

# La resistencia indígena: opción de paz

**Álvaro Villarraga Sarmiento**  
**Presidente Fundación Cultura Democrática**

## Introducción

Este documento explora en las dinámicas del movimiento indígena colombiano, durante las últimas décadas y el presente, relacionadas con su posición ante el conflicto armado y la paz, de forma que se consideran varios escenarios regionales y experiencias, en medio de los cuales se abrieron paso procesos comunitarios, regionales y sociales en condiciones muy difíciles, dado el impacto de violencia contra los propios indígenas, pero de forma que consiguieron consolidar respuestas con identidad propia, configurando particulares formas de resistencia e iniciativas y propuestas que conjugan las reivindicaciones indígenas con sus formas de concebir y entregar aportes hacia la recuperación de la paz. En su elaboración el autor se apoya principalmente en tres investigaciones que previamente realizó con la Fundación Cultura Democrática y con el Grupo de Memoria Histórica de la CNRR<sup>1</sup>.

A partir de considerar varios casos de pueblos indígenas, se busca dar respuesta a tres preguntas orientadoras: ¿Cuáles han sido las respuestas de pueblos indígenas ante repertorios de violencia y conflicto armado? ¿Qué relación guardan estas respuestas de los pueblos indígenas con el propósito de lograr la paz? ¿Cuentan los pueblos indígenas con respuestas y propuestas específicas referidas al propósito de conseguir la paz?

A sabiendas de la multiplicidad, diversidad y riqueza de las experiencias vividas por el movimiento indígena colombiano en las últimas décadas, en el contexto de alta afectación de sus derechos por el conflicto armado, la violencia y políticas y proyectos de desarrollo que con frecuencia no consultan su voluntad e intereses, hemos tomado los casos de comunidades locales, pueblos y organizaciones indígenas que revisten particular relevancia, sin que desconozca la existencia la importancia de muchas otras que aquí no son consideradas. Se abordan las siguientes experiencias: La autodefensa del Resguardo Nasa Wesh en Gaitania, Tolima, que se desmoviliza al firmar un pacto de paz con las FARC y retornar sus integrantes a la vida comunitaria. La resistencia pacífica del Pueblo Embera Katío ante los efectos del proyecto Urrá I, en un escenario interferido por el conflicto armado con el EPL en Córdoba. El surgimiento del MAQL como autodefensa indígena en reacción a la violencia sufrida por pueblos indígenas paeces del Cauca, que concluye con un pacto de paz con el Estado. Las formas de resistencia en defensa del territorio sagrado de los pueblos indígenas de las Sierra Nevada de Gonawindúa que se asocian a iniciativas de paz. La experiencia de las guardias indígenas del Pueblo Nasa y de otros en acciones de resistencia y su relación con situaciones del conflicto armado y

---

<sup>1</sup> La primera relativa a la compilación de documentos sobre las exigencias y las dinámicas humanitarias emprendidas por comunidades locales, pueblos indígenas y sectores sociales en los años 90 y parte de los 2000, realizada con la Fundación Cultura Democrática en 2005. La segunda que dio lugar a cuatro informes periódicos, entre 2003 y 2008, sobre la situación de derechos humanos y en materia humanitaria de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Gonawindúa, en el contexto de conflicto armado, con Fundación Cultura Democrática y Pastoral Social de la Conferencia Episcopal. Y la tercera sobre la relación entre la población civil y los actores armados, caso EPL, realizada para el Grupo de Memoria Histórica de la CNRR, con apoyo de la Fundación Cultura Democrática y otras entidades entre 2009 y 2010.

las demandas de paz. Y la amplia e histórica resistencia de los pueblos indígenas del Cauca, desde la fundación del CRIC hasta las Mingas actuales, que arroja experiencias de resistencia, interlocución, pactos, gobernabilidad y amplia movilización, en demanda de reivindicaciones propias y del logro de la paz.

Existen razones históricas, sociales, políticas, culturales y del propio conflicto armado y los escenarios de violencia que explican que en Colombia, durante las décadas recientes, los pueblos indígenas hayan adoptado rupturas y rechazos frente a la guerra, sus actores y sus escenarios. De allí se deriva un concepto de búsqueda de la paz que se asocia de manera directa a las diversas formas de resistencia que dichos pueblos asumen tanto frente a la guerra como a otras formas de agresión o detrimento de sus territorios y sus derechos colectivos, entre las cuales aparecen los llamados megaproyectos y determinadas políticas y medidas oficiales. Por ello, en búsqueda de la paz los pueblos indígenas ponen de presente ante todo las demandas de defensa de sus territorios, su autonomía y la propia posibilidad de sobrevivencia como pueblos indígenas. Por tanto, diversas experiencias coinciden en plantear como método la movilización, el diálogo, los acuerdos y la búsqueda de consensos, que lleven a un relacionamiento distinto con la “sociedad occidental”, con el Estado, con los propios actores de la guerra y con actores decisivos del poder político, económico y social.

Para los pueblos indígenas la construcción de la paz implica un propósito y un camino propio, autónomo, pero que requiere de aliados. Le exige enfrentar la guerra existente y también las violencias –estructurales, de planes y políticas institucionales y de grupos armados irregulares- que atentan contra sus existencias sociales, culturales y que son depredadoras de su entorno ambiental. Por consiguiente, asumen un compromiso y acciones con la construcción de la paz de manera integral y en atención a una agenda diversa de demandas. Porque si bien los pueblos indígenas sufren los efectos del conflicto armado e incluso un impacto diferenciado y desproporcional en su contra, en términos de la grave y masiva crisis humanitaria sufrida, a la vez han sido y son altamente afectados por los dinámicas violentas de procesos de colonización y despojo<sup>2</sup>, recurrentes en todas las regiones, de forma que confluyen ahora con los intereses por los territorios y la tierra, dinámicas económicas gubernamentales, institucionales, informales e ilegales detrás de fuentes de recursos naturales, proyectos de hidroeléctricas, minería y agroindustrias en ascenso.

### **Desde la resistencia el movimiento indígena responde a la paz**

La resistencia civil no violenta ha sido un método de lucha histórico que se ha expresado en movimientos contra la opresión, el desconocimiento de derechos, el colonialismo, el racismo y las guerras. Al respecto existen experiencias mundiales como la de Thoreau que en resistencia a la guerra formuló su tesis de “la resistencia civil” que tiene decisivo influjo desde mediados del siglo XIX<sup>3</sup>; la de Gandhi que trascendió como símbolo de la

---

<sup>2</sup> Resulta muy dicente la expresión “tierra de nadie” utilizada en forma muy frecuente por hacendados de Córdoba, Antioquia y la región de Urabá, quienes coinciden en omitir o silenciar la existencia previa de pueblos indígenas en amplias zonas colonizadas y luego dedicadas al atesoramiento, la ganadería extensiva, la agroindustria y, parte menos de ellas, a la sobrevivencia en precarias condiciones y reducido volumen de campesinos, colonos e indígenas. Entrevistas de la investigación sobre actores armados y su relación con la población civil, para el Grupo de Memoria Histórica de la CNRR, 2010.

<sup>3</sup> THOREAU, Henry David, *La desobediencia civil*, Estados Unidos, 1846. Henry David Thoreau propuso un paradigma de democracia radical inspirado en fuentes liberales y socialistas, de profundización de la democracia en ámbitos políticos, sociales, culturales y ambientales, con recursos como la desobediencia o no colaboración, la insumisión y objeciones como la de conciencia y la fiscal, ejercidas por medios civilistas,

resistencia civil decisiva en la independencia de la India<sup>4</sup>; el estudio de Aldo Capitini que con apoyo en movimientos antifascistas asoció la resistencia civil al concepto de la “no-violencia”<sup>5</sup> (Martínez et al, 2003: 102-103) y el movimiento liderado por Martin Luther King que a partir de la resistencia civil pacífica contrarrestó la segregación<sup>6</sup>. “Las experiencias históricas gandhianas en Sudáfrica y la India, las formas de resistencia moral de los cuáqueros y otros grupos religiosos minoritarios, junto con las formas de resistencia ciudadana (...) conformaron un perfil peculiar de persuasión, resistencia y presión que se dio en llamar no-violencia. Con todas estas historias, los analistas y la literatura al respecto quería mostrar que la no-violencia era todo un conjunto de métodos en los que se renunciaba al uso de armas contundentes o de fuego para resolver conflictos o conseguir conquistas políticas y sociales. No-violencia tenía un sentido funcional para designar formas de lucha sin armas o no armadas, de amplio espectro (...) como una forma novedosa, puntual y más o menos extensa de intervención de las masas en los conflictos...”<sup>7</sup>. (Martínez et al, 2003: 102-103).

En los pueblos indígenas colombianos se encuentran tanto experiencias históricas de resistencia armada como pacífica frente a las guerras de invasión sufridas durante la conquista y la colonia y las formas de agresión, exclusión y desconocimientos de derechos bajo nuestra historia republicana<sup>8</sup>. “La resistencia de las comunidades amerindias o de los grupos afrocolombianos que resistieron la conquista y la colonia construyendo sistemas comunitarios aislados y que no colaboraban con los invasores, pueden dejar muchas enseñanzas, en medio de las ambigüedades de las acciones violentas ocasionales (...) Hay pues, una tradición de resistencia a la opresión expresada

---

pacíficos y legítimos, en oposición a las leyes o medidas injustas y a autoridades arbitrarias. El ensayo referido se difundió profusamente y hasta el presente tiene influencia en las tesis de “la desobediencia civil”.

<sup>4</sup> Mahatma Gandhi bajo su influjo desarrolló su concepto de satyagraha –fuerza espiritual-, al liderar con éxito la resistencia civil con marchas de resistencia pacífica incluso ante la agresión oficial, negativa al pago de impuestos y huelgas de hambre, en busca de la independencia de la India, de forma que reforzó el concepto que ha trascendido como la “no violencia”.

<sup>5</sup> Mario López cita a Aldo Capitini, en su obra Scitti sulla nonvillenza, Perugia, Protagon, para explicar que éste autor fue el pionero del concepto “noviolencia”, con referencia al movimiento contra el fascismo, pacífico, desarrollado en los años 30 del siglo XX en Europa. Las distintas visiones sobre el concepto coinciden al concebirlo como acción colectiva, en rechazo a métodos violentos, de resistencia, con presupuestos éticos, de justicia, de coherencia entre propósitos y métodos y con sentido humanista constructivo. “Noviolencia, política y ética”, Mario López Martínez”.

<sup>6</sup> Martin Luther King líder moral y político de la histórica resistencia ante la discriminación racial y la negación de los derechos civiles y políticos, emprendida en Estados Unidos en los años sesenta del siglo XX, afirmó también presupuestos de la resistencia civil no violenta. “No obedeceremos leyes injustas ni someteremos a prácticas injustas. Como nuestro objetivo es persuadir, lo haremos de modo pacífico, abierto y con alegría; como nuestro fin es una comunidad en paz consigo misma, adoptaremos medios pacíficos. Trataremos de persuadir con nuestras palabras, pero si éstas fallan, intentaremos hacerlo con nuestros actos. Siempre estaremos dispuestos a hablar y a buscar un arreglo justo, pero también a sufrir cuando sea necesario e incluso a arriesgar nuestra vida en testimonio de la verdad tal como la vemos” Martin Luther King, discurso de aceptación del Premio Nobel de Paz, Estocolmo, Suecia, 1964.

<sup>7</sup> “Noviolencia, política y ética”, Mario López Martínez.

<sup>8</sup> En medio del violento sometimiento a las encomiendas ejercido por los conquistadores españoles la Cacica Gaitana reaccionó con un levantamiento de Paeces, Piramas, Yalcones y otros pueblos a mediados del siglo XVI, resistencia que se prologó por casi un siglo en territorios de Huila y Cauca; el Cacique Calarcá al frente de los Pijaos hizo lo propio a inicios del siglo XVII en Tolima. Establecida la colonia en territorios indígenas el mítico dirigente nasa Juan Tama en 1635 consiguió ante la corona española el reconocimiento de territorios indígenas y defendió el legado de tradiciones culturales, de forma que a pesar de la dura represión ejercida por las autoridades coloniales y la iglesia católica, propuso superar las hostilidades armadas mediante el diálogo y la resistencia social. En 1914 el indígena Quintín Lame, de origen nasa y guambiano, ante la negación de derechos a los pueblos indígenas lideró la resistencia armada de cabildos del Cauca, Huila, Tolima y Valle; luego de pasar varios años en prisión consiguió en 1938 con apoyo de los indígenas pijaos la restitución legal de los resguardos de Ortega y Chaparral en Tolima.

de forma *noviolenta*. Sin embargo, también se han dado expresiones violentas en muchísimas huelgas y manifestaciones y, por supuesto, en guerras...”<sup>9</sup>. Pero a la vez, la guerra de independencia frente a España, la guerra interna actual, son percibidas por los indígenas como guerras externas y ajenas a sus intereses, de forma que además, las partes enfrentadas por lo regular resultan comprometidas con agresiones a sus territorios, derechos y a su misma existencia como pueblos.

En las últimas décadas los pueblos indígenas en medio de las hostilidades militares registradas en sus territorios entre el Estado, los paramilitares y las guerrillas, adoptan de manera general posiciones autónomas desde las cuales rechazan la guerra y los graves efectos que les ocasiona. A partir de allí, se declaran en resistencia y demandan la defensa de sus derechos y la recuperación de la paz. “La visión y la concepción de paz de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana es la decisión de luchar permanentemente por mantener la armonía (a pesar) del mundo blanco venido de Europa, que se introdujo en nuestra América con la utilización de la violencia en todos sus aspectos. Con el uso de la violencia armada agredieron nuestros pueblos y nuestras religiones, nuestros territorios ancestrales y nuestras autoridades espirituales. A través de la violencia armada agredieron nuestras identidades y nuestras autonomías políticas, espirituales y territoriales. Esta agresión no se ha interrumpido (...) Esta guerra está dentro de nuestros territorios, afectando profundamente nuestra opción de vida y nuestra tranquilidad, amenazando la existencia misma de los pueblos indígenas (...) Los pueblos indígenas no nos debemos dejar involucrar en esa guerra que no tiene nada que ver con nuestra visión sobre la vida, ni con nuestro compromiso y decisión de luchar por la convivencia y la armonía de la humanidad”<sup>10</sup>. (Sánchez y Molina (Comp.), 2010: 343-344).

No obstante que se han registrado algunos niveles de colaboración y participación de indígenas con las partes hostiles, en los años noventa se consolidó como predominante la ruptura con ellos, a tono con el fortalecimiento de las organizaciones indígenas y de los esfuerzos por la recuperación de identidad cultural, territorios y el acceso a derechos colectivos. También se presentaron experiencias de tránsito de formas de lucha armada a formas de resistencia pacífica en pueblos indígenas, de las cuales sobresalen el acuerdo de paz entre el gobierno nacional y el MAQL en 1991 y el pacto de paz entre el Resguardo Nasa Wesh y las FARC<sup>11</sup>. Se generalizaron a la vez las declaratorias de distintos pueblos indígenas sobre neutralidad o no compromiso con los actores armados, paz y rechazo a la guerra, dando lugar a una forma específica de concebir y practicar una expresión de resistencia pacífica que se asoció a la demanda de la paz.

En consecuencia, las demandas indígenas de superación de la guerra y logro definitivo de la paz tiene referentes conceptuales, históricos y de reivindicación, distintos al resto de la

---

<sup>9</sup> “Lo ético y la noviolencia en Colombia”, Roberto Solarte (relator), Taller de Ética de la *Noviolencia*, Universidad Minuto de Dios, Bogotá, noviembre de 2002, páginas 2-3.

<sup>10</sup> “Apreciaciones respecto de la violencia en nuestros territorios y el proceso de negociación que adelanta el Gobierno con las organizaciones armadas”, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana, (OPIAC), Memorias del Congreso de los Pueblos Indígenas de la Media Colombia, Cachipay, Cundinamarca, 31 de agosto de 1999.

<sup>11</sup> También podrían referirse entre otras experiencias la ruptura con la guerra y el retorno a las dinámicas comunitarias por parte de los indígenas vinculados a frentes del EPL, a partir del pacto de paz suscrito entre esta guerrilla y el gobierno en 1991, ubicados en La Guajira, Córdoba, Caldas, Risaralda y Putumayo; así mismo, de indígenas vinculados al M19 que también tras el pacto de paz de esta guerrilla con el gobierno en 1989, retornaron a comunidades en Cauca, Putumayo y Cesar; y de otra parte, es notoria la resistencia indígena en distintas regiones durante las últimas tres décadas frente a la incursión en sus territorios de frentes del ELN, las FARC, las AUC y contingentes de la Fuerza Pública.

sociedad, de forma que implican un panorama más amplio de consideraciones de distinto orden. De tal manera, su resistencia es de amplio espectro frente a todos los factores de intervención externa en sus territorios, más allá de la polarización existente en torno al conflicto armado y de la propia dinámica de los demás conflictos sociales y políticos. “...entender la paz desde el punto de vista de los pueblos indígenas implica ampliar el espectro de una mirada exclusivamente política y trascender hacia una reflexión más allá de la definición tradicional o histórica”. (Caviedes (Edt.), 2007: 12)

La investigadora Esperanza Hernández al estudiar las formas pacíficas de resistencia a la guerra de los pueblos indígenas y de otras comunidades locales y sectores sociales en Colombia, destaca en ellas la presencia de “un poder pacifista transformador” que consigue incidir en el Estado, las guerrillas y que actúa a través de experiencias de mediación e intermediación en el contexto del conflicto armado, fortaleciendo iniciativas civiles de paz y descalificando la violencia como recurso de transformación social. “Las resistencias para la paz de Colombia evidencian valores y posturas de culturas milenarias, capacidades insospechadas para construir paz desde la *noviolencia*, procesos y acciones colectivas identificadas por sus protagonistas como “fuerza vital” y “ejercicio de autonomía, autodeterminación o neutralidad activa”, mecanismos pacíficos de defensa y de propuesta, y esencialmente poderes pacifistas transformadores, paces imperfectas, y realidades esperanzadoras para este país”. (Hernández, 2009: 118). Estima que las formas de resistencia desde la *noviolencia* y la no colaboración, merecen reconocerse en nuestro contexto como experiencias de construcción de la paz. Se trata de experiencias de base social que no admiten el uso de la violencia y se sustentan en la fuerza moral que convoca, cohesiona y dinamiza a través de acciones de defensa, propuestas y transformaciones orientadas a la paz, en contextos de alta conflictividad y conflicto armado. Destaca que estas experiencias en los últimos años se hacen más visibles y conforman redes regionales y nacionales, con avance en construcción de agendas. (Hernández, 2012: 124).

Por su parte, Houghton y Villa plantean que el movimiento indígena desde los noventa busca también alternativas de solución del conflicto armado, en perspectiva de cambiar su posición de víctima del conflicto a la de actor social y político con propuestas de paz, sobre lo cual refieren como antecedentes al CRIC con la movilización por la paz, la OIA con las declaratorias de neutralidad ante los actores del conflicto armado y a la acción de otros pueblos indígenas, de manera que buscan articulaciones regionales y con dinámicas sociales y políticas, en aras de conseguir la paz ( Houghton y Villa, 2005: 19). Así mismo, el estudio de CECOIN referido en este documento argumenta que el movimiento indígena realiza convocatorias para la paz desde escenarios propios, conseguidos mediante la movilización en medio de la guerra: “Al convocar a la sociedad civil, al Estado y a diferentes actores a pensar la paz, creando el “territorio de diálogo y convivencia” en el resguardo indígena de La María, en Piendamó (Cauca); al convocar a los diferentes sectores sociales a la “minga por la vida, la dignidad y la alegría”, donde el movimiento indígena lideró una marcha desde Santander de Quilichao hasta Cali, y al asumir la paz como un elemento dentro de las reivindicaciones del movimiento indígena en el congreso de los pueblos indígenas de Cota en 2001, el movimiento indígena hace propuestas dentro de la guerra para la construcción de la paz. Como en otros casos, el reconocimiento de una participación diversa implica entender y abrir escenarios para la presencia de los pueblos indígenas y las experiencias que éstos han adelantado” (Caviedes (Edit.), 2007: 19).

La Fundación Cultura Democrática publicó documentación sobre una serie de experiencias de exigencias desde la población civil afectada por el conflicto armado ante el Estado y las guerrillas, las cuales revelan eventos de interlocución y demandas de acatamiento de conductas humanitarias y de suscripción de acuerdos humanitarios, de manera que muchas asocian tal propósito al de la paz, entre las cuales se destaca la participación indígena en distintas regiones desde mediados de los noventa. (Villarraga (Comp.), 2005: 151-177). Así, por ejemplo, en octubre de 1994 los gobernadores indígenas de Urabá, a instancias de la OIA, suscribieron una proclama para dejar en claro la exclusión de las comunidades étnicas del conflicto armado, declarar su neutralidad, demandar exigencias a las partes enfrentadas de respeto al derecho humanitario y proclamar la construcción de la paz. “La paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento. Es un compromiso que debe partir de nosotros mismos, se construye en la casa, la escuela y la comunidad. Es en el respeto y la convivencia de unos y otros como la podemos construir. El diálogo es el único camino para llegar al acuerdo y al pacto social que nos acerque a la paz y el bienestar social”<sup>12</sup>. En agosto de 1996 de nuevo los gobernadores indígenas de Urabá se reunieron, denunciaron ataques de los actores del conflicto armado, reiteraron su neutralidad y se comprometieron con “un diálogo permanente con todos”, para lo cual reclamaron el acompañamiento de la iglesia, las ONG’s, medios de comunicación y organizaciones internacionales”<sup>13</sup>.

En noviembre de 2001 se realizó el Congreso de los Pueblos Indígenas de Colombia, el cual reaccionó por los atropellos sufridos, lanzó una Campaña por la Vida y la Autonomía de los Pueblos Indígenas y adoptó una declaración respaldada por 3.350 autoridades y delegados de los distintos pueblos indígenas. “...nuestros territorios han sido profanados y arrasados por las políticas estatales, las multinacionales y los actores armados, quienes desconocen nuestro derecho mayor y la autonomía territorial”. Denunciaron ataques contra líderes indígenas de distintos pueblos y critican el proceso de paz desarrollado al momento entre el Gobierno Pastrana y las FARC de ser excluyente de los indígenas y los sectores sociales. “...no nos sentimos recogidos ni representados por el Estado ni por las FARC, ni por ninguno de los actores armados del conflicto”. Además reclamaron “un inmediato cese al fuego y las hostilidades; aunque creemos que la paz no puede entenderse como silencio de las armas, sino como garantía de los derechos colectivos de los pueblos y en general de todos los colombianos...”. A partir de allí, las organizaciones indígenas conformaron una Mesa de Trabajo Indígena por la Paz, encargada de promover la “movilización por la convivencia, adelantar procesos de interlocución con los actores armados y con el Estado en defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas” y llamar al conjunto de los sectores sociales a crear una alianza para la paz<sup>14</sup>.

### **Resguardo Nasa Wesh: de la autodefensa al pacto de paz con las FARC<sup>15</sup>**

---

<sup>12</sup> “Proclama de los gobernadores indígenas de Urabá por la paz”, adoptada por el Encuentro Indígena por la Vida, la Convivencia y la Justicia Social en Urabá”, realizado en la comunidad de Las Playas, Apartadó, 5-8 de octubre de 1994. Archivo Fundación Cultura Democrática.

<sup>13</sup> “Comunicado de los gobernadores indígenas de Urabá”, Resguardo Polines, Chigorodó, Antioquia, 24 de agosto de 1996. Archivo Fundación Cultura Democrática.

<sup>14</sup> “Congreso de los Pueblos Indígenas de Colombia, Vida y Dignidad para los Pueblos Indígenas y para todos los Colombianos”, Cota, Cundinamarca, 25 al 30 de noviembre de 2001. Archivo Fundación Cultura Democrática.

<sup>15</sup> Al conmemorarse diez años del acuerdo, Juan Gregorio Palechor quien fue gobernador del Resguardo Nasa Wesh cuando se hizo el acuerdo de paz con las FARC relató tal experiencia ante su comunidad, testimonio que fue recogido por CECOIN y en el cual nos apoyamos en este aparte. (Caviedes (Edit.), 2007: 23-54).

El Resguardo Nasa Wesh de Gaitania (Tolima), tras enfrentamientos durante seis décadas llegó a un acuerdo con las FARC en 1996. La confrontación se remontaba al propio surgimiento de las FARC, puesto que los indígenas habían convivido con esta guerrilla en Durania (luego denominada Gaitania), pero al trasladarse el grupo armado a Marquetalia acompañado por colonos los indígenas nasa permanecieron en el lugar, donde llegó y se instaló en Ejército. Ante esta situación se generó desconfianza entre los indígenas y las FARC. La guerrilla mató varios integrantes de la familia Yule por colaborar con el Ejército, sin que todos lo estuvieran haciendo; luego les robó ganado por lo cual los indígenas fueron a recuperarlo y se enfrentaron con machetes a los guerrilleros, resultando muerto un mando de las FARC. “Al día siguiente, la guerrilla volvió a la comunidad y mató, en venganza, a la viuda de José Domingo Yule y a una muchacha de 14 años. Y ahí inicia todo el proceso de la guerra. ¿Y la gente qué hace? El ejército aprovecha todo eso y llega a la comunidad y le dice a un indígena: “Bueno, usted es el líder de la comunidad y será capitán, mientras el ejército esté aquí”. Y empieza el vaivén. Y la comunidad empieza a patrullar. (...) La guerrilla bajaba y mataba a un indio y ellos también...” (Caviedes (Edt.), 2007: 41).

Con la intervención del Ejército el cabildo indígena se disolvió, la autoridad tradicional fue desconocida y se impuso el dominio de indígenas armados y nombrados en rangos militares por el Ejército. Sin embargo, gobernadores indígenas de Huila y Cauca le recomendaban al resguardo reorganizar su cabildo, recuperar sus autoridades y les expresaban desacuerdo por haberse armado. Esa situación influyó en la restitución del cabildo entre 1968 y 1980, intervalo en el que cesaron los enfrentamientos, pero la comunidad mantenía la estructura armada y la relación con el Ejército. Pero en 1981 se reactivaron los choques al ser asesinado por indígenas otro mando de las FARC -“Balín”-, lo que produjo retaliaciones de la guerrilla y la situación se hizo compleja porque había entonces en la comunidad apoyos tanto a las tropas oficiales como a la guerrilla. El ex gobernador indígena Palechor relata que hacia mediados de los ochenta el Ejército proporcionó a los indígenas armamento más moderno, de nuevo militarizó la comunidad y se recrudeció la confrontación con las FARC.

“La juventud entonces se empezó a armar. Nos volvimos más sofisticados y ya no andábamos con escopeta. Ya cada uno tenía una ametralladora pequeña. (...) La necesidad de venganza era tanta que cuando la juventud se corrompe ya no se controla. Medio les parecía mal alguien y le daban. No había respeto hacia nadie y a los indios les tenían miedo. Nadie insultaba a los indios. Sólo los guerrilleros, que no venían nunca. Ellos mataron a sesenta indios a pura traición en emboscadas. Cuando nos dábamos cuenta, nos decían: “¡Murió tal!”, pero ¿ya qué íbamos a hacer? Así duró desde 1989 hasta 1991. Allá entraba un empleado público y no salía. Nadie visitaba...” (Caviedes (Edt.), 2007: 42).

Sin embargo, obraron otros factores positivos; los indígenas reconstruyeron el Cabildo del Resguardo en 1985, lo legalizaron, entraron en contacto con otros cabildos y reconocen que recibieron influencia positiva de la Constituyente de 1991 que contó con participaron indígenas y del retorno a la vida civil del MAQL. “Perdió audiencia pensar en la guerra” y establecieron relaciones con el CRIC y el CRIT –creado en 1975 por indígenas pijaos-, con quienes antes guardaban prevenciones, pues según el testimonio referido “el Ejército y la Gobernación del Tolima decían que esas organizaciones indígenas eran de la guerrilla”. No obstante, ingresaron al CRIT, organización que a la vez los veía como parte del conflicto armado por ser autodefensa, por lo cual los asesoraron para que buscaran acordar la paz con la guerrilla. También la ONIC y los constituyentes indígenas fueron

estímulo para que se lograra esta paz. Por tanto, al inicio de 1995 el resguardo concluyó que buscaría el diálogo con Joselo Lozada, comandante del Frente 21 de las FARC.

Entonces el Cabildo prohibió el uso de armas aunque algunos se resistían y llamó a la guerrilla con el mensaje de estar desarmados y con una propuesta de acuerdo “para no matar más gente”. En la zona estaba un comandante del VI Frente que era indígena -“el Gato”-. Al principio las recriminaciones fueron mutuas pero también lo fueron las expresiones de querer convivir en paz. “Entonces le planteo los puntos que había redactado el Cabildo. El primero era: “Señores de las FARC: la comunidad propone que los indios nos hemos desarmado y hemos desarmado a la comunidad, por medio de la autoridad tradicional. Pero a cambio, ustedes no pueden transitar por el territorio indígena, ni el ejército ni las autodefensas de ninguna clase, ni ninguna institución que esté armada”.” (Caviedes (Edt.), 2007: 48). La guerrilla protestó por la exigencia de no presencia en el territorio del Resguardo, pero el acuerdo se logró, porque los indígenas discutieron que hacían uso de su derecho a la autonomía reconocido en la Constitución Política de 1991. Así, el acuerdo incluyó compromisos de las FARC de respeto a la autonomía, territorios y autoridades del pueblo indígena. Para su firma asistieron la Cruz Roja, la Defensoría del Pueblo, el Obispo de Montelíbano. Algunos líderes indígenas que estaban aún armados se desarmaron. “Se chocaron las manos y se hizo borrón y cuenta nueva”.

“Ese día tomamos la iniciativa y nos dimos cuenta de que para la comunidad, de acuerdo con las opiniones y estrategias planteadas, había sido muy difícil, porque ellos no hicieron ese tratado de paz de buenas a primeras, porque la comunidad temía a ambas partes. Por un lado temía al Ejército, y por otro a las FARC. Porque de acuerdo con lo que se escuchaba antes del acuerdo de paz, las FARC no tenían confianza hacia la comunidad, porque sabían que dentro de ella existía rencor. Y porque para las FARC era imposible que los indígenas quisieran llegar a un cese al fuego” (Caviedes (Edt.), 2007: 34).

En tal situación, hubo intentos de sabotear el acuerdo por parte de algunos indígenas que estaban con el Ejército, quienes organizaban retenes armados y luego un atentado contra las FARC, por lo cual los guerrilleros mataron a dos líderes indígenas que se mantenían en armas; a la vez, algunos jóvenes indígenas mataron a un guerrillero fueron mutuas ante ofrecimiento de dinero que les hizo el Ejército para que realizaran el hecho, pero luego no les pagaron y los responsables reconocieron lo sucedido ante la autoridad indígena. Pero a pesar de estas dificultades la comunidad indígena en asamblea ratificó el apoyo al acuerdo. En los indígenas pesaba ahora el interés de conseguir, al igual que otros pueblos indígenas, el funcionamiento de su Cabildo y el respeto a sus autoridades tradicionales, de manera autónoma y no subordinados a la existencia de una estructura armada ligada al Ejército, pues tal situación les implicaba riesgos de confrontación con las FARC y resentimiento de la vida social y económica de la comunidad.

La cosmovisión del Pueblo Nasa estuvo presente e inspiró el acuerdo: “Para que nosotros pudiéramos llegar al acuerdo de paz, tuvimos que hacer mucho trabajo con el *Thë Wala*. Si nosotros creemos en la medicina tradicional que fluye como agua viva, podemos seguir en la paz. Si no hay fe en eso, la paz no va a seguir. En la ley de origen el símbolo de la paz va mucho más atrás de Juan Tama. Es el agua. Según los médicos tradicionales, ellos hacen que el espacio que tenemos arriba sea el espacio de las nubes, porque en las nubes se forma la estrella, y esa estrella debe caer en el agua, para engendrar un ser



humano, que es el constructor de la paz. Ese es Juan Tama. El símbolo de la paz es el agua, la paz nace cuando la cometa toca el agua”. Además, revistió un simbolismo especial el que los indígenas definieran la paz con el lema de su escuela: “vivir juntos en el conocimiento”: “Nosotros definimos la paz como el nombre de la escuela de la comunidad: “Nasa wesx finzenxi” que significa “vivir juntos”. La gente no sabe que eso nos da mucho honor. La gente no sabe a qué filosofía corresponde. “Finzenxi” es vivir juntos con el conocimiento. “Nasa wesx finzenxi” que significa “vivir juntos con el conocimiento” (Caviedes (Edt.), 2007: 54). Al igual que otros pueblos indígenas, luego reclamaron no ser parte del conflicto armado y llamaron a los indígenas que seguían haciendo parte de las filas hostiles a desvincularse para aplicarles medidas de justicia propia y reintegrarlos a sus comunidades: “Si la gente se va para la guerra, los buscamos, los traemos a la comunidad y los castigamos” (Caviedes (Edt.), 2007: 54).

### **Los Embera Katío: resistencia pacífica al proyecto Represa de Urrá**

El pueblo indígena Embera Katío sufrió un proceso histórico de despojo de sus territorios y de desplazamiento forzado de amplias regiones del noroccidente del país, producto de lo cual se refugió en zonas del sur de Córdoba, Urabá y noroccidente de Antioquia. Obraron la presión de colonos antioqueños y cordobeses desplazados por la violencia de mediados del siglo XX, la acción depredadora de los empresarios madereros que devastaron de forma indiscriminada la selva y el bosque y la ambición de hacendados que consiguieron grandes extensiones de tierra, dando lugar a potreros dedicados a la ganadería. El daño sufrido por el pueblo Embera Katío fue muy grave en términos de territorio, tejido social, cultura y posibilidades de sobrevivencia. En buen grado se lesionó su lengua, cosmovisión, usos y costumbres; la economía de siembra, caza y pesca que les posibilitaba condiciones de vida y posibilidades de comercialización. Cundió la pobreza, desnutrición y enfermedades. Sus roles cambiaron por los de guías, cargadores, aserradores, bodegueros, tenderos, cantineros, responsables de oficios domésticos y trabajadoras sexuales, al servicio de los madereros. Su cosmovisión ante la penetración de misiones religiosas católicas y evangélicas. La comunidad indígena perdió su nivel de organización y mientras las mujeres mantenían cultivos y economías domésticas para una mínima supervivencia muchos hombres malgastaban los dineros en alcohol y otros vicios<sup>16</sup>. (Sánchez y Molina, 2010; 360-361).

Precisamente en el territorio indígena Embera Katío surgió la guerrilla del EPL desde 1967 y desarrollo fuertes enfrentamientos con la fuerza pública que organizó grupos civiles de contraguerrilla el territorio, los cuales se prolongarían más de dos décadas. De tal forma esta guerrilla reclutó, utilizó y en ocasiones por sospecha de colaboración con el Ejército reprimió indígenas. A la vez, el EPL atacó violentamente a los hacendados, los desplazó y repartió sus tierras a campesinos y colonos; atentó contra funcionarios estatales que ingresaban a la región y realizó acciones de sabotaje y ataques a la infraestructura del proyecto de la Represa de Urrá. Entonces, los indígenas sufrieron persecución oficial por la sospecha de ser colaboradores de la guerrilla; en particular señalamientos, encarcelamientos y enjuiciamientos. Parte de estos hechos fueron motivados por cuanto los embera katío se oponían legítimamente a la construcción de la represa en Urrá pues afectaba gravemente su territorio y el medio ambiente, pero simultáneamente el EPL atacaba al personal e instalaciones del mismo proyecto, bajo el argumento de compartir las denuncias sobre las consecuencias negativas de esta obra

---

<sup>16</sup> Entrevista con Kimi Pernía Domicó, Efraín Jaramillo. 2001.

con el entorno natural, la población indígena, los pescadores y campesinos de la región. (Villarraga y Plazas, 1994: 52-55).

En 1979 el EPL interceptó en territorio embera katio a una comisión de funcionarios de Corelca<sup>17</sup> encargados persuadir a los indígenas para que apoyaran la construcción de la Represa de Urrá y procedió a asesinarlos, lo cual ocasionó contra los indígenas desde las autoridades señalamiento, represión y encarcelamiento arbitrario, por sospecha de colaboración con la guerrilla. Entre las víctimas estaban Kimi Pernía y sus familiares, por cuanto fueron quienes en desarrollo de un trabajo normal en la región les brindaron transporte y los guiaron. A la vez, la guerrilla al interceptar la comisión oficial acompañada de indígenas, presumió que éstos también apoyaban el proyecto de la represa, lo que les ocasionaba quedar expuestos también a su persecución. "...Cuando llegamos a bocas del Esmeralda nos retuvieron unos hombres armados, eran la gente del EPL, que habían fundado esa organización en La Gloria, más arriba de la desembocadura del río Manso. Los armados hicieron bajar a los investigadores y después de interrogarlos los acusaron de imperialistas y los fusilaron delante de todos nosotros. Nosotros estábamos muy asustados, pues nos acusaban también de haberlos subido. Yo pensé que hasta ahí habíamos llegado. Pero nos soltaron y regresamos a Tierralta; pero allí nos echó mano la policía y nos acusó de que nosotros les habíamos puesto la trampa, de que esos eran unos funcionarios del Gobierno que trabajaban en Corelca" (Sánchez y Molina, 2010; 361).

Posteriormente, los indígenas Embera Katío, con Kimi Pernía Domicó a la cabeza, se fueron afirmando en su cultura, en convicciones de defensa de su pueblo y su territorio, buscaron fortalecer la organización y emprendieron actos culturales simbólicos en defensa del río Sinú, a sabiendas que con la represa se afectarían su resguardo, la caza, la pesca y la vida colectiva e integridad de la misma comunidad que giraba en el entorno del río no sólo como necesidad vital sino como condición espiritual. Fue el momento en que organizaron el *Do'wambura*, que significa despedida del río, una travesía de la región por sus aguas para poner de presente el riesgo sufrido. Además, el anuncio de la construcción de la represa tuvo una consecuencia devastadora contra el bosque natural porque los madereros argumentaban que no tenía sentido ninguna protección si el área se iba a inundar.

"...El Do'wanbura nos unió un poco. Nos fuimos 660 indígenas, hombres, mujeres, niños, jaibanás, viejos (...) hicimos balsas y nos tiramos río abajo. Eso sí, pa'qué: nosotros somos hombres de río y allí nos va muy bien, el río es como nuestro padre, no nos traiciona. (...) Nosotros vivíamos también del pescado, esa era la fuente principal de carne que nosotros teníamos. Y había mucho pescado, con solo decirle que en la época que llaman "de subienda", cuando el bocachico sube a poner los huevos en la cabeceras, las mujeres salían y los pescaban con machetes, pues había tantos que se entorpecían entre ellos mismos para subir; entonces los ahumábamos (...) Pasamos por Frasquillo, Tierralta y Montería. En todos esos lugares salían campesinos, pescadores, estudiantes y todos nos saludaban con banderas y nos gritaban vivas. Nosotros estábamos muy emocionados, pues sentíamos que había afecto por lo que estábamos haciendo; estábamos conociendo la solidaridad de la gente y eso nos dio mucho ánimo para continuar con nuestra correría hasta Lorica. Mire, hombre hasta Urrá nos apoyó, pues nosotros les habíamos planteado que antes de que construyeran la represa nosotros queríamos despedirnos de nuestro padre río que tanto nos había dado". (Sánchez y Molina, 2010; 363).

---

<sup>17</sup> Corporación Regional Eléctrica de la Costa Atlántica.

En tan difíciles condiciones el Cabildo Mayor de los Embera Katío del Alto Sinú del Resguardo Karabaguí lideró un proceso de organización comunitaria, movilización e interlocución, que con hechos simbólicos inspirados en su cosmovisión y su cultura consiguió simpatía regional, nacional e internacional con las denuncias sobre las consecuencias del proyecto de Represa de Urrá, lo que llevó a una negociación con la empresa y las autoridades nacionales. La comunidad indígena hasta donde le era posible se esforzaba por recuperar sus usos y costumbres y su pervivencia en el territorio, sin que cesaran las presiones de la colonización, los actores del conflicto armado y la imposición oficial de este y otros proyectos que no incluían los intereses indígenas. Apareció así de forma clara la exigibilidad indígena de los derechos colectivos al territorio, cultura, gobierno propio, justicia propia, autonomía y reconocimiento de tratamiento diferencial, alentadas luego por las disposiciones y condiciones favorables generadas por la Constitución Política de 1991. Con el proceso Constituyente se produjo el acuerdo de paz del EPL, de forma que se produjo la desmovilización de sus frentes guerrilleros en Córdoba, Urabá y otras regiones del país.

Sin embargo, las circunstancias del conflicto armado en esta región indígena no cesaron por cuanto en la región permaneció el Frente XVIII de las FARC que buscó incursionar en las zonas antes controladas por el EPL, y en 1994 aparecieron las ACCU<sup>18</sup> entre Córdoba y Urabá, las cuales en 1996 iniciaron una estrategia de despliegue nacional del paramilitarismo con las AUC<sup>19</sup> desde estas regiones. No obstante, la reanudación del conflicto armado y la violencia en su región los indígenas embera katío persistieron en su movimiento pacífico contra los efectos de la represa de Urrá y en demanda de sus derechos.

“En 1998 la comunidad embera-katío, así como pescadores y campesinos, iniciaban una nueva oleada de protestas que se prolongó por dos años (...) Concluyó con la ocupación, por varios meses, de los linderos del Ministerio del Medio Ambiente en Bogotá. Esta toma, realizada en condiciones inhumanas, reclamaba medidas urgentes del gobierno nacional ante el desastre ambiental y social que originó la represa Urrá, en el Alto Sinú (Córdoba)”<sup>20</sup>. (Archila et al, 2002:136). Ese mismo año, cuando los indígenas sufrían el acoso de la nueva ola de violencia incentivada por la expansión paramilitar y el despliegue de las FARC, se produjo una reunión de los Cabildos Indígenas Emberá que adoptó la Resolución de Zambudó. Este documento expresó la exigencia a estos grupos armados de respeto a su territorio y su autonomía, de no reclutamiento de sus jóvenes y proclamó que el Resguardo de Karagabí era una zona de paz, ajena al conflicto armado, lo cual refrendaron con el compromiso expreso de no prestar apoyo alguno a ninguna de las fuerzas en contienda.

“Nosotros somos gente de paz. A nosotros nos aterra la violencia. Escuchamos por las noticias que en toda Colombia hay guerra. Que hay masacres, secuestros, desapariciones. Y nosotros ya estamos viviendo eso. Pero nosotros no queremos que Karagabí se convierta en zona de peleas armadas, porque somos nosotros los que llevamos del bulto (...) Nos reunimos con todos los gobernadores en la comunidad de Zambudó, y nos pusimos de acuerdo en que no le íbamos a prestar ningún servicio a nadie de los armados. Allí sacamos la Resolución de Zambudó, en la cual le pedíamos a las ACCU y a la guerrilla de las FARC que nos dejaran tranquilos y que respetaran nuestra autonomía de gobierno que tenemos en nuestros territorios. Que no se llevaran a

---

<sup>18</sup> Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá.

<sup>19</sup> Autodefensas Unidas de Colombia.

<sup>20</sup> “Luchas campesinas e indígenas”, Esmeralda Prada M, 124-166.

nuestros jóvenes. Pero, hombre, la gente que tiene armas es mucho orgullo y hablan como si no valiéramos nada. Pero lo peor de todo es que nuestras autoridades no tienen la fuerza para hacer valer los acuerdos de Zambudó” (Sánchez y Molina, 2010; 372).

Con respecto a la construcción de la Represa Urrá I, una Misión Internacional posteriormente constató que fue un proyecto no consultado previamente con el Pueblo Embera Katío, quien además de ser desalojado de parte importante de su territorio perdió autonomía alimentaria al reducirse notoriamente las especies de peces y al tener que depender de alimentos conseguidos en el mercado. Además de perder caudal el río Sinú está afectado de sedimentos que ponen en riesgo la circulación, sin que la empresa Urrá cumpla con dragados periódicos y prefiera pagar multas ante el Ministerio de Ambiente que son de bajos montos. “Es inconcebible que el Estado no le exija a la Empresa Urrá que alteró de manera grave la vida cotidiana de esta comunidad, cumplir con los compromisos que garantizan la vida del pueblo Embera Katío (...) que no se haya instalado el servicio de energía a la comunidad y al pueblo Embera Katío, estando en medio de un complejo productor de energía”<sup>21</sup>. Entre otras recomendaciones en materia de justicia, protección, atención y seguimiento entregadas a las autoridades estatales por entes internacionales de derechos humanos y organismos intergubernamentales, se propone una Misión Técnica Internacional independiente, para evaluar los impactos ambientales, sociales y culturales de la represa Urrá, y el seguimiento a los acuerdos pactados con el Pueblo Embera Katío.

A pesar de la resistencia indígena pacífica y civilista varios de los principales líderes, entre ellos Alonso Jarúpia y Lucindo Domicó, fueron asesinados y el mismo Kimi Pernía fue desaparecido por la acción de la AUC. Posteriormente, también serían afectados en el contexto del conflicto armado por violaciones que comprometen de nuevo a los paramilitares, a las guerrillas de las FARC y a la fuerza pública<sup>22</sup>. Pero su mensaje trascendió e y se identificó con el de diversos pueblos indígenas de distintas regiones del país, de forma que su lucha comparte un concepto de resistencia a la guerra que se asocia a una dimensión de paz de interpretación cosmológica, ligada a la madre tierra y a su consideración integral de ser pueblos con opción cultural, planes de vida y capacidad de forjar alternativas propias que dialogan, interpelan e inciden en el entono nacional. “...entender la paz desde el punto de vista de los pueblos indígenas implica ampliar el espectro de una mirada exclusivamente política y trascender hacia una reflexión más allá de la definición tradicional o histórica”. (Caviedes (Edt.), 2007; 15).

### **El Quintín Lame: de la autodefensa indígena al pacto de paz con el gobierno**

Ante los ataques cometidos contra los dirigentes y comunidades indígenas en el Cauca en represalia por su movimiento orientado a “recuperar sus tierras ancestrales”, a mediados de los años ochenta se conformó un comando de autodefensa indígena que dio origen en 1985 al Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL). Pero si bien la causa principal para la creación de éste movimiento armado fueron los ataques de los grupos paramilitares, con frecuente apoyo o complicidad de organismos oficiales de seguridad y de la fuerza pública, también tuvo como motivo proteger a los indígenas de los ataques y presión

---

<sup>21</sup> *Ustedes Misión, son fuego, agua, viento y plantas*, Memorias de la Misión Internacional de Verificación de la Situación Humanitaria y de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Colombia, (MIV), septiembre, 2006, página 98.

<sup>22</sup> *Ustedes Misión, son fuego, agua, viento y plantas*, Memorias de la Misión Internacional de Verificación de la Situación Humanitaria y de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Colombia, antes citada, página 98.

armada de las FARC contra las comunidades indígenas y de la misma presencia de otras guerrillas en sus territorios<sup>23</sup>. (Peñaranda y Guerrero (Comp.), 1999: 75).

“...En 1985 las diferencias de las comunidades indígenas con los grupos armados nos plantearon la necesidad de expedir la Resolución de Vitoncó, documento donde por primera vez le hacemos saber a la opinión pública nuestras diferencias con los grupos armados y nuestra decisión de autonomía; reclamando el despeje total de nuestro territorio por parte de los diferentes ejércitos. La constante agresión sobre líderes y comunidades, hizo que nuestra gente inventara sus propios mecanismos de defensa como fue el grupo armado Quintín Lame, grupo que contribuyó con la búsqueda de un acuerdo social que concluyó con la emisión de la Constitución Política Nacional<sup>24</sup>”.

En consecuencia, el MAQL no emprendió una lucha por la toma del poder sino en defensa de las comunidades indígenas y sus territorios. Pero a pesar de ser autodefensa indígena su forma de actuación tuvo influencia, se relacionó y en buen grado se asimiló al de las guerrillas; expresión de tal situación fue el haberse integrado a las coordinadoras guerrilleras existentes en el ámbito nacional durante la segunda mitad de los ochenta<sup>25</sup>. Sin embargo, también se diferenció de ellas en aspectos como el de no conformar un poder territorial propio por encima de los pueblos indígenas, sus autoridades tradicionales y sus organizaciones, sino estructuras de protección de las comunidades, de “castigo” a personas presuntamente vinculadas con el paramilitarismo y que en ocasiones realizaron acciones ofensivas contra instalaciones y personal de la fuerza pública.

“El Quintín Lame a diferencia de los proyectos políticos militares partidistas de los demás movimientos, defendían la óptica del movimiento indígena con asiento en las comunidades del Cauca. Ellas les aportaban los combatientes que provenían de grupos de autodefensa y en los últimos años habían mantenido una postura independiente al seno de la Coordinadora Guerrillera, aunque su misma participación estimulaba en ellos compromisos y características similares a las de los grupos guerrilleros tradicionales. Con el M19 aprendieron militarmente, recibieron colaboración, pero también le señalaban problemas de imposición. Se planteaba extender su presencia a otras regiones e incidir en sectores campesinos y en las negritudes. (...) Por no tener en su origen un proyecto armado insurreccional, entendían la solución política en términos de democratización del país y respeto a las garantías básicas para las comunidades”. (Villarraga y Plazas, 1994: 244).

De tal forma el MAQL se proclamó y fue reconocido como un grupo armado asociado a la defensa del movimiento indígena en Cauca, en especial integrado por indígenas paeces, el cual se asoció al concepto de “guerrilla societal”, en el sentido de ser expresión de lucha de un actor social, tener relación estrecha con su base social, apreciar el enemigo de manera “relativa” –con referencia a los intereses de tal sector social- y presencia geográfica limitada a la representación socio-cultural del mismo. (Pizarro, 1966:60).

Sin embargo, a finales de los 80 desde las comunidades indígenas y entre los propios integrantes del MAQL se produjo una discusión sobre la validez este movimiento armado y surgieron presiones hacia conseguir su desmonte. Contribuyeron a ellas las propias

---

<sup>23</sup> “De rebeldes a ciudadanos: el caso del Movimiento Armado Quintín Lame”, Ricardo Peñaranda.

<sup>24</sup> “Contra la guerra, dignidad en resistencia”, Congreso Extraordinario de Emergencia social, económica y cultural, Toez, Caloto y Santander de Quilichao, (folleto) Cauca, agosto 16 al 20 de 2001, página 4.

<sup>25</sup> El MAQL fue integrante de la Coordinadora Nacional Guerrillera (CNG) entre 1985 y 1987 y de la Coordinadora Nacional Guerrillera Simón Bolívar (CNGSB) entre 1987 y 1990.

organizaciones indígenas que exigían la desmilitarización de sus territorios, con alusión a la fuerza pública y a todos los grupos armados irregulares; también al seno del Quintín Lame el debate sobre si correspondía consolidar una perspectiva guerrillera y pasar a la expansión territorial a través de varios frentes o atender definitivamente a la dinámica autónoma del movimiento indígena y favorecer sus condiciones de interlocución y participación política; pero además, en el plano militar y de la seguridad hubo cuestionamientos ante la incapacidad de este grupo para garantizar protección ante el despliegue paramilitar en curso –en medio de reiteradas denuncias de colaboración o permisividad de la fuerza pública con los paramilitares-, y así mismo se ponía de presente que la existencia del grupo armado pro indígena se utilizaba como justificación para el tratamiento represivo al movimiento social.

“De 1988 en adelante las expresiones a favor de la desmilitarización del Cauca insisten en el necesario retiro de todas las organizaciones insurgentes incluido el Quintín Lame. La presencia de este grupo armado se convirtió en un obstáculo para el desarrollo de programas comunes por parte de las organizaciones que actuaban en representación de las comunidades en el Cauca, tal como ocurrió con los acuerdos entre AISO (Autoridades Indígenas del Sur-Occidente) y CRIC (...) que se rompieron a raíz de las protestas contra el Quintín y el CRIC, por parte de algunas comunidades encabezadas por la de Caldonó”. (Peñaranda, 1999: 82)

Pero además estas discusiones obedecían -al final de los 80 e inicio de los 90- a cambios que se fraguaron en la situación política y del conflicto armado, de forma que las guerrillas, incluido el MAQL, como las propias vertientes de la izquierda colombiana, tuvieron que tomar posición ante el dilema de validar la vigencia de la guerra irregular y la confrontación armada o demandar la posibilidad de un pacto político en busca de la democratización y la paz, coyuntura que tuvo como factor determinante la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. (Villarraga y Plazas, 262-267). En consecuencia, el M19, el EPL, el MAQL y otras pequeñas fracciones guerrilleras le apostaron sin reserva y con decisión estratégica de optar por la paz a tal posibilidad. Por tanto, el Quintín Lame asumió el tratamiento de su crisis de proyecto por vía del proceso de paz y de contribuir a potenciar la dinámica del movimiento indígena. “Al sustraerse de la guerra y al encontrar una salida política, pudo evitar la prolongación de un conflicto que habría acarreado enormes costos al movimiento social”. (Peñaranda, 1999, 103).

“En la desmovilización primaron muchos elementos circunstanciales: las quejas de algunas comunidades por problemas de vandalismo, sobre todo por parte de ex combatientes del Quintín. Además, al CRIC lo combatían con el argumento de que era un brazo armado y un movimiento de tipo militar, por lo que le estaban reprimiendo lo más importante: su actividad legal. Otra consideración que influyó en la decisión fue que la capacidad militar del Quintín Lame se estaba volviendo totalmente ineficiente para combatir los factores de violencia en el Cauca, en particular a los grupos paramilitares apoyados por el narcotráfico y el Ejército. Entonces, si bien las necesidades de defensa no habían desaparecido, el Quintín Lame ya resultaba obsoleto para enfrentarlas como aparato militar, lo que se oponía a las exigencias que le habían hecho las mismas comunidades indígenas. La desmovilización también fue producto del interés en participar en la Asamblea Nacional Constituyente, junto con todo el movimiento indígena, así como ante la perspectiva más importante del momento, que era democratizar el país”<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Entrevista con Pablo Tatay, en revista Consenso, No 1, Programa Presidencial de Reinserción, septiembre-octubre de 1992, página 6.

El MAQL reconoció que el acuerdo de paz fue el escenario para la resolución de estas circunstancias y que la desmovilización fue decisión de las propias comunidades indígenas, a las que siempre dijeron servir como autodefensa: “Las condiciones para la continuidad de la experiencia armada del Quintín Lame se habían reducido de manera apreciable. El balance de los costos y beneficios que podría arrojar la continuación de las hostilidades o la búsqueda de un acuerdo de paz, mostraba claramente la necesidad de avanzar hacia las negociaciones por tres grandes razones. Una razón circunstancial, era la crisis por la que estaba atravesando, que hacía insostenible la continuidad de su proyecto, a riesgo de entrar en un proceso acelerado de bandolerización o de ser absorbido por alguno de los grupos guerrilleros (...) Una razón estratégica, dada la perspectiva de un proceso de ampliación democrática, que a todas luces ofrecían beneficios que superaban ampliamente las posibilidades de una incierta aventura armada. Finalmente, había una razón estructural fruto de su profundo anclaje con las comunidades indígenas locales (...) lo cual condujo a que su evolución estuviera ligada al curso del movimiento indígena del Cauca”. (Peñaranda, 2010: 100).

Por invitación del EPL, el MAQL y el PRT, iniciaron conjuntamente contactos con el gobierno nacional para una negociación de paz definitiva, en el contexto de la convocatoria y realización de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Hecho que significó el fraccionamiento definitivo de la CGSB, al persistir las FARC y el ELN en la estrategia de guerra y al haberse desmovilizado el M19 con la decisión de incidir desde la actuación política legal en los cambios democráticos consignados en el Pacto Político de paz que suscribió el gobierno nacional y varios partidos políticos en 1989. “...una diferencia de matices al interior de la Coordinadora, es que nosotros creemos que se deben agotar todos los esfuerzos para obligar al gobierno a hacer cambios que no requieran necesariamente de la guerra, que de pronto es posible conformar un bloque de poder entre los sectores populares que obliga a que en Colombia se amplíe la democracia y se de participación y, al calor de eso, pues se vayan creando formas comunitarias, empresas de autogestión, deferentes mecanismos de producción por parte de las cooperativas...”<sup>27</sup>.

En la negociación el MAQL tuvo como propuestas el conseguir la participación en la Asamblea Nacional Constituyente con el propósito de contribuir a la consagración de los derechos indígenas en la Constitución Política y en el ámbito regional demandó la desmilitarización y el tratamiento de las violaciones a los derechos humanos sucedidas contra los pueblos indígenas, las garantías de participación para las organizaciones sociales del Cauca y la adopción de un plan de desarrollo regional. (Díaz y Villamizar, 1996: 52-67). Durante el diálogo de paz con el gobierno presionaron junto con las organizaciones indígenas para que se estableciera una circunscripción especial indígena en la elección de los delegados a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, sin lograrlo, a la vez que presionaron junto con el EPL, el PRT y varios movimientos políticos y sociales para que la reforma a emprender no fuera una simple enmienda de algunos temas o artículos de la Constitución Política de 1886 sino que se convocara una auténtica Constituyente que expidiera una nueva Constitución Política de carácter democrático,

---

<sup>27</sup> Entrevista con Ciro Tique, dirigente del MAQL, revista Polémica, No 5, PCC ML, Bogotá, 1989, página 65.

hecho que se hizo posible ante todo por las históricas decisiones de la Corte Suprema de Justicia en 1990<sup>28</sup>.

En los primeros meses de 1991 se definieron los términos del acuerdo de paz entre el Quintín Lame y el gobierno nacional que incluyeron la participación de un delegado observador en la Asamblea Nacional Constituyente, apoyo a planes de desarrollo locales en territorios indígenas, compromisos en derechos humanos y garantías jurídicas y políticas, dando lugar ésta últimas a la posibilidad de crear un partido político en la legalidad que fue la Alianza Social Indígena. Sellado el acuerdo se procedió a la desmovilización de la estructura armada, en un acto público con nutrida presencia indígena en el Resguardo de Pueblo Nuevo y con asistencia de una veeduría internacional conformada por la Confederación de Iglesias Evangélicas y el Consejo Mundial de los Pueblos Indios. "...el éxito de la reinserción del Quintín Lame, se fundó en el hecho de que sus combatientes pudieron permanecer en sus zonas de origen, mantener una presencia activa en la vida política local y aprovechar los beneficios políticos que se derivaron de los programas de inversión acordados, todo lo cual fue posible gracias al reencuentro con sus bases sociales". (Peñaranda, 2010: 101).

Un lustro después, en un encuentro de balance de los procesos de paz de inicio de los noventa, el ex dirigente político más significativo del MAQL hacía una referencia positiva a los logros conseguidos con la aplicación del pacto de paz y la reinserción, de forma que los desmovilizados se mantenían por lo regular articulados a dinámicas políticas y sociales del movimiento indígena: "Actualmente se desarrolla el proceso de liberación de la madre tierra, donde la iniciativa es del movimiento indígena, pero también participan organizaciones campesinas y los desmovilizados acompañamos el proceso. Buscamos posicionar otra vez la idea de una reforma agraria que nunca se hizo; por el contrario, se hizo la contrarreforma agraria encabezada por los paramilitares. (...) En lo político electoral tenemos una lista conjunta de todas las organizaciones políticas alternativas (...) en el Cauca se construye en lo social, en lo económico, en lo político; los reinsertados no estamos solos ni aislados; hacemos parte del conjunto de las organizaciones tanto sociales como políticas alternativas..."<sup>29</sup> (Villarraga, 2006: 234-235).

### **La Sierra Nevada territorio sagrado y de paz: sus pueblos se excluyen del conflicto**

Los Pueblos Indígenas Kogui, Wiwa, Arhuaco y Kankuamo definen a la Sierra Nevada de Santa Marta (Gonawindúa) como lugar sagrado y de paz, se consideran parte de ella, y estiman que los daños que se le ocasionan causan repercusiones negativas en el universo. Su cosmología explica la relación armónica entre la naturaleza y los pueblos, fundamento de la paz. Por tanto, denuncian la agresión de los "hermanos menores" –los no indígenas- contra la "madre naturaleza" y los pueblos indígenas a través de colonizaciones, megaproyectos y dinámicas de guerra y violencia. En consecuencia, llaman a acatar la "ley de origen" e invitan a los hermanos menores a unirse a la sagrada misión de ser guardianes de la vida, cambiar el comportamiento y resarcir el daño con pagamentos, a través de los Mamos. Aluden a la Línea Negra que en el macizo montañoso reconoce los lugares de pago y 370.000 puntos de la vida, correspondientes a la biodiversidad. El reclamo de respeto al territorio asocia el

---

<sup>28</sup> Sentencias de la Corte Suprema de Justicia del 9 de junio de 1990 y del 19 de octubre de 1990.

<sup>29</sup> "Incidencia política, económica y social de la reinserción del Quintín Lame", Pablo Tatay, ex dirigente del MAQL.



reconocimiento espiritual y el equilibrio entre los seres humanos y el planeta. (Villarraga (Edt.), 2009: 24).

“Consideran los pueblos indígenas que el territorio y sus jurisdicciones están en grave riesgo debido a varios factores: intereses políticos y económicos; represión por parte de todos los actores armados; megaproyectos planeados para ejecutar en el territorio, violaciones de los acuerdos firmados entre el Gobierno y las organizaciones indígenas; modelos educativos y de salud que no garantizan la continuidad de las costumbres tradicionales, desconocen el papel de los Mamos, son impuestos por el Gobierno y desconocen los modelos propios y el Territorio Sagrado”<sup>30</sup>. “La colocación de antenas en el cerro sagrado de Inarwa y en otros, son como puñaladas en el corazón de la madre tierra. (...) Ratificamos nuestro compromiso con Séineken, con la paz de nuestro país y del mundo y hacemos un llamado desde la Sierra Nevada a la solidaridad, la unidad, la paz y la espiritualidad para todas las naciones y gentes. Nuestro indeclinable propósito es que toda Colombia lidere un movimiento en defensa de la Madre Tierra y de la vida en todas sus manifestaciones”<sup>31</sup>.

El Pueblo Kankuamo afirma que busca protección desde la resistencia cultural frente a amenazas externas que afectan su territorio, entre las cuales coinciden en señalar los anteriores factores y argumentan que el fundamento de la protección colectiva estriba en los “principios espirituales de la Ley de Origen o Ley de Se”, “trabajos tradicionales” –pagamentos-, prácticas comunitarias, estrategias culturales y fortalecimiento de la autoridad propia<sup>32</sup>. Estas circunstancias permitirían “recuperar un escenario de paz” que exige a los actores armados abstenerse de ocupar y utilizar casas, teruarikas –lugares sagrados-, escuelas, puestos de salud, hospitales y demás bienes que merecen protección; a la Fuerza Pública concertar sus acciones con las autoridades indígenas tradicionales y actuar de forma “pacífica, respetuosa de su cultura y de los derechos humanos” y a la institucionalidad estatal concertar con las autoridades indígenas. Se refieren al territorio como sagrado y de paz, a condición del rechazo a políticas oficiales que estiman lesivas a su cultura y a proyectos que atentan contra su existencia como pueblo, por lo cual demandan respeto al Gobierno propio y al ejercicio de su autonomía. La OIK ha sostenido que la garantía de pervivencia y protección inmediata de su pueblo está también en el respeto a la vigencia de la jurisdicción especial indígena<sup>33</sup>, la actuación de los semaneros<sup>34</sup> como expresión de resistencia civil de la comunidad y el cumplimiento de las medidas de provisionales demandas por la CIDH<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Declaración de los Mamos Koguis, Kankuamos, Wiwas y Arhuacos, 11 de enero de 2004, en: [imc-colombia@listes.indymedia.org](mailto:imc-colombia@listes.indymedia.org)

<sup>31</sup> Declaración del Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Gonawindúa (CTC), Sierra Nevada de Gonawindúa, enero de 2004.

<sup>32</sup> “Autoprotección Colectiva del Pueblo Indígena Kankuamo de la Sierra Nevada”, OIK, Organización Indígena Kankuama, febrero de 2006.

<sup>33</sup> El tema de la justicia propia cobró importancia entre 2006 y 2009 al presentarse la detención y acusación de rebelión contra 27 indígenas kankuamos ante lo cual la OIK afirmó que se trataba de reconocidos integrantes de las comunidades de Atanquez y Guatapurí, varios de ellos líderes y solicitó sin éxito que se permitiera con ellos la aplicación de la justicia propia. Denunció que en la cárcel les negaban las prácticas culturales tradicionales. Al avanzar la investigación fueron liberados por no existir pruebas que los incriminaran. Archivo Fundación Cultura Democrática.

<sup>34</sup> Instancia civil autónoma, encargada del control social y la vigilancia, con similitudes a la guardia indígena implementada por otros pueblos.

<sup>35</sup> Organización Indígena Kankuama, OIK, Declaración del III Congreso del Pueblo Kankuamo sobre violaciones a los Derechos Humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario, La Mina, Resguardo Indígena Kankuamo, junio 25 de 2005.

Por su parte, el Pueblo Wiwa<sup>36</sup> critica a las autoridades nacionales por los graves efectos de la guerra sufridos: “El gobierno de Suintalo se burla de nosotros. Primero asesina y destruye nuestros pueblos y después construye bases militares sobre los escombros de las comunidades. El gobierno de Suintalo invita a otros gobiernos y se toman fotos en lo alto de la Sierra Nevada, mientras que en la parte baja no reporta cómo se asesina a los hermanos mayores”. “Nuestros mamos nos dijeron que para el gobierno de Suintalo nuestra muerte tiene sentido, porque nuestro territorio será inundado y se construirá aquí la represa sobre el río Ranchería para generar energía eléctrica. No sabe el Suintalo que los espíritus también lloran. Por eso les decimos que Kalashe, el padre del bosque; Nimakuen, la madre del agua; Abú Kualuzhama, la madre de la comida; y Gondushui, la madre del aire, todos los días derraman lágrimas de tristeza por la necesidad de los hermanos menores”. “...Por todo esto reprendemos a los hermanos menores. Por todo esto, exigimos justicia y dignidad”<sup>37</sup>. La OWYBT reitera que la comunidad indígena no está vinculada con el conflicto armado, exige que se lleven lejos de sus territorios las confrontaciones militares, afirma que le apuesta a la paz y la recuperación de la convivencia e informa que realiza con tales propósitos trabajos espirituales tradicionales. Advierte, que a pesar de gozar de medidas cautelares demandadas por la CIDH, “los grupos ilegales y legales violan territorios sagrados y derechos fundamentales”<sup>38</sup>.

Con respecto al conflicto armado y a su demanda de paz precisa las siguientes tres consideraciones: “1. Si bien es posible que a título individual pueden haber algunas personas que, contraviniendo los mandatos tradicionales se han vinculado a los grupos armados, el pueblo Wiwa y sus autoridades no se encuentran alineados con ninguno de los actores armados del conflicto. El pueblo Wiwa siempre se mantiene al margen de las hostilidades y las confrontaciones militares. 2. Si bien es cierto que no podemos hacerle frente a la presencia de los distintos actores armados que transitan y recorren nuestro territorio, manifestamos nuestro interés rotundo en que se lleven su confrontación armada lejos de nuestras comunidades, para que nuestro pueblo pueda cumplir con tranquilidad nuestra Ley de Origen y con nuestro papel de guardianes del corazón del mundo. 3. Pese a que el conflicto armado nos ha tocado y nos ha afectado directamente, el Pueblo Wiwa sigue considerando que la guerra que se está llevando a cabo en nuestro territorio es una guerra ajena que no nos pertenece. Sin embargo, ello no quiere decir que seamos indiferentes. Nuestro pueblo le apuesta a la paz y a la convivencia (...) encomendados por Ade Seránkua a los cuatro pueblos indígenas...”<sup>39</sup>. “...nos hemos declarado como una etnia autónoma al margen de los conflictos armados. Los mayores no se explican por qué razón está gente armada, si ellos igual que nosotros tienen madre, tienen hijos, tienen sangre, ¿por qué matarse? No hemos entendido eso. Los mayores nos han dicho que mientras no haya paz con la naturaleza no habrá paz para el hombre. Si se empiezan a explotar los diferentes recursos mineros e hídricos que tenemos en la Sierra Nevada, eso va a generar más violencia porque nuestra madre nos va a cobrar. Antes los viejos se desplazaban a la una o dos de la madrugada hacia un sitio distante para hacer los pagamentos, hoy en día ya no podemos hacer eso. Ahora reunirse en una loma es difícil porque creen que estamos haciendo trabajos para maldad

---

<sup>36</sup> Comunicados y declaraciones de la organización Wiwa Yagumain Bunkuanarrua Tairona (OWYBY) entre 2003 y 2009. Archivo Fundación Cultura Democrática.

<sup>37</sup> “Los Hermanos Mayores padecemos la guerra”, Especial Etnocidio, Rafael Gómez Díaz, periódico Unidad Indígena, Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía, septiembre de 2004, No. 119, Segunda Etapa, página 8.

<sup>38</sup> “Continúan los hostigamientos al pueblo Wiwa”, Actualidad Étnica, Fundación Hembra Valledupar, Cesar, agosto 31 de 2005, página 3.

<sup>39</sup> Ídem.

de los grupos armados”<sup>40</sup>.

A la vez el Pueblo Arhuaco entrega una referencia valiosa sobre el ejercicio de desvinculación de indígenas de la guerra y su reincorporación a las comunidades, a partir de procedimientos espirituales, de gobierno y justicia propios, con el concurso directo de las autoridades tradicionales y los mamos. Así, el Cabildo Gobernador ha recibido integrantes de su comunidad desvinculados de la guerrilla, quienes fueron reincorporadas a condición de acatar de nuevo los usos y costumbres, las autoridades tradicionales y la organización indígena y comprometerse con romper todo compromiso con el grupo armado del cual proceden. Las autoridades indígenas expresan que lo sucedido a esas personas reside en que “cogen el camino de los otros”, causando preocupación y angustia a los mamos y a la comunidad<sup>41</sup>. (Villarraga (Edt.), 2009: 109).

“...han llegado a ese camino de error por diferentes razones; por engaños, por iniciativa propia, por experimentar; no es nunca porque halla apoyo de los mamos, las familias o la comunidad. El acto de recibirlos es un mensaje de reflexión desde la ley propia, en donde ha habido un maltrato y violencia a nivel de la ley, donde la representación de la Sierra es cada uno, es un todo y debemos pagar para que no se acaben los elementos; pagar para el agua, los árboles, la brisa, el cosmos, las piedras y todo lo que existe (...) La importancia es el punto exacto en donde se debe dialogar y expresar que así como la ley fue dejada para cumplirla, no para cambiarla, y de cómo los artículos originarios no contemplan el mecanismo de la lucha o la defensa por medio de las armas. Los artículos para el tema de tener armas no están en la ley indígena; no fabricamos armas, ni fabricamos ideas para la defensa por medio de las armas, las armas son para la violencia, no son para conservar...”<sup>42</sup>. (Villarraga (Edt.), 2009: 109).

Interpretan que la “sociedad blanca” sí ve beneficio en la utilización de las armas pero con ellas violentan todas las dimensiones de la naturaleza y su armonía. Sobre esos presupuestos asumen “el saneamiento” de los indígenas reincorporados. Las ceremonias y procedimientos de incorporación los conciben en función de la autodeterminación, expresan respeto por el derecho de los indígenas beneficiados con su retorno y solicitan evitar señalamientos por este tipo de experiencia contra el Pueblo Arhuaco. Así mismo, a través de organizaciones humanitarias y de la comunidad internacional que los han acompañado, han enviado el mensaje “al Estado Mayor de las FARC y al Comando Central del ELN, que estamos en este momento interesados en la pacificación del territorio, y que necesitamos que el país retome no sólo el desarme, sino que realmente entremos en una conciencia clara de que la mentalidad hay que cambiarla (...) se trata de una reconstrucción moral, cultural y del fortalecimiento de nuestra cultura”<sup>43</sup>. (Villarraga (Edt.), 2009: 109-110).

---

<sup>40</sup> “El anhelo de los Wiwa”, Ana María Hernández, Actualidad Étnica, Fundación Hemera, Valledupar, Cesar, enero 27 de 2006.

<sup>41</sup> Reunión de la comunidad Tayrona en Nabusimake realizada el 13 y 14 de octubre de 2004 con asistencia de delegados de la OEA, Pastoral Social de la Conferencia Episcopal y algunos periodistas extranjeros.

<sup>42</sup> Palabras del Cabildo Gobernador del Pueblo Indígena Arhuaco de acogida a miembros desmovilizados de un grupo armado ilegal, 13 y 14 de octubre de 2004.

<sup>43</sup> Reunión de la comunidad Tayrona en Nabusimake realizada el 13 y 14 de octubre de 2004 con asistencia de delegados de la OEA, Pastoral Social de la Conferencia Episcopal y algunos periodistas extranjeros.

## **La Guardia Indígena: resistencia pacífica del Pueblo Nasa y otros pueblos indígenas**

Las guardias indígenas aunque recientemente interpretadas como experiencias de paz están enraizadas en la cultura de cada pueblo y son fundamentalmente experiencias de resistencia y fortalecimiento de la autonomía indígena. Se asocian a una estrategia de control territorial y de defensa de los derechos colectivos del pueblo indígena en el contexto del conflicto armado. Son costumbre ancestral aunque en su forma no son homogéneas; llevan bastones de mando y en algunos casos brazaletes, banderas y otros emblemas. La guardia es una forma organizativa de control y protección, parte de la organización comunitaria, se ha reconstituido en distintos pueblos originarios como parte de la recuperación de identidad y cultural y tiene profundo significado simbólico y filosófico. “Las diferentes guardias indígenas están ligadas a una cosmovisión que, en parte, permanece en la memoria y, en parte, es una reconstrucción o reinterpretación desde el presente de narraciones orales tradicionales y de los líderes políticos de los pueblos indígenas...”. (Caviedes (Edt.), 2007: 54).

La guardia indígena está relacionada también con el gobierno propio y la justicia propia, controla los territorios, brinda seguridad, apoya reuniones, asambleas, rituales, celebraciones, mercados de trueque y otros eventos. Rechaza la presencia de cualquier grupo armado ajeno a la comunidad en el territorio indígena. Vela por la convivencia armónica de su propio pueblo y lo protege ante factores de riesgo o agresión, por lo cual propende por lograr y mantener la paz. Sin embargo, como lo explican investigadores – indígenas y asesores indígenas-, su interpretación reciente ante todo como instrumento de paz es externa, lo cual llevó a que a la Guardia Indígena del Pueblo Nasa se le concediera el Premio Nacional de Paz del año 2000, pues en esencia es una de las expresiones de cada pueblo que colectivamente protagoniza los procesos políticos y sociales emprendidos. Así lo refiere el estudio hecho por CECOIN sobre las guardias indígenas de Caldon y el norte del Cauca.

“La guardia indígena es el resultado de un proceso de construcción política. Esta forma particular de organización, que hace parte de los cabildos, es el resultado de décadas de organización orientada a la recuperación de territorios indígenas usurpados durante los inicios de la república y, más tarde, a controlar el territorio recuperado. Las guardias indígenas han hecho énfasis en la importancia de la guardia como una institución creada para el control territorial. La guardia indígena está conformada por los mismos comuneros, no es una institución especial, sino parte de la vida de la comunidad. La guardia indígena, así como la comunidad, insiste con frecuencia en que toda la comunidad conforma la guardia, o participa de ella en cierto momento de su vida. Aún así, algunas de las personas de la comunidad suelen representar a la guardia más formalmente a través de un coordinador. Esta coordinación hace parte del cabildo y, bajo la coordinación de los cabildos, la guardia indígena se articula a las actividades de la movilización indígena acompañando las marchas, la liberación de la madre tierra, las asambleas y los congresos de las asociaciones de cabildo o de la organización regional misma”. (Caviedes (Edt.), 2007: 66).

Así mismo la guardia indígena no es fuerza de choque sino símbolo de la fuerza social del propio pueblo indígena movilizado. En tal sentido, la guardia indígena no es una “fuerza pública indígena” ni porta armas ni es profesional ni es una organización especial por

fuera de la propia dinámica organizativa del cabildo indígena. Tampoco reemplaza sino que acata a las autoridades y demás formas de organización tradicional. Sin embargo, cumplen cierta labor policiva; por ejemplo, frente a la delincuencia común en el territorio. Median ante la fuerza pública y ante las guerrillas en prevención de la invasión de su territorio y afectación de su comunidad y aras del control y la protección. Se destacan en iniciativas humanitarias de protección. Así, en 2002, en Toribío, cuando las FARC retuvo al alcalde indígena, se movilizaron ocho mil comuneros indígenas en su rescate, apoyados por su guardia, de forma que consiguieron liberarlo: “No permitiremos que la guerrilla se nos lleve el alcalde, nosotros lo elegimos y nosotros decidimos cuando se va”, expresaron públicamente en aquella ocasión. En años recientes sobresalen por su participación en las Mingas indígenas, interlocuciones con las autoridades, actos simbólicos, recibimiento de delegaciones<sup>44</sup> y en celebraciones<sup>45</sup>, entre otros hechos. En algunas guardias indígenas se ha destacado acciones de capacitación política, en derechos humanos y derecho humanitario, la vinculación más profusa de jóvenes así como la organización del control territorial con más amplitud. La conformación en algunos casos es informal o espontánea y en otros formalizada, aunque en general no tiene mayores requisitos, ni por lo regular reglamentación escrita sino funcionamiento definido por el cabildo y las autoridades de cada pueblo indígena.

Con referencia a la resistencia del Pueblo Nasa, precisamente simbolizada en años recientes con la guardia indígena, anota sobre su carácter integral de resistencia la fundación Hemera: “La Guardia Indígena desarrolla una *resistencia integral* que se expresa en sus símbolos y rituales, en su estructura, acciones y perspectivas, es decir, en todos los ámbitos de su mundo percibido como totalidad. Es por ello que alude a una resistencia cultural, étnica, social, activa y *noviolenta* que pretende fortalecer valores, costumbres, memoria, idioma, cultura, autonomía, autoridades y organizaciones indígenas”<sup>46</sup>. “La resistencia de los indígenas Nasa es integral (...) en el ámbito económico se resume en su “economía propia y solidaria”; en el político en la “autodeterminación y autonomía indígena”; en el cultural en la “lucha por la identidad”; en el organizativo mediante la defensa y fortalecimiento de los cabildos; y en otros aspectos a través de medicina indígena, la educación propia, el derecho propio y en general lo denominado Plan de Vida Nasa”. (Sandoval, 2008: 97).

Con sabiduría el lingüista nasa Marcos Yulé manifiesta que la guardia indígena “...despierta el espíritu guerrero pero el poder no está en las armas ni en el garrote sino en el corazón y pensamiento; por ello la guardia se prepara y forma para defender la vida. La vara de mando es símbolo de la guardia indígena, cuyo material vegetal (chonta) significa resistencia de las autoridades; las cintas, que son nueve colores diferentes, representan seres dependientes de la máxima autoridad. Por ser la tierra semilla de vida, la vara para nuestra gente significa guía, que quiere decir estar delante de la comunidad. La espiral y el rombo guardan memoria de las costumbres y cosmovisión del pueblo nasa...”<sup>47</sup>. De igual forma, en 2002, siendo gobernador departamental del Cauca el taita Floro Tunubalá explicó la guardia indígena como defensa del territorio, la vida, la dignidad

---

<sup>44</sup> Ante delegaciones indígenas internas e internacionales, misiones de derechos humanos o visitas de personajes. Entre ellos casos destacados como los del ex juez español Baltazar Garzón, el ex alcalde de Bogotá Antanas Mokus y el ex candidato presidencial Carlos Gaviria.

<sup>45</sup> Entre otras se destacó en 2011 la celebración en Pueblo Nuevo del vigésimo aniversario de la Constitución Política y del Acuerdo de Paz del MAQL.

<sup>46</sup> Fundación Hemera, texto de la presentación al libro *La Guardia Indígena Nasa y el Arte de la Resistencia Pacífica*, Eduardo Andrés Sandoval, Bogotá, 2008, página 7.

<sup>47</sup> Marcos Yulé, lingüista nasa, 5 de marzo de 2002.

y la paz, enfatizando en su carácter pacífico orientado a “contrarrestar las agresiones externas y mantener el control interno”. Así mismo, la ACIN destaca su carácter preventivo ante el desplazamiento forzado: “Las guardias indígenas permiten el ejercicio del control territorial, que con sus acciones evitan que las comunidades abandonen sus territorios en momentos de emergencia y se concentren en asambleas permanentes”<sup>48</sup>. Mientras el coordinador de la Guardia Indígena del Norte del Cauca, Luis Acosta, al dirigirse a los guardias indígenas rechazó injustos señalamientos hechos contra ellas: “Según las FARC ustedes son la fuerza paramilitar del CRIC y para el Estado colombiano son milicianos de la guerrilla; pero hay que estar tranquilos, porque para defender la vida no hay que tener miedo. El poder de los guardias está en el corazón y el pensamiento y en el respaldo de sus comunidades. Nos encontramos en resistencia comunitaria, por eso hay que asumir la guerra y colocarnos en resistencia, por eso nos concentramos en asambleas permanentes. Las guardias son escuelas de formación y defensoras de los derechos humanos”<sup>49</sup>. (Villarraga (Com.), 2005: 165).

### **De la lucha del CRIC a los Mandatos y Mingas por la vida y contra la violencia**

El CRIC -Consejo Regional Indígena del Cauca- desde su creación en 1971 se empeñó en medio de la persecución contra sus dirigentes en “recuperar la tierra que siendo nuestra debíamos trabajar para beneficiar a los terratenientes”<sup>50</sup>. Desde los ochenta las organizaciones indígenas propusieron el diálogo como el camino para llegar a acuerdos y alcanzar la paz, no sólo entre el Estado y las guerrillas sino con participación de la sociedad civil. En 1985 el CRIC y 45 cabildos indígenas aprobaron la Resolución de Vitoncó que rechazó la militarización por tropas oficiales y grupos guerrilleros y las amenazas, asesinatos y masacres propiciados en sus territorios; denunció la difícil situación social afrontada; y mediante un ejercicio de autonomía objetó “las imposiciones venidas de afuera”, fueran estatales, privadas o de grupos armados irregulares y exigió respeto a sus procesos de “recuperación de tierra”. “Nuestra experiencia nos ha demostrado que la intervención de organizaciones ajenas en este tipo de conflictos, más que solucionar positivamente los mismos, los ha profundizado y creado heridas a los resguardos que han durado años en sanar”. Estuvieron presentes el Comando Quintín Lame que aprobó la resolución y el Sexto Frente de las FARC que se comprometió a no intervenir en los procesos y territorios indígenas y cesar el tipo de atropellos denunciados<sup>51</sup>. (Sánchez, Enrique y Molina, Hernán, 2010: 268-273).

A mediados de los noventa los indígenas del Cauca mediante su movilización consiguieron firmar acuerdos con el Gobierno nacional sobre otorgamiento de tierras, fortalecimiento de resguardos, saneamiento y otras reivindicaciones. Sin embargo, alegando el incumplimiento oficial de compromisos emprendieron fuertes movilizaciones en 1996 y 1999, año en el cual el gobierno expidió el Decreto 982 orientado a agilizarlos. Entonces adoptaron las declaraciones de Ambaló (1996) y Jambaló (2000), que señalaron la responsabilidad de diferentes actores en sus territorios, determinando responsabilidades referidas “al conflicto armado, a los llamados cultivos de uso ilícito, a las iglesias y a los intereses económicos de las empresas multinacionales”.

---

<sup>48</sup> Marcos Cuetía, presidente de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN, 5 de marzo de 2002.

<sup>49</sup> Luis Acosta, coordinador de la Guardia Indígena del Norte del Cauca, 5 de marzo de 2002.

<sup>50</sup> “Contra la guerra, dignidad en resistencia”, Congreso Extraordinario de Emergencia social, económica y cultural, Toez, Caloto y Santander de Quilichao, (folleto) Cauca, agosto 16 al 20 de 2001. Popayán, 2001. Archivo Fundación Cultura Democrática.

<sup>51</sup> Resolución de Vitoncó, Resguardo Vitoncó, Cauca, 23 de febrero de 1985.

“Cada vez tenemos menos dudas de que la guerra es funcional al modelo de colonización minero-energético, a la expansión de los agro-combustibles y a la expropiación de los territorios indígenas y de los afrodescendientes y campesinos, impulsada por las transnacionales”. “Mientras el Ejército involucra a la población civil, la guerrilla se camufla entre ella dando como resultado que sea la población civil la que lleve la peor parte”<sup>52</sup>. En 1999 con apoyo en una amplia movilización establecieron el Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación de la Sociedad Civil<sup>53</sup>; en los años siguientes insistieron en promover acciones de diálogo desde este espacio “para que en unidad con los sectores que no hacemos parte del Gobierno, ni de los grandes grupos económicos, ni de los sectores armados, se obligue al Estado colombiano a conversar y a buscar alternativas para solucionar los problemas ocasionados por las políticas de la administración central. Creímos y creemos necesario forzar al Gobierno Nacional a negociar con los sectores sociales populares al igual que lo hace con la guerrilla”<sup>54</sup>.

En junio de 2001 los indígenas realizaron la Gran Minga por la Vida y contra la violencia desde Santander de Quilichao (Cauca) a Cali (Valle), con la percepción de que los gobiernos nacionales y sectores de poder desconocían sus derechos y para exigir que hubiera concertación. Ese año se realizó el Congreso Indígena con asistencia de todas las organizaciones indígenas en Cota (Cundinamarca) que llamó a la resistencia y la paz: “La resistencia actual es resultado del proceso de fortalecimiento de la autonomía. Es justo el derecho a la desobediencia y a la resistencia siendo pueblos de paz. Los pueblos indígenas tienen claro que son ajenos al conflicto pero no neutrales. Se presentan diversas acciones de resistencia y afirmamiento territorial, con las cuales hay experiencias en medio de la ausencia de medidas humanitarias gubernamentales (...) Hemos aprendido a construir formas de paz en nuestro proceso de resistencia: hacerlo en Minga; hacerlo antes que los problemas crezcan; hacerlo desde la propia realidad cultural y territorial; hacerlo pensando en la justicia, la paz y la naturaleza; hacerlo por la gente que lo vive y no por empresas o gobiernos ajenos. Llamar a los demás sectores sociales a hacer minga para conseguir la paz, ya que los gobernantes antes que defenderla la están perjudicando...”<sup>55</sup>. (Villarraga (Comp.), 2005: 164). En marzo de 2002 se realizó en Popayán un Foro indígena presidido por el entonces gobernador departamental, el indígena Floro Tunubalá, en búsqueda de respuestas a la crisis humanitaria sufrida, las demandas de tierra, el respeto a los resguardos y otros derechos, el cual se comprometió a mantener un proceso de resistencia mediante la movilización social pacífica frente al Estado y destacó la importancia de la guardia indígena como forma de autoprotección y expresión de soberanía<sup>56</sup>.

En septiembre de 2004 el movimiento indígena en Cauca proclamó la lucha por “La liberación de la madre tierra” y realizó la marcha indígena del Cauca hasta Cali, con más de 60 mil participantes liderados por el CRIC, denominada “Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía”, la cual culminó en esta ciudad con la realización de

---

<sup>52</sup> Estas declaraciones se citan en el documento “Terminar la guerra, defender la autonomía, reconstruir los bienes civiles y construir la paz”, Junta Directiva Regional de Cabildos Indígenas del Cauca, Toribío 20 de julio de 2011.

<sup>53</sup> Resguardo La María, Piendamó, Cauca.

<sup>54</sup> “Contra la guerra, dignidad en resistencia”, Congreso Extraordinario de Emergencia social, económica y cultural, Toez, Caloto y Santander de Quilichao, (folleto), Cauca, agosto 16 al 20 de 2001, página 5.

<sup>55</sup> Armando Valbuena, líder Wayúu y presidente de la ONIC, 5 de marzo de 2002 (versión resumida).

<sup>56</sup> Informe del Foro Nacional de Emergencia Social, Económica y Cultural de los Pueblos Indígenas de Cauca y Mecanismos de Resistencia, 2004.

una masiva reunión denominada “Congreso Indígena y Popular”, que congregó también líderes sociales, políticos, congresistas y un alto interés de la opinión nacional, a pesar de la indisposición e intento de evitar que se realizara por parte del Gobierno nacional. Este Congreso adoptó un “Mandato Indígena y Popular” que destacó la oposición al ALCA y al TLC por considerar que conllevaría consecuencias “destructivas” para las economías indígenas y campesinas, así como puso de presente graves situaciones en derechos humanos que afectaban a los pueblos indígenas<sup>57</sup>. En 2007 el CRIC, la ACIN y el Proyecto Nasa<sup>58</sup> realizaron la Tercera Minga Pública en Defensa de la Vida, la Libre Autodeterminación y el Territorio, en resistencia a las afectaciones causadas en las comunidades por los grupos armados, de nuevo bajo protección y control de la guardia indígena. A finales de 2008 la Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular desplegó marchas por distintas carreteras del país hasta llegar a Bogotá, donde se reunió con el Ministro del Interior y de Justicia, que tenía funciones presidenciales delegatarias<sup>59</sup>, para discutir el estado de los acuerdos. (Villarraga (Comp.), 2005: 153-184).

En 2009 los indígenas invitaron a una “Minga de resistencia social y comunitaria de los pueblos, gremios, iglesias, organismos multilaterales, sindicatos, partidos políticos, medios de comunicación y a toda la sociedad civil”, para acordar una agenda para la paz y una propuesta para la salida negociada del conflicto armado. La propuesta de paz fue formulada entonces desde los pueblos indígenas hacia los sectores sociales: “Los pueblos indígenas y las iniciativas de paz con las que hemos venido trabajando de manera permanente en el país, entienden que una propuesta de paz se construye teniendo en cuenta un conjunto de principios, vivencias, prácticas, lineamientos complementarios e imperfectamente articulados entre sí, que permiten a la sociedad hacerse un imaginario de cómo entiende y construye la paz. Estamos convencidos también que la paz no se decreta, debe ser un proceso social que se construya desde las comunidades, desde las víctimas y con todos los sectores de la sociedad que le apuestan a este derecho. La paz que queremos reconoce la diversidad, es incluyente e integral, se vive cotidianamente y tiene como sostén la justicia social (...) nos declaramos en desobediencia civil y resistencia pacífica hasta que los señores de la guerra acojan, acaten y respeten la decisión y exigencias de los pueblos indígenas. (...) continuaremos fortaleciendo iniciativas de resistencia pacífica, mingas de pensamiento y actos legislativos en perspectivas de construir alternativas sociales y populares en el marco del país justo, posible y necesario para todos y todas...”<sup>60</sup>.

En resumen, con el liderazgo del CRIC, la ONIC, AICO y demás organizaciones, los indígenas logran reconocimiento como pueblos, consagración de sus derechos en la Constitución Política de 1991, recuperación en Cauca de unas 120 mil hectáreas de sus territorios ancestrales. Crear, sanear y legalizar resguardos, mediante títulos de propiedad colectiva. Fortalecer gobiernos, justicias y autoridades y culturas propias; cabildos elegidos por sus comunidades; rescate de medicinas tradicionales; educación propia; apoyo a planes de vida y proyectos productivos comunitarios. “Han conformado movimientos cívicos para participar en elecciones locales, regionales y nacionales. Han logrado llegar a algunas alcaldías municipales con candidatos de sus movimientos. Han alcanzado escaños en consejos municipales, asambleas departamentales, la Cámara de

---

<sup>57</sup> Conclusiones Congreso de Pueblos Indígenas, Campesinos y Trabajadores, Cali, septiembre 17 y 18 de 2004.

<sup>58</sup> Cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco.

<sup>59</sup> Fabio Valencia Cossio.

<sup>60</sup> *Mandato del Pueblo Nasa. Uus Yhup' Phenni*. Tribunal Indígena del Cauca. CRIC, Pueblos Indígenas del Cauca. 27 de octubre de 2009, páginas 2-3.



Representantes y el Senado (...) Han realizado importantes gestiones humanitarias que han permitido la protección de sus culturas, autoridades, comunidades y localidades. (...) Han elaborado mediante procesos comunitarios altamente participativos, manuales de resistencia civil para autoprotegerse en los momentos críticos de expresión del conflicto armado...". (Hernández; 2012, 128-129). Por tanto, han sido y siguen siendo un actor social y político importante que promueve su propia agenda y con ella entrega propuestas a la sociedad y el Estado relativas a la paz.

"Los indígenas queremos ser interlocutores de paz, queremos que nuestras comunidades sean respetadas por los distintos actores armados del conflicto interno, queremos fortalecernos como gobierno propio que somos, pero también queremos que exista un Estado incluyente para todos los colombianos, que desarrolle y cumpla acuerdos humanitarios y busque alternativas para una salida negociada del conflicto armado. Nuestra estrategia de paz está basada en una defensa de nuestro territorio como eje esencial de nuestra pervivencia como pueblos. (...) En una deseada situación de realización de acuerdos humanitarios y búsqueda de una paz duradera, ponemos al servicio nuestros territorios"<sup>61</sup>. "Los pueblos indígenas de Colombia debemos construir una propuesta de paz nacional que involucre a todos los pueblos que habitan este país, que sea incluyente con los demás sectores sociales, y que nos lleve a la construcción de un país diferente, en donde las culturas existentes no sólo sean respetadas, sino fortalecidas y desarrolladas"<sup>62</sup>.

## **Conclusiones**

Históricamente la resistencia indígena a la violencia, la guerra, la exclusión, la discriminación y el detrimento de sus derechos muestran formas armadas o violentas y formas no armadas y pacíficas; sin embargo, en la historia reciente y de manera más clara en las últimas décadas, se consolidan de manera general formas de resistencia pacífica y civil. Pero además, es dicente que ello ocurra en oposición autónoma frente a todos los factores de violencia, sean propiciados por el Estado, los paramilitares y las guerrillas, en el contexto del intenso y prolongado conflicto armado interno aún vigente. En consecuencia, se tienden a generalizar en los pueblos indígenas el rechazo a la guerra, la declaración de independencia y el no compromiso ni colaboración con ninguno de sus contendientes; así mismo, la proclamación de sus territorios como zonas de paz y la exigencia de garantías para sus territorios, comunidades, formas de organización social, cultura y gobierno propio.

Los pueblos indígenas conciben la paz de forma integral, a partir de la armonía entre los seres humanos y la naturaleza. La paz se traduce en las posibilidades que brinda una coexistencia pluricultural, de respeto a la diversidad étnica, de convivencia pacífica fundada en la democracia, el derecho a la diferencia, la autonomía, el ejercicio de los derechos humanos y colectivos y el respeto a la dignidad humana. A través de numerosos pronunciamientos los pueblos indígenas han dejado en claro sus demandas centrales de condiciones para la paz a partir de fortalecer su identidad cultural, autonomía, territorios y ejercicio real del conjunto de sus derechos colectivos.

---

<sup>61</sup> Foro Nacional de Emergencia Social, Económica y Cultural de los Pueblos Indígenas de Cauca y Mecanismos de Resistencia, 2004.

<sup>62</sup> Guillermo Antonio Tascón, Presidente Comité Ejecutivo de la Organización Indígena de Antioquia (OIA). CECOIN, 2007.

El concepto de la paz asociado al movimiento indígena no se circunscribe a la superación del conflicto armado sino que se articula a su dinámica autónoma de resistencia, reivindicación territorial, cese de la violencia y posibilidad del ejercicio de sus derechos. Las propuestas de paz de los pueblos indígenas se asocian al logro del ejercicio de la autonomía por parte de los cabildos y las comunidades. Implican el rechazo a la presencia de todos los actores armados en sus territorios. Así mismo, conlleva la construcción de planes de vida con autonomía, la consolidación del gobierno, la justicia y la economía propias. Esto explica que antes que una definición de paz como tal para la concepción indígena radica en la opción de construcción de paz territorial, desde una agenda múltiple de compromisos<sup>63</sup>.

Los pueblos indígenas argumentan que abandonar las formas de resistencia frente a las condiciones de exclusión, discriminación y violencia que les imponen poderes del Estado, élites políticas y económicas, redes mafiosas y grupos armados irregulares, equivaldría a aceptar pasivamente las situaciones que conducen al etnocidio de sus pueblos. Pero a la vez, reiteran que se trata de una resistencia pacífica pero sustentada en el poder que desencadena la movilización en diversos sentidos de cada pueblo. "...han optado por la resistencia pacífica en sus dimensiones políticas, económicas, étnicas, culturales y de organización a través de los cabildos, los resguardos y la Guardia Indígena que interactúa al interior como forma de control social intra-étnica y de gobernabilidad intra-comunitaria, y hacia el exterior del pueblo Nasa como forma de control inter-étnico (relación con los no indios y el Estado)". (Sandoval, 2008: 10).

La posición del movimiento indígena de rechazo y resistencia a la guerra no desconoce sino que considera con importancia también la necesidad de conseguir una solución política negociada con las guerrillas activas -FARC y ELN-, pero la concibe inscrita en la exigencia más amplia de participación de la sociedad civil no sólo para tal efecto sino para el conjunto de compromisos que llevan a la construcción de la paz. "...así como planteamos la resistencia, también somos conscientes de que sólo una salida negociada al conflicto armado nos permitirá encontrar la justicia, la paz y la reconciliación de todos los colombianos (...) Si la solución se busca por medio de la fuerza y no por medio del diálogo y la negociación, seguramente tendremos una sociedad violenta. Eso nos lo ha enseñado la historia de Colombia. Pero así como abogamos por una solución negociada, también hemos expresado nuestra inconformidad frente a la ausencia de participación del pueblo colombiano en la búsqueda de la paz. Algo tenemos claro los pueblos indígenas. No queremos una paz únicamente para nosotros. Esto no es sólo una postura ética y política. También es realista, pues si no se logra una paz para todo el pueblo colombiano, los indígenas no vamos a tener paz. No obstante nuestros pueblos tampoco estarán dispuestos a aceptar que se imponga una paz que desconozca los derechos a sus territorios, a sus culturas y a aceptables márgenes de autonomía en el manejo de su jurisdicción y gobierno"<sup>64</sup>.

Bogotá, DC, marzo de 2012.

---

<sup>63</sup> Es dicente al respecto la entrevista con Pablo Tatay, ex dirigente del MAQL. (Caviedes (Edt.), 2007: 101-102).

<sup>64</sup> Pueblos Indígenas de Colombia (ONIC, AICO y otras organizaciones indígenas), Carta Abierta al Presidente de la República (electo), Álvaro Uribe Vélez, Bogotá, julio 26 de 2002, páginas 5-6. Archivo Fundación Cultura Democrática.

## BIBLIOGRAFÍA:

ARCHILA, Mauricio y otros. 2002. *25 años de luchas sociales en Colombia, 1975-2000*. Bogotá. CINEP.

CAVIEDES, Mauricio. (Edit.) 2007. *Paz y resistencia, experiencias indígenas desde la autonomía*. Bogotá, DC. CECOIN.

DÍAZ, Amparo y Villamizar, Darío. 1996. *Acuerdos de Paz*. Bogotá. Colección Tiempos de Paz, Programa para la Reinserción, COMPAZ.

HERNÁNDEZ, Esperanza. 2009. *Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Revista Paz y Conflictos, No 2, Universidad de Granada. España. Instituto de la Paz y los Conflictos.

HERNÁNDEZ, Esperanza. 2012. *Intervenir antes que anochezca, mediaciones, intermediaciones y diplomacias no violentas de base social en el conflicto armado colombiano*. Bogotá, Universidad Autónoma de Bucaramanga y otros.

HOUGHTON, Juan y Villa, William. 2005. *Violencia política contra los pueblos indígenas*. Bogotá, CECOIN.

MARTÍNEZ, Carlos Eduardo, varios autores. 2003. *El poder de la fragilidad, experiencias en la senda de la no violencia.*, Bogotá, Instituto de Paz y Desarrollo, UNIMINUTO.

PEÑARANDA, Ricardo y Javier Guerrero. (Comp.) 1999. *De las armas a la política*. Bogotá. Tercer Mundo, IEPRI UN.

PEÑARANDA, Ricardo. *Movimiento Armado Quintín Lame, una guerra dentro de otra guerra*. 2010. Bogotá. Corporación Nuevo Arco Iris.

PIZARRO, Eduardo. 1996. *Insurgencia sin revolución, la guerrilla en Colombia en una perspectiva comparada*. Bogotá. Tercer Mundo Editores, IEPRI, UN.

SÁNCHEZ, Enrique y Hernán Molina. (Comp.) 2010. *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá. Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, Ministerio de Cultura, tomo 1.

SANDOVAL, Eduardo Andrés. 2008. *La Guardia Indígena Nasa y el Arte de la Resistencia Pacífica*. Bogotá. Fundación Hemera.

VILLARRAGA, Álvaro y Nelson Plazas. 1994. *Para reconstruir los sueños, una historia del EPL*. Bogotá. Colcultura, Fundación Cultura Democrática, Fundación Progresar.

VILLARRAGA, Álvaro. (Comp) 2005. *Exigencias humanitarias de la población civil, hacia el logro de compromisos y acuerdos humanitarios*. Bogotá. Fundación Cultura Democrática.

\_\_\_\_\_, Álvaro. (Edt.). 2006. *La Reinserción en Colombia, experiencias, crisis humanitaria y política pública*. Bogotá. Fundación Cultura Democrática, ASOPROPAZ.

\_\_\_\_\_, Álvaro. (Edt.). 2009. *Cuando la madre tierra llora, crisis en derechos humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta), 2003-2008*. Bogotá. Fundación Cultura Democrática.

**DATOS DEL AUTOR:**

**Álvaro Villarraga Sarmiento**, cédula de ciudadanía 19.257.519 de Bogotá, Calle 19 No. 3-50, Oficina 1104, presidente de la Fundación Cultura Democrática, director de la DAV del Centro de Memoria Histórica y catedrático universitario. Politólogo, especialista en derechos humanos y candidato a magister en derecho. [alvisar@yahoo.com](mailto:alvisar@yahoo.com) [alvaro.villarraga@gmail.com](mailto:alvaro.villarraga@gmail.com)