

Joanne Rappaport, Georgetown University*

Utopías interculturales (Epílogo)¹

Resumen

Este artículo explora las complejidades de las negociaciones de los discursos étnicos de los intelectuales del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), organización indígena colombiana, enfocándose en el choque entre activistas culturales y políticos indígenas por su autonomía política. Tomando en cuenta la heterogeneidad de los movimientos indígenas, en los que interactúan una variedad de intelectuales, este artículo demuestra que los intelectuales de minorías subordinadas son intermediarios clave entre la sociedad nacional y los grupos minoritarios, al lograr inscribir los esfuerzos étnicos en el contexto nacional y construir discursos étnicos comunitarios en el ámbito local.

Palabras clave: Nasa, paez, movimientos indígenas, Colombia, intelectuales nativos, soberanía, democracias multiculturales.

* Profesora de Antropología y de Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad de Georgetown. Ha sido profesora en varias universidades, entre ellas: École des Hautes Études en Sciences Sociales (2006); Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito (1995, 1992); Göteborgs Universitet (1993); Johns Hopkins University (2000); Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán (1998-99); Universidad Central de Venezuela (2002); Universidad del Cauca (2003, 1998-99; 1978-79; 1975-76); Universidad de los Andes (1988, 1986-87); Universidad de Nariño (1986-87); Universidad Nacional de Colombia (2007, 2000); Universitetet i Oslo (1991-92). Correo electrónico: rappapoj@georgetown.edu

¹ Traducción de Hugo Montoya y Luis Fernando Restrepo del epílogo del libro *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (Rappaport, 2005).

Abstract

Intercultural Utopias

This article explores the complexities of the negotiation of ethnic discourse by intellectuals within the Regional Indigenous Council of Cauca (CRIC), a Colombian indigenous organization, focusing on a conflict in which indigenous cultural activists and politicians come at loggerheads over the nature of indigenous political autonomy. Paying attention to the heterogeneity of the indigenous movement, in which an array of different types of intellectuals interact, this article demonstrates that intellectuals from subordinated minorities are key intermediaries between the national society and minority groups, successfully articulating ethnic strivings within national arenas and building ethnic discourses in local communities.

Key words: Nasa, Paez, indigenous movements, Colombia, native intellectuals, sovereignty, multicultural democracies.

La última vez que vi a Arquímedes Vitonás estudiaba para obtener un pregrado en antropología en el Instituto Misionero de Antropología (IMA) que el Padre Antonio había traído a Toribío y en el que estaban inscritos muchos de los más promisorios líderes regionales *nasas*, incluso aquellos que criticaban la penetración del movimiento indígena por parte de los padres consolas. Intercambiamos ideas acerca del control indígena de las alcaldías, tema de la tesis que Arquímedes esperaba escribir para obtener su grado. Bosquejé los problemas de su investigación mediante una diferenciación entre las relaciones de que goza el cabildo con sus miembros y la manera como la alcaldía se relaciona con sus constituyentes. El cabildo, me dijo, es parte integral de la comunidad, agradecido con sus constituyentes debido a que constituye un microcosmos del resguardo. Arquímedes contrastó el cabildo con la alcaldía señalando que esta última representa al Estado, no a la comunidad indígena. Como agente del Estado en la localidad, el alcalde está constreñido por las reglas burocráticas que él o ella tienen que seguir, incluso si están en conflicto con las metas de los constituyentes, por ejemplo, con la manera como los fondos municipales tienen que desembolsarse. De ahí que, pese al hecho de que los alcaldes cívicos y hasta los de tipo indígena son elegidos por la comunidad local, no la representan completamente, ya que funcionan como extensión del Estado en la localidad.

Phillip Abrams (1988) argumenta de modo convincente que los científicos sociales de modo erróneo idealizan al Estado, tratándolo como una estructura totalmente incluyente e ideal o como una entidad autónoma, en lugar de entender su funcionamiento en el terreno, en donde opera en el marco de unas estructuras e instituciones específicas. Esto es, los estudiosos comúnmente mitifican al Estado, abordándolo como algo objetivo que de alguna manera se desengancha de la sociedad civil. Como solución a estas dificultades, Abrams sugiere que “debemos abandonar el Estado como un objeto

material de estudio, ya sea concreto o abstracto, mientras se continúa tomando muy seriamente la *idea* del Estado” (75). La etnografía suministra un lugar posible para examinar cómo las efímeras y disparatadas relaciones de jerarquía y subordinación llegan a ser entendidas como constitutivas del Estado, como lo haría Abrams. En el nivel local, las maneras como la gente experimenta el Estado pueden abstraerse de las actividades de sus practicantes locales, los burócratas que impactan en la vida diaria con sus procedimientos, reglas e intromisión en las actividades de los lugareños (Ferguson y Gupta 2002, Gupta 1995, Herron 2003). Pero, según sugiere Nancy Fraser (1997: cap. 3), es igualmente crucial que nos abstengamos de idealizar la sociedad civil como homogénea y autónoma del Estado. En la práctica, señala que la esfera pública burguesa excluye de la participación a los grupos subordinados, silenciando sus voces y alentando la emergencia de esferas públicas alternativas contestatarias.

Estos puntos teóricos han sido interiorizados en la práctica en Colombia, en donde la organización indígena busca una reconstrucción del Estado en una nueva imagen y en donde las organizaciones populares entran a disputar acerca de quién constituye la sociedad civil, en particular con respecto a cómo podrían intervenir en las negociaciones de paz, un rol que sienten muy usurpado por la élite. El Cauca ha sido un caso ejemplar en este punto, debido a la fuerte presencia del movimiento indígena, que ha llevado a una esfera pública contestataria que intenta redefinir qué debería hacer el Estado con sus constituyentes; ellos han comenzado a utilizar estrategias electorales, mediante la toma del aparato estatal en los niveles municipales y departamentales. En estas circunstancias, el papel del movimiento intelectual se magnifica, debido a que su intervención como poderosos actores en la arena pública suministra un espacio significativo para convertir en realidad sus utopías. A medida que las organizaciones indígenas se tornan cada vez más exitosas en su misión, han comenzado a emerger escenarios clave en los cuales observamos las negociaciones de la cultura indígena y el significado del Estado para los activistas nativos.

A guisa de conclusión de este libro, examino tensiones relacionadas con la constitución del Estado y los representantes ante este de la sociedad civil. En el cambio de milenio, un activista indígena, el taita Floro Alberto Tunubalá, salió elegido para dirigir la administración departamental². Su victoria fue posible por la emergencia de una esfera pública alternativa, emanada de una colación de movimientos sociales urbanos y rurales, con el movimiento indígena a la vanguardia. Su administración reflejó la diversidad de la coalición electoral, que unió en una causa común a los activistas indígenas, intelectuales urbanos, sindicalistas y líderes campesinos. ¿Pero qué ocurre cuando las autoridades indígenas tradicionales, que son miembros prominentes de la esfera pública contestataria, entran en conflicto con un Estado dirigido por un indígena?

² La administración de taita Floro terminó en enero de 2004. La coalición que lo llevó a la victoria fue incapaz de nombrar un candidato igualmente carismático y perdió las elecciones. El poder quedó en

El caso con el cual cierro este libro explora los antagonismos que estallaron cuando un grupo de cabildos intentaron imponer lo que ellos denominaron su *derecho mayor*, como americanos originarios, por encima de la ley nacional a la que la administración Tunubalá estaba atada y que había jurado mantener. Esta disputa, que explotó en el verano del 2003, magnifica la heterogeneidad del movimiento indígena y amplifica la naturaleza de las relaciones entrecruzadas de los activistas locales y regionales. Este es un encuentro entre la visión culturalista de los intelectuales indígenas y el discurso pragmático de los políticos nativos sobre la soberanía, aunque con un giro dicente: es casi imposible separar quién es un político, quién es un trabajador cultural, quién un afilado al aparato regional, quién es local, quién habla de las derivaciones de la soberanía y quién puede legítimamente hablar de cosmovisión.

Taita Floro

Taita Floro Tunubalá, como la mayor parte de los indígenas caucanos lo llaman, utilizando un término de respeto guambiano, tiene cerca de cincuenta años y está casado con una mestiza. Es un modelo del nuevo tipo de líder indígena que ha asumido las riendas del movimiento; realizó estudios universitarios y ha estado gran parte de su tiempo fuera del Cauca, como senador de la República y como consultor en materias de desarrollo. Sin embargo, taita Floro también disfruta de una legitimidad local, ha sido elegido dos veces gobernador del resguardo indígena de Guambía, tras haber ocupado una curul en el senado. En efecto, la afiliación del taita Floro al cabildo de Guambía desafía cualquier distinción fácil entre actores locales y regionales, dado que la línea regional de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) es virtualmente generada desde un solo cabildo, pues hay muy pocos afiliados de AICO en el Cauca, cuya fortaleza está en el sur, en el vecino Nariño, en el Putumayo y en la Sierra Nevada de Santa Marta, a lo largo de la costa Caribe. Mientras que el taita Floro es sin duda un político de estatura regional y nacional, está íntimamente asociado a una localidad, que tiene una línea política distintiva, en comparación con otras partes del Cauca, cuyas comunidades nativas se afilian a otra organización étnica, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Para consternación de la élite de Popayán, cuando está ante los ojos del público se acentúa la “guambianidad” del taita Floro: se viste con la distintiva falda azul, el poncho negro y el sombrero de fieltro de sus compatriotas étnicos, aunque en privado acostumbra usar pantalones vaqueros azules y chaquetas de cuero. Es fluido al hablar tanto en español como en guambiano, aunque habla el español con el distintivo acento de su etnia.

Taita Floro llegó al palacio de la Gobernación de Popayán con el apoyo de AICO y del CRIC, quienes superaron sus diferencias para unirse en una alianza sin precedentes en medio de una serie de ocupaciones de la vía Panamericana. Empero, su mayor base de votación estuvo entre los habitantes no indígenas urbanos, cansados del dominio de los dos principales partidos políticos del departamento. Taita Floro

dejó huella en el Cauca. Sus esfuerzos por organizar a los gobernadores de los departamentos colindantes en contra de las políticas de fumigación del Plan Colombia y su estímulo a la erradicación manual de los sembrados ilícitos atestiguan su amplio compromiso político, más allá de los temas estrictamente indígenas. Similarmente, el plan general de desarrollo elaborado por su administración (Cauca 2001) promovió la organización de la comunidad guambiana en áreas no indígenas y en las ciudades con la esperanza de dinamizar las poblaciones mestizas y afrocolombianas. Una de las principales preocupaciones del taita Floro era la falta de participación de los sectores no indígenas. La proporción de las propuestas de desarrollo comunal que recibió su administración de las comunidades indígenas sobrepasó de lejos la de los habitantes nativos en la población del Cauca. Aún más, taita Floro suministró métodos de su constituyente indígena, tales como asambleas comunales y la noción de la *minga*, una faena comunal andina, como herramientas para revitalizar la esfera pública en las áreas rurales y urbanas no nativas.

De esta manera, taita Floro es un heredero del movimiento indígena, pese a que ha sido gobernador del Cauca, como respuesta a una base constituyente más amplia cercana al 30% de la población departamental que se identifica como indígena. Por eso experimentó las tensiones de dos lealtades y grupos de prioridades administrativas conflictivas. Más aún, como gobernador sujeto a las restricciones del Estado colombiano no podía tomar algunas decisiones que contravenían las reglas y regulaciones. Durante su período en el cargo, regularmente experimentó en carne propia las contradicciones de dirigir simultáneamente una comunidad indígena y representar al Estado. En julio de 2003, una de tales contradicciones se encendió cuando las autoridades indígenas del municipio de Caldono bloquearon la vía Panamericana en La María, debido a que el taita Floro despidió al alcalde municipal.

El conflicto en Caldono

Caldono es un extenso municipio que abarca seis resguardos: La Aguada-San Antonio, La Laguna, Las Mercedes, Pioyá, Pueblo Nuevo y San Lorenzo de Caldono. Situado al norte de Popayán y al este de la vía Panamericana, Caldono hace parte del “interior” cultural, un espacio en el cual se habla *nasa yuwe* ampliamente y donde algunas de las ancianas aún se visten con el anaco tejido y el chal tradicionales. Varios de los resguardos del municipio fueron centro de intensas luchas por la tierra en los primeros años del CRIC y el establecimiento de escuelas experimentales en su seno del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI). Estos resguardos mantienen viva la memoria del cacique histórico de los nasas, Juan Tama, y del título del resguardo que él obtuvo a comienzos del siglo XVIII, un documento que los une en una especie de confederación cuyas fronteras han sido restauradas por la asociación de cabildos contemporáneos (Archivo Central del Cauca, Popayán, ACCP 1881 [1700]). Igual que en Belalcázar, en años recientes los activistas regionales del

CRIC regresaron a vivir a Caldoño, para postularse a la dirección del cabildo, pero mientras que los activistas de Tierradentro trajeron a casa un discurso de soberanía adquirido en sus años de trabajo en el aparato de planeación económica regional del CRIC, los que regresaron a Caldoño llegaron a su cabildo armados con una posición culturalista y militante desarrollada en el PEBI.

El casco urbano de Caldoño fue designado *zona de población* bajo la Ley 89 de 1890, que hasta la Constitución de 1991 determinaba la naturaleza del sistema de resguardo (Colombia 1970). La zona de población es un distrito urbano establecido en medio del territorio del resguardo que alberga población mestiza de colonos no sujetos a la jurisdicción del cabildo. La inserción de colonos en el territorio del resguardo, para el tiempo en que la ley fue promulgada, significaba diseminar la cultura nacional en el seno de un espacio indígena y dar pie a un núcleo de una localidad mestiza potencial. Como resultado de esta circunstancia histórica, el pueblo de Caldoño aún tiene un marcado carácter mestizo. El padre Ezio Roattino ofició como sacerdote de la parroquia, hasta que fue expulsado por los habitantes del pueblo opuestos a su adhesión a la lucha indígena, lo que indica una considerable hostilidad entre el centro urbano y el resguardo. Existen también varios pueblos satélites con población campesina mestiza y una considerable colonización guambiana en el municipio (Ulucé 1992), lo que hace de esta un área étnicamente heterogénea. Hasta que la Alianza Social Indígena (ASI) exitosamente lanzó candidatos a las elecciones municipales, el alcalde era mestizo, a cargo de una localidad étnicamente segregada y caracterizada por el clientelismo político (Rojas 1993).

Pero ASI perdió la elección en 1999 frente a un político mestizo, Gerardo Iván Sandoval, a quien los cabildos acusaron al poco tiempo de haber usurpado tierras destinadas a la compra por parte del resguardo de La Laguna. También lo culpaban del uso indebido de los fondos municipales y de apoyar la fundación de un cabildo en la localidad de Plan de Zúñiga, que los otros cabildos se negaban a reconocer (Caldoño 2002). A finales de mayo, los cabildos comenzaron a buscar la dimisión de Sandoval sobre la base de que era “inepto para gobernarlos” (Tunubalá Paja y Tobar Mosquera 2002: 2). Convocaron una asamblea permanente, estado de beligerancia marcado por manifestaciones constantes, y comprometieron al comité ejecutivo del CRIC para ayudarlos a persuadir al taita Floro de sacar al alcalde de su cargo (3).

El 26 de junio, los cabildos ocuparon la vía Panamericana en La María, invitando a sus compatriotas a unirse en la lucha. Muchos de los cabildos del Cauca enviaron representantes. La María se transformó de nuevo, como tantas otras veces en la década pasada, en la ciudad de los cambuches, alimentada por una enorme cocina comunal y patrullada por una guardia cívica indígena, armada solo con bastones y conformada principalmente por adolescentes, jóvenes y ancianas. Centenares se congregaron en un gran espacio público con vista a la carretera, para escuchar a los representantes del cabildo. Abajo, la vía estaba bloqueada por la guardia indígena y centenares de camiones aparcados, con soldados bordeando la ruta. Antes de ser admitidos al espacio

de reunión, los visitantes eran sujetos a un cacheo por la guardia y se revisaban los papeles de identidad.

La cosmovisión como ruta hacia la soberanía

En los años anteriores a la ocupación de la vía principal, los activistas culturales habían logrado considerable penetración en los cabildos de Caldoño. Uno de los primeros fue Luis Carlos Ulcué, elegido a la Gobernación de Pueblo Nuevo a finales de la década del noventa; era oriundo de Caquetá, como lo describí en el primer capítulo de *Intercultural Utopias*, pero sus padres nacieron en Caldoño, lo que le permitió reclamar su pertenencia a aquel lugar. Luis Carlos entró en conflicto con la muy pía población católica, cuando propuso regresar a los rituales nasas, lo que significaba reemplazar las prácticas cristianas. Desde aquellos años, miembros del PEBI y sus aliados han sido elegidos a cargos elevados en los cabildos locales, en la organización zonal que une los cabildos de Caldoño y en el comité ejecutivo del CRIC. La asociación zonal de cabildos se ha tornado cada vez más militante, al excluir a todos los investigadores de llevar a cabo sus investigaciones en las municipalidades. Dado que es allí, entre otros lugares, en donde los estudiantes nasas de la universidad indígena hacen sus investigaciones, tal posición militante abrió una brecha entre la región y la zona. Uno de estos estudiantes, Alicia Chocué, quien también aparece en el primer capítulo del libro citado, directora del bachillerato del CRIC en la municipalidad, asumió el cargo de vicegobernadora de Pueblo Nuevo en 2002.

La influencia de los activistas del PEBI es evidente en el discurso sobre la cosmogonía de los cabildos enfilada contra el alcalde municipal. Los cabildos abiertamente afirmaban su ascendencia étnica y soberanía autodenominándose Comunidades Indígenas de los Territorios Ancestrales del Pueblo Nasa de Caldoño (Caldoño 2002) y afirmando y ratificando las enseñanzas de sus antecesores acerca de sus “Leyes de Origen [y] el Derecho Mayor, fundado en y vivido a través de la cosmovisión” (2). Aquí, por primera vez en público y en un espacio intercultural, un grupo de políticos indígenas empleaba el discurso de la cosmovisión en su forma más pura —lo cual no es accidental, por cuanto los enrolados en el cabildo incluían activistas de la PEBI, convertidos en autoridades locales—. En un folleto ampliamente difundido arguyeron que el mayor derecho, cuya hegemonía buscaban, era una ley originada en el centro de la tierra, desde la tierra misma, que tenía sentido para todo el pueblo, debido a que todos los seres vivos nacían de la Madre Tierra (Caldoño 2002). Afirmaron que su territorio era a la vez cósmico y terrestre, armonizado por rituales que aseguraban el equilibrio entre sus habitantes y gobernado por las leyes de los creadores ancestrales. Ellos incluían su demanda por autonomía política, en un discurso que combinaba el lenguaje político de autodeterminación con una aceptación del papel jugado por el mundo espiritual en la orientación de las autoridades indígenas. En su denuncia se acusaba al alcalde municipal de haber violado la ley ancestral y de pisotear su “dignidad e integridad como Pueblos

Originarios, encargados y comprometidos con la conservación y preservación de la Vida Armónica” (4). Su condena fue emitida “en el nombre de la Tierra, el Sol, el Agua, la Luna, y los espíritus cósmicos, terrestres y subterráneos” (4). Su manifiesto fue firmado por los gobernadores y capitanes de seis cabildos y por cinco consejeros. Además de las firmas, los nombres de sus cargos estaban escritos tanto en *nasa yuwe* como en español: Los capitanes eran denominados *sa't ne'jwe'sx*, que combinaba la palabra de cacique hereditario (*sa't*) con la de autoridad legítima (*ne'jwe'sx*); a los consejeros se los designó como *nasa ne'jwe'sx*, subrayando las raíces cósmicas de su autoridad.

Fusionar la soberanía y la cosmovisión

La cosmovisión ha sido una meta de los activistas culturales que durante media década han desempeñado cargos en el resguardo, pero el enfoque culturalista nunca antes había recibido la abrumadora receptividad que logró en el año 2002, cuando una masa crítica de la comunidad indígena de Caldonó siguió a sus autoridades tradicionales en la confrontación con la alcaldía. La noción del derecho mayor que los unía no era parte del discurso local; de hecho, aunque los guambianos han articulado esta noción en sus demandas políticas durante unos veinte años, nunca antes había sido apropiada por las comunidades afiliadas al CRIC. Lo novedoso del discurso se manifiesta en los boletines de la reunión de La María. La mayor parte de las autoridades tradicionales que hablaron podían decir muy poco acerca de lo que constituye el derecho mayor; trataron, en cambio, acerca de cómo la legislación indígena, incluso en la Constitución de 1991, era una imposición desde afuera, y hablaron de los activistas indígenas acusados de no haber considerado apropiado presentarse en La María. En otras palabras, permitieron que la cultura sobrepasase la soberanía.

Pero los organizadores conocían poco acerca del derecho mayor y se vieron forzados a traer voceros externos. El más notable, Inocencio Ramos, y para mi sorpresa, a mí también me convocaron. Nuestra presentación fue precedida por una corta ceremonia chamanística de purificación, muy autoconsciente y abreviada, consistente en mascar un pequeño paquete de hierbas que mezcladas con alcohol lanzamos al aire, mientras dos *thê'walas* (chamanes) mediaban con los espíritus; algunos participantes criticaron la ceremonia como inapropiada, dado que fue conducida en público y a plena luz del día. Fui la primera en el podio, aproveché la oportunidad para hablar acerca de cómo el cacique histórico Juan Tama estableció las bases para el derecho mayor: Alicia Chocué me había informado que los cabildos querían saber más acerca del título de su resguardo. Inocencio abordó la traducción de la palabra “Constitución”, *ec, ne'jwe'sx* o “el libro principal”, y procedió a explicar por qué el derecho mayor primaba sobre la Constitución. El derecho mayor, arguyó Inocencio, podría traducirse como *mantey neesnxi*, que él describió en español como un sistema ético antiguo que hace a la gente *nasnasa* o “muy nasa”. El bastón de mando llevado

por los miembros del cabildo, señaló Inocencio, estaba habitado por el espíritu del guardián o *ksxa'w*, transformándolo, por tanto, en un objeto que encarna la armonía y es emblemático de las raíces cósmicas de la política. Concluyó que el lenguaje del derecho mayor es ritual en la naturaleza, dirigido a redistribuir energía para lograr el equilibrio. Inocencio pasó luego a dibujar un modelo del cosmos, de tres pares de seres ordenados jerárquicamente, con los seres primordiales Uma y Tay en la cima, seguidos por Kiwe (territorio) y Sek (sol) y finalmente Yu' (agua) y A' (estrella). Del par final surge *nasa* (pueblo). Finalizó con el recuerdo de *Sakhelu*, el ritual de la cosecha que ha sido reintroducido recientemente en Caldono.

Para mí, lo impactante de esta asamblea fue el tremendo abismo discursivo que se abrió entre los políticos indígenas y las autoridades tradicionales activistas. Los políticos hablaron en términos de la soberanía y los culturalistas a través del simbolismo de la cosmovisión, ambos con discursos bien desarrollados, cuyas modalidades narrativas no tuvieron eco el uno en el otro en este contexto. Como resultado, aunque las presentaciones sintetizaban las fundaciones teóricas del derecho mayor y las condiciones políticas que habían hecho necesaria su introducción, nadie alcanzó siquiera la conclusión más preliminar acerca de las implicaciones que entrañaba este razonamiento para la práctica política cotidiana. Fue como si dos proyectos intelectuales y políticos paralelos colisionaran de repente, cuya explosión lanzaba a la comunidad a la acción. La brecha entre la filosofía y la práctica era sentida por los representantes de los resguardos del norte del Cauca y de las comunidades hispano parlantes (*kokonuko*), que en un debate mediado por los oficiales del CRIC intentaban persuadir a los cabildos de Caldono a retroceder de las indefendibles posiciones radicales que habían asumido.

Una confrontación con el taita Floro

Taita Floro apareció en La María unas seis horas luego de que los cabildos se tomaron la carretera, acompañado por un séquito que incluía al Secretario de Gobierno del Cauca, Henry Caballero (antiguo miembro del Movimiento Armado Quintín Lame, organización indígena que dejó la clandestinidad), representantes del aparato legal regional y consejeros cercanos. A diferencia de los primeros mítines en La María, donde su campaña electoral celebró eventos públicos y donde fue tratado como miembro ejemplar del movimiento indígena, ahora taita Floro representaba al Estado colombiano. Fue invitado a dirigirse a la asamblea en un gran espacio público al aire libre y rápidamente fue conducido a otro edificio en las afueras, mientras los cabildos rumiaban su respuesta. Taita Floro en su intervención dijo a los caldonos que lo habían puesto en una situación insostenible. Como ex gobernador del cabildo de Guambía, insinuó que entendía y apoyaba por completo sus demandas por el reconocimiento de su derecho mayor como pueblos originarios; de hecho, afirmó que como guambiano sabía más acerca del derecho mayor que ellos. Pero como gobernador del Cauca no

solo representaba a las comunidades indígenas que lo habían lanzado al cargo, sino que también era gobernador de los habitantes mestizos y campesinos, quienes en su mayoría apoyaban al alcalde municipal y temían el ascendiente de los cabildos.

El dilema de taita Floro es precisamente el punto que plantea Ernesto Laclau (1996: cap. 3) en su explicación de las dinámicas de las políticas de coalición de los nuevos movimientos sociales. Laclau razona que la organización que asume la dirección de una coalición es forzada a relegar sus propias demandas en interés de representar una plataforma comunal. En el proceso, su dinámica organizativa es silenciada y debilitada. Sin embargo, también peligra la unidad a largo plazo de la coalición, debido a que su supervivencia tiene como premisa la vitalidad de las organizaciones integrantes y, en particular, la dirección de la coalición. Si el taita Floro hubiera tomado el derecho mayor como su bandera –algo que es precisamente lo que hacen los gobernadores guambianos– habría puesto en riesgo su relación con las organizaciones campesinas, miembros de la coalición que lo eligió. Cuando él se mostró renuente a comprometerse con los cabildos a excluir a sus constituyentes campesinos, apareció ante los caldonos como vendido. En ese momento, el objetivo del movimiento de reconfigurar el Estado, por tanto, requería necesariamente relegar la agenda étnica.

Pero no son solo las exigencias de la coalición las que forzaron al taita Floro a tomar la posición que defendió, sino, igualmente, los requerimientos de la ley colombiana. Como lo explicó ante una asamblea incrédula, sus opciones estaban limitadas por el cargo. Elaboró una comparación adecuada: un gobernador del cabildo simultáneamente cumple las funciones ejecutivas, judiciales y legislativas, pero el gobernador del Cauca no puede entrometerse en las prerrogativas de otras ramas del gobierno. Por tanto, él no podía forzar a que Iván Sandoval resignase a la alcaldía, sino que estaba obligado a dejar que los procedimientos legales –desafortunadamente prolongados– tomaran su curso. Lo que no se abordó fue la intensa presión que se estaba ejerciendo sobre el taita Floro por sus oponentes políticos de la élite de Popayán, que perdió la gobernación ante una coalición popular y que ansiosamente esperaba su caída como resultado de la confrontación en Caldonon (*El Liberal*, 25 y 26 de julio, 2002). Esto era lo que más preocupaba a muchos influyentes en el movimiento indígena, que inmediatamente movieron respetadas figuras públicas, tales como Carlos Gaviria, senador de la República (después candidato a la presidencia por el Polo Democrático Alternativo, el partido más importante de la izquierda colombiana), para evaluar la legalidad de las demandas de los caldonos y desactivar la situación.

En suma, taita Floro estaba a punto de ser víctima de las contradicciones entre la comunidad y el Estado, tal como Arquímedes Vitonás me había explicado. Él era de la comunidad, pero ya no pertenecía a ella. Lo que estaba en juego era su futuro político y el de la coalición que lo respaldó. En juego también estaba la legitimidad del movimiento indígena como vanguardia de una coalición más amplia, que cuestionaba hasta qué punto los discursos de autonomía y cultura eran relevantes para los miembros no indígenas de la coalición. Finalmente, y con ayuda de los colaboradores,

taita Floro encontró un camino intermedio. Persuadió a los caldonos a que abrieran la vía Panamericana al tráfico y formó una comisión para trabajar con ellos a fin de instituir el terreno para una futura legislación que estableciese las entidades territoriales indígenas, unidades geoadministrativas del Estado colombiano gobernadas por indígenas, como se propone en la Constitución de 1991 (Colombia 1991, Art. 287), y sobre lo cual nunca se ha legislado (Rappaport 1996, E. Sánchez, Roldán y Sánchez 1993). Los cabildos de Caldono están laborando en tal proceso intentando atar los discursos de la cosmovisión y soberanía a una nueva política de ciudadanía indígena. Por tanto, la confrontación de 2003 en La María no terminó en fracaso para ninguna de las partes involucradas. Taita Floro efectivamente desactivó un conflicto peligroso, a los intelectuales culturalistas regionales cautivos en los cabildos locales se les suministró un espacio donde aterrizar sus utopías en la práctica política y aun al alcalde municipal y sus adherentes se les otorgó una licencia temporal de vida política (al menos hasta que la pesada burocracia estatal hace pública su decisión sobre la continuidad del cargo en la alcaldía, que ya fue obviada por la elección nacional de nuevas autoridades municipales en 2003).

Experimentos con la cultura, experimentos con la antropología

Los elementos que emergen de este choque de culturas políticas indígenas en La María representan un microcosmos de lo que espero haber transmitido en este libro. Por un lado, he descrito el campo complejo y creativo de controversia que a los foráneos se nos presenta como si se tratara de un movimiento indígena unificado —que, en efecto, lo está, cuando se trata de movilizaciones en lugares como La María—. Por otro lado, he yuxtapuesto los discursos intelectuales intersectados que se despliegan en la práctica política, tanto los que generan una cultura indígena revitalizada como aquellos que operan en la lucha por reformar el Estado. El campo de investigación en el cual se basa mi escrito fue regocijante, pues surge de un ejercicio exegético enraizado en las estructuras de colaboración que generó fuertes sentimientos de motivación de mi parte y de parte de algunos de mis interlocutores. Pero fue también un libro difícil de escribir, debido a que no quiero que mi papel sea relegado a ser parte de un grupo de aplausos del CRIC, lo que contribuiría muy poco a nuestra comprensión de los movimientos étnicos. De modo inverso, no quería minar el CRIC con observaciones ultracríticas. Aún más, sentí imperativo incluirme en esta etnografía, pues solo a través del análisis de la colaboración con los intelectuales nasas encontré y pude emplear adecuadamente sus ideas como algo más que datos etnográficos. Pero no quería que el libro se convirtiese en una narración reflexiva cuyo centro fuese la antropología, cuando el pueblo del estudio estaba atrapado en una lucha heroica de vida o muerte por sobrevivir en un país excesivamente violento.

Para cumplir estas metas, he adoptado una serie de líneas de trabajo. Primero, he escogido mirar cómo un grupo de personas —a quienes denomino intelectuales, aunque

ellos no se piensan así— se ha aferrado al tipo de innovación cultural que Richard Fox (1989) denomina “experimentos con la cultura” y que utilizan con fines políticos. Esto es, ellos se han comprometido con reflexiones de profundas bases empíricas que los han llevado a instrumentalizar ciertas formas culturales de una manera autoconsciente y pragmática. He conceptualizado su comprensión de la cultura (y, correspondientemente, su proyecto político) como una utopía, una proyección hacia el futuro. En este sentido, la etnografía que ellos crean representa lo inverso de la antropología tradicional, debido a que, pese a que su discurso está cargado de creencias culturales, de hecho están proyectando las potencialidades culturales. Empero, no siempre tienen éxito en su experimentación, por una serie de razones.

Los escollos que los intelectuales indígenas encuentran en su proceso de innovación cultural se derivan en parte del hecho de que constantemente están intentando apropiarse de nuevas ideas y modelos conceptuales que no siempre concuerdan con la realidad en la que están trabajando. En este sentido, no son tan diferentes de los antropólogos que en la producción de etnografía intentan resolver el problema con teoría. Sin embargo, en el caso de los antropólogos euronorteamericanos, nosotros generalmente nos apropiamos de la teoría de nuestro propio entorno sociocultural. En el caso de los antropólogos latinoamericanos, la procedencia de la teoría es problematizada por la relación desigual entre las academias del norte y el sur, lo que ha conducido al desarrollo de distintas agendas de investigación en muchas de las antropologías latinoamericanas. Este tema se complica con la entrada en escena de investigadores minoritarios no académicos y de colaboradores no indígenas entrelazados en relaciones problemáticas. Las teorías que producen los intelectuales indígenas son marginadas frecuentemente como de insuficiente rigor por sus opositores académicos. Mientras tanto, tales asimetrías son magnificadas por el ritmo desaforado de los activistas, que constantemente están mezclando investigación con práctica política para cumplir su trabajo. Su carencia de tiempo para la reflexión prolongada solo es superada por las numerosas reuniones a las que son convocados, por el tiempo que gastan tratando las intensas rivalidades que se cuecen dentro de sus organizaciones y por la crisis que surge repetidamente en el violento terreno en el que operan.

Pero la falta de éxito es un término relativo, oportuno solo si constreñimos a los intelectuales indígenas al molde de la academia, sentados solos ante el computador y produciendo un trabajo escrito que refleja de manera desinteresada la naturaleza de la cultura y la vida social. En realidad, la innovación cultural indígena es un intenso proceso activo, a la vez de colaboración intercultural, en el cual la apropiación y la creación cultural fluyen *entre* los lugares regionales y locales, y a lo largo de los contrastantes ejes discursivos de soberanía y cultura. Todo esto resulta en una multiplicidad imprevista de apropiaciones de una simple idea. Es esta la segunda línea de razonamiento que ha guiado mi escrito: no estoy buscando criticar la producción de los intelectuales regionales del CRIC, sino encontrar las ramificaciones de lo elaborado conceptualmente en una variedad de circunstancias y dentro un rango de actores

sociales. Su éxito no está tanto en el sentido de producir un documento coherente, basado en reflexiones teóricas e investigaciones empíricas; en lugar de eso, sus logros pueden medirse por la efectividad con la que se comprometen con las comunidades para hacer fructificar proyectos en la esfera local.

Creo que no hubiese sido capaz de realizar investigación etnográfica en tales temas si no hubiera trabajado en una relación de colaboración con el CRIC y nuestro equipo de investigación interétnica, que facilitó mi participación en las reuniones y movilizaciones, alertándome de los eventos importantes y protegiéndome de los peligros obvios que merodean por el campo colombiano. Más importante, la colaboración me suministró un lugar en el cual podía compartir mis ideas con los intelectuales indígenas y, en sentido opuesto, podía comenzar a absorber sus conceptos guía e incorporarlos en mi trabajo. Traté de lograr el último objetivo escribiendo proyectos con los intelectuales del CRIC, en los cuales los conceptos guía crecieron en discusiones conjuntas, pero adheridas más estrechamente a sus categorías que a las mías. También intenté organizar mi agenda escrita en torno a los aspectos que comenzaron a destacarse en nuestro grupo de colaboradores de investigación, con quienes compartí los resultados. Por tanto, la observación participativa fue más un proceso que implicó abstraer nuestros conceptos y metáforas del discurso de los intelectuales del movimiento, con el propósito de presentárselos en mi propio relato etnográfico —aunque, de cierto modo, esto es lo que hago en el libro—. También trataba de lograr sentir sus ideas para mezclarlas con mis propios modelos y paradigmas, cernidos de la literatura antropológica, y emplear este paquete teórico híbrido en mi texto. Es decir, esperaba continuar nuestro muy fructífero diálogo en la página escrita. En este sentido, confío en que mis interlocutores del CRIC no aparezcan en estas páginas como meros informantes etnográficos; sino como pensadores, cuyos muy originales métodos e interpretaciones analíticas son tan valiosos para dar sentido a la realidad colombiana como las meditaciones de los antropólogos. Y solo puedo esperar que valoren lo que he compartido con ellos en el curso de nuestros esfuerzos comunes.