

# Las escuelas de gobierno propio del pueblo kankuamo: de cómo se aprende a interactuar con funcionarios públicos\*

Pauline Ochoa León\*\*

*Los hermanos expertos muchas veces si no escriben, no sienten; pero fíjese que hay otra dimensión en el ser humano y es la de saber escuchar*

RIGOBERTA MENCHÚ

## Resumen

---

**E**n este capítulo me interesa mostrar la relación entre algunos funcionarios públicos y las autoridades del pueblo kankuamo. El telón de fondo es el Auto 004 de 2009, pero tengo en cuenta un panorama más amplio de negociación en el que sobresale la escuela de derecho propio Freddys Arias Arias, pues justamente estudiar esas formas particulares de relacionamiento y los diferentes escenarios en los que se dan, evidencia ciertos imaginarios, así como las expectativas que tanto funcionarios públicos como indígenas tienen de su relación. Finalmente, la etnografía fue la mirada que me permitió comprender las particularidades de la escuela de derecho propio y la forma en la que los líderes y lideresas asumen este proceso como un ejercicio de empoderamiento de las y los estudiantes con el fin de tener generaciones de relevo que puedan negociar a futuro con los funcionarios públicos que interactúen con ellos.

**Palabras clave:** Auto 004 de 2009, escuela de gobierno propio kankuama, funcionarios públicos, pueblos indígenas

---

\* Parte de este capítulo es el resultado de mi investigación doctoral.

\*\* Internacionalista de la Universidad del Rosario. Magíster en Antropología Social de la Universidad de los Andes. Doctora en Antropología de la Universidad de los Andes. Docente titular del área de Sociohumanística de la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN). Contacto: paulineochoaleon@gmail.com

## Preámbulo

Este trabajo no es una etnografía del Estado colombiano. Se instala en una relación particular entre los líderes y lideresas del pueblo indígena kankuamo con aquellos que trazan las políticas del Estado hacia estas poblaciones. Esta relación se enmarca no solo en una política de reconocimiento, sino en la intervención directa de muchas de las instituciones estatales como respuesta a la victimización de muchos pueblos indígenas, hecho acaecido como consecuencia del conflicto armado (Jaramillo, 2014).

Concretamente, uno de los elementos judiciales que marcan la relación entre los indígenas y el Estado se deriva del mandato de la Corte Constitucional a través de la Sentencia T-025 de 2004. Específicamente, hablo de uno de sus autos, el 004 de 2009, cuyas disposiciones establecían la implementación de planes de salvaguarda para 34 pueblos indígenas en riesgo de desaparecer como consecuencia del conflicto armado y el desplazamiento forzado. De acuerdo con Ángela Santamaría (2010), la sentencia T-025 declaró el desplazamiento forzado como un problema estructural, debido a la precaria respuesta institucional ante tal situación. Así, esta sentencia declaró un “estado de cosas inconstitucional”, en la medida en que los derechos de la población que había sido desplazada forzosamente estaban siendo sistemáticamente vulnerados como consecuencia del conflicto armado y de la indiferencia gubernamental. En ese sentido, cabe recordar que, para aquel entonces, el Gobierno nacional no reconocía ni la existencia de un conflicto armado interno ni la del desplazamiento forzado. De allí que el pronunciamiento de la Corte fuera, como dice Valentina Pellegrino (2017), *histórico*.

En ese orden de ideas, y nuevamente de la mano de las ideas de Pellegrino, la Corte emitió una serie de autos de seguimiento (medidas puntuales sobre la base de la Sentencia T-025) en los cuales obligaba a las instituciones estatales a prestar atención prioritaria a las poblaciones que constitucionalmente tienen especial protección (niños, población en condición de discapacidad, minorías étnicas, entre otros). Así, el Auto 004 de 2009 se refirió específicamente a los pueblos indígenas, a quienes declaró en especial riesgo de exterminio físico o cultural por cuenta del conflicto armado. Asimismo, el auto hizo un listado de 34 pueblos que se encontraban en especial riesgo y requerían, por lo tanto, medidas urgentes, lo que la Corte denominó “planes de salvaguarda”, destinados a

garantizar la protección de la vida de los integrantes de estos pueblos, la atención a sus desplazados y la reparación y la búsqueda de formas para garantizar el retorno a sus territorios.

Este auto abrió la puerta para generar nuevas interlocuciones entre las instituciones del Estado y los líderes de los pueblos indígenas; no obstante, esta interlocución implicaba que los indígenas aceptaran los requisitos exigidos por parte de las instituciones públicas. Esos planes debían ser consultados con los pueblos indígenas en un plazo de seis meses —ya han pasado muchos años—, pero, en la práctica, fueron los pueblos indígenas quienes trabajaron en su diseño, debido a la forma en que se estableció el proceso en una compleja y extensa interlocución entre los indígenas y los funcionarios públicos de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) del Ministerio del Interior. Estos últimos eran los encargados de velar por el cumplimiento de la orden judicial (Pellegrino, 2017).

Hasta ahora, hay pocos formulados y su planteamiento no necesariamente responde a la intención de la orden del auto, hecho que Valentina Pellegrino ha llamado “incumplir cumpliendo” (2017). Con esto, la autora se refiere a que, si bien hay una atención oficial y sistemática reflejada, por ejemplo, en los enormes presupuestos destinados al cumplimiento del auto, que sobrepasan los treinta mil millones de pesos, la mayoría de los compromisos y acciones que se derivan de los planes de salvaguarda, en realidad, ya hacían parte de la oferta institucional. Asimismo, las medidas que han surgido como fruto de las negociaciones entre indígenas e instituciones gubernamentales no responden realmente al propósito de protección del auto. Sin embargo, Pellegrino (2017) muestra que no por ello deja de ser interesante lo que se negocia y cómo se negocia entre agentes del Estado e indígenas.

Por lo anterior, es válido preguntarse: ¿cómo es la relación, y sus particularidades, entre los funcionarios públicos y el pueblo kankuamo?, ¿qué tipos de formación median esta relación? Estas y otras preguntas van a reflejar cómo es percibido el Estado y qué actitudes provoca de acuerdo al lugar de enunciación.<sup>1</sup> Entonces, no se hablaría de *El Estado*, sino de formas particulares de acción —o de no acción— de acuerdo al sujeto (individual o colectivo) al otro lado de la relación. En ese sentido, retomo

1 Aquí entiendo esa enunciación a partir de la propuesta que Foucault hace en *El orden del Discurso* [1970] (2005) que gira en torno al lugar y la posición que ocupa el sujeto.

la crítica que hace Taussig a cómo estamos acostumbrados a pensar el Estado. Este antropólogo afirma que al Estado, en calidad de entidad abstracta, le hemos atribuido cualidades del ser como lo señala Taussig (1997).

En este capítulo me interesa mostrar lo que sustentaba en el 2014: la relación entre algunos funcionarios públicos y las autoridades del pueblo kankuamo. Como ya lo mencioné, el telón de fondo es el auto 004, pero tengo en cuenta un panorama mucho más amplio de negociación en el que sobresale la escuela de derecho propio Freddy Arias Arias. En consecuencia, la construcción de paz pasa por una multiplicidad de espacios que no solo se limitan a los “espacios tradicionales” de negociación o contestación, sino que también se encuentra en las formas diversas en las que se construyen relaciones sociales, en este caso, entre el pueblo kankuamo (PK) y los funcionarios públicos. Una de estas formas está relacionada con las características de la interlocución entre funcionarios públicos y el PK, así como las medidas que han tomado los líderes del pueblo para educar a las nuevas generaciones de líderes y lideresas.

En la primera parte de este trabajo mostraré cómo la antropología ha estudiado las políticas dirigidas a pueblos indígenas y las formaciones de alteridad que han surgido de la relación entre funcionarios públicos y pueblos indígenas. En la segunda parte, mostraré cómo, a partir de la interlocución entre funcionarios públicos y las autoridades del pueblo kankuamo, estos han aprendido unos lenguajes que están enmarcados en un proceso de negociación y contestación constante. Finalmente, cerraré este capítulo con un análisis de aquellos escenarios de interlocución que busca ir más allá de los lugares comunes que observan en estos procesos prácticos de cooptación o burocratización de los pueblos indígenas para mostrar su complejidad y sus tensiones.

## **Políticas para pueblos indígenas: intervenciones y procesos de negociación**

En la literatura antropológica abundan los trabajos etnográficos que buscan comprender la relación entre el Estado y las poblaciones definidas como étnicas. Varios autores han estudiado tal relación a partir de su proceso histórico y contemporáneo, indagación que cubre un amplio abanico de perspectivas, escenarios y contextos. A continuación, quiero

mostrar un panorama mucho más amplio de la antropología del Estado; luego, pasar a los estudios que muestran la relación entre el Estado y las poblaciones étnicas, para terminar con la particular relación entre el pueblo kankuamo y los funcionarios públicos del Estado colombiano.

Un referente para los trabajos antropológicos sobre el Estado es Michel-Rolph Trouillot (2001). Para Trouillot, el Estado puede tomar la forma que quiera y llegar a donde quiera, dada su *naturaleza* amorfa. El Estado, afirmó Trouillot, “va más allá de las instituciones gubernamentales o nacionales, para centrarse en los múltiples sitios en los que los procesos y prácticas estatales se reconocen a través de sus efectos” (2001, p. 126). Uno de esos efectos es el de legalidad, pues permite entender la relación entre un Estado y determinada población en un escenario concreto.

Akhil Gupta y James Ferguson (2001) también señalan la relación del Estado con diferentes poblaciones. Estos antropólogos afirman que los Estados habían mantenido, antes del auge de las políticas neoliberales y la gobernabilidad transnacional, relaciones tanto verticales –por encima de la sociedad, la comunidad y la familia– como incluyentes<sup>2</sup> –a través de diversas prácticas burocráticas– con sus poblaciones. Estos antropólogos señalan que los Estados, en la nueva literatura, ya no eran simplemente aparatos burocráticos funcionales, sino poderosos lugares de producción simbólica y cultural. Fue así que, en los términos de Anderson (1983), no solo las comunidades eran “imaginadas”, sino también los Estados.<sup>3</sup> Esa literatura, aseguran Gupta y Ferguson, no daba cuenta de las nuevas formas en las que los Estados eran *espacializados*, es decir, cómo las personas experimentaban el Estado como entidad, con ciertas características y propiedades espaciales. La metáfora de la espacialidad permitía ver las formas en las que los Estados aseguraban su legitimidad, naturalizaban su autoridad y se presentaban a sí mismos como superiores a otras instituciones y centros de poder (Gupta y Ferguson, 2002, p. 982).

Así, Gupta y Ferguson se preguntan por las transformaciones que había experimentado la espacialidad de los Estados tras el auge de las políticas

2 La palabra que usan es *encompassment*.

3 Imaginados porque son entidades construidas a través de dispositivos particulares, tanto ideados como simbólicos, que requieren ser estudiados (Gupta y Ferguson, 2002, p. 981).

neoliberales y la gobernabilidad transnacional, es decir, aquella que surge con las organizaciones internacionales. Estos autores señalan que los ciudadanos ya no eran esos sujetos pasivos que aceptaban sin cuestionar la legitimidad del Estado, sino que recurrían a instancias supranacionales para cuestionar, y desnaturalizar, el poder del Estado. Por supuesto, existían organizaciones mundiales y multilaterales como la Organización Mundial del Comercio y el Fondo Monetario Internacional –que también menoscababan la legitimidad de los Estados modernos–, pero también existían otro tipo de organizaciones internacionales.<sup>4</sup> Esas otras organizaciones, afirman ellos, modificaron radicalmente la antigua espacialidad de los Estados, pues la sociedad civil –cuando cuestionó la legitimidad de un Estado– sobrepasó sus fronteras al acudir a las instancias internacionales para defender o garantizar sus derechos. Una estrategia, cabe indicarlo en este punto, a la que han recurrido los líderes y lideresas del PK en múltiples ocasiones.

En consonancia con las ideas anteriores, el trabajo de Ingrid Bolívar –quien ha estudiado la relación del Estado con campesinos y campesinos adheridos a las FARC– cuestiona la forma en la que el Estado aparecía en muchos trabajos y abogó por establecer construcciones interdisciplinarias para acercarse a este escurridizo *objeto* de investigación. Según esta politóloga y antropóloga, los estudios sobre el Estado se habían enmarcado principalmente en debates de tipo filosófico-jurídico que lo concebían como el destino de la vida política (Bolívar, 2006, p. 50), pero también, básicamente, como una *caja negra* compuesta por un conjunto de actores y entidades que se diferencian de la llamada sociedad civil (Bolívar, 2006, p. 50). Sin embargo, al hilar más fino, la práctica mostraba procesos e interpretaciones mucho más complejos –e interesantes– de lo que era el Estado para los ciudadanos. Para ella, hacer una etnografía del Estado suponía un esfuerzo por observar qué políticas públicas eran las que se diseñaban, qué tipo de conocimientos sostenían, qué tipo de intervenciones priorizaban y qué tipo de clasificaciones y regulaciones de las poblaciones hacían (Bolívar, 2006, p. 56).

4 Michel-Ralph Trouillot también señaló este mismo punto cuando afirmó que, paralelo al poder del Estado, existían, en la era de la globalización, instancias supranacionales igual de poderosas al Estado como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, así como algunos movimientos sociales transnacionales

En esta dirección, Pierre Clastres (2010) escribe una crítica de la visión sesgada de las sociedades occidentales con relación al poder. Para las sociedades occidentales, el poder era concebido como una relación asimétrica centrada en la premisa “orden-obediencia”,<sup>5</sup> motivo por el que la mayoría de los estudios sobre el poder habían buscado extrapolar tal particularidad a otras sociedades consideradas no occidentales, lo que, a su juicio, es un error.<sup>6</sup> Él afirma que “no [...] parece evidente que coerción y subordinación constituyan la esencia del poder político *siempre y en todas partes*” (Clastres, 2010, p. 12). Entonces, para poder hacer tales afirmaciones tan generalizantes, fue necesario indagar por las formas de relacionamiento en el seno de las sociedades consideradas no occidentales y hallar, a través de la experiencia etnográfica, si tales extrapolaciones eran posibles o si efectivamente existían otras formas de concebir el poder.

Para el caso colombiano, el Estado no ha sido el mismo en todos los rincones del territorio nacional y ha actuado —o no— de acuerdo a agendas muy diversas y enormemente complejas, como también lo afirma Fernán González (2014). El Estado no solo ha tenido una vida material; también ha tenido una vida discursiva que se ha expresado a través de las interacciones entre los funcionarios y las poblaciones, para este caso en particular, caracterizadas como étnicas. Por supuesto, la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) ha hecho parte de todo este entramado tanto material como discursivo y ha ocupado una posición particular —en algunos casos privilegiada— en la relación con los funcionarios del Estado<sup>7</sup> que han hablado en su nombre y que son percibidos por los pueblos indígenas de la sierra como el Estado.<sup>8</sup> Entendido de este modo, la rela-

5 Clastres lo define como “poder coercitivo”.

6 Espinosa y Betancourt lo resumen en el etnocentrismo del pensamiento occidental (Espinosa y Betancourt, 2014, p. 7) que transfiere categorías propias para entender otras formas de habitar el mundo.

7 Funcionarios que van desde el presidente de la República, el ministro de Justicia, el director de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI), hasta contratistas de esta última y del Ministerio del Interior.

8 Según Uribe, “los pueblos indígenas del macizo no constituyen espectadores pasivos, o aún meras víctimas, de los juegos de poder que los enfrentan con aquellos sectores y actores sociales no-indígenas que llegan a su territorio, sean estos administradores coloniales o republicanos, misioneros de varias denominaciones, buscadores de tesoros o de fuentes insospechadas de materias primas, pequeños colonos o grandes terratenientes y, últimamente, narcotraficantes y guerrilleros” (1993, p. 96).

ción con el Estado no se ha mediado solamente por cuestiones de clase, sino también por experiencias culturales, como lo plantean Espinosa y Betancourt (2014), es decir, que las reivindicaciones y pertenencias de los sujetos no se limitan a asuntos de clase y median también la relación con el Estado.

## La relación entre el Estado y las poblaciones definidas como étnicas

Una forma de entender la compleja relación entre el Estado y sus *poblaciones etnizadas* es estudiar el proceso a través del que estas devinieron étnicas. Peter Wade (1997) señala que los pueblos indígenas formaron, desde la década de los setenta del siglo pasado, organizaciones y movimientos sociales que reclamaron una variedad de reformas con respecto a los derechos sobre la tierra, derechos políticos, autonomía cultural y, en algunos casos, derecho a la vida (p. 1). Pero, como el mismo Wade lo señala, este complejo proceso hundía sus raíces en la época de la colonia. Para Wade es necesario ubicar el estudio de la población negra e indígena en un marco amplio de acuerdo a cómo estos habían sido vistos y entendidos por sus observadores, maestros, gobernadores, misioneros y autoproclamados protectores desde el siglo XVI hasta la actualidad, porque desde siempre habían tenido el lugar del otro, un otro radicalmente diferente (1997, pp. 2-3).

Para entender esa relación particular entre el Estado y las minorías, surgieron diferentes teorías sobre la etnicidad desde finales de la década de los sesenta del siglo pasado que buscaron explicarla. La formación de identidades, el conflicto social, las relaciones raciales, la construcción de nación, la asimilación, entre otros, fueron temas recurrentes en esos primeros intentos. De esta manera, la etnicidad devino, a grandes rasgos, en uno de los múltiples discursos del Estado y la academia para relacionarse con poblaciones minoritarias políticamente racializadas.

Marisol de la Cadena y Orin Starn prefieren hablar de indigeneidad.<sup>9</sup> Ellos afirman que los pueblos indígenas, más allá de una tradición nativa inmutable, están inmersos en una “tensa dinámica entre ser clasificados

9 Ellos definieron el indigenismo “como un proceso; una serie de encuentros; una estructura de poder; un conjunto de relaciones; un asunto en permanente devenir; dicho en breve, se opone a un Estado estacionario o fijo” (Cadena y Starn, 2010, p. 20).

por otros y los intentos de definirse a sí mismos dentro y en contra de un denso entramado de símbolos, fantasías y significados de la indigeneidad” (2010, p. 11). Ellos comparten una visión híbrida, ecléctica y dinámica como sentido profundo de la indigeneidad, y van más allá de las visiones que buscan algún tipo de estado original de pureza (2010, p. 11).

Cadena y Starn (2010) prefieren hablar de indigeneidad, pues se trata de un concepto más apropiado que el de etnicidad. Veían en la indigeneidad un campo mucho más relacional que articulaba subjetividades y saberes que involucraban tanto a indígenas como a no indígenas en contextos históricos particulares. Prefirieron este término porque evidenciaba las alianzas o tensiones que surgían en campos de relaciones mucho más complejos; además, porque apuntaba hacia un nuevo indigenismo que “pretende [sic] deshacer los significantes hegemónicos, afectar su química semántica usual para así producir nuevas valencias y, de este modo, reconfigurar la propia indigeneidad, abriéndola al reconocimiento de la contemporaneidad histórica y la justicia social radical” (Cadena y Starn, 2010, p. 21).

Hablar de la experiencia indígena actual es ir más allá de la imagen de poblaciones indígenas encerradas en sus territorios tradicionales. Es estudiar también sus desplazamientos, migraciones, diásporas, así como “la circulación mundial del discurso y la política de la indigeneidad” (Cadena y Starn, 2010, p. 11). Hablar de su experiencia actual significa también complejizar la forma en la que se ha construido conocimiento a partir de sus saberes y que no sean solo los funcionarios públicos o los académicos quienes hablen por ellos o en su nombre, que los definan y los cataloguen como si fuesen piezas de museo.

Para Cadena y Starn, la condición indígena es necesariamente relacional, pues devino indígena justamente a partir de las diferencias con otros y de procesos históricos y culturales. Hablar hoy de tales diferencias solo a partir de lo que se ve –vestido tradicional, por ejemplo–, genera más conflictos y tensiones no solo al interior de los pueblos indígenas, sino en su relación con funcionarios públicos o con el resto de la población. Acostumbrados a estereotipos tales como “indios de manta”, distanciados culturalmente de la sociedad mestiza mayoritaria, soportando la doble paradoja de asociarlos a cierta superioridad por su particular “relación con la naturaleza”, pero considerados al mismo tiempo una población ahistórica, retrasada, marginal y pobre. Con frecuencia se olvida ser

crítico de toda esa carga –moral y social– que se les ha impuesto a estas poblaciones y que ellos empezaron a cuestionar profundamente.

En una vía similar de crítica a los estereotipos sobre los indígenas estaría lo que Alcida Rita Ramos (1992) denomina el “indio hiperreal”, es decir, la imagen de un indio sufriente, desvalido, siempre actuando con heroísmo y dispuesto a morir por sus ideas, sin sucumbir a las mieles del capitalismo. Ahora bien, para algunos antropólogos, la indigeneidad es mucho más que hablar de identidades indígenas o de movimientos sociales. Ellos afirman que la indigeneidad “es [sic] un campo a escala global de gobernanza, subjetividades y conocimientos, en el que tanto pueblos indígenas como no indígenas participan y han participado siempre en sus propias y diferentes maneras” (Cadena y Starn, 2010, p. 21). Fue a partir de esa relación entre indígenas y no indígenas, o de sujetos racializados como tales bajo un ejercicio de poder, que se construyeron agendas convergentes y en contienda. En determinadas ocasiones hubo intereses comunes, pero, en muchas otras, esos intereses chocaron.

Podría parecer entonces que etnicidad e indigeneidad eran conceptos en contienda. Sin embargo, como lo recalcan Cadena y Starn, “debemos también recordar que la indigeneidad opera dentro de estructuras de etnicidad e identificación más grandes” (2010, p. 29), hecho que había funcionado en un doble sentido. Por un lado, la etnicidad podía ser entendida como una construcción por medio de la cual los Estados se relacionan con sus poblaciones consideradas minoritarias, como una manera de lidiar con esas minorías, o, como afirmó Bello, “la etnicidad es [sic] una herramienta que media la relación entre el Estado y [ciertos] ciudadanos” (2004, p. 31). Y, por el otro, como una forma de categorizarlas y racializarlas; entonces surgieron categorías tales como negros, indígenas, gitanos, entre otros, problema que, como dije más arriba, hunde sus raíces en el colonialismo.

Estas dos formas de entender la etnicidad no eran excluyentes. Fue por medio de esa comprensión de doble vía que se habló de la indigeneidad como una construcción compleja, que se llevó a cabo en el reconocimiento –siempre conflictivo y en tensión– de diversas formas de habitar el mundo. Como lo recuerda Claudia Briones (2010), esa forma particular de identificación, incluyendo su politización, estuvo imbricada en procesos más complejos de individuación y comunalización que configuraron un particular sujeto indígena. No obstante, reconocer su

carácter dinámico no implicaba afirmar que recurrieran a su identidad como una estrategia retórica. Señalar su dinamismo implicaba reconocer que respondían, se adaptaban y contestaban –o no– a las reglas de juego que imponían principalmente los Estados, pues en su marco se generaban o dirimían conflictos. También implicaba, por supuesto, reconocer el dinamismo de sus procesos internos.

En contraposición a la afirmación de Bello, quien señala que la etnicidad se construía al menos desde dos lugares, las comunidades y el Estado, sostengo que la etnicidad se ha construido a partir de formas particulares de relacionarse con el Estado. Esa construcción interna y de relacionamiento con no indígenas correspondería a lo que Cadena y Starn han denominado indigeneidad. Sin embargo, etnicidad e indigeneidad no han sido fenómenos excluyentes sino que la indigeneidad ha estado contenida en la etnicidad. Argumento con el que estaría de acuerdo Bello, pues señaló que los pueblos indígenas no son étnicos, sino que han sido etnizados a partir de un proceso histórico y no de una esencia que los defina. Añadiría que ha sido una construcción que le ha servido al Estado, y a sus funcionarios, para administrar y legislar sobre la diferencia.

Al respecto, Anne-Marie Losonczy afirma que era necesario salir del etnicismo que persistía en la antropología. Solo así podríamos complejizar y entender “la construcción cultural de fronteras y aperturas frente al otro” (2006, p. 258). El concepto de etnicidad no permitía ver las identidades de crisol, que ella definió como el “espacio social de interacción y sincretismo horizontal [...], la influencia recíproca entre dos sociedades y dos sistemas de representaciones que mantienen una relación horizontal entre sí, pero que están también inscritos verticalmente en una estructura nacional” (Losonczy, 2006, p. 257). Es así que identidades de crisol e indigeneidad son conceptos que dialogan. No obstante, la crítica que hace Losonczy del concepto de etnicidad es acertada. Esta antropóloga plantea que la Constitución política de 1991 empujó a estas sociedades a “acelerar el proceso de ‘etnización’ y de fijación de límites territoriales inmutables, contrario a la lógica cultural tradicional de muchas de ellas, pero única garantía de su inclusión en el espacio político y social de la nación” (2006, p. 268). El certificado de etnicidad, pedido y otorgado por el Estado, aparecía de otras formas incluso desde antes de la Constitución de 1991; sin embargo, ese proceso de devenir en sujeto étnico, que condicionaba los procesos organizativos de los pueblos

indígenas, fue acelerado por la inclusión del multiculturalismo en la nueva carta política.

Es allí donde surge el multiculturalismo como utopía (Bocarejo, 2015); una utopía que ha mediado las relaciones entre la política y la gestión del espacio desde hace unos cuarenta años. En su libro *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano* (2015), Diana Bocarejo escribió sobre las políticas de reconocimiento que estas se enmarcaron en lo que ella denominó “formaciones de alteridad”. Este concepto lo definió como un conjunto de prácticas e imaginarios que construyeron históricamente quién había sido el sujeto indígena, definición en la que ellos habían participado a partir de su construcción, reproducción, disputa y reconfiguración (2015, p. 25). Sin embargo, en esa definición también habían intervenido diferentes fuerzas, como Claudia Briones (2005) señaló. Para Briones, las “formaciones provinciales de alteridad” eran aquellas en las que habían intervenido tanto fuerzas sociales, como económicas y políticas en la definición del sujeto indígena. Estas fuerzas moldearon tanto a individuos como a sujetos colectivos, lo que produjo las categorías y los criterios de identificación-clasificación y pertenencia, así como también reguló las condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros que hacían parte del Estado (2005, p. 17).

Los conceptos de Bocarejo y Briones son complementarios. Si bien, Briones apunta a que las fuerzas sociales, económicas y políticas presentes en toda relación constituyeron tanto nociones de persona como identidades en una estructura social, Bocarejo añade un elemento crucial: en la definición del sujeto indígena estos fueron agentes activos, no simples receptores de las políticas destinadas a contenerlos.

Según Briones, esas formaciones de alteridad emergieron en un contexto global que posibilitó que los pueblos indígenas pasaran de objetos a sujetos de derecho. El primer paso fue la aprobación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989. Sumado a la aprobación de este convenio por parte de muchos Estados, estuvo la preparación del borrador de la *Declaración Universal de los Derechos Indígenas* de las Naciones Unidas de 1994 y la *Declaración Americana* de la OEA (Briones, 2005), así como otros marcos legales tanto internacionales como regionales y nacionales que parecieron *legitimar* las demandas indígenas de principios de la década de los noventa del siglo pasado.

En el sistema político colombiano se introdujeron grandes cambios a partir de la Constitución de 1991. En esta se “reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (art. 7). Es así que el reconocimiento de nuevos sujetos políticos como ciudadanos no fue un hecho irrelevante. El reconocimiento de ciertas poblaciones consideradas como *diferentes* bajo la etiqueta étnica, trajo aparejado el reconocimiento de una serie de derechos en materia de organización territorial y política, el ejercicio de la justicia propia en sus territorios, junto al reconocimiento de su autonomía en temas educativos y de salud. Sin embargo, esos mismos derechos se convirtieron en fuente de tensiones y conflicto, ya que, en un esfuerzo por diferenciarse de las formas de hacer política en el escenario nacional y regional, terminaron, en muchos casos, imitándolas. Al respecto, Laurent (2012) señaló que el movimiento indígena se institucionalizó no solo a partir de su reconocimiento por parte del Estado, sino en su forma de ejercer poder, lo que para Margarita Chaves y Juan Felipe Hoyos (2011) fue una consecuencia de las transferencias económicas que el Estado destinó para los territorios indígenas.

Para Margarita Chaves y Juan Felipe Hoyos, el Estado coopta a las organizaciones indígenas por medio de las transferencias. Según estos antropólogos, “la transferencia de recursos económicos a los resguardos, definida por la Constitución Política de 1991, instauró prácticas de estatalidad entre los gobiernos indígenas que han perfeccionado la presencia del Estado en sus territorios” (2011, p. 115). El sistema general de participaciones (transferencias)<sup>10</sup> permitió que “los intereses del Estado colombiano [entraran] a formar parte del orden social y político de los resguardos, y se [desvaneció] así la línea que aparentemente los separaba” (2011, p. 115). Aunque tales afirmaciones puedan ser tentadoras para explicar la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, dejan de lado el carácter contencioso que ha definido la relación entre unos y otros. Si bien, las transferencias implicaron el aprendizaje de un lenguaje por parte de las autoridades indígenas, estas también se convirtieron en una posibilidad para que los pueblos indígenas organizaran sus territorios de acuerdo a sus intereses. El caso kankuamo, que es el que me interesa aquí, sirve para ilustrar esas posibilidades de negociación, contestación y aprendizajes, así como la forma particular en la que este entramado

10 Ley 715 de 2001.

produce determinadas respuestas, principalmente en y al interior de los pueblos indígenas.

Por supuesto, el pueblo kankuamo no solo se vio definido por el Estado colombiano como indígena a través del “certificado de etnicidad”,<sup>11</sup> sino por la “administración de su diferencia” través de procesos burocráticos que siguieron las lógicas administrativas del Estado, o lo que Briones llamó “la (di)gestión de la diversidad cultural” (2015, p. 25). Aún más importante, ellos tuvieron –y han tenido– la posibilidad de negociar los términos de esa relación en cuestiones prácticas. Si bien, la relación entre ellos y los funcionarios públicos ha sido un reflejo de las ideas y percepciones que se tienen sobre lo étnico a nivel institucional y se muestran como un *indio permitido* en términos de gobernarse a sí mismos de acuerdo a la lógica del capitalismo globalizado (Hale, 2004), en ningún momento han estado ajenos a ese juego de poder. Es un juego y una negociación que se dan en el marco de los Estados y que trascienden sus fronteras.

La relación entre los funcionarios públicos y las poblaciones *etnizadas*, muestra una forma particular de interacción. Aquí me refiero a *poblaciones etnizadas* como aquellas a las que los Estados, las organizaciones internacionales y las ONG han definido como poseedoras de un “talante racial y cultural” diferenciado de la sociedad mayoritaria de un país. Como he venido argumentando, este es un ejercicio de poder en el que el Estado *etniza* la diferencia –no toda por supuesto, pero sí aquella que tiene “rasgos culturales y raciales” considerados diferentes– y es un proceso relacional en el que una población minoritaria acepta, negocia y contesta la etiqueta étnica, a partir de asumir lo que esa etiqueta trae aparejado y, a su vez, demandar que se cumplan los derechos que están inscritos en ella. No es un proceso reciente, como Espinosa lo señala, es

11 Patrick Morales junto con Adriana Pumarejo fueron quienes emitieron tal concepto. Patrick recordó ese momento en *Los idiomas de la reetnización* al señalar que, como tal, más que un certificado de etnicidad, era un concepto, pues los que son certificados son los de registro. El concepto fue denominado como certificado de etnicidad por la comunidad académica, claramente con cierta ironía. La oficina que solicitaba ese concepto a un grupo de expertos era –y es– la DAI, que “tenía potestad para realizar conceptos sobre los cada vez más numerosos movimientos de reivindicación étnica que se iniciaban en el país” (Morales, 2011, p. 108). Estos expertos “determinaban la validez de sus reivindicaciones luego de un estudio sobre las características culturales del pueblo en cuestión” (Morales, 2011, p. 108), lo significó un paso importante en el posicionamiento político de la Organización Indígena Kankuama (oik).

un proceso que hunde sus raíces en la colonia y que ha definido la relación, cambiante, entre el reino y la república con aquellos considerados como minoría.

Para Chaves y Hoyos (2011), las prácticas y el tipo de relaciones que surgieron de la interacción entre líderes indígenas y funcionarios públicos muestra cómo la multiculturalidad se decretó de manera paralela a la descentralización administrativa.<sup>12</sup> En el caso de las marchas de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en Valledupar en mayo de 2014, esta fue una forma de presionar por la firma del acta acordada un año atrás que buscaba implementar el Plan Nacional de Desarrollo en lo concerniente a transferencias, así como aumentar su autonomía en los territorios indígenas. Las transferencias se convirtieron, entonces, en uno de los lenguajes que medió la relación entre los kankuamo y los funcionarios públicos.

Un ejemplo de esta situación fue el auge de proyectos que había en el pueblo kankuamo para ese mismo año, tanto en ejecución como por ejecutar, y concernientes a las transferencias. Muchas cosas rutinarias del resguardo —así como de la población kankuama en Valledupar— habían funcionado a través de esta figura, pues muchas cosas se hacían a través de la formulación de proyectos que buscaban ser financiados de ese modo.

También fue a través de las transferencias que los funcionarios públicos pudieron ejercer una forma particular de control en los territorios indígenas. Para Chaves y Hoyos (2011), un ejemplo de este control fue la ejecución de proyectos de inversión que debía seguir los formatos técnicos que las alcaldías exigieron. La reforma del sistema general de participación no mejoró las tensas relaciones entre el Gobierno regional e

12 Con respecto a los “nuevos liderazgos” de los kogui, de los que habló Uribe, este autor señaló que “los nuevos líderes de la organización Gonawindúa deben ahora encargarse de la mediación entre su sociedad y la sociedad nacional, o mejor, entre su sociedad indígena y el Estado nacional a través de sus agencias institucionales y sus funcionarios. Esta mediación es, desde luego, fundamental para el Estado en el sentido de que al existir en la Sierra organizaciones indígenas centralizadas y representativas, con una definida estructura de poder donde las jerarquías y las funciones de cada cargo estén claramente definidas, su accionar puede facilitarse y planearse de una manera más conveniente al disponerse de una base efectiva para la negociación de estas acciones. Es de anotar aquí que los líderes y cabildos-gobernadores ika de la Confederación Indígena Tairona vienen realizando, con su propio estilo de hacer política, estas dos funciones de integración y de mediación desde hace ya varios años” (Uribe, 1993, p. 95).

indígena, ya que esta disminuyó los recursos financieros que les llegaban a los territorios, con la consecuente priorización de ciertos sectores sobre otros. Todo lo anterior devino en la creación de unas *autoridades indígenas burocratizadas*, pues, sin ser burócratas, tuvieron que aprender un lenguaje y unas herramientas técnicas para *dialogar* con los funcionarios públicos de quienes dependían las finanzas del resguardo.

Así, al imponer ciertos procedimientos administrativos no diferenciales, el Estado colombiano hizo que las comunidades indígenas ingresaran en un complejo juego de poder (Chaves y Hoyos, 2011, p. 131). Por un lado, las empujó, de acuerdo con Chaves y Hoyos, a inscribirse en ciertas prácticas políticas para cumplir las exigencias de ley y asegurar su legitimidad como sujetos con derecho a tener políticas diferenciales. Pero, por el otro, este aprendizaje las hizo ser poseedoras de un conocimiento que supieron aprovechar pueblos como el kankuamo, pues conocer ese lenguaje les permitió la financiación de una variedad de proyectos que respondían a los intereses de ellos, como las Escuelas de Gobierno Propio (EGP) a las que me referiré más adelante.

Una vez el Estado reconoció la diferencia, entró a regularla y, de manera muy sutil, a asimilarla dentro de sus propios márgenes y bajo sus propias reglas. Por lo anterior, la autonomía de los pueblos indígenas parecía quedarse como un derecho en el papel; sin embargo, los pueblos indígenas —en este caso el pueblo kankuamo— supieron negociar sus márgenes de autonomía, ya que el contenido de los proyectos formulados escapó del control estatal. Todo lo anterior se dio en marco de políticas multiculturales, pues justamente ese marco permitió, paradójicamente, el goce de unos derechos diferenciales. Para Chaves (2011), las políticas multiculturales fueron las facilitadoras de la expansión del dominio del Estado, pues dieron lugar a una multiculturalidad estatalizada en dos vías: como política del Estado que promovía la diferenciación para integrar a grupos étnicamente diferenciados y en la ejecución de tales políticas. No obstante, mirar el proceso solo como un ejercicio de poder del Estado hacia las poblaciones étnicas deja de lado la respuesta de tales poblaciones a ese ejercicio de poder, pues estas no fueron sujetos pasivos. Si bien, las políticas multiculturales garantizaron que el Estado se reprodujera como un modelo deseado de gestión al interior de los pueblos indígenas, su afirmación invisibilizó los mecanismos por los cuales estos negociaron la participación del Estado al interior de sus comunidades. Es así que la autonomía no fue solo una ilusión, como lo afirmó Chaves.

Bocarejo (2015) señaló que después de la Constitución de 1991, los resguardos se consolidaron como aquellos espacios físicos donde la diferencia indígena debía vivir y preservarse. Los resguardos fueron entonces la frontera que delimitó el ejercicio de los derechos multiculturales, pues el Estado limitó a ese espacio el goce efectivo de los derechos de las minorías etnizadas y a ese espacio ancló tanto su autonomía como su identidad. Así como Briones (2010) y Espinosa y Betancourt (2014) lo afirman, Bocarejo (2015) argumenta que en el multiculturalismo las negociaciones de los derechos multiculturales marcharon paralelas a la descentralización estatal.

Un ejemplo muy dicente del *boom* de los proyectos en el pueblo kankuamo fue la escuela de gobierno propio (EGP), creada en el territorio kankuamo en 2014. Resalto este ejemplo porque justamente tiene dos particularidades: por un lado, sigue el modelo de gestión impuesto por el Estado y, por el otro, muestra un espacio de negociación y contestación de las autoridades indígenas, pues en la escuela los temas escogidos y las metodologías respondían a intereses del pueblo.

## Las escuelas de gobierno propio del pueblo kankuamo

Las EGP fueron pensadas por David<sup>13</sup> como una estrategia para formar nuevos líderes y lideresas. Cualquiera que fuera kankuamo podía participar en ellas, incluyendo a aquellos que no vivían en el resguardo. En cada EGP se dictaron seis módulos: 1) Territorio y saberes tradicionales, 2) Autonomía y autodeterminación, 3) Justicia propia y jurisdicción indígena, 4) Consulta previa y derecho de los pueblos indígenas, 5) Autonomía alimentaria y 6) Modelos económicos propios. Los compromisos de los estudiantes giraron en torno a dos obligaciones: presentar como requisito de grado un proyecto que debía beneficiar a la comunidad y replicar lo aprendido en sus comunidades. El promedio de estudiantes que habían participado era de sesenta y lo habían hecho tanto jóvenes como adultos y mayores.

La EGP del 2014 fue financiada con recursos del Sistema General de Participación (SGP) y respondió a una decisión de los mayores del pueblo kankuamo de dar continuidad a las escuelas. La primera EGP fue apoyada

13 Todos los nombres han sido cambiados para proteger la identidad de los sujetos.

financieramente por el Consejo Superior de la Judicatura y, la segunda, una escuela exclusivamente para mujeres kankuamas, fue financiada por el Consejo Noruego para los Refugiados. Para la primera escuela, señaló David, trajeron profesores de afuera para que les enseñaran sobre todo lo relacionado con consulta previa y la jurisdicción especial indígena, pero la tercera escuela, la del 2014, contó con profesores de la misma comunidad. Para las próximas versiones de las EGP, David pensaba incluir un rubro para su financiación en el plan de salvaguarda, para lo que esperaba contar con el aval del Estado. David creía que esa era la alternativa que tenían como pueblo para transformarse y para des-aprender “todas esas ideas que nos han inculcado [...] y reconstruir desde los cimientos ese saber” (David, pronunciamiento público, 2014).

Un dato interesante sobre David es que, antes de ocupar un alto cargo, se había dedicado a enseñar. Fue rector del colegio de Chemesquemena, la comunidad en la que nació, y toda su trayectoria profesional estuvo comprometida en una visión de la enseñanza como herramienta transformadora. También ha sido profesor de la Universidad Indígena Intercultural, que comenzó a funcionar desde el 2007, cuyo objetivo es el de “contribuir a la formación de profesionales indígenas cualificados y con *capacidades de liderazgo* para asumir, desde una perspectiva intercultural, *tareas de articulación, participación y toma de decisiones que incidan en la política, la economía y la organización social de sus respectivas sociedades*” (Filac, comunicado público, 2016. El énfasis es mío). Objetivo que también hizo parte de las EGP.

Desde que David impulsó la propuesta de las EGP, también tuvo clara su función política. Para él, uno de los objetivos de la escuela era el de formar gobernantes, líderes que continuaran con su legado. Líderes que participaran en las discusiones en las comunidades, en las asambleas, en las kankurúas y menarikas, así como en las negociaciones con los funcionarios públicos locales, regionales y nacionales. De la primera escuela se graduó Chepe, quien fue el representante de la Organización Kankuama de Valledupar (OKV) ante la OIK en 2014 y ahora es concejal en Valledupar por el Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS).

Otro de los objetivos era el de fortalecer los lazos comunitarios y las estructuras de gobierno comunitario, es decir a los cabildos locales, a través de la realización de proyectos que tuviesen algún impacto en la comunidad. El proyecto que presentaron tres comunidades del resguardo

–Rancho de la Goya, Ramalito y Mojao– buscaba el fortalecimiento del gobierno propio a través del fortalecimiento del sitio de asamblea ubicado en el lugar conocido como la hoya del pantano. Ese fortalecimiento no era otro que la realización de trabajos tradicionales en el sitio, por lo que muchos llevaron piedras para encerrar el sitio, otros prepararon la comida, otros documentaron las jornadas, otros sembraron árboles. Otra estrategia para fortalecer el gobierno local fue su participación en él, por lo que ocuparon sitios que estaban vacíos como la secretaría del consejo de mayores.

Lo que quiero mostrar con el anterior ejemplo es que esas escuelas, además de formar líderes, buscaron fortalecer el gobierno propio. En las EGP se invitó a los estudiantes a participar, así como a recuperar la realización de los trabajos tradicionales en los sitios hace mucho tiempo olvidados. Quizás a algunos solo les importó la parte política de la escuela, a otros la parte comunitaria y a otros los motivó la recuperación de la tradición, una tradición anclada en sus nuevas realidades.

Además de las EGP dirigidas a toda la comunidad, las mujeres lograron que hubiese una escuela solo para ellas. Fue en esa escuela que surgieron nuevos liderazgos femeninos y se fortaleció el proceso organizativo de la Organización de Mujeres Indígenas Kankuamas (OMIK). Muchas de las mujeres que participaron en la EGP para mujeres entraron a formar parte de la OMIK. En esa escuela y en otros procesos organizativos de las mujeres, como tenían pocos recursos económicos, recurrieron a los propios para poder reunirse. Entonces, de un pequeño fondo sacaron el dinero para apoyar a las mujeres con el transporte. Como no había dinero para las reuniones de mujeres, entonces escogieron la casa de una de ellas para reunirse. Margarita llevaba la carne, otras llevaban lo que se conoce en la Sierra como bastimento (plátano y yuca principalmente). Entre ellas cocinaban y mientras iban pelando los plátanos o la yuca realizaban la reunión. Algunas tejían mochilas de lana o fique mientras escuchaban atentamente lo que sus compañeras y los profesores decían; otras tejían y hablaban al tiempo.

La EGP no ha sido la única experiencia de escuela de formación indígena.<sup>14</sup> La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ha tenido su propia escuela de formación indígena. Éstas nacieron en 2005 con el fin de fortalecer los procesos políticos y organizativos de la Onic y sus organizaciones filiales. Esas escuelas se han desarrollado a partir de una pedagogía respetuosa de las visiones indígenas y han configurado una visión crítica de los contextos en los que estos han estado inmersos, así como también han construido propuestas propias para transformar la realidad a partir de sus planes de vida (Arias, discurso de instalación Onic, 8 de octubre del 2016). Hasta ahora han participado más de 4000 indígenas en sus procesos de formación a nivel nacional con el fin de formar líderes y lideresas indígenas y no como me lo dijera un colega una vez: “enseñarles a los indios a ser indios”.

Margarita quería trabajar de forma articulada con Jazmín, lideresa wiwa, en el marco de las escuelas, mediante un proyecto que les permitiera financiar una escuela para capacitar a las mujeres wiwa en la formulación de proyectos y a las niñas kankuamas en el aprendizaje de conocimientos tradicionales enseñados por las sagas wiwas. Como todos los dineros que llegaban a la Sierra lo hacían a través de la formulación de proyectos, ellas decidieron formular un proyecto en común para intercambiar conocimientos. El objetivo de ese proyecto era el de fortalecer a las mujeres tanto wiwas como kankuamas a través de la formación en conocimientos tradicionales y del derecho occidental. Jazmín tenía a su disposición todo el conocimiento tradicional, pues el pueblo wiwa era el único pueblo de la Sierra que tenía sagas, a quienes todos iban a consultar –incluso Camilo, alto funcionario indígena–; y Margarita tenía a su disposición el conocimiento técnico de la presentación de proyectos y de la legislación nacional en temas de pueblos indígenas.

Aunque en un principio estuvo reticente, para Jazmín la cosa era clara. Primero, había que darle a conocer a las mujeres wiwas y kankuamas los derechos que tenían como mujeres indígenas en el marco de la

14 También hay escuelas de formación en Ecuador y Brasil. En Ecuador, la escuela de formación de mujeres líderes, Dolores Cacuango, es dirigida por la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa. En Bolivia existe la escuela de formación de mujeres indígenas líderes en el departamento del Beni. En Colombia, la Universidad del Rosario tiene la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Esta escuela es coordinada por la profesora Ángela Santamaría y está enfocada en mujeres indígenas de Colombia de acuerdo a las necesidades e intereses de los pueblos indígenas con los que han trabajado, como el pueblo arhuaco.

Constitución política y otras disposiciones legales y, paralelamente, era necesario orientar a las niñas “mediante la formación de escuelas de saberes propios” (Jazmín, comunicación personal, 2014). Tanto para Margarita como para Jazmín, las relaciones con los funcionarios del Estado fueron complejas. Si bien, como ellas lo señalaron, para el 2014 había bastante intervención gubernamental en la Sierra, toda esa intervención estaba desarticulada. Razón por la cual, los pueblos indígenas demandaban que el Estado implementara políticas públicas de forma articulada y eficiente.

Para el 2014, tanto el Ministerio del Interior como muchas otras instituciones del Estado estaban apoyando la elaboración de los planes de salvaguarda. Así mismo, estaban empezando a implementarse los programas dirigidos a las víctimas del conflicto armado a través de la Unidad de Víctimas y la Unidad de Restitución de Tierras. También estaban el Departamento de la Prosperidad Social (DPS) y el Incoder, ahora Agencia Nacional de Tierras. Entonces, ellas no entendían cómo era posible que, por un lado, estuvieran diseñándose los planes de salvaguarda, que buscaban proteger a estos pueblos indígenas, y, por el otro, se estuvieran avalando tanto la explotación minera como la construcción de represas en los territorios indígenas o en la línea negra. Entonces, apoyar el fortalecimiento de las mujeres wiwas y kankuamas, por medio de capacitaciones que les dieran las herramientas necesarias desde el derecho occidental para defenderse, era también una forma de apoyar la lucha por la pervivencia de sus pueblos. Esa lucha no era solamente de los hombres, sino también de las mujeres.

María del Rosario Ferro (2012) también se ha referido a la toma de la Sierra por los proyectos. Ella planteó esta *relación* a partir del caso arhuaco, pues los proyectos gubernamentales y las ayudas externas aseguraban la participación de los mamos y la continuidad de la tradición indígena. Si bien, había unos requisitos con los cuales era necesario cumplir, el beneficiario de los proyectos debía hacer un trabajo tradicional para poder acceder a esa ayuda, más allá de si creía o no en lo que estaba haciendo.

Justamente, en la clausura de la EGP, David habló de dos decretos importantes para el futuro de los pueblos indígenas. Nos contó a quienes estábamos allí reunidos que él estaba luchando, junto con la dirigencia indígena a nivel nacional, por la concreción de dos decretos que

cambiarían la relación histórica entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano. Uno tenía que ver con la disposición que reconocía la autonomía de los pueblos indígenas con relación al manejo de los recursos de transferencias y otro, mucho más complejo, tenía que ver con el cambio en la denominación de resguardo a territorio indígena. Si bien, aparece de nuevo el tema de las transferencias como mediador de la relación entre los funcionarios públicos y los pueblos indígenas, también está atado a la lucha por el reconocimiento de sus derechos diferenciales. Aquí hay un movimiento pendular entre cierto andamiaje burocrático y el uso que de ese andamiaje hace el pueblo kankuamo, que está vinculado a sus intereses por más autonomía y por la defensa de su proyecto de pueblo.

Dicho movimiento fue evidenciado por David<sup>15</sup> cuando, en la clausura de la Escuela de Derecho Propio (EDP), habló del interés –y la lucha– de los pueblos indígenas por nombrar sus tierras como *territorio*, mientras los funcionarios públicos insistían en llamarlo *resguardo*. Este ejemplo refleja las tensiones que se generaron en torno a los intereses de indígenas y no indígenas en un constante proceso de negociación. Un proceso de negociación para nada trivial, dadas las implicaciones de nombrar la propiedad colectiva de tierras indígenas como territorio. Como lo señaló Kirsch, el territorio y el arraigo a la tierra seguían siendo temas de importancia para los pueblos indígenas en muchas partes del mundo (2001, p. 169). Dinámicas globales a las que no ha sido ajeno el pueblo kankuamo, pues el territorio sigue siendo fundamental en sus demandas ante los funcionarios del Estado colombiano.

Cuando escuché a David hablar sobre la posibilidad de cambiar la denominación de resguardo por la de territorio ante los participantes en la EDP, pensé que era imposible que lo lograran. Poco tiempo después, se publicó el Decreto-Ley 1953 de 2014, lo que me sorprendió gratamente. Sin embargo, como en varias ocasiones me lo dijeron varios expertos en el tema, ese decreto no fue ninguna apuesta por mejorar la situación de los pueblos indígenas, sino que, al contrario, buscaba fracturar sus

15 Para David, el territorio indígena kankuamo era aquel con el que los kankuamo mantenían todo tipo de relaciones, ya fueran productivas, culturales o sociales. No solo era donde se vivía, sino toda la geografía de la Sierra que abarcaba la línea negra. Para David, esa concepción de territorio tenía implicaciones en el derecho propio y en la autonomía del pueblo, pues pasar de llamar al resguardo como territorio generaba otro tipo de relaciones con los funcionarios del Estado, pues ellos, los indígenas, dejarían de ser contratistas del Estado y pasarían a administrar ellos mismos los recursos. Este cambio se dio con el Decreto 1953 de 2014.

procesos, pues iban a pelearse por los recursos –y su ejecución– ya no con el funcionario público sino entre ellos.

Recordemos que los territorios indígenas son colegiados, es decir, que funcionan en áreas donde hay dos o más pueblos indígenas que comparten tradiciones similares, como es el caso de la Sierra. Entonces, los cuatro pueblos de la Sierra, si quieren ser *territorio indígena*, deberán “asociarse para efectos de administrar y ejecutar los recursos de la asignación especial del SGP, siempre que acrediten los requisitos establecidos en el presente decreto para administrar dichos recursos” (Decreto-Ley 1953 de 2014). Entonces, ¿cómo decidir en qué se ejecutan los recursos? Si la relación entre los cuatro pueblos de la Sierra es bastante compleja, sentarlos a negociar qué se prioriza y para dónde van esos recursos generaría aún más tensiones y fracturas. La única opción sería continuar con las antiguas reglas del juego, es decir, funcionando bajo la Ley 1454 de 2011 de ordenamiento territorial y olvidarse de ser territorio indígena.

En esa misma reunión entre David y los estudiantes de la EGP, él señaló la importancia de ir cambiando muchas cosas en el territorio. El primer cambio, el más importante para él, consistía precisamente en modificar la forma en la que se nombran las cosas. En esta dirección, se tenían que acostumbrar a hablar de territorio en vez de resguardo. Así mismo, era importante dejar de hablar de cabildo, pues reconocía que era una figura que hundía sus raíces en la colonia y que tenía una carga histórica y semántica, lo que implicaba que tenían que buscar nuevos nombres más acordes a su realidad indígena. La analogía de la semilla, tan recurrente en los pueblos indígenas de la Sierra, fue la que usó para referirse a las dudas que habían quedado *sembradas* en el sitio de reunión con respecto a los alcances de hablar de territorio y no de resguardo. También habló de la importancia de socializar con las comunidades el documento oficial –el borrador del decreto– para ver qué alcances tenía y cómo podía ser apropiado por ellos. Para ello tenían que caminar el territorio.

En esa reunión, David también se refirió al tema de la educación, que ha sido tan importante para él. Con respecto a la educación, las transferencias y la autonomía, y en consonancia con lo que había dicho sobre el territorio, dijo que el Estado no les iba a entregar el manejo de este tema si no veía que tenían la capacidad política, técnica y administrativa para implementar una educación propia. De nuevo, emergió la capacidad técnica y administrativa como la mediadora de la relación entre

los funcionarios del Estado y los pueblos indígenas. De nuevo, el Estado se presentó, a través de sus funcionarios, con la voluntad para ceder el control de temas fundamentales para los pueblos indígenas, siempre que ellos probaran estar a su altura. Es decir, que tuviesen las capacidades tanto técnicas como administrativas para organizar sus propios territorios.

Mientras que muchas cosas en el territorio debían reacomodarse a esa nueva realidad, también era necesario tomar ese documento, el borrador del decreto, como una base. Para David también estaba claro que no podían simplemente adoptar todo lo que se les pedía, sino que era necesario reevaluar y replantear las exigencias del documento al contexto particular del territorio kankuamo. Tomar el documento como un punto de partida para crear un diálogo entre los funcionarios públicos y los pueblos indígenas, pero también entre las autoridades indígenas y las comunidades para ver cómo asumir o responder a ese documento. Porque, como lo dijo, “el Estado no es el que nos va a regalar, nos va a devolver algo. No es un favor que nos va hacer, nos va a devolver [...] ese territorio que nos quitó” (David, discurso público, 2014).

Es muy interesante ver cómo el discurso de David navegó entre la contestación y la negociación, pues, si bien el documento era un instrumento oficial de control, fue claro para ellos que tenían que negociar, aceptar y rechazar aquello que no sirviera a las realidades del pueblo kankuamo. Lo mismo ocurrió en diferentes escenarios tanto nacionales como internacionales. Un ejemplo de este último escenario fue la Primera Cumbre Internacional de Pueblos Indígenas, celebrada en septiembre del 2014, en la Organización de Naciones Unidas, Nueva York, de la que no podré hablar en este espacio.

## Balance

Los kankuamo me han hecho repensar los imaginarios, estereotipos y construcciones sobre la indigeneidad. Ser indígena es más que usar manta: es una experiencia que se construye en la cotidianidad y que trasciende a diferentes escenarios, locales, nacionales e internacionales. Así mismo, los kankuamo han enriquecido las prácticas y los discursos de los funcionarios públicos que, al menos en el nivel nacional, han trabajado con *poblaciones políticamente etnizadas*. Me refiero a dos tipos de

funcionarios públicos en particular: 1) aquellos funcionarios que emitieron el certificado de etnicidad de esta población y 2) los funcionarios de la dirección de asuntos étnicos de la Unidad de Restitución de Tierras que trabajaron con la población indígena del departamento del Cesar. Sería necesario profundizar si su formación como antropólogos o sociólogos ha influido en esta apertura. Margarita Chaves (2011) señaló que justamente las poblaciones indígenas buscaron subvertir esas categorías al movilizar discursos identitarios que les permitieron acceder a los derechos diferenciales que el Estado proporcionó a aquellas *poblaciones políticamente etnizadas*, puesto que la *etnicidad* se decretó. La etnicidad fue, entonces, la politización de la identidad indígena. En su definición intervinieron académicos y funcionarios públicos, pero no siempre el sujeto en definición, aun cuando estos han negociado los términos de su inclusión en el escenario político nacional al recurrir a espacios de formación propios para aprender a negociar o a contestar a quien se presenta como antagonista en esa relación.

## Referencias

- Arias, L. (8 octubre del 2016). Alocución de Luís Fernando Arias [discurso de instalación]. IX Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (Onic), Colegio Claretiano (Bosa-Centro), Bogotá.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) y Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ).
- Bocarejo, D. (2001). *Tradición milenaria: dinamismo y vigencia de la tradición indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Tesis de antropología inédita. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- 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. <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=7636>

- Bocarejo, D. (2015). *Tipología y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, Editorial de la Universidad Javeriana e ICANH.
- Bolívar, I. (2006). *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia. Colonización, naturaleza y cultura*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-36). Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2010). “Nuestra lucha recién comienza”: experiencias de pertenencia y de formaciones mapuches del *yo*. En M. de la Cadena y O. Starn (eds.), *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización* (pp. 115-137). Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Cadena, M de la. y Starn, O. (2010). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Chaves, M. (Comp.). (2011). *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: ICANH.
- Chaves, M. y Hoyos, J. (2011). El estado en las márgenes y las márgenes como estado. Transferencias económicas y gobiernos indígenas en Putumayo. En M. Chaves (comp.), *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado* (pp. 115-134). Bogotá: ICANH.
- Congreso de la República de Colombia. (21 de diciembre de 2001). Ley 715 de 2001: por la cual se dictan normas orgánicas en materia de recursos y competencias de conformidad con los artículos 151, 288, 356 y 357 (Acto Legislativo 01 de 2001) de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones para organizar la prestación de los servicios de educación y salud, entre otros. DO: 44654. Recuperado de <https://bit.ly/2J86zjv>
- Congreso de la República de Colombia. (28 de junio de 2011). Ley 1454 de 2011: Por la cual se dictan normas orgánicas sobre: ordenamiento

- territorial y se modifican otras disposiciones. DO: 48 115. Recuperado de <https://bit.ly/32Sqd9p>
- Constitución Política de Colombia [Const.]. (1991). Edición. Editorial.
- Correa, F. (2006). Interpretaciones antropológicas sobre lo “indígena” en Colombia. *Colombia Universitas Humanística*, 62, 15-41.
- Corte Constitucional de la República de Colombia. (22 de enero de 2004). Sentencia T-025 de 2004: Agencia oficiosa en tutela. Condiciones para que las asociaciones de desplazados interpongan la acción. Recuperado de <https://bit.ly/119DSy1>
- Corte Constitucional de la República de Colombia. (26 de enero de 2009). Auto 004 de 2009: Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, después de la sesión pública de información técnica realizada el 21 de septiembre de 2007 ante la Sala Segunda de Revisión. Recuperado de <https://bit.ly/2K4pmK8>
- Espinosa, M. y Betancourt, A. (2014). *El poder en plural. Entre la antropología y la teoría política*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso* [1970]. Buenos Aires: Fábula.
- González, F. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá: Odecofi, Cinep y Colciencias.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2001). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Hale, Ch. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of “El Indio Permitido”. *Nacla Reports on The Americas*, 38, 16-21. Recuperado de <https://bit.ly/2sysC8j>
- Jaramillo, P. (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigeneidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Kirsch, S. (2001). Lost Worlds: Environment Disaster, ‘Culture Loss’ and the Law. *Current Anthropology*, 42(2), 167-198.

- Losonczy, A-M. (2006). *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Morales, P. (2011). *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pellegrino, V. (2017). *Incumplir cumpliendo: una etnografía al papeleo del auto 004* [Tesis de grado sin publicar]. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Presidencia de la República y Ministerio del Interior. (7 de octubre de 2014). Decreto-Ley 1953 de 2014: Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política. DO: 49297. Recuperado de <https://bit.ly/2AEe7UP>
- Ramos, A. (1992). The Hyperreal Indian. *Série Antropologia*, 135, 1-17. Recuperado de <https://bit.ly/2YIMQ6M>
- Santamaría, Á. (2010). *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Taussig, M. (1997). *The Magic of the State*. New York: Routledge.
- Trouillot, M-R. (2001). The Anthropology of the State in the Age of Globalization Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, 42, 125-138.
- Uribe, C. (1993). La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional. En L. Vasco y F. Correa (eds.), *Encrucijadas de la Colombia amerindia* (pp. 71-97). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.
- Wade, P. (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. Sterling: Pluto Press.