le hable de justicia transicional a la sociedad en conjunto, pero sobre todo a la institucionalidad, que tiene el reto de preguntar con base en el respeto sobre temas como la violencia sexual, los nexos entre la explotación de los territorios y la guerra, el reclutamiento de niños y niñas, la participación activa de la fuerza pública en graves violaciones a los derechos humanos y, claro está, el reconocimiento y la reparación histórica orientada a atajar el genocidio.

Es nuestra obligación como sociedad en general seguir velando por concretar acciones que eliminen de raíz el racismo estructural, apoyar las estrategias de protección colectiva de cada pueblo para detener el asesinato de nuestras autoridades y comuneros, respetar nuestros procesos políticos y por vivir en los territorios, deteniendo así el genocidio contra la Madre Tierra que es nuestra y también de todos.



Foto 44. “¿Quién garantiza la vida en Colombia?”: esta es la pregunta recurrente de las víctimas de la violencia en el país y, por supuesto, de los Pueblos Indígenas. Unidad Indígena N.º 86, Archivo ONIC, 1988.

“A nosotros nos está matando todo el mundo. El único llamado que hacemos al país es que no nos sigan matando. Queremos morir de viejos allá en la selva, en la montaña, en la Sierra... al lado de nuestra gente”.

Oscar Montero, Líder Indígena Kankuamo, 2019

REFERENCIAS

ENTREVISTAS

- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Murui, exposición Endulzar la palabra, memorias indígenas para pervivir, Museo Nacional, Bogotá, noviembre de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Murui, comunidad Cartagena, Amazonas, agosto de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a Heber Tegria, consejero de la ONIC, Pueblo Indígena U'wa, Bogotá, 2019.
- ONIC y CNMH, entrevista a Israel Aguilar Solano, cacique del Pueblo Indígena Zenú, Montería, julio de 2018.
- ONIC y CNMH entrevista a Gil Faretkade, líder del Pueblo Indígena Murui Chico Malo, Leticia, septiembre de 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a Alfonso Chepe Peña, excomandante Movimiento Armado Quintín Lame, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a Esneda Saavedra Restrepo, gobernadora del Pueblo Indígena Yukpa, Becerril, noviembre de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Arhuaco, Nabusímake, noviembre de 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a Juan Titira, líder del Pueblo Indígena Barí, Teorama, Norte de Santander, septiembre de 2017.

- ONIC y CNMH, entrevista a Óscar Montero, líder del Pueblo Indígena Kankuamo, Guatapurí, septiembre de 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Kisgo, río Blanco, octubre de 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Siona, La Hormiga, Putumayo, septiembre de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Wayuu, Cesar, 9 de junio de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Zenú, Silvanía, Cundinamarca, julio de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder Pueblo Indígena Kamëntšá, San José del Guaviare, junio de 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a lideresa del Pueblo Indígena Pijao, Natagaima, agosto de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a lideresa del Pueblo Indígena Wayuu, Silvanía, Cundinamarca, julio de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a Irene Tenorio, lideresa del Pueblo Indígena Nasa, Territorio de Munchique, Los Tigres, agosto de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a mamo del Pueblo Indígena Arhuaco, Nabusímake, noviembre de 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a Pablo Tatay, Caloto, Cauca, 21 de julio de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a Pedro Loperena, Guatapurí, Valledupar, agosto de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a Julio César López, presidente de la OPIAC, La Hormiga, Putumayo, septiembre de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a Celedonio Padilla, Pueblo Indígena Zenú, finca Java Liviana, Silvanía, 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a Nelson Lemus, exconsejero del CRIC del Pueblo Indígena Nasa, Java Liviana, Silvanía, julio de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Barí, exposición Endulzar la palabra, memorias indígenas para pervivir, Museo Nacional, Bogotá, septiembre de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a líder del Pueblo Indígena Koreguaje, San Luis, Caquetá, julio de 2017.

- ONIC y CNMH, entrevista a líder Pueblo Indígena Murui, comunidad Cartagena, Amazonas, 2018.
- ONIC y CNMH, entrevista a Erodita Domicó, lideresa del Pueblo Indígena Embera Katío, Guatapurí, Cesar, 9 de junio de 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a Marcos Yule, Pueblo Indígena Nasa, Caloto, 2017.
- ONIC y CNMH, entrevista a lideresa del Pueblo Indígena Yukpa, comunidad de Makumake, 2018.
- ONIC y CNMH, acto de perdón de las FARC al Pueblo Indígena Awá, Pablo Catatumbo, Pasto, julio de 2018.

DIÁLOGOS DE MEMORIA

- ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, líder del Pueblo Indígena Sikuni, Java Liviana Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, diálogo de saberes macro centro oriente, Ortega, 2017.
- ONIC y CNMH, diálogo de saberes macro occidente, Gabriel Bisbicus, líder del Pueblo Indígena Awá, El Diviso, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, socialización, líder Ette Ennaka, comunidad de Makumake, septiembre de 2018.
- ONIC y CNMH, Aida Quilcué en la Escuela de Derecho Propio Mario Domicó, Medellín, noviembre de 2018.
- ONIC y CNMH, conmemoración de la masacre del Criom, Álvaro Piranga, consejero de la ONIC, Pueblo Indígena Koreguaje, San Luis, Caquetá, 2017.
- ONIC y CNMH, conmemoración 37 años de la ONIC, Aida Quilcué, consejera de la ONIC, febrero 2019.
- ONIC y CNMH, socialización, Aida Quilcué, consejera de la ONIC, Tierradentro, octubre de 2018.
- ONIC y CNMH, diálogo de memoria con la Mesa de Víctimas Indígenas de Bogotá, noviembre de 2017.
- ONIC y CNMH, diálogo de memoria de los cuatro pueblos de la Sierra, 29 de octubre de 2017.
- ONIC y CNMH, diálogo de memoria macro norte, agosto de 2017.

- ONIC y CNMH, diálogo de memoria, encuentro de fundadores ONIC, Berito Cobaría, líder Pueblo Indígena U'wa, finca Java Liviana, Silvania, 29 de octubre de 2017.
- ONIC y CNMH, diálogo de memoria, encuentro de fundadores ONIC, Celedonio Padilla, cacique Pueblo Zenú, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, diálogo de memoria, encuentro de fundadores ONIC, Abadio Green, líder del Pueblo Indígena Gunadule, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, diálogo de memoria macro centro oriente, Henry Lorenzana, líder del Pueblo Indígena Muisca, resguardo indígena Guatavita Túa, Chaparral, julio de 2017.
- ONIC y CNMH, diálogo de memoria macro norte, Pedro Lopereña, coordinador de Derechos Humanos del Pueblo Indígena Wiwa, Guatapurí, 2017.
- ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Jesualdo Fernández, exsecretario general de ONIC, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, exsecretaria general de la ONIC, Pueblo Indígena Sikuaní, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Marco Antonio Pérez, líder Pueblo Indígena Piaroa, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, socialización, Armando Valbuena, líder del Pueblo Indígena Wayuu, Manaure, noviembre de 2018.
- ONIC y CNMH, Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, lideresa del Pueblo Indígena Murui, La Hormiga, Putumayo, septiembre de 2017.
- ONIC y CNMH, socialización, E. Faerito, lideresa del Pueblo Indígena Murui, comunidad de Mocagua, 2018.
- ONIC y CNMH, encuentro de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, mamo del Pueblo Indígena Wiwa, 2017.
- ONIC y CNMH, socialización, lideresa del Pueblo Yukpa, comunidad Makumake, septiembre de 2018.

- ONIC y CNMH, socialización de la ONIC, lideresa Eulalia Yagarí, Pueblo Indígena Embera Chamí, finca Java Liviana, Silvania, agosto de 2018.
- ONIC y CNMH, socialización OIA, intervención de Aida Quilcué, consejera del Pueblo Indígena Nasa, Medellín, agosto de 2018.
- ONIC y CNMH, socialización, Aleida Alvarado, lideresa del Pueblo Indígena Wayuu, Manaure, Guajira, noviembre de 2018.
- ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Víctor Jacanamijoy Jajoy, taita del Pueblo Indígena Inga, finca Java Liviana, Silvania, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, encuentro de fundadores ONIC, Armando Valbuena, expresidente de la ONIC, Pueblo Indígena Wayuu, finca Java Liviana, 2018.
- ONIC y CNMH, acto de perdón de las FARC al Pueblo Awá, Pablo Catatumbo, Pasto, julio de 2018.
- ONIC y CNMH, consulta del Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022, Bogotá, enero de 2019.

PALABRA EN OTRAS FUENTES

- Carta de Álvaro Ulcué Chocué al presidente Belisario Betancur (1982, 30 de octubre), Archivo ONIC.
- Carta de Vicencio Torres a Gregorio Hernández de Alba, jefe de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno (1968, julio 7), San Sebastián de Rábago, Archivo ONIC.
- Carta del Pueblo Indígena Awá a los visitantes de la exposición Endulzar la palabra, memorias indígenas para pervivir (2017, diciembre 2), Archivo ONIC.
- Carta del Pueblo Indígena U'wa al hombre blanco (2008, 28 de noviembre), Archivo ONIC.
- Centro de Medios Populares (2008, 22 de noviembre), *Aquí manda el pueblo. Palabras de Aida Quilcué en minga de 2008*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=BFa1VeBMIQM>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2013), texto del proyecto expositivo ¡Ñambí y Telembí viven! Tejiendo *Memoria* y

Resistencia Awá, Archivo Grupo de Enfoque Étnico, CNMH. Comunicación Trino Morales, 17 de febrero de 1986, Archivo ONIC.

Declaración de las autoridades indígenas del Pueblo de los Pastos al pueblo colombiano: por una Colombia sin exclusiones, resguardo indígena de Panan, territorio de los Pastos, febrero de 2006, Archivo ONIC.

Derechos indígenas (s. f.), introducción de Lorenzo Muelas, Archivo ONIC.

Documento de preparación del Congreso de la ANUC (1976, 12 y 13 de octubre), Archivo ONIC.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (2017), *Palabras de Gil Faretkade en la inauguración del coloquio Signos vitales: etnocidio, lucha, pervivencia*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Mmq_Hc86eXY

Organización Nacional Indígena de Colombia (2016, 2 de noviembre), *Himno oficial de la ONIC*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6tSVxVUi-pg&t=209s>

Palabras de Bienvenido Arroyo durante el acto de conmemoración de los 30 años de la ONIC (2012, 24 de febrero), Archivo ONIC.

Ponencia Asamblea Nacional Constituyente (1991), Francisco Rojas Birry, Archivo ONIC.

Pueblo Ancestral Misak (1980), *Manifiesto Guambiano*. Recuperado de <https://nacionmisak.wordpress.com/manifiesto-guambiano/>

Soto, John (2017, 28 de agosto) *Himno de la nación Embera en Colombia interpretado por Eulalia Yagarí*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=iWceLcahKGY>

Trino Morales en el Segundo Congreso de la ONIC (1986), Archivo ONIC.

PRENSA

Agencia Latinoamericana de Información (2004), *La fábula del cóndor y el colibrí*. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/6785>

- CRIC (2016), *Masacre del Nilo, crónica de la impunidad*. Recuperado de <https://www.cric-colombia.org/portal/masacre-del-nilo-cronica-de-la-impunidad/>
- _____(2016), *Condenan a militares por abuso sexual de una mujer indígena*. Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/portal/condenan-a-militares-por-abuso-sexual-se-una-mujer-indigena/>
- El Espectador (2018, 16 de diciembre), *Estamos durmiendo como marranos: líder indígena Embera en Bogotá*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/estamos-durmiendo-como-marranos-lider-embera-en-bogota-articulo-829553>
- _____(2018, 20 de noviembre), *El fin de la esclavitud cauchera en el Vaupés*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/opinion/el-fin-de-la-esclavitud-cauchera-en-el-vaupes-columna-826414>
- _____(2018, 20 de septiembre), *Corte Constitucional salva a Cerro Matoso de millonaria multa a comunidades étnicas*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/corte-constitucional-salva-cerro-matoso-de-millonaria-multa-comunidades-etnicas-articulo-813481>
- _____(2018, 2 de febrero), *Murales en memoria de las mujeres que resistieron en Putumayo*. Recuperado de <https://colombia2020.elespectador.com/verdad-y-memoria/murales-en-memoria-de-las-mujeres-que-resistieron-en-putumayo>
- _____(2017, 12 de noviembre), *Mambear para sanar el territorio*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/colombia2020/territorio/mambear-para-sanar-el-territorio-articulo-856128>
- _____(2017, 24 de septiembre), *La miseria de los indígenas desplazados en Bogotá*. Recuperado de <http://colombia2020.elespectador.com/pais/la-miseria-de-los-indigenas-desplazados-en-bogota>
- _____(2016, 26 de junio), *Los espíritus que, según los embera, complican una restitución de tierras*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/fosas-evitan-los-emberas-sanen-articulo-640055-0>
- _____(2015, 16 de marzo), *Paloma Valencia propone dividir el departamento del Cauca*. Recuperado de <https://www.elespectador.com>

com/noticias/nacional/paloma-valencia-propone-dividir-el-departamento-del-cau-articulo-549804

____(2009, 14 de abril), *Policía impide protesta indígena contra Puerto Brisa en La Guajira*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo135804-policia-impide-protesta-indigena-contra-puerto-brisa-guajira>

El Heraldo (2015, 6 de septiembre), *Las fronteras no existen para la Gran Nación Wayuu*. Recuperado de <https://www.elheraldo.co/nacional/las-fronteras-no-existen-para-la-gran-nacion-wayuu-215788>

El Tiempo (2000, 20 de septiembre), *En Quibdó más de 200 indígenas desplazados*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1250064>

____(2007, 16 de julio), *Represa del río Ranchería llevará agua a nueve pueblos que hoy deben sacarla con pozos*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3642418>

____(2018, 13 de septiembre), *Grupos armados financian la protesta social: Guillermo Botero*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/justicia/conflicto-y-narcotrafico/guillermo-botero-dice-que-grupos-armados-financian-la-protesta-social-268256>

____(2019, 26 de junio), *Hay 81 resguardos indígenas en riesgo por 37 contratos petroleros*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/resguardos-indigenas-y-petroleo-en-colombia-380560>

Revista Semana (2019, 10 de junio), *Desmovilización de Cacica Gaitana fue un engaño a la comunidad internacional: Biófilo*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/justicia/articulo/desmovilizacion-cacica-gaitana-engano-comunidad-internacional-biofilo/253388-3>

____(2018, 13 de febrero), *América Latina: la región con más ambientalistas asesinados en el 2017*. Recuperado de <http://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/america-latina-la-region-con-mas-ambientalistas-asesinados-en-el-2017/39486>

____(2015, 23 de septiembre), *Chocó y su hambre*. Recuperado de <https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/choco-su-dificil-situacion-social-economica/33886>

- _____(2015, 12 de septiembre), *La embarrada del ministro de Ambiente Gabriel Vallejo*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-embarrada-del-ministro-de-ambiente-gabriel-vallejo-con-los-indigenas/442208-3>
- _____(2013, 20 de abril), *El último Tinigua*. Recuperado de <https://www.semana.com/especiales/articulo/el-ultimo-tinigua/340475-3>
- _____(2012, 31 de marzo), *El hombre que fue el cerebro de la paraeconomía*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-hombre-cerebro-paraeconomia/255742-3>
- _____(2005, 3 de abril), *Martirio indio. La violencia contra los indígenas amenaza de muerte las minorías de todo el país*. Recuperado de <https://www.semana.com/on-line/articulo/martirio-indio/69511-3>
- _____(2001, 9 de julio), *Guerra contra los inocentes*. Recuperado de <https://www.semana.com/opinion/articulo/guerra-contra-inocentes/46607-3>
- Unidad Indígena (2016, febrero), *Autoridades Indígenas de la Zona Telembí*, Archivo ONIC.
- _____(2005, diciembre), *La Madre Tierra está en cada una de nuestras mujeres*, Archivo ONIC.
- _____(2004, diciembre), *Los kankuamo entre la violencia y la extinción*, Archivo ONIC.
- _____(2004, diciembre), *Autoritarismo, militarismo e impunidad: los rostros reales de la seguridad democrática*, Archivo ONIC.
- _____(1996, mayo), *La neutralidad. Una opción para los Pueblos Indígenas*, Archivo ONIC.
- _____(1992, mayo), *Constitución colombiana cómo desconocerla*, Archivo ONIC.
- _____(1992, mayo), *Petroleras invadiendo territorios indígenas*, Archivo ONIC.
- _____(1982, septiembre), *Informe por regiones de la ONIC*, Archivo ONIC.
- _____(1975, enero), *Editorial*, Archivo ONIC.

PLANES DE SALVAGUARDA

Departamento Nacional de Planeación (s. f.), *Plan de Acción para la vida del Pueblo de los Pastos*. Recuperado de <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Consejo%20Nacional%20de%20Planeacin/Plan%20de%20vida%20del%20pueblo%20de%20los%20pastos.pdf>

Ministerio del Interior (2015), *Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco*. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_arhuaco_-_diagnostico_comunitario.pdf

_____ (2011), *Plan de salvaguarda étnica del pueblo Kichwa de la Amazonia colombiana*. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_kichwa_putumayo_amazonia_-_diagnostico_comunitario.pdf

_____ (s. f.), *Plan de Salvaguarda Ette Ennaka*. Recuperado de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_ette_ennaka_-_diagnostico_comunitario.pdf

_____ (2016), *Plan de Salvaguarda Jitnü*. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_jitnu_-_diagnostico_comunitario.pdf

_____ (2014), *Plan de Salvaguarda Kamëntšá*. Recuperado de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_kamentsa_-_diagnostico_comunitario.pdf

_____ (s. f.) *Plan de Salvaguarda Koreguaje*. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_koreguaje_-_diagnostico_comunitario.pdf

_____ (2015), *Plan de salvaguarda Makaguán*. Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_makaguan_-_diagnostico_comunitario.pdf

_____ (2013), *Plan de Salvaguarda Pueblo Embera*. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_chami_y_katio_poblacion_dispersa_o.pdf

_____ (2013), *Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena Betoy*. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_betoy_-_diagnostico_comunitario.pdf

- _____(2013), *Plan de Salvaguarda Pueblo Kankuamo*. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_kankuamo_-_diagnostico_comunitario.pdf
- _____(2013), *Plan de Salvaguarda Pueblo Misak*. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_misak_-_diagnostico_comunitario.pdf
- _____(s. f.), *Plan de salvaguarda Pueblo U'wa*. Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_uwa_casanares_-_diagnostico_comunitario.pdf
- _____(s. f.), *Plan de Salvaguarda Kuna Tule*, Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_tule_-_diagnostico_comunitario.pdf
- _____(2014), *Plan de Salvaguarda Wayuu zona sur de La Guajira*. Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_wayuu_sur_de_la_guajira_-_diagnostico_comunitario_o.pdf
- _____(2014), *Plan de Salvaguarda Yukpa*. Recuperado de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_yukpa_-_diagnostico_comunitario.pdf
- _____(2013), *Plan de Salvaguarda Zenú*. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_zenu_-_diagnostico_comunitario_tomo_1.pdf

LEYES Y DECRETOS

- Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) (2011, 21 de diciembre), Resolución 218 de 2011.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2018), Medida Cautelar N.º 395-18, *Autoridades y miembros de los resguardos Gonzaya (Buenavista) y Po Piyuya (Santa Cruz de Piñuña Blanco) del Pueblo Indígena Siona (ZioBain)*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2018/53-18MC395-18-CO.pdf>
- _____(2017), Medida Cautelar N.º 178-17, *Julio César Vélez Restrepo y otros respecto de Colombia*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2017/30-17MC178-17-CO.pdf>

- _____(2015), Medida Cautelar N.º 51-15, *Personas mayores pertenecientes a la Asociación Shipia Wayuu de la Comunidad indígena Wayuu en los municipios de Manaure, Riohacha y Uribia*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2017/51-17MC51-15-CO.pdf>
- _____(2011), Medida Cautelar N.º 255/11, *Pueblo Nasa de los resguardos Toribío, San Francisco, Tacueyó y Jambaló*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>
- _____(2011), Medida Cautelar N.º 61/11, *Miembros del pueblo indígena Awá de los departamentos de Nariño y Putumayo*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>
- _____(2010), Medida Cautelar N.º 355/10-21, *familias de la comunidad Nonam del pueblo indígena Wounaan*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>
- _____(2010), *Derechos de los Pueblos Indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales*, Recuperado de <https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Tierras-Ancestrales.ESP.pdf>
- _____(2009), Medida Cautelar N.º 12/09, *Comunidad del Alto Guayabal-Coredocito del Pueblo Embera*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/>
- _____(2008), Medida Cautelar N.º 301/08, *Dirigentes del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC y sus asesores*. Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/2009.sp.htm>
- _____(2005), Resolución 18/17, Medida Cautelar N.º 21-051, *Pueblo Indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2017/18-17MC21-05-CO.pdf>
- _____(2005), Medida cautelar N.º 195/05, *líderes indígenas de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN*. Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/2005.sp.htm>
- _____(2004), Medida Cautelar N.º 995/04, *Holmes Enrique Fernández, Jorge Salazar y demás miembros de la Asociación Caucana de Desplazados del Naya (Asocaidena)*. Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/2004.sp.htm>
- _____(2003), *medidas cautelares a favor del Pueblo Indígena Kankuamo*.

- Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/2003.sp.htm>
- _____(2003), *medidas cautelares a favor de miembros de 15 cabildos y resguardos del Pueblo Indígena Pijao en el departamento del Tolima*. Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/2003.sp.htm>
- _____(2002), *medidas cautelares a favor de 40 indígenas embera chamí de los resguardos y asentamientos de Cañamomo-Lomaprieta, San Lorenzo, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Escopetera-Pirza, Totumal, La Trina, La Albania, Cerro Tacón, La Soledad, y miembros del Cridec*. Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/2002.sp.htm>
- _____(2001), *medidas cautelares a favor de Kimi Domicó, Uldarico Domicó, Argel Domicó, Honorio Domicó, Adolfo Domicó, Teofán Domicó, Mariano Majore, Delio Domicó, Fredy Domicó y demás miembros de la Comunidad Indígena Embera Katío del Alto Sinú secuestrados en el cabildo comunitario y zonas aledañas*. Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/2001.esp.htm>
- _____(1998), *medidas cautelares a líderes de la comunidad indígena Paez*. Recuperado de <http://www.cidh.org/medidas/1998.sp.htm>
- _____(1996), *medidas cautelares en favor de miembros y líderes de la comunidad indígena Zenú de San Andrés de Sotavento de la localidad de Córdoba*. Recuperado de http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/documentos/html/recomendaciones/reco10_2.html
- Colombia, Congreso Nacional de la República (1991, 4 de marzo), “Ley 21 de 1991, por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra 1989”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 39720 del 6 de marzo de 1991. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/5_ley_21_de_1991.pdf
- Colombia, Congreso Nacional de la República (1967, 19 de julio), “Ley 31 de 1967, por la cual se aprueba el Convenio Internacional del Trabajo, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales en los países independientes, adoptado por la Cuadragésima Reunión de

la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (1957)", Bogotá, *Diario Oficial* N.º 32283 del 18 de julio de 1967. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1587853>

Colombia, Congreso Nacional de la República (1961, 15 de diciembre), "Ley 135 de 1961, sobre reforma social agraria", Bogotá, *Diario Oficial* N.º 30691 del 20 de diciembre de 1961. Recuperado de https://www.minjusticia.gov.co/portals/o/MJD/docs/ley_0135_1961.htm

Colombia, Congreso Nacional de la República (1958, 31 de diciembre), "Ley 81 de 1958, sobre fomento agropecuario de las parcialidades indígenas", Bogotá, *Diario Oficial* N.º 29859 del 24 de enero de 1959. Recuperado de [http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Leyes/1626670?fn=document-frame.htm&f=templates\\$3.0](http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Leyes/1626670?fn=document-frame.htm&f=templates$3.0)

Colombia, Congreso Nacional de la República (1931, junio 20), "Ley 80 de 1931, por la cual se aprueba un contrato sobre explotación de petróleo nacional de yacimientos del Norte de Santander", Bogotá, *Diario Oficial* N.º 21723 del 25 de junio de 1931. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1626046>

Colombia, Congreso Nacional de la República (1890, 25 de noviembre), "Ley 89 de 1890, por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada", Bogotá, *Diario Oficial* N.º 8263 del 8 de diciembre de 1890. Recuperado de <https://www.alcaldia-bogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920>

Colombia, Presidencia (2018, 17 de julio), "Decreto 1232 de 2018, por el cual se adiciona el Capítulo 2, del Título 2, de la Parte 5, del Libro 2 del Decreto 1066 de 2015, Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior, para establecer medidas especiales de prevención y protección de los derechos de los Pueblos Indígenas en Aislamiento o Estado Natural y se crea y organiza el Sistema Nacional de Prevención y Protección de los derechos de los Pueblos Indígenas en Aislamiento o Estado

- Natural”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 50657 del 17 de julio de 2018. Recuperado de <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%201232%20DEL%2017%20DE%20JULIO%20DE%202018.pdf>
- Colombia, Presidencia (2005, agosto 30) “Decreto 3012 de 2005, por el cual se crea la Mesa Regional Amazónica para los Pueblos Indígenas de la Amazonia colombiana y se dictan otras disposiciones”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 46.017 del 31 de agosto de 2005. Recuperado de http://opiac.org.co/wp-content/uploads/2018/08/decreto_3012_2005.pdf
- Colombia, Presidencia (1978, 9 de septiembre), “Decreto 1923 de 1978, por el cual se dictan normas para la protección de la vida, honra y bienes de las personas y se garantiza la seguridad de los asociados”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 35101 del 21 de septiembre de 1978. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1870140>
- Colombia, Presidencia (1978, 19 de julio), “Decreto 1142 de 1978, por el cual se reglamentó el artículo 118 del Decreto Ley 088 de 1976 sobre educación de los Pueblos Indígenas”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 35051 del 10 de julio de 1978. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-102752_archivo_pdf.pdf
- Colombia, Presidencia (1969, 6 de diciembre), “Decreto 2117 de 1969, por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 135 de 1961 para la dotación de tierras, división y distribución de los resguardos e integración de las parcialidades indígenas a los beneficios de la Reforma Social Agraria”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 32967 del 14 de enero de 1970. Recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1759090>
- CConst, Auto 000/2015, L. Vargas.
- CConst, Auto 004/2009, M. Cepeda.
- CConst, Auto 092/2008, M. Cepeda.
- CConst, T-547/2010, G. Mendoza.
- CSJ (2016), Radicado 87592, E. Fernández.
- Ministerio del Interior (2011), Decreto-Ley 4633 “por medio del

- cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 48.278 de 9 de diciembre de 2011.
- ONU (1997), *Dictamen del Comité de Derechos Humanos emitido a tenor del párrafo 4 del artículo 5 del Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, ONU. Archivo de la investigación.
- ONU (2007), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Tribunal Superior de Distrito Judicial de Cartagena (2016), Sentencia de Nuevo Espinal, Proceso Radicado 200013121001201400033, Archivo de la investigación.
- Tribunal Superior de Distrito Judicial de Antioquia (2014), Sentencia Alto Andágueda. Radicado 2700131210012014000050015, Archivo de la investigación.

LIBROS Y REVISTAS

- ACIN (2017), *Kwesx Uüs Yáthzxi Kiwe Thegnas: memoria de resistencia, defensa de la vida, cuidado del territorio y construcción de paz*. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/kwes_uus.pdf
- Acosta Ayerbe (1975), *Aspectos generales de los Territorios Nacionales*, Bogotá, Fundación Friedr. Naumann.
- Alcaldía Mayor de Bogotá (2011), *Voces. Los embera en Bogotá*. Recuperado de http://www.institutodeestudiosurbanos.info/dmdocuments/cendocieu/coleccion_digital/Desplazamiento_Embera/Voces_Embera_Bogota-Vasco_L.pdf
- Almendra, Vilma Rocío (2017), *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*, México, Grieta editores.

- Asociación de Autoridades Tradicionales del Pueblo Bari (s. f.). *Documento preliminar memoria histórica*. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/Informe-de-Memoria-Pueblo_Bari.pdf
- Archila, Mauricio (2015), *Teoría y práctica del diálogo de saberes: la consulta previa en La Guajira*, Bogotá, Cinep.
- Ávila, Alfredo (2011), “El radicalismo republicano en Hispanoamérica: un balance historiográfico y una propuesta de estudio”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 41 (enero-junio 2011), 29-52.
- Baquero, Carlos Andrés y Cuevas, Angélica (2015), *Las cuentas pendientes de la represa Ranchería*. Recuperado de <http://www.dejusticia.org/#!/actividad/2501>.
- Baquero, Carlos Andrés, y Cárdenas, Omaira (2015). The dispute over “The Heart of the World”: Indigenous Law Meets Western Law in the Protection of Santa Marta’s Sierra Nevada. En: César Rodríguez, *Human Rights in Minefields. Extractive economies, environmental conflicts and social justice in the global south*, Bogotá, Dejusticia.
- Becerra, Carmen Andrea (2012, 13 de mayo), *Consulta previa: el caso de Puerto Brisa en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado de <http://razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/2955-consulta-previa-el-caso-de-puerto-brisa-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta.html>
- Benavides, Carlos (2015), *Configuración regional y lucha social: caminar y conversar con la gente del Magdalena Medio y el suroccidente colombiano*. Recuperado de <http://148.206.53.84/tesiuami/UAMI22365.pdf>
- Bernal Mora, María Isabel (2012), Territorialidad nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 21(1), 83-98.
- Bocarejo, Diana (2015), Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano, *Universitas humanística* 83, enero-junio de 2017.

- Bosa, Bastien (2016), ¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca. *Revista Colombiana de Antropología*, 52 (2), julio-diciembre, 107-138 y 112, 113.
- (2015), Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX, *Revista de Historia Regional y Local*, 7 (14), 150. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/historelo/article/view/46767/5>
- Cabrera, Gabriel (2014), Las publicaciones periódicas eclesiásticas y la visión sobre los indios como fuente para la historia de las misiones en el alto río Negro-Vaupés, 1913-1989, *Revista Historia y Sociedad*, 38 enero-junio, 27. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/hiso/n28/n28ao2.pdf>
- Cabrera, Felipe y Alzate, Daniel (comps.). (2009), *Identificación y caracterización socioeconómica, cultural y nutricional del observatorio de la situación de los niños, niñas y de las familias embera en Bogotá*, Bogotá, ICBF-Vía Plural.
- Caicedo, Alhena y Arias Julio (2016), Aproximaciones al despojo desde Colombia. Despojo y antropología hoy, *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2).
- Calle, Laura (2017), Entre la violencia, la colonización y la adjudicación de reservas, *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (1), 91-122.
- Carta de Vicencio Torres al ministro Gregorio Hernández de Alba, San Sebastián de Rábago, julio 7 de 1968 en Sánchez Gutiérrez, Enrique y Molina Echeverry, Hernán (2010), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Caviedes, Mauricio (2007), *Paz y resistencia: experiencias indígenas desde la autonomía*. Recuperado de <http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/pazyresist.pdf>
- Caviedes, Mauricio (2002), Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980, *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 237-260. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015289010.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)

- (2018b), *Violencia paramilitar en la Altillanura: Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada. Informe N.º 3. Serie: Informes sobre el origen y actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones*, Bogotá, CNMH.
- (2018a), *Bloque Calima de las AUC: depredación paramilitar y narcotráfico en el suroccidente colombiano*, Bogotá, CNMH.
- (2018), *Memorias plurales: experiencias y lecciones aprendidas para el desarrollo de los enfoques diferenciales en el Centro Nacional de Memoria Histórica Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*, Bogotá, CNMH.
- (2018), *Todo pasó frente a nuestros ojos. El genocidio de la Unión Patriótica 1984-2002*, Bogotá, CNMH.
- (2017a), *Memorias étnicas, procesos y experiencias en memoria histórica con comunidades étnicas*. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/memorias_etnicas_digital.pdf
- (2017b), *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*, Bogotá, CNMH.
- (2017a), *La tierra no basta. Colonización, baldíos conflicto y organizaciones sociales en el Caquetá*, Bogotá, CNMH.
- (2017), *Campesinos de tierra y agua: memorias sobre sujeto colectivo, trayectoria organizativa, daño y expectativas de reparación colectiva en la región Caribe 1960-2015. Campesinado en el departamento de Córdoba*, Bogotá, CNMH.
- (2016d), *Grupos Armados Posdesmovilización (2006-2015). Trayectorias, rupturas y continuidades*, Bogotá, CNMH.
- (2016c), *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*, Bogotá, CNMH.
- (2016b), *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas y protagonistas*, Bogotá, CNMH.
- (2016a), *Tomas y Ataques guerrilleros 1965-2013*, Bogotá, CNMH.
- (2016), *Bacrim. Grupos armados posdesmovilización (2006-2015). Trayectorias Rupturas y Continuidades*, Bogotá, CNMH.
- (2015b), *Con licencia para desplazar. Masacres y reconfiguración territorial en Tibú, Catatumbo*, Bogotá, CNMH.

- (2015a), *Una nación desplazada. Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*, Bogotá, CNMH-UARIV.
- (2015), *Putumayo: la vorágine de las caucherías*, Bogotá, CNMH.
- (2014), *Guerrilla y población civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013*, Bogotá, CNMH.
- Chxab Wala Kiwe (2017), *Kwesx Uüs Yáthzxi Kiwe Thegnas*, Bogotá, ACIN-CNMH.
- Cinep (2018), *Base de datos de luchas sociales*. Recuperado de <https://www.cinep.org.co/Home2/servicios/sistema-de-informacion-general-sig/base-de-datos-de-luchas-sociales.html>
- (2009), *Noche y niebla*, Número 39. *Panorama de derechos humanos. Banco de datos de violencia política*. Recuperado de <https://www.cinep.org.co/publicaciones/PDFS/20090601.nocheyniebla39.pdf>
- CIDH (2009), *Derechos de los Pueblos Indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales*. Recuperado de <https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/tierras-ancestrales.esp.pdf>
- (2006), *Las mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia*. Recuperado de <http://www.cidh.org/countryrep/colombiamujeres06sp/IV.htm>
- Ciro, Claudia Alejandra (2008), *Del caucho a la ganadería: transformación del paisaje en el piedemonte caqueteño 1887-1965*. Capítulo del libro: Gente de tierra y agua en la Amazonia. Recuperado de http://bdigital.unal.edu.co/3736/3/Gente_Tierra_y_Agua_en_la_Amazonia0002.pdf
- Colby, Jason M. (2011), *The Business of Empire: United Fruit, Race, and U. S. Expansion in Central America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación-Grupo de Memoria Histórica (2013), *¡Basta ya! Colombia. Memorias de guerra y dignidad*, Bogotá, CNRR-GMH.
- (2011), *La masacre de El Tigre. Un silencio que encontró su voz*, Bogotá, CNRR-GMH.
- (2010), *La masacre de Bahía Portete: mujeres wayuu en la mira*, Bogotá, CNRR-GMH.

- (2009), *Despojo, tierras y territorios*. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/tierra_conflicto/despojo_tierras_baja.pdf
- (2008), *Trujillo, una tragedia que no cesa*, Bogotá, CNRR-GMH.
- Comisión de observación de la crisis humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta (2003), *Cuando la Madre Tierra llora. Crisis en derechos humanos y humanitarios en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta)*, Bogotá, Fundación Cultura Democrática.
- Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (2018), *Balance general de vulneraciones a los DDHH e infracciones al DIH contra los Pueblos Indígenas*, Bogotá, CDDHHPI.
- Comisión Nacional de Territorios (2018), *Resumen Ejecutivo de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI) al Informe Nacional de Memoria Histórica de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Documento inédito. Archivo de la investigación.
- Congreso de la República (1890), Ley 89 de 1890 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, Bogotá, *Diario Oficial* N.º 8263 del 8 de diciembre de 1890.
- Contraloría General de la República (2013), *Minería en Colombia. Derechos, políticas públicas y gobernanza*. Recuperado https://www.contraloria.gov.co/documents/20181/472306/01_CGR_mineria_I_2013_comp.pdf/40d982e6-ceb7-4b2e-8cf2-5d46b-5390dad
- CRIC (2001), *Sabiduría y pensamiento de los pueblos que nos resistimos a desaparecer. Conclusiones del XI Congreso Regional Indígena del Cauca, resguardo de La María, Piendamó (Cauca), 26 al 30 de marzo de 2001*. Popayán, CRIC.
- Cxhab Wala Kiwe ACIN (2012), *Análisis de afectación de los hechos del conflicto armado en el norte del Cauca*, enero-diciembre de 2012.
- Delgado, Cristian (2017), *Factores que evidencian sistematicidad en el asesinato de líderes/as sociales y defensores/as de derechos humanos en Colombia*. Recuperado de <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2017/12/Factores-que->

- evidencian-sistematicidad-en-el-asesinato-de-l por cientoC3 por cientoADderesas-sociales-y-defensores-de-Derechos-Humanos-en-Colombia.pdf
- De la Cadena, Marisol (2015), *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, Duke University Press.
- Del Cairo, Carlos Luis (2007), La política amazónica y la expresión de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia. *Revista Biopolítica y filosofías de vida*, 111-140, Popayán, Universidad del Cauca.
- Departamento Nacional de Planeación (s. f.), *Plan de Acción para la vida del Pueblo de Los Pastos*. Recuperado de <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Consejo%20Nacional%20de%20Planeacin/Plan%20de%20vida%20del%20pueblo%20de%20los%20pastos.pdf>
- Descola, Philippe (2013), *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Diamond, Jared (1997), *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*, New York, Debolsillo.
- Defensoría del Pueblo (2018), *Alerta Temprana N.º 026-18*. Recuperado de <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2018/03/AT-N por cientoC2 por cientoBo-026-18-Defensores.pdf>
- De Pinell, Gaspar (1924), *Un viaje por el Putumayo y el Amazonas. Ensayo de navegación*, Bogotá: Imprenta Nacional.
- Equipo Nizkor y Derechos Human Rights (1996), *Colombia nunca más. Violencia contra los Indígenas. Aceptación social del exterminio*. Recuperado de <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/libros/nm/z7/ZonaSiete01.html>
- Escobar, Arturo (2008), *Territories of difference: place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press.
- Feierstein, Daniel (2007), *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos aires, Fondo de Cultura Económica.
- Figueroa, Isabel (2014), Soberanía nacional, Pueblos Indígenas y trauma civilizatorio en Colombia y Ecuador. *Jurídicas*, 1(11), 181-205.

- Findji, María Teresa (1991), Movimiento indígena y recuperación de la historia. En Maikel Riekenberg (comp.), *Latinoamérica, enseñanza de la historia libros de texto y conciencia histórica*, Buenos Aires, Alianza, Flacso.
- Findlen, Paula (1994), *Possessing nature: museums, collecting, and scientific culture in early modern Italy* (Vol. 20). Berkeley, California, University of California Press.
- Foster, John Bellamy (1999), *Marx's ecology. Materialism and nature*, New York, Monthly Review Press.
- Friedman, Nina S. (1975), La fiesta del indio en Quibdó: un caso de relaciones interétnicas en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V19a-3.pdf>
- Gaitán, Pablo Emilio y Yepes Casolua, José Antonio (1999), *Historia del territorio Wacoyo*. Puerto Gaitán, Resguardo Wacoyo. Inédito, 20 de septiembre.
- Galeano Myriam (2006), *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Cali, CRIC, Interteam.
- García, Pedro y Jaramillo, Efraín (2008), *El Caso del Naya*. Bogotá: Iwgia.
- Garrido, Margarita (1993), *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*, Bogotá, Banco de la República.
- Gómez, Augusto (1998), La guerra de exterminio contra los Pueblos Indígenas cazadores recolectores de los llanos orientales siglos (XIX y XX), *Anuario colombiano de historia social de la cultura* 25, 351.
- González, Geny (2014), ¿Interculturalidad para quién? En: *Stuart Hall desde el sur. Legados y apropiaciones*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/posgrados/20140821043428/StuartHallDesdeElSur.pdf>
- González, Fernán (2016), *Poder y violencia en Colombia*, Bogotá, Cienp-Odecofi.
- Grandin, Greg (2009), *Fordlandia: auge y caída de la ciudad olvidada de Henry Ford en la selva*, New York: Metropolitan Books.

- Gros, Cristian y Morales, Trino (2009), *A mí no me manda nadie. Historia de vida de Trino Morales*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guerra, Wilder (2001), *La disputa y la palabra. La Ley en la sociedad wayuu*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Gutiérrez, Francisco, Marín, Margarita y Carranza, Francy (2017), *Reporte semestral dinámicas del asesinato de líderes rurales: las covariables municipales*. Recuperado de <http://www.observatoriodetierras.org/wp-content/uploads/2017/05/Reporte-Semestral-ORRPDA-2017>
- Harvey, David (2005), *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press.
- Houghton, Juan y Villa, William (2005), *Violencia política contra los Pueblos Indígenas en Colombia 1974-2004*, Bogotá, Cecoin.
- Houghton, Juan (2008), *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Recuperado de http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Tierra_contra_la_muerte.pdf
- Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (2011), *Petróleo y transformación de conflictos*. Recuperado de http://ediciones.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2012/02/petroleo_Revista1.pdf
- (2013), *El río Ranchería: perdido en el desierto*, Bogotá, Indepaz.
- Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (2017), *Boletín de Alertas Tempranas II*. Bogotá, Ideam.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (s. f.), *Suicidio de indígenas en Colombia, 2010-2014*. Recuperado de <http://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/57952/Suicidio+de+Ind%C3%ADgenas+en+colombia.+2010-2014.pdf>
- Jaramillo, Efraín (2011), *Kimy, palabra y espíritu de un río*, Bogotá, Códice.
- Jimeno, Myriam (2005), *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- John, Eduardo (2013), *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, California, Univ. of California Press.

- Legrand, Catherine (1988), *Colonización y protesta campesina en Colombia: 1850-1950*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Londoño Toro, Beatriz, Güiza Suárez, Leonardo y Muñoz Ávila, Lina Marcela (2006), *Los conflictos ambientales en Colombia. Retos y perspectivas desde el enfoque de DDHH y la participación ciudadana*, Bogotá, Universidad del Rosario, Colección textos de jurisprudencias.
- Martínez, Astrid (1986), *Planes de desarrollo y política agraria en Colombia 1940-1978*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- McLean, Phillip (2002), Colombia: Failed, Failing or Just Weak? *The Washington Quarterly* (25), 129.
- McKusick, James (2016), *Green writing: Romanticism and ecology*, New York: Palgrave/St. Martin's Press.
- Miller, David Philip & Reill, Peter Hanns (Eds.) (2011), *Visions of empire: Voyages, botany, and representations of nature*, Cambridge University Press.
- Montero, Oscar (2012), *Buen vivir y territorios indígenas en Colombia: Umunukunu Senunulan (Pueblo Kakatwkwá) y Sa'th Tama Kiwe (Pueblo Nasa)*. Medellín, Universidad Nacional de Colombia. Tesis de grado.
- Montoya, Eliana, López, Marcela, Cristancho, Sergio, Montero, Óscar David y Hernández, Dora (2018), Aproximación a la concepción de la salud mental para los Pueblos Indígenas de Colombia. *Revista de Associacao Brasileira de Saude Colectiva*.
- Ñatubaiyibari-Asociación de Autoridades Tradicionales del Pueblo Barí (octubre de 2016).
- OEA (s. f.), *Medidas cautelares*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>
- Offen, Karl (2003), The Territorial Turn: Making Black Communities in Pacific Colombia, *Journal of Latin American Geography*, 2 (1), 43-73.
- Ojeda, Diana (2016), Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones espaciales, *Revista Colombiana de Antropología*, 52 (2), 19-43.
- Oficina en Colombia del Alto Comisionado para los Derechos Hu-

- manos (2013), *Voces y palabras mayores de los pueblos étnicos en Colombia sobre el derecho a la consulta previa*, Ginebra, ONU.
- ONIC (2014), *Estudio sobre genocidio y crímenes de lesa humanidad en curso: el caso de los Pueblos Indígenas de Colombia*, Bogotá, ONIC.
- _____(2013), *Proyecto Pueblos Indígenas en riesgo de extinción en Colombia*, Bogotá, ONIC.
- _____(2012), *Mujeres sabias y resistentes*, Bogotá, Gente Nueva.
- _____(2010), *Palabra dulce. Aire de vida. Forjando caminos para la pervivencia de los Pueblos Indígenas en riesgo de extinción en Colombia*. Bogotá, ONIC.
- _____(2002), *Los indígenas y la paz*, Bogotá, ARFO.
- _____(1987), *Quintín Lame. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Recuperado de https://issuu.com/marcelotolima/docs/quintin_lame_
- ONIC y CNMH (2015), *Pedagogías interculturales de memoria con el Pueblo Sikuani orientadas a la construcción de paz en territorios afectados por el conflicto armado*. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/pedagogias_interculturales.pdf
- ONU (2004), *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen*. Recuperado de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4353.pdf>
- ONU-REDD (2018), *Perspectiva de los Pueblos Indígenas frente a la deforestación y degradación del territorio*. Recuperado de https://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/MedioAmbiente/Publicaciones por ciento20proyectos/undp_co_medioambiente_redd_indigenas.pdf
- Organización Wiwa Golkushe Tayrona (2018), *Ruama Shama: desde el corazón y el pensamiento del Pueblo Wiwa. Afectaciones al territorio sagrado por el conflicto armado y sus factores subyacentes*, Bogotá, CNMH-USAD-IOM.
- Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (2015), *Diagnóstico y líneas de acción para las comunidades Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta (departamentos Cesar, Magdalena y Guajira) en el marco del cumplimiento del Auto 004 de 2009*.

- Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_wiwa_-_diagnostico_comunitario_o.pdf. Página 315.
- Otero, Jesús (1952), *Etnología caucana*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Parsons, James (1997), *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*, Bogotá, Banco de la República/Áncora.
- Paz, Antonio (2018), Colombia: indígenas Siona no ceden ante los intereses petroleros en Putumayo. Consultado el 15 de noviembre de 2018. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2018/09/indigenas-siona-petroleo-colombia/>
- Pécaut, Daniel (2015), Una lucha armada al servicio del status quo, social y político, en: *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Recuperado de <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/una-lucha-armada-al-servicio-del-statu-quo-social-y-politico-1447170837-1460380657.pdf>
- Peña, Juan Carlos (2011), Mitú. *Ciudad amazónica; territorialidad indígena*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Peñaranda, Ricardo (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, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.
- Pineda Camacho, Roberto (2000), *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*, Bogotá, Planeta.
- _____(1988), Historia oral de una maloca sitiada en el Amazonas: aspectos de la rebelión de Yarocamena contra la Casa Arana, en 1917. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Números 16 y 17, 163-182.
- Prada, Edilma (2017), Coreguaje: voces del despojo, en *Memorias: 12 historias que nos deja la guerra*, Bogotá, Konrad Adenauer Stiftung.
- Pratt, Mary Louise (2007), *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*, Londres, Routledge.
- Procuraduría General de la Nación (2017), *Persiste el incumplimiento en la implementación de la ley y los decretos leyes de víctimas y restitución*

- ción de tierras*. Recuperado de <https://www.procuraduria.gov.co/portal/incumplimiento-restitucion-victimas.news>
- Quintero, Alexandra (2014), *XII Informe de violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia. Violencia sexual en el marco del conflicto armado: una mirada diferencial. Mesa de trabajo “mujer y conflicto armado*, Bogotá, Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado.
- Razonpublica (2016), *Desnutrición infantil en Colombia: ¿cuáles son las regiones más golpeadas?*, Recuperado de <https://razonpublica.com/index.php/economia-y-sociedad/9310-desnutricion-infantil-en-colombia-cuales-son-las-regiones-mas-golpeadas.html>
- Reséndez, Andrés (2016), *The other slavery: The uncovered story of Indians enslavement in America*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt.
- Rodríguez, Edna Catalina (2014), *Megaproyectos, movimiento y organización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta: el caso de la iniciativa de Embalse de Besotes*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/44845/1/1020737756.2014.pdf>
- Rodríguez González, Ivonne (2014), Despojo, baldíos y conflicto armado en Puerto Gaitán y Mapiripán (Meta, Colombia) entre 1980 y 2010, *Estudios Socio-Jurídicos*, 16(1), 315-342
- Ronderos, María Teresa (2014), *Guerras recicladas. Una historia periodística del paramilitarismo en Colombia*, Bogotá, Aguilar.
- Rozo, Esteban y Del Cairo, Carlos (2017), Indigenismo desarrollista: Estado y diferencia cultural en una frontera amazónica (1959-1980), *Historia Crítica*, 65 (2017), 163-182.
- Saade, María. 2016. “Tejedoras en el Suroccidente colombiano: entramando trabajo, pensamiento y vida” En: Graciela Maglia y Leonor Hernández de Fox. *Memorias, saberes y redes de las culturas populares en América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana, IFEA y Universidad Externado.
- Sánchez, Beatriz (2001), “El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena” en *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Tomo II. De Sousa

- Santos, Boaventura, García Villegas, Mauricio, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- Sánchez, Esther (2003), *Los Pueblos Indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos*. Bogotá, Unicef.
- Sánchez, Enrique y Molina, Hernán (2010), *Documentos para la historia del movimiento colombiano contemporáneo*, Bogotá, Nomos.
- Sandoval, Eduardo Andrés (2008) *La guardia indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica*, Bogotá, Códice.
- Santos, Juan Manuel (2004), *Sistema Informativo de Gobierno* (2014, 7 de diciembre). Palabras del presidente Juan Manuel Santos en la inauguración de Puerto Brisa, en el mar Caribe. Recuperado de [http://wiwagolkushetayrona.org/cuenca-del-rio-jerez/?location=puerto por ciento20brisa](http://wiwagolkushetayrona.org/cuenca-del-rio-jerez/?location=puerto%20por%20ciento20brisa)
- Sassen, Saskia (2015), *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Buenos Aires, Katz.
- Smitt, Carl (1999), *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza.
- Semper, Frank (2006), Los derechos de los Pueblos Indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano* 2, 761-778, Bonn, Fundación Konrad-Adenauer.
- Serje, Margarita (2005), *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Springer, Natalia (2012), *Como corderos entre lobos. Del uso y reclutamiento de niñas, niños y adolescentes en el marco del conflicto armado y la criminalidad en Colombia*, Bogotá, Taller Digital Image Printing.
- Stavenhagen, Rodolfo (2004), *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen*. ONU. Recuperado de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4353.pdf>
- Tattay, Pablo y Peña, Manuel Julicué (2013), *Movimiento Quintín Lame: una historia desde sus protagonistas*, Popayán, Fundación Sol y Tierra.
- Tenthoff, Moritz (2008), *El Urabá: donde el Desarrollo Alternativo se confunde con intereses económicos y la reinserción del paramilitarismo*, Ámsterdam, TNI.

- Tunubalá, Jeremías y Pechené, Liliana (2010), “518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos”. El deber, el derecho de re-existencia y libertad. *Revista Maguaré*, 24, 415-426.
- Ulloa, Astrid (2004), *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos y el ambientalismo en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ungar, Elisabeth y Cardona, Juan Felipe (2010), *Y refundaron la patria... De cómo mafiosos y políticos reconfiguraron el Estado Colombiano*, Bogotá, Corporación Nuevo Arco Iris.
- Vargas-Espíndola, Alejandra, Villamizar-Guerrero, Juliet Caterine., Puerto-López, Jhon Sebastián Rojas-Villamizar, Manuel Ricardo, Ramírez-Montes, Omar Santiago y Urrego-Mendoza Zulma Consuelo (2017), Conducta suicida en Pueblos Indígenas: una revisión del estado del arte. *Revista de la Facultad de Medicina*, 65(1), 129-135.
- Vasco, Luis Guillermo (2002), *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha indígena*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Velasco, Álvaro. (s. f.), *El derecho que nace de la tierra y la comunidad*. Documento inédito.
- Vélez, María Alejandra (2001), FARC y ELN. Evolución y expansión territorial. *Desarrollo y Sociedad* 47, marzo, 151-225.
- Villa, William (2011), El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia. *En Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Consultado el 19 de agosto de 2018. Recuperado de http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Movi_indigenas.pdf
- Villarraga, Álvaro (s. f.), *La resistencia indígena: opción de paz*. Consultado el 17 agosto de 2018. Recuperado de http://viva.org.co/cajavirtual/svco320/pdfs/articulo498_320.pdf

DOCUMENTALES

- CNMH (2017, 9 de noviembre), *Documental Arahuaco 25 años de impunidad*. Archivo enfoque étnico CNMH. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?time_continue=2357&v=94z7KoQBC_8
- _____(2016), *Ishtana resiste: voces del pueblo Barí*. Archivo enfoque étnico CNMH. Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/catatumbo/bari.html>
- _____(2013a), Exposición Nambí y Telembí viven, tejiendo resistencia Awá. Archivo enfoque étnico CNMH. Recuperado de <http://centrodememoriahistorica.gov.co/de/informes-2018/exposicion-nambi-y-telembi-viven-tejiendo-resistencia-awa>
- Contravía (2012, 21 de marzo), *El Pueblo Awá: “Aprender y luchar para resistir el engaño”*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=JY-Nk2Uc-M8>
- UDSA Premacultura Ecuador (2018, 4 de diciembre), *Visión ancestral del ordenamiento territorial del Pueblo Wiwa*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=k4Ae6RiD_cI

MICROSITIOS WEB

- Ideam (2017), *Resultado monitoreo de la deforestación 2017*. Recuperado de http://www.ideam.gov.co/documents/24277/72115631/Actualizacion_cifras2017+FINAL.pdf/40bc4bb3-370c-4639-91ee-e4c6ceag7ao7
- Wiwagolkuchetayrona, *Cuenca del río Jerez*. Recuperado de <http://wiwagolkushetayrona.org/cuenca-del-rio-jerez/>

Cuando todo estaba oscuro nuestros padres y madres espirituales nos crearon en pensamiento y desde la Ley de Origen nos dejaron la responsabilidad de mantener el equilibrio y la armonía de los mundos. Para esto nos entregaron elementos sagrados que nos permiten pagar, ofrecer y estar en conexión con la Madre Tierra. Bajo ese mandato se nos encargó mantener la memoria viva, que mucho más allá de un documento, necesita del recorrer, el conversar en y con los territorios.

Vivir la memoria es caminar la palabra que está en los sitios sagrados, por tanto, posee sus espíritus, energías que del mismo modo que pueden fortalecer nuestro camino, también lo pueden desbordar. Así, este *Telar*, denominado informe, partió de la orientación de las autoridades espirituales.

El primer paso lo dimos en la Sierra Nevada, donde fuimos guiados desde el banco del mamo mayor del Pueblo Kankuamo, Narciso Villazón; allí, en la noche, con el calor del fuego y la luz de la luna, nos entregó la “grabadora”, una mochila con elementos sagrados para guardar y cuidar lo recorrido, las palabras, el pensamiento de esperanza y el dolor, muchas veces devastador, del presente y el pasado.

En la mochila se teje la vida, se inscribe su orden y su movimiento, se hila nuestro conocimiento, se guardan los materiales que se deben equilibrar; lo positivo y lo negativo. La mochila es nuestro verdadero informe de memoria y desde que la recibimos hasta que la entreguemos tenemos la tarea de seguir alimentándola y hacer crecer su tejido.

La portada de este libro es la imagen de esa “grabadora”; allí se encuentra nuestra fuerza de lucha, que tiene como propósito regresar con todo su poder a los lugares de origen, como pago a todo lo que existe para agradecer por la vida y la muerte: para detener el genocidio.

ISBN: 978-958-5500-51-8



La equidad
es de todos

Prosperidad
Social



Centro Nacional
de Memoria Histórica