



Villejuif
Johanna Orduz

Los desafíos del *gobierno propio*: articulaciones entre lo legal y lo legítimo en una organización indígena del norte del Cauca¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n47.07>

DANIEL CAMPO PALACIOS²

<https://orcid.org/0000-0001-7270-6174>

investigador independiente

danielcpalacios@gmail.com

Cómo citar este artículo: Campo Palacios, D. (2023). Los desafíos del *gobierno propio*: articulaciones entre lo legal y lo legítimo en una organización indígena del norte del Cauca. *Tabula Rasa*, 47, 163-186. <https://doi.org/10.25058/20112742.n47.07>

Recibido: 10 de febrero del 2023

Aceptado: 14 de mayo del 2023

Resumen:

El movimiento indígena del Cauca ha buscado el posicionamiento de lo que llama *gobierno propio* como su horizonte político de las últimas dos décadas. Esta apuesta nos debe llevar a evaluar, con una mirada etnográfica, cuáles son sus expresiones contemporáneas y cómo se manifiestan en los territorios y entre la población. En este artículo, pretendo un examen de sus manifestaciones concretas en la *Cxhab Wala Kiwe*, o la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Para ello, discuto las *articulaciones* entre las nociones de lo legal y lo legítimo que producen una forma de gobierno. En seguida, hago un recorrido por las expresiones de autoridad y organización alrededor de la justicia propia del pueblo nasa, con el objetivo de dar cuenta del proceso constante de construcción de las condiciones para actualizar el proyecto político en los contextos cotidianos donde interactúan las autoridades locales en su ejercicio de toma de decisiones y la organización zonal con su responsabilidad en el diseño de políticas públicas que se reivindican como propias del pueblo nasa del norte del Cauca.

Palabras clave: gobierno propio; proyecto político; gobierno indígena; autonomía; identidades políticas.

¹ Este artículo es resultado de la investigación titulada «Los desafíos del *gobierno propio*: poder e identidad étnica nasa en el norte del Cauca, Colombia», presentada en 2020 como tesis de maestría en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

² Maestría en Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Challenges of *Self-Government*: Articulations Between Legal and Illegitimate in an Indigenous Organization in Northern Cauca

Abstract:

For the last two decades, the Indigenous movement in Cauca has looked to position the so-called *self-government* as their political horizon. That bet should lead us to evaluate, following an ethnographic approach, what are self-government contemporary expressions and how they reflect in territories and among their population. In this article, I intend to conduct an assessment of its concrete manifestations in the *Çxhab Wala Kiwe*, or the Northern Cauca Association of Indigenous Councils (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca). To do that, we discuss the *articulations* between the notions of legal and legitimate brought about by some form of government. Then, we outline the expressions of authority and organization around Nasa people's notion of self-justice, in order to account for the ongoing building process to get the political project up to date in daily settings, where local authorities display their making-decision roles and local organization, in charge of making public policies that Nasa people claim as their own in Northern Cauca.

Keywords: self-government; political project; Indigenous government; autonomy; political identities.

Os desafios do *gobierno propio*: articulações entre o legal e o legítimo em uma organização indígena do norte do Cauca

Resumo:

O movimento indígena do Cauca tem procurado o posicionamento do denominado *gobierno propio* como seu horizonte político das últimas duas décadas. Essa aposta deve nos levar a avaliar, com um olhar etnográfico, quais são suas expressões contemporâneas e como se manifestam nos territórios e entre a população. Neste artigo, pretendo fazer um exame de suas manifestações concretas na *Çxhab Wala Kiwe*, ou Associação de *Cabildos* Indígenas do Norte do Cauca. Para tanto, discuto as *articulações* entre as noções do legal e o legítimo que produzem uma forma de governo. Em seguida, faço um percurso pelas expressões da autoridade e da organização ao redor da justiça própria do povo *nasa*, com o objetivo de dar conta do processo constante de construção das condições para atualizar o projeto político nos contextos cotidianos em que interagem as autoridades locais em seu exercício de tomada de decisões e a organização zonal com sua responsabilidade no planejamento de políticas públicas que se reivindicam como próprias do povo *nasa* do norte do Cauca.

Palavras-chave: *gobierno propio*; projeto político; governo indígena; autonomia; identidades políticas.

Introducción

En el norte del departamento del Cauca, suroccidente de Colombia, existe una fuerte dinámica organizativa por parte de indígenas del pueblo nasa que surgió como expresión de la movilización social en la década de 1970 alrededor de demandas sobre acceso a la tierra, la búsqueda de unidad como poblaciones indígenas y la pervivencia cultural, integrando junto con otros pueblos indígenas³ el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, que se posicionó como catalizador de las luchas contra la violencia terrateniente. Con la entrada en vigencia del Estado multicultural a través de la nueva Constitución a partir de la década de 1990, el movimiento indígena del Cauca experimentó una reconfiguración mucho más centrada alrededor de la figura del cabildo como autoridad e institución y más adelante con nuevas expresiones vinculantes de las autoridades indígenas, en el caso particular del norte del Cauca, a través de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca —ACIN—, llamada también en nasa yuwe, la lengua amerindia del pueblo nasa, *Çxhab Wala Kiwe* («territorio del gran pueblo»), nombre que no solo hace alusión a la organización, sino también a los lugares donde habita la gente que la conforma. Esta es una forma de asociación reconocida legalmente por la institucionalidad estatal, que fue conformada con el objeto de fortalecer no solo el proceso político organizativo entre las autoridades involucradas en función de esa búsqueda del gobierno propio, sino también la capacidad de administración de recursos públicos y la canalización de la interlocución con entidades estatales, agencias de cooperación internacionales y otras organizaciones de la región.

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

³ Los pueblos indígenas del Cauca son: misak, yanakuna, kokonuko, tontotuna (o totoró), eperara siapidara (o sia), kishú (o kishgó), ambaló (o ampiuile), polindara, inga y nasa. De estos pueblos indígenas todos están representados en el CRIC, aunque esta no es la única organización indígena del Cauca. Los indígenas misak del resguardo de Guambia, los nasa de Novirao y La Paila - Naya lideran otra organización de importante trayectoria. Para una historia del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano (AISO) ver Tunubalá (2016) y Vasco (2002).

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

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

Este doble vínculo identificado desde la misma crítica planteada entre las comunidades indígenas nasa que se ven movilizadas por las problemáticas que reconocen, ha generado posiciones sobre los límites y dimensiones de la autoridad del cabildo en sus territorios, así como nuevas apuestas políticas y territoriales atravesadas —siempre en la búsqueda del gobierno propio— por una perspectiva en la que la identidad étnica nasa y elementos y procesos culturales sustentados en su cosmovisión fungen como garantes de ciertas prácticas y discursos de los que emana la diferencia étnica y cultural que sustentaría la autonomía y la autodeterminación, anteponiéndose como eje central de la pugna con y asimilación del Estado colombiano. Para un examen etnográfico de este fenómeno, en este artículo planteo un análisis sobre las conceptualizaciones de *gobierno propio* que se han realizado en los últimos años en la *Çxhab Wala Kiwe* —ACIN— y, en seguida, ofrezco un ejemplo particular desde la práctica de la justicia propia o el «derecho propio» para problematizar las manifestaciones concretas del *gobierno propio* en el norte del Cauca.

¿Qué es el gobierno propio?

La autonomía indígena en Colombia es un campo de permanente disputa. Desde su incorporación al acervo político de las reivindicaciones y luchas indígenas en el país, la autonomía ha sido parte central de los debates del movimiento indígena y ha ido adoptando mayor centralidad desde la consagración del reconocimiento multicultural en 1991 (Dest, 2021; Jaramillo, 2011). Aunque las nociones de autonomía se encuentran en los documentos públicos del CRIC desde, por lo menos, 1973 con el I Encuentro Indígena Nacional y la III Asamblea del CRIC⁴, que tuvieron lugar en Silvia, Cauca, el 15 de julio de ese año (Cinop, 1981, p. 30), fue con la conformación de la ONIC en 1982 y los debates que acompañaron su lanzamiento que se sumó la «autonomía» a los principios organizativos de

⁴ Agradezco a Axel Rojas esta observación.

«unidad, tierra y cultura». De la misma manera, es de gran importancia el hito que constituyó la Resolución de Vitoncó de febrero de 1985, un acuerdo conjunto de cuarenta y cinco autoridades indígenas del Cauca donde se reivindica el «derecho a la autonomía» de los cabildos y sus comunidades, entendido como la capacidad de «controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los resguardos y de rechazar las políticas impuestas de afuera, vengan de donde vengan». Es decir, las preocupaciones por la autonomía en el movimiento indígena preceden a los *reconocimientos* de 1991. Al interior de la ACIN esta preocupación por la autonomía ha tomado expresiones interesantes sobre los límites del reconocimiento y la capacidad de la organización para hacer cumplir los derechos adquiridos y, más aún, para ampliar el alcance de lo posible bajo el manto de la incorporación estatal de los pueblos indígenas al proyecto de nación.

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

En una conversación con Oscar Bonilla en agosto de 2019, para entonces miembro del equipo de Planeación de la ACIN, comentamos sobre lo que él llamó la *estrategia de lucha* que diseñaron *los mayores* desde los inicios de la organización. Bonilla, un comunero en sus treintas originario del resguardo de La Cilia-La Calera de Miranda, llevaba al menos 11 años trabajando en la ACIN⁵. A finales de 2019 fue elegido como representante legal de la EPS-I AIC⁶ para el periodo 2020-2021, un cargo importante al cual se accede por votación

⁵ Es decir, vinculado laboralmente en la ACIN, aunque su participación comunitaria en su cabildo de origen es de mayor trayectoria.

⁶ La Asociación Indígena del Cauca, es una Empresa Prestadora del Servicio de Salud Indígena o EPS-I. Entidad pública de carácter especial, por medio de la cual se administran los recursos del Sistema General de Seguridad Social en Salud para la población indígena. Esta EPS-I fue fundada en 1997 y tiene presencia en varios departamentos del país: Cauca, Putumayo, Valle del Cauca, La Guajira y Caldas. Su junta directiva está compuesta por las 126 autoridades del CRIC. Es una de las entidades más importantes y mejor evaluadas de este tipo. Esta empresa no tiene como población objetivo exclusivamente al pueblo nasa, sino a la población indígena en general. Para una discusión histórica de la AIC y las luchas por la política pública en salud para pueblos indígenas ver Urrego (2019).

de las 126 autoridades que conforman el CRIC⁷. Le pregunté por su percepción sobre las razones por las cuales el movimiento indígena vio entre finales de 1980 e inicios de 1990 al reconocimiento estatal como algo importante para sus luchas, teniendo en cuenta todos los debates alrededor del cambio de Constitución, así como las disputas locales por el poder municipal en el contexto de descentralización institucional y apertura económica. Bonilla planteó que las luchas por la tierra, que fueron la principal bandera del movimiento en los años 1970 y 1980, siempre fueron luchas desiguales, violentamente reprimidas por terratenientes, fuerza pública y asesinos a sueldo, situación que llevó incluso a la conformación de una guerrilla de autodefensa indígena como el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) como una medida para sumar la resistencia armada a la resistencia civil «para defender la tierra y defender la gente que estaba haciendo el proceso de recuperación de la tierra». Para Bonilla, la participación del movimiento indígena y el MAQL en la Asamblea Nacional Constituyente es resultado de estas formas de dar la pelea y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural una victoria histórica⁸.

Ahora, el reconocimiento no era en sí una meta para *los mayores*, como Bonilla llama a quienes lo anteceden en el movimiento, sino un medio para, por un lado, tratar de frenar las agresiones y, por el otro, promover la creación de normas que ampararan los derechos de los pueblos indígenas, especialmente relacionados con el territorio⁹. En el análisis que hace Bonilla, el reconocimiento es tan solo una de las partes de una *estrategia de lucha* con aspiraciones más grandes. Mientras su inclusión en el contrato social aseguró una vía legal para dar voz a sus demandas, el movimiento indígena era consciente de las limitaciones de esta forma de incorporación estatal. Bajo esta mirada, el objetivo nunca ha sido adoptar al pie de la letra lo que dicta el multiculturalismo jurídico colombiano, en el sentido de acogerse irrestrictamente a una versión normativa de lo indígena para acceder a los derechos reconocidos (Bocarejo, 2011, p. 107), sino que, como Bonilla lo reconoce, el direccionamiento de *los mayores* fue otro: «eso que está *allá* [en la Constitución], cójalo, utilice lo que sirve y deseche lo que no sirve», «coja lo que sirve *allá* de eso y tráigalo *acá* [para] que fortalezca lo que traemos nosotros, nuestra lógica. [Pero] no meta toda esa vaina *acá*». Aquí utiliza una oposición importante entre lo de *allá* y lo de *acá*, que se repite de manera considerable entre muchos de mis interlocutores en la *Çxhab Wala Kiwe* —ACIN—. El *allá* es el ámbito de lo que podría llamarse la *sociedad nacional* o el sector dominante de la sociedad; mientras el *acá* responde a lo que es visto como propio de la

⁷ Desde el 2021 el CRIC cuenta con 139 autoridades asociadas, sumando aquellas que se encuentran ubicadas en la Bota Cauca y conforman la zona Tandachiridu Wasi.

⁸ Esta observación ha sido ampliamente abordada por las mismas organizaciones y por algunos autores. Ver CRIC (2021, 2022), Gros (2000) y Vasco (2002).

⁹ Sobre esta estrategia también se ha elaborado ampliamente. Ver, por ejemplo, Jaramillo (2018) o Laurent (2022).

práctica política, social y cultural del pueblo nasa o incluso, de forma general, de *lo indígena*. Así, el *allá* puede ser, por ejemplo, el ámbito de lo legalmente establecido, mientras el *acá* puede ser todo lo que se defiende como legítimamente producido. Esta distinción tiene otras formas recurrentes de nombrarse, como lo de *adentro* y lo de *afuera*, lo *nuestro* y lo de *los otros*, lo *propio* y lo *externo*. Se trata de una construcción discursiva con importantes consecuencias prácticas.

En esta oposición se encuentra el centro de la estrategia y es lo que recoge la expresión que emplea Bonilla. De cierta manera, se busca aprovechar lo que el Estado colombiano propone y al mismo tiempo servirse de (y/o denunciar) su incapacidad para llevarlo a cabo. Esta oposición produce una posibilidad, crea un espacio disponible para actuar como movimiento a través de sus organizaciones¹⁰. En palabras de Bonilla, el desafío de esta estrategia es «cómo utilizar lo que hoy tenemos en términos legales para fortalecer lo legítimo, lo propio, lo construido por la gente». Esta estrategia permite reunir elementos para avanzar en la dirección de una versión de autonomía que se encuentra en la tensión constante entre el reconocimiento y las posibilidades de *lo político*; podría decirse, entre el derecho y el hecho.

Es justo en la gestión de este espacio de lo posible donde entra la discusión contemporánea sobre el gobierno propio. En el trasegar del proyecto político organizativo, la puesta en práctica de la autonomía territorial adoptó centralidad desde 1991 (CRIC, 2021, p. 221) y, sobre todo en la última década, la gestión de dicha autonomía ha cobrado mayor importancia que la autonomía misma. La forma en que se gestiona la autonomía —es decir, las articulaciones locales entre lo legal y lo legítimo en la búsqueda de la autonomía— ocurre a través de una expresión *propia* de gobierno. Este gobierno reivindicado como *propio* no emana exclusivamente de postulados legales o del reconocimiento explícito de las autoridades indígenas como parte de la institucionalidad colombiana. Son múltiples y bastante diversas entre sí las fuentes de donde surge esta expresión particular de gobierno. Aquí las examinaré a partir de elaboraciones previas de autores indígenas y no indígenas sobre el origen del *gobierno propio*, preparando el terreno para hacer especial énfasis en las narraciones de algunos de los miembros de la *Çxhab Wala Kiwe* —ACIN— sobre cómo se ha conceptualizado el *gobierno propio* desde esta organización de la zona norte del Cauca.

Una de las fuentes de donde surge el *gobierno propio* que más ha sido examinada por investigadores externos y principalmente por los indígenas nasa investigadores de su sociedad ha sido el de la relación del gobierno propio con la cosmovisión

¹⁰ Hago aquí una distinción entre movimiento y organizaciones que, a mi parecer, surge de las formas que ha adoptado el proyecto político en la práctica de la lucha. Mientras el movimiento indígena del Cauca es el conjunto de las luchas de las comunidades, sus autoridades y expresiones organizativas, las organizaciones son las estructuras que se han creado entre autoridades y comunidades para poner a andar los objetivos trazados colectivamente y que, en ocasiones, pueden actuar según intereses situados o coyunturales.

nasa¹¹ (Rappaport, 2008; Montoya, Quiguanás & Bototo, 2015). Rappaport (2008) en su trabajo *La batalla por el legado del padre Ulcué sobre la espiritualidad* en las luchas organizativas, historiza la emergencia del discurso sobre la cosmovisión que hoy es hegemónico en el CRIC y en la ACIN. Plantea que este discurso es una construcción consciente y altamente politizada liderada por algunos investigadores y especialistas nasa (que aquí hemos llamado *kiwe thẽj*), conocedores y analistas del nasa yuwe y las ritualidades que involucran tanto el cuerpo como el territorio (Rappaport, 2008, p. 219). Este proyecto se consolidó en el centro de una disputa iniciada a mediados de los años 1990 por el sentido de la *espiritualidad* entre los investigadores y profesores indígenas que se agrupaban en el Programa

¹¹ En el siguiente apartado profundizo sobre la conceptualización de cosmovisión empleada en esta investigación.

¹² Para una historia detallada del papel del PEBI (antes PEB) en la consolidación organizativa del CRIC, ver Bolaños, Ramos & Rappaport (2004).

de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) del CRIC¹² y los sacerdotes consolas radicados en el norte del Cauca. Las visiones en juego partían de lugares muy diferentes: por un lado, una forma de ordenar la naturaleza con

conocimientos y prácticas que se consideraban *auténticamente* indígenas y que debían tener un papel central en la vida de la gente nasa; y por el otro, el programa de la *inculturación* de los padres consolas, que consistía en encontrar “un legado evangélico” en la cultura nasa y así transformarla en una *nueva cultura* en el camino de Cristo (Rappaport, 2008, p. 241). El hecho que esta idea de cosmovisión hoy se haya instalado en el *sentido común* de la organización es muestra de una victoria ideológica de parte del PEBI. De esta manera, para la autora la cosmovisión puesta así en juego «no es un sistema de creencias herméticamente cerrado, sino un *habitus* fluido [...] que es al mismo tiempo comunal e individual, aprendido y apropiado, investigado y desplegado de manera consciente, un componente central de una contramodernidad indígena» (Rappaport, 2008, p. 220). Así, el «contenido» del discurso de la cosmovisión «tiene una intención política específicamente nasa» (Rappaport, 2008, p. 228). En este sentido, la cosmovisión se erige como una «base primordial» (Rappaport, 2008, p. 222) de *autenticidad* y *legitimidad* sobre la cual descansa una forma de gobierno.

Otro es el argumento de los investigadores nasa Gina Montoya, Abraham Quiguanás & Cesar Bototo (2015) en su disertación *Poder en espiral: acción política y gobierno propio en territorios ancestrales de Toribío y Jambaló*. Distinto a una historización de las disputas al interior de la organización por un sentido de la *espiritualidad*, basan su investigación en los elementos que se perciben como constituyentes de la vida nasa y su reflejo en la estructura de gobierno, particularmente en dos territorios indígenas del norte del Cauca. Aunque emplean la teoría antropológica, lo hacen para oponerlo a su lugar de enunciación, el cual reconocen como una aproximación desde el *conocimiento nasa*. En ese sentido, parten de afirmar que la cosmovisión nasa explica el significado y la manera de

hacer gobierno propio «dado que tendemos a relacionar la cosmovisión con la forma de organización de la vida y, por ende, con el ejercicio [...] del poder» (Montoya, Quiguanás & Bototo, 2015, p. 25). Aquí involucran un concepto de amplio uso y constante revisión entre los miembros de la organización y es el de la *Ley de Origen*, con el fin de anclar la autoridad indígena a una visión del mundo. Esta *Ley de Origen* se explica a través de distintas versiones del mito cosmogónico, recogido entre los *kiwe thē'j* por parte de profesores comunitarios e investigadores nasa desde finales de los años 1980. De manera muy resumida, el origen de la gente nasa está relacionado con dos entidades: *Uma* (la tierra) y *Tay* (el sol), los cuales crean a los seres primigenios, entre ellos *A'* (la estrella) y *Yu'* (el agua), los cuales a su vez procrean, entre otros seres, a los *yu' luuɕx* (niños del agua), de los cuales los nasa son descendientes¹³. De esta manera, se inscribe la existencia en el territorio y se reclama una memoria propia.

En términos esquemáticos, proponen los autores que, de la *Ley de Origen*, de una parte, emana una autoridad; al mismo tiempo, desde dicha *Ley* se fundamentan unos principios de vida. Además, en ella se encuentra una serie de elementos que «potencian la vida cultural» y unos «valores propios», los cuales se actualizan a través de la ritualidad y conforman un «horizonte de la vida» (Montoya, Quiguanás & Bototo, 2015, p. 25) para la gente nasa. Para los autores desde

¹³ Existen extensas versiones sobre este mito cosmogónico. Puesto que su discusión no es tarea de esta investigación, a continuación, reproduzco una versión resumida del mito cosmogónico, tomada de Yule & Vitonás (2012, pp. 25-26):

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

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

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

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

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

esta *Ley de Origen* se «fundamenta y organiza el poder político, que está atravesado por la espiritualidad: *poder político y espiritualidad se relacionan mutuamente y dan forma a la organización comunitaria y de gobierno indígena*» (Montoya, Quiguanás & Bototo, 2015, p. 28. Énfasis agregado). De esta relación surgen unas características que tanto los autores como en el discurso político común de la organización llaman *principios de vida: reciprocidad, redistribución, colectividad, cuidar, respeto, diálogo, complementariedad, dualidad* (Montoya, Quiguanás & Bototo, 2015, p. 28), los cuales son los parámetros en que se debe encontrar todo ejercicio de gobierno propio.

Ahora, ya sea desde una posición que busca autenticidad a través de la politización de un discurso sobre la cosmovisión o del anclaje de las prácticas en sentidos profundos que se hallan en una forma particular de ordenar la naturaleza, estas articulaciones históricas tienen materializaciones en cómo se ejerce la autoridad y un gobierno, las cuales he tratado de rastrear entre mis interlocutores. Una de las materializaciones más características de este fenómeno es, sin duda, la apuesta política de las autoridades que conforman *Çxhab Wala Kiwe* —ACIN— por transformar su estructura de gobierno. Una parte crucial del trabajo de campo para esta investigación fue recoger nociones sobre el gobierno propio entre los sujetos que han vivido las transiciones en los cambios de estructura de gobierno en los territorios indígenas del norte del Cauca. Teniendo en cuenta que el paso de la estructura de los cabildos al *kwe kwe neʃ weʃx* o «cuerpo del gobierno propio» apenas comenzó su camino en 2011 en Jambaló y tan solo hasta 2017 se empezó a replicar en los demás territorios de la zona norte, existe una valiosa heterogeneidad de experiencias y percepciones sobre el sentido y la práctica del gobierno.

Para empezar, Mauricio Capaz, un joven comunero de Tóez, quien fuera gobernador de su resguardo en 2014 a los 28 años, luego en 2019 fue coordinador del Tejido de Defensa de la Vida y los Derechos Humanos de la ACIN y entre 2021 y 2023 fue consejero mayor del CRIC, lo planteó de manera muy sencilla, cuando le pregunté cómo empezó a escuchar referencias o menciones del gobierno propio:

Eso fue teórico. Eso fue en los escenarios de Movimiento Juvenil. Luego se reafirmó en la escuela jurídica¹⁴. Luego en los escenarios zonales y luego ya en el propio ejercicio [de gobernador]. Pero lo que me di cuenta es que es una constante, un constante trabajo. El gobierno propio no es algo que uno dice «hay gobierno propio» y entonces ya hay gobierno propio, no, es una constante lucha de todos y cada uno de los que integran el proceso indígena. (Entrevista a Mauricio Capaz, Santander de Quilichao, 2018)

¹⁴ La «escuela jurídica» fue un importante espacio de formación comunitaria llamado Escuela de Derecho Propio Cristóbal Secue, que funcionó entre 2002 y 2006 en la vereda Bodega Alta del resguardo de Huellas, municipio de Caloto. Muchos jóvenes activistas indígenas se juntaron con mayores y mayoras para estudiar y elaborar alrededor del conjunto de prácticas y postulados que hacen una forma de derecho y justicia indígena nasa. La Escuela de Derecho Propio ha continuado funcionando parcialmente por algunos periodos.

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

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

Cuando llegué a ser autoridad me enfoqué [en] que el tema de gobierno propio va muy enfocado desde adentro, desde la familia, desde la comunidad, desde el territorio. ¿Por qué se ejerce gobierno propio?, para que haya una armonía, un equilibrio, para que haya unas normas, unas leyes que existen, que haya una recuperación, o sea un complemento también de orden, un orden natural, de darle orden a la casa. A mí desde el [año] 2000 me propusieron ser autoridad. Siempre tuve temor y el temor era porque escuchaba a los mayores que «es que hay que gobernar desde lo propio, desde el pensamiento nuestro, desde el corazón, desde la raíz, desde nuestros ancestros»; es lo que los mayores han dicho, hay que gobernar desde lo nuestro y no desde lo otro. Siempre era ese decir, entonces cuando ellos hablaban que había que gobernar desde adentro, desde nosotros, cuando fuera autoridad se me vino mucho a la mente, y es que, si hay que gobernar desde adentro, desde lo nuestro, comparé eso gobierno propio con el gobierno de mi casa, de mi familia. Cuando yo ejerzo gobierno, ejerzo autonomía dentro de mi casa;

en este caso, pues ahí estoy ejerciendo un gobierno propio que son unas costumbres, unas leyes, unas prácticas culturales, para mí era ejercer esa autonomía propia, ese gobierno propio de pensar, de comer, de soñar, de sentir. (Entrevista a Ana Deida Secue, 2018. Santander de Quilichao)

Esta intervención demuestra, por un lado, la habilidad de Secue para condensar muchos elementos en su conceptualización y, por otro, la riqueza de términos que acompañan su argumento. En su definición del gobierno propio se encuentran la práctica de la autoridad y la formación política. Es fundamental su concepción de *adentro* que en esta ocasión se compone de dos niveles: un *adentro* que va desde la familia y la casa y se proyecta en la comunidad y el territorio. Y otro *adentro* que refiere ya no a lugares, sino a nociones sobre lo que es *propio* de la gente nasa: los ancestros, la raíz y el pensamiento *desde el corazón*, que, más que una expresión, es un imperativo en el discurso político-organizativo y una posición ética necesaria para los objetivos del gobierno propio: un ejercicio de autonomía a través de la recuperación de un orden natural, con una serie de normas de conducta y prácticas culturales que garantizaría una armonía y un equilibrio en el territorio, expresadas de manera cotidiana en acciones como pensar, sentir, comer y soñar. Podemos agregar que en este mismo campo se encuentran los *principios de vida* antes mencionados.

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

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

De esta manera, podemos ver que «gobierno» y «autoridad» no necesariamente se limitan a la toma de decisiones sobre un territorio y una población, sino que movilizan aspectos culturales y también organizativos. José Atillo, excoordinador del Tejido de Educación de ACIN y autoridad del territorio de Corinto, hace una apreciación sobre este punto:

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

Y en relación a esto, es importante señalar como parte del proceso de subjetivación involucrado en la actualización constante del proyecto político que la organización comunitaria tiene un rol clave en erigir un *nosotros* y un *lo nuestro*. Es decir, *para la gente nasa del norte del Cauca la organización comunitaria es parte constituyente de su proceso de identificación cultural y política*. Como lo plantea Atillo: «hacer ejercicio de gobierno propio no es solamente hacer el ejercicio práctico sólo de la autoridad, sino también de las estructuras y de la organización que moviliza». En este sentido, las organizaciones *propias* (como las asociaciones de cabildos, como los planes de vida, como los tejidos o programas) se perciben también como parte del gobierno nasa.

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

«Autonomía con un gobierno propio en un territorio ancestral»

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

Existen distintas maneras de ilustrar la necesidad de esta disputa. El primer aspecto está relacionado con las limitaciones inherentes al reconocimiento estatal. Esto ha sido señalado en múltiples ocasiones por parte de la academia y en particular por investigadores comprometidos con movimientos sociales (Dest, 2021; Hale,

2007; Rivera Cusicanqui, 2010; Correa & Quiroga, 2019 y 2020), quienes han señalado cómo las políticas de reconocimiento multicultural en América Latina trazan al mismo tiempo los límites de lo políticamente posible, pues establecen los términos de toda clase de diálogo al interior de un sistema de producción de relaciones desiguales que no tiene entre sus intereses transformar la estructura de dominación. Hay también una consciencia explícita sobre estas limitaciones del campo de acción política por parte de los miembros de la ACIN con distintos procesos de formación política. Esto aplica tanto para el ejercicio de autoridad local en los cabildos como en la capacidad de acción de las organizaciones que agrupan los cabildos. Quizás el ejemplo más revelador de esta condición sea el de la aplicación de justicia indígena.

Las autoridades indígenas tienen oficialmente la facultad de impartir justicia en sus ámbitos territoriales de acuerdo con ciertos criterios definidos por el artículo 246 de la Constitución Política y desarrollados por la Corte Constitucional, los cuales son defendidos por las autoridades y organizaciones indígenas en todo el país. Los casos en los cuales las autoridades indígenas pueden reclamar competencia están definidos por lo que se conoce como el *fuero indígena*, el cual consta de cinco elementos o principios: i) el elemento personal o subjetivo, que indica la obligación de que la persona involucrada en la comisión de un *delito* o una *desarmonía*¹⁵ debe ser juzgada según las normas de su propia comunidad, ii) el elemento territorial, que refiere a que los *delitos* o *desarmonías* se cometan en el ámbito territorial de una autoridad indígena, iii) el elemento institucional, que señala la preexistencia de una autoridad indígena constituida en dicho ámbito territorial que actúa según sus *usos y costumbres*, iv) el elemento objetivo, que refiere a las afectaciones que la conducta *delictiva* o *desarmonizante* generan sobre un bien jurídico, y v) el elemento de congruencia, que recalca que el orden jurídico indígena de las comunidades que ejercen su jurisdicción no está en contradicción con el ordenamiento jurídico nacional¹⁶ (Corte Suprema de Justicia, 2017, pp. 7-9). Cuando estos principios se cumplen, la jurisdicción especial indígena opera.

No obstante, en el transcurso de las últimas tres décadas ha habido una —en palabras de los miembros de la ACIN conocedores del ámbito jurídico— «vulneración reiterada» de esta *autonomía jurídica* con la que cuentan las autoridades indígenas en sus territorios. En numerosas ocasiones se han presentado conflictos de jurisdicciones aduciendo el no cumplimiento de los elementos constituyentes del *fuero indígena* en los casos juzgados desde la jurisdicción especial indígena.

¹⁵ *Desarmonía* es un concepto de amplio uso en el lenguaje jurídico indígena nasa (y de otros pueblos indígenas de Colombia) que refiere al rompimiento de los flujos energéticos y sociales que producen equilibrio y armonía en los territorios. Más adelante en este mismo apartado explico la importancia de su uso como marcador diacrítico en el proceso de distinción e identificación.

¹⁶ Los elementos del *fuero indígena* se han transformado a medida que aumenta la jurisprudencia de la Corte Constitucional. Para una revisión crítica de esta noción jurídica, ver Barona & Rojas (2007).

La controversia sobre la competencia de las jurisdicciones se ha centrado en particular en aquellos casos en que los infractores o generadores de las *desarmonías* no son indígenas. Mientras, de una parte, se argumenta que toda acción que esté en contra de la armonía y el equilibrio de un territorio indígena y su población, sin importar la pertenencia étnica del infractor es competencia de la autoridad indígena, desde la otra orilla se sostiene que el juez natural de cualquier infractor que no se reconozca a sí mismo miembro de la comunidad o el pueblo indígena que habita el territorio donde se cometió el hecho *delictivo* o *desarmonizante* es, invariablemente, la justicia ordinaria¹⁷. Existen importantes estudios sobre esta controversia y los fluctuantes parámetros que se han impuesto para definir los rangos de aplicación del fuero indígena (Barona & Rojas, 2007; Gómez, 2000; Perafán, 1995). Aunque no es mi interés en esta investigación profundizar en las implicaciones de estos debates de la antropología jurídica, deseo resaltar su relevancia en las preocupaciones de los activistas indígenas nasa que hacen parte de la ACIN – Çxhab Wala Kiwe sobre los constreñimientos que de manera directa o velada se hacen a su visión de la autonomía y la autoridad.

Contrario a lo que puede parecer desde una mirada desatenta, el ejercicio de justicia en los territorios indígenas es un asunto cotidiano al cual se enfrentan las autoridades continuamente. De la resolución de conflictos y de su capacidad de orientar los procesos de *justicia propia*¹⁸ dependen también sus posibilidades de gobernar. No conozco un cabildo indígena del norte del Cauca que no tenga procesos en curso en los cuales se controvierte su competencia. Buena parte de los esfuerzos de las autoridades y sus *equipos jurídicos*¹⁹ se invierten en responder a

¹⁷ Existen casos emblemáticos de esta disputa, como el del exsenador de la República Feliciano Valencia, comunero indígena nasa del resguardo de Munchique los Tigres, quien, en octubre de 2008, en el marco de una movilización nacional en contra de la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Colombia y los Estados Unidos, se encontraba liderando una asamblea extraordinaria para el juzgamiento de un soldado que fue encontrado tratando de infiltrar la movilización. Al soldado se le aplicó *remedio* en forma de nueve fuetazos ante la asamblea reunida. El caso fue llevado por el soldado a un juzgado de la justicia ordinaria, el cual resolvió que no había competencia de la jurisdicción especial indígena por no tratarse la persona juzgada de un comunero indígena. Por estas acciones Feliciano Valencia fue juzgado y sentenciado en 2015 por los delitos de secuestro agravado y lesiones personales agravadas. En 2017 la Corte Suprema de Justicia absolvió a Valencia de los delitos y reconoció la actuación en derecho de la jurisdicción especial indígena en la *aplicación de remedio* al soldado. Para un examen detallado, ver el Fallo de Casación 47119 del 28 de junio de 2017 de la Corte Suprema de Justicia de Colombia.

¹⁸ De ninguna manera se debe confundir esta expresión con «justicia por mano propia». La *justicia propia* es la forma en que se nombra el ejercicio de la jurisdicción especial indígena en los casos concretos. Aquí empleo la «categoría nativa» por su consistencia con las reiteradas reivindicaciones de *lo propio* en los distintos campos discursivos.

¹⁹ El *equipo jurídico* del cabildo (o ahora del cuerpo del gobierno propio o *kwe kwe ne'j we'sx*) es un grupo de apoyo y asesoría a las autoridades —que no en pocas veces consiste de una sola persona— en los asuntos legales de impartir justicia, solución de conflictos domésticos, etcétera, el cual trabaja generalmente sin ningún tipo de remuneración. Las personas que actúan en estos equipos jurídicos en la actualidad suelen ser jóvenes con algún nivel de educación universitaria o técnica en derecho, aunque también existen casos de autodidactas o comuneros que pasaron por la Escuela de Derecho Propio Cristóbal Secue, un espacio de formación comunitario coordinado por la ACIN.

tutelas, derechos de petición o cualquier número de documentos necesarios en los distintos procesos legales que cada cabildo lleva. Existe una percepción generalizada sobre el constante «estado de sitio» en el cual se encuentra la jurisdicción especial indígena y la necesidad de su defensa como uno de los elementos fundamentales de su calidad de autoridad territorial. De fondo, lo que está en juego es mucho más que la competencia sobre lo que se juzga; se trata de las limitaciones que se imponen a los derechos adquiridos y que, para las autoridades y la organización, minan la práctica real de la autonomía.

Hay una pregunta relevante sobre las capacidades de acción reales de las autoridades bajo este continuo cuestionamiento de su competencia para impartir justicia en sus territorios. Florencio Mestizo, coordinador del Tejido de Justicia y Armonía y exgobernador del resguardo de San Francisco (municipio de Toribío), lo puso en estos términos durante una reunión de tulpá en la que se discutían las posibilidades de que encarcelaran a un gobernador indígena por negarse a entregar un caso a la justicia ordinaria: «ya con una autoridad presa [por desacato], las demás se asustan». Es decir, puede existir una sincera convicción sobre la autonomía relativa del ejercicio de autoridad en los cabildos por parte de las personas que llegan a ejercer esos cargos, pero esta —la convicción— se supedita a las condiciones reales, legales y legítimas de su posición. Difícilmente actúen con plenitud en este tipo de casos si la justicia ordinaria se empeña en «dejar sin efecto» sus decisiones. Desde el momento en que se establecen las reglas del juego en el pluralismo jurídico del multiculturalismo colombiano, la jurisdicción especial indígena está supeditada a la justicia ordinaria. Esta subordinación se ha tratado de reglamentar a través de una ley de coordinación entre jurisdicciones, pero, de nuevo, los términos de dicha coordinación estarán dictados por la prescripción política del proceso de dominación (Hale, 2007, p. 5), pues su formulación solo es posible al interior de la lógica multicultural de subordinación inscrita en las relaciones de las poblaciones indígenas con el Estado. Sin embargo, la constante reflexión sobre este cerramiento ha llevado a formular opciones que controviertan los alcances de la acción y fijan un horizonte de deseo en otra dirección. Aquí es donde la *Çxhab Wala Kiwe* – ACIN entra a jugar un papel clave. No solo en términos de orientación para la actuación, sino de dirección política en conjunto.

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

Frente a esta situación se han evaluado distintos caminos de acción. Aquí quiero examinar una propuesta analítica que surgió alrededor del 2016 como parte de distintos esfuerzos de reflexión y búsqueda de alternativas entre los *dinamizadores*²⁰ del equipo de Planeación y los tejidos de la ACIN, en conjunto con miembros de los siete Planes de Vida y de los cabildos que conforman la asociación. Se trata de una lectura de la situación reciente de la ACIN y las autoridades que la conforman —la cual se puede extrapolar a cualquier organización indígena que funcione como asociación—, pensada como una herramienta de formación y capacitación política para promover el debate público entre los sujetos que actualizan y dan *contenido* al proyecto político que se defiende bajo el aparato organizativo zonal. Dicha lectura se apoya en una serie de diagramas que hoy se presentan en *PowerPoint* en las reuniones de tulpas (ver Imagen 1) y que en otros tiempos se solían presentar en tableros, pizarrones o carteleras²¹. Esta lectura, aunque no es la única existente, tiende a adoptar un papel protagónico entre los círculos de liderazgos que se encuentran en posiciones de poder al interior de la organización.



Imagen 1. Diapositiva empleada para la capacitación de dinamizadores comunitarios de la organización, en la cual se esquematiza una «ruta para avanzar en el ejercicio de la autonomía-soberanía». Fuente: Planeación – ACIN, 2018.

La explicación se organiza en una serie de oposiciones entre lo que es *prestado* y lo que es *propio*. Así, la *estructura* del cabildo, por más apropiada, resignificada y reempoderada que sea, es una estructura prestada, que se ubica difusamente en un exterior a lo *propio*. Lo mismo sucede con las asociaciones de cabildos que

²⁰ Así se llama a los trabajadores que son contratados directamente por la Çxhab Wala Kiwe – ACIN.

²¹ Rappaport (2008, pp. 212-254) propone varias reflexiones interesantes sobre el uso de diagramas y representaciones gráficas en la formación política de la organización regional.

se conformaron tras la expedición del Decreto 1088 de 1993 del Ministerio del Interior. Esta característica —desprenderse de un decreto— hace a las asociaciones parte de las estructuras prestadas. Esto aplica de la misma manera para cada aspecto de la vida cotidiana que esté regulado o se desprenda de la racionalidad normativa que se percibe como impuesta y dominante. Del lado de lo *propio*, en cambio, se encuentran elementos como la *plataforma de lucha*, las asambleas comunitarias, la cosmovisión, el *derecho propio*, la minga y toda práctica cultural que es percibida como parte de procesos históricos seculares que no tienen al Estado como protagonista o interlocutor privilegiado.

Ahora, entre ambos extremos se encuentran una serie de elementos que en ocasiones he escuchado llamar *transitorios* o que podrían decirse intermedios. Cada uno de los sistemas propios, el Sistema Educativo Indígena Propio, el Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural, la Autoridad Territorial Económico Ambiental, la Jurisdicción Especial Indígena, está mediado al tiempo por la regulación de decretos y leyes, los cuales determinan lo que es posible de realizar a través de ellos, y algunas adecuaciones en los contenidos de tales sistemas que responden a lo *propio* y que son aplicados en los territorios indígenas. Esta forma de *administración* de sectores es vista como el resultado de disputas históricas por reacomodar los andamiajes internos del proceso de reconocimiento y la aplicación práctica de una suerte de *interculturalidad* que ha sido históricamente defendida por el movimiento indígena del Cauca (CRIC, 2021; Bolaños, Ramos & Rappaport, 2004, pp. 85-115) o, como se ha instalado de manera reciente en el lenguaje común de la institucionalidad, un *enfoque diferencial étnico* que constituye la respuesta oficial a las exigencias de las organizaciones indígenas sobre las políticas públicas que las afecta. Una buena parte del trabajo que hacen tanto la organización como las autoridades, en el caso de la experiencia de la ACIN, está relacionada con el desarrollo y constante mejoramiento de estos sistemas propios que *habitan* una estructura prestada.

Se argumenta entre los miembros de la ACIN que esta es la posición actual de la mayoría de las iniciativas políticas del movimiento indígena: un híbrido intermedio entre las *formas* que impone el Estado y los contenidos que se le disputan desde lo *propio*. El camino recorrido para llegar a esta posición parte, según la exégesis de esta herramienta de formación, del espacio de acción que produce el artículo transitorio 56 de la Constitución Política, el cual plantea que, mientras se expide una ley de ordenamiento territorial, el poder ejecutivo en cabeza de la presidencia puede expedir decretos con fuerza de ley para el funcionamiento administrativo de los territorios indígenas²². Esto quiere decir que, para la gestión de esa autonomía que se permite a los pueblos indígenas

²² El artículo transitorio 56 de la Constitución Política de 1991 dice literalmente lo siguiente: «Mientras se expide la ley a que se refiere el artículo 329 [Ley de Ordenamiento Territorial, aún inexistente], el Gobierno podrá dictar las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales».

al interior del aparato institucional del Estado, se pueden movilizar recursos y establecer arreglos institucionales para facilitar las funciones de gobierno indígena en sus territorios. Se considera que los intentos de abrir un espacio de acción por la vía del artículo transitorio 56 tratan de compensar lo que no se logró por la vía de la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS)²³. Es una etapa distinta en la lucha por hacer práctico lo estipulado en el reconocimiento estatal.

Esto se ha expresado en una serie de decretos presidenciales que son conocidos en la organización como *decretos autónomos* o *autonómicos* que dan pautas sobre la administración y el funcionamiento de sectores como educación y salud, principalmente. La construcción de estos decretos fue el resultado de importantes movilizaciones y diversas expresiones de protesta en la primera mitad de la década del 2010, que llevaron a espacios de negociación y concertación con el Gobierno nacional. El más importante de estos *decretos autónomos* es el 1953 de 2014, en el cual se dictan disposiciones para la administración directa de recursos públicos en salud y educación por parte de las autoridades indígenas. Aunque incluyen otras disposiciones para los territorios indígenas, su ejemplo es relevante en la elaboración del argumento de este artículo para demostrar cómo, a pesar de tratarse de un logro importante en la búsqueda de reacomodar los aspectos prácticos del reconocimiento, su alcance permanece regulado por una matriz constituida por el multiculturalismo neoliberal²⁴ y el desarrollo en su versión más institucionalizada²⁵. Incluso, el campo de acción que facilitan los *decretos autónomos* se ha visto también, en parte, como una nueva vía de sujeción a los parámetros estatales de control y vigilancia, de manera análoga a como ocurrió en la década de 1990 con los recursos de transferencias del Sistema General de Participaciones (SGP). Pues, con la administración directa de recursos públicos, es decir, sin la intermediación de las alcaldías municipales —como ocurre con los recursos del SGP—, las autoridades indígenas están compelidas a disponibilidades presupuestales, a marcos fiscales y a controles sobre la ejecución de los recursos adquiridos en unos términos que antes no tenían lugar; situación que, hasta cierto punto, permitía una relativa libertad de funcionamiento. De esto se trata la autonomía puesta en función de la gestión. Por ello, volviendo a las oposiciones, la forma, *la estructura* sobre la que descansa la disposición de los *decretos autónomos* está ubicada también en el campo de lo *prestado*.

²³ Las ETIS, como lo disponen los artículos 329 y 330 de la Constitución Política, se proyectaban como entidades territoriales de carácter especial en las que el ejercicio administrativo y demás funciones jurisdiccionales quedaban a cargo de las autoridades indígenas. Sin embargo, el desarrollo de estas ETIS estaba también supeditado a la aún inexistente Ley de Ordenamiento Territorial.

²⁴ Entendido aquí el multiculturalismo neoliberal, con Claudia Briones *et al.* (2007), como esa «doctrina que activamente apoya una versión sustantiva, aunque limitada de los derechos culturales indígenas como medio de resolver ciertos problemas y promover agendas políticas propias» (p. 267).

²⁵ Mucho de lo *políticamente posible* por medio de los decretos autónomos está circunscrito a vigencias presupuestales y disposiciones fiscales preestablecidas en el Plan Nacional de Desarrollo de cada gobierno.

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

La oposición entre lo *prestado* y lo *propio* de esta lectura organizativa del momento histórico se complementa con la oposición antes mencionada entre lo *legal* y lo *legítimo*. En momentos estas precisiones parecen hacer un excesivo énfasis en los términos o el vocabulario con el cual se nombran los fenómenos políticos. A simple vista, el cambio de un término como *cabildo* a otro como *kwe kwe ne'j we'sx* no parece garantizar, por sí solo, una transformación estructural. Disputarse el léxico ha sido también una fuente importante para la construcción de un sentido colectivo del *nosotros* que se apoya en las oposiciones arriba examinadas. Esto nos debe llevar a trazar algunas conclusiones.

A manera de conclusión

Hemos abordado una mirada etnográfica sobre la tensión permanente entre la necesidad de definir aquello que es *propio* en el ejercicio de gobierno y la amenaza latente de *parecerse al Estado* en la función cotidiana de la organización. Una pregunta latente en el momento histórico de la organización es: ¿qué garantiza que la ACIN no *opere* como el Estado colombiano al cumplir las obligaciones administrativas que ha ido asumiendo en nombre de la autonomía? La construcción de los *sistemas propios* ha sido la estrategia para disputar ante la institucionalidad estatal *una manera nasa* de entender la educación, la salud, la comunicación, la justicia, etcétera. Estos esfuerzos han dirigido la acción política hacia la negociación con el poder central para definir *qué es lo propio* y cómo se traduce esto en política pública. Y si lo propio no solo se construye al interior de la organización y de las comunidades que representa, sino que también se negocia con las instituciones estatales con las cuales establece un diálogo permanente, el resultado parece ser una noción *permanentemente contingente* de lo propio. Esta

paradoja puede ser, al mismo tiempo, una inusitada potencia transformadora y un riesgo de captura institucional del proyecto político que moviliza una organización como la *Çxhab Wala Kiwe* – ACIN.

La tarea de gestionar la autonomía es tan grande y compleja que tiende a opacar otras acciones de la organización, quizás con un impacto territorial de mayor relevancia en cuanto a su centralidad en el proyecto político de la ACIN. Es cierto que la gestión de la autonomía entendida como la expansión de las capacidades de administración también está siendo puesta en cuestión desde la misma organización y su preponderancia en el trabajo de la *Çxhab Wala Kiwe* – ACIN es objeto de constantes críticas y llamados a la transformación. Lo que queda bajo la sombra del debate sobre la gestión de la autonomía como administración es la actualización cotidiana del proyecto político en los territorios, los procesos de formación política, la defensa de la vida y el territorio, la producción de formas diversas de pertenencia. Es en este punto que toma un inusitado protagonismo para el movimiento indígena del norte del Cauca las múltiples versiones de la *cosmovisión nasa* con alcances políticos e instancias de distinción de la «identidad cultural» como elementos diacríticos en la conformación del *nosotros y lo nuestro*, lo que implica un énfasis en los debates internos sobre qué es lo *realmente propio* y qué es aquello que se hace necesario negociar con múltiples actores que habitan el territorio.

El discurso de la cosmovisión y la defensa de una concepción territorial han sido fundamentales para erigir la etapa actual del proyecto político, algo que ha sido posible a través de ambiciosas iniciativas de producción conceptual, de socialización y de reapropiación, en cada una de las partes que componen el *kwe kwe ne'j we'sx*.

El recorrido propuesto nos ha mostrado que el ejercicio del poder nasa se encuentra en la intersección de dos campos de acción. Disputa lo posible en el área del reconocimiento y, al mismo tiempo, reevalúa los componentes de su legitimidad. Hace un uso prolijo de los derechos multiculturales y los impugna con prácticas que se niegan a reconocer como interlocutor válido a la institucionalidad estatal. Lo espiritual no es un agregado mitológico o un discurso impostado, sino una fuente real que modifica la acción política. Es en este campo fértil entre lo legal y lo legítimo, entre lo *propio* y lo *ajeno*, que se encuentra una apuesta *particularmente nasa* sobre el poder. La autoridad no se limita a una figura representativa, sino que se compone al mismo tiempo de la asamblea, la organización comunitaria y el equipo de delegados periódicamente para el servicio comunitario. Es un verdadero *cuero de gobierno* que es erigido en un momento fundamental para el proceso de identificación necesario en una situación de lucha.

La *Çxhab Wala Kiwe* – ACIN con sus miembros han apostado por una reivindicación permanente de lo *propio*, la defensa del territorio y el fortalecimiento de la espiritualidad. El *gobierno propio* ha sido el camino para afrontar los desafíos

contemporáneos de una lucha histórica. La gente nasa que se organiza enfrenta un proceso de extensión de los alcances de la dominación que busca arraigarse entre los lugares y la población que hasta ahora han logrado mantener algún grado de autonomía por su posición en una condición de lucha. Cómo consigue consolidarse ante tal avanzada y cómo se lleva esta preocupación a cada rincón de *Çxhab Wala Kiwe* parecen ser los imperativos de este tiempo.

Referencias

- Barona, G. & Rojas, T. (2007). *Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121.
- Bolaños, G., Ramos, A. & Rappaport, J. (2004). ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Popayán: CRIC.
- Briones, C., Cañuqueo, L., Kropff, L. & Leuman, M. (2007). Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur. En A. Grimson (Ed.). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso.
- Centro de Investigación y Educación Popular – CINEP. (1981). *Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC. Diez años de lucha. Historia y documentos*. Bogotá: Cinep.
- Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC. (2022). *Entonces, ¡hablamos!* Universidad del Cauca. Popayán, Colombia. Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC. (2021). *Construyendo autonomía en la política de la resistencia*. Popayán: CRIC, PEBI.
- Correa, F. & Quiroga, M. (Eds.). (2020). *Reconfiguraciones políticas de la etnicidad en Colombia*. Tomo 2. Bogotá: Icanh.
- Correa, F. & Quiroga, M. (2019). *Reconfiguraciones políticas de la etnicidad en Colombia*. Tomo 1. Bogotá: Icanh.
- Corte Suprema de Justicia. (2017). Fallo Sala de Casación 47119. Caso Feliciano Valencia Medina. Bogotá.
- Dest, A. (2021). «Desencantarse del Estado»: confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 57(1), 17-48.
- Gómez, H. (2000). *De la justicia y el poder indígena*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Icanh.

Hale, C. (2007). Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido”. *NACLA, report on the Americas*. <http://www.nacla.org>

Jaramillo, D. (2018). *Resistencia comunitaria*. Medellín: La Carreta Editores.

Jaramillo, E. (2011). *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. Bogotá: IWGIA.

Laurent, V. (2022). 50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca, Colombia. De la lucha por la tierra hacia la construcción de otro mundo. *Colombia Internacional*, 111, 3-29. <https://doi.org/10.7440/colombiaint111.2022.01>

Laurent, V. (2007). Entre tradición e innovación: ejercicios indígenas de poder en Colombia. En O. Hoffmann & M. T. Rodríguez (Eds.). *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: Icanh, IRD, Cemca, Ciesas.

Montoya, G., Quiguanás, A. & Bototo, C. (2015). *Poder en espiral: acción política y gobierno propio en territorios ancestrales de Jambaló y Toribío*. Tesis de maestría. Universidad del Cauca. Popayán.

Peñaranda, D. (2015). *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH.

Perafán, C. (1995). *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayuu y Tule*. Bogotá: ICAN, Colcultura.

Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Cauca y Universidad del Rosario.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje y Editorial Piedra Rota.

Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, 6, 175-235. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Tunubalá, D. A. (2016). *Participación de la comunidad misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO) 1971-1991*. Tesis de grado. Universidad del Valle. Cali.

Urrego, J. (2019). *Configuración de las políticas públicas de salud para pueblos indígenas en Colombia, 1971 - 2017*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Van de Sandt, J. (2012). *Tras la máscara del reconocimiento. Defendiendo el territorio y la autonomía indígena en Çxhbab Wala Kiwe (Jambaló, Colombia)*. Popayán: Universidad del Cauca.

Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Icanh.

Yule, M. & Vitonás, C. (2012). *Pees kux fxi'zenxi «la metamorfosis de la vida»*. Proyecto Nasa. Toribío, Colombia.

Entrevistas

Ana Deida Secue (16 de mayo de 2018). Santander de Quilichao. Entrevista sobre su trayectoria comunitaria.

José Atillo (4 de enero de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre cambios en la historia de la ACIN.

Mauricio Capaz (24 de mayo de 2018). Santander de Quilichao. Entrevista sobre su trayectoria comunitaria.

Oscar Bonilla (28 de agosto de 2019). Santander de Quilichao. Entrevista sobre transformaciones de la ACIN.