Consejo Superior de la Judicatura

Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Pueblos
Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá

Herinaldy Gómez Valencia
Pueblos indígenas de Colombia

Autores

Herinaldy Gómez Valencia

Antropólogo, profesor Titular de la Universidad del Cauca.
Autor de "De la justicia y el poder indígena" (2000), "Jurisdicción Especial y justicias indígenas Andinas" (2008).
Co-autor de "Los paeces: gente territorio" (1997), "Perdón, violencia y disidencia" (2004), "Representaciones legales de la alteridad indígena" (2008) y de varios ensayos sobre antropología jurídica, memoria, territorialidad, problemas étnicos, consulta previa e interculturalidad.
Desde 1987 se desempeña como perito antropólogo para organizaciones indígenas, juzgados, tribunales y Corte Constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas.

Pueblos indígenas

Los autores de la segunda parte del libro son, en conjunto, los pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá. Las personas que expusieron en forma oral, por escrito y allegaron documentación sobre el ejercicio de la Jurisdicción Indígena son:

Pueblo Arhuaco:
Leonor Zalabata Torres, Coordinadora del área de Derechos Humanos de la Confederación Indígena Tayrona, CIT. Premio Internacional de los Derechos Humanos Anna Lindhs, 2007. Belkis Florentina Izquierdo, Magistrada Consejo Superior, lideresa social y comunera arhuaca.

Pueblo Kogui
Arregoces Conchacala – Ex - Cabildo Gobernador Kogui Organización Gonawindua Tayrona

Pueblo Wiwa
Pedro Loperena – Coordinador de Derechos Humanos pueblo Wiwa.

Pueblo Kankuamo
Jaime Enrique Arias: Cabildo Gobernador del Pueblo Kankuamo (1996 a la fecha). Hermes Basilio Arias Rodríguez: Miembro del Consejo Regional de Mayores del Pueblo Kankuamo.

Pueblo Nasa
Alcibiades Escue Ex - Cabildo Gobernador Resguardo San francisco.

Pueblo Misak
Taita Lorenzo Muelas. Gobernador Cabildo de Guambia 1985. Miembro Asamblea Nacional Constituyente 1991. Senador de la Republica 1994-1998

Pueblo Yanacona
Carlos Maca Palechor, Gobernador Mayor del Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona 2010-2015

Pueblo Camëntŝá
Taita Miguel Chindoy. Ex–gobernador Cabildo Camëntŝá de Sibundoy 1997 y 2007.
Taita Ángel Jacanamejoy. Delegado Camëntsá en la Coordinación Nacional de Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia.

Consejo Superior
de la Judicatura

Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Pueblos
Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá

Herinaldy Gómez Valencia
Pueblos indígenas de Colombia

Bogotá, Enero de 2015

Kogui

Arhuaco

Wiwa

Kankuamo

Nasa

Misak

Yanacona

Camëntŝá

Justicias indígenas de Colombia:
reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Consejo Superior de la Judicatura

Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Pueblos
Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá

Autores:
Herinaldy Gómez Valencia
Pueblos indígenas de Colombia

Comité Editorial:

Sala Administrativa
Néstor Raúl Correa Henao
Presidente

José Agustín Suárez Alba
Vicepresidente

Ricardo H. Monroy Church
Magistrado

Édgar Carlos Sanabria Melo
Magistrado

Publicación Coordinada
Centro de Documentación Judicial
- CENDOJ

ISBN: 978-958-8857-15-2

Diseño: Ma. Marcela Madrid
Impresión: Virtual Publicidad

Primera edición en Colombia:
Bogotá, enero de 2015

Contenido

Agradecimientos 13

A modo de dedicatoria 15

Presentación 17
Autor: Néstor Raúl Correa

Presentación 19
Autor: Herinaldy Gómez Valencia

Primera parte 27
Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político
Autor: Herinaldy Gómez Valencia

Primer capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional 29
- La invisibilidad 31
- Las persistencias 35
- Las trasformaciones 48
- El reconocimiento jurídico 57

Segundo capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural 63
- Aspectos conceptuales 65
- Análisis cultural y jurídico del artículo 246 68
- El derecho al debido proceso 90
- La coordinación inter-jurisdiccional e intercultural 92
- Reconocimiento jurídico y delimitación de competencias 97
- El debido proceso interjurisdiccional, el mayor desafío intercultural 103

Arhuaco [foto1]

Camëntšá [foto 2]

Tercer capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio 109

- La oralidad **111**
  - Oralidad y justicia 114
  - Tensiones entre oralidad y escritura 119
  - La Ley en clave legal 126
  - Reflexiones 127
- La territorialidad **130**
  - Relaciones entre concepción territorial, diversidad cultural, diversidad biológica y justicia indígena 130
  - La adscripción territorial étnica 135
  - La concepción territorial, un sistema estructurante de las categorías de uso cultural y de la ritualidad económica 138
  - Ritualidad de la dimensión político-simbólica 141
  - La ritualidad de la dimensión económica 143
  - El trabajo y su ritualidad territorial 145
  - Territorio ancestral (real y/o evocado) 146
  - Los espacios sagrados, salvajes o no cultivados 151
  - Los espacios mansos y cultivados 153
  - Persistencia de las representaciones territoriales 158

Cuarto capitulo
Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional 161

- Aspectos de la diversidad cultural 163
- La concepción sobre la diversidad étnica y cultural antes de su reconocimiento constitucional 171
- Las justicias indígenas y los obstáculos que impidieron su reconocimiento hasta antes de 1991 173
- Justicias indígenas y sus diferencias con la justicia nacional 188
- Norma escrita vs oralidad 188
- La figura de un tercero o juez 191
- Administración de la fuerza y la violencia 194
- La prisión como castigo punitivo por excelencia 197

Segunda parte **203**
Justicias indígenas andinas de Colombia: Pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá
Autores: Pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia **205**

- Prólogo a varias voces 207
- Palabras del Mamo Luis Guillermo Izquierdo 207
- Partículas de cosmovisión, pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta 208
- Palabras del Mamo Crispín Izquierdo Torres 211
- Palabras del Mamo Zarey Maku 213

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Kogui **219**

Autor: Pueblo Kogui

- Contexto social, político y cultural 221
- Origen de la Ley en los pueblos de la Sierra 226
- Autoridad y justicia según la Ley *Sé* o Ley de Origen 227
- Principios del pueblo Kogui o Kággaba 230
- *Sé Shibulama*: Ley de Origen espiritual y Ley de principio natural 232
- Autoridad o gobierno propio (*ezwama* y *nikuma*) 232
- Medios y procedimientos para realizar una consulta tradicional 233
- Espacios y autoridades legítimas 234
- Desarrollo y sostenibilidad propia (*Kwazhiuman*) 235
- La autoridad Kogui 237
- Concepciones de autoridad 237
- Autoridades espirituales del pueblo Kogui 238
- Autoridades civiles y sus funciones 241
- Algunas normas y procedimientos Kogui 243
- Algunas faltas y sanciones entre los Kogui 244
- Justicia y territorialidad Kogui 246
- Territorio Ancestral (*Se nenulang*) 249
- El carácter de lo sagrado 250

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Arhuaco 253

Autor: Pueblo Iku

- Contexto social y político 255
- Significado y concepción de la justicia arhuaca 264
- El gobierno propio 266
- Significado de autoridad 267
- Autoridades espirituales y ancestrales del pueblo Arhuaco 269
- Estamentos de autoridad civil y sus funciones 271
- Algunas normas y procedimientos 273
- Faltas más frecuentes y las sanciones respectivas 275
- Principios del pueblo *Ikɨ* 278
- Territorio y justicia *Ikɨ* 280
- El territorio tradicional o ancestral 281
- El territorio, base mayor de correlación, contribución, abastecimiento y mandato 284

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Wiwa 291

Autor: Pueblo Wiwa

- Contexto social y cultural 293
- Contexto cosmogónico 296
- Contexto sociopolítico 298
- Principios del pueblo Wiwa 301
- Autoridades del pueblo Wiwa 305
- Significado y funciones de las autoridades Wiwa 306
- Algunas ideas básicas sobre las normas Wiwa 310
- Ideas básicas sobre los procedimientos 311
- Faltas y sanciones entre los Wiwa 312
- Territorialidad Wiwa 313

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Kankuamo 315

Autor: Pueblo Kankuamo

- Contexto socio-político 317
- La nueva estructura organizativa 322
- Autoridades del pueblo Kankuamo 323
- Significado y funciones de las autoridades kankuamas 325
- Las relaciones entre autoridades 326
- Algunas normas y procedimientos del pueblo Kankuamo 327
- Faltas y sanciones entre los Kankuamo 328
- Territorialidad kankuama 329

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Nasa 331

Autor: Herinaldy Gómez Valencia

- La cosmovisión Nasa en las representaciones míticas 335
- El *pta'nz* o de la suciedad 248
- El *tul* o espacio creador de normas 351
- De las concepciones y representaciones a las prácticas cotidianas de justicia 358
- La trilogía ancestral del orden cultural y justicia Nasa 366
- Concepciones sobre la justicia y el conflicto 372
- El lexema *yuwe* y otros términos relacionados con la justicia y el conflicto 379
- El debido proceso, faltas y correcciones de los Nasa de Jambaló 384

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Misak 397

Autor: Pueblo Misak

- Contexto cultural y político 399
- Caracterización del sistema de justicia 401
- Autoridad y gobierno 406
- Cuerpo del pensamiento Misak 409
- Los cuatro saberes que debemos conocer para vivir como Misak 410
- Faltas, procedimientos y sanciones 412

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Yanacona 419

Autores: Carlos Ariel Ruiz y Herinaldy Gómez Valencia

- Contexto cultural y político 421
- Autoridades del pueblo Yanacona 430
- Ideas básicas sobre las normas Yanaconas 432
- Ideas básicas sobre los procedimientos Yanaconas 433
- Faltas y sanciones Yanaconas 435
- Política y concepción territorial Yanacona 436

Concepciones, autoridades y prácticas de justicia del pueblo Camëntŝá 445

Autor: Pueblo Camëntŝá

- Contexto cultural y político 447
- Concepto de autoridad Camëntŝá 456
- Autoridades del pueblo Camëntŝá 457
- Ideas básicas sobre los procedimientos Camëntŝá 461
- Faltas y sanciones Camëntŝá 462
- Ritual del perdón 463
- Territorialidad Camëntŝá 466

Sexto capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos **471**

- La Jurisdicción Especial en voces indígenas andinas 473
  - Palabras de la Magistrada Belkis Izquierdo 473
  - Voces femeninas indígenas ante las justicias y la discriminación 479
  - Concepciones de mujer en la cosmovisión andina 483
  - Palabras de Arquimedes Vitonás 487
  - Palabras del Tata Floro Alberto Tunubalá 504
  - Palabras del Taita Miguel Chindoy 524
- Aplicación de la jurisdicción Especial Indígena 527
  - Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Kogui 527
  - Procesos de juzgamiento Kogui 535
  - Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Arhuaco 545
  - Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Wiwa 556
  - Procesos de juzgamiento Wiwa 564
  - Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Nasa 572
  - Procesos de juzgamiento Nasa 577
  - Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Misak 625
  - Procesos de juzgamiento Misak 627
  - Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Yanacona 649
  - Procesos de juzgamiento Yanacona 665
  - Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Camëntŝá 696
  - Procesos de juzgamiento Camëntŝá 697

Anexo
Sentencias de las Altas Cortes más relevantes o de mayor uso por los pueblos indígenas **715**

Bibliografía **735**

A maryprosa, careluna, fleco y tean por los afectos prodigados y Scooby por su noctámbula compañía.

Agradecimientos

A todas las personas de los pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá que contribuyeron a la realización del trabajo de campo que hizo posible este libro. Además de agradecerles el tiempo, las reflexiones y enseñanzas recibidas, les presento excusas si mi escritura no contiene una adecuada comprensión de lo que me expresaron en los "amigables conversatorios". Igualmente si dejo por fuera aspectos a los que le atribuyen mayor importancia en sus intervenciones públicas, o si mis interpretaciones sobre lo que dicen muchos de sus documentos consultados se distancian de los puntos de vista étnicos. Consciente que algo o todo de eso puede estar presente en este texto, debo advertir que se trata solo de las limitaciones propias de mi escritura y formas de valoración de lo compartido.

Esta gratitud la hago extensiva a Luis Fernando Arias y Diego Gerardo Bolívar por ser los artífices y gestores del proyecto. Al Magistrado Néstor Raúl Correa Henao por valorar la propuesta, aprobarla y obtener la financiación. A la Magistrada Belkis Florentina Izquierdo por su generoso apoyo y permanente acompañamiento con las autoridades de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Al Dr. Francisco Serrato, por sus diligentes trámites

administrativos. Al equipo del CENDOJ, Dr. Javier Alfonso Naranjo y Dra. Yenny Alexandra Antolines por sus interesantes observaciones y sugerencias al material audiovisual e impreso. Al Dr. Manolo Riaño por su cuidado en los asuntos legales y a la Dra. Beatriz Medina por su amable atención y orientación institucional. A la Dra. Gisela Mosquera por su profesional labor en la supervisión general del proyecto.

La escritura del capítulo *Jurisdicción Especial Indígena. Aplicación, problemas y retos* fue posible a la idoneidad y responsabilidad en la asistencia de campo realizada por Pedro Loperena, Javier Torres, Julio Barragán, Lizmardo Gómez, Leydy Romero, María del Mar Duarte y, especialmente, por Diego Jaramillo Salgado, a quien además agradezco la revisión y comentarios hechos al segundo y tercer capítulo. Labor similar de corrección hicieron Socorro Corrales y Matías Gómez a otros capítulos.

La última versión del texto fue revisada y corregida por Martha Elena Corrales, con quien quedo en deuda por lograr, en tiempo récord, darle claridad y coherencia al texto. Sin su diligente lectura la fe de erratas y de ideas sería extensa, en demasía.

Todo el sentido estético que la textura e imágenes del libro puedan producir en las lectoras y los lectores, son obra del ingenio y esmero de Marcela Madrid.

De este libro son partícipes muchas más personas; a todas ellas mis sentidos agradecimientos.

A modo de decicatoria

Luciano Quigüanas
(El Espectador, 2013)

El Consejo Superior de la Judicatura, en cabeza del magistrado Néstor Raúl Correa Henao, pidió públicamente perdón, a nombre de toda la rama judicial, al indígena Luciano Quigüanás Cometa, a sus familiares y a su comunidad Nasa por haberlo juzgado y condenado por recolectar hoja de coca, desconociendo la tradición, usos y costumbres que tiene el pueblo Nasa alrededor de esta planta sagrada a la que llaman "mama coca". La Fiscalía también pidió perdón por sus equivocaciones cometidas durante el proceso.

Luciano fue capturado por la policía el 15 de mayo de 1992 en la vereda Pajarito del municpio de Caloto, departamento del Cauca, cuando recogía hoja de coca para llevarla a su hogar. A partir de ese momento se le inició un proceso judicial en el que terminó juzgado y condenado por narcotráfico.

Mientras estuvo en la cárcel de San Isidro de Popayán y contraía la tuberculosis que hoy lo tiene postrado en una silla de ruedas, la comunidad Nasa, en ejercicio de sus derechos y de la Jurisdicción Indígena demostró que Luciano Qugüanás no era narcotraficante. Que solo era un comunero Nasa que cumplía con el mandato cultural de cosechar la hoja de coca, planta sagrada, igual a como lo hacen muchos otros pueblos aborígenes de América, para realizar sus prácticas rituales, médicas y espirituales.

Solo hasta 1996 un juez de Cali lo absolvió porque encontró que Luciano Quigüanás Cometa no era un traficante de drogas sino un indígena que de acuerdo a su tradición, prácticas y costumbres ancestrales realizaba la siembra, recolección y *mambeo* de la hoja de coca para usos espirituales, medicinales y de convivencia comunitaria.

El acto de desagravio se realizó el 7 de diciembre de 2013, en el cabildo Nasa en Toribío - Cauca, en cumplimento del fallo del Consejo de Estado de 2011 que dice:

> No resulta coherente que, por un lado se establezca como elemento fundante de nuestra nacionalidad la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, lo cual comporta no solo el respeto de la cosmovisión de los pueblos indígenas …, sino la adopción de medidas de afirmación positiva tendientes a garantizarla y conservarla y, por el otro, se considere delictiva la recolección de hoja de coca por parte de quien desde siempre se presentó como integrante de un pueblo indígena, registrado en el censo de su comunidad… Como colofón, se tiene que se probó que la conducta delictiva por la que se privó de la libertad al demandante Luciano Quigüanás Cometa, no existió, pues conforme a su cultura recoger hoja de coca constituye una actividad lícita, constitucionalmente protegida.

La comunidad Nasa para perdonar –sin olvidar– estos hechos de injusticia decidió que los *Të´walas* oficiaran su ancestral rito de *armonización*, con ramas de hoja de coca mojadas con agua de la laguna sagrada de Juan Tama, a cada una de las personas que pidieron perdón por la injusticia cometida.

Con este libro la Rama Judicial quiere honrar la memoria del comunero Luciano y de la comunidad Nasa. Hace igualmente un reconocimiento a las autoridades jurisdiccionales Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá y a los valores, concepciones y prácticas presentes en la diversidad de formas de justicia indígenas existentes en Colombia, sin las cuales no sería posible la convivencia en la diferencia, el diálogo intercultural y la coordinación entre la jurisdicción ordinaria y la Jurisdicción Especial Indigena. Aspectos todos necesarios para lograr en un futuro no lejano, por primera vez en América, la construcción y aplicación del debido proceso interjurisdiccional e intercultural.

Presentación

Mediante esta publicación la Sala Administrativa quiere hacer un homenaje público que honre la memoria del comunero Luciano Quiguanás Cometa, su familia y al pueblo Nasa por los errores cometidos por la Rama Judicial. De esta manera se da cumplimiento a la sentencia proferida por el Consejo de Estado el 15 de noviembre de 2011 en la que se declara la responsabilidad patrimonial de la Nación – Rama Judicial y Fiscalía General de la Nación, por una serie de errores judiciales que no podrán repetirse y que deben ser recordados por todos los operadores judiciales y la sociedad en general, para que la diversidad étnica y cultural de la nación no sea un asunto solo formal sino de verdadero reconocimiento y respeto por la diferencia.

Colombia es un país diverso, multicultural y multilingüe, con más de 102 pueblos indígenas que representan el 3.4% de la población nacional, 65 lenguas, con presencia en un 29.8 % del territorio nacional, con importantes avances en la legislación nacional e internacional que protege y reconoce la diversidad étnica y cultural y busca garantizar de manera efectiva los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas.

La Jurisdicción Especial Indígena (JEI) es un derecho fundamental de dichos pueblos, consagrado en el artículo 246 de la Constitución Política, en donde se faculta a las Autoridades Indígenas para ejercer funciones jurisdiccionales y establece el deber de expedir una ley de coordinación entre la JEI y el Sistema Judicial Nacional (SJN), que a la fecha, después de 23 años de haber sido expedida, no se ha concretado normativamente.

La Sala Administrativa del Consejo Superior de la Judicatura, en virtud de las competencias otorgadas mediante la Ley 270 de 1996, es el órgano encargado de la administración de la Rama Judicial. En este marco, la Sala ha adelantado en los últimos años una serie de programas y acciones encaminadas a materializar los sistemas normativos de los pueblos indígenas.

Bajo la coordinación de autoridades tradicionales y organizaciones indígenas de dichos pueblos, y de la Comisión Nacional de Coordinación del Sistema Judicial Nacional y la Jurisdicción Especial Indígena, se han desarrollado acciones relacionadas con la formación intercultural de los agentes y autoridades judiciales, la formación judicial para restitución y formalización de tierras, el fortalecimiento de la Jurisdicción Especial Indígena, la Coordinación de esta Jurisdicción Especial con el Sistema Judicial Nacional y la Sistematización y divulgación del tema.

Con este contexto la publicación que el lector tiene en sus manos contribuye a la socialización de la jurisprudencia sobre la materia, con el fin de profundizar sobre los sistemas jurídicos propios de ocho (8) pueblos indígenas, sus sistemas de autoridad, sus prácticas y sus formas de sanción, para lograr una explicación jurídica y cultural de sus decisiones.

Para el Consejo Superior de la Judicatura es un honor poder compartir esta herramienta de consulta con toda la sociedad nacional, especialmente con funcionarios públicos, operadores judiciales, jueces, magistrados, fiscales, Autoridades Indígenas y la academia, para abrir caminos hacia la materialización del derecho, más allá del formalismo institucional. Este libro servirá para fomentar el diálogo. Es un honor publicarlo.

Néstor Raúl Correa
Presidente
Sala Administrativa
Consejo Superior de la Judicatura

Introducción

Hasta antes de la Constitución Política de Colombia de 1991 las justicias indígenas permanecieron invisibles al Estado, a la sociedad nacional y a las ciencias sociales. Esa invisibilidad se manifestó en el desconocimiento jurídico y antropológico; este desconocimiento, paradójicamente, hizo posible que algunas persistieran gracias al paralelismo jurídico generado de hecho y no en derecho. Su persistencia no fue producto de lo que hoy se denomina *pluralismo jurídico o cultural*. Ese paralelismo, presente desde la Colonia y en muchos aspectos hasta hoy, muestra que el Estado colombiano no ha tenido el monopolio del derecho o siquiera la capacidad de regular aquellos otros derechos que coexisten en su territorio. Paralelismo que explica, en buena parte, por qué en muchos pueblos indígenas la prevención, regulación y tratamiento de los conflictos intraétnicos se realizó, durante varias centurias, de acuerdo con reglas, normas, procedimientos, usos y costumbres propias, y al margen, contra o desarticuladamente del derecho colonial y, más aún, del republicano. Ese paralelismo no se resolvió sino que se trasformó con el reconocimiento constitucional de la Jurisdicción Especial Indígena; así se desprende de lo expresado al respecto en la amplia jurisprudencia producida por la Corte Constitucional.

Enunciadas esa invisibilidad y la persistencia de esas justicias, aunado a su actual reconocimiento constitucional, cabe preguntar: ¿Existen estudios o investigaciones al respecto o, en su defecto, si por vías derivadas el acumulado de conocimientos antropológicos tiene a su haber explicaciones sobre estas temáticas y/o problemáticas? Sobre el particular habría que decir que a pesar del sinnúmero de investigaciones antropológicas desarrolladas sobre los pueblos indígenas de Colombia es necesario reconocer que es muy poco lo que se sabe y/o se ha escrito sobre el conjunto de aspectos que contienen estas preguntas. Falta de conocimiento que incluye a los mismos pueblos indígenas, ya que poco saben, los unos de los otros, sobre sus diversas concepciones, formas de representación de autoridades y de impartir justicia. Solo a partir de la Constitución de 1991 los colombianos comienzan a informarse sobre lo que siempre existió pero estaba invisible e invisibilizado y hoy es *reconocido jurídicamente* sin ser *conocido cultural y antropológicamente*.

A las precedentes interrogaciones hay que agregar otras: ¿Cómo se explica que se haya llegado al reconocimiento jurídico de tales aspectos si aún se carece del conocimiento cultural de los mismos? ¿Por qué sólo ahora se visibiliza jurídicamente la justicia indígena cuando ella había sido histórica y culturalmente invisibilizada? ¿Es la llamada justicia indígena homogénea en todos los grupos o, por el contrario, son múltiples y disímiles entre sí? ¿En qué se diferencian estas justicias indígenas del derecho estatal? Insinuado el tema de la justicia y el conjunto de interrogaciones que a ésta se agregan como propósito central de reflexión en este trabajo, es necesario enunciar una acotación preliminar. Aunque históricamente al lado del derecho estatal colombiano, coexistiendo paralela, alterna o en oposición a él han existido las justicias indígenas, hace poco comienza a reconocerse jurídicamente y a visibilizarse antropológicamente su existencia. Las justicias indígenas, contrario al derecho estatal que históricamente ha construido fundamentos comunes y tiende cada vez más a la homogeneización y universalización como consecuencia de la globalización, presentan entre los pueblos indígenas de Colombia profundas diferencias entre sí.

Las pocas investigaciones realizadas permiten afirmar que la justicia entre los pueblos indígenas no es homogénea, ni participa de las mismas concepciones, a pesar de sus relaciones de vecindad espacial e histórica y, últimamente políticas. A esto hay que agregar el hecho de que cada pueblo poco conocimiento tiene sobre las concepciones y prácticas de justicia de los demás

pueblos. Pero lo más preocupante es el desconocimiento que persiste al respecto en los programas universitarios de Ciencias Sociales de pregrado y postgrado, incluidos los de Derecho y Antropología, que por su objeto de estudio son los llamados a conocer e investigar dichas justicias.

Quizás esta ignorancia obedezca a que las justicias indígenas han permanecido invisibles a la cultura occidental, en general, y al derecho estatal y a la sociedad colombiana, en particular; o más precisamente, han sido invisibilizadas histórica, cultural, política, religiosa, jurídica, antropológica y académicamente. Invisibilidad que paradójicamente contribuyó, de una parte, a la persistencia de concepciones y prácticas ancestrales de justicia y, de otra, a generar procesos de recepción jurídica, resignificación cultural y apropiación estratégica del derecho estatal; es decir, a un proceso complejo de transformaciones interlegales.

Esta problemática es el tema central de análisis del primer capítulo, titulado *"Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional"*. Análisis que realiza una contextualización histórica que permita visibilizar y reconceptualizar lo que en la opinión pública y en la reflexión académica ha sido una visión dominante poco concordante con lo que son las justicias indígenas.

Contextualización necesaria, por decir lo menos, para pasar al análisis del reconocimiento jurídico constitucional de las justicias indígenas y a la vez proceder a dar cuenta antropológicamente de su conocimiento cultural. En síntesis, en el primer capítulo se exponen las concepciones legales dominantes sobre las justicias indígenas antes de la Constitución de 1991 (en especial las concepciones subyacentes y/o derivadas de la Ley 89 de 1890), así como los cambios y transformaciones ocurridos en el ámbito jurídico desde el momento de la promulgación de esta Constitución, hasta el presente.

Aunado a la invisibilidad y desconocimiento jurídico y antropológico se tiene que hasta antes de 1991 era extraño oír alguna alusión pública a la Constitución; ese silencio pareciera indicar que hasta esa fecha los colombianos vivíamos al margen de un orden jurídico que tuviera que ver con el diario acontecer. Pero después de promulgada la Constitución política de 1991 los medios masivos de comunicación hablados y escritos, las publicaciones académicas y el público en general volvieron un lugar común

invocarla. Desde entonces, la nueva Constitución se conectó con el discurrir de la realidad cotidiana, dejó de ser algo exclusivo de los especialistas y se tornó en cosa pública y del ciudadano. Entre esas invocaciones surge la voz de los indígenas referida al reconocimiento y autonomía para administrar justicia: **"Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional"** (Art. 246).

Sin desconocer todo lo que hay de jurídico y cultural en este artículo, vale decir, de potestad para hacer justicia de acuerdo con las formas de organización y concepciones culturales propias de cada pueblo indígena, de aceptación o sentido de "pluralidad" jurídica, de reconocimiento de la diversidad cultural y de la autonomía que le subyace, lo cierto es que las investigaciones en Colombia están aún lejos de dar cuenta, antropológica y jurídicamente, sobre cuáles son los contenidos culturales concretos (no los jurídicos formales) de lo que encierra el conjunto de afirmaciones que definen el reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena, en lo sucesivo JEI.

Si analizamos al pie de la letra cada una de las afirmaciones jurídicas y culturales que dicho artículo constitucional consagra, surge un conjunto de preguntas que demandan ser respondidas desde el conocimiento antropológico y jurídico. Veamos:

1. El artículo dice que **"Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales"**, al respecto cabe indagar sobre ¿Cuáles y quiénes son la autoridades indígenas de cada uno de los 102 pueblos indígenas hasta ahora oficialmente reconocidos en Colombia? ¿Cómo está constituida, cómo se ejerce o reconoce la autoridad en cada pueblo y cuáles son las funciones de cada tipo de autoridad? ¿Cuáles de estas autoridades ejercen "funciones jurisdiccionales?"

2. El texto constitucional expresa que dicha administración de justicia puede hacerse "dentro de su ámbito territorial"; al respecto cabe preguntar cuáles son los tipos, regímenes de propiedad y territorios indígenas hoy existentes. ¿Sobre qué aspectos los pueblos indígenas han

constituido las diversas cosmovisiones territoriales que definen culturalmente, para cada pueblo, lo que es su "ámbito territorial"?

3. También consigna, de manera taxativa, que la administración de justicia debe hacerse **"de conformidad con sus propias normas y procedimientos siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República",** lo que obliga a interrogar sobre ¿Cuáles son **"las normas, procedimientos"** y formas de sanción en cada pueblo indígena? ¿Cuáles de esas normas, procedimientos y sanciones son, y por qué, contrarias a la Constitución y leyes de la República?

4. Finalmente el texto constitucional señala que "La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional" frente a lo cual es pertinente indagar sobre: ¿Cómo establecer formas de coordinación entre concepciones y prácticas de justicias tan diversas o constituidas sobre tradiciones culturales disímiles? No obstante, ¿En qué aspectos puede o debe haber coordinación? ¿Existe alguna forma de coordinación entre las dos jurisdicciones? En caso de no existir dicha coordinación ¿cómo debe realizarse y bajo que parámetros jurídicos y culturales proceder a su reglamentación?

Explicar teórica y conceptualmente la pertinencia antropológica de estas preguntas, dar algunas respuestas desde una mirada que integra lo cultural, lo jurídico y lo antropológico –como en efecto lo ameritan–, constituye el campo de reflexión central del segundo capítulo, titulado *"La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural".* Este capítulo ofrece un panorama integral sobre la Jurisdicción Especial Indígena, su sustento constitucional y legal, sus características y alcances en relación con la normatividad nacional e internacional que reconoce, protege y promueve los derechos de los pueblos indígenas en Colombia, así como las perspectivas de relación y coordinación con el Sistema Judicial Nacional. Temáticas que se trabajan haciendo énfasis en traducir y contextualizar lo jurídico en el ámbito de lo cultural.

Una vez expuestos y analizados los dos aspectos precedentes que definen dos momentos importantes de las justicias indígenas, su existencia hasta el presente a pesar de su desconocimiento y represión legal durante cinco siglos y los contornos de lo que ha sucedido después de su reconocimiento

constitucional en 1991, resulta de imprescindible importancia desarrollar otros dos aspectos: primero, identificar y describir algunas concepciones, prácticas y formas de justicia de los ocho pueblos indígenas aquí referenciados. Segundo, proceder al análisis de estas concepciones, prácticas y formas de justicia en relación con los componentes transversales que las estructuran: *la oralidad y la territorialidad.* De otra parte, se dan a conocer disposiciones jurisdiccionales relevantes realizadas por cada uno de los pueblos objeto de reflexión**.** Estas dos grandes temáticas constituyen el propósito central del presente libro. Aunque este propósito es desarrollado a lo largo de todo libro es necesario anticipar que su análisis se desarrolla, de manera especial, en el tercer y quinto capítulos, titulados, respectivamente, *"Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorialidad"* y *"Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia en pueblos indígenas de la región andina de Colombia: Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona y Camëntŝá".*

Dado que la investigación jurídica y antropológica sobre los pueblos indígenas poco se ha interesado en el estudio de sus concepciones y formas de justicia, que incluso la antropología ha contribuido a la invisibilización de dichas justicias o a presentar una idea folklórica y deformada de las mismas, con el desarrollo de estos capítulos se busca contribuir a la visibilizacion de dichas justicias. Por esta razón se reflexiona sobre diferentes prácticas sociales y sus sentidos subyacentes en la justicia de diferentes pueblos indígenas, a partir de los cuales se identifican aspectos y concepciones de la justicia o de lo justo. Concepciones que a su vez, y en su conjunto, contienen significaciones opuestas a las actualmente presentes en el derecho estatal o positivo.

Dichos aspectos y concepciones, inscritas en la oralidad de la memoria social étnica, se manifiestan en:

1. La relación entre la cosmovisión y el territorio con las formas de control social y las prácticas de justicia.
2. La aceptación del conflicto como algo natural y su interés en prevenirlo y tratarlo, preferentemente, de manera *amigable*, en vez de acudir a las medidas represivas y punitivas.
3. Concepciones singulares del *consejo* como práctica de sanar y resarcir las ofensas.
4. El perdón como prevención de la venganza o violencia, como forma de trascender la culpa y como una política de la amistad.

5. El fortalecimiento de la justicia étnica mediante un proceso que conjuga la persistencia de concepciones ancestrales y la apropiación y resignificación de normas jurídicas estatales.

Conjunto de concepciones que se trabajan a lo largo del capítulo quinto, mientras sus diferencias con la justicia nacional son objeto de análisis en el cuarto capítulo: *"Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional"***.**

A partir de dichos aspectos se identifica y argumenta que las justicias indígenas tienen como fundamento de la convivencia intraétnica, el ser iguales ante los deberes y no el ser iguales ante la ley. En otras palabras, se resalta que las justicias indígenas, en vez de estructurarse sobre un conjunto abstracto de derechos y una prelación por las sanciones punitivas como ocurre en el derecho estatal, se desarrollan y dinamizan en torno a su territorio y cosmovisión territorial, a la fuerza integradora de la oralidad, la tradición, la autoridad, la identidad, la costumbre, la norma, al deber, al perdón, la persuasión, la alta valoración de lo colectivo y en un desinterés o desconocimiento por los derechos individuales occidentales. Sobre la base de estas concepciones se argumenta que la conquistada y decretada autonomía constitucional en Colombia para administrar justicia dentro de los territorios indígena, de conformidad con las normas y procedimientos de cada pueblo, está generando, en algunos de estos pueblos, fenómenos, dinámicas nuevas y tensiones particulares como consecuencia de la presencia en sus territorios de actores foráneos que se disputan su control estratégico por razones económicas, políticas y militares.

Aunado a todo lo antes anunciado, el libro contiene aspectos conceptuales para:

a) Analizar los problemas que enfrenta la autonomía de la Jurisdicción Especial Indígena.
b) Contextualizar sus avances, conflictos y desafíos.
c) Conocer los componentes culturales, antropológicos y políticos de los pueblos indígenas en materia de concepción y ejercicio de la justicia propia o interna**. Conocimiento antropológico y cultural sin el cual no es posible el pleno reconocimiento jurídico e institucional.** Reconocimiento jurídico y jurisdiccional en torno al cual los indígenas

tienen mucho por decir y al mismo tiempo necesidad de reclamar a nivel nacional y de aplicar en el espacio intracultural. Aspecto que dio origen al sexto y último capítulo del libro: *"La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos"*.

Primera parte

Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Herinaldy Gómez Valencia

Primer capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional
Segundo capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural
Tercer capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio
Cuarto capitulo
Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Primera parte

Primer capítulo

Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

Primera parte

Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Primer capítulo

Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

Segundo capítulo

La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural

Tercer capítulo

Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio

Cuarto capitulo

Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Segunda parte

Justicias indígenas andinas de Colombia

Pueblos Kogui, arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Sexto capitulo

La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Primer capítulo

Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

La invisibilidad

El análisis contextual del reconocimiento constitucional de la diversidad de justicias indígenas existentes en Colombia, consagrado como Jurisdicción Especial Indígena (Artículo 246 de C.P.) requiere indagar, en sus aspectos más generales, por el trajinar de esas justicias y sus regulaciones por el Estado antes de la Constitución de 1991. En procura de mostrar, en parte, ese camino que en la memoria indígena tiene como antecedente más recurrente la Ley 89 de 1890, se acude al análisis de esta ley para mostrar sus efectos en varios aspectos: la invisibilidad de la que partió dicha ley en torno a las justicias indígenas, y la persistencia y transformaciones de dichas justicias gracias en buena parte a esa invisibilidad.

Hasta la Constitución Política de Colombia de 1991 las justicias indígenas permanecieron invisibles al Estado y la sociedad nacional; incluso fueron invisibilizadas por las disciplinas sociales. Esa invisibilidad se manifestó, a la vez, en el desconocimiento jurídico y en la ausencia de conocimiento antropológico; su desconocimiento hizo posible que algunas formas de justicia indígenas persistieran gracias al paralelismo jurídico, generado de hecho y no en derecho.

Su persistencia no fue consecuencia de lo que hoy se conoce como *pluralismo jurídico*. Ese paralelismo, presente desde la Colonia y en muchos aspectos hasta hoy, muestra que el Estado colombiano no ha tenido el monopolio del derecho o siquiera la capacidad de regular aquellos otros derechos que coexisten en su territorio, ya que hasta 1991 su interés regulador se centró en el proyecto monocultural de Nación. Paralelismo que explica, en buena parte, por qué en muchos pueblos indígenas la prevención, regulación y tratamiento de buena parte de los conflictos intraétnicos se realizó (aún se realiza), durante varias centurias, de acuerdo con reglas, normas, procedimientos, usos y costumbres "propios" y al margen, contra o desarticuladamente del derecho colonial y, más aún, del republicano. En el campo jurisdiccional ese paralelismo no ha sido siempre igual, en unos momentos ha sido más pronunciado que en otros; durante la República, desde la Constitución de 1886 hasta la de 1991, lo fue más que durante la Colonia y, paradójicamente, lo es menos a partir de la Constitución de 1991 que reconoció la Jurisdicción Especial Indígena.

Debido a la multiplicidad de regulaciones coloniales y republicanas sobre los grupos indígenas, y como producto de las reacciones étnicas a esas regulaciones, ese paralelismo se fue transformando hasta dar lugar a procesos de recepción jurídica[1]: en algunos grupos la impronta del derecho estatal y/o de la cultura dominante significó la desaparición de pueblos o de sus formas de justicia ancestral; en otros, algunas prácticas del derecho estatal se tornaron dominantes frente a las existentes a nivel intraétnico, produciendo una tensa coexistencia. La diversidad de reacciones étnicas (rechazo, contestación, omisión, transformación, resistencia, apropiación y resignificación) dieron origen a justicias locales "híbridas" gracias a las cuales actualmente tienen sistemas de control y regulación sociocultural disímiles a los existentes en el derecho estatal, a pesar de su impronta colonial o republicana. Disimilitud estructurada, en unos casos, más que por oposición al Estado, como consecuencia, entre otros factores, de haber podido conservar su lengua nativa, de la "naturaleza" oral y mítica de sus normas, de la "resistencia" y fuerza de la tradición étnica, y en otros, como producto de la poca presencia del Estado o, en su defecto, por el tipo específico de relación con él. Esta persistencia y disimilitud no obedecen sólo a las formas de

[1] La recepción jurídica ocurre cuando un derecho autóctono, libremente o por razones de dominación, asimila o acepta prácticas jurídicas provenientes de otros derechos que le son ajenos o diferentes.

reacción étnica, también se debe a factores ideológicos derivados de la relación Estado-Iglesia en el control de los territorios, de la mano de obra y de las conductas indígenas.

Antes de la Constitución de 1991 el derecho estatal autodefiniéndose y proclamándose como único, no pudo ver, y menos aún reconocer, otras formas de derecho en la organización social y cultural de las diversas comunidades indígenas supérstites. Por el contrario, lo único que pudo ver en esas comunidades fue la ausencia de valores y carencia de todo orden, aspectos por demás inexistentes en cualquier tipo de grupo, sociedad o cultura. Pensar en una sociedad sin orden alguno, que le diga sí a todo o admita sin sanción o reproche todos los actos o conductas humanas, es situarse en un mundo de lo no realizable socialmente. Sería pensar que es posible una sociedad sin normas y, por lo tanto, sin conflictos. Una sociedad sin normas expresa una contradicción en sus términos ya que ninguna sociedad escapa a un sistema de valores y de normas que dan sentido y significación a todo lo que en ella existe, se dice y se hace. En otros términos, así como sin lenguaje verbal no existiría posibilidad de sociedad ni de humanidad, ya que no habría significación ni comunicación, sin un sistema de valores y de normas no habría ningún sentido de orden ni de regulación de los actos y conductas humanas; es decir, no existiría organización social alguna. En síntesis, así como el lenguaje articulado "inaugura" la cultura, la norma "instaura" la sociedad.

En consecuencia, si la característica principal del lenguaje es significar y ser el medio fundamental de comunicación (aunque no el único), lo característico de la norma es distinguir y valorar las conductas correctas e incorrectas; además, esa distinción es el medio primordial para regularlas. De aquí que nacer en una sociedad o grupo social cualquiera significa comenzar a ser socializado en el conocimiento y práctica de los valores y normas de esa sociedad o grupo específico; lo que por derivación permite afirmar que "normalmente sociedades diferentes se rigen por un conjunto de normas y reglas diferentes". Si este postulado social se articula con el hecho de que tanto en el pasado como en el presente la diversidad cultural es un fenómeno “natural” de la historia humana, resulta que la norma no sólo es universal o inherente a toda sociedad sino que siempre es relativa, histórica y dinámica. Relativa porque los hechos y conductas no son valorados ni poseen igual significación en todas las culturas; lo que es prohibido en una puede ser permitido o exigido en otra. Histórica, porque las normas se transforman, aparecen, desaparecen en y con el tiempo.

El desconocimiento jurídico de las justicias indígenas no fue solo por el Estado, también se manifestó en las disciplinas sociales por vía de la invisibilización cultural, dado que la Antropología no dio cuenta de las concepciones y prácticas de las justicias indígenas ya que nunca las nombró. La concepción evolucionista (monojurídica) del Estado fue nutrida por las representaciones construidas u omitidas por el Derecho y la Antropología. Proceder y saber que muestra, de una parte, la relación funcional de las disciplinas sociales al proyecto político republicano mediante la producción epistémica de representaciones de la colonialidad del saber; de otra parte, la poca incidencia, por acción u omisión, de la Antropología en Colombia sobre la política estatal en materia de conocimiento y reconocimiento de las justicias indígenas. En este sentido, las concepciones y prácticas de las justicias indígenas también fueron invisibles a la observación antropológica y a la vez invisibilizadas por efecto de sus interpretaciones. La antropología nacional y extranjera dio cuenta de la cosmovisión, del chamanismo, de los mitos, de los ritos, de las lenguas, de la organización social y política, de los sistemas de parentesco y económicos, de la relación con la naturaleza y el territorio, de las concepciones de salud y enfermedad y de las relaciones de resistencia indígenas, pero no pudieron visibilizar, ni siquiera vislumbrar, que en el trasfondo de todos esos aspectos existía y existen normas y deberes sociales y con la naturaleza, formas de control y sanción social con los que se construye y regula el orden social, se previenen, tratan o transforman los conflictos, se busca la cohesión, la cooperación y convivencia societal. El carácter consustancial a la cosmovisión, a la lengua, a las relaciones de parentesco, a las prácticas chamánicas, a las concepciones de lo sagrado, a las relaciones y prescripciones con la naturaleza las hicieron invisibles hasta finales de la década del 80 del siglo XX.

La imposibilidad de ver en las culturas indígenas formas de justicia análogas o equivalentes a las consideradas como tal en la sociedad nacional, implicó de hecho el ejercicio de una justicia y verdad jurídicas que no concebía su existencia en las comunidades indígenas, ni admitía su constitución bajo otras concepciones "jurídico-culturales", ni aceptaba como válidas las prácticas de justicia ni las narrativas culturales de los indígenas. Negación que ignora que todo código normativo es constitutivo de un código cultural que se expresa o es narrado en una lengua. Lengua que gracias a las múltiples formas de resistencia indígena, buena parte de los pueblos indígenas conservaron a pesar de los propósitos eclesiásticos de abolirlas recurriendo a su prohibición e incluso a los castigos físicos.

Las persistencias

La persistencia de las justicias indígenas no sólo se explica por los procesos de recepción jurídica, sino también por factores ideológicos que configuraron la relación Estado-Iglesia, primero, en la Colonia y, luego, en la República. Las disposiciones legales de esa relación (constituida desde la Colonia) más allá de sus tensiones e intereses convergieron para estructurar, simultáneamente, un proyecto político de orden económico y cultural: el control y confinamiento territorial (repartimientos, pueblos de indios, encomiendas y resguardos) de los indios para la sujeción organizada de su mano obra, el tributo y las prácticas evangelizadoras. Los lugares de confinamiento, invenciones del régimen colonial español y elementos centrales de su control biopolítico (indios/territorios) desde la segunda mitad del siglo XVI, fueron lugares de concentración y segregación de indígenas para facilitar a la Iglesia y al Estado colonial la tasación, la recolección de tributo y el pago de servicios particulares. Durante la Colonia y en la República (hasta 1970) la prioridad del proyecto político fue similar: someter al indígena a la "Ley de Dios". Las Leyes de Burgos de 1512 confirmaron los repartimientos (a pesar de los alegatos en contra realizados por de las Casas y Montesinos) y precisaron que la evangelización era uno de los propósitos centrales de la Conquista.

La acción evangelizadora de la Iglesia sobre los indígenas no desaparece en el proyecto del Estado republicano, por el contrario, se reafirma y reorienta focalmente con mayor poder, prosiguiendo con los dos senderos del mismo camino trazado colonialmente. El primero, que la Iglesia fuese la encargada de "ejercer autoridad civil, penal y judicial" sobre los indígenas. Esa delegación dispuso que el campo de control y regulación de las conductas de los indígenas y su modelación a imagen y semejanza de los valores judeocristianos siguieran siendo función y privilegio del poder eclesiástico. El segundo tiene relación con la disposición jurídica que estableció que **"Las comunidades de indígenas reducidas ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de resguardos**" (Art. 2, capítulo I, Ley 89 de 1890). Por tanto, en estos últimos asuntos, serían objeto de otras leyes especiales que seguirían siendo competencia del Estado y no de la Iglesia. De esa manera, mientras a la Iglesia le correspondió modelar la mente, regular las conductas indígenas, erradicar sus narrativas y transformar sus cosmovisiones e imponerles otras, el Estado se ocupó de modelar las

formas de organización social de los territorios indígenas y de regular los derechos de aquellas y éstos.

La inexistencia o invisibilidad de las justicias indígenas para el Estado colombiano y la delegación en lo penal y civil a la Iglesia, conjuntamente con los procesos de recepción jurídica (como la creación de cabildos y resguardos indígenas, instituciones de origen colonial), sin que ni el Estado ni la Iglesia se lo propusieran, dieron origen, en lo atinente a las justicias étnicas, a un proceso paradójico y complementario de doble vía. Una, que los pueblos indígenas salvaguardaran, en parte, algunas de sus concepciones y prácticas de justicia; otra que, no obstante su invisibilidad, las regulaciones estatales sobre otros ámbitos de su vida cotidiana transformaran algunas de sus formas y prácticas de justicia ancestral o prehispánica. La primera posibilitó la persistencia de formas de justicia indígena; la segunda modificó políticamente su ejercicio y aplicación, pero no necesariamente sus concepciones míticas (cosmogónicas y cosmológicas), muchas de las cuales perviven en el presente.

La Ley 89 de 1890 a partir de la clasificación pre-existente de indígena[2], categoría instrumental homogeneizadora de la diversidad étnica que "agrupó, esencializó y deshistorizó a las comunidades nativas" (Gnecco y Londoño, 2008), estableció otras dos del mismo tipo: la de salvajes **"que vayan reduciéndose a la vida civilizada**" y la de indígenas "**ya reducidos a la vida civil". Para los salvajes que "vayan reduciéndose a la vida civilizada**" la ley dispuso que **"no regirá la legislación general de la República sino los acuerdos entre el gobierno con la autoridad eclesiástica"** (Art. 1). Bajo esa taxonomía cultural y jurídica sobre *el otro*, la Ley 72 de 1892 dio poder a las Misiones para **"ejercer autoridad civil, penal y judicial entre los catecúmenos**" (Art. 2). Para los indígenas "ya reducidos a la vida civil" la ley prescribió que **"tampoco se regirán por las leyes de la República en asuntos de Resguardos"** (Art. 2). La taxonomía jurídica derivada de esa clasificación cultural estableció una diferencia jerarquizada y discriminatoria: los salvajes, al no estar regidos por las leyes de la República, quedan por fuera de la administración nacional de justicia; en cambio ésta sí rige para los "ya reducidos a la vida civil", ya que para éstos "rigen las leyes de la República sólo en asuntos de resguardos". En la práctica, esta clasificación resultó inaplicable ya que dicha ley y las posteriores jamás definieron jurídica o

[2] El Congreso de Cúcuta de 1821 dispuso que los nativos ya no se llamarían *indios* sino *indígenas.*

culturalmente quiénes eran "indígenas salvajes" y quiénes "indígenas civilizados". El texto de la ley sugiere que la diferencia proviene de su distancia o proximidad[3] con los valores y prácticas judeocristianas y no de las concepciones de mundo de los pueblos indígenas.

En ese contexto de indefinición jurídica y de valoración etnocéntrica dado el poder y afán evangelizador de la Iglesia, es de suponer que, desde lo formal de la ley y desde la concepción de la Iglesia, todos los grupos indígenas, o al menos todos aquellos a los que fuera posible llegar con la catequización, serían objeto de la autoridad civil, penal y judicial eclesiástica. Sin embargo, durante la vigencia de la ley, según algunas versiones de la narrativa oral indígena del sudoeste andino, la intervención de la Iglesia, en lo penal y judicial (no en lo civil) fue de baja intensidad e impacto sobre las formas de justicia indígena[4]. La Iglesia estuvo (aún lo está) más interesada en suprimir idolatrías, erradicar creencias que atentaran contra la moral y el buen vivir cristiano, conquistar almas, lograr la conversión de los indígenas; también intervino en la vida familiar y en la organización del trabajo comunitario, en arreglar problemas de la vida conyugal, pero no en dirimir judicialmente los conflictos de la vida comunal indígena. Además, la evangelización debió concentrarse, especialmente, en las áreas más pobladas o de más fácil nucleación (o reunión) de los indígenas, por dos razones. Una, porque buena parte de los pueblos indígenas de Colombia que han logrado persistir hasta el presente se caracterizan por poseer un tipo de poblamiento disperso, migrar para sobrevivir a la dominación o estar ubicados en lugares de "difícil acceso" (los de la región Amazónica y de la Orinoquia, por ejemplo) y rehuir de la

[3] Distinción que incluso la actual Corte Constitucional ha conservado, ya no bajo la clasificación de indígenas "salvajes" y los "ya reducidos a la vida civilizada" sino bajo la "distinción" de "indígenas más aculturados" e "indígenas más tradicionales". En la Sentencia T-254 de 1994 la Corte Constitucional estableció la regla: "a mayor conservación de las costumbres, mayor autonomía"; en consecuencia, "las comunidades más aculturadas deben regirse en mayor grado por las leyes de la República, que aquellas que conservan sus usos y costumbres". Regla por demás problemática, tanto jurídica como antropológicamente; razón por la cual, quizá, la sentencia por fortuna no definió qué se entiende por uno y otro grupo, o cómo determinar el grado de aculturación de un grupo y a quiénes correspondería establecerla. Este criterio se conserva a pesar de los matices y modificaciones introducidas en sentencias posteriores.

[4] Hago referencia aquí, por ejemplo, a las formas de justicia de los pueblos Yanacona, Misak, Nasa y Camëntsá que al momento de la expedición de la Ley 89 de 1890, ya habían incorporado buena parte de los valores judeocristianos y ya habían sufrido la transformación de sus formas ancestrales de organización de gobierno al adoptar y adaptar el sistema de Cabildo.

labor catequística. La otra, que la insuficiencia de recursos humanos –no los económicos– y lo "inhóspito de la vida en las tierras bajas" dificultó que la Iglesia pudiera cubrir todos los territorios indígenas, haciendo que su presencia en muchos espacios fuera más esporádica que permanente. Esto no quiere decir que se le haya escapado algún lugar al que no pudiera llegar, máxime si se conoce que uno de los propósitos de las Misiones era acceder a los parajes más apartados de la geografía nacional, por ser en ellos donde se encontraban los indígenas "más salvajes y alejados de Dios y la fe cristiana".

Por razones de tradición y de "resistencia" cultural, así como por las disposiciones legales coloniales y republicanas, los cabildos en buena parte de los "asuntos judiciales" o en los conflictos propios de convivencia comunitaria funcionaron con "independencia" o clandestinamente frente a la Iglesia y el Estado. La Ley 11 de 1821 dispuso que "los protectores de los naturales continuarán ejerciendo su ministerio y promoverán las acciones comunales que les correspondan; pero todas las demás acciones civiles o criminales las instruirán los indígenas como los demás ciudadanos considerados en la clase de miserables, en cuya virtud no se les llevarán derechos algunos" (Art. 8). Así las cosas, el cabildo (institución impuesta a todos los pueblos indígenas de la región andina organizados en resguardos) como espacio de justicia, como institución por la que circulan y resuelven algunos de los conflictos de los comuneros, fue poco intervenido por la Iglesia. Su intervención no se centró en lo judicial sino en influir en la elección del cabildo; en escoger e incluso imponer sus integrantes. A la poca intervención en lo judicial contribuyó la propedéutica evangelizadora, ya que debían ser los indígenas y sus cabildantes los que debían ir a los espacios destinados para la catequización (iglesias y/o escuelas) y no el misionero quien debía recurrir a las reuniones o asambleas del cabildo. Además, los pueblos indígenas, por razones propias de la tradición oral, tanto en la cotidianidad y más aún en el tratamiento de sus conflictos, hacían uso de la lengua nativa y no del castellano, ya que éste se aprendía en función de relacionarse, en otros ámbitos, con el Estado, la Iglesia y la sociedad colonial. La barrera del idioma significó uno de los problemas mayores, casi insuperables, de la evangelización: "La práctica de la confesión, por ejemplo, tenía serias limitaciones si los sacerdotes y los pecadores no se entendían. En algunas regiones, los indios recitaban de memoria oraciones y letanías en latín, como "papagayos" sin tener una adecuada compresión de su significado. Y, sin duda, era más factible que los misioneros aprendieran las lenguas nativas, que millares de amerindios se castellanizaran en unos pocos años" (Pineda, 2000: 51).

La barrera del idioma condujo a que la Iglesia durante la época republicana recurriera de manera intensiva, en todos los pueblos indígenas, a la instrucción escolar y a la creación de "internados u orfanatos indígenas" para castellanizarlos (civilizarlos) y, de paso, promover la vergüenza pública de quienes hablaran su lengua nativa. Por su parte, los indígenas, en un acto de preservación y/o de resistencia intencional, aprovecharon la barrera para clandestinizar, ante los ojos de la Iglesia, algunas de sus prácticas, en especial las propias de sus guías espirituales (*Mamo y Saga*[5], entre los Kogui, Arhuaco y Wiwa; *Të´wala* entree los Nasa; *Memorebik* entre los Misak; *Jaibana* entre los Epera Siapidara; *Bita wejay* entre los Camëntŝá, por ejemplo), conocedores por excelencia del saber mítico, cultural, médico y "jurídico". La necesidad de hacerlo así obedeció al drama cultural sufrido por el extenso y paranoico sistema de extirpación de idolatrías en el que "la brujería", nombre dado a las prácticas de esas autoridades o guías espirituales, fue una de las más perseguidas y reprimidas por el poder eclesiástico. A la postre, la represión terminó haciendo creer a los indígenas en la existencia de la brujería, traslapándola a veces con las prácticas y conocimiento "chamánicos". La extirpación de idolatrías fue encomendada por el Estado colonial a la Iglesia "porque la subsistencia de prácticas religiosas nativas (y el sentido corporativo que significaban) era un foco potencial de resistencia contra la dominación cultural" (Gnecco, 2007).

Las justicias indígenas, por su carácter consustancial a la lengua y cosmovisión de cada cultura y a las relaciones cotidianas tejidas sobre la reciprocidad y un alto sentido de lo colectivo y comunal, resultaron "invisibles" a la mirada e idioma del Imperio. La invisibilidad contribuyó a que la Iglesia no pudiera incidir, consciente o directamente, sobre todas las relaciones de parentesco y de reciprocidad comunal, fundamentos que también hacen parte de sus concepciones de justicia y cuya pragmática se mimetizaba con la concepción de familia, caridad y hermandad cristianas. Componentes propios de las justicias indígenas como sus lenguas ancestrales, el papel de los sueños, los ritos, los mitos, los pagamentos[6], la compensación

[5] Las palabras en lenguas indígenas que aparecen en este trabajo no siempre están escritas según el alfabeto propio de cada lengua. Algunas mantienen las diferentes escrituras usadas por sus hablantes; otras asumen los alfabetos unificados que algunos pueblos han determinado.

[6] Práctica de justicia realizada por los pueblos Kogui, Arhuaco y Wiwa, por ejemplo.

por el daño causado[7], la consulta a los espíritus de la naturaleza[8], la confesión[9], los consejos, el arreglo directo entre las partes, la conciliación, las mediaciones "chamánicas", la institución de la reciprocidad[10] y su correlato del don-perdón, así como el respeto por la naturaleza, sus representaciones y narrativas, se constituyeron en factores límites y limitadores fácticos del control judicial eclesiástico. Otro límite legal a la intervención de la Iglesia (algo que ésta aceptó por razones de su pedagogía evangelizadora) fue que los cabildos estaban facultados para que "las faltas que cometieran los indígenas contra la moral fueran castigadas por el Gobernador del Cabildo respectivo con penas correccionales que no excedan de uno o dos días de arresto" (Art. 5, Ley 89 de 1890). Ese castigar las faltas contra la moral por parte del gobernador del cabildo estuvo teñido (aún lo está) de concepciones ancestrales que distan de ser una reproducción de concepciones y prácticas cristianas, como intencional pero sutilmente se lo proponía la medida; la tradición oral muestra que en muchos pueblos indígenas la pena correctiva era, o se tornó, en un espacio para la práctica del consejo-perdón:

> El consejo requiere de una predisposición anímica que se suele propiciar mediante el relato de mitos, la amenaza de desenlaces catastróficos y gestos generosos y exigentes de autoridad. En la noche estas condiciones se cumplen con mayor facilidad, pues como afirmaba algún líder Nasa "la espiritualidad de la naturaleza fluye de noche" en la que cada palabra tiene una carga emotiva y unos sentidos pensados a la medida de cada aconsejado. El consejo, además de prevenir, inculca nociones de responsabilidad individual y familiar, y en tanto se asume que su acatamiento es discrecional no se sustenta en la amenaza o coerción. El éxito de un consejo no descansa pues en la argumentación lógica y racional sino en el poder persuasivo que tiende a depender de la intensidad de las palabras, la autoridad de quien lo imparta, el tono de la voz, la atmósfera que lo rodea, la comprensión de quien habla y el sufrimiento del proceso de perdón (Ruiz y Gómez, Sf).

---

[7] Sistema de justicia propio del pueblo Wayuu con el que se regulan las formas de reparar el daño causado entre los diversos clanes.
[8] Práctica realizada por buena parte de los pueblos andinos y amazónicos, por ejemplo.
[9] Práctica realizada y exigida en la mayoría de los pueblos de la región andina, por ejemplo.
[10] Componente básico de la justicia Nasa, por ejemplo.

Aunque algunos pueblos indígenas andinos incorporaron prácticas de sanción colonial como el cepo[11], el fuete y el calabozo (Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Camëntŝá, Yanacona, A´wa y Nasa, por ejemplo), el trabajo forzado (buena parte de los grupos andinos), sus usos fueron adaptados y apropiados culturalmente con una concepción muy distinta a la de su origen y distante de los sentidos eclesiásticos de castigo. Sólo recientemente en algunos pueblos el uso del cepo comenzó a ser cuestionado después de considerarlo un signo de sometimiento y sujeción eclesiástica, y decidieron abolirlo (los Kogui y buena parte de las parcialidades que conforman el pueblo Arhuaco lo abandonaron hace cerca de 20 años; los Camëntŝá no lo aplican pero lo conservan en la Casa del cabildo para recordar el tiempo de ignominia, por ejemplo). Lo mismo puede decirse del fuete, aunque éste ha tenido más persistencia. Pero las causas más comunes del abandono del cepo, entre los Misak y en algunos cabildos Nasa, por ejemplo, provienen de la cruel experiencia de que el castigado "se murió en el cepo por descuido de los cabildantes" o porque después del castigo el procesado tomó represalias contra los miembros del cabildo que realizaron la sanción, dándoles muerte o intentando hacerlo. Las razones de su abandono y el cuestionamiento que hacen algunos indígenas, allí donde todavía se aplica, no se corresponde con el concepto emitido por la Corte Constitucional que validó la sanción del "cepo" –en el pueblo Nasa[12] sin tener presente cada contexto– por considerar que "no constituye un trato cruel, inhumano o degradante" (Sentencia T-349 de 1996).

---

[11] El cepo es un instrumento de castigo público compuesto de dos maderos redondos, cada uno con medio círculo agujereado, que al unirse forman un hueco donde se introduce el cuello o una extremidad de la persona sancionada, dejándola inmovilizada.

[12] En algunos cabildos Nasa la abolición obedeció a la decisión de enviar los casos de homicidio (hecho ante cual se recurre, generalmente, al cepo para lograr la confesión o como sanción) a la jurisdicción nacional o porque consideraron contrario a la tradición cultural que su uso se realizara "no como medio de sanción sino como instrumento de confesión". En cambio, en otras parcialidades, quizá por la ausencia de estas infortunadas experiencias y por la eficacia física y el poder simbólico del cepo, su uso no sólo se ha mantenido sino que se oponen a su abolición, argumentando que "el problema no está en el cepo sino en el uso que le dan los Cabildos". Recientemente entre los Nasa, algunos líderes y/o jóvenes ilustrados han comenzado a oponerse a su uso, con el argumento de que se trata de "una costumbre que no es propia y que fue introducida por la Iglesia católica para controlar y castigar a los esclavos negros, que luego fue impuesta a los indígenas". A cambio del cepo insisten en hacer uso del fuete (que consideran distinto al látigo empleado para castigar a los esclavos y tuvo el mismo origen del cepo) por ser considerado una costumbre “propia” del pueblo Nasa, razón por la cual se practica en casi todos los Cabildos que lo conforman, ligada a la cosmovisión referenciada en el rayo y en la relación que con éste tiene el conocimiento y ejercicio chamánicos: los *Të'wala* (chaman Nasa) de mayor poder y conocimiento afirman ser “los escogidos” por la naturaleza “cuando los “pica”–priva– un rayo”.

La autoridad eclesiástica al no disponer de un aparato coercitivo (cuerpo policivo) para hacer cumplir sus "decisiones judiciales" (medida de aseguramiento, castigos físicos, etcétera) poco sentido veía e interés tenía en impartir justicia divina más allá de lo que lograba por la vía de los discursos morales y persuasivos (pero intimatorios) del adoctrinamiento, los sermones, las maldiciones y la instrucción escolar. Proceder represivo, que de ser utilizado traería consigo alejar más a los indígenas de la práctica evangelizadora. Tal vez la razón más plausible para que la Iglesia no ejerciera el poder otorgado por la ley en lo penal y judicial pudo provenir de la convicción teológica y cultural (que se correspondía con la concepción etnocentrista y/o evolucionista) expresada explícitamente en el texto de la Ley 72 de 1892: "El Gobierno... podrá delegar a los Misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de las cuales se suspende la acción de las leyes nacionales **hasta que, saliendo del estado salvaje, a juicio del poder Ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas**" (Art. 2. Resaltado agregado).

Lo que se resalta posibilitó o generó, en la Iglesia, la necesidad de mantener su poder y mediante él la demanda de recursos económicos del Estado para seguirlo reproduciendo, razón por la cual no era pertinente establecer o distinguir el contexto preciso en que los indígenas pasaban, gracias a su intervención, de "comunidad en estado salvaje" a "comunidad civilizada". Por esto, debían justificar esas demandas mostrando al mismo tiempo las dificultades y sus avances en la materia. Los capuchinos, por ejemplo, en 1918 señalaron que "a nadie le ocurra contar a los indios del Caquetá y el Putumayo entre los civilizados pues, aunque la Misión ha conseguido muchísimo en ese sentido, falta todavía mucho por hacer... El vestido, el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión a reunirse en pueblos y otras mil circunstancias convencen a cualquiera que visite estos lugares de que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados". Sin embargo, dos años antes habían descrito la situación de manera un tanto diferente: "La pompa con que se celebran las fiestas religiosas, el esplendor de que se rodea el culto católico, los cantos con que se armonizan estas funciones, en las que toma parte el pueblo, demuestra que nos hallamos en una sociedad que dista mucho de poder llamarse salvaje" (Citado por Bonilla, 1968:147).

La disposición arriba citada (Art.2), en lo que concierne a la parte resaltada, expresa y oculta concepciones culturales particulares. El legislador (civilizado) atribuye al indígena (no civilizado) una incapacidad que también él posee pero que no puede ver: el "salvaje" no está en condiciones de comprender las leyes del "civilizado" y por ello no puede ser gobernado por ellas, pero el "civilizado" igualmente no está en condiciones de reconocer y ver las leyes del "salvaje". El "civilizado", si bien no está en condiciones de reconocer ni ver las leyes del "salvaje", opta entonces porque el salvaje debe ser preparado, para ser gobernado, por quien sí tiene las capacidades de reconocerlas. La incomprensión es constitutiva de la falta de información y de comunicación. El no "aceptar ni ver" tiene un ingrediente más: es un problema propio de la posición y ángulo de observación. La incomprensión puede admitir el diálogo y la confrontación; el no aceptar implica un ejercicio de poder que conlleva a la negación, a la subvaloración, y por ende, a la imposición. Más allá de cuál sea la explicación que condujo a no ver la existencia de justicias indígenas, lo concreto es que la Legislación indígena republicana optó por conceder potestad en dicha a materia a la Iglesia (potestad vigente hasta 1970 cuando una sentencia de la Corte Suprema de Justicia la deniega[13]). De esa manera la legislación republicana continuó con la visión colonial, evangelizadora, justificándola bajo otros matices jurídico-culturales. De esa manera el legislador reafirma el evolucionismo cultural, propio de la época, al concebir que la condición de salvajes se expresa y deriva de la incapacidad para comprender las leyes civilizadas y en consecuencia no pueden ser "gobernados por ellas".

En la exegética jurídica ha sido común interpretar las mencionadas leyes indigenistas en el sentido, expreso y único, de que el Estado delegó la administración de la justicia en la autoridad eclesiástica. Dicha interpretación deja por fuera, relega a un segundo plano, el espíritu del legislador. Lo que el texto expresa es una explicación cultural, vuelta jurídica, de por qué entre los

[13] La denegación obedeció al conflicto surgido con la expedición del Código Penal (Ley 95 de 1936) que establecía la aplicación de la ley penal a todos los habitantes del territorio nacional, salvo las excepciones reconocidas por el Derecho Internacional; excepciones entre las que no se encontraban los indígenas. Sobre la vigencia de esa ley la Corte Suprema de Justicia emitió decisiones encontradas: en julio de 1948 admitió la competencia de los misioneros para juzgar a los indígenas, argumentando que tanto la Ley 89 como la Ley 72 se encontraban vigentes; y en Fallo de mayo de 1970, después de revisar la jurisprudencia, señaló que no podían juzgarlos, dado que ambas leyes no podían aplicarse por contrariar el Articulo 58 de la Constitución nacional que suprimía las jurisdicciones especiales.

"salvajes" no es posible aplicar las leyes del "civilizado" debido a su incapacidad para comprenderlas y ser gobernados por ellas. No se trata pues de un asunto únicamente de competencias jurídicas, sino también de competencias culturales y morales. De no ser así, no hubiese tenido ningún sentido ceder la administración de justicia a un tercero –la Iglesia–, ya que tal delegación, *per se*, no soluciona el problema de la incapacidad de comprensión atribuida a la condición de salvaje. Incapacidad naturalizada, primero, como del orden de la cultura y, subsidiariamente, del orden jurídico. No se trataba entonces de que la Iglesia hiciera las veces de Estado o de juez en asuntos de justicia entre los indígenas, sino de que el Estado le delegaba la misión o responsabilidad de civilizarlos (sacarlos de su salvajismo) mediante la evangelización "hasta que estuviesen en condiciones de ser gobernados por las leyes de la República" y en consecuencia, pudieran acceder y comportarse conforme a los derechos que la ley otorga a los civilizados, en este caso, los blancos o no indígenas. Como la evangelización no logró la civilización requerida entre los indígenas se le siguieron negando los derechos del civilizado.

Dada esta concepción sobre los "salvajes" no podía ser interés del Estado, en las postrimerías del siglo XIX, adelantar un proyecto para judicializar lo indígena; lo que quedaba por realizar era un proyecto cultural de naturaleza religiosa, no laico. Entonces, los misioneros tampoco se propusieron intervenir como "legisladores" o como jueces en los conflictos cotidianos intraétnicos. Su labor se concentró en juzgar moralmente las costumbres y conductas indígenas a través de las prácticas discursivas propias de la catequización, tal como lo confirma la tradición oral de los Nasa , Misak, Kokonukos, Yanaconas y de otros pueblos, cuando coincide en afirmar que los "curas llegaban al cabildo, no para arreglar los problemas (conflictos) de la comunidad, sino para pedir los diezmos e imponer el bautizo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio y para ayudar a las fiestas del santo de la comunidad que se hacían cada año". Los indígenas dicen que "los curas hacían la fiesta del santo con misa, cara brava y sermón; en cambio, la comunidad la hacía con chicha, comida, risa, flauta y tambor".

Sin embargo, el proceder y propedéutica de la Iglesia no parece haber sido igual en las diferentes regiones de Colombia. La memoria social de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta recuerda procesos bien distintos, dolorosos y de gran impacto sobre la tradición y formas de justicia.

El siguiente relato, escrito por un joven abogado e indígena Arhuaco y por otros miembros de este pueblo, así lo deja ver:

> El pueblo Arhuaco tiene una cultura organizada milenariamente que ha garantizado el control y el orden social y ha mantenido la convivencia de todos sus habitantes teniendo como eje principal el Mamo, considerado la máxima autoridad, quien de acuerdo al análisis e interpretación del asunto a tratar y el conocimiento de la tradición espiritual, toma las decisiones que más convienen. El poder del Mamo se desarrolla de acuerdo al ejercicio y el cumplimiento de la Ley de Origen, pues obviamente la población sólo cumplía órdenes del consejo de Mamos, quienes impartían direcciones para la salud, educación, normas de comportamiento y convivencia familiar y social con la madre naturaleza, entre otros; y cuando algún miembro Arhuaco incumplía o desobedecía alguno de estos lineamientos, ellos mismos se encargaban de corregir y hacer el saneamiento espiritual, moral y facilitar la compensación material por los daños causados en caso de ser necesaria. Toda la población, la cual no era muy grande, giraba en torno a ese mandato de cumplimiento de la Ley de Origen por lo que los Mamos ejercían, cumplían y hacían "vivo" los conocimientos tradicionales, que facilitaban la convivencia con la naturaleza, control de enfermedades, de animales feroces y dañinos, para el bien de toda la sociedad. (….) Antes de la llegada de los misioneros capuchinos los delitos más comunes eran el robo de animales menores, agresiones personales, maltrato intrafamiliar y las relaciones sexuales sin autorizaciones tradicionales o extramatrimoniales, pues el irrespeto hacia las mujeres es considerado grave por ser representación de la madre tierra. Para cada falta se tenía una forma de sanción especial, pero no sin antes de hacer el confieso y el ayuno, pues el Mamo en sus consultas espirituales conocía la verdad del hecho… Es importante recordar que las sanciones muchas veces no eran físicas sino mentales, pues el Mamo tenía la capacidad de dominar sicológicamente la persona; por ejemplo, el Mamo daba la orden de que la persona no se mueva o no se levante de una piedra sagrada, aunque éste tuviera la intención de hacerlo no veía la posibilidad. Aún se dan casos, por ejemplo, que cuando después de la investigación se conoce que la persona cometió la falta y éste la niega, el Mamo le pone una penitencia y lo deja libre, a los pocos días se enferma y el que no vaya a confesar la falta no se cura. (…) Con la intromisión, misioneros capuchinos en 1903, en un lugar donde el pueblo Arhuaco ejercía y concentraba su organización que era Nabusimake produjo unos efectos negativos tanto para la

población como para el conocimiento y el poder de los Mamos. Pues el actuar de los misioneros iba directamente contra la tradición, la cultura y la organización política del pueblo. La presión para que todos los niños fueran entregados a la Misión y la persecución y asesinato de Mamos principales desintegró todas esas formas de control y organización social, pues el Mamo ya no podía concentrarse en un solo lugar a ejercer justicia. Las familias comenzaron a huir, a refugiarse en varios lugares de la sierra. Los Mamos igualmente perdieron el control y se desvanece el poder de los Mamos. Por otro lado, el Estado también comienza a filtrarse y a ejercer control a través de inspecciones de policía. El poder de la iglesia que lo tenía en acuerdo con la fuerza pública, comienza a hacer justicia y persecuciones. La presencia de los misioneros capuchinos en la Sierra Nevada duró 70 años y las secuelas que quedaron aún afectan para ejercer el control y la justicia propia de nuestro pueblo Arhuaco. La presencia permanente de grupos armados de diferentes corrientes ideológicas también impide y limita el ejercicio pleno de la justicia, pues miembros de la comunidad al momento de aplicarles justicia huyen y se vinculan a las filas de los grupos armados. Asimismo el contacto permanente con los campesinos en zonas cercanas a poblaciones campesinas, que hoy en día algunas son municipios, por ejemplo Pueblo Bello, hacen que algunos miembros opten por realizar conductas no propias y que muchas veces se le salgan de las manos de las autoridades. Además, la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en persecución permanente contra la cultura del pueblo arhuaco, principalmente la presencia permanente de grupos armados legal e ilegal (ejército, FARC, ELN y últimamente grupos paramilitares), así como el aumento de la población, el mestizaje, contacto con campesinos y civiles en la zonas de recuperación del territorio, han hecho que dentro del pueblo Arhuaco aparezcan nuevas conductas no propias como: homicidios con arma blanca y de fuego, drogadicción, violaciones, atracos, amenazas y esta situación hace que en algunos casos se requiera el apoyo del Estado y se busque una coordinación (no sólo en el campo de justicia sino en todo los ámbitos, administración de recursos), sobre todo cuando hay desacato a la autoridad e irrespeto a las sanciones que se impongan. (….) La entrada de los misioneros capuchinos en 1903 fue un factor determinante para perder la conservación de los métodos de la aplicación de justicia propios, pues se adaptaron algunos métodos utilizados por los misioneros para sancionar a los miembros de la comunidad que cometían conductas irregulares, por ejemplo: utilización de calabozos, cepos, cadenas, colgar de las manos, entre otros; incluso las formas de organización política. Algunos

> miembros de la comunidad en esta confusión cometen conductas irregulares quedando sin hacerle justicia, además comenzaban a huir del lugar donde cometen las faltas a otros lugares donde se encuentran otras familias. Con el pasar de los años y el aumento de la población, las familias refugiadas en los diferentes lugares ven la necesidad de organizarse y crear pueblos donde puedan administrar justicia y solucionar sus propios problemas (aprox. 1960). Es aquí donde comienzan a adaptarse métodos que no son propios pero que para el ejercicio de la justicia eran necesarios. Por ejemplo, los calabozos en principio no se hicieron con el objeto de sancionar o castigar sino con el objeto de detener y evitar que huya; también para detener una persona que no sea de la comunidad o de la familia y no justifique su presencia en el lugar, de ahí que todo miembro arhuaco que llegue a una región lo primero que debe hacer es informar a la autoridad del por qué y para qué y con qué fin anda en ese lugar o parcialidad, de lo contrario es detenido y regresado a su lugar de origen. Más adelante con el mestizaje y cambio de ideología que impartían los misioneros capuchinos, comienzan conductas no propias del arhuaco que no obstante debían ser objeto de control por parte de las autoridades indígenas. Entonces adoptan formas de castigo como imitar al grillo, que consistía en colocar dos palos, uno bajo las pantorrillas y otro sobre la tibia, luego ataban fuertemente los palos por largo rato de acuerdo a la falta y, en algunas regiones, hicieron el cepo, etcétera. ("Diagnóstico de la situación de justicia en el pueblo Arhuaco. La autoridad y la justicia en el pueblo Arhuaco", elaborado por Gunchiwey Torres y el equipo de personas delegadas por el cabildo, 2008).

Es importante anotar que si bien en los pueblos de la región andina encontramos estos diferentes tipos de comportamiento de la Iglesia, no parece que hubiesen sido los mismos que se extendieron (hago referencia aquí al cepo, látigo y calabozo como una herencia colonial de tipo eclesiástico) a los pueblos de la Amazonia y Orinoquia, máxime si en estas regiones se dieron otros factores (que aún hoy persisten) que contribuyeron aún más para que sus concepciones y formas de justicia persistieran y se desarrollaran sin mayor intervención de dichas instituciones. Los territorios de la Orinoquia, en especial los de la Amazonia, dada su condición de ecosistemas frágiles de selva tropical húmeda, hicieron más difícil la acción de la Iglesia y dificultaron la extensión del modelo económico promovido en la región andina debido a que la mayoría de los pueblos indígenas que las habitan tenían (y aún tienen) una economía basada en la caza, recolección y horticultura y a que su organización social es de carácter "segmentario" y

"clanil", en la que las jefaturas son de parentesco, bien sea consanguíneo o "agnático de acuerdo a la descendencia o a las alianzas matrimoniales" (Perafán, 1995). "Estas jefaturas tienen un jefe (capitanes) –supra-regionales con respecto a cada Dueño de Maloca local– que coordinan a sociedades de rango en el manejo pan-regional, y una serie de sub-jefes tanto laicos como religiosos" (Dolmatoff, 1992:51).

El origen prehispánico, la persistencia y vigencia actual de esas formas jurídico-políticas de organización social contrastan con las existentes en los pueblos andinos del suroccidente colombiano en los que la política colonial les impuso la administración y organización del sistema de cabildo-resguardo. La disimilitud, hoy existente, de las formas de autoridad, gobierno y territoriales, entre pueblos andinos, amazónicos y de la Orinoquia, muestra la diferencia de regulación e impacto de la Colonia y de la Iglesia en las justicias indígenas de una y otra región. Si a esto se agrega que aún en el mismo ámbito religioso la Iglesia no logró erradicar las cosmovisiones étnicas, habría que reconocer que las leyes de la República y las acciones y omisiones de la Iglesia, sin proponérselo, fueron factores que contribuyeron a la persistencia y vigencia de las profusas y diversas formas de justicias indígenas hoy existentes en Colombia. Diversidad producto de la conjugación simultánea de factores endógenos y exógenos: un resultado tanto por ausencia o por el tipo de presencia del Estado y de la Iglesia, como por los sentidos ancestrales y/o apropiados interpuestos, consciente o espontáneamente, por los pueblos indígenas.

Las trasformaciones

Las políticas coloniales y republicanas no afectaron por igual las justicias indígenas supérstites. Los procesos de mayor penetración de prácticas del derecho estatal se dieron en la región andina y los de menor penetración en la Orinoquia, la Amazonia, la Costa Pacífica y La Guajira. En el presente, la diferencia de impacto puede constatarse, entre otros aspectos, en los siguientes: aproximadamente 65 de los 102 pueblos indígenas hoy reconocidos se encuentran en la Orinoquia y la Amazonia; región de mayor diversidad cultural y lingüística. En estos pueblos persiste buena parte de elementos culturales, económicos y de organización social de carácter prehispánico (exogamia lingüística, polilingüismo intragrupal, chamanismo,

grupos segmentarios, claniles, cognáticos, caza, recolección y horticultura). Admitiendo que en todos los pueblos indígenas se dieron transformaciones (aún se siguen dando pero en un contexto histórico muy diferente) como consecuencia de los procesos de colonización, estos pueblos presentan elementos de persistencias que los hacen hoy diferentes en materia de justicia y formas de organización de la autoridad, a la que poseen buena parte de los pueblos andinos. Veamos, sucintamente, algunas de ellas:

- Una Ley de Origen general a todos los pueblos de la Amazonia, según cosmogénesis encontradas en los relatos de varios grupos de esta región.

- Comparten buena parte de la cosmovisión y solo algunos aspectos son diferentes. Esto debido a que la Ley de Origen determinó las especialidades (conocimientos) de cada grupo y con base en éstas los seres míticos establecieron o asignaron, para cada "pueblo", sus lugares de asentamiento dentro de un gran territorio (que pertenecía por origen mítico a todos pero que por razones de distribución y oficio por grupo dividió en "sectores" –por cachiveras, raudales de cada gran río o sus afluentes– de acuerdo con los conocimientos y responsabilidades otorgadas a cada uno de ellos. Se trata de territorios no exclusivos de cada grupo, sino compartidos y complementarios para el intercambio interétnico

- A diferencia de los pueblos andinos que practican la endogamia y reprochan la exogamia –motivo por el cual son más homogéneos cultural e intraétnicamente–, los pueblos del Vaupés y la Amazonia practican la exogamia lingüística, razón por la cual no son pueblos monoétnicos, sino multiétnicos. En este sentido, y dadas las alianzas generadas a partir de la exogamia lingüística, no se puede hablar estrictamente de pueblo o etnia como lo establecen diversas disposiciones legales estatales.

- Todo pueblo está conformado a su interior por dos o más grupos de origen étnico e idiomático distinto. La fórmula cultural, impuesta desde la Colonia a los pueblos de la región andina, la Costa Pacífica y Atlántica, recientemente instituida jurídicamente en la Constitución de 1991 (Art.246) y como tal extendida, concebida o exigida para todos los pueblos indígenas, expresada en: U**n pueblo = una autoridad, una lengua y un territorio monoculturales** es inexistente e inaplicable en buena parte

de la región del Vaupés y la Amazonia, quizá también en la Orinoquia. En estas regiones la fórmula pareciera ser todo lo contrario: **Un pueblo = varios grupos étnicos, varias lenguas, múltiples y disímiles autoridades, un único pero disímil territorio compartido interculturalmente**.

- Aunque cada pueblo tiene su propia lengua, en la práctica, la exogamia lingüística hace que sean en su interior multilingües y que en ocasiones para comunicarse hagan uso de una lengua franca; entre otras, el Tucano en el Vaupés, por ejemplo.

- La coexistencia al interior de un mismo pueblo multiétnico de lenguas y mujeres provenientes de otros grupos, así como de alianzas y parentescos producto del intercambio entre clanes diferentes, conllevan en su conjunto a la coexistencia de autoridades, de prácticas, de normas, de procedimientos y de formas de sanción realizadas bajo concepciones diversas.

Aunado a lo anterior, el Estado, en especial la administración pública, ha promovido y extendido por razones de control político (funcionales al Estado, mas no a la diversidad intercultural propia de toda la región) y para efectos del manejo de los recursos de trasferencias, la creación de la figura del Capitán como autoridad central de cada pueblo, creando así una especie de veredalización ajena y distante de la composición multiétnica de cada pueblo. En efecto, hoy se dice que en el departamento del Vaupés existen 260 capitanes, buena parte de los cuales no son reconocidos como autoridad tradicional sino de gobierno (léase del gobierno nacional). De esta manera, el Estado reproduce hoy una práctica introducida en la región desde 1912 por los grupos misioneros. Este fenómeno ha generado una forma de especialización problemática (léase división) entre autoridades administrativas, los capitanes nombrados o elegidos y las autoridades tradicionales orientadoras y detentadoras del control social, generando, derivadamente, el dilema de atender o escoger entre quienes ejercen poder por manejar los recursos económicos y quienes ejercen autoridad por sus saberes míticos, culturales, sociales y ecológicos.

Respecto a la promoción de los capitanes como nueva autoridad impuesta desde afuera con fines ajenos a la comunidad, dicen los indígenas Tukano:

> Las autoridades de los pueblos indígenas, como hemos reconocido nosotros a partir de 1912, con la llegada de los Monfortianos y en general la Iglesia Católica, encontramos que fueron ellos quienes se inventaron el concepto de Capitán. Hay que ver si esta figura sigue siendo válida para la Jurisdicción Indígena o si se retoma la figura ancestral o hacer una combinación de lo que más convenga ahora para entendernos mejor. De ese modo, las funciones para el caso del Vaupés el Decreto 1018 se reconoce es al Capitán como la autoridad tradicional. La pregunta es ¿son ellos competentes para ejercer justicia? ¿Se deben rodear de los que saben de botánica, saben rezar, saben de bailes, saben de cantos o saben hacer otras cosas? Para el caso del Vaupés la autoridad fue impuesta desde afuera, igual los conceptos de resguardo, cabildo y gobernador, que es una junta que gobierna una comunidad o un resguardo. Tanto el Capitán como el resguardo son términos adoptados de los colonizadores para tratar de convencer a los otros hermanos, según dice la historia. Pero no para hacernos un bien, sino para tratar de dominarnos (Taller Mitú, julio, 2009).

El conjunto de los aspectos precedentes genera una serie de preguntas claves que deben ser resueltas en futuras investigaciones: ¿Existe en realidad para cada uno de los pueblos de esta región lo que ha dado en llamarse un sistema jurídico? ¿En su defecto, existe un número reducido de sistemas jurídicos que agrupan o comparten varios "pueblos"? ¿Cuáles serían estos sistemas y qué grupos los comparten? ¿Cuáles son las diferencias y similitudes entre ellos? ¿Cuáles son las relaciones entre estos sistemas y sus formas de concepción y distribución territorial, si se conoce que en estas regiones diferentes grupos comparten y usufructúan, pacíficamente, un mismo territorio? –El gran resguardo del Vaupés agrupa, por ejemplo, a 23 pueblos–. ¿Acaso el conjunto de estas preguntas no son indicativas de lo que ha conllevado a que las organizaciones indígenas confluyan en la concertación para la elaboración de reglamentos internos y planes de convivencia únicos, pero de aplicación para múltiples pueblos? –Existe la propuesta de un plan de convivencia para 23 pueblos, por ejemplo–.

En cambio, en los pueblos de la región andina (con excepción de los Kogui, Arhuacos y Wiwa, cuya cosmovisión de la justicia sigue ligada a *Sé* –Ley de Origen–, bajo la orientación de sus autoridades ancestrales espirituales y donde el sistema de cabildo es de reciente adopción, creado para cumplir especialmente funciones de tipo administrativo y de gestión ante el Estado)

muchos de los elementos culturales que los caracterizan como indígenas son de origen colonial: resguardos, cabildos, familia nuclear, agricultura de pancoger y de mercado, organización en torno a autoridades centralizadas elegidas mediante el voto, así como prácticas de sanción y castigo como el destierro, el cepo, el fuete, la compensación en trabajo. Lo mismo puede decirse de algunas de las funciones que se le atribuyen a los diferentes funcionarios del cabildo: gobernador, secretario, alguaciles, alcaldes, etcétera. Aspectos ausentes en los grupos indígenas de la Amazonia y Orinoquia, cuyos territorios permanecieron en gran parte, hasta la Constitución de 1991, bajo la figura jurídica de reservas indígenas (no de resguardos y cabildos). Por esta razón en los pueblos del suroeste andino, a pesar de sus diferencias lingüísticas predomina cierta similitud de formas de justicia generadas desde la Colonia por la creación de cabildos y resguardos y posteriormente por las leyes republicanas estatuidas para su administración, lo que no sucedió, por ejemplo, con los grupos de la Orinoquia, Amazonia y La Guajira, ni con los pueblos Kogui, Arhuaco y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. En síntesis, la persistencia de esa diversidad (y dentro de éstas, las similitudes entre algunos pueblos) de formas y concepciones de justicia ha dependido, principalmente, de su resistencia cultural, al seguir conservando su lengua nativa y también de otros factores, tales como:

1. De la naturaleza o tipo de cosmovisiones y las formas de resistencia al conservarlas.
2. De la relación y combinación de procesos y aspectos tan variados como el espacio cultural en o por los cuales se origina, transita y resuelve el conflicto (redes de parentesco, chamanismo y cabildo, por ejemplo).
3. De la experiencia y tipo de relación histórico-cultural de cada pueblo indígena (o de cada cabildo/resguardo en los pueblos organizados bajo esta institución) con el derecho estatal, la Iglesia y la sociedad nacional.
4. Del grado de vigencia de la tradición y transformación o dinámica de sus concepciones y prácticas.
5. De la imposición de instituciones coloniales y su paulatina apropiación, modificación y resignificación de las mismas, tanto intraétnicamente como en su relación con el Estado y sociedad nacional, en campos distintos a los judiciales.
6. De la fortaleza de la organización comunitaria interna y ejercicio de la autonomía de cada etnia o cabildo.

7. De la legitimidad o reconocimiento del que gozan o adolecen los diferentes tipos de autoridad existentes y del tipo o "naturaleza" de la trasgresión por resarcir, del conflicto o problema a resolver.

Más allá de las diferencias de impacto hay que reconocer que han sido los pueblos indígenas andinos, en especial del suroeste, los que desde la época colonial y a lo largo de la vida republicana se han apropiado más de la normatividad jurídica estatal (quizá por su mayor relación con ella y por la experiencia adquirida para sortear sus regulaciones), construyendo en torno a esa normatividad una estrategia de resistencia y lucha por lograr derechos territoriales, económicos, políticos y culturales para todos los grupos indígenas del país. El proceso realizado por los pueblos andinos de apropiación, adopción, adaptación y resignificación de las instituciones coloniales como el cabildo y el resguardo lograron hacer de estas instituciones un factor de cohesión social, de resistencia político-cultural y de sobrevivencia económica, convirtiéndolos en instituciones constitutivas de su identidad y etnicidad. Empero, dichas instituciones generaron, desde la Colonia, un proceso de fragmentación y atomización del territorio y de la autoridad intraétnica que aún persiste y que todavía no se supera, a pesar de los continuos avances y logros alcanzados, inicialmente, por la organización y movilización étnicas durante la década del 70 del siglo pasado y durante las dos décadas siguientes, mediante la interlocución, concertación y negociación con el Estado. Atomización[14] que explica las diferentes formas de apropiación de la normatividad que tienen los diferentes cabildos, parcialidades o comunidades que conforman o hacen parte de un mismo pueblo indígena en la región andina.

Por otra parte, la lucha de los pueblos andinos por los derechos territoriales, la lengua, la cultura, la etnoeducación, la participación en las decisiones u organismos del Estado, es decir, por el conjunto de reivindicaciones ligadas a la identidad y/o a la autonomía[15] no es tan fuerte ni marcada en los pueblos

[14] La atomización o diversidad de normas no es exclusiva de los pueblos indígenas de la región andina. También está presente, y con más fuerza, en los pueblos indígenas de la Amazonia, pero por causas un tanto diferentes.

[15] Una muestra de la problemática de la identidad es el acelerado y progresivo proceso de re-etnización estratégico generado con la Constitución de 1991, sobre todo a partir de la Ley 715 de 2001 que reglamentó el Sistema General de Participación de los recursos de la Nación a los cuales tienen derecho los entes territoriales indígenas y sus comunidades reconocidas, en la ley, como tales. En procura de acceder a estos recursos y otros derechos, existen

de la Orinoquia y la Amazonia. Estos últimos no tienen en su agenda política luchar por la recuperación de la identidad; perciben, quizá, que no la han perdido y por lo mismo no la ponen en cuestión, en debate ni en disputa. Además, tampoco es cuestionada por el Estado, el resto de los connacionales o incluso por los saberes expertos. A diferencia de los andinos que asumen que sus proyectos de vida no son posibles sin la relación con el Estado y sociedad nacionales y, sobre todo, sin la ampliación constante de sus territorios, los pueblos de la Orinoquia y la Amazonia ven en las relaciones con el Estado (no tanto en las establecidas con la sociedad nacional), en sus megaproyectos de explotación de hidrocarburos y otros similares, no una opción de bienestar sino una amenaza permanente a su existencia física y cultural; de ahí que luchen por sobrevivir conservando sus territorios y por acceder a los exiguos recursos que el Estado les destina.

En la actualidad, los aspectos precedentes explican la existencia en Colombia de diversidad de formas y prácticas de justicia focalizadas en pueblos y territorios indígenas. Pueblos en cuyo conjunto pueden encontrarse según Perafán (1995:20-30) cinco sistemas jurídicos de solución múltiple de conflictos: el segmentario, el de autoridades comunales permanentes, el religioso, el de compensación directa, el de sustitución y complementación. La existencia de estos "sistemas jurídicos" pone de presente la heterogeneidad de múltiples espacios y autoridades étnicas por donde transitan y se tratan los conflictos y problemas: cabildo, *Araurayu*[16], *Mamos*[17], *Të'wala*[18], *Memorebik*[19], *Jaibana*[20], B*ita wejaya*[21], *Taita*[22], *Sa't*[23], jefes de clan, de patrilinaje, de maloka, especialistas en

---

aproximadamente 150 solicitudes que demandan ser reconocidos como "comunidad indígena", de las cuales el 90% son rulares y el 70% provienen de la región andina (Información personal suministrada por Carlos Ariel Ruiz, asesor de la Dirección de Etnias, Ministerio de Interior y de Justicia). Sin embargo, no en todos los pueblos andinos el problema de la recuperación de identidad es igual; así se tiene que es menor entre los Kogui y los Arhuacos, pero sí prominente entre los Wiwa y más aún entre los Kankuamo, por ejemplo.

[16] Autoridad principal de cada uno de los 63 clanes que conforman el pueblo Wayúu y que recae en el tío materno más viejo, de más prestigio y con mayor capacidad de pagar y hacer pagar las ofensas cometidas por las personas de otro clan a un miembro del suyo.

[17] Autoridad espiritual y política de los Kogui, Arhuacos y Wiwa.

[18] Autoridad tradicional de los Nasa, encargado de realizar los rituales de limpieza y refrescamiento, también conocido como médico tradicional.

[19] Autoridad espiritual de los Misak, también conocido como médico tradicional.

[20] Máxima autoridad espiritual de los Epera Siapidara.

[21] Máxima autoridad espiritual y política del pueblo U´wa.

[22] Nombre dado en los Camëntŝá, Inga, Kofán y Misak a autoridades tradicionales. Los tres primeros tienen el saber-poder del yagé.

cantos o ritos, héroes culturales o míticos, espíritus de la naturaleza, consejo de ancianos, de exgobernadores y de excabildantes, chamanismo, sistemas de parentesco, entre otros tantos.

No obstante la coexistencia de estas múltiples y diversas formas de autoridad, no puede desconocerse el papel preponderante que desde la Colonia tiene (o se apropió) y que en tiempos recientes se le ha otorgado, por parte del Estado, a la autoridad del cabildo. En este sentido puede decirse que sobre este tipo de autoridad han recaído tanto las persistencias como las trasformaciones de prácticas de justicia, el poder y las apropiaciones de las normas legales para la lucha y defensa de los derechos indígenas. En los pueblos indígenas del sudoeste andino colombiano la transformación de algunas de sus prácticas de justicia no han sido producto de la inserción racional a la modernidad, sino consecuencia del traumático proceso de sometimiento e imposición cultural colonial y de la política asimiladora impuesta durante toda la República. Durante la Colonia se da una ruptura de las formas de organización social que conllevó a una dislocación del sistema interno de autoridad, desplazándolo hacia un tipo de autoridad centralizada bajo la institucionalización del cabildo indígena. Históricamente el cabildo ha tenido una eficacia probada en asuntos tan vitales como la defensa del territorio, la adjudicación de tierras, la representación para asuntos administrativos y civiles ante el Estado, la solución de los conflictos, el desarrollo y persistencia de la diferencia cultural y las luchas por sus derechos. Sin embargo, hay que admitir que aún no tiene la misma capacidad de gestión, conocimiento y experiencia para responder a los nuevos retos y demandas internas de la comunidad, del Estado y de la sociedad nacional, sobre todo, en lo que respecta a los derechos autonómicos conquistados y consagrados constitucionalmente, entre ellos, el de la Jurisdicción Especial Indígena. La tradición e historia de las luchas y logros alcanzados mediante la institución del cabildo son indicativos de que éste no está en crisis, sino que hace falta atemperarlo a las nuevas transformaciones y circunstancias. La eficacia con que el cabildo siga contribuyendo a la construcción de la justicia y manejo de los conflictos dependerá, en gran medida, del tipo de evolución-transformación que asuma en el presente. Mientras esto no suceda, los demás tipos de autoridad y espacios de manejo de los conflictos seguirán siendo fundamentales pues, al fin y al cabo, de ellos ha dependido la perdurabilidad en el tiempo y en el espacio, desde la época

[23] Denominación con la que los Nasa identifican a héroes míticos o autoridades tradicionales prehispánicas dotadas de conocimientos y poderes especiales.

prehispánica hasta hoy, de la cosmovisión que da sustento a sus concepciones y formas de justicia. También históricamente la "adopción" y adaptación del cabildo desde entonces se convirtió en el factor que más ha contribuido tanto a la autonomía, persistencia y transformación de la justicia ancestral como a la adopción, adaptación o refuncionalización de prácticas jurídicas estatales.

Concebido desde esa época como la institución de administración y gobierno, al cabildo indígena le correspondió representar a la comunidad ante las instancias públicas, castigar las faltas que los indígenas cometieran contra la moral, hacer comparecer los indígenas ante la autoridad pública que por ley así lo requiriera, administrar el resguardo, distribuir su tierra y organizar los trabajos comunales. Por este camino, a lo largo de la vida republicana se fue instalando en el cabildo una racionalidad política centrada en lo civil (y en algo de lo penal), en la mediación ante el Estado, en la elección de representantes y en la adopción de otras funciones que actualmente se han acrecentado por las reivindicaciones alcanzadas por el movimiento indígena y el subsecuente reconocimiento y empoderamiento del cabildo, y, concomitantemente, por la transferencia a éste de un cúmulo de nuevas funciones por parte del Estado. Entre esas funciones están las de ejercer tareas administrativas y jurisdiccionales; diseñar y administrar planes de salud y de educación especiales; ejecutar los recursos de transferencia; elaborar y ejecutar proyectos con financiación externa; garantizar el orden interno y la autonomía ante el Estado y ante la presencia de grupos armados, etcétera. Paradójicamente, este empoderamiento y las nuevas funciones asumidas, comienzan a afectar negativamente, al menos por el momento, el tradicional ejercicio de la justicia indígena:

> La coexistencia de funciones de los Gobernadores, los cuales son Cabeza del Cabildo en los juzgamientos, representantes legales del Resguardo ante las autoridades, gestionadores de proyectos y recursos, que por no poder atender adecuadamente todas las funciones sacrifican en la mayoría de los casos la función jurisdiccional creándose el desorden en la comunidad, lo cual disminuye los parámetros de legitimidad de la autoridad (Piñacué, 1997: 39).

El reconocimiento jurídico

Con la Constitución de 1991 las representaciones políticas de la diferencia cambian: se pasa del monoculturalismo al multiculturalismo y del paralelismo de hecho a su control desde un supuesto pluralismo jurídico. Con el multiculturalismo se admite, entonces, la existencia de formas diversas de normatividad cultural, de control social, de concepción, construcción y tratamiento de los conflictos. Se admite que los conflictos entre indígenas pueden ser comprendidos y tratados bajo concepciones, significaciones y narraciones culturales disímiles a las existentes en las normas y procedimientos del derecho estatal "siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República" (Art. 246). Esta manida fórmula jurídica del poder no es nueva; cuatro y medio siglos atrás (1542) la Legislación de Indias estableció: "En los conflictos entre indígenas se aplicarán sus propios usos y costumbres; siempre y cuando no resulten claramente injustos" a la mirada del poder y el legislador, se entiende. Aunque la fórmula es vieja, se replicará, con razón, que lo nuevo es la concepción y el espíritu de la ley, es decir, su carácter multicultural y no su impronta monocultural. Ni más faltaba negarlo, hacerlo sería ignorar el lugar paradigmático que se le reconoce en la materia a la extensa jurisprudencia producida al respecto por las altas Cortes colombianas, en particular a la de la Corte Constitucional. Sin embargo, sospecho que la fórmula sigue vigente ya no en los asuntos domésticos judiciales, civiles o culturales entre indígenas, sino en los asuntos políticos vitales, tanto para los pueblos indígenas como para la sociedad en su conjunto. O sea, para dirimir los grandes problemas del país, la explotación de hidrocarburos, de recursos mineros y de la biodiversidad en los territorios indígenas y en los que existen o se generan conflictos de interés entre pueblos indígenas y los de la sociedad nacional. El espíritu de la ley cambia porque el proyecto también cambió.

Desde la Colonia hasta la promulgación de la Constitución de 1991 el proyecto fue cultural, moral y económico; vale decir, confinar indígenas territorialmente para evangelizarlos, erradicar sus memorias, extirpar idolatrías y explotar su mano de obra, sin consultarlos. Con la Constitución de 1991 el proyecto cambia de propedéutica, su contenido también, pero el fin es similar: articularlos a la nueva lógica de reproducción del capital nacional y trasnacional. El propósito ya no es evangelizarlos (sería un costo adicional) sino cooptarlos; ya no se necesita erradicar todas sus creencias sino aquellas

concepciones sobre la naturaleza para poder explotar los recursos del subsuelo (el mundo de abajo, en la concepción cosmogónica indígena concebida por varios mundos interdependientes); ya no es explotar su mano de obra (pues no es calificada) sino aprovechar su conocimiento sobre el medio; ya no es discriminar su cosmovisión sino valorarla para que haga parte del mercado cultural, consultándolos, haciéndolos participes, pero no siempre con capacidad de decidir. Si no aceptan, van en contra de la nación y para que no sea así están la Constitución y las leyes de la República; pero contra éstas también están, por supuesto, las reacciones étnicas locales, nacionales e internacionales.

Bajo el multiculturalismo el Estado ya no requiere modelar la cultura indígena sino modelar su política, confinarla en sus territorios delimitando su poder a las esferas en las que es posible la diversidad étnica y cultural y sin mayor cuestionamiento al Estado. Así se tiene que en los grandes conflictos de la nación (narcotráfico, guerrilla, paramilitarismo) y en los megaproyectos de explotación económica de las riquezas del subsuelo (hidrocarburos y mineros) y de la superficie (biodiversidad) el Estado decide y establece los actores que pueden participar; decisión en la que no tienen asiento central los indígenas a pesar de que los problemas están presentes en sus territorios y los megaproyectos se realizan o se proyectan también en ellos. Como "contraparte", en sus territorios se pueden hablar las lenguas nativas y éstas pueden ser parte de la etnoeducación; pueden tener sus propios sistemas de salud y hacer parte de ellos la medicina tradicional; pueden tener sus propias autoridades y éstas pueden administrar los recursos de transferencia de la nación; pueden resolver sus conflictos internos de conformidad con sus usos y costumbres. Esto último, lo que llamo "contraparte", es necesario decirlo, es una manera distinta de resolver demandas históricas étnicas y resarcir vejámenes, eliminando, concreta o simbólicamente, sus signos traumáticos; pero a la vez es la expresión de una política diferencial propia de una democracia restringida: en los asuntos menores (para el Estado, no para los indígenas) tales como la impartición de justicia, la educación y la salud intraétnica se maximiza la autonomía indígena, a su vez, el Estado minimiza los costos de sus obligaciones (en justicia, salud y educación); pero en los grandes problemas (para los pueblos indígenas y el Estado) se minimiza su participación o se les excluye de los espacios de decisión y son los indígenas quienes deben asumir los mayores costos sociales.

Independientemente del anterior cuestionamiento es importante abordar en sus aspectos más generales en qué consiste el reconocimiento de esa maximización de la autonomía en materia de justicia indígena, aspecto que está contenido en los desarrollos jurisprudenciales referidos, simultáneamente, al Artículo 246 que reconoce la Jurisdicción Especial Indígena y al principio constitucional que establece: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana " (Art. 7).

Con la Constitución de 1991 se da un cambio en la concepción del Estado[24], en general, y en las relaciones del orden jurídico nacional[25] con la diversidad étnica[26] y cultural del país, en particular. El Estado pasa, intempestivamente,

---

[24] Respecto a la nueva concepción del Estado, el Magistrado Carlos Gaviria (1997), confrontando la establecida en la Constitución de 1991 con la de 1886, afirma: "La constitución de 1886 quería una nación colombiana unificada, donde todos pensáramos de la misma manera, tuviéramos las mismas creencias religiosas, tuviéramos las mismas aspiraciones hacia el futuro y valoráramos el pasado de igual modo. La constitución de 1991 desde el preámbulo y desde el artículo primero en el que se establece que ésta es una nación pluralista y fundada en el respeto a la dignidad humana empieza a orientar la vida del país de un modo muy diferente".

[25] En el primer capítulo, la Constitución establece como uno de sus Principios, que el Estado colombiano es un "Estado de derechos". Es decir, el Estado no tiene como único deber asegurar el cumplimiento de los derechos fundamentales del liberalismo clásico sino que a la vez está obligado a garantizar los objetivos éticos y políticos propios de una sociedad "democrática, pluralista y participativa..." (Art.1). Los objetivos del Estado también incluyen la descentralización de su poder con el reconocimiento y apoyo de la pluralidad jurídica que caracteriza al país actual y la autonomía de los "territorios" indígenas. Además la Constitución, dado el reconocimiento de que Colombia es una nación multiétnica y multicultural, establece que el Estado debe proteger esa diversidad (Artículos 7, 8,10, 68). También reconoce la autonomía étnica y sus diversas formas de organización social (Artículos 286, 287, 288, 290, 321, 329, 330, 339, 357, 361). Ofrece protección de los títulos colectivos de los territorios indígenas (Artículos 63, 70, 329, 357), la protección de los recursos naturales y del medio ambiente (Artículos 8, 330, 360, 361), la participación política de los indígenas a nivel nacional (Artículos 40, 171, 176, 329, 330, 339), y garantiza a los indígenas su propia "jurisdicción especial" (Art. 246). A pesar de elevar a Principio Constitucional el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación, llama la atención que la diversidad afrocolombiana no fuera objeto de reconocimientos equivalentes a los de los indígenas. Los afrocolombianos debieron luchar por el desarrollo del artículo 55 transitorio, que finalmente les reconoce derechos en la "Ley 70" dos años después.

[26] La diversidad étnica reconocida en la Constitución se refiere principalmente a los 102 pueblos indígenas, hablantes de 65 lenguas diferentes; a diversas comunidades afrocolombianas, la mayoría de ellas asentadas a lo largo de la costa Pacífica; a los raizales de San Andrés, Santa Catalina y Providencia y a los gitanos. El uso del término étnico en Colombia y/o en la Constitución es muy distinto al que se le da en los países del norte. Para Canadá Will Kymlicka, por ejemplo, hace una distinción relevante dentro de la población de

del desconocimiento de la diferencia a su reconocimiento cultural, de la invisibilización de las justicias indígenas al reconocimiento político[27] de su autonomía relativa. En las leyes coloniales y en las republicanas (hasta la Constitución de 1991) la diferencia cultural indígena fue objeto de sujeción y asimilación. Fue percibida como obstáculo, no como opción; como atraso, no como evolución; como accidente, no como proceso; como estática, no como dinámica; como subdesarrollada, no como diversificada. En esas representaciones la alteridad indígena jamás fue vista como diferencia (como la presencia positiva de algo que la distingue de otra) sino como carencia y ausencia de nuestra mismidad; fue concebida y administrada más como distancia frente a nosotros, los occidentales y mayoritarios, que como un otro distinto o diverso.

El salto, que de la noche a la mañana pasa de la invisibilidad cultural a la hipervisibilidad jurídica[28], del desconocimiento sociocultural al reconocimiento constitucional, se dio al margen de la existencia de un conocimiento antropológico y jurídico de las justicias indígenas; conocimiento antropológico del cual aún se carece. En efecto, la identificación de los componentes que estructuran y caracterizan las justicias indígenas ha estado ausente en las investigaciones de la antropología jurídica en Colombia. Los estudios se han centrado en la vindicación de los pueblos indígenas como sujetos de derecho; en la reivindicación del derecho a la diferencia; en los retrocesos, avances y bondades de las leyes que los reconocen y en el posicionamiento que éstas han alcanzado en la legislación internacional. Roldán y Flórez (1983) compilaron la legislación indígena nacional señalando sus evoluciones, retrocesos y aplicaciones; Benítez (1988) analizó críticamente el proceso jurídico-penal contra indígenas sugiriendo adecuaciones en el proceso de impartición de justicia, mostrando la correspondencia de ésta con

---

"minorías culturales": por un lado distingue a los grupos "étnicos" o inmigrantes quienes llegaron al país "voluntariamente", y por otro lado a las "naciones" o grupos de aborígenes que ocuparon el territorio antes de la existencia del Estado canadiense y quienes constituyen comunidades históricas con sus propias lenguas y costumbres (1996:25-55).

[27] Para tener una idea más amplia de lo que ha de entenderse como una "política de reconocimiento" de "los grupos minoritarios" véase, por ejemplo, Taylor 1993. Este autor señala que el "reconocimiento" no debe ser únicamente asegurar la supervivencia física del "otro" sino también reconocer el valor intrínseco del "otro", en las enseñanzas que nos ofrecen (pp. 94-107). Se espera que haya una diferencia entre el "reconocimiento" dado a una marca de pasta dental por la Asociación Nacional de Odontólogos y el "reconocimiento" ofrecido a la diversidad étnica y cultural a través de la Constitución.

[28] Un análisis detenido de este fenómeno puede verse en Gómez 2000, pp. 85-113.

las teorías evolucionistas, etnocentristas y el desconocimiento de los modernos enfoques antropológicos de la diversidad cultural; Perafán (1995, 2000, 2002) compiló normas y procedimientos de algunas de ellas para "demostrar" su configuración como sistemas jurídicos y su carácter no contrarios a la Constitución y leyes de la República; De Sousa (1998, 2001) abordó la globalización del derecho en sus procesos de bifurcación y especialización en tres espacios (supraestatal, nacional y local), situando el derecho étnico en el espacio local y argumentando que es un derecho funcional a los otros espacios, al estar dedicado a las "pequeñas causas"; Sánchez (1998) se esforzó en mostrar las bondades del reconocimiento constitucional y las posibilidades de aplicar un "derecho edificante", respetuoso de la diferencia; Sánchez (2001) analiza antecedentes jurídicos coloniales y republicanos hasta llegar al reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena. Borrero (2003) analizó los avances de la jurisprudencia de la Corte Constitucional sobre derechos de pueblos indígenas y resaltó las dificultades políticas y jurídicas para garantizarlos.

Con el cuestionamiento a la falta de estudios sobre los elementos constitutivos de las justicias indígenas no se está reclamando que para el reconocimiento jurídico fuera necesario el conocimiento antropológico sino advirtiendo que éste es tan importante como aquel; más en el marco de los procesos generados en los pueblos indígenas a partir del reconocimiento constitucional de la JEI y de la coordinación que la Constitución establece debe darse entre esa jurisdicción y la ordinaria. Reconocimiento y coordinación que *a priori* no necesariamente conduce a desarrollar y fortalecer las justicias indígenas, ya que para algunos pueblos (en particular para los andinos u organizados en cabildos y también para todos aquellos que por alguna razón han recurrido regularmente a la justicia ordinaria para sancionar faltas graves o "delitos" de sus miembros) puede tornarse en una vía, no intencional, para deslegitimarlas y fracturarlas más de lo que estaban antes del reconocimiento jurídico de su propia jurisdicción. En otras palabras, no basta solo con reconocer jurídicamente dicha justicia para que sigan existiendo; es necesario tener presente el trayecto que falta por recorrer y los obstáculos conceptuales e ideológicos que aún existen por superar para acceder a una comprensión más aproximada o menos desvirtuada de las justicias indígenas. Al respecto, es bueno señalar varias situaciones: el desconocimiento que diferentes

operadores de la justicia[29] (jueces y fiscales principalmente, y algunos magistrados de distritos judiciales) todavía hacen de la Jurisdicción Especial Indígena y de la jurisprudencia que la reconoce; la indiferencia o desconocimiento que existe en los programas académicos de Derecho y Antropología sobre esta problemática y la falta de conocimiento sobre las normas, procedimientos, usos y costumbres de los diferentes pueblos indígenas; el sentido folklórico y exótico[30] sobre algunas prácticas de sanción indígenas que han generado en la opinión pública los diferentes medios de comunicación.

De acuerdo con lo antes argumentado, se puede afirmar que hasta el presente los estudios de las Ciencias Sociales, entre éstas el Derecho y la Antropología, se han centrado en el análisis jurídico respecto a cómo garantizar la autonomía relativa de los componentes establecidos en el artículo constitucional que reconoce la JEI al margen de un conocimiento de sus contenidos vistos desde las representaciones y perspectivas de los pueblos indígenas. Conocimiento y contenidos que serán objeto de exposición y análisis en el quinto capítulo.

---

[29] En Colombia es frecuente encontrar que los operadores de justicia a nivel municipal desconocen los desarrollos jurisprudenciales de la Corte Constitucional sobre la jurisdicción indígena. Los casos que llegan a sus despachos, que son competencia de la JEI, los resuelvan recurriendo a nociones jurídicas tradicionales e incluso bajo la jurisdicción ordinaria, negando los avances constitucionales al respecto.

[30] El carácter de exotismo y folclor se generó a partir del juicio por el magnicidio cometido por el Ejército de Liberación Nacional del líder indígena Marden Betancourt en el que se implicó como colaborador al dirigente indígena Francisco Jembuel. En rechazo al acto de la guerrilla los indígenas del Cauca realizaron una gran movilización pública de denuncia y protesta, aún a costa de poner sus vidas en riesgo, y a Francisco Jembuel se le hizo juicio público y se le impuso la pena de 60 fuetazos (además de la pérdida de derechos civiles y políticos). Los medios televisivos difundieron la noticia a nivel nacional e internacional, lo que generó el pronunciamiento de Amnistía Internacional, solicitando a las autoridades colombianas impedir tal castigo por considerarlo un acto de tortura y de violación de los derechos humanos. La imagen de los fuetazos transmitida por la televisión con los comentarios al respecto dejaron la impresión de que en la justicia Nasa los homicidios tienen como única sanción punitiva el fuete. Desde entonces quedó en la opinión pública y en las aulas universitarias la imagen reductora (exótica y folclórica) de asociar justicia indígena con fuete.

Primera parte

Segundo capítulo

La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural

Primera parte

Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Primer capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

Segundo capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural

Tercer capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio

Cuarto capitulo
Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Segunda parte

Justicias indígenas andinas de Colombia
Pueblos Kogui, arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Sexto capitulo
La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Segundo capítulo

La Jurisdicción Especial Indígena: Explicación Jurídica y Cultural

Aspectos conceptuales

La Jurisdicción Especial Indígena, aunque está reconocida en la Constitución y ha sido definida en sus factores más generales y amplios por la jurisprudencia constitucional correspondiente, es una institución jurídica que requiere ser complementada en cada pueblo, comunidad o parcialidad indígena, con los componentes culturales y antropológicos que la estructuran, definen y configuran. Si bien desde el derecho estatal se ha generalizado, por necesarias y pertinentes razones, la acepción Jurisdicción Especial Indígena, hay que tener presente que los pueblos indígenas, tanto por su diversidad cultural como por consideraciones políticas, la llaman de manera diferente: *Derecho propio* (los Yanacona, los Camëntŝá, los Kankuamo, los Nasa, los Misak, por ejemplo); *Ley de Origen o Derecho Mayor* (los Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo), *Leyes de la Madre Tierra* (pueblos amazónicos). Desde estas denominaciones reclaman que la JEI sea reconocida y valorada desde las concepciones y contenidos culturales específicos de cada pueblo e incluso desde la diversificación cultural de formas de aplicación de justicia que a su interior

existen, en buena parte de ellos, debido a que están constituidos por territorios diferentes o discontinuos y/o por varios cabildos, parcialidades o comunidades, cada uno de los cuales es autónomo en asuntos de justicia, en su ámbito administrativo territorial.

En respuesta a esa demanda es necesario aclarar que cuando se use la acepción JEI se haga para referirse a los aspectos que la norman constitucionalmente; pero cuando se aluda a la manera particular como está constituida y se aplica en cada pueblo se le debe nombrar de manera específica: Jurisdicción Indígena Camëntŝá, Jurisdicción Indígena Arhuaco, por ejemplo. Y de ser necesario, cuando existan procesos diferentes de aplicación de justicia al interior de un mismo pueblo, se la llame Jurisdicción Nasa –cabildo de Lame–, por ejemplo. Esta distinción conceptual permite delimitar tres espacios, que aunque interrelacionados son diferentes: la manera como está concebida la JEI en la Constitución, jurisprudencia y leyes complementarias; las formas en que es reconocida local o regionalmente por los operadores jurídicos; las concepciones y prácticas culturales con las que es ejercida y desarrollada internamente por cada pueblo y/o las autoridades de las comunidades que lo conforman.

El reconocimiento y protección de la diversidad étnica, establecidos en el séptimo principio constitucional, en lo que a justicia indígena se refiere, contiene dos elementos que deben concebirse como las dos caras de una moneda.

El primer elemento es de carácter particular-situacional atinente a que el fortalecimiento de la jurisdicción de cada pueblo está determinado por factores y criterios autónomos que comprometen, fundamentalmente, a sus autoridades (ancestrales, de gobierno, organizativas), a cada comunidad en general y a quienes participan o lideran sus procesos organizativos y políticos que denominan de lucha y de resistencia. Sumado al requerimiento de fortalecimiento, debe tenerse en cuenta que el ejercicio autonómico de cada jurisdicción trasciende, por un lado, la sola voluntad y deseo de asumirlo debido a que existen factores estructurales que la han constreñido. En particular, los antecedentes históricos, políticos y culturales vividos por cada pueblo en sus múltiples y diferenciadas relaciones de sujeción y subordinación jurídica y cultural a los que se han visto sometidos, durante varias centurias, en las relaciones jurídicas, religiosas y socioeconómicas con

el Estado, las diferentes iglesias y la sociedad nacional. De otro lado, a que se ha limitado y, en algunas localidades o regiones, hasta impedido su ejercicio, por la manera como han intervenido los operadores jurídicos locales que aún no conocen lo establecido en la Constitución y posteriores desarrollos jurisprudenciales producidos por las Altas Cortes sobre la materia.

El segundo aspecto es de carácter más general y amplio pero inherente o ligado al primero y apunta a que el fortalecimiento de la JEI demanda que la intervención de la Jurisdicción Ordinaria no vaya en contravía del ejercicio autonómico de la Jurisdicción Especial de cada pueblo ni de su fortalecimiento, incluso en los casos en que ésta, por diversas y complejas razones locales-especiales, se encuentre debilitada. Ha de ser así por dos razones:

a. Porque el reconocimiento de la JEI no está supeditado, jurídicamente, por su situación de fortaleza o debilidad (elemento por demás subjetivo) sino por la existencia o no de la misma. Existencia que se reconoce cuando se dan los factores que la definen, tales como: autoridades indígenas, normas, procedimientos y sanciones –según usos y costumbres– y un territorio, según la concepción territorial indígena de cada pueblo.
b. Porque la inexistencia, hasta el presente, de una ley de reglamentación de coordinación entre las dos jurisdicciones no es óbice para que se generen procesos que, ajustados a la ley, la posibiliten de hecho. Procesos que simultáneamente deben orientarse tanto al fortalecimiento de la Jurisdicción de todos y de cada uno de los pueblos como a garantizar la coordinación cada vez que la situación lo requiera.

Para que exista un real reconocimiento de la Jurisdicción Especial de cada pueblo o, mejor, para que lo sea conforme al principio constitucional que establece que "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación" (Art.7), es necesario **pasar del reconocimiento** de esa diversidad **hacia su conocimiento** pues lo primero contiene implícito lo segundo, ya que no puede haber re-conocimiento sin el conocimiento de lo que se precisa reconocer y proteger. **Reconocer jurídicamente sin conocer culturalmente**, puede ser una fórmula jurídica que, por su carácter genérico y abstracto, conlleve, en la práctica, a una nueva forma de desconocer. En efecto, no es

posible contribuir a fortalecer la jurisdicción de cada pueblo si no se la conoce, tampoco mejorar las relaciones de coordinación cuando se desconoce lo que cada jurisdicción entiende como tal y menos aún cuando los operadores jurídicos la conciben desde una postura privilegiada del poder y del saber, desde criterios de subordinación y/o de jerarquía jurídicas. Bajo esta consideración, la de **pasar del reconocimiento jurídico al conocimiento cultural**, resulta pertinente establecer, respecto a la JEI, las correspondencias y diferencias existentes entre normas jurídicas estatales y normas culturales indígenas de cada pueblo.

Análisis cultural y juridico del artículo 246

Con la Constitución de 1991 se ha vuelto lugar común hablar de un cambio radical en la concepción sobre la diferencia étnica y cultural, así como de su reconocimiento como derecho jurídico: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana" (Art.7). Derivado de este principio constitucional se encuentra el reconocimiento de la JEI: "Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esa jurisdicción especial con el Sistema Judicial Nacional"(Art. 246). **¿Cómo se puede reconocer jurídicamente lo que aún no se conoce culturalmente?** La respuesta es simple: aceptar que no se conoce y comenzar a conocerlo.

Aunque antes se hizo evidente el escaso conocimiento cultural y antropológico de los colombianos, en general, para responder las preguntas referidas al contenido del artículo 246, resulta igual de pertinente, propósito de este capítulo, indagar por el conocimiento jurídico en torno al contenido de dicho artículo. Para abordar este tema se toma literalmente lo que establece dicho artículo para luego proceder a su análisis recurriendo a un atajo jurídico en exceso heterodoxo, como es el de descomponerlo en sus frases constitutivas. Se hace así, no por razones conceptuales, sino por criterios expositivos y metodológicos, con el objeto de que sea comprendido tanto por los indígenas como por los jueces. Antes de hacerlo resulta pertinente enunciar, de manera general, qué significa y cuál es la importancia jurídica y cultural del reconocimiento constitucional de la JEI.

La Jurisdicción Especial Indígena tiene una gran importancia para el país y en particular para los pueblos indígenas, por varias razones:

1. El mandato constitucional de "reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de Colombia" conlleva para el Estado, y la sociedad en general, la abolición de muchas de las concepciones y prácticas existentes ajenas a este principio, transformar otras y crear nuevas.
2. Desde el punto de vista cultural el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural demanda del Estado, de todas sus instituciones y de quienes somos parte de la sociedad colombiana, pensar en formas de relación intercultural nacional distintas de las excluyentes y etnocéntricas (es decir, de las pensadas solo desde la cultura mayoritaria u Occidental) establecidas en las normas jurídicas previas a la Constitución de 1991.
3. Desde el punto de vista político ese reconocimiento demanda construir un sistema de organización estatal descentralizado y acorde con las autonomías y características de los pueblos y comunidades étnica y culturalmente diferenciadas. Igualmente, denota replantear los modelos educativos y las políticas de desarrollo, entre otros aspectos.
4. Desde el punto de vista jurídico ese reconocimiento requiere valorar y, si esa valoración no es posible, por lo menos respetar la existencia de múltiples concepciones, prácticas de justicia y formas de control social indígenas, históricamente descalificadas por la sociedad nacional como "bárbaras", "salvajes", "incivilizadas", e, incluso, "inhumanas", por ser consideradas "violatorias de derechos humanos". Jurídicamente, ese reconocimiento contribuye a dar legitimidad a esas concepciones y prácticas y a que sean aceptadas y garantizadas, en particular, por los jueces de la justicia ordinaria y, en general, por todas las instituciones del Estado y personas no indígenas.
5. Constituye una aplicación práctica del **pluralismo jurídico y cultural** consagrado por primera vez en una Constitución Política de Colombia.
6. Es un punto de partida para comenzar a desarrollar el **principio fundamental** de la Constitución Política que reconoce la diversidad étnica y cultural del país por varias razones:
   (a) Porque el reconocimiento de la JEI está en función de preservar la diferencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando su derecho colectivo a estas diferencias.
   (b) Porque reconoce, por ejemplo, que las concepciones de justicia, el sistema de autoridades y las normas y procedimientos que cada

pueblo aplica internamente, en buena parte, son muy distintas de las que posee la justicia nacional. Diferencias manifiestas, por ejemplo, en que en muchos pueblos las normas no se consideran de origen humano sino natural y/o espiritual, no están escritas, no son siempre ejercidas por autoridades especializadas, se validan oralmente y contienen una legitimidad cultural que se manifiesta en un fuerte control comunal o comunitario.

(c) Porque al consagrase como un principio constitucional debe ser acatado por todo el ordenamiento jurídico e institucional del Estado y debe estar presente en las políticas públicas y en las relaciones culturales entre los diferentes pueblos y grupos socioculturales que conforman la sociedad nacional.

(d) Porque con dicho principio la Constitución Política admite la tensión entre derechos fundamentales individuales y derechos colectivos, así como entre entre diversidad y unidad nacional:

> Existe una tensión entre el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural y la consagración de los derechos fundamentales. Mientras que estos filosóficamente se fundamentan en normas transculturales, pretendidamente universales, que permitirían afianzar una base firme para la convivencia y la paz entre las naciones, el respeto de la diversidad supone la aceptación de cosmovisiones y estándares valorativos diversos y hasta contrarios a los valores de una ética universal (Sentencia T-254 de 1994).

Enunciado el anterior contexto, véamos en resaltado lo que dice el artículo 246: **"Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el Sistema Judicial Nacional."** Como ya se anunció, la manera expositiva a la que se recurre para analizar jurídicamente el contenido de este artículo es deteniéndonos en las frases que lo constituyen.

* **"Las autoridades de los pueblos indígenas".** Esta frase se refiere en general a "las autoridades de los pueblos indígenas", sin especificar o establecer cuáles son esas autoridades. Jurídicamente eso quiere decir que las

autoridades indígenas que la Constitución reconoce son todas las que cada pueblo (incluidas las comunidades o parcialidades que lo conforman) tiene establecidas actualmente y las que, según sean sus necesidades, establezcan en el futuro. Lo importante es que sean autoridades reconocidas por la comunidad como legítimas o propias.

Puede observarse entonces que, respecto a sus autoridades jurisdiccionales, constitucionalmente queda consagrada la autonomía indígena, manifiesta en que no es el Estado y/o sus instituciones, ni la jurisdicción ordinaria, las que determinan cuáles son las autoridades de cada pueblo sino éstos quienes las determinan según su tradición cultural o sus necesidades de relación intercultural e intersocietal.

Dicha autonomía se hubiese visto restringida si el artículo en vez de decir "las autoridades de los pueblos indígenas" dijera, por ejemplo, "las autoridades ancestrales (o las tradicionales) de los pueblos indígenas" o "los cabildos indígenas" podrán ejercer funciones jurisdiccionales. Pero no sólo se hubiese restringido la autonomía indígena en esta materia sino que incluso se estaría desconociendo culturalmente, de una parte, que al interior de cada pueblo existen otras autoridades distintas de las tradicionales o ancestrales y que no todos los pueblos están organizados en cabildos. De otra parte, se estaría desconociendo que en los diferentes pueblos indígenas de Colombia existen muchas otras formas de autoridad y en consecuencia no se estaría garantizando la protección y reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación. Al respecto, es bueno recordar, dada la equivocada y generalizada opinión al respecto, que el cabildo es una forma de organización que fundamentalmente prosperó desde la Colonia en la región andina y que en comunidades localizadas en regiones como la amazónica, las selvas tropicales, el Chocó biogeográfico (Pacífico) y La Guajira es de muy reciente adopción, constituyéndose en una autoridad más que se complementa con otros tipos de autoridad espiritual, ancestral o tradicional. Sobre el particular la jurisprudencia constitucional ha sido clara al establecer:

> ...la determinación estricta del miembro de la comunidad que debe aplicar la sanción (el gobernador del cabildo indígena) es contraria al artículo 246 de la Constitución Política, que habla en términos generales de "las autoridades de los pueblos indígenas". La restricción introducida por vía legislativa desconoce la garantía amplia establecida por el constituyente en favor de la diversidad

> étnica y cultural en materia de administración de justicia. Por otra parte, la restricción anotada desconoce la realidad de la aplicación de sanciones en las comunidades indígenas en la medida que cada comunidad tiene formas diversas de resolución de conflictos, a cargo de personas que no siempre son los gobernadores del cabildo y que, incluso, pueden ser órganos colectivos. Así, se pueden distinguir sistemas de resolución de disputas segmentarios (en los que la autoridad es ejercida por miembros del grupo familiar), permanentes (en los que la administración de justicia está a cargo de autoridades centralizadas), religiosos (en los cuales se recurre a la opinión del conocimiento mágico –como los Piache entre los Wayúu o los Jaibanás entre las culturas del Pacífico– o de representantes de instituciones religiosas), e incluso mecanismos alternativos de resolución de conflictos como la compensación (arreglo directo entre miembros de dos grupos familiares) (Sentencia C-139 de 1996).

Por lo antes expuesto puede afirmarse que los desarrollos jurisprudenciales respecto a cuáles son las autoridades de los pueblos indígenas que tienen funciones jurisdiccionales está en concordancia con lo que los pueblos indígenas tienen establecido culturalmente al respecto. En tal sentido, la legitimidad o no de sus autoridades está definida por el reconocimiento cultural o político que de ellas haga internamente cada pueblo o comunidad. Sólo en caso de disputas o de cuestionamientos internos sobre las mismas, que no sean posibles de solucionar de manera autónoma y el Estado tenga conocimiento del problema o parte de la comunidad demande su presencia, el Estado puede y está obligado a intervenir en su definición.

Tan importante como saber que son los propios pueblos indígenas los que autónomamente determinan quiénes son sus autoridades, resulta necesario identificar cuáles y qué tan diversas son estas autoridades. Aunque son muchos los vacíos sobre la materia, se procede, a continuación, a manera de simple ilustración, a enunciar algunos de los múltiples y disímiles tipos de autoridad que tienen los 102 pueblos indígenas hasta hoy reconocidos.

En Colombia, de acuerdo con lo hasta ahora investigado, existen, entre otros, los siguientes tipos y/o nominaciones de autoridad indígena: Autoridades del cabildo (constituidas principal y generalmente por gobernador, vicegobernador o gobernador suplente, alcaldes, alguaciles, comisarios, fiscal, tesorero y secretario). El cabildo es una forma de gobierno impuesta a los aborígenes desde la época Colonial. Desde entonces y hasta el presente se

convirtió para las comunidades y el Estado en la forma de organización más funcional y pertinente en asuntos de representación administrativa y de gestión. La regla que se ha venido imponiendo al respecto, en especial en la región andina, es la de **un resguardo: igual un solo cabildo;** este es el caso de pueblos como el Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo, cuyos territorios ancestrales fueron recientemente constituidos en un resguardo y un cabildo por pueblo. O la derivada de **un pueblo indígena: igual varios resguardos e igual número de cabildos;** este es el caso de pueblos como el Nasa, Yanacona, Camëntŝá, Pijao, Embera Chamí y Misak que están conformados cada uno por múltiples cabildos. De otra parte, existen cabildos sin resguardo y pueblos que apenas en la última década han creado este tipo de autoridad (los Nukak Makuk Maku, por ejemplo).

Además de los cabildos, cuya cifra oficialmente reconocida ya supera el medio millar, la mayoría de los pueblos indígenas poseen otro tipo de autoridad dedicada a la orientación y control social de la vida en común y a la solución y tratamiento de los conflictos intraétnicos o intrarresguardo. Al respecto, se podría afirmar que por regla general cada pueblo indígena, además del cabildo, tiene como mínimo otros cuatro tipos de autoridad. Si multiplicamos estos tipos de autoridad por el número de pueblos indígenas hasta ahora identificados y reconocidos (102), tendríamos que en Colombia existen más de 300 tipos de autoridad indígena, diferentes de las conformadas por el cabildo que, por no ser conocidas, poco son reconocidas.

En correspondencia con lo anterior, se expondrá cuáles son, entre otras, las autoridades ancestrales[31] de tres pueblos indígenas (Kogui, Arhuaco y Wiwa) de la Sierra Nevada de Santa Marta. Pueblos que, además de compartir un origen común, tienen menos diversificación de autoridades que los de la Amazonia y Orinoquia donde existen cerca de 64 pueblos. Entre dichas autoridades se encuentran:

[31] Con este término no se hace referencia a todas las autoridades hoy existentes en estos tres pueblos, sino sólo a aquellas de origen prehispánico que a pesar de los procesos de colonización y sujeción misional no pudieron ser extirpadas (quizá sí transformadas) gracias a los procesos de resistencia cultural (clandestinización y mimetización) de las mismas, muchas de las cuales apenas comienzan a ser de conocimiento público. El listado de autoridades que se realizó al respecto corresponde al conjunto de los tres pueblos.

1. ***Ezwama***
   Autoridad de la naturaleza, espacio político desde donde se ejerce la gobernabilidad, allí reposa el conocimiento de la cultura y está inscrita la ley para el manejo del territorio. Por eso, para el ordenamiento y gobernabilidad en el territorio se habla de las jurisdicciones de los ***ezwama***, porque desde éstos se legisla.

2. ***Seyankwa***
   Divinidad encargada por la Madre naturaleza para organizar todo el territorio ancestral y las leyes que rigen toda forma de vida, la natural y la humana.

3. ***Dwé***
   Su calidad está basada en la capacidad de encontrar respuestas al actuar de cada persona de la comunidad en la relación con los Padres y las Madres de la naturaleza.

4. ***Makú***
   Autoridad cuya principal función es coordinar todos los trabajos culturales que en cada poblado o asentamiento realizan los Mamos.

5. ***Mamo***
   Autoridad poseedora de los conocimientos tradicionales para ser el guía del desarrollo del ciclo vital de cada uno de los individuos, orientando la vinculación con la naturaleza, el territorio, las personas y las comunidades. Por tanto, es considerado imprescindible para mantener los valores propios y conservar la Ley de Origen, y, a partir de ésta, orientar a las autoridades del cabildo en sus relaciones exógenas, en particular con el Estado y/o sus instituciones.

6. ***Júkukwi***
   Autoridad espiritual no personificada. Cuando un miembro del pueblo Kogui se prepara para ser autoridad, debe conocer a profundidad la historia de *Júkukwi*. Ante él debe presentarse a la hora de recibir sus objetos de poder o *sewá*. Son los que lo autorizan para ejercer las funciones públicas intracomunitarias que asume a partir de ese momento.

7. ***Sakuku***
   Se consideran *sakuku* a quienes conocen las costumbres tradicionales, las conductas de los antiguos o las cualidades que garantizan la continuidad de las tradiciones, desde donde pueden controlar la conducta de las personas y orientarlas hacia el mismo camino.

8. ***Saga***
   Así se llama entre los Wiwa a las mujeres que tienen el mismo nivel de conocimiento que los *Mamos* y, en consecuencia, son igualmente conocedoras de la sabiduría y la tradición de este pueblo.

9. ***Zhatukua***
   Autoridad Wiwa que a nivel espiritual es capaz de consultar y "adivinar" el tipo de pagamento que hay que realizar en los lugares sagrados según sea se la falta cometida por quien se "desvía del camino de la vida en comunidad".

10. ***Alkazhi y kashimama***
    Autoridades que trabajan conjuntamente con los *Mamos* garantizando que se realicen los trabajos espirituales (pagamentos) que éstos determinan.

Además de las anteriores autoridades existen otras: (a) Las que provienen de los sistemas de parentesco y de linajes. (b) Las que denominan autoridades "civiles" constituidas por la Asamblea Comunal como máxima autoridad (excepto entre los Kogui que carecen de esta figura). (c) Las constituidas por el cabildo en cabeza del gobernador, la Junta Directiva de la Organización Indígena de cada pueblo y la Confederación de Cabildos Indígenas de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada

Sirva el anterior ejemplo para constatar:

1. La heterogeneidad de concepciones, formas de justicia, organización y representación de autoridad indígena que hay en Colombia**.**
2. La diversificación que ellas adquieren al interior de un mismo pueblo.
3. La heterogeneidad de múltiples espacios y autoridades étnicas por donde transitan y se tratan los conflictos y problemas.
4. La coexistencia de un conjunto de normas y prácticas que por sus diversos orígenes genera oposiciones y tensiones que no les permite comportarse como un conjunto estructurado, coherente y armónico de normas.

Todo lo anterior, debido a la multiplicidad de formas de producción, de normas socioculturales que provienen de la cosmovisión, de los mitos, de la costumbre, de la tradición ancestral, del sentido de pertenencia, de un origen cultural común, de poderes no humanos como las fuerzas atribuidas a los espíritus tutelares de la naturaleza, de la acción chamánica, de los acuerdos comunales, interclaniles, interfamiliares y de la imposición, apropiación y resignificación de normas de origen estatal.

Un contraste excepcional con estas múltiples formas de autoridad lo constituye el pueblo Pijao (conformado por más de 50 resguardos y/o cabildos) cuya única autoridad en la que se reconoce cada resguardo o parcialidad es el cabildo. La explicación más factible que por el momento encuentro al respecto puede reducirse a que si bien no desapareció físicamente, como les pasó a muchos otros pueblos, escasamente logró sobrevivir perdiendo su lengua, buena parte de su cultura y con ellas sus formas de autoridad ancestral. Si hoy es reconocido como un pueblo indígena se debe, fundamentalmente, al proceso de lucha, resistencia y recuperación político-cultural iniciado en tiempos modernos (mediados del siglo pasado). Proceso que la memoria cultural Pijao siempre invoca recordando las luchas abanderadas por su destacado líder nacional, el terrajero Manuel Quintín Lame. Es importante anotar que para ese reconocimiento, además de la de la lucha política del movimiento indígena, contribuyeron en gran medida los nuevos derechos indígenas consagrados en la Constitución política de 1991.

Tan diversos como los tipos de autoridad son las formas culturales para su designación en cada pueblo. Por regla general puede decirse que los tipos de autoridad ancestral no son objeto de una designación consciente y voluntaria de otras personas ni de sí mismas. Lo es así debido a que algunas de esas autoridades corresponden a lo que en términos generales se llamaría, en español, espíritus tutelares de la naturaleza y, en consecuencia, no están personificadas ya que su existencia es anterior a la vida misma y se manifiestan en lo que reconocen como leyes del mundo natural (Ley de Origen, Ley de la Madre Tierra). Se trata de divinidades o de héroes míticos cuya presencia está inscrita en el territorio y la memoria étnica. Otras en cambio, si bien están constituidas por personas, su elección como autoridad deviene de lo que llaman "sueños" y/o "visiones", cuya gramática cultural está constituida por signos que son tomados como señales inequívocas de haber sido "elegido" para ser un tipo de autoridad específica. Usualmente el "elegido" debe someterse a un proceso de autoformación-formación,

consistente en exigentes privaciones y pruebas (orientado en sus primeras etapas por otros especialistas) que dura varios años e incluso "toda la vida". Todo depende de la cosmovisión de cada pueblo y del tipo de conocimiento para el que fue escogido. También perviven autoridades que son de tipo hereditario, otras son propias de determinados linajes y algunas pocas que se logran por iniciativa personal (situación poco frecuente, ya que ser autoridad significa dedicar la "vida de uno, solo al servicio de los demás sin recibir nada a cambio"); caso en el cual se debe ser aceptado por otra autoridad experta en el campo escogido.

A diferencia de las anteriores formas de "designación" de autoridades frente a las cuales no existe ninguna disputa (y sí, en cambio, obligación de acatar el signo de haber sido "elegido" ya que su renuncia implica retar fuerzas "sobrenaturales" que terminarían por doblegarlo y someterlo a designios insospechados), existen las que no escapan a las relaciones de poder y de disputa como las del cabildo, cuya designación se realiza, generalmente, a través de la máxima autoridad –la asamblea comunal–, acudiendo al sistema de votación. La elección se hace "depositando la papeleta en urnas" y cuando los votantes no saben escribir (algo por demás frecuente) simplemente "alzando la mano" en la asamblea por uno de los candidatos.

No obstante, frente a esta forma de designación también hay variaciones entre los pueblos. Una de ellas la constituye el procedimiento establecido en los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo). En estos pueblos son los *Mamos* quienes deciden quién debe ser el gobernador del cabildo: lo hacen a partir de varios candidatos escogidos o presentados por la comunidad. A diferencia de la casi totalidad de los pueblos constituidos en cabildos en los que sus autoridades son elegidos anualmente por sus comunidades y pocas veces se permite su reelección, en los de la Sierra es normal que un gobernador desempeñe tal cargo durante varios años (por lo común dos y hasta cuatro años, a no ser que los *Mamos* y/o su comunidad consideren que como autoridad no está cumpliendo con lo culturalmente establecido). Incluso entre los Kankuamo el actual gobernador lleva 12 años en el cargo y fue "elegido" por *Mamos* Kogui, ya que los Kankuamo carecen de personas con dicho conocimiento; situación que ha de considerarse excepcional en Colombia.

En sus aspectos más generales, la elección tradicional de los cabildos ha sufrido una notable transformación a partir de la expedición de la Ley 60 de 1993 –por la cual se dictan normas sobre la distribución de competencias y se distribuyen los ingresos corrientes de la Nación– y de la Ley 715 de 1993 que habilita a los pueblos para firmar convenios con las alcaldías municipales dentro de la ejecución de los recursos del Sistema General de Participaciones asignados a los resguardos indígenas. Antes de estas leyes, líderes de diferentes pueblos coinciden en afirmar:

> Antes el "traspaso de las varas de mando", "la rotación de cargos" (así se refieren a la elección) era motivo de fiesta. No había disputa por los cargos, se elegía a las personas mayores que tenían más experiencia de trabajo en comunidad, no era necesario saber de leyes escritas –solo al secretario se le escogía si sabía leer y escribir, y si era bueno para esto podía durar varios años–. Los escogidos no podían negarse al cargo ya que todos debían y tenían la obligación de ir rotando para servir a la comunidad (…) Pero todo cambió después de que llegaron los recursos de transferencia, existen varias planchas, se hacen campañas y promesas, se eligen a jóvenes que saben leer y escribir pero no conocen mucho de la costumbre, los cabildos no trabajan para el bien de toda la comunidad sino para algunos, la autoridad se dedica a resolver los problemas de proyectos, a estar por fuera de la comunidad y se descuidan los problemas internos de la vida comunitaria (…) por eso cuando llegan esos recursos nosotros decimos que llegó el veneno que trae tantos problemas, divisiones y a veces hasta muertos (Conversatorio con autoridades del pueblo Misak y AICO. Santiago, territorio de Guambía, 2002).

La precedente situación se torna más compleja, de una parte, en aquellos pueblos que por razones de tradición cultural no poseían cabildos pero después de la Constitución de 1991 se vieron abocados a crearlos con el único fin de poder acceder, más fácilmente, a los diferentes proyectos de inversión social del Estado y a los recursos del Sistema General de Transferencias. De otra parte, en aquellas comunidades que además de haber perdido su territorio y, por derivación, buena parte de su cultura y formas de organización política, encontraron como estrategia de sobrevivencia cultural la de crear un cabildo y a partir de él luchar por la recuperación-constitución de un resguardo. De esa manera no solo lograron tener un territorio (condición indispensable para la subsistencia como pueblo), sino también comenzar a acceder a los derechos indígenas consagrados en la Constitución,

fenómeno que ha dado origen a lo que podría llamarse "proceso de reindigenización legal indentitaria".

* "Las autoridades de los pueblos indígenas **podrán ejercer funciones jurisdiccionales**". Sobre el significado jurídico de la palabra **"podrán"** se han presentado, por parte de los jueces, interpretaciones muy diversas que se pueden resumir en cuatro:

1. Algunos jueces la han interpretado como una función que los pueblos indígenas solo podrían ejercer cuando se reglamente la ley de coordinación. Pero como esa reglamentación aún no la ha realizado el Congreso de la República, deniegan su ejercicio a cargo de las autoridades indígenas.
2. Otros jueces la han interpretado como sinónimo de tener capacidad (que debe demostrarse) para conocer y resolver los casos. Como en concepto de muchos jueces esa capacidad indígena no está demostrada, bien porque los indígenas no tienen escritas sus normas y procedimientos o porque, antes de la Constitución, no juzgaban, por ejemplo, casos de homicidio entre indígenas, entonces deniegan su ejercicio a manos de las autoridades indígenas.
3. Algunos jueces se han apartado de los dos conceptos anteriores y han interpretado la palabra "podrán" como una obligación, como un imperativo de que las autoridades de los pueblos indígenas deben conocer y resolver todos los asuntos que sean de su competencia, razón por la cual no aceptan como de su competencia, incluso, los casos que por diferentes circunstancias remiten las autoridades indígenas para que sean de conocimiento de la jurisdicción ordinaria.
4. Otros jueces han interpretado el "podrán" como la facultad dada a los indígenas, individualmente, para que ante la comisión de un delito escoja a cuál de las dos jurisdicciones se somete. Si el indígena (demandado o demandante) determina que quiere ser juzgado por la jurisdicción ordinaria entonces asumen el caso; pero si éste quiere que lo asuman las autoridades del pueblo al que pertenece, entonces lo remiten a su jurisdicción.

De acuerdo con la jurisprudencia existente (Sentencia C–139 de 1996), ninguna de las anteriores interpretaciones se ajusta a la ley. Varias son las razones:

1. Porque el poder jurisdiccional concedido a los pueblos indígenas no está supeditado a la reglamentación de la ley de coordinación.
2. Porque el reconocimiento de las normas y procedimientos de los pueblos indígenas no ha sido supeditado a que estén escritos y el poder de juzgar tampoco se limita a conocer únicamente casos que juzgaban antes de la Constitución de 1991.
3. Porque el ejercicio de la justicia indígena no es una obligación, un deber o un imperativo sino un derecho que se ejerce como una facultad o potestad. Se trata de un derecho que admite la posibilidad de que se ejerza de manera optativa según sea el caso, o según las características y condiciones de cada comunidad. Si fuera una obligación, en el artículo 246 se habría utilizado, a cambio de la palabra **"podrán",** otras palabras como **"deben**", **"están obligadas"**, **"cumplirán**", que son más imperativas. Esta interpretación cobra más sentido, si se tiene en cuenta que muchas situaciones nuevas o complejas pueden escapar a la capacidad efectiva de ejercer justicia (por falta de un poder coercitivo que impida que el procesado obre en contra de la autoridad indígena) por parte de las comunidades indígenas, viéndose persuadidas a desistir, ante un caso, de dicha facultad, sin que ese desistimiento o remisión a la jurisdicción ordinaria implique que se renuncia de manera definitiva a ella.
4. Porque esa facultad es potestad de la autoridad indígena, del pueblo como colectivo, y no de la persona indígena en particular; es decir, únicamente la(s) autoridad(es) indígena(s) puede(n) determinar si la persona que ha cometido un delito dentro de su comunidad es juzgada en su propia jurisdicción o por la jurisdicción ordinaria. Este criterio obliga también para la víctima o demandante.

Ser una potestad optativa de las autoridades indígenas que pueden ejercer sin que exista una ley de coordinación, y el poder legislar, o sea, crear nuevas normas y procedimientos propios –no siempre escritos– (bien sea para juzgar delitos que antes de la Constitución de 1991 no podían juzgar, para resolver conflictos nuevos, para remitirlos a la justicia ordinaria, etcétera) están respaldadas en varias sentencias de la Corte Constitucional. Veámos lo que dice una de ellas:

> No es cierto que la vigencia de la jurisdicción indígena esté en suspenso hasta que se expida la ley de coordinación con el Sistema Judicial Nacional. La Constitución tiene efectos normativos directos,

> como lo ha afirmado esta Corte reiteradamente, de tal manera que si bien es de competencia del legislador coordinar el funcionamiento de la jurisdicción indígena y la jurisdicción nacional, el funcionamiento mismo de esta no depende de dicho acto del legislativo (…). El análisis de esta norma muestra los cuatro elementos centrales de la jurisdicción indígena en nuestro ordenamiento constitucional: la posibilidad de que existan autoridades judiciales propias de los pueblos indígenas, la potestad de éstos de establecer normas y procedimientos propios, la sujeción de dicha jurisdicción y normas a la Constitución y la ley, y la competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el Sistema Judicial Nacional. Los dos primeros elementos conforman el núcleo de autonomía otorgado a las comunidades indígenas, que se extiende no solo al ámbito jurisdiccional sino también al legislativo, en cuanto incluye la posibilidad de creación de "normas y procedimientos (Sentencia C–139 de 1996).

* **"… ejercer funciones jurisdiccionales…"** Lo arriba transcrito de la Sentencia C-139/96 muestra que la autonomía jurisdiccional reconocida a las comunidades indígenas no solo es para aplicar justicia de acuerdo a normas y procedimientos ya establecidos, sino que tienen autonomía, incluso, para crear nuevas normas y procedimientos si así lo consideran necesario.

El concepto de la Corte Constitucional es bien importante porque en los territorios indígenas se presentan situaciones nuevas o complejas, o sea, **no** previstas por la tradición. Ejemplo de estos nuevos delitos son, entre otros, la rebelión, el narcotráfico y el terrorismo que el Estado establece como competencia exclusiva de la jurisdicción ordinaria y en ningún caso como competencia de la jurisdicción indígena. Ante nuevos delitos o ante personas que se niegan a acatar las decisiones de la autoridad indígena y arremeten, incluso, violentamente contra ellas, la autoridad puede desistir de un manejo directo de ellos o, por el contrario, crear fórmulas nuevas, mediante procedimientos autónomos que no están obligados a llevar las formalidades que, por ejemplo, lleva el Congreso de la República en la creación de leyes nacionales. No obstante, las comunidades tienen sus propias formalidades y rigores para desistir, asumir o coordinar estos casos con la jurisdicción ordinaria. Con esta facultad para crear nuevas normas y procedimientos el ejercicio de la justicia indígena no queda amarrado a usos y costumbres tradicionales, sino a facultades deliberativas y discrecionales para crear

nuevas o transformar las existentes, siempre y cuando ellas no sean contrarias a la Constitución y leyes de la República. Además los poderes jurisdiccionales indígenas no se circunscriben solo a los asuntos penales o a las pequeñas causas sino a todos los asuntos que tengan que ver con la convivencia, la administración de los territorios y el gobierno de la comunidad. Sobre algunos de estos aspectos la Corte Constitucional ya se ha pronunciado:

> B**ajo ningún aspecto puede un Juez impedir que se tramite un proceso por la jurisdicción correspondiente. Si lo impide, está violando derechos fundamentales al acceso a la justicia y al debido proceso, susceptibles de amparo mediante tutela** (….) constituye violación afectar la autonomía de la etnia, dejar de lado el concepto de propiedad que se tiene sobre los resguardos, aplicar un trámite diferente al del derecho consuetudinario tratándose de sucesión de indígena, y como si fuera poco, tramitar medidas cautelares en resguardos indígenas, en contra de la disposición constitucional que los caracteriza como inalienables, imprescriptibles e inembargables (….) **los sistemas jurídicos indígenas son competentes para conocer todos los conflictos y temas** (Sentencia T-349 de 1996) (Sin negrilla en el original).

* **"… dentro de su ámbito territorial"** es la frase que determina dónde podrán ejercer funciones jurisdiccionales las autoridades indígenas. En torno a este aspecto el artículo 246 no dice que esas funciones se pueden ejercer "dentro de los territorios indígenas" o en "los territorios reconocidos oficialmente como tales". Como dice "dentro de su ámbito territorial" debe entenderse que su jurisdicción se extiende hasta más allá de sus territorios legalizados, reconocidos o no por el Estado. Para entender mejor esta afirmación es suficiente con tener presente que el Estado colombiano ejerce sus funciones jurisdiccionales "dentro de su territorio", o sea dentro de los límites territoriales del país, y no "dentro de su ámbito territorial". Por esta razón debe entenderse "ámbito territorial" como un espacio geográfico, pero también jurisdiccional, que va más allá de los resguardos o territorios indígenas oficialmente reconocidos por el Estado. Al respecto, la Corte Constitucional definió más ampliamente territorio indígena, citando el artículo 124 del decreto 2655 de 1998, el cual establece que: "Se entienden por territorios indígenas las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad, o grupo indígena y **aquellos que, aunque no poseídos en esa forma, constituyen ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales**" (sin negrilla en el original).

Jurídicamente el concepto "**dentro de su ámbito territorial**" tiene la cualidad de incluir algunas realidades complejas de las comunidades indígenas del país que por razones históricas, económicas y políticas han sido obligadas, junto con sus autoridades, a desplazarse (por razones del conflicto armado o por desastres naturales) de sus territorios ancestrales o de origen para habitar nuevos espacios haciendo de ellos el **ámbito territorial de sus actividades tradicionales culturales y económicas** que precisamente reconoce como tales el ya citado artículo. Esas realidades complejas de Colombia se manifiestan en las siguientes situaciones:

1. Existen pueblos indígenas sin tradición de propiedad colectiva ni privada, que periódicamente se están desplazando de un lado a otro. Un ejemplo de esa situación son los Nukak Makuk Makú; pueblo nómada que habita y recorre "desde su existencia" la selva del Guaviare y la Amazonia, desplazándose desde Colombia hasta Brasil, Perú y Venezuela. O sea que ese nomadismo es el **"ámbito territorial tradicional de sus actividades económicas y culturales"** y no solo el territorio que recientemente les reconoció el Estado. Reconocimiento jurídico al que, además de no entender, poco valor le encuentran; de una parte, porque no tienen el concepto de propiedad privada y menos aún el de propiedad colectiva, por su tradición cultural nómada**.**
2. Hay comunidades indígenas organizadas alrededor de un cabildo, pero carentes de propiedad colectiva territorial.
3. Existen cabildos urbanos, cuya autoridad no descansa en control territorial alguno.
4. Existen espacios de confluencia interétnica, localizados por fuera de los resguardos.
5. Hay áreas de marcado control étnico, que sin embargo pertenecen a zonas urbanas y a áreas de reserva natural de propiedad del Estado, etcétera.

Si el **ámbito territorial para ejercer justicia** hiciera solo referencia a los territorios indígenas reconocidos como resguardos, surgen varias preguntas:

1. ¿Qué pasa con la justicia indígena en las áreas de confluencia cultural, económica, administrativa e interétnicas como son las cabeceras municipales; áreas que hasta no hace mucho eran tradicionalmente

parte de sus territorios y fueron segregadas por disposiciones legales para entregárselas a particulares y formar pueblos, pero que siguen siendo espacios de habitación y tradición cultural indígena?

2. ¿Qué sucede con la justicia indígena en las comunidades indígenas, organizadas como cabildo u con otro tipo de organización pero carentes de resguardo, a pesar que de hecho ejercen cierto control social sobre sus integrantes?
3. ¿En dónde queda la posibilidad de ejercer justicia de parte de los cabildos urbanos que se vienen creando sin un claro sentido territorial en ciudades como Cali, Bogotá, Popayán y Valledupar?
4. ¿En qué queda la posibilidad de que los indígenas urbanos, como los de Mitú, Leticia y muchas otras ciudades, quienes siguen ligados por razones de lengua, parentesco y cultura a sus comunidades de origen, también sean tratados como sujetos étnicos con derechos colectivos y en consecuencia puedan ser juzgados por la jurisdicción indígena de la que hacen parte?
5. ¿Acaso los indígenas para ser considerados como tales deben estar condenados a vivir solo en sus territorios ancestrales? Si eso fuera así se estaría obligando a que los indígenas escojan la "segregación territorial", a cambio de conservar derechos especiales, o "perder estos derechos" a cambio de convertirse en un ciudadano que no los pierde por cambiar su residencia o por disfrutar del derecho a la libertad de movilidad.

* **"... de conformidad con sus propias normas y procedimientos siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República...".** Con esta frase se presume que las autoridades indígenas actúan según sus "propias normas y procedimientos" previamente establecidos a la comisión de una falta. Este proceder exige cumplir jurídicamente con el principio de que ninguna persona puede ser procesada o castigada a la luz de una norma, si al momento de cometerse la falta dicha norma no existía. No obstante, ya se dijo antes, la Corte Constitucional mediante la Sentencia C-139 de 1996 estableció que la autonomía jurisdiccional reconocida a las comunidades indígenas no solo es para aplicar justicia de acuerdo a normas y procedimientos ya establecidos, sino que también otorga autonomía, incluso, para crear nuevas normas y procedimientos si así lo consideran.

Además, es necesario precisar "qué es lo propio", especialmente en aquellas comunidades que por distintas razones han sostenido intensos contactos con otras culturas, entre ellas la cultura nacional mayoritaria, gracias a los cuales han adoptado prácticas y elementos que en principio no les han pertenecido.

> Si adoptamos una definición amplia es lícito pensar que "lo propio" no necesariamente está dado por la exclusividad de un procedimiento adscrito a una cultura, por su carácter singular o por su origen, sino por el sentido cultural y la legitimidad que históricamente se tenga de él, de tal suerte que aunque su procedencia sea de afuera, puede ser valorado como algo realmente "propio"" (Ruiz, Sf.)

No obstante, la autonomía de las comunidades indígenas para ejercer justicia no es absoluta. Si así lo fuera, sería aceptar que operan como naciones dentro del Estado. Por esa razón fue necesario prever unos **límites** que contribuyan a garantizar tanto la autonomía de las comunidades indígenas como la integración nacional. Pero poner **límites** para garantizar este doble propósito, autonomía e integración, no significa anteponer la Constitución y las leyes porque se estaría obligando a todos los indígenas a pensar y actuar culturalmente como el resto de los ciudadanos. Es decir, se estaría violando el principio constitucional relativo al reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural. Al respecto la Corte Constitucional manifestó:

> Interesa aquí, particularmente, el **estudio de los límites** que se fijan para el ejercicio de las facultades jurisdiccionales conferidas de manera potestativa a las autoridades de las comunidades indígenas, a la luz del principio de la diversidad cultural, pues si bien la Constitución se refiere de manera general a "la Constitución y la ley" como parámetros de restricción, **resulta claro que no puede tratarse de todas las normas constitucionales y legales; de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico.** La determinación del texto constitucional tendrá que consultar entonces el principio de maximización de la autonomía que se había explicado anteriormente (Sentencia T-349 de 1996. Sin negrillas en el original).
>
> (...) No cualquier precepto constitucional o legal prevalece sobre la diversidad étnica y cultural, por cuanto ésta también tiene el carácter de principio constitucional: para que una limitación a dicha diversidad esté justificada constitucionalmente, es necesario que se

> funde en un principio constitucional de un valor superior al de la diversidad étnica y cultural. De lo contrario, se restaría toda eficacia al pluralismo que inspira el texto de la Carta... (Sentencia C-139 de 1996).

De conformidad con la jurisprudencia citada, se puede observar que a pesar de los límites se busca seguir garantizando el derecho a la diversidad étnica y cultural. Por lo tanto, los límites deben estar en función de este principio. Desde esta perspectiva resulta comprensible que la Corte Constitucional adopte los siguientes principios:

1. Solo con un alto grado de autonomía es posible la pervivencia cultural de los pueblos indígenas (Sentencia T-349 de 1996).
2. No es posible establecer reglas generales para sopesar el principio de la diversidad y la necesidad de garantizar la unidad. La única forma de hacerlo es buscando el mejor camino para cada caso concreto (Sentencia C-139 de 1996).
3. El estudio de cada caso concreto para resolver eventuales conflictos entre la diversidad y la unidad, se hará teniendo en cuenta, por lo menos, factores como la cultura involucrada, el grado de aislamiento o integración a la cultura mayoritaria y la afectación (Sentencia C-139 de 1996).
4. Si es necesario imponer algún tipo de restricción a dicha autonomía, el juez que lo haga debe tener en cuenta el criterio de la **maximización de la autonomía** y la **minimización de las restricciones** (Sentencia T-349 de 1996); lo que puede entenderse como que "los límites a imponer deben ser lo menos posibles".
5. Todas las restricciones deben cumplir con dos condiciones mínimas:
   a) Que se trate de una medida necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía (la seguridad nacional).
   b) Que se trate de la medida menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las comunidades étnicas (Sentencia T-349 de 1996).
6. No cualquier precepto constitucional o legal prevalece sobre el principio de la diversidad étnica y cultural. Para que una limitación a dicha diversidad sea justificada, es necesario que se funde en un **principio constitucional de mayor valor** o de mayor jerarquía.

En diferentes sentencias han quedado establecidos los valores y principios que la Corte Constitucional considera más importantes que el reconocimiento y defensa de la diversidad étnica y cultural y, en consecuencia, deben ser acatados por las autoridades del Sistema Judicial Nacional, incluidas las autoridades indígenas que también son parte de este sistema. Estos valores o principios son los derechos fundamentales, pero no todos, sino los considerados como de más universal aceptación por todos los pueblos y culturas del mundo, a saber:

1. El derecho a la vida.
2. La prohibición de la tortura.
3. La prohibición de la esclavitud
4. El debido proceso.

Al respecto, la Corte Constitucional expresó:

> El principio de maximización de la autonomía adquiere gran relevancia en este punto por tratarse de relaciones puramente internas, de cuya regulación depende en gran parte la subsistencia de la identidad cultural y la cohesión del grupo. Los límites a las formas en las que se ejerce este control interno deben ser, entonces, los mínimos aceptables, por lo que solo pueden estar referidos a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre (…) A juicio de la Sala, este núcleo de derechos intangibles incluiría solamente el **derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura.** Dos son las razones que llevan a esta conclusión: en primer lugar, el reconocimiento de que únicamente respecto de ellos puede predicarse la existencia de un verdadero consenso intercultural. En segundo lugar, la verificación de que este grupo de derechos se encuentra dentro del núcleo de derechos intangibles que reconocen todos los tratados de derechos humanos, derechos que no pueden ser suspendidos ni siquiera en las situaciones de conflicto armado (Sentencia T-349 de 1996. Sin negrilla en el original)

Además, diferentes tratados internacionales de derechos humanos, aprobados por el Estado colombiano, establecen una serie de obligaciones para los mismos estados, que bajo condiciones extremas, como una guerra, podrán ser suspendidas temporalmente, excepto el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura, porque son considerados el límite

mínimo, respecto a los cuales no se puede admitir ninguna excepción. Sin embargo, la Corte deja abierta la posibilidad de que, según sea el caso, se tengan en cuenta las características culturales de cada pueblo, porque si bien algunas sanciones indígenas "propias" pueden ser parecidas a la violación de cualquiera de estos derechos, por razones igualmente culturales pueden tener sentidos y valoraciones distintas.

Recordemos que la Corte propone tener en cuenta el grado de incorporación de los sujetos a la cultura mayoritaria, porque se puede dar el caso de comunidades altamente preservadas, es decir, con poco contacto con la sociedad nacional, que culturalmente validan prácticas similares a la tortura o a la esclavitud. En este caso se entiende, primero, que no tienen por qué actuar como lo hacen los occidentales y, segundo, que muy probablemente tienen un significado muy distinto del que se le da en la sociedad mayoritaria. Un ejemplo de las valoraciones distintas es el referido al **fuete** entre los Nasa. En una tutela interpuesta contra la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca, por pretender usar el fuete, la Corte después de estudiar la singularidad del caso, expresó:

> Los castigos más usuales entre los Nasa son: el fuete, los trabajos forzosos en las empresas comunitarias, la indemnización de personas o familias de los afectados y la expulsión del territorio. El fuete y el destierro, que son los castigos que interesan en este caso, son ampliamente utilizados en el cabildo de Jambaló. El primero, que consiste en flagelación corporal con un "perrero de arriar ganado", aun tratándose de una práctica heredada de los españoles, tiene un significado propio, es decir, como un elemento purificador. El segundo, por su parte, es el castigo más grave, y solo se aplica a quienes reinciden en la falta y a los que no aceptan la autoridad del cabildo (Sentencia T-523 de 1997).

Respecto a las sanciones, la jurisdicción indígena no puede violar las que también están prohibidas para el Sistema Judicial Nacional: las penas de destierro, prisión perpetua y confiscación. "Un límite constitucional explícito al ejercicio de la potestad punitiva por parte de las autoridades de los pueblos indígenas, lo constituye **la prohibición de imponer penas de destierro, prisión perpetua y confiscación"** (Sentencia T-254 de 1994. Sin negrilla en el original).

Prohibición de la pena de destierro.

Como bien lo señala la Corte Constitucional, el destierro consiste en expulsar a alguien del territorio nacional, lo cual sí está prohibido para las comunidades indígenas, pero el recurso de sacar a alguien del territorio ancestral **no es destierro**, sino una forma de **extrañamiento** o de aislar a alguien de su comunidad, que puede ser algo legítimo, siempre y cuando haga parte de la tradición o sea previsible:

> Bajo una perspectiva antropológica, la pena de destierro comprende la sanción de extrañamiento de un miembro de la colectividad que conlleva la pérdida de su identidad cultural y la separación física del resto de la comunidad. Esta práctica de condenar al ostracismo al infractor de las normas internas de la comunidad es frecuente en las organizaciones sociales en las que la defensa de la colectividad prevalece sobre los derechos individuales (…). La inclusión en las cartas de derechos internacionales de la prohibición de la pena del destierro es coetánea al surgimiento del Estado-Nación, por lo que política y jurídicamente el destierro viene a identificarse con la privación de la nacionalidad o de la patria, sanción que repugna a la concepción de los derechos humanos de estirpe individual. La Declaración Universal de los Derechos Humanos establece en su artículo 9 que "nadie será arbitrariamente detenido, preso ni desterrado". Por su parte, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos dispone que "nadie podrá ser arbitrariamente privado del derecho a entrar en su propio país" (artículo 12). La Convención Americana sobre Derechos Humanos consagra que "nadie puede ser expulsado del territorio del Estado del cual es nacional, ni ser privado del derecho a ingresar en el mismo" (artículo 5). En consecuencia, a la luz de los tratados internacionales sobre derechos humanos ratificados por Colombia (CP Art. 93), la pena de destierro solo se refiere a la expulsión del territorio del Estado y no a la exclusión de las comunidades indígenas que habitan un espacio de dicho territorio pero que no exhiben el carácter de Naciones (Sentencia T-254 de 1994).

Prohibición de la pena de prisión perpetua.

Esta prohibición se entiende no sólo porque el Estado colombiano no admite la cadena perpetua dentro de su ordenamiento jurídico, “sino porque el encierro prolongado responde a una lógica represiva institucionalizada, que no se compadece de la flexibilidad comunitaria de las justicias indígenas” (Ruiz, Sf).

Prohibición de la pena de confiscación.
La Corte Constitucional precisa lo siguiente sobre esta pena: "La confiscación supone la apropiación, a título de pena, por parte del Estado, de parte o la totalidad de los bienes de una persona, sin el pago de contraprestación alguna. La privación arbitraria de la propiedad privada y su destinación al fisco nacional por decisión del Estado constituyen elementos necesarios de esta pena prohibida por la Carta" (Sentencia T-254 de 1994).

De acuerdo con lo dicho en la anterior Sentencia, lo más problemático de la confiscación consiste en el no pago de indemnizaciones y en la manera como se afectan a personas que nada tienen que ver con el delito, al privárseles de los medios materiales básicos para la subsistencia:

> Si bien la propiedad de la cual puede ser titular una comunidad indígena tiene carácter colectivo, no escapa a esta Corte que en la medida en que sus usos y costumbres permitan el reconocimiento de mejoras efectuadas por sus miembros, la sanción consistente en la expulsión de uno de sus integrantes que, al mismo tiempo, signifique la pérdida absoluta de aquellas, equivale a la pena de confiscación constitucionalmente proscrita. En verdad, el sujeto pasivo de la sanción y su familia se verían expuestos a una situación de indigencia y de absoluto despojo, motivos que llevaron al Constituyente a señalar que en ningún caso dicha pena podría ser impuesta. Independientemente del sistema privado o colectivo conforme al cual se organice la producción y distribución de bienes, el régimen punitivo no puede contener sanciones que aparejen consecuencias tan extremas para el sujeto pasivo y su familia próxima, como las que provendrían de la pérdida absoluta de sus posibilidades de subsistencia –a través de formas de apropiación privada de la riqueza o de usufructo colectivo– pues, ellas, en últimas, configurarían materialmente una confiscación (Sentencia T-254 de 1994).

El derecho al debido proceso

El derecho fundamental al debido proceso constituye un límite jurídico-material de la jurisdicción especial que ejercen las autoridades de los pueblos indígenas que la realizan según "sus propias normas y procedimientos, siempre y cuando no sean contrarios a la Constitución y a la ley" (CP Art.

246). Cualquiera sea el contenido de las disposiciones jurídicas internas de las comunidades indígenas, éstas deben respetar los derechos y principios contenidos en el núcleo esencial del derecho consagrado en el artículo 29 de la Carta.

En efecto, el derecho fundamental al debido proceso garantiza los principios de legalidad, de imparcialidad, de juez competente, de publicidad, de presunción de inocencia y de proporcionalidad de la conducta típica y de la sanción, así como los derechos de defensa y contradicción. "El desconocimiento del mínimo de garantías constitucionales para el juzgamiento y sanción equivale a vulnerar el derecho fundamental al debido proceso".

En consecuencia, independientemente del procedimiento empleado por las comunidades indígenas para aplicar su justicia, es claro que debe procurarle a las personas unas garantías mínimas que eviten la arbitrariedad y, a la postre, la injusticia. En este sentido, se espera que las normas y procedimientos de las comunidades indígenas estén previamente establecidas a la hora de corregir una conducta, al igual que la actuación de las autoridades sea, de alguna manera, previsible y no se incurra en improvisaciones, extralimitaciones o abusos. Cumplir entonces con el debido proceso exige que los usos y costumbres, normas o procedimientos de cada pueblo garanticen:

1. Que las personas sean juzgadas por las autoridades indígenas competentes.
2. Que la persona pueda hacer uso del derecho a la defensa.
3. La presunción de inocencia y demostración, mediante pruebas, de la falta cometida.
4. Que la pena impuesta haga parte de la tradición, y, si es nueva, que la comunidad la haya aprobado.
5. Que no se le impongan penas prohibidas por la Constitución o leyes de la República
6. La imparcialidad y legalidad jurídica y cultural del proceso.

La coordinación inter-jurisdiccional e intercultural

"La ley establecerá las formas de coordinación de esa jurisdicción especial con el Sistema Judicial Nacional". Para hablar de coordinación inter-jurisdiccional es necesario tener presente dos aspectos interrelacionados. Primero: partir de lo expresado al respecto por la Corte Constitucional por ser este el referente jurídico que orienta los principios de dicho proceso. Segundo: tener claro sus objetivos, fundamentos y propósitos que se buscan, así como formas de funcionamiento posibles. Estos aspectos dependen de las condiciones e intereses de cada pueblo en particular. Sobre el primer aspecto basta recordar:

> La Constitución tiene efectos normativos directos, como lo ha afirmado la Corte reiteradamente, de tal manera que si bien es de competencia del legislador coordinar el funcionamiento de la jurisdicción indígena y la jurisdicción nacional, el funcionamiento mismo de ésta no depende de dicho acto del legislativo (Sentencia C–139 de 1996).
>
> Bajo ningún aspecto puede un Juez impedir que se tramite un proceso por la jurisdicción correspondiente. Si lo impide, está violando derechos fundamentales al acceso a la justicia y al debido proceso, susceptibles de amparo mediante tutela [...] constituye violación afectar la autonomía de la etnia […] los sistemas jurídicos indígenas son competentes para conocer todos los conflictos y temas (Sentencia T-349 de 1996).

Al amparo de lo que expresan las dos sentencias anteriores, aunado al principio constitucional que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación se pueden establecer algunos criterios básicos sobre los cuales debe regirse la coordinación entre las dos jurisdicciones:

1. Que debe realizarse respetando la diversidad de justicias existentes, es decir, que debe hacerse bajo principios interjurisdiccionales en los que sea posible la interculturalidad.
2. Que por ser un proceso de doble vía se requiere aprender a coordinar, indígenas como no indígenas.
3. Que se debe hacer propiciando nuevos modos de desarrollar formas de intercambio jurisdiccional.

4. Que deber ser una relación interjudicial que posibilite la construcción y desarrollo de distintas prácticas, lógicas y conocimientos jurídicos en contextos de diversidad cultural, étnica y jurídica.
5. Que debe realizarse garantizando siempre la protección, defensa y promoción de los derechos de la diversidad cultural y étnica de los pueblos indígenas, en particular la potestad que tienen de impartir justicia de acuerdo con sus sistemas jurídicos, derechos propios, usos y costumbres.

Para avanzar en este "deber ser" se requiere comenzar a construir una cultura de coordinación jurisdiccional y estimular procesos de coordinación entre jueces y autoridades indígenas para lo cual es necesario: sensibilizar a los pueblos y a los jueces sobre la coordinación jurisdiccional, propiciar el entendimiento intercultural, construir espacios de diálogo y concertación interinstitucional, no circunscritos únicamente a cuando hay procesos de por medio. Fomentar dicho diálogo constituye el mejor camino para avanzar en el conocimiento de la diversidad cultural de los sistemas normativos indígenas, comprender la pluralidad diferenciada de los mismos y entender mejor la autonomía indígena para crear y desarrollar nuevas normas y procedimientos.

Independientemente de las condiciones que se generen o sean posibles para establecer un proceso de coordinación intercultural, lo importante es tener presente que las autoridades indígenas y la jurisdicción ordinaria (y sus instituciones auxiliares) requieren, a fin de evitar la impunidad y/o de contribuir al fortalecimiento de las justicias indígenas, establecer relaciones de reciprocidad en varios aspectos:

1. Intercambio de información: debe haber comunicación permanente sobre casos contra indígenas y de indígenas con no indígenas que estén en curso en uno u otro sistema de justicia, para evitar dilaciones en los procesos judiciales ordinarios o en los juzgamientos indígenas.
2. Disponibilidad de los instrumentos o instituciones coercitivas del Estado: cuando la autoridad indígena lo solicite. Por ejemplo, en caso de evasión de la justicia indígena por uno de sus miembros o disposición del INPEC a recibir indígenas sancionados con cárcel por la autoridad indígena.

3. Disponibilidad de las instituciones para evaluaciones, peritajes, etcétera, que se requieran y que la comunidad no disponga de esos medios o del conocimiento para realizarlos. Por ejemplo, pruebas de balística, evaluación por Medicina Legal, pruebas genéticas sobre paternidad y otros asuntos de familia que pueden ser atendidos por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, etcétera.
4. Acato a las decisiones judiciales indígenas por parte de la misma justicia ordinaria y de entidades como notarías, Registraduría del Estado Civil, etcétera.
5. Cooperación de las autoridades indígenas con la justicia ordinaria en la aprehensión preventiva de procesados por esta justicia que se encuentren en los territorios indígenas. De la misma manera, en el intercambio y aporte de pruebas.
6. Acatamiento de las decisiones judiciales ordinarias en la medida que cumplan los procedimientos legales.

De acuerdo con lo antes dicho, queda claro que la inexistencia de una ley reglamentaria de la coordinación interjurisdiccional no significa que la cooperación entre la JEI y la jurisdicción ordinaria no se pueda dar. La cooperación debe realizarse, entre otras razones, porque de hecho la JEI existe, se ejerce y está reconocida jurídicamente por la Constitución. Por tanto, los fallos de las autoridades indígenas tienen el alcance de "cosa juzgada" y, en consecuencia, ninguna otra autoridad judicial podrá asumir el manejo del mismo caso, ya que se estaría incumpliendo el principio jurídico universal de que nadie podrá ser procesado dos veces por el mismo delito.

Tal y como lo establecen la Constitución y los desarrollos jurisprudenciales anteriormente citados, la coordinación debe partir del reconocimiento de la autonomía de las comunidades indígenas. Autonomía regulada por parámetros que permitan precisar la competencia de la JEI; es decir, lo que correspondería a dicha jurisdicción asumir, a diferencia de lo que le correspondería a las otras jurisdicciones. Según lo conceptuado por la Corte Constitucional la competencia de la jurisdicción indígena se establece consultando dos variables: la personal y la geográfica.

La variable personal es para establecer si quien comete la falta es o no indígena. Si no es indígena, la competencia corresponde a la justicia nacional, pero si es indígena muy probablemente corresponderá a la jurisdicción

indígena. La variable geográfica es para establecer dónde se presentaron los hechos, si dentro o fuera del territorio o ámbito territorial indígena. El análisis de estas dos variables debe hacerse de manera relacional y no de forma general o por separado, estudiando cada caso concreto, teniendo en cuenta los siguientes parámetros:

1. Si el hecho se cometió por fuera del territorio indígena se debe establecer si la persona es consciente o no del delito cometido. Si por razones de su cosmovisión cultural no sabía que estaba cometiendo un delito debe ser reintegrada a su comunidad; pero si era consciente, la sanción la debe establecer la jurisdicción ordinaria.
2. Si la conducta solo es sancionada por la justicia nacional, los jueces de la jurisdicción ordinaria serán los encargados de conocer el caso, con las salvedades arriba expuestas.
3. Si la conducta es sancionada en la comunidad indígena y también en la jurisdicción ordinaria se debe tener en cuenta el grado de conciencia étnica y el grado de relación de la persona con su cultura ancestral**.**

Dada la complejidad que hay para situar los casos en uno o varios de los parámetros anteriores, resulta pertinente citar en extenso lo que ha dicho la Corte sobre la variable del fuero personal y la geográfica o territorial:

> Siempre que esté involucrado un aborigen en una conducta reprochable no significa que la jurisdicción indígena es competente para conocer del hecho. **El fuero indígena tiene límites, que se concretarán dependiendo de las circunstancias de cada caso**. Por ahora, debemos señalar, que en la noción de fuero indígena se conjugan dos elementos: uno de carácter personal, con el que se pretende señalar que el individuo debe ser juzgado de acuerdo con las normas y las autoridades de su propia comunidad, y uno de carácter geográfico, que permite que cada comunidad **pueda** juzgar las conductas que tengan ocurrencia dentro de su territorio, de acuerdo con sus propias normas. La distinción es importante, porque algunas veces, se atiende al fuero personal, o al fuero territorial, indistintamente, para determinar la competencia. **Debe reiterarse, entonces, que la coordinación entre este tipo de fueros corresponde a las circunstancias particulares de cada caso (…).** En efecto, la solución puede variar si la acción típica es cometida por miembros de pueblos indígenas dentro de su territorio, o si un

indígena, de manera individual, incurre en ella afectando a quien no es miembro de su comunidad por fuera del ámbito geográfico del resguardo. En el primer caso, en virtud de consideraciones territoriales y personales, las autoridades indígenas son las llamadas a ejercer la función jurisdiccional; **pero en el segundo, el juez puede enfrentar múltiples situaciones no solucionables razonablemente mediante una regla general de territorialidad**. Por ejemplo: **A)** Cuando la conducta del indígena solo es sancionada por el ordenamiento nacional, en principio, los jueces de la República son los competentes para conocer del caso; pero como se encuentran ante un individuo de otra comunidad cultural, tienen el deber de determinar si el sujeto agresor entendía, al momento de cometer el ilícito, que su conducta era realmente negativa, para efectos de reconocerle, o no, el derecho al fuero. En este orden de ideas, las autoridades nacionales pueden encontrarse ante un indígena que de manera accidental entró en relación con una persona de otra comunidad, y que por su particular cosmovisión, no le era dable entender que su conducta en otro ordenamiento era considerada reprochable; o, por el contrario, enfrentar un sujeto que por su especial relación con la comunidad mayoritaria conocía el carácter perjudicial del hecho, sancionado por el ordenamiento jurídico nacional. **En el primer caso, el intérprete deberá considerar devolver al individuo a su entorno cultural, en aras de preservar su especial conciencia étnica;** en el segundo, la sanción, **en principio**, estará determinada por el sistema jurídico nacional. **B)** En el caso de que la conducta sea sancionada en ambos ordenamientos, es claro que la diferencia de racionalidades no influye en la comprensión de tal actuar como perjudicial. **Sin embargo, el intérprete deberá tomar en cuenta la conciencia étnica del sujeto y el grado de aislamiento de la cultura a la que pertenece,** para determinar si es conveniente que el indígena sea juzgado y sancionado de acuerdo con el sistema jurídico nacional, o si debe ser devuelto a su comunidad para que sea juzgado por sus propias autoridades, de acuerdo a sus normas y procedimientos (…). No es cierto, entonces, como lo afirma el Juzgado Penal del Circuito de La Plata, que la actividad de las jurisdicciones indígenas esté condicionada a que "hayan ocurrido los hechos dentro de su ámbito territorial". **Como se ve, las posibilidades de solución son múltiples y atendiendo a las condiciones particulares de cada caso, las comunidades indígenas podrán también entrar a evaluar la conducta de un indígena que entró en contacto con un miembro de otra comunidad por fuera del territorio.** En otras palabras, no solo el lugar donde ocurrieron los hechos es relevante para definir la competencia, sino que se deben tener en cuenta las culturas

> involucradas, el grado de aislamiento o integración del sujeto frente a la cultura mayoritaria, la afectación del individuo frente a la sanción, etcétera **La función del juez consistirá entonces en armonizar las diferentes circunstancias de manera que la solución sea razonable** (Sentencia T-496 de 1996. Sin negrillas en el original).

Reconocimiento jurídico y delimitación de competencias

La Constitución de 1991 marcó la apertura del Estado colombiano al multiculturalismo, en especial al indigenista, generando al respecto tres cambios de fondo:

(a) El reconocimiento de la legitimidad de la diversidad étnica y cultural de la nación, de acuerdo con el nuevo modelo de democracia participativa y pluralista.
(b) El fortalecimiento de las instituciones y del derecho propio de los pueblos indígenas colombianos, así como de sus posibilidades de exigencia de garantías frente al Estado colombiano.
(c) La creación de instituciones políticas y la adopción de procedimientos jurídicos para responder a las demandas de los indígenas.

Estos cambios de la política estatal frente a la diversidad étnica y cultural, aunados a que en Colombia se han originado movimientos indígenas de trascendencia política nacional e internacional y la existencia de justicias étnicas diferentes al derecho estatal, hacen imperativo que se realicen investigaciones por lo menos en dos aspectos fundamentales para hacer realidad el Estado social de derecho: en lo que a las justicias indígenas se refiere, es necesario realizar estudios que den cuenta de las experiencias y los procesos sociales de resolución intraétnicos de los conflictos y de los valores e instrumentos que aplican al respecto. En lo atinente al movimiento indígena es necesario situar esas prácticas y sus reivindicaciones étnicas en el nuevo contexto jurídico y político que las reconoce analizando sus tensiones y conflictos. Para el análisis de estos dos artículos es necesario comenzar por identificar cuáles han sido los avances jurisprudenciales hasta ahora producidos en la materia. La Corte Constitucional, en su análisis sobre los elementos centrales de la jurisdicción indígena, estableció los siguientes:

1. La posibilidad de que existan autoridades judiciales propias.

2. La potestad de éstas para establecer normas y procedimientos propios.
3. La sujeción de dicha jurisdicción y normas a la Constitución y la ley.
4. La competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional.

La corte Constitucional, sobre la aplicación de normas y procedimientos que no sean contrarios a la Constitución y a la ley, estableció en la Sentencia T–254 de 1994 un criterio de interpretación frente a estas restricciones a la luz de los principios constitucionales de pluralismo y multiculturalidad, y definió que las diferencias conceptuales y los conflictos valorativos que puedan presentarse en la aplicación práctica de órdenes jurídicos diversos, deben ser resueltos respetando las siguientes reglas de interpretación*:*

1. **A mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía.**
   Esta regla significa que debe diferenciarse entre los pueblos que conservan sus usos y costumbres de los que no los conservan, ya que los que no los conservan deben someterse en un mayor grado a las leyes nacionales. La aplicación de este criterio resulta bastante problemática, por varias razones. (a) Por la dificultad antropológica e histórica existente para hacer la taxonomía que permita establecer la gradación, de más conservados a menos conservados culturalmente, ya que todos los pueblos (excepto los que decidieron estar en aislamiento) han vivido procesos de cambio, resistencia, adaptación y adopciones culturales. (b) La idea de conceder mayor o menor autonomía contiene un criterio discriminatorio, contrario al espíritu constitucional del artículo 246 que consagra el ejercicio jurisdiccional a la existencia de pueblos y autoridades indígenas dentro de su ámbito territorial. (c) Una mirada a la realidad social y política de los pueblos indígenas permite encontrar situaciones paradójicas o contrarias a la regla en mención. Por ejemplo, los Nukak Makuk Maku, que es el pueblo con mayor conservación de usos y costumbres propias (solo aparecieron a la luz pública en 1987, ninguno de sus integrantes hablaba el español, no conocían el concepto de propiedad privada, eran nómadas, etcétera), puede decirse que en la práctica es el pueblo con menos posibilidades fácticas de ejercitar la autonomía. Situación contraria tienen pueblos como el Kokonuko, Pasto y Coyaima, por ejemplo, que a pesar de su fuerte articulación y asimilación de prácticas culturales occidentales, ejercen con vitalidad el derecho autonómico jurisdiccional.

2. **Los derechos fundamentales son un mínimo obligatorio de convivencia para los particulares.**
   Esto se debe a que, en términos de la Corte, los derechos fundamentales representan estándares éticos mínimos universales que permiten trascender las especificidades de las culturas y construir un ámbito favorable para el diálogo y el entendimiento, constituyendo parámetros mínimos de convivencia.
3. **Las normas legales imperativas (de orden público) de la República priman sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando protejan directamente un valor constitucional superior al principio de diversidad étnica y cultural.**
   Esto implica un ejercicio de ponderación.
4. **Los usos y costumbres de una comunidad indígena priman sobre las normas legales dispositivas**.
   No se trata de la admisión en el ordenamiento de la costumbre contra *legem* porque este criterio sólo opera en caso de disposiciones de carácter dispositivo.

Adicionalmente, la introducción de la acción de tutela como mecanismo de protección de derechos fundamentales constitucionales permitió garantizar estos derechos entre los indígenas y, en algunos casos, resolver las tensiones entre ellos. Por esto, buena parte de la jurisprudencia es objeto de estudio (y de demanda de cumplimiento) por los pueblos indígenas. El papel de la Corte ha abierto espacios interjurídicos con incidencia en la rama judicial y en las autoridades administrativas. Gracias a estos cambios, el concepto de cultura nacional ha perdido su unidad y ha dado cabida al multiculturalismo. En este contexto, el Estado conserva las atribuciones de la soberanía y su unidad política, pero sobre la base de una sociedad que reconoce y protege su diversidad cultural, jurídica e institucional.

El reconocimiento de la autonomía política, administrativa y judicial de los pueblos indígenas según sus usos y costumbres, siempre y cuando su ejercicio no sea contrario a la Constitución y la ley, permitió que en el texto constitucional de 1991 se estableciera una jurisdicción especial indígena. La armonización de esta jurisdicción con la jurisdicción ordinaria fue encargada al legislador por el artículo 246 superior; sin embargo, como ya se ha reiterado, a la fecha esta ley no ha sido promulgada. Ante la ausencia de esta ley, la Corte Constitucional se ha visto abocada a precisar que su expedición

no es un requisito indispensable para que las comunidades puedan ejercer las funciones jurisdiccionales que les reconoce la Carta Política. No obstante, para facilitar su ejercicio, ha fijado pautas a seguir para el efecto, tendientes a garantizar su autonomía política y jurídica. De una parte, ha precisado que las comunidades indígenas, a la luz de la nueva Carta Política, son sujetos colectivos de derechos y obligaciones, en particular de algunos derechos fundamentales tales como el derecho a participar en las decisiones que la afectan, de conformidad con el Convenio 169 de la OIT[32]. De otra, ha señalado las diferencias que existen entre la autonomía de las entidades territoriales y la autonomía reconocida por la Constitución a las comunidades indígenas, con el fin de diferenciar la forma como unas y otras se relacionan con el orden nacional. Al respecto, ha expresado que mientras la autonomía de las entidades territoriales se circunscribe al ámbito administrativo y presupuestal, y a la posibilidad de elegir a su propios gobernantes, la autonomía de las comunidades indígenas va más allá e implica cierto grado de autonomía política y jurisdiccional, la cual se manifiesta particularmente en la capacidad de autorregularse y ejercer funciones jurisdiccionales en su ámbito territorial[33].

En cuanto a los límites de la jurisdicción indígena, la Corte ha intentado responder el siguiente problema jurídico: ¿Cuáles son concretamente los límites que la Constitución impone al ejercicio de facultades jurisdiccionales de las autoridades de las comunidades indígenas, específicamente en el caso del juzgamiento de la conducta de uno de sus miembros contra otro, cuando ésta ha tenido lugar dentro del territorio de la comunidad respectiva? Sobre este punto la Corte ha dicho:

> Interesa aquí, particularmente, el estudio de los límites que se fijan para el ejercicio de las facultades jurisdiccionales conferidas de manera potestativa a las autoridades de las comunidades indígenas, a la luz del principio de la diversidad cultural, pues si bien la Constitución se refiere de manera general a "la Constitución y la ley" como parámetros de restricción, resulta claro que no puede tratarse de todas las normas constitucionales y legales; de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico.

[32] Ver al respecto la Sentencia T-380 de 1993.
[33] Ver al respecto la Sentencia T-254 de 1994.

La determinación del texto constitucional tendrá que consultar entonces el principio de maximización de la autonomía y minimización de las restricciones. "Los límites a las formas en las que se ejerce este control interno deben ser, entonces, los mínimos aceptables, por lo que sólo pueden estar referidos a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre"[34]. Por tanto, las restricciones a la autonomía de las comunidades indígenas, en lo que hace a la determinación de sus instituciones jurídicas y sus formas de juzgamiento, estarían justificadas, según lo expuesto anteriormente, porque:

a) Se trata de medidas necesarias para proteger intereses de superior jerarquía, que en este caso serían "el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la tortura y la legalidad de los procedimientos, los delitos y las penas"; y
b) Se trata de las menores restricciones imaginables a la luz del texto constitucional.

A pesar de los desarrollos constitucionales no puede desconocerse que debido a la complejidad social y a las diferencias de concepción y procedimiento entre el derecho estatal positivo y los de las justicias indígenas, así como a los vacíos jurídicos debido a la falta de reglamentación de la ley de coordinación, se generan tensiones y conflictos frente a la interpretación y delimitación de las competencias. Aunados a estas tensiones y aparejados al desarrollo constitucional de la jurisdicción indígena abundan en Colombia los casos donde se percibe la relación problemática entre la multiculturalidad y los derechos humanos. En palabras de la Corte

> Existe una tensión entre el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural y la consagración de los derechos fundamentales. Mientras que éstos filosóficamente se fundamentan en normas transculturales, pretendidamente universales, que permitirían afianzar una base firme para la convivencia y la paz entre las naciones, el respeto de la diversidad supone la aceptación de cosmovisiones y de estándares valorativos diversos y hasta contrarios a los valores de una ética universal[35].

[34] Corte Constitucional, Sentencia T–349 de 1996.
[35] Corte Constitucional, Sentencias T–254 de 1994 y T–606 de 2001.

En conclusión, puede decirse que los desarrollos de la Corte Constitucional no hacen más que evidenciar el vigor e importancia que ha tomado en los últimos tiempos la diversidad étnica y cultural en los estados declarados multiculturales, poniendo de presente la imprescindible necesidad de reconocer y proteger la convivencia dentro del territorio nacional de pueblos y grupos culturales que participan de cosmovisiones distintas. De aquí que los problemas relacionados con el multiculturalismo y el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas sean parte fundamental de las discusiones éticas, políticas, jurídicas y antropológicas actuales encaminadas a la protección de la diversidad étnica y cultural, por una parte, y a la unidad política y la defensa de un "mínimo ético" representado por los derechos fundamentales.

Sirva todo lo hasta aquí expuesto para resaltar dos aspectos jurídicos centrales que delimitan el campo de análisis:

- La constitucionalización de los derechos indígenas ha permitido al Estado colombiano avanzar en los ámbitos de su reconocimiento. Sin embargo, hasta ahora el "pluralismo jurídico" fundado sobre la diversidad cultural de los pueblos indígenas –con grandes contribuciones de la jurisprudencia constitucional– no ha partido de un conocimiento antropológico de los contenidos culturales de los componentes sobre los que se estructuran internamente la multiplicidad y diversidad de justicias indígenas existentes. En este sentido los avances del reconocimiento jurídico de la diversidad de justicias étnicas opera formalmente y al margen de un conocimiento cercano a la realidad de las justicias indígenas; es decir, se trata, a la vez, de un reconocimiento legal sin conocimiento cultural.

- Para hablar en estricto sentido de la existencia de una JEI, la Corte ha exigido los siguientes requisitos:

    a) que existan unas autoridades tradicionales que puedan ejercer las funciones jurisdiccionales (elemento orgánico);
    b) la definición de un ámbito territorial en el cual ejercen su autoridad (elemento geográfico);
    c) la existencia de usos y prácticas tradicionales sobre la materia del caso a juzgar (elemento normativo) y,

d) la condición de que tales usos y prácticas no resulten contrarias a la Constitución o a la ley en lo que respecta a los límites mínimos fijados por la jurisprudencia (elemento de congruencia)[36]. Al respecto, ya se ha señalado el escaso conocimiento que tienen los colombianos del común, los académicos e intelectuales, los organismos estatales encargados de establecer y desarrollar las políticas públicas sobre la diversidad étnica y cultural, los especialistas del derecho y los diferentes órganos del sistema judicial, sobre cuáles son las diferentes formas de autoridad indígenas, sobre cómo se concibe y estructura su ejercicio, sobre la concepción y uso del territorio, sobre las normas, procedimientos y los sentidos filosóficos de su justicia, etcétera.

En consecuencia, se tiene que el desconocimiento antropológico contrasta con el cúmulo de disposiciones jurisprudenciales producidas sobre los componentes jurídicos a partir de los cuales se reconoce, limita y aplica el ejercicio de la jurisdicción indígena tanto internamente como en su relación con el Sistema Judicial Nacional. Aceptar lo poco que se sabe sobre estos aspectos, reclama que deben seguir siendo investigados académicamente y desarrollados o puestos en cuestión por los pueblos indígenas.

El debido proceso interjurisdiccional, el mayor desafío intercultural

Lo expresado por la Corte Constitucional en sus sentencias respecto a la delimitación de competencias como los fallos sobre colisión, producidos por el Consejo Superior de la Judicatura, se han reducido, principalmente, a tres ámbitos, si bien ajustados al derecho, todavía carecen de una perspectiva intercultural plena (sin mayor presencia de quienes son productores o portadores de la diversidad étnica y cultural) que haga posible y real la relación interjurídica. Esos ámbitos son:

1. Definir las competencias, siempre por separado y no en conjunto para una y otra jurisdicción.

[36] Ver al respecto la Sentencia T-349 de 1996.

2. Tutelar los derechos individuales o colectivos indígenas con fundamento en la Constitución, sus leyes reglamentarias y el derecho internacional.
3. Vigilar que las decisiones intracomunitarias de las autoridades indígenas sobre sus miembros no sean contrarias a las leyes de la República.

Estos criterios se han aplicado sin que medie un diálogo al respecto con los pueblos indígenas. Si analizamos cómo han estado presentes estos aspectos en la jurisprudencia de la Altas Cortes y en los fallos sobre colisión de competencias por el Consejo Superior de la Judicatura puede concluirse que casi en su totalidad han estado centrados en asuntos penales, a pesar de que la Sentencia T-349 de 1996 establece que "los sistemas jurídicos indígenas son competentes para conocer todos los conflictos y temas". La concentración sobre dichos campos y la desatención de otros, de igual o mayor importancia, ha sido cuestionada por las organizaciones indígenas: "La JEI debe plantearse y facilitar las herramientas para que se asuma desde todas las esferas del derecho y no solamente desde el área penal (…) que permita a los pueblos legitimar ante la sociedad sus posiciones frente a las decisiones estatales y megaproyectos aplicados en sus territorios" (ONIC, 2005: 15).

En efecto, los fallos del Consejo Superior de la Judicatura, en su proceder, han estado carentes de una relación intercultural e interjurídica porque en los conflictos indígenas que llegan a los estrados judiciales no son los directamente afectados quienes entran en relación sino los expertos formados en la misma tradición cultural o jurídica de quienes fallan: los abogados y los antropólogos "blancos" y no las autoridades étnicas o los indígenas, así éstos también tengan esas profesiones. Este tipo de proceder ante los conflictos hace parte estructural de un "régimen de legalidad circular de exclusión" porque requiere la mediación de abogados o expertos antropólogos y se excluye la voz y conocimiento indígenas, es decir, de los directamente comprometidos y afectados por las decisiones judiciales nacionales. Para romper ese círculo de poder legal y dar cabida a la interculturalidad jurídica es necesario acoger, inicialmente, el camino de la inter-oralidad jurídica. Para tomar este camino, por ejemplo, hay que comenzar a construir espacios que trasciendan el "debido proceso" como hasta ahora está concebido.

Hasta antes de la Constitución de 1991 el "debido proceso" era monojurídico y monocultural; es decir, se debía realizar y garantizar, únicamente, según la

concepción cultural del derecho estatal u Occidental. Después de la Constitución de 1991 y con el reconocimiento de la JEI el "debido proceso" pasó a ser bicultural (no multicultural porque hasta ahora sólo está reconocida la jurisdicción de los indígenas, no la de los afrocolombianos, por ejemplo). En este sentido "el debido proceso" habría que llamarlo intracultural: el que compete aplicar a las autoridades indígenas, según usos y costumbres de cada pueblo, y el de la cultura nacional que rige para quienes no son indígenas. Actuando por separado no se resuelven aquellos problemas que requieren de la coordinación de las dos jurisdicciones. Coordinar es trabajar en conjunto y no de manera separada; no es aplicando cada jurisdicción lo que dicen las normas jurídicas. En otras palabras, es necesario que los conflictos que requieren de la coordinación entre las dos jurisdicciones se resuelvan de manera intercultural (no los pueblos indígenas por un lado y la sociedad nacional por otro, o sea, aquellos y ésta obrando intraculturalmente), creando medios tendientes a construir el **debido proceso intercultural.**

Uno de esos medios y quizás más importante y más fácil de practicar (porque las dos jurisdicciones lo tienen) es **hacer uso de la oralidad, dando paso a la inter-oralidad interjurisdiccional.** Esto quiere decir, crear espacios de relación en los que puedan estar presentes, oralmente, la ley escrita y las justicias orales indígenas. Admitir la oralidad (algo que incluso el sistema judicial nacional viene implementado en diferentes ramas) sin circunscribirla, necesariamente, a los códigos escritos, posibilitaría iniciar una interlocución menos jerárquica, más fluida y comprensiva de conocimientos, experiencias, concepciones y procedimientos entre la diversidad de justicias indígenas y la justicia nacional u Occidental.

El debido proceso interjurídico e intercultural no se construye a partir de delimitar las competencias entre las dos jurisdicciones, la indígena y la nacional. Tampoco se resuelve por la vía administrativa de una coordinación (que no es tal ya que se concibe como una separación y delimitación de competencias) entre ellas. Desde esta perspectiva, lo único que se logra es seguir reproduciendo la separación entre las justicias indígenas y la nacional. De esta manera se continúa regulando la coordinación desde las concepciones, prácticas y procedimientos del derecho nacional. Este proceder es precisamente lo propio de la **política multicultural y del mal llamado pluralismo jurídico,** ya que se desarrollan sin modificar, o reproduciendo, las

mismas estructuras políticas y normas jurídicas del Estado, dejando por fuera el pensamiento y conocimiento indígenas. Es desconocer que la justicia indígena puede aportar nuevos principios de justicia a la justicia nacional.

La construcción de lo intercultural jurídico demanda generar relaciones y canales de comunicación entre ambas jurisdicciones, entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos a fin de confrontar y transformar las relaciones de poder que siguen reproduciendo las asimetrías jurídicas y, a la sombra de éstas, las jerarquías sociales. Negarse a constituir estos canales-procesos es la vía más evidente para seguir reduciendo el pluralismo jurídico a un aditivo de la diversidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia. Para mostrar, mediante un ejemplo, cómo ocurre esa negación, basta pensar en las siguientes preguntas: ¿Quiénes deben o tienen que ser interculturales, sólo los indígenas? ¿El resto de la población, entre ellos los jueces, no debe ser también intercultural?

Ausencia de interculturalidad o mejor de interetnicidad y de canales de interlocución que, a su vez, se da en algunos pueblos indígenas (replican, a cierto nivel o modo, el proceder de la justicia nacional con la JEI) en la forma que proceden cuando se presentan conflictos que comprometen personas procedentes de diferentes resguardos de un mismo pueblo indígena o de otros pueblos. En estos casos, entre los Nasa y Misak, por ejemplo, las autoridades de cada resguardo o pueblo lo que hacen es ponerse de acuerdo en torno a cuál de las dos autoridades debe asumir el proceso o si debe hacerse por separado, poco se acude a realizar un proceso conjuntamente; es más, si no hay acuerdo, entonces, optan por remitir el caso a la jurisdicción nacional. Por supuesto, también hay procesos en la región andina en los que la interetnicidad o interculturalidad están presentes. Ejemplos al respecto existen entre Koguis y Arhuacos, entre Arhuacos y Wiwas, y entre Wiwas y Kankuamos; sin embargo, existen de manera restringida y no se da entre éstos y otros grupos. Dícese de algunos pueblos, ya que en otros, en especial en los no andinos, existen o se está dando paso a experiencias de debido proceso intercultural, inter-oral e interétnicos:

> No se plantean los indígenas de los diversos pueblos de esta zona (Vaupés) ejercer 23 sistemas de justicias, separados y desarticulados; con fundamento en la experiencia y en la práctica actual se proponen arreglar en primera instancia los problemas en el ámbito de las Autoridades Tradicionales de cada pueblo; para problemas de

> mayor alcance o gravedad se recurre a una instancia colectiva de autoridades de los distintos pueblos (ONIC, 2005:17. Paréntesis y contenido agregados)

Sin embargo, es necesario advertirlo, la anterior convergencia no es producto de una fortaleza de la relación intercultural sino de un mecanismo promovido por las organizaciones indígenas de la región para proteger y defender algunas comunidades que por su estado de vulnerabilidad están en riesgo de desaparecer físicamente, sin que el Estado se preocupe de proveerles de protección especial alguna como lo demanda el artículo séptimo de la Constitución Política. No obstante, hay que resaltar que son precisamente algunos de estos pueblos (de la Amazonia y el Vaupés) quienes podrían catalogarse como el vivo ejemplo de la interculturalidad, ya que por tradición cultural practican el matrimonio bajo el principio de la exogamia lingüística (tienen como principio casarse sólo entre personas que hablan lenguas distintas) y en consecuencia cada pueblo está constituido por integrantes de varios pueblos indígenas; es decir, son por tradición internamente interculturales. Situación contraria a la que presentan los pueblos andinos y todos aquellos que practican la endogamia lingüística y "reprochan" la exogamia cultural.

La posibilidad y validez del debido proceso intercultural y, por ende, inter-oral, derivan de una interpretación y aplicación consecuentes con los artículos constitucionales referidos a que las lenguas indígenas, los usos y costumbres son oficiales en los respectivos territorios indígenas. ¿Acaso ese carácter oficial, por estar limitado territorialmente, no debe ser tenido en cuenta por los operadores de la justicia nacional presentes en esos territorios? ¿La lengua y oralidad indígenas pueden acaso ser omitidas por las Altas Cortes y por el Consejo Superior de la Judicatura, cuando ocurren conflictos que demandan la coordinación entre las dos jurisdicciones a pesar de ésta no haber sido, todavía, reglamentada? ¿Acaso los usos y costumbres indígenas, cuya existencia es fundamentalmente oral y se expresan en lengua nativa o en español, no demandan su presencia en la coordinación jurisdiccional? Si no es así: ¿dónde queda la vinculación del derecho a la lengua, los usos y costumbres con los derechos de defensa, debido proceso y concertación estipulados en la Constitución o en sus leyes reglamentarias? Por último: "¿Qué significa justicia, ley, derecho y paz? ¿Cuál ha de ser su definición, la del diccionario de la Real Academia Española, la de la Constitución o la de la semántica de los vocablos "equivalentes" de las lenguas aborígenes?" (Pineda, 2000: 20).

Sólo desde la formulación de una concepción intercultural, no construida sobre premisas de pretendida universalidad sino que parta del reconocimiento de la diversidad de propuestas igualmente culturales que corresponden a cada normatividad cultural (a sus sentidos específicos particulares, es decir, a sus subjetividades y propias autodefiniciones y comprensiones, no a las que la ley nacional le confiere o adjudica) se hace posible un diálogo intercultural. Esta idea se basa en la premisa de que las concepciones, normas y procedimientos jurídicos de una determinada cultura, por más consistentes que sean, son tan incompletos como la respectiva cultura a la cual pertenecen. La "incompletud" cultural no es visible desde el interior de cada cultura por el fenómeno universal del etnocentrismo que hace que cada cultura se considere a sí misma como ejemplo de la mejor vida posible frente a las demás culturas.

El reconocimiento mutuo de las creencias e incompletudes de cada cultura es condición indispensable para poder adelantar un diálogo intercultural. El deber ser de este diálogo no puede ser construido desde la visión moral global Occidental que determina lo que es posible desde lo local y desea domesticar todo aquello que lo pone en cuestión, lo que no le es funcional a sus propósitos.

Una construcción de un mínimo ético a partir de los derechos individuales liberales impide, por ejemplo, que se le concedan derechos a la naturaleza en la medida que sólo se le pueden garantizar derechos a aquellos a quienes se les pueden exigir deberes. Esta concepción jurídica parte de un equilibrio mecánico entre deberes y derechos que conduce también a la imposibilidad de garantizarle derechos a las generaciones futuras. Derechos que sí se encuentran en las concepciones de justicia de algunos pueblos indígenas, tal y como lo expresa un intelectual indígena del pueblo Tule:

> Las leyes de la Madre Naturaleza, de los dioses y los pueblos indígenas nacieron para garantizar que los habitantes de todos los continentes tuvieran como vivir (...). Nuestras leyes de origen, nuestro derecho mayor (...) **no son unas leyes subterráneas... sino del centro de la tierra**, lo que es muy diferente; no son leyes para la cocina sino que nacen del fogón, que también es muy diferente; **no son leyes chiquitas sino que atienden a los animales y a las yerbas indefensas**, y eso es diferente (Green,1997:149).

Primera parte

Tercer capítulo

Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio

Primera parte

Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Primer capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

Segundo capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural

Tercer capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio

Cuarto capitulo
Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Segunda parte

Justicias indígenas andinas de Colombia
Pueblos Kogui, arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Sexto capitulo
La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Tercer capítulo

Componentes estructurales de Las justicias indígenas: la oralidad y el territorio

La oralidad

En Colombia, desde la promulgación de la Constitución de 1991, las reflexiones sobre la justicia y los derechos indígenas se volvieron lugar común. Sin embargo, en esas reflexiones la caracterización de la oralidad en las justicias indígenas y los impactos sobre ella producidos por el derecho escrito no han sido objeto de investigación. Los estudios se han dirigido a la crítica formal (en abstracto) de las normas estatales sobre los indígenas sin tener en cuenta sus contextos de aplicación ni las relaciones de poder subyacentes. Estos trabajos dejan por fuera el análisis de las repercusiones y los efectos interlegales de poder diferenciados que producen en los pueblos indígenas las disposiciones jurídicas que no han dejado de regularlos, sustrayéndose a su entendimiento como procesos semióticos e impidiendo captar el amplio rango de interacciones que tienen lugar en las relaciones interlegales[37]. Estas

[37] La acepción "relaciones interlegales" hace referencia al campo en el que se agudiza y resalta la diferencia entre lo cultural y lo legal, o cuando ante la solución de un conflicto, se genera una pugna interpretativa entre normas jurídicas estatales y normas culturales orales indígenas. Pugna en la que éstas últimas acuden a formas de producción y movilización activa,

interacciones no se contemplan a pesar de que las organizaciones indígenas aluden a ellas, reiteradamente, como un asunto problemático: "Por motivos históricos, políticos, sociales y culturales nuestros pueblos se han visto obligados a grandes cambios culturales, lo cual se manifiesta en la pérdida de los idiomas y el debilitamiento de instituciones propias en relación con la justicia, por lo que entre nuestros pueblos se presentan hoy diversos grados de ejercicio de la justicia" (ONIC, 2005: 6). Estas reacciones indican que las justicias indígenas no pueden entenderse por fuera de un marco relacional entre narrativas de justicia locales y retóricas jurídicas nacionales y globales. La construcción de la alteridad, de la que hacen parte las justicias orales indígenas[38], involucra un conflicto constante entre la reproducción de prácticas culturales localizadas (modos orales existentes de autoconciencia cultural y étnica) y discursos globales que son adaptados para producir imágenes o prácticas "legales" de cultura e identidad. Para contextualizar y analizar esta problemática, en este capítulo se analizan tres aspectos, correlacionados, que la estructuran y delimitan.

En el primero, *Oralidad y justicia*, se explica por qué la oralidad es una característica fundamental de las justicias indígenas y se identifican algunas concepciones y representaciones que las configuran. Además, se sustenta que la oralidad y los sentidos de justicia étnicos expresan una diferencia radical frente al derecho escrito o estatal. En el segundo, *Tensiones entre oralidad y escritura,* se expone cómo, a partir del reconocimiento constitucional de la Jurisdicción Especial Indígena, las normas escritas estatales impactan los sentidos de justicia o los procedimientos intraétnicos de hacer justicia. Al respecto, se argumenta que el reconocimiento de la JEI ha originado en algunos pueblos indígenas del suroccidente andino (como en el Nasa, Misak y Camëntŝá) tensiones intraétnicas situadas en el proceso disyuntivo-conjuntivo de continuar con el ejercicio de la justicia oral en español o en lengua nativa o pasar a la escritura, en español, de algunas de sus normas y procedimientos.

---

creativa y deliberada de exaltación de diferencias culturales que por su condición de subordinación legal estatal terminan, generalmente, siendo desconocidas por la exegética del derecho escrito, salvo que el conflicto se transforme y requiera una solución política que obligue a modificar la ley.

38 La referencia a las características "internas" de las justicias indígenas hace uso de la acepción en plural de "justicias orales indígenas" para resaltar que no existe una "justicia indígena" en general sino una diversidad de concepciones y prácticas orales de justicia o de nociones de lo injusto y lo justo en los diferentes pueblos indígenas; es decir, no existe una justicia o conjunto de normas, procedimientos, usos y costumbres básicas o afines que agrupe, o con las que se identifiquen, los 102 pueblos indígenas de Colombia.

Esas tensiones expresan estrategias diferentes que se vuelven complementarias (en abstracto) por el objetivo que persiguen y opuestas por el método o medio propuesto de lograrlo. Lo complementario radica en que se busca fortalecer la autonomía de las justicias indígenas conservando y reproduciendo, intraétnicamente, sus concepciones y prácticas e innovarlas para defenderlas de las regulaciones impuestas por el derecho estatal. Lo opuesto está en que mientras los mayores, principalmente, consideran que la conservación y defensa debe llevarse a cabo por medios tradicionales (la oralidad), algunos jóvenes ilustrados estiman que debe hacerse mediante el uso de instrumentos modernos (la escritura) en el sentido actual y no como proyecto social-político de Occidente. Se analiza esta problemática relacional desde una concordancia con las autoridades tradicionales indígenas que, a pesar de reconocer vacíos en su justicia oral, piensan que tal carácter debe permanecer, puesto que no ven en la escritura una solución adecuada sino un problema adicional, al que aluden afirmando que escribir lo que la comunidad sabe oralmente es una manera de "debilitar la autonomía de la justicia propia" o de "dividir la comunidad entre los líderes jóvenes que saben escribir y los mayores que no saben, pero saben hacer justicia, hablando y aconsejando".

En el tercero, *La ley escrita en clave legal*, se plantea que el paso de la oralidad de las justicias indígenas a la escritura en español o en lengua nativa interroga sobre un problema central y mayúsculo: el tipo de relaciones "interlegales" que se generan entre las justicias orales indígenas y el derecho escrito estatal. Interrogación cuya respuesta demanda: a) entender las narrativas indígenas y sus diferencias con el proceder de la justicia estatal, buscando detectar sus interferencias, conflictos y, sobre todo, posibles diálogos que permitan pasar del **"debido proceso intraétnico y monocultural" al "debido proceso inter-oral, intercultural e interjurisdiccional**"; b) identificar las maneras como la memoria étnica resiste, apropia, adapta, resignifica y transforma las narrativas dominantes y analizar las representaciones e impactos de la ley escrita sobre los derechos de tradición oral; c) comprender los retos que enfrenta la justicia indígena en el escenario que reconoce su autonomía; y d) conocer, en el ámbito de esa autonomía, las adaptaciones, adopciones, conflictos y soluciones surgidas en los pueblos indígenas que, por los requerimientos del derecho estatal o por iniciativa propia, consideran válido, necesario o conveniente que se escriban. Escritura de algunos de sus procedimientos normativos, usos y costumbres, con la se cual se acogerían a

una de las características del derecho estatal: la ley escrita en clave legal. Aspecto importante de analizar si se tiene en cuenta que la escritura es otro código de comunicación (distinto del oral) y no el simple doblaje o la mera reproducción de la oralidad.

Oralidad y justicia

Aunque los pueblos indígenas de Colombia conocen la acepción "derecho indígena" poco la usan debido a que poseen o han optado por otras designaciones. Algunos pueblos, a partir de sus luchas político-culturales autonómicas e identitarias, lo denominan "derecho propio" (los Misak) o "derecho interno" (los Nasa). Con la denominación "derecho propio" enfatizan que se trata de un derecho que les pertenece, que deviene y participa de concepciones culturales "propias", diferentes de las existentes en el derecho nacional. Lo asumen así a pesar de que algunas de sus prácticas de sanción (como el cepo, el fuete y el trabajo "forzado") son producto de la herencia colonial.

A pesar de las objeciones que admiten esas denominaciones lo que importa es comprender que ahora hacen parte de un deliberado sentido de afirmación de la diferencia cultural para ejercer justicia de una manera "propia" (distinta de la del Estado) y de su propósito de "autonomía política" para ejercerla de forma "interna" (sin la injerencia del Estado). Otros pueblos, quizá distantes de ese posicionamiento y de las denominaciones políticas, lo nombran con vocablos más cercanos a sus sentidos culturales ancestrales. Los pueblos Kogui, Iku, Wiwa, Cubeo, Tucano, Tule, Bora, Sicuani, Desano, entre otros, lo llaman "Ley de Origen" o "Derecho Mayor", para indicar que son leyes que han existido desde siempre (desde antes de la llegada de los españoles). Algunos pueblos amazónicos y de la Orinoquia lo llaman, indistintamente, "Ley de Origen" o "Leyes de la Madre Tierra", para señalar que son leyes que provienen de la naturaleza, no de los seres humanos, y que hacen parte de sus relaciones y regulaciones recíprocas. No obstante las diferencias de concepción que se derivan o subyacen en esas diversas denominaciones étnicas, lo cierto es que todos estos pueblos tienen una característica en común: el carácter oral de sus formas de justicia.

La oralidad (conjunto de hablas de la comunidad) de las justicias indígenas permite que mediante el habla social se relaten, expliquen, argumenten, expongan y polemicen los hechos en función de conservar el sentido de sociedad y de pertenencia, generando el sentimiento de participación en la vida común que se constituye en el principio que rige y soporta la justicia indígena. En el habla social se observa que, antes que la defensa de la norma o la sanción de la trasgresión, lo primordial es el propósito de permanecer agrupados, siendo sus signos más evidentes la comunicación y la participación. Signos regidos por imperativos inmemoriales que recuerdan que los agentes individuales y sus relaciones están subordinados al orden colectivo, a la necesidad de permanecer juntos. Este orden y necesidad se anteponen o están más allá de la unión paradisíaca de las palabras, las leyes, los rituales y las convenciones culturales.

Aunque en las evocaciones y narrativas orales el valor atribuido a la norma que ha sido trasgredida es importante —razón por la cual se reprocha al trasgresor—, lo que más interesa no es quedarse en el reproche y en aludir persistentemente a lo sucedido, sino reincorporar al trasgresor al orden cultural, recurriendo al conjunto de saberes o terapéuticas propias de su tradición: los relatos contados en casa, en los rituales, en las mingas y en las asambleas y los consejos en los juicios o durante la aplicación de la sanción. En suma, en la acción en común van construyendo microrelatos que orientan la vida de generaciones enteras.

El sentido de comunidad se manifiesta en la pronta reincorporación del sujeto a la sociedad que el habla comunal hace factible dada su función básica de posibilitar las relaciones sociales y de mantener la vida en común. Función comunicativa que estatuye, en las justicias indígenas, la responsabilidad de los hablantes y de los oyentes de mantener y permanecer en el grupo social. La opción de reincorporación es casi única y exclusiva de estas comunidades, ya que la sanción punitiva de la cárcel o cualquier otro tipo de encerramiento que separe durante un tiempo prolongado al individuo de sus relaciones con el grupo no ha sido parte de su tradición. Y a pesar de no serlo han tenido que padecerla, incorporarla y hasta reproducirla como producto de las relaciones de sujeción impuestas por la ley escrita o estatal. La prevalencia de la incorporación sobre la separación tiene como propósito evitar que no se instaure en el trasgresor y la sociedad el desinterés por la vida en común y por lo público, por la "vida en comunidad" según sus propios términos.

La multiplicidad de voces que concurren en la comunidad indígena en la tríada rechazo-comprensión de las trasgresiones culturales y pronta reincorporación del trasgresor a la sociedad es indicativa de que se trata de una justicia dialogada, intersubjetiva y plurigestionada diferente de la ley escrita. Ésta es ejercicio de un poder especializado en roles específicos y predeterminados sujeto al "fijismo" de los códigos y, sobre todo, separado de las voces de la comunidad. El carácter dialógico, intersubjetivo y plurigestionado de la oralidad se contrapone a la caracterización que hizo Bourdieu del efecto codificador de las normas: "La codificación garantiza que, salvo una revolución capaz de cuestionar los fundamentos mismos del orden jurídico, el futuro será la imagen del pasado, que las transformaciones y las adaptaciones inevitables serán pensadas y habladas en el lenguaje de la conformidad con el pasado" (2000: 208-209).

Mientras un hecho en el derecho positivo es construido y delegado sólo a los expertos (abogados, jueces, fiscales, cortes) interpretándolo, desplazándolo, sometiéndolo, reduciéndolo a la exegética y constreñimiento de lo escrito en un código, en la justicia indígena el hecho se construye mediante el habla común, interpelándolo, debatiéndolo y sometiéndolo a la trama de otros acontecimientos inscritos en la tradición que se hacen presentes y se regulan mediante las lógicas y retóricas del habla individual y social. En tanto que para el derecho la norma escrita "escrita está", para las justicias orales indígenas la norma está inscrita en la memoria como un campo amplio de experiencias colectivas e individuales, siempre en construcción y en busca de la solución más adecuada al drama y trama de cada situación trasgresora debido al carácter contextualizador y contextualizado de la oralidad.

Si en el sistema judicial nacional el hecho es construido por los expertos y desde las formalidades y regularidades del derecho escrito (el derecho, por injusto que sea, no deja de ser derecho). En las formas de justicia indígena, el hecho es construido desde la diversidad de experiencias de la vida en común y desde las continuidades y discontinuidades de la historia y sus narrativas en las que se expresa un doble movimiento que habla del repliegue sobre su tradición y oralidad y, a la vez, de su apertura al mundo moderno: la apropiación, traducción o captura del derecho escrito, a pesar de que éste se ha ensañado contra su cultura. Por sus relaciones con el derecho nacional, esta memoria se ha tornado más viva y necesaria en muchos pueblos a partir del reconocimiento de la JEI, que les ha posibilitado iniciar un proceso, no exento de tensiones, de

recuperación, recomposición y resignificación de sus sentidos y prácticas ancestrales de justicia que habían desaparecido o perdido vigencia como consecuencia de su carácter subordinado a la ley nacional escrita que los había limitado al ejercicio de una "justicia" de control y autorregulación de las pequeñas causas (faltas leves) intracomunitarias.

Clifford Geertz (1994) explica y cuestiona, de manera general y con alto grado de síntesis, pero sin referencia alguna a las diferencias de proceder regulatorio existentes entre códigos escritos y orales, la forma de proceder del derecho en la construcción de los hechos. Para Geertz la "explicación" es producto de un temor a la explosión de los hechos, una necesidad moderna de la política del poder en el ámbito jurídico de responder a ese temor con su esterilización. Ese temor a los hechos, que obliga a su esterilización, no es más que una negación de los hechos, una forma de mantener los hechos a raya en los procedimientos legales, es el proceder universal de lo hegemónico. El proceder y poder hegemónicos se difunden, extienden y acrecientan con el monismo jurídico estatal, con la ley escrita y la codificación de las normas. En las justicias indígenas la difusión, extensión y acrecentamiento están constreñidos a los "códigos" normativos orales que limitan su campo de acción y comprensión a las relaciones interpersonales e intragrupales locales a quienes participan de ellos o los reconocen, actores (autoridades y comunidad en general) que en última instancia los producen, reproducen y transforman. Este autor "cuestiona" tal proceder por cuanto el mundo de los acontecimientos y de las circunstancias escapa al ámbito jurídico, pues diga lo que diga el derecho éste nunca contempla toda la trama. Quizá los acontecimientos sometidos a la interacción e interlocución cara a cara, presentes en la comunicación oral indígena, tampoco abarquen toda la trama y proceda con el mismo temor a los hechos; sin embargo, en el trasgresor se observa una amplia disposición a narrar, a informar detalladamente lo que sucedió, a no negar los hechos, a aceptarlos y, en consecuencia, a recrearlos.

Dos aspectos complementarios y subsidiarios se manifiestan en esa disposición a informar y narrar. El primero es la costumbre indígena de la "confesión para el perdón" que permite o exige que el trasgresor narre los hechos libre, espontánea y extensamente, bien en privado (ante su familia y la del ofendido), ante las autoridades (civiles o religiosas) o ante la asamblea comunal. No confesar las transgresiones cometidas es negarse a solicitar perdón y a ser perdonado; la negativa es considerada como una ofensa grave contra la comunidad y la

tradición, un acto de sustracción y ofensa a la justicia, razón por la cual es duramente reprobada y sancionada. Por eso resulta extraño que un comunero no confiese los hechos y que la comunidad o los directamente afectados no concedan el perdón. La manera en que la verdad jurídica se construye en el derecho moderno hizo que en Colombia la "confesión indígena" fuera concebida por los jueces, bajo signos etnocéntricos, como "malicia y maledicencia indígenas". Por esa razón (o sinrazón) los indígenas autoconfesos terminaban siendo triplemente condenados: por aceptar el hecho cometido, por la forma de decirlo y por su condición cultural. Puesto que su cultura ya estaba penalizada, el derecho nacional catalogó como una conducta "propia de salvajes" el confesar y narrar en detalle los hechos cometidos; no la concibió como confesión sino como una manera de admitir sin pudor lo realizado.

El etnocentrismo jurídico confundió confesión con "malicia indígena"[39] al interpretar lo relatado por el procesado como engaño o astucia para "desviar la investigación" hacia tópicos que impedían llegar a "la verdad de los hechos". No obstante, cuando la investigación jurídica "descubría" que lo declarado correspondía con lo "sucedido", el juez transmutaba la verdad dicha por el procesado en veredicto (verdad-dicha) moral de "maledicencia indígena", al percibir en lo narrado signos claros "del grado de sevicia y ausencia de moral con que los actos eran narrados y cometidos".

La paradoja actual de esta concepción es ilustrativa de un proceder jurídico que raya con la contumelia: cuando la confesión provino, espontáneamente, del mundo indígena se la concibió como "obstrucción a la justicia y maledicencia", implicando un aumento de las penas. Cuando la "confesión" resultó conveniente para narcotraficantes y paramilitares se la tipificó como "colaboración con la justicia y enmienda", recibiendo el beneficio de rebaja de la pena. El segundo caso se relaciona con el "sentido común" que se manifiesta en su visión pragmática de los hechos, es decir, en reprobarlos y aceptarlos dada su concepción de que, ante la imposibilidad de impedir lo que ya sucedió, importa más lo que prosigue que lo que acaeció (lo hecho, hecho está). Este proceder es ajeno al derecho occidental que gira y se recrea en la idea metafísica de que "lo sucedido se habría podido evitar". El resguardo indígena, espacio donde fueron confinados los indígenas andinos desde la Colonia y a donde sus habitantes están destinados, para bien o para mal, a nacer, vivir y morir y a no separarse de

[39] La expresión "malicia indígena" es una figura para afirmar cualquier cosa a favor o en contra de los indígenas.

su grupo como estrategia de supervivencia física y cultural, también es el lugar donde hay que vivir y morir con la maldad y/o la bondad de los demás. Poco sentido tiene no aceptar la crueldad de los hechos, atribuirles más de la que tienen o no perdonarlos si se sabe que en el espacio de la sociedad nacional existe una crueldad mayor: la exclusión y la discriminación.

Aunque en las narrativas de justicia indígena prevalece la oralidad sobre lo escrito, la vida en común sobre la sanción, distanciándose del carácter escrito y punitivo del derecho nacional, no escapan a las relaciones reguladoras de los discursos impuestos por el derecho positivo estatal. De ahí que posean, simultáneamente, signos interlegales de subordinación y de autonomía, "de coproducción jurídica". De subordinación, porque en su narración se manifiestan trazas de su interacción con los discursos reguladores del derecho nacional; de autonomía, porque los hechos al ser narrados en su lengua nativa siguen constreñidos por las formas sistemáticas de la gramática de su lengua y de su cosmovisión.

Tensiones entre oralidad y escritura

La institucionalización en los cabildos indígenas del suroccidente andino de algunas formalidades del derecho estatal (como la formulación escrita de reglamentos internos y manuales de convivencia, el refrendamiento de firmas y la recurrencia a abogados "blancos" para responder a las exigencias de la justicia ordinaria) genera un efecto de poder de la palabra escrita y del documento público que convoca e incita al monolingüismo en español e inhibe o excluye a los monolingües en lengua indígena y a los analfabetas del manejo social de los conflictos. En este contexto, el tránsito de la oralidad al levantamiento de una queja por escrito implica, en no pocas ocasiones, colocar situaciones conflictivas en un plano de mayor radicalidad, incomprensión e indefensión para quienes no conocen la escritura, al "bloquear" parte del habla social y de la multivocalidad en la recomposición familiar y comunal de esas situaciones.

El estudio de los textos "jurídicos" en los pueblos indígenas supone avanzar más allá de su eficacia instrumental para llegar al análisis y comprensión de las representaciones en sus propias lenguas y en la complejidad de los problemas que hay que solucionar para escribir parte de sus normas

culturales —no en sus lenguas nativas—, en su traducción al español. Debido a su importancia, este aspecto es fuente de fuertes tensiones; si se tiene en cuenta que toda traducción, todo paso semántico de una lengua a otra, es una interpretación, y no siempre un paso equivalente de un significado totalmente igual. Otro factor que genera discusión (e incertidumbre entre los mayores) es para quién se escribe en español o en la lengua indígena, dados los todavía bajos niveles de lectura, sobre todo en lenguas indígenas. A esas tensiones subyace un debate de fondo: ¿para qué recurrir a la escritura y qué significados socioculturales, de poder, hay en el trasfondo de la propuesta de escribir, ya sea en español o en las lenguas indígenas, los saberes ancestrales y prácticas "jurídicas" propias?

El interés por la escritura (el efecto o impacto de su poder) comienza a tomar fuerza y a manifestarse en algunos sectores de los pueblos indígenas (como entre los líderes o cabildos Nasa del norte del Cauca) que han pasado de resistirse, defenderse y temer a la ley escrita, por concebirla como una forma de dominación, a legitimarla y valorarla hasta el punto de considerar que pueden recurrir a ella para la codificación de algunas normas y procedimientos. Según algunos líderes, especialmente los intelectuales indígenas, la escritura de los códigos contribuiría a corregir las inconsistencias en los procedimientos y sanciones (entre el cabildo saliente y el entrante, por ejemplo) y las arbitrariedades que se presentan en los juicios por parte del cabildo o como consecuencia de la emotividad generada en las asambleas comunales. La tensión oralidad/escritura es uno de los elementos constitutivos de una de las problemáticas intracomunitarias en la que actualmente se encuentra buena parte de las justicias del suroccidente andino, donde es común el bilingüismo. En cambio, esa tensión es inexistente entre los indígenas monolingües que perdieron su lengua nativa y sólo hablan español (como los Kokonukos y Yanaconas). Para ellos, escribir normas y reglamentos internos ha significado una manera de apropiarse de la JEI a fin de legitimar la autoridad del cabildo y reconstruir, a través suyo, su justicia, que se había perdido y estaba en manos de la justicia ordinaria nacional.

La tensión oralidad/escritura se manifiesta de forma diferente en algunos pueblos que habitan el Trapecio Amazónico: debido a la debilidad de los sistemas de justicia propia se ven abocados a acudir a la justicia ordinaria y ésta asume y resuelve los conflictos al margen de cualquier vinculación con la comunidad. Cuando las comunidades reclaman su derecho de participación

en los procesos, las autoridades ordinarias lo deniegan solicitándoles que prueben (por escrito) la existencia de normas propias. Esta demanda está llevando a la elaboración de reglamentos internos o manuales de convivencia[40], no por decisión propia de los pueblos sino por imposición externa.

Esta gama de relaciones y tensiones entre oralidad/escritura permite diferenciar tres procesos de origen e implicaciones diferentes:

(a) Pueblos indígenas que deben recurrir a la escritura de "normas y procedimientos" (léase manuales de convivencia) no por iniciativa propia sino por una exigencia ilegal del poder jurídico local. A esto se suma el hecho de que sus formas de justicia se han debilitado por la pérdida de algunas leyes de origen, por la sustitución de las autoridades tradicionales por jóvenes dirigentes (que se convirtieron en los interlocutores ante la sociedad nacional por conocer el idioma español) y, especialmente, por la presencia de actores externos (del Estado o de la sociedad, guerrilla, paramilitares, narcotraficantes) que desplazan sus autoridades tradicionales y se arrogan el ejercicio (algunos amparados en sus proyectos asistencialistas y evangelizadores) del control interno; entre ellos, los inspectores de policía, las iglesias católica y evangélica, las ONG y los grupos armados.
(b) Pueblos indígenas bilingües del suroccidente andino (Nasa, Misak, Camëntŝá) que, a pesar de ser los más fuertes y empoderados en asuntos de justicia propia, han decidido escribir sus normas y principios jurídicos de manera autónoma, sin ninguna demanda externa.
(c) Pueblos indígenas andinos, monolingües en español, que no poseían formas de justicia propia o que buena parte de ella estaba en manos de la justicia ordinaria y que desde su participación en el movimiento

[40] La elaboración escrita de manuales de convivencia se ha generalizado en las comunidades indígenas. En las regiones de la Amazonia y la Orinoquia los han elaborado (o están en ese proceso), entre otros, los Ticuna, Yagua, Kokama, Bora, Ocaina, Sikuani, Cubeo, Tukano, Desano, Ariano, Tuyuka, Curripaco, Nukak Makuk Maku, Yuruti y Karapana. En la región andina, los Awá, Camëntŝá, Inga, Pastos, Nasa, Yanacona y Kokonukos. Es de precisar que los propósitos de escribir sus prácticas, procedimientos, usos y costumbres de los pueblos de la Amazonia y Orinoquia son distintos a los que expresan los líderes jóvenes de los pueblos de la región andina.

> indígena andino aprovecharon el reconocimiento constitucional de la JEI para comenzar a construirla. En cambio, existen pueblos indígenas andinos (como los Kogui) que, debido a la fuerza de su tradición y la vigencia de su Ley de Origen, se oponen o no ven la necesidad de la escritura. Lo mismo puede decirse de los Wayúu, para quienes la palabra hablada es ley y cuya autonomía ha llegado hasta el punto de hacer pagar faltas a otros sectores de la sociedad, incluido el Estado, aplicándoles parte de sus normas y procedimientos.

Todo indica que estamos ante un fenómeno que por diversas y no congruentes razones comienza a generalizarse en Colombia, contando a su favor con el hecho de una extensión cada vez mayor de la escritura del español entre las comunidades indígenas, dada la existencia de una población mayoritariamente joven que ya ha incorporado como un valor la educación escolar y universitaria.

La idea de algunos pueblos indígenas que todavía poseen su lengua nativa de pasar de códigos orales a códigos escritos en la práctica, implica deponer sentidos ancestrales y comunales a favor de principios normativos del derecho moderno con vistas a recomponer o "legitimar" su justicia, que conciben debilitada, sin la fuerza de "los usos y costumbres." Está ocurriendo un alejamiento de la cosmovisión, porque en ésta la ley deviene de lo sagrado, de los ancestros, de las enseñanzas inscritas en el mito. Este distanciamiento se acrecienta con la escritura, como bien lo afirma Luis Guillermo Vasco:

> Hoy gran parte de la cosmovisión indígena, los "mitos indígenas" —como los siguen llamando— tienen mucho reconocimiento, pero éstos han sido fosilizados, porque se han escrito y se han vuelto cartillas […] los maestros y los niños se los aprenden y los recitan, pero se viven de otra manera. Es posible convertir esas historias en literatura, pero eso no juega un papel importante en la vida de la gente. Permite aparentar que se está respetando la cultura, que se está consolidando, que se está impulsando, cuando en la práctica se está colaborando en que se pierda porque se fosiliza […] pero todo eso penetra a través de los nuevos dirigentes, con los jóvenes que han tomado el poder [… que] el Estado les reconoce porque se mueven en su misma lógica aunque tengan discursos distintos. Esos nuevos dirigentes son los jóvenes educados por los curas, o en las escuelas, o en los pueblos, o con postgrados, como tienen algunos (Citado en Cunin 2006: 38).

Reducir la solución de los problemas de la justicia oral en lengua nativa a un asunto de transcripción y traducción escrita al español es ignorar que lo que está de por medio no es la introducción de un elemento moderno y hacerlo constitutivo, figuradamente, de su cultura, sino la introducción de cambios (quizá no necesarios ni exigidos legalmente) en las formas de socialización y aplicación de su justicia. El paso de lo concebido y dicho en lengua nativa a la escritura en español puede implicar una transformación sociocognitiva, una transmutación de sentidos de la justicia y de sus prácticas. El campo de la oralidad es mucho más que el relato trasmitido oralmente.

No sólo es un conjunto de tradiciones orales, también es un sistema cultural, simbólico y cognitivo, además de un cuerpo normativo consuetudinario no formalizado en instrucciones positivas como el derecho escrito, sino establecido en un lenguaje metafórico, encarnado e inconsciente. Interpretando a Vygotsky (s.f.), la oralidad es contacto, requiere el nosotros inmediato, la tradición, la comunidad, la no individualización. Además, algunos pueblos indígenas sólo "entregan" ciertos relatos a personas escogidas, no a una asamblea, mientras que la escritura jurídica estatal supone todo lo contrario: la hegemonía de la visión y su publicación explícita. Sobre el carácter oral y secreto, la ONIC señaló: "Los Sikuani aún hoy se mantienen velando y ejerciendo la Ley de Origen a través de las formas propias expresivas de la comunidad; es una tradición fundamentalmente oral y se mantiene en secreto a través del conocimiento de las autoridades tradicionales que conservan el legado desde el origen" (2005: 21).

No se trata de cuestionar la importancia y necesidad de la escritura, sino de preguntarnos sobre la viabilidad de transferir a la palabra escrita, o al idioma del derecho, el lenguaje y los medios de aprehensión y aprendizaje que utiliza una autoridad tradicional indígena (un chamán, por ejemplo), máxime si se sabe que los especialistas o expertos en la tradición (que todos los pueblos indígenas reconocen como iconos de su justicia propia) no forman parte de ningún registro y acumulación del conocimiento por medio de la escritura ni de sistema alguno de transmisión o socialización del conocimiento que priorice la palabra verbalizada frente a otras experiencias directas, como la participación en rituales y danzas, como fuente de aprendizaje y de justicia. Un ejemplo diciente al respecto lo posee el pueblo Masiguare, al considerar que la historia, además de los mitos, está escrita en los astros, en las danzas, los rituales y en la naturaleza. El paso de la justicia oral a la ley escrita puede

dar lugar a una justicia ajena a la memoria oral comunal. Es factible que la exaltación y el uso de la norma escrita debilite y despolitice el habla social y el poder comunal al permitir que los hechos, que antes eran narrados y construidos de manera multivocal, dialógica y contextualmente, se vuelvan hechos construidos monofónica y homogéneamente.

Por el momento se manifiestan tres aspectos, interdependientes, que conjugan la dinámica de factores "internos" y "externos" para acudir a la escritura de algunas normas y procedimientos. El primero obedece a que los jóvenes líderes indígenas del suroccidente andino, ante el acrecentamiento de los conflictos internos y la necesidad de solucionarlos y de fortalecer la autonomía de la justicia "propia", no acuden a la tradición, a la memoria y al saber oral porque no los conocen tan bien como los mayores o las autoridades tradicionales y porque no tienen la edad para cumplir ese rol. Para suplir esa carencia recurren a la escritura, su conocimiento más inmediato, aprendido en la sociedad nacional y en el que se sienten más competentes y útiles, razón por la cual los jóvenes son los llamados a escribir y "transcribir" lo que las autoridades tradicionales y la comunidad expresan oralmente respecto de los planes de vida, los reglamentos internos y los manuales de convivencia, los comunicados a la opinión pública y las cartillas para la etnoeducación. Escritura que no solo circula en el papel, sino también en videos y a través de Internet, divulgando y difundiendo aspectos culturales internos y criterios políticos de la organización indígena, entre las organizaciones indígenas del país y de otros países.

El segundo es un derivado del anterior y se relaciona con el cúmulo de disposiciones reglamentarias de los derechos constitucionales y de las leyes internacionales que comienza a demandar sujetos interlocutores conocedores y especializados en ellas. Esa demanda encuentra en los jóvenes ilustrados a los más idóneos interlocutores del Estado y de las ONG internacionales.

Esta situación está generando cierta especialización de tipo generacional: en un lado están las autoridades tradicionales encargadas de salvaguardar y reproducir los conocimientos tradicionales, en especial los atinentes a la memoria, la naturaleza, la medicina, la justicia, en fin, los relativos a la cosmovisión (producida y reproducida mediante la tradición oral); en el otro comienzan a situarse los líderes jóvenes (de frontera cultural) que, por su asiduo contacto con la sociedad nacional, por su formación universitaria y por

su compromiso con las luchas indígenas, adquieren un papel especial en la interlocución con otros movimientos sociales, con el Estado y la sociedad nacional que los habilita en el conocimiento de las leyes nacionales y les posibilita ser elegidos en los "cargos" del cabildo, en la formulación o ejecución de proyectos etno (etnoculturales, etnoeducativos, etnomedicinales, etnoambientales, de etnodesarrollo, etcétera), en los cuales cada vez más es imprescindible el buen conocimiento del español y de su escritura. En estos espacios, donde desempeñan un papel fundamental e irremplazable, surgen dos ideas: la etnopolítica, creación de escuelas de derecho propio, algo incuestionable apoyado por los cabildos y las organizaciones étnicas; y la etnojurídica, escribir las normas y procedimientos de justicia indígena que no ha recibido el mismo apoyo y es cuestionada, en particular por las autoridades tradicionales especialistas de la memoria y los saberes étnicos.

El tercero, es de carácter más interno pero contiene elementos de los precedentes y otros más que inciden en lo que pueden llamarse problemas no legales que están afectando la real aplicación e impartición de justicia en el espacio del cabildo. Cuatro factores configuran esta problemática:

(a) La lucha política ha obligado a los miembros del cabildo y a los líderes étnicos a lanzarse a la conquista de los espacios públicos, descuidando el manejo tradicional de los conflictos internos. A esto se suman la estrategia de que sean los líderes políticos jóvenes quienes posean un perfil más técnico y de educación formal, quienes ocupen los cargos del cabildo, en especial el de gobernador. Esta situación ha conducido a la congestión y demora en la solución de los problemas internos, que ha contribuido en algunos resguardos, a una pérdida de confianza y legitimidad en los actos del cabildo.
(b) La escasa modernización de la actual estructura organizativa de los cabildos para asumir, adecuadamente o de manera ajustada a los requerimientos legales, el cúmulo de funciones conquistadas y reconocidas jurídicamente en leyes precedentes o en la Constitución de 1991.
(c) El acrecentamiento de los factores y actores de la violencia en sus territorios (como cultivos ilícitos, narcotráfico, guerrilla y paramilitarismo) que generan más conflictos e inciden en el ejercicio de la justicia al dificultar el acatamiento tradicional de los fallos realizados por el cabildo.

(d) La retórica del multiculturalismo, con su reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas, crea expectativas de transformación social y económica que no ocurren en la práctica pero producen en los pueblos la necesidad de una permanente interlocución, negociación y concertación con las instituciones del Estado a fin de encontrar salidas de tipo interlegal o político para la ejecución de programas de desarrollo y para el ejercicio autonómico de sus derechos.

La Ley escrita en clave legal

Escribir la ley y hacerlo en una lengua en particular es una tecnología de regulación, reproducción y legitimidad de un poder más que un medio de comunicación, innovación y legibilidad, puesto que es la sociedad, no la escritura, la que decide quién, cuándo, qué, para qué y cómo se escribe y en qué lengua. Desde la Colonia y hasta el presente la ley escrita y el dominio del idioma español han sido un elemento del poder político y cultural. La elite política arremetió contra la diversidad lingüística: "La hostilidad lingüística frente a las lenguas indígenas fue practicada por una elite política y social que consideraba el dominio de la gramática española como fuente de legitimidad y poder" (Pineda, 2000: 14).

Así como en el pasado (algo que aún continúa existiendo) las misiones y la escuela tuvieron como meta enseñar el español y extirpar el conocimiento de las lenguas nativas, promover la educación cristiana y civilizar a los indios, hoy el poder atribuido a la ley escrita sobre la palabra hablada indígena no está marcado por la interculturalidad sino por la continuidad y la reproducción monocomunicativa de la relación jurídica: la ley, escrita en clave legal y en español. Aunque la Constitución ha reconocido la costumbre indígena dentro de sus territorios y las lenguas indígenas como oficiales en ese mismo ámbito, su carácter oral no ha pasado a ser parte constitutiva o necesaria de los procesos interjurídicos. Así como la tan proclamada pluralidad lingüística inicia y termina en la vida cotidiana, doméstica y comunitaria de las poblaciones indígenas y un poco en sus escuelas bilingües, aunque con un bilingüismo también desigual, la diversidad lingüística (y, por ende, la jurídica) comienza y termina en los espacios intracomunales, sin que sea posible vislumbrarla en las relaciones interlegales o interjurisdiccionales.

Si no es así, cómo entender entonces que los reclamos indígenas ante el sistema judicial nacional tengan como único vehículo de comunicación la escritura en español y en clave legal, razón por la cual los indígenas deben seguir recurriendo a las personas letradas, a los expertos, a los abogados mestizos contratados para que escriban por ellos, a los pocos abogados indígenas existentes y especialmente a los peritos antropólogos, solicitados por los mismos indígenas o por los operadores de justicia, desde los jueces hasta las más altas cortes, para traducir lo que los indígenas saben local, oral y culturalmente, pero que no pueden escribir o decir en el lenguaje legal nacional e internacional.

Reflexiones

Ante las precedentes consideraciones, transcribir normas del derecho escrito en español a una lengua nativa o escribir las normas orales indígenas en español no es un simple proceso de innovación e incorporación de la técnica alfabética a las formas de inscripción indígena, como creen los indígenas proponentes de su escritura. Antes que todo es un problema que confronta aspectos cognitivos y sociales de la justicia y sus sentidos en los pueblos indígenas y asuntos políticos de orden interjurídico e intercultural en la sociedad nacional. Un ejemplo de la magnitud de la problemática en cuestión y de la multiplicidad de sentidos y significados presentes en las justicias orales y de las dificultades y retos jurídicos (por su variada y disímil interpretación) de su escritura en español se puede deducir del proceso de traducción de los artículos de la Constitución de 1991, referidos a los derechos indígenas, a siete de las 64 lenguas indígenas existentes en Colombia. A este proceso se refiere Jon Landaburu, uno de los etnolingüistas más reconocidos en Colombia, quien coordinó el proceso de traducción:

> Un nuevo género literario ha sido inventado: la construcción de un texto fuera de contexto, abstracto y analítico, no dialogado y complicado por la realidad de unas cosmovisiones que oponen la occidental frente a la indígena. Los grupos indígenas, "receptores" del texto, en su mayoría no distinguen entre un orden cósmico y un orden social ni creen que la representación política sea algo mecánico, sino orgánico (cuya legitimidad reside en el contacto con lo "no-visible"), y finalmente no consideran el espacio territorial por aparte de la vida que este mismo contiene (Landaburu, 1997: 109, 176).

La escritura en español y en clave legal por parte de los indígenas podría estar reproduciendo un ejercicio de poder sobre quienes no saben leer ni escribir pero pueden discutir en su lengua indígena o en español. ¿Acaso no existe el peligro de que los escritos indígenas sobre sus costumbres se tornen en piezas ilegibles para las propias comunidades, pero exigibles por el derecho nacional? En ese mar de textos escritos en clave jurídica y antropológica, ¿dónde queda la oralidad de las justicias indígenas y cuál es la distancia o diferencia epistémica entre dicha escritura y su oralidad? ¿A qué queda reducido, mediante la escritura, el poder multivocal y plurigestionador, emotivo y circunstancial, de la oralidad; en fin, el pragmatismo de su poder comunal y comunitario? ¿Acaso no ha sido la oralidad, su permanente reproducción y el alto valor a ella atribuida lo que ha permitido la existencia de su justicia hasta hoy? ¿Dónde han estado escritas antes esas concepciones y formas de justicia que hoy se reconocen constitucionalmente de modo que se piense entonces que es posible que el poder de la tradición oral sea más fuerte si transita hacia su escritura? ¿Tendrá el mismo sentido pragmático o se incorporará a un campo donde la escritura estatal tiene asegurado su dominio? ¿Se puede ser contrahegemónico desde un ámbito que no se domina? ¿Acaso el mayor poder no ha estado en la oralidad por ser constitutiva del todo social y porque su captura mediante la escritura o la ley estatal ha sido imposible hasta hora? Estos interrogantes muestran que hay elementos para recuperar el debate legal y político entre justicias orales y leyes escritas, cuestión, por demás, ligada a la discusión actual sobre poder local y poder nacional-global.

El modelo de la escritura y su lenguaje en clave jurídica tiene su efectividad al marcar los escritos y los estilos de escritura de los indígenas ilustrados, marca que ha sido menor en el campo de la oralidad en lengua nativa (no así en español). La retórica jurídica ha sido un medio efectivo para modelar la narrativa indígena. Las leyes coloniales y, luego, las republicanas desconocieron o impidieron que se escribieran las normas indígenas porque la ley no permitía la coexistencia de diferentes textos legales procedentes de fuentes culturales diversas. Para entender la manera en que la escritura hace presencia en un medio mayoritariamente iletrado y cómo sirvió para la regulación de los grupos y la construcción del imperio hay que trascender las consideraciones técnicas para reflexionar sobre su poder. El hecho de que los indígenas tengan que recurrir más a los mediadores para cifrar y descifrar los textos escritos estrecha aún más el cerco de lo escrito, pero lo estrecharía aún

más recurriendo a la escritura de su justicia propia en un campo que, legal y culturalmente, no es exigido por el derecho nacional y que una parte significativa de la comunidad no lo considera necesario. Además, las normas del "derecho propio" no requieren ser promulgadas y publicadas, como sí sucede con las leyes estatales. Para muchos pueblos indígenas el valor y la legitimidad de la norma se produce en el plano de la oralidad, en un consenso fáctico en torno a una identidad referencial de comunidad, un entendimiento que opera en la comunidad lingüística oral. El pragmatismo y la oralidad de las justicias indígenas son ajenos a la escritura. El derecho escrito aprisiona la materialidad de los hechos; la oralidad los mantiene siempre abiertos, hace más amplio su recorrido, sus narrativas. Escribir la oralidad de las justicias indígenas es borrar sus distancias con el derecho escrito; es impedir seguir narrando desde la diferencia; es permitir su regulación bajo cánones más precisos o predeterminados, es privilegiar los procedimientos sobre los significados y sentidos de la justicia y de lo justo.

El sentido autónomo que los indígenas dan a sus justicias (llamándolas "Derecho Propio," "Ley de Origen" o "Leyes de la Madre Tierra") puede continuar si se mantiene en la oralidad —en lengua nativa o en español—; si sigue siendo producido e impartido por la comunidad. Si se torna escritura perderá su autonomía porque será intervenido por la justicia ordinaria a la manera del derecho escrito, desde la lejanía de la inmanencia y carácter reificante de la ley. Sabemos que las justicias indígenas y sus lenguas son, fundamentalmente, orales pero poco sabemos sobre qué dicen, cómo lo dicen y por qué dicen lo que dicen. La lingüística muestra a los más expertos la dificultad de comprenderlas, de descifrar sus gramáticas y sus sentidos de justicia. Y lo es así si se comprende que la aventura humana no se funda en la escritura, sino en la palabra, aliento que contiene la humedad y el calor, o sea, la esencia misma de la vida. No se la puede reducir a un mero instrumento de comunicación, ya que sobre todo es expresión, fuerza, forma. Forma que no ha de entenderse como un esquema fosilizado, como una sujeción a reglas fijas, sino como ritmo puro recreado sin cesar desde una energía que le es propia, y que se moviliza por la pasión de develar lo oculto, de nombrar lo desconocido y alcanzar la significación específica de cada momento. Todo es palabra en el universo, todo en él habla. La palabra es esencialmente poder, un poder nombrador, creador, fecundante, que pone en movimiento las fuerzas que permanecen estáticas en las cosas (Colombres, 1997: 25)

La Territorialidad

Relaciones entre concepción territorial, diversidad cultural, biodiversidad y justicia indígena

Los análisis lingüísticos y filosóficos coinciden en afirmar que las formas de preguntar no sólo son formas de decir, son también formas de pensar la realidad, de construirla y de inducir o sugerir este pensamiento en la respuesta. Así se tiene que si pregunto ¿Quién hizo el mundo? induzco la idea de que hubo un creador, lo que no es distante de preguntar ¿Quién hizo el reloj? dado que ya queda sugerido que fue un relojero. En consecuencia, se genera o se parte de un pensamiento distinto cuando se hace la primera pregunta de otra forma ¿Cómo se creó el mundo? No hay en estas dos preguntas un simple cambio formal, lo que en realidad existe es una perspectiva diferente de pensamiento sobre el origen del mundo: la pregunta por el quién es sustento de la teoría creacionista, mientras que la del cómo lo es de la teoría evolucionista. En este sentido el tipo de pregunta puede constituirse en un obstáculo para acceder a una nueva perspectiva de ver el mundo, o algo de lo que en él existe, y lo es más cuando se indaga sobre formas de pensar las relaciones con la naturaleza en otras culturas como es el caso que aquí nos ocupa. Esta acotación es necesaria porque guarda correspondencia con lo que generalmente ocurre cuando uno pregunta, de maneras muy diferentes, sobre cuál es el uso del suelo o del territorio que tienen los indígenas. Preguntas que además contienen afirmaciones muy sugerentes, como las que plante Perafán:

> El conocimiento tradicional constituye el soporte ontológico del concepto de usos culturales de la tierra (…) los conocimientos tradicionales y los usos culturales del territorio es la forma en que las comunidades indígenas administran y regulan sus recursos naturales (…). Cada uso es identificado a partir de ciertas características, bien físicas, de uso, relacionadas con nichos ecológicos específicos o referidas con determinadas concepciones, como en el caso de los sitios sagrados. Responden a la fórmula de "tierra que es de" o "tierra que es para" (Perafán, 2004).

No se quiere decir que preguntar sobre los "usos" de determinados espacios territoriales o del territorio en su conjunto sea incomprensible para los indígenas, en particular para sus autoridades ancestrales o encargadas de

preservar el conocimiento tradicional territorial. Lo que sí se puede afirmar es que en varios ejercicios de investigación se ha visto que resultan difíciles de responder, por varias razones: 1. La palabra "uso" en el sentido dado por el español, no encuadra culturalmente entre las lenguas indígenas para referirse a las relaciones con el suelo, la tierra, el territorio, vale decir, con la naturaleza. No hay que extrañarse, por fuera tampoco se utiliza dicha palabra (y en caso de hacerlo resultaría ofensivo) para referirse a las relaciones entre seres humanos. La diferencia radica en que los indígenas no la emplean en ninguno de los dos ámbitos, ni en el de las relaciones humanas ni en las relaciones con la naturaleza.

Esta diferencia explica que los indígenas (en especial los mayores o autoridades tradicionales) generen rechazo a las expresiones **uso del suelo y manejo de los recursos**, y prefieran, del español, palabras como r**espetar, cuidar, proteger, comportarse, pedir permiso, ofrecer, reciprocidad, deber, obligación, temor** y un largo etcétera. Palabras por demás indicativas, de una parte, de la inexistencia en el pensamiento indígena de una separación y contraposición entre mundo humano y natural, de otra parte, de cierta humanización de la naturaleza y de las relaciones con ella. Palabras que también nosotros usamos **(respetar, cuidar, proteger, comportarse, pedir permiso, ofrecer, reciprocidad, deber, obligación, temor***)* pero "exclusivamente" para referirnos a las relaciones entre seres humanos y, a la vez, para establecer y remarcar las diferencias de relación que podemos y debemos tener con la naturaleza, que en gran medida están definidas por las nociones de **uso, manejo, explotación, administración,** etcétera. En síntesis, mientras nosotros hablamos con énfasis sobre "uso", **administración y explotación de la tierra y sus recursos,** los indígenas hablan enfatizando sobre **formas de relación con el territorio y de protección de lo que existe en su entorno**. La diferencia de concepción se manifiesta tanto en el habla cotidiana como en la científica ya que suena, entre nosotros, como gramatical o culturalmente incorrecto preguntarse por ¿Cómo debemos relacionarnos con la naturaleza?

En la narrativa oral indígena subyace o queda claro que mientras en la concepción occidental de naturaleza priman las relaciones de uso y/o explotación, en la concepción étnica priman las relaciones de respeto, cuidado, deberes, obligaciones y otros sentidos afines. De similar forma, mientras en la concepción occidental el desarrollo del conocimiento científico sobre la naturaleza se dirige, principalmente, a obtener el máximo provecho o

explotación de la naturaleza en pro del bienestar humano; en la concepción étnica, el conocimiento tradicional se orienta a cultivar y generar formas de protección en procura de estar bien (bien-estar) con la naturaleza.

Ambas concepciones tienen un origen o influencia mítica: en la concepción mítica occidental judeocristiana de la creación del mundo se afirma que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y no de la naturaleza; gracias a esta semejanza de divinidad y discontinuidad con los demás seres de la naturaleza, esta fue puesta al servicio de los humanos. Consecuencia distinta o diferente se desprende de las concepciones míticas indígenas que consideran al ser humano como un ser más de la naturaleza o devenido de ésta; naturaleza concebida incluso con similares derechos a los de los humanos. Sin duda alguna esta concepción ha contribuido a la pasmosa coincidencia entre territorios indígenas y áreas de mayor conservación de la naturaleza.

Si bien estas diferencias de concepción inciden, cada una a su manera, en las formas y/o tipos de conocimiento ajustados a sus respectivos contextos y valores, principios organizativos, hábitos mentales, habilidades y procedimientos, y muestra cómo cada sociedad concibe y utiliza el conocimiento, el auténtico reto radica en lograr el mutuo reconocimiento y respeto intercultural, lo que permitiría trabajar conjuntamente para obtener el bienestar de la humanidad y el desarrollo sostenible, incluyendo el acceso a la sociedad del conocimiento. De esta manera, también se enriquecerían el enfoque de la ciencia moderna que adoptaría una visión más global tomando en consideración otras dimensiones (psicológica, social y cultural) hasta el momento consideradas ajenas a la lógica científica.
Se tiene entonces que existe un pensar distinto, además de no estar hablando de lo mismo, cuando se pregunta por **el uso cultural de la tierra** que cuando se pregunta por las **prácticas de protección de la tierra-territorio**. Pregunta que desde el punto de vista del proceder occidental y el de los indígenas presenta un impacto diferencial en torno a la eficacia en las formas de conservación de la biodiversidad. Para ilustrar mejor este punto veamos dos ejemplos:

Primer ejemplo. En los últimos años el conocimiento ecológico occidental ha creado el concepto de **ecosistemas frágiles** y ha determinado, en correspondencia con el conocimiento desarrollado al respecto, que son espacios cuya conservación no "admite", o se afectan significativamente con,

la presencia humana. Se trata de un conocimiento cuyo contenido pareciera sólo ser comprensible en la esfera de los profesionales o expertos en dicho campo; por inherente razón, no se ha extendido al resto de la población. Este conocimiento ecológico en absoluto ha sido desconocido por el mundo indígena. Aunque las lenguas indígenas, al parecer, no tienen el concepto de **ecosistemas frágiles** sí tienen otros que en español llaman *espacios bravos* o de *mucho poder*, *espacios de los espíritus*, *lugares en los que no se puede entrar sin los rituales de ofrecimiento y permiso*, *lugares en los que no se puede vivir ni cultivar,* en suma, *lugares a los que hay que respetar, cuidar y temer.* Bajo esta concepción, que recrean cotidianamente mediante narrativas míticas y múltiples historias que todos comprenden, los indígenas han producido, desde otra perspectiva o conceptualización, el mismo producto o resultado: **son espacios que no deben ser habitados por los humanos.**

Pero quizá los más importante no sea la coincidencia dada entre saberes disímiles sino la diferencia en el impacto público de uno y otro saber: en nuestra sociedad se trata de un saber que producen, entienden y circula solo entre los profesionales expertos mientras que en las sociedades indígenas es un producto colectivo que se practica (aunque no se entienda) desde la infancia por ser una narrativa de saber que hace parte del proceso de socialización e inserción a la vida colectiva y relacionamiento con la naturaleza.

Segundo ejemplo. Desde los diferentes enfoques del conocimiento occidental un bosque puede ser concebido como: un espacio productor de agua, oxígeno y captura de carbono, de gran incidencia para la salud; un espacio protector de la erosión, de gran incidencia en la conservación de los suelos y en la agricultura; un ecosistema a conservar por su importancia para la biodiversidad; un espacio, cuya biomasa puede ser explotada comercialmente. Dentro de estas concepciones se ha impuesto como dominante, en Occidente, la visión comercial. Tan dominante, que en la opinión pública se ha generalizado la idea de dar menos valor económico al bosque y de atribuirle un mayor valor cuando este se ha vuelto potrero.

Las políticas públicas no parecen escapar a esta idea si se recuerda que en buena parte de los países de Centroamérica (también en los de Suramérica) los programas de colonización campesina han estado dirigidos a potrerizar los bosques; los de titulación de posesiones demandaban igual criterio por

parte del Estado y los de reforma agraria conceptuaban la función social de la propiedad con igual sentido. De donde se puede colegir que tanto las políticas nacionales como las prácticas culturales pueden significar una gran diferencia en la protección de los recursos naturales. Sobre este particular, retomo a Perafán (2004) quien plantea que la función social ha sido un mecanismo para impactar los bosques como condición para la solicitud de titulación, la cual se prueba con la siembra o el establecimiento de las dos terceras partes del área solicitada según lo establecido en el Código Agrario, Ley No 37 de 1962 de Panamá.

Para los pueblos indígenas la función social es muy diferente ya que en vez de concebir el bosque como un medio de rentabilidad económica se le concibe como un medio para garantizar la vida en común y en concordancia con los principios que rigen la reciprocidad entre mundo social y mundo natural. En Colombia buena parte de los indígenas que habitan los bosques tropicales húmedos, o los bosques de niebla, las concepciones arriba descritas sobre el bosque también están presentes pero el conocimiento tradicional se orienta (y esta es su visón dominante) a valorar la importancia de que todas las concepciones coexistan y estén presentes, en lo posible, en sus territorios.

Coexistencia que reconoce y reclama la interdependencia entre todos los seres que habitan el mundo y demás cosas que hace posible la vida en sus diversas formas:

> Los sabios Kunas afirman que la Madre Tierra nos enseña a unirnos, a trabajar juntos, a ayudarnos mutuamente. Todos los seres que conformamos la hermosa creación salida de las manos de Baba y de Nana nos necesitamos mutuamente: los ríos, los océanos, las rocas, las plantas, los animales y los seres humanos no estamos simplemente puestos el uno al lado del otro sino que todos nos encontramos interconectados, formando una gran comunidad de vida. También la Madre Tierra nos enseña a unirnos. Todos los árboles, hasta las algas más acuosas y pequeñitas, se dan la mano. El árbol más fuerte no puede crecer sin la tierra blandita, sin el agua suave. Cuando vamos a buscar la medicina, no podemos cortar solo los gajos de un árbol, porque todos se dan la mano, todos se donan la fuerza, todos se valoran mutuamente sobre la Madre Tierra (Relato de Ibeorgun y GIkudiryai II, Documento interno de la organización Kuna).

Este relato que habla de enseñanzas y relaciones de mutua necesidad de todo lo que habita y conforma la naturaleza es un signo, por ejemplo, de la diferencia conceptual étnica frente a la existente en Occidente en torno al uso actual y potencial de los recursos naturales. Las cosmovisiones indígenas vistas, entre otros aspectos, como un medio narrativo de prácticas de enseñanza-aprendizaje que deben regir las relaciones con la naturaleza, replantea el uso potencial en la perspectiva de futuro inherente al pasado al sugerir que dicho "uso" debe darse preservando o permitiendo el proceso naturante que le ha dado origen, el que los dueños espirituales le han dado. El uso actual, en el caso de que se esté transformando, se considera inadecuado pero también lo es cualquier otro que potencialmente pretenda modificarlo. En fin, el uso potencial del bosque primario ya está ancestralmente determinado y en consecuencia no es uno nuevo por establecer. No obstante, se trata de un uso potencial ideal y/o deseado así este ya no sea posible en el presente o lo sea transitoriamente conservando la parte aún existente. En otras palabras, el uso potencial del bosque se manifiesta en su conservación o en su recuperación mediante la concepción y usos ancestrales.

La adscripción territorial étnica

La existencia, permanencia y sentidos culturales de adscripción territorial indígena son tres componentes constitutivos de la diversidad cultural; los mismos contribuyen a la conservación de la biodiversidad y, a la inversa, la inexistencia de uno o varios de estos componentes contribuye a la desaparición de ambas (léase múltiples) diversidades. De similar forma, las cosmovisiones étnicas devienen o son inherentes a la concepción territorial étnica y constituyen el fundamento desde el cual se configuran las diferentes categorías de uso cultural de la tierra-territorio. En consecuencia, la existencia de un territorio conjuntamente con las especificidades geográficas, ecosistemas y/o zonas de vida que este contenga, y la concepción territorial, configuran una categoría holística y estructurante que determina o constriñe tanto la taxonómica como la existencia y /o prácticas de usos culturales espaciales que conforman cada territorio. En este sentido hablar de cosmovisión y/o concepción territorial se configura como el eje de partida para hablar de: concepciones sobre y relaciones naturaleza-sociedad, conocimiento tradicional, usos culturales de la tierra, gestión del desarrollo étnico y por tanto de la importancia que tiene para el presente y futuro de la

diversidad cultural y biológica promover socialmente, y garantizar legalmente, el reconocimiento territorial y cultural de los pueblos indígenas. Con fundamento en estas afirmaciones resulta necesario pasar a reflexionar sobre algunos criterios que están, o deben estar, presentes en el reconocimiento jurídico y cultural de la territorialidad étnica.

Al respecto, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1991) habló de la necesidad y el derecho que los pueblos y las sociedades con una cultura propia tienen de garantizar su territorialidad y su territorio propio; un territorio sobre el cual puedan tomar decisiones y en el cual encuentren los recursos suficientes para su sobrevivencia y desarrollo. En este contexto, la territorialidad no alude solamente al problema de que cada comunidad tenga acceso a cierta cantidad de tierra; se alude a la necesidad de reconstruir territorios étnicos, de territorios para pueblos completos que al fin del segundo milenio tengan viabilidades y posibilidades de seguir vigentes y contemporáneos en el tercer milenio.

La cita anterior obliga a preguntarse sobre la diferencia entre territorio y tierra, diferencia por demás reivindicada por los movimientos étnicos. Según Díaz-Polanco, el derecho territorial tiene una connotación más amplia que el derecho a la "tierra" en el sentido de que no se trata (solamente) de propiedad o posesión, sino que implica formas de control político sobre la vida de la gente. Va mano a mano con los patrones indígenas de usar los recursos naturales, e incluye los derechos políticos y culturales de garantizar su regulación autonómica. Estos son derechos colectivos de pueblos, no derechos de ciudadanos como tales. Este autori insiste en que la autonomía debe ser "...un régimen político-jurídico, acordado y no meramente concedido, que implica la creación de una verdadera colectividad política en el seno de la sociedad nacional" (1991:151). Entonces, jurídicamente, el reconocimiento del derecho territorial de un pueblo indígena debe situarse en el contexto del derecho público y no en el derecho civil o privado:

> Territorio es derecho de pueblos y tierra es derecho de personas. El territorio se encuentra bajo la influencia cultural y el control político de un pueblo. La tierra se encuentra, por el contrario, sobre una parte de esta área territorial, puede pertenecer a personas individuales o jurídicas, y por cierto encontrarse bajo formas legales de propiedad individual o colectiva. El primero otorga el control sobre los recursos y los procesos sociales, el segundo da derecho al uso

> económico sin interferencia por parte de terceros. Hoy, cuando los pueblos indígenas reclaman derechos se refieren a lo primero, al control sobre lo que sucede socialmente en sus ámbitos de vida, sobre todo sobre la explotación de los recursos en estos espacios (Kuppe, 1994:3).

Dado que en este pluralismo también se expresa la idea de autonomía étnica territorial cabe preguntarse sobre cuáles son los contornos más generales en que esa autonomía y pluralismo se están manifestando, en la realidad étnica nacional y de otros países latinoamericanos, desde el boom del reconocimiento constitucional del multiculturalismo. Las diferencias de matiz son muchas pero aun así puede mostrarse una tendencia que se ha vuelto dominante en Latinoamérica.

El multiculturalismo admite la existencia de formas diversas de normatividad cultural, de control social, de concepción, construcción y tratamiento de los conflictos; admite que los conflictos entre indígenas pueden ser comprendidos y tratados bajo concepciones, significaciones y narraciones culturales disímiles a las existentes en las normas y procedimientos del derecho estatal "siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República". Esta manida fórmula jurídica del poder no es nueva en América. Desde la Colonia la legislación indiana hizo común el principio que "en los conflictos entre indígenas se aplicarán sus propios usos y costumbres; siempre y cuando no resulten claramente injustos." El espíritu de la ley cambia porque el proyecto también cambió.

Desde la Colonia hasta la promulgación de las reformas constitucionales (extendidas en Suramérica y comenzadas en Centroamérica en la década del 80 del pasado siglo) el proyecto fue cultural, moral y económico: confinar a los indígenas territorialmente para evangelizarlos, erradicar sus memorias, extirpar idolatrías y explotar su mano de obra, sin consultarlos. Aunque el proyecto cambió de propedéutica y contenido en estas nuevas constituciones el fin es similar: someter o articular los pueblos indígenas a la nueva lógica de reproducción del capital nacional y trasnacional. No obstante, lo cierto es que los pueblos indígenas se han sobrepuesto a los procesos históricos de despojo territorial amparados en luchas históricas precedidas de procesos organizativos cuyo mayor poder de convocatoria ha sido la concepción simbólica del territorio, vale decir, la fuerza de la cosmovisión, un sentido del orden de la naturaleza y del universo que persiste, trasmuta y mimetiza

incluso sobre los nuevos espacios a donde ha tenido que migrar como consecuencia del conflicto armado, los megaproyectos de desarrollo, las políticas de colonización campesina, el despojo de parte de sus territorios para crear parques arqueológicos, naturales, áreas protegidas, etcétera. Esta fuerza, por su gran capacidad de convocatoria, se constituye en un mecanismo de empoderamiento del movimiento étnico para luchar por sus reivindicaciones territoriales ante el Estado y la sociedad nacional y para mejorar su precaria calidad de vida o lo que ellos llaman una **vida en justicia.**

La concepción territorial, un sistema estructurante de las categorías de uso cultural y de la ritualidad económica

Los actuales territorios indígenas (en lo sucesivo TIS) aunque corresponden a construcciones históricas y culturales diversas, tienen en común procesos de dominación colonial, de regulación jurídica republicana y de significativas estrategias de resistencia y adaptación interpuestas por los pueblos indígenas a esa dominación y regulación. Una mirada retrospectiva de esa resistencia evidencia que lo que hoy se reconoce como TIS hunde sus raíces en la cosmovisión (orden del mundo, de lo que en él sucede y debe hacerse), en las prácticas y concepciones con las cuales el espacio territorial ha sido concebido, asimilado, regulado y apropiado.

Resistencia que persiste y adquiere nuevas dimensiones de reconstitución en función de realidades inestables y en permanente reconfiguración. Esta situación explica por qué para los indígenas el territorio no es una entidad definida *per se* sino una construcción espacial que se retroalimenta de las representaciones históricas, de las formas de organización social existentes o creadas para su regulación política, social y económica, y de las maneras de adaptación a las relaciones con el Estado y sociedad nacional.

Resistencia y adaptación que han sido apuntaladas en sistemas de autoridad, hábitos, técnicas de cultivo, dispositivos de regulación de los recursos y formas de relación intra e interétnicas e interculturales. En consecuencia, puede afirmarse que las diferentes concepciones y representaciones culturales del territorio son resultado de procesos "alter-nativos" que se han constituido y reproducido debido a su eficacia práctica para sobrevivir en medio de condiciones geográficas adversas y de subordinación social. Por lo tanto, los

TIS hacen parte de un proceso social dinámico, producto de múltiples interacciones en las que convergen las representaciones y concepciones que los indígenas construyen sobre las condiciones económicas, usos ecológicos del medio, estructuras político-administrativas, formas cognitivas de apropiación territorial y las relaciones conflictivas que se generan con los diversos actores y sectores con los que conviven.

En los estudios sobre territorialidad indígena ha predominado la visión historiográfica sobre las estrategias políticas para su defensa, pero son escasas las investigaciones realizadas sobre las formas simbólicas de significación y apropiación, en virtud de las cuales el espacio territorial y los recursos disponibles son regulados. Esta ausencia esconde un capítulo inédito en la historicidad de los TIS, que además de procesos de resistencia política demandan una capacidad de adaptación al medio geográfico. Por esta razón es necesario indagar por los soportes técnico-productivos y el conjunto de representaciones culturales que han permitido la permanencia de las diferentes estrategias empleadas para existir en medio de contextos decididamente amenazantes y geográficamente hostiles. En estos contextos la construcción del territorio posee también un componente ético de relaciones sociales y una construcción de niveles de seguridad y manejo de determinados riesgos (antrópicos y naturales). Todos estos factores, junto con la gobernabilidad intracomunal, merecen especial atención porque son los más comprometidos en lo que hoy se promueve como desarrollo sostenible y/o conservación de la biodiversidad. Sin pretender agotar las múltiples y diversas estrategias simbólicas que los diferentes pueblos han desarrollado para defender, conservar y recrear el territorio, puede decirse que en gran medida la construcción de la territorialidad de los pueblos responde a un modelo básico de articulación de dos componentes esenciales: **la ritualidad de la dimensión social-simbólica y la ritualidad de la dimensión económica.**

Algunas de las claves de la persistencia de los TIS han radicado en la capacidad sociopolítica y organizativa de conservarlos o apropiarlos acudiendo ya sea al aislamiento, a la confrontación, a la negociación, a la predisposición al cambio y/o a la adaptación a situaciones inestables. Un análisis de estas claves implica preguntarse por lo organizativo, por las relaciones y configuración de la autoridad, por los mecanismos internos de control y legitimación, por las auto-representación con las que se han

identificado e interactuado con distintos estamentos. Claves cuyo horizonte muestra la existencia de factores generales y comunes, tales como:

(a) Un proceso de resiliencia que a la vez se ha traducido en la producción de nuevas diferencias en las que el factor cultural (mitos fundacionales y pensamiento político) ha sido y siguen siendo determinantes.
(b) La coexistencia y complementariedad de distintos esquemas de ocupación de espacios territoriales que han condicionado las diversas maneras de relación con el Estado y la sociedad nacional.
(c) La permanencia de estructuras organizativas ancestrales (internas) combinadas con nuevas formas de autoridad y liderazgo de representación política (externa) y su regulación desde prácticas de control societal inherentes o derivadas del poder comunal.

Los precedentes factores han involucrado múltiples estrategias orientadas a garantizar la supervivencia en medio de realidades socio-políticas adversas a "planes de vida" propios, que les hace siempre delimitar y/o distinguir por ejemplo, entre lo que es y no es indígena y sobre las maneras más convenientes de relacionarse, con sentido identitario, con el Estado y la sociedad nacional. La capacidad manifiesta de incorporar o incorporarse a realidades foráneas representa unos costos sociales difíciles de evaluar y de revertir, pero de lo que no queda duda es de la importancia de las prácticas de resistencia y resiliencia en la estructuración de su realidad territorial. Estructuración que obliga a conservar elementos determinantes como lo es el territorio y toda las representaciones vitales derivadas o asociadas, al mismo. Representaciones del territorio que si bien ha sufrido un empobrecimiento o pérdida de vigencia en algunos de sus componentes como consecuencia del despojo a lo largo de la historia, todavía conservan su potencial cultural y político para permanecer en él, defenderlo y recrearlo en los escenarios de la vida doméstica, en las formas de trabajo y de producción, en la apropiación y significación de sus recursos disponibles y en la constante socialización de sus concepciones de territorialidad estructuradas desde: **la ritualidad de la dimensión político-simbólica y la ritualidad de la dimensión económico-comunal.**

Ritualidad de la dimensión político - simbólica

Además de las estrategias de resistencia política y cultural los pueblos se han visto obligados a generar un modelo interno de manejo espacial que les ha permitido subsistir durante siglos en condiciones históricas de sujeción y explotación. Posiblemente este modelo sea producto de la combinación de varios elementos: **persistencia de formas de concepción ancestral en la apropiación y regulación de los recursos disponibles** como mecanismo de reproducción de su identidad y de oponerse a la vez a la implantación del modelo dominante; **necesidad de adaptar su ancestral concepción a las nuevas circunstancias de regulación jurídica y política estatal**; generar nuevas concepciones, **diferentes de las de otros sectores de la sociedad nacional dominante**, tendientes a garantizar su sobrevivencia en condiciones de penuria, marginalidad y en espacios geográficos hostiles. Para abordar esta dimensión mítica y simbólica de defensa y conservación del territorio resulta relevante tratar de comprender los principales mecanismos y lógicas internas que han tenido que desarrollar para generar experiencias singulares de bienestar, seguridad e identidad territorial.

La ritualidad de la dimensión político-simbólica constituye el eje de relaciones sociales y de valoraciones culturales que han contribuido a la producción de un tejido social que les ha permitido permanecer como pueblos y luchar por derechos políticos, culturales y jurídicos territoriales especiales. Eje por demás asociado al control comunal territorial y a las diversas formas de clasificación y uso cultural de los diferentes espacios que estructuran y dan sentido al territorio. Buena parte de los TIS de la Amazonia y el Chocó Biogeográfico, por ejemplo, tienen como base espacial un medio geográfico con predominancia de ecosistemas frágiles y/o de gran biodiversidad. Ecosistemas que son concebidos como una composición, un encuentro de elementos (que llaman poderes, energías, fuerzas o espíritus) igualados pero opuestos que deben leerse como una señal y orientación histórica de y con los antepasados, los ancestros, los "dioses" tutelares de cada mundo, espacio o lugar. En fin, un entramado de signos y significantes cuyos referentes espaciales concretos están a la vista de los habitantes y sin los cuales no tendría sentido seguir viviendo en comunidad y/o luchar por permanecer en dichos territorios con sentido identitario.

Dado que el grupo (comunidad o pueblo) es el responsable de la defensa del territorio, también lo es de regular y administrar los derechos sobre sus recursos. Esto hace que se refuerce la voluntad de permanecer unidos y que el poder esté en el grupo y no sea delegado. La conjunción de este poder grupal con el existente en las clasificaciones espaciales del territorio son los mecanismos político-culturales de los que dispone el grupo para garantizar la continuidad y reproducción de la organización del **poder comunal**. Mientras subsista el **poder comunal** y la clasificación espacial, se hacen innecesarios otros mecanismos para que se conserve sin mayores cambios la organización y gobierno político territorial. Quizá por ello los comuneros poco interés manifiestan para ser elegidos como integrantes de las autoridades administrativas, vale decir, no entran en disputas por acceder a tales cargos. Por el contrario, quienes son designados como candidatos lo aceptan porque todos están obligados a pasar por tal representación; el hacerlo prontamente o después carece de importancia.

La legitimidad de los elegidos jamás está en función del número de "votos" obtenidos sino en que cumplan bien con las labores propias de su cargo, es decir, sean buenos servidores a la comunidad y defensores del territorio. Si su gestión es buena se les ratifica con respeto y prestigio; si no lo es, "el poder comunal tiene cómo controlar sus desmanes". Las autoridades coinciden en afirmar que tales cargos lo que hacen es "aumentar el trabajo para la comunidad y descuidar el de la familia"; "lo que se gana es experiencia, se conoce el mundo de afuera"; "se pierde el miedo a hablar ante las instituciones"; "uno acepta porque otros han aceptado y uno los hizo aceptar". En la región andina ecuatoriana, Sánchez Parga (1986) registra la existencia de concepciones políticas muy similares a las aquí expuestas:

> Que los representantes sean elegidos como si se tratara de "pasar los cargos" (a la manera de las fiestas), que la elección recaiga rotativamente sobre todos los comuneros, que se privilegien determinadas capacidades, que se elija incluso a los menos aptos en algunos cargos, en cualquier caso es siempre la comunidad, una especie de voluntad o consenso colectivos, lo que imprime a la elección un sello particular, pero manteniendo un mismo sentido bajo modalidades distintas: el de asegurar el espacio reflejo de su propio poder y organización política.

Desde esta ritualidad que combina estrategias de resistencia política y formas de control comunitario de los recursos y de interdependencia intracomunal los pueblos indígenas han desarrollado un sistema básico de relaciones sociales regido por principios de **reciprocidad y eticidad**, cuyo correlato ha sido un férreo control social a cualquier tipo de **acumulación económica o concentración del poder**, precedido de la revitalización de un discurso de la solidaridad social, la igualdad y la identidad.

En el trasfondo de estas prácticas, discursos y clasificaciones étnicas, opera una politicidad que expone una doble naturaleza del poder. Hacia afuera del grupo (sociedad nacional) se desarrolla un poder cohesionador intraétnico, hacia el interior de ella se ejercita una concepción opuesta a toda forma de concentración del poder individual o corporativo. Este fenómeno puede verse en la medida en que se penetra en las formas clasificatorias del espacio territorial en las que se resalta la existencia de una cosmovisión que opera como dispositivo regulador de los escasos recursos existentes (también si son abundantes), evitando el desarrollo de **prácticas acumulativas** sobre los mismos. Clasificación espacial y regulación de los recursos por demás generalizada en la mayoría de los pueblos indígenas del continente americano.

La ritualidad de la dimensión económica

Ya se dijo que el territorio no es una mera delimitación físico-espacial, sino un proceso social y cultural dinámico e inestable producto de múltiples interacciones en las que convergen condiciones económicas, estructuras político-administrativas, poderes foráneos, sistemas ecológicos, formas de apropiación simbólica y configuración de niveles de bienestar y seguridad. Un elemento estructurante de la interacción de este conjunto de factores está constituido por la práctica comunal de impedir **la acumulación.** En esta práctica permanece y persiste la idea de que **la mejor manera de impedir que se agote un recurso natural es concebirlo como escaso o finito**, restringir su uso, negar su valor de cambio e impedir que alguien lo acumule o en su defecto adquiera un poder que le permita apropiárselo o controlarlo. Impedir la acumulación de un recurso que es básico para la vida de todos o evitar que alguien adquiera el privilegio de controlarlo, tiene una importancia trascendental para la vida en común: **configurar el campo de las necesidades y sus formas de satisfacción.**

¿Cómo configurar este campo en medio de la aparente incompetencia técnica de la producción agrícola y/o agroforestal? ¿Cómo se organiza esta producción al margen de un interés por excedentes? La respuesta a estas preguntas puede ser abordada en función de lo que se considera como necesidades fundamentales para garantizar la vida en comunidad. Necesidades que parecieran estar determinadas por dos principios adscritos al sentido de mundo, a la concepción de orden de su Mundo. Entre los pueblos Kuna y Embera de Colombia (algo que también se encuentra entre los Gnöbe de Panamá, Bribi y Cabeca de Costa Rica) el concepto principal de la producción agrícola y/o agroforestal es mantener el equilibrio para que cada ser, espacio o cosa cumpla su función o misión (**ya que en la vida nada está suelto***)* según cierto orden, dado este desde el principio de la creación y que los humanos no **pueden o no deben cambiar**. Si la comunidad contribuye a que este orden permanezca, entonces **nada puede faltar**. En consecuencia, **allí donde hay orden y equilibrio se pueden satisfacer mejor las necesidades.**

El otro principio tiene correspondencia con el significado del término "riqueza" planteado por el antropólogo Marshall Sahlin. Puede asumirse, en general, que cualquier cosa que se entienda por "riqueza" está estrechamente relacionada con las condiciones de satisfacción de determinadas necesidades, y estas según dicho autor pueden ser satisfechas de dos maneras: "o bien, produciendo mucho, o, en su defecto, deseando poco". En este sentido si la producción y distribución de bienes se rigen por los precios y si la riqueza está sujeta a la ganancia generada por los excedentes, entonces las necesidades no solo pueden variar sino también aumentar. Por el contrario, si la producción y distribución de bienes no están regidas por el mercado entonces la satisfacción de las necesidades están constreñidas por la manera social de organizar la producción para garantizar, o no afectar, los rendimientos naturales del suelo, o sea, para que la producción siga siendo **reiterativa y cíclica**, de donde se desprende que también el trabajo y el intercambio sean igualmente cíclicos y rotativos, como en efecto lo son en los pueblos indígenas. El propósito de "mantener el equilibrio" ha obligado a los pueblos a generar dinámicas de intercambio (distribución del trabajo y de productos) no regidos por el mercado, vale decir, por principios ajenos a la acumulación y generación de la desigualdad social.

El trabajo y su ritualidad territorial

El factor que más conjuga el anterior principio, en la vida cotidiana y en la construcción de la territorialidad, es el **trabajo y su ritualidad**, tanto el familiar como el comunal. El trabajo en la unidad doméstica constituye el escenario fundamental de apropiación espacial y de la adaptación a los parámetros ambientales que antes hemos descrito. A partir del trabajo, lo comunitario se edifica como un tejido de relaciones de interdependencia y autoayuda, que el poder comunitario se encarga de reproducir, promover y conservar. La organización ritual del trabajo se ha traducido en unos modelos técnicos y organizativos basados en:

(a) La memorización de la experiencia agrícola manifiesta en procedimientos familiares y colectivos de experimentación y producción de conocimientos sobre los diferentes espacios y sobre lo que en ellos existe o se produce.
(b) La observación y conjugación de ciclos biológicos y ambientales. Al amparo de un rico patrimonio filogenético y de las distintas maneras de domesticación esta cualidad es el sustrato de un calendario agrícola diferenciado y complementado mediante la extensión de las relaciones de reciprocidad y de intercambio.
(c) La dependencia de la disponibilidad de mano de obra, de formas particulares de organización del trabajo y el efecto multiplicador de las formas solidarias de apoyo, proporcionan unos márgenes importantes de seguridad que, a su vez, dependen de variables como: alimentación, edad, sexo, eficiencia de las herramientas, disponibilidad local de mano de obra, motivación y otros asuntos valorativos.

De igual forma el control de los riesgos de la producción agrícola pasa por la ponderación conceptual de la eficacia práctica de las estrategias consagradas en ese sentido. De otro lado, la combinación de tiempos productivos y su interacción con los ciclos del clima y lo que da y puede aprovecharse de la biodiversidad ha sido una garantía de fortaleza económica y es en virtud de esta que las familias de los diferentes pueblos indígenas tienen la costumbre de desplazarse, horizontal o verticalmente, periódicamente por el territorio étnico.

Los anteriores aspectos constituyen el sustrato socio-económico sobre el cual los diferentes pueblos han desplegado estrategias de seguridad, resistencia o supervivencia material. Esquemáticamente dichas estrategias pueden resumirse en: domesticación de especies diversas y la articulación de ciclos biológicos distintos; rotación de suelos; control horizontal de varios espacios (y donde los hay, control vertical de varios pisos térmicos); capacidad de previsión y conservación; intercambio de productos a través de relaciones de parentesco y solidaridad vecinal; y organización del trabajo e interdependencia de mano de obra entre las distintas unidades domésticas.

Por todo lo expuesto los TIS y sus inherentes concepciones han hecho parte de un **modelo ritual de subsistencia-resistencia** que no obstante las condiciones políticas, sociales y económicas adversas, ha proporcionado márgenes de seguridad sino suficientes, si necesarios para morar y construir una territorialidad étnica y una vida en común compuesta por sentidos culturales singulares. Vida en común con sentido de identidad que se ha estructurado generalmente en función de tres tipos predominantes de categorías de uso cultural del territorio (que, no obstante las diferencias de concepción, resultan ser las más comunes entre los pueblos), siendo la fundamental y determinante la categoría de **territorio ancestral** (real o evocado) y las de **espacios sagrados, salvajes o no cultivados y espacios mansos y cultivados.** Categorías a las cuales se hace referencia a continuación.

Territorio ancestral (real y/o evocado)

La principal categoría, la que prima sobre las categorías desagregadas del uso cultural del suelo, es la categoría de **territorio, su origen ancestral y la diversidad de seres que lo habitan**. Su supremacía radica en que el territorio es concebido cosmogónica, política y culturalmente (no solo por los espacios físicos que lo constituyen y están a la vista de los foráneos) como el que suministra todo lo indispensable para vivir, para pensar, para definir normas de sociabilidad entre sí y con la naturaleza. Es esa noción territorial como categoría totalizadora u holística la que le da sentido, constriñe o posibilita la creación de las demás categorías de uso cultural del suelo y subsuelo. En otras palabras **solo si hay territorio es posible la producción y reproducción diferenciada de categorías étnicas territoriales.**

La existencia de un territorio propio hace posible la diferencia y diversidad cultural, vale decir, la noción de pueblo y comunidad, ya que **sin territorio se deja de ser indígena**. El territorio reclama el principio de lo colectivo y de sentido de comunidad. Es un espacio que demanda la existencia de normas para su regulación. La preservación de los espacios no cultivados o que no se pueden cultivar rige, por ejemplo, el derecho al espacio cultivado, tornándolos interdependientes y/o complementarios. Prima el espacio de lo incultivado sobre el cultivado hasta el punto que por salvaguardar el primero se sacrifica la permanencia en el territorio del número de familias que lo pueden habitar. La ancestral división por clanes al interior de un mismo territorio (como es el caso de pueblos amazónicos), o de diferentes pueblos que comparten una misma Ley de Origen territorial (como es el caso de los cuatro pueblos que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta) es un elemento regulador del sentido territorial, vale decir, de su uso. Este fenómeno contribuye a la diversidad de paisajes culturales**. La primera sostenibilidad que se busca es la preservación del territorio**.

La predominancia de este aspecto tiene como indicadores básicos, entre otros, el hecho de que buena parte de los procesos organizativos y las luchas étnicas han estado determinadas por este propósito. Es tan fuerte que se comporta como una obsesión y cualquier intervención exógena se piensa como una amenaza a su existencia. Desde la Colonia hasta el presente, los pueblos indígenas siempre se han resistido a la pérdida del territorio y han luchado por mantener o conseguir la seguridad jurídica del mismo. La defensa o lucha por la seguridad jurídica tiene implícita la permanencia social étnica y sostenibilidad del territorio. La sostenibilidad del territorio, se concibe, como la primacía derivada del sentido de lo colectivo sobre lo familiar e individual.

En esa concepción de colectividad la primera noción que aparece es **que el territorio está habitado por diferentes seres: los humanos y los demás seres de la naturaleza; entre los cuales existe un sistema de obligaciones y de derechos**. La vida tiene así un sentido que se extiende a los demás sistemas de vida expresando una noción que se aleja del antropocentrismo. La subsistencia o sistema de vida depende de la manera como se garantice la existencia de otras formas de vida. Formas de vida que al considerarse conectadas e interdependientes son de por si reguladas por todos, por un conjunto de seres que tienen derechos y misiones diferentes pero complementarias para hacer posible las múltiples formas de vida y existencia

social-natural. Tal concepción la torna en una categoría holística-totalizadora o estructurante que constriñe, posibilita y da sentido a las demás subcategorías de uso cultural del suelo-territorio, en cada pueblo.

Totalizadora en el sentido de que incluso el proceso de salud-enfermedad tiene que ver con las formas de estar, entrar y salir de los diferentes espacios, en particular de los no cultivados u objeto de preservación. Por eso la ética es sobre todo una forma de pensar el *estar* en relación con, y se está siempre en un lugar en una relación con otros seres que también ocupan parte del espacio territorial. El esquema de la eticidad es básicamente un orden espacial (topológico): arriba-abajo, izquierda-derecha- en el que lo humano y lo no humano-natural cumplen la función de "cuidante" de ese orden. De allí la división en mundos: el inframundo, el mundo de arriba y este mundo o el de medio donde habitan los humanos y otros seres de la naturaleza. La concepción territorial, como espacio de vida, como lugar que corresponde a misiones específicas según sea el origen del pueblo y/o de los grupos o clanes que lo constituyen.

En los pueblos prima, sobre las categorías desagregadas de uso cultural del suelo, la categoría de territorio pensado como un sujeto de eticidad (entendida ésta no a la manera occidental de **bondad de las acciones humanas** sino de la bondad-maldad de todos los seres -humanos y no- que lo habitan) en el que se crea y expresa un orden cósmico que debe conservarse mediante el cumplimiento de las diferentes y diversas funciones (misión) que tiene cada ser que lo habita. La primacía de esa categoría sobre las demás tiene entre otros fundamentos que el territorio es concebido como espacio vital de existencia física-cultural debido a que es el **sustrato material que contiene y otorga "todo" lo indispensable para vivir, para pensar y para definir normas sociales de comportamiento y sociabilidad entre la vida humana y otras formas de vida**.

Los anteriores ejemplos de concepciones de territorio por demás mínimos, frente a todo el conjunto de las existentes, quizá sean indicativas, de una parte, de la pasmosa correspondencia, a ojos vista, entre espacios de gran biodiversidad y territorios étnicos. Se dice indicativas y no explicativas porque para llegar a este nivel se requiere investigar a profundidad en los tipos de relación que las han hecho corresponderse.

Correspondencia por demás escasa en gran parte de los espacios occidentales si se tiene presente que muchos de los territorios estatales de gran biodiversidad (parques nacionales y arqueológicos, por ejemplo) son producto de reducciones, sustracciones de o traslapes realizados recientemente sobre los territorios étnicos, vale decir, mediante disposiciones jurídicas propias de la vida republicana. Pero, históricamente, no se trata de una apacible, sino de una tensa y conflictiva, correspondencia. De allí que los pueblos indígenas perciban siempre el territorio y esa correspondencia con la biodiversidad como algo inestable y en permanente amenaza, tanto por la acción exógena como por los cambios intraculturales de concepción y/o por los procesos de adaptación, obligada, al mundo exógeno. Esa inestabilidad hace que la categoría de territorio siempre sea pensada en proceso de construcción y reconstitución física y cultural configurándola, por un lado, como motor de resistencia y defensa cultural, por otro, como sentido básico de existencia y re-existencia societal diferencial.

En Colombia (igual puede afirmarse para América Latina) esa inestabilidad, en nada subjetiva, y las reacciones históricas étnicas a ella interpuesta se constituyen en buena parte, en variables explicativas de los procesos organizativos de lucha por la recuperación de territorio y/o defensa del existente y de los ingentes esfuerzos intraétnicos por conservarlo por las vías de hecho (defendidas en derecho) mediante la reproducción y/o adaptación de concepciones culturales imbricadas de una profunda, y a veces incomprensible, simbología, cuyas manifestaciones más expresivas son las múltiples y variadas categorías de uso cultural territorial. Ese doble, pero complementario proceso, pareciera tener como foco central alcanzar sólidas garantías, por parte del Estado y sociedad nacional, sobre la seguridad jurídica territorial. Bajo este foco puede afirmarse que cualquier proyecto de intervención exógena (gubernamental o no) e incluso endógena que no tenga en cuenta esas dos variables podría ser objeto *a priori*, de un rechazo, y a *posteriori*, de un fracaso.

Lo político pasa por lo jurídico y la respuesta indígena a esta acción si bien es política deviene, fundamentalmente, de una respuesta cultural cuya matriz ha sido determinada por una estrategia cambiante, según contexto de resistencia cultural encarnada en un sentido de pertenencia y ancestralidad territorial. Tan es así que incluso llama la atención que allí donde esa seguridad no ha existido, o ha sido más inestable, resurja como otro aspecto importante, además del de la lucha, la necesidad de recuperar la concepción simbólica del

territorio. Se trata de una fuerza mítica que reclama ser similar o tan potente como la concepción mítica occidental y su correlato de disposiciones jurídicas estatales que la legitiman.

Propósito distinto a recuperar o recomponer se desprende de las concepciones míticas indígenas que consideran al ser humano como un ser creado a imagen de los demás seres de la naturaleza con quienes se comparte un sistema de obligaciones y deberes. Esta concepción ha permitido que paisajes culturales disímiles sean producto de una misma cosmovisión y /o concepción y a la inversa, que concepciones iguales den lugar a diferentes paisajes culturales. Lo es así porque la materialización de la cosmovisión esta constreñida por las condiciones del paisaje natural (bosque, mar, pantano, río, laguna, tipos de suelo, clima, vegetación, altura, etcétera). Igual pasa con la concepción en Occidente respecto a los paisajes culturales resultante de los monocultivos que dependen, en buena medida, de la combinación de uso potencial y demanda del mercado; combinación que hace que no obstante dar como resultado paisajes culturales diferentes se rijan, participen o sean producto de la misma concepción: uso intensivo del suelo, máxima producción y ganancia. En estos casos, el paisaje es producto de la puesta en práctica del principio de **valor de cambio** mientras en los indígenas la diferencia materializada del paisaje, sobre todo aquellos que llamaríamos **complejos culturalmente naturalizados**, se rige por el **valor de intercambio**. Dicho de otra manera, "para que exista un uso cultural no es necesario que haya una transformación específica del paisaje, aunque este sea el caso la mayoría de las veces. Por otra parte, da cuenta del género, más que de la especie, en cuanto identifica categorías antes que hitos o monumentos específicos" (Perafán: 2004)·

Quizá no sea exagerado afirmar que **lo importante de ver y comprender no sean tanto los mapas culturales materializados en paisajes geográficos sino los paisajes mentales culturales que siguen escapando a la mirada occidental y a los ojos satelitales**. Muchos de esos paisajes que hoy conservan gran biodiversidad y que se nos muestran como naturales, gracias a que aún no han sido intervenidos por los humanos, son producto de esos mapas mentales étnicos que se resisten a desaparecer y siguen obedeciendo a fórmulas éticas tan elementales pero difíciles de acatar como las de *"no habitar"*, *"no tocar"*, *"no intervenir"*, *"no usar, desmedidamente"*, *"no entrar sin ritualizar su permiso"*, y un largo etcétera.

Los espacios sagrados, salvajes o no cultivados

Es difícil establecer una delimitación, de uso cultural claro, entre los espacios sagrados y los salvajes. Conservan en común una escasa intervención humana, es decir, de los seres de **"este Mundo"** (aunque en ambos existe la intervención de los seres de los demás **Mundos** con los cuales los humanos están, quiérase o no, en interacción permanente). Igualmente comparten la prescripción normativa de no construir habitaciones sobre o cerca de ellos y la virtud de atribuirles poderes positivos/negativos especiales. Los modos observados de relacionarse con uno y otro espacio permiten pensar que una diferencia fundamental se encuentra en que siendo ambos **espacios de mucho poder**, los sagrados son significados positivamente como lugares para el saber chamánico; para vivir la espiritualidad y conexión con otros mundos y/o seres; para evocar y agradecer mediante rituales especiales a la naturaleza por los productos que **ella da**. Además, son concebidos como morada de los ancestros, como lugar de origen de los héroes culturales y sitios de conexión con los *seres* que dieron origen al mundo habitado por cada uno de los pueblos. En suma, los espacios sagrados son la morada de, o camino de conexión con quienes crearon todo los espacios y seres (léase la biodiversidad) que estructuran el territorio. Podría decirse entonces que los espacios salvajes son un **producto derivado del contenido y de lo ocurrido en los espacios sagrados**. Aspectos todos que obligan a una socialización que invita a acceder a ellos, generalmente, mediante conocimientos y rituales especiales.

El territorio sagrado, de igual manera que dice Polia (1988), es una interpretación nuestra de lo que los indígenas piensan de los espacios "encantados" y "poderosos", que en español literalmente expresan sólo parcialmente el significado que los indígenas atribuyen a estos términos, que se alternan en su uso con "virtudes" y "espíritus" que son **las fuerzas de los genios tutelares de los lugares, siendo incumbencia del curandero evocar la virtud de los lugares y volverla activa**. Los territorios sagrados están constituidos esencialmente por volcanes, lagunas, ríos, cascadas, rocas, peñascos, montañas, bosques, partes altas o muy alejadas; son de "mucho poder" y "espiritualidad", donde además se encuentran las despensas de fauna, flora y minerales utilizados por los médicos tradicionales. Lugares en los que no se debe establecer casa permanente, ni entrar sin previos rituales; sitios especialmente frecuentados por quienes se inician en el conocimiento chamánico o en los fundamentos de la tradición cultural.

En los espacios salvajes en cambio, el respeto se torna más en temor y son significados más en el sentido de siempre evitarlos y no entrar en ellos, restricción que no incumbe al médico tradicional u otros especialistas. Esta forma de clasificación de espacios, que por un lado invitan a su acceso y por otro lo evita, contiene implícita la valoración de que a pesar de las diferencias de relación con cada uno de ellos, culturalmente deben protegerse, tal y como se deriva de la clasificación más general que diferencia los espacios cultivados de los no cultivados. En otros términos, una de las categorías predominante y extendida de uso cultural del territorio que ha dado lugar a "complejos de uso cultural" trasnacional (Perafán) es la referida a los espacios sagrados. Su importancia, entre otros aspectos, radica en que son la materia prima para la elaboración de alambicados órdenes simbólicos cosmogónicos que ancestralmente regulan las relaciones de reciprocidad y eticidad entre mundos sociales y mundos naturales. En Centroamérica, por ejemplo, los espacios territoriales indígenas concebidos como sagrados (centros ceremoniales) en su gran mayoría han sido despojados de la administración étnica para ser convertidos en parques arqueológicos dedicados al turismo.

Ese despojo constituye uno de los mayores ultrajes a las cosmovisiones indígenas. Su nefasto efecto es similar o complementario al causado por el proceso evangelizador iniciado en la Colonia y extendido hasta el presente por múltiples y nuevas iglesias que los combaten por considerarlos prácticas de idolatría. La complementariedad se encuentra en que mientras el Estado impide de hecho la realización de los rituales al sustraerlos del control étnico, la iglesia los sanciona moralmente. El problema no es de poca magnitud si nos imaginamos el efecto que podría causar, por ejemplo, la solo idea de pensar que espacios sagrados judeocristianos como el Vaticano, o musulmanes como La Meca, pasaran por una disposición jurídica a ser propiedad del Estado. Los espacios sagrados están representados como lugares constituidos por principios o valores étnicos (como la reciprocidad que debe existir entre mundo natural-mundo social) que han dado lugar a "complejos paisajísticos culturalmente naturalizados".

Muchos de estos espacios a los ojos occidentales y en particular a la geopolítica del capital aparecen como espacios deshabitados o tierras baldías que pueden y deben ser objeto de explotación minera, forestal o turística, por ejemplo. Contrariamente, para los diferentes pueblos indígenas son los lugares más habitados y por tanto no pueden ser objeto de intervención, que

trasforme su naturante constitución, o ir más allá de usar–recolectar ritualmente su fauna, flora o minerales, e incluso hay espacios que por su carácter de sagrado solo se conciben como lugares de ceremonia. Lugares habitados por otros seres con quienes existen formas de intercambio definidas por estrictas normas de reciprocidad y eticidad de las cuales dependen la provisión de "todo" lo necesario para la conservación y reproducción de las diferentes formas de vida, vale decir, de la biodiversidad biológica y cultural.

Estos espacios, por su condición de sagrados, son homólogos aunque opuestos a los concebidos por miles de millones de personas que admiten la existencia de un mundo sagrado, "el otro mundo", y en correspondencia con esa concepción regulan su comportamiento para garantizar su entrada a él; la diferencia se encuentra en que para los indígenas ese/esos otro(s) mundo(s) hace(n) parte de este mundo.

Los espacios mansos y cultivados

Estos espacios se piensan como de menos poder e espiritualidad dado que se amansaron con la presencia permanente de los seres humanos que cíclicamente roturan el suelo para el cultivo y hacer lugares de habitación. En este espacio se organiza la mayor parte de la vida social y ritualidad económica. Los espacios de cultivo para las parcelas familiares constituye la fuente principal de autoabastecimiento y en las que la producción se orienta a satisfacer necesidades familiares y comunales. De los bosques comunales se extrae la materia prima para la construcción de la vivienda, casa de la autoridad administrativa, puentes, arreglo de caminos, materia prima para la fabricación de elementos de uso doméstico, artesanías y para realizar los ritos, etcétera. Para el usufructo de estas tierras se imponen las relaciones de parentesco, el sistema de clanes y un sistema de regulación explícito en normas (algunas de ellas ya escritas) o implícito en las prescripciones inherentes a las concepciones y prácticas protectoras y reproductoras de la naturaleza –CPNA- en lo sucesivo.

El carácter diferenciador y restrictivo de la clasificación de espacios incultivados y los de cultivo permite delimitar claramente los que deben permanecer en descanso y en reserva, y en la medida de lo posible, deben ser intervenidos según tiempos prescritos cosmogónica y socialmente o por las

condiciones naturales del medio. Pero la escasez de tierra, el agotamiento del suelo por la imposibilidad de practicar el barbecho (dejar descansar el terreno cinco y más años para volverlo a policultivar), obligan a la comunidad a hacer uso de las tierras clasificadas como espacios salvajes o no cultivables. Lo insalvable de las circunstancias impide que la comunidad se oponga o sancione abierta y directamente a quienes optan por utilizarlas. Cualquier oposición, ante la necesidad de satisfacer, aparece como injustificada; pero a la vez la oposición directa pareciera resultar innecesaria en la medida que la restricción está contenida en la concepción clasificatoria. En tales casos, las denotaciones de ser espacios salvajes, de mucho poder, habitados por dueños tutelares, hacen las veces de poder controlador (opositor) demandando que cualquier intervención humana sobre tales sitios esté precedida de rituales que muchas veces deben ser oficiados por los **especialistas** cuyo asentimiento en tales casos se torna impracticable, dado que son los encargados de velar por la conservación de tales espacios y necesitar de ellos para su formación y prácticas chamánicas.
Disponerse a extraer recursos sin tales prácticas es exponerse, más que al reproche social, a perder fuerza, debilitarse energéticamente y a contraer enfermedades que solo el chamán puede curar. El temor a enfermar, a ser sancionado por el dueño tutelar y la dificultad de encontrar colaboración del resto de familias para el trabajo de ayuda mutua (sin el cual no son posibles las principales labores agrícolas y formas de sociabilidad) vuelven la empresa pesada y difícil de llevar a cabo.

Este poder controlador de los recursos, si bien se torna abstracto, impersonal y separado de la comunidad, es recuperado por el grupo cuando afloran los conflictos entre comuneros, aparecen las epidemias o se dañan las cosechas Tales hechos se convierten en materia prima discursiva para remarcar que la causa de conflictos y enfermedades obedece al rompimiento de las normas culturales de relación con el entorno, vale decir, por no recordar y/o aplicar las concepciones, practicas reproductoras y protectoras de la naturaleza. En no pocas ocasiones la elaboración discursiva retoma el conjunto de estos hechos, haciéndolos positivos, para justificar la necesidad de luchar por la ampliación territorial de las tierras cultivables que están en poder de sectores empresariales, colonos o del mismo Estado.

Gracias a esta clasificación y concepción territorial los pueblos indígenas han sido los ancestrales guardianes y garantes de la conservación y cuidado de los

ecosistemas frágiles. Resulta sorprendente cómo esta ancestral clasificación étnica poco se "diferencia" (en sus aspectos conclusivos) de lo planteado por el discurso científico-ecológico que descubrió recientemente las razones por las cuales los ecosistemas frágiles deben ser conservados y evitar a toda costa cualquier tipo de intervención humana sobre ellos. Más sorprendente aún es la diferencia de eficacia que ambos discursos poseen: mientras el discurso ecológico resulta difícil de comprender y de practicar al requerir de racionalidades discursivas que solo entienden los expertos, el discurso étnico mediante el empleo de una economía del lenguaje –producción mítica– se torna comprensible y practicable desde la infancia. Desde temprana edad el niño sabe de los peligros a los que se expone si penetra en dichos espacios sin la orientación de los mayores. Estas formas de protección de la naturaleza, derivadas de producciones y recreaciones míticas que orientan en el comportamiento cotidiano, trascienden el conocimiento experto si se le compara con las maneras culturales como el **conocimiento tradicional** produce, colectiviza y socializa las CPNA. Veamos a continuación un ejemplo. Si un experto en alguna de las ciencias naturales escuchara la hipótesis sociobiológica de que es posible hacer un inventario de la variedad de recursos de flora, fauna y minerales existentes en un ecosistema determinado sin necesidad de recorrerlo y hacer un muestreo, a través de los nombres propios de los habitantes del lugar, quizá piense que no sólo es la hipótesis más descabellada sino que quien la fórmula es un charlatán y no vale la pena que sea escuchado. Haciendo de abogados del diablo, puede decirse al menos algo al respecto. Entre los kuna y Gnöbe de Panamá (y posiblemente entre los Bribi y Cabecar de Costa Rica) las personas poseen dos tipos de nombre: uno corresponde al nombre bautismal en castellano, que es con el que se identifica y se conoce públicamente a cada persona; el otro, es el nombre en lengua nativa que solo conocen sus padres y quien lo lleva. La importancia ecológica de este nombre, máxime si todas las personas lo tienen, radica en el efecto **reproductor del conocimiento tradicional colectivo y en la socialización de las CPNA**. Se trata del **nombre ceremonial** que es puesto después de la realización de un ritual oficiado por el médico tradicional u otro especialista, consistente en que los padres del menor visitan o invitan a casa al especialista para que los oriente en su escogencia. Este ritual puede durar hasta tres días durante los cuales el especialista va cantando y explicando, uno por uno, los nombres y cualidades de las plantas, animales y minerales que él conoce existen en el territorio.

Hablar de las cualidades de determinada planta, significa, por ejemplo, referirse a la razón de su nombre, dónde habita, cómo se reproduce, qué función cumple, cuándo florece, para qué sirve, cómo debe cultivarse o protegerse, quién es su dueño tutelar, qué otras plantas crecen a su lado, qué seres viven en ella o la consumen, en qué tiempo debe cortarse, etcétera. De manera similar se hace respecto a los animales y minerales. Con base en esta información los padres escogen el nombre que llevará el hijo y desde entonces lo van educando en el conocimiento de las cualidades específicas que se deben tener para **ser cuidante** de la planta, animal o mineral que le dio su nombre.

Solo cuando se es adolescente y la persona ha logrado conocer mediante reiterada observación de lo que sus padres le han contado, todo lo que se debe saber sobre la planta, animal o mineral al que le debe su nombre, adquiere el derecho a **entonar su canto**. De ahí que cuando se oye a alguien cantar algo muy singular se diga, por ejemplo, Juan **está contento porque ya puede cantar su verdadero nombre**. Puede colegirse entonces no solo que la hipótesis puede ser corroborada sino agregar otras cuantas más de profundo impacto para el conocimiento y conservación de la biodiversidad. Esas hipótesis podrían ser: la práctica ceremonial indígena de escoger y poner nombres a las personas en lengua nativa es constitutiva de la mnemotecnia del **conocimiento tradicional sobre los recursos naturales**; dicha práctica constituye **un patrimonio cultural intangible indígena de conocimiento y protección eficaz de la naturaleza;** la valoración económica de esta práctica en la **conservación de la biodiversidad no es cuantificable**; la desaparición de la práctica indígena Kuna y Gnöbe de poner nombres ceremoniales alternos a los del bautizo contribuye al calentamiento global.

Pero tipos de prácticas como la precedente no parecen ser exclusivas de los Kuna y Gnöbe, de manera diversa pero con fines o efectos iguales a la de estos pueblos, se encuentran en pueblos amazónicos de Colombia. Una de estas prácticas tiene que ver con los rituales que hacen los pueblos Tanimuka, Macuna, Matapi, Barasana entre otros, para habitar la maloca recién construida. Después de cinco o más meses que dura el proceso comunal o clanil de construcción de una maloca y durante los cuales se realizan distintos ritos, los especialistas en danzas y cantos de diferentes pueblos y lenguas convergen a la inauguración para oficiar durante tres días el "baile de muñeco" (uno de ellos llamado el "baile del chontaduro") o **ritual de permiso para habitar la maloca.**

Ritual durante el cual los diferentes especialistas en el **conocimiento tradicional** dirigen los bailes y cantos en los que se debe invocar las cualidades e imitar las voces, uno por uno, de todos los seres que habitan el territorio (tanto los que existen en el mundo habitado por los humanos como los de los demás mundos) y hasta que no se considera, colectivamente, que **se los ha llamado a todos** el ritual no termina y no se puede habitar la maloca. Aunque sobre esta práctica puede decirse que las hipótesis son factibles y similares a las anteriores se puede agregar una más: el rechazo y persecución, en la Amazonia, por parte de todas las iglesias a la construcción de malocas y en su defecto la promoción de viviendas familiares contribuye a la pérdida del conocimiento tradicional, a la sociabilidad intercultural y al calentamiento global.

Volviendo sobre la concepción de los espacios salvajes y su articulación con prácticas como las precedentemente descritas habría que decir que quedarse en la explicación de que no son intervenidos simplemente por temor, es un contrasentido en comunidades que sufre los impactos de la pobreza extrema. La razón es de índole bien distinta, su explicación se corresponde, nuevamente, con la racionalidad presente en la ya descrita **ritualidad económica y política.**

En el plano de la **ritualidad económica** la clasificación de espacios salvajes, no cultivables, opera a la manera de reserva de recursos estratégicos o vitales, cuya utilidad resulta de valor incalculable. Allí nacen las fuentes naturales de agua, sin la cual no es posible la vida ni la actividad agrícola; agotarlas es, a corto plazo, afectar aún más la calidad de vida, y a largo plazo es privar de su uso a las futuras generaciones. Lo es así ya que en los bosques, por ejemplo, se encuentran las reservas terapéuticas con que los chamanes atienden los problemas de salud de la comunidad sin tener que depender mayormente de los servicios médicos alopáticos, cuyos costos no están en condiciones de sufragar. Igualmente de los bosques proceden, principalmente, buena parte de los materiales de construcción para la vivienda y otras construcciones de carácter comunal. Es bajo esta dimensión que adquiere sentido y validez la gran cantidad de representaciones simbólicas (míticas) sin cuya existencia y eficacia no sería posible la conservación de recursos tan vitales.

En la **ritualidad política** la clasificación establece una diferencia con la concepción que de la tierra tiene la sociedad nacional o dominante. No

mantenerse en tal diferencia clasificatoria sería comenzar a ceder en su proyecto de vida étnico, anulando su identidad y diferencia con el resto de la sociedad. Disponerse a la explotación agroforestal generalizada, por ejemplo, posibilitaría generar un desplazamiento de la población permitiendo que otros sectores (colonos, empresas) vayan ocupando o presionen más por las tierras donde el cultivo es más propicio. Hacerlo así, sería renunciar a su lucha por la ampliación territorial.

Permitir asentamientos en los lugares sagrados o salvajes, lugares donde moran sus ancestros, héroes culturales, quienes hicieron historia defendiendo el territorio, sería quedarse sin referentes espaciales concretos que den validez cultural e histórica a sus luchas ante la sociedad nacional. Sin estos espacios, el mito se torna ininteligible, sin mito no es posible la historia, sin mitos ni historia el proyecto étnico carece de sentido. Aquí reaparece la doble politicidad del poder: sin estos espacios, hoy cada vez disputados, su poder discursivo pierde fuerza reivindicativa ante la sociedad nacional y comunidad internacional e internamente pierden vigencia los referentes que convocan o logran la cohesión social para alcanzar dichas reivindicaciones. Doble politicidad que también se expresa en el carácter comunitario de su ejercicio. En palabras de Pierre Clastres,

> La naturaleza de la sociedad cambia con el sentido de la deuda, si la relación de deuda va de la jefatura hacia la sociedad es porque ésta permanece indivisa, y que el poder recae sobre el cuerpo social homogéneo. Si lo contrario, la deuda va de la sociedad a la jefatura es porque el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse entre las manos del jefe, porque la naturaleza ya heterogénea de la sociedad encierra la división en dominantes y dominados (1972:26).

Persistencia de las representaciones territoriales

¿Qué sentido tiene hablar y hasta valorar el sistema de representaciones del territorio cuando el factor predominante que los habita está constituido por condiciones materiales de existencia que rayan en la llamada **pobreza extrema**? ¿Qué sentido tiene enfatizar y resaltar el conjunto de representaciones simbólicas si éstas no poseen correspondencia con una eficacia técnica que garantice sistemas de bienestar y vida digna o justa? Formular estas preguntas obliga a pensar en el tipo de fisuras, fracturas,

separaciones, tensiones y conflictos que se dan o pueden darse entre representaciones sociales colectivas y formas de comportamiento individual y familiar y su incidencia en la persistencia del territorio.

Para abordar esta problemática bien se puede partir de analizar recordando lo afirmado por Philippe Descola "la eficacia de un sistema económico no es tanto función de la cantidad de riquezas que engendra como de su capacidad de satisfacer los objetivos que se le asignan" (1988:415). En lo que a la economía de los pueblos visitados compete tendríamos que decir que su eficacia no podría medirse en ninguno de los dos sentidos señalados, pues de una parte ni genera riqueza, y de otra tampoco cumple con los objetivos esperados o deseados. Es esta una razón más que nos lleva a hablar de una práctica económica ritualizada de supervivencia y resistencia.

En primer lugar, el hecho de que la cosmovisión y la concepción territorial no tengan plena correspondencia con lo que sucede en las prácticas sociales cotidianas, en absoluto significa que las representaciones estén totalmente en crisis y menos aún que dicha cosmovisión carezca de validez. Todo lo contrario, y al tenor de los llamados problemas ambientales que circundan el mundo de hoy, la vigencia de las concepciones indígenas respecto a las relaciones hombre-naturaleza en procura de un modelo de desarrollo sostenible, no solo adquieren más vigor sino que es necesario promoverlas y desarrollarlas. Es más, la realidad ambiental muestra que gracias a estas cosmovisiones ha sido posible conservar espacios que se erigen mundialmente como máximos exponentes de la biodiversidad. Si bien es cierto que en la conservación de tales espacios han influido además de sus ancestrales pobladores indígenas otros aspectos que escapan a la presente reflexión, tal vez lo que más llama la atención sea la constatación histórica de que a pesar de los procesos de conquista y exterminio, iniciados hace cinco siglos, y el haber estado "articulados" a la dinámica de una rutina económica ajena a un modelo de desarrollo sostenible, no obstante todo ello hoy posean, de una parte, una cosmovisión que propugna por un desarrollo armónico con la naturaleza, y de otra, unas formas de producción económica diferentes a las predominantes a nivel nacional y unas formas de regular la vida en común bajo principios de reciprocidad y eticidad entre sí y con la naturaleza singulares .

En segundo lugar, el aspecto, por demás correlacionado con el anterior, en el sentido de que las condiciones materiales de existencia obliguen a la

realización de prácticas económicas contrarias a las representaciones, como única condición de sobrevivencia, en absoluto implica que las razones del deplorable estado de pobreza en que viven, obedezca al modelo básico de concepción y construcción territorial. Por el contrario, ha sido gracias a este modelo que los indígenas han podido perdurar como pueblos hasta el presente; de no haber sido así, habrían desaparecido como tantas otras sociedades en el mundo, y en el mejor de los casos su presencia física se habría diluido en los demás sectores marginalizados que existen en el país. Pero el poder perdurar como hasta ahora lo han hecho no significa que su nivel de vida deba proseguir o mantenerse tal como está actualmente. Los pueblos son conscientes de la problemática que viven y desde siempre se han preocupado por lograr mejores condiciones de vida, de ahí su gran capacidad de lucha política desarrollada hasta el presente.

En este orden de ideas, resulta claro que lo que está en cuestión no es el orden de la cosmovisión, sino la transformación de las condiciones materiales de existencia mediante la construcción de un sistema de productividad acorde con los contenidos de dicha cosmovisión. Por esta razón no resulta válido pensar que los factores críticos de la concepción territorial hasta aquí expuestos puedan considerarse como la evidencia de una tendencia a corto y largo plazo, de una radical transformación de las representaciones culturales del territorio. En cierta forma lo que se puede observar es la existencia y persistencia por modificar las condiciones materiales de vida en pro de un reencuentro y reconocimiento de la validez y pertinencia de sus concepciones ancestrales y con estas de la reproducción de las relaciones sociales. Se trata en síntesis de un proceso de re-creación de la realidad y de sus representaciones sociales. La persistencia de las representaciones, a pesar de las realidades económicas que la contradicen, se encuentra incluso en sus dos niveles que la definen. Por un lado, los niveles de pobreza se explican como la imposibilidad y a la vez como consecuencia de violar las normas culturales de relación con la naturaleza. Por otro, cuando es necesario asumir prácticas económicas contrarias a la normatividad cultural se procura que su realización no implique un rompimiento radical con los sentidos culturales propios de su concepción y defensa territorial. Hay en este proceder un claro ejemplo, más que de justicia, de lo que es el sentido de lo justo.

Primera parte

Cuarto capítulo

Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Primera parte

Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Primer capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

Segundo capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural

Tercer capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio

Cuarto capitulo
Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Segunda parte

Justicias indígenas andinas de Colombia
Pueblos Kogui, arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Sexto capitulo
La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Cuarto capítulo

Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la iusticia nacional

Aspectos de la diversidad cultural

La Constitución Política de Colombia consagra en el séptimo de sus Principios Constitucionales: "El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación". Este hecho es indicativo de que Colombia se considera a sí mismo un país culturalmente diverso. En Colombia esta diversidad se manifiesta de manera lingüística, territorial, económica, demográfica, jurídica y socialmente. En lo que corresponde a los pueblos indígenas la diversidad cultural se manifiesta de múltiples formas:

- **Diversidad lingüística.**
  Las autodenominaciones con las que se identifican los pueblos indígenas supérstites constituyen *per se* una expresión elocuente de esta diversidad: los indígenas Tuyuca se reconocen descendientes de la anaconda piedra; los Macuna-Sara, de la anaconda agua; los Carapana, de la abeja del río; los Tanimuka Ufaina, se llaman gente ceniza; los Sirianos, gente nube; los Taiwano Eduria, gente zancudo; los Piratapuyo,

gente pez; los Uruti, gente paloma; los Andoque, gente del hacha; los Sikuani-Guahibo, gente del río de la caña silvestre; los Nasa, gente-territorio; y así podría continuarse hasta completar los 100 o más pueblos indígenas que en Colombia han sido oficialmente reconocidos. La riqueza cultural que reflejan estas sugestivas denominaciones contrasta con la pobreza estatal-institucional y muchas veces académica con que se ha querido homogeneizarlas, llamándolos desde la conquista "indios". Aunque hasta antes de la Constitución de 1991 el idioma oficial era únicamente el español los pueblos indígenas han logrado conservar 64[41] lenguas diferentes (hasta hoy identificadas) pertenecientes a 14 familias lingüísticas: Chibcha, Arawak, Chocó, Guahibo, Tukano oriental, Tukano occidental, Witoto, Ticuna, Bora, Quechua, Caribe, Macu-Puinabe, Saliba y Tupi. Por los procesos de relación intra, interétnica e interculturales con la sociedad dominante, algunos grupos hablan únicamente su lengua nativa (los Nukak Maku)[42] en tanto otros la perdieron y hablan solamente el español (Kankuamos, Pijaos, Yanaconas, Kokonukos, Pastos, por ejemplo). La mayoría de las pueblos indígenas andinos y los del Chocó biogeográfico son bilingües, hablan la lengua aborigen y el español (Kogui, Wiwa, Arhuaco, Misak, Awa, Camëntŝá, Emberá Chamí, Embera Dobida, por eje.); mientras que las pueblos indígenas amazónicos son polilingües, hablan más de dos lenguas indígenas además del español (Yaguas, Tikuna, Witoto, Cocama, Andoque, Bora, Carijona, Desano, entre otros).

- **Diversidad territorial.**

No obstante las contradictorias políticas estatales de protección y disolución de los resguardos y la declaratoria de tierras ocupadas por pueblos indígenas como baldíos, persistentes hasta finales de la década de los 70´s, los pueblos indígenas se encuentran esparcidas a lo largo y ancho de la geografía colombiana. Habitan en 27 de los 32

[41] Este dato corresponde al Departamento Nacional de Planeación y se ha convertido en la cifra oficial. Sin embargo, existe la observación de que la evaluación del número de lenguas en el país es tan imprecisa como la de la población indígena: fluctúa de acuerdo a los autores entre 60 y 192, lo que puede dar una idea del pluralismo lingüístico y de los problemas con que puede tropezar una política educativa que quiera respetarlo (Gros, 1991)

[42] Este pueblo hasta antes de su aparición pública en 1987 solo hablaba su lengua vernácula.

departamentos y ocupan diversas regiones ecológicas: región andina en sus tres cordilleras, desde el piedemonte cordillerano pasando por los valles interandinos hasta zonas de páramo y bosques de niebla (Awa, Yanaconas, Nasa, Misak, Emberá Chamí, Kogui, Wiwa, Tunebos, Bari, y otros), regiones de sabana y llanura (Cuiba, Sikuani, Cubeo, Piapoco, Guayabero, entre otros); regiones de selva de la costa pacífica y de la Amazonia (Emberá, Catío, Chamí, Eperara Siapidara, Waunana, Witoto, Tikuna, Puinabe, Pira-tapuyo, Nonuya, Andoke, entre otras muchas) y zonas semidesérticas (Wayuú). Las múltiples y diversas formas de construcción territorial indígena van desde el nomadismo (los Nukak Makuk Maku), apropiación rotatoria del territorio (grupos amazónicos), fronteras móviles en expansión (Nasa, Misak) hasta los altamente sedentarios (Kogui, Arsarios, *Ikɨ*). Los resguardos y las reservas indígenas son la forma de tenencia colectiva territorial predominante, regidas por sus autoridades en las modalidades de gobernador de cabildo, caciques, capitanes, entre otras.

- **Diversidad económica.**

A las diferentes formas de aprovechamiento territorial y de producción que desarrollan los pueblos indígenas, el Departamento Nacional de Planeación -DNP, las clasifica en dos grupos:

El primer grupo (47% de la población indígena) está formado por los agricultores establecidos esencialmente en la zona andina, y está compuesto (tal como lo define el autor del estudio), por los indígenas más integrados a la cultura blanca, que poseen modelos de producción análogos a los campesinos parcelarios.

El segundo grupo (32% del total) está compuesto por cazadores, pescadores, recolectores, practicantes de agricultura complementaria, que viven en la selva (el 80% del total) y en los llanos (el 20% del total). El último grupo (21% del total) está compuesto por los indios guajiros, grupo seminómada de pastores y comerciantes dedicados al contrabando que viven en el norte del país, en la frontera con Venezuela.

O sea que las formas de producción económica van desde, grupos cazadores, recolectores y horticultores (región amazónica), pastoriles (departamento de La Guajira), agricultores con uso microvertical del suelo (región andina), hasta grupos donde buena parte de sus miembros, sin desligarse económica y socialmente de sus territorios ancestrales, se emplean como obreros en las minas de azufre (los Kokonukos), de sal (los Wayuú) en Puracé y Manaure, respectivamente.

- **Diversidad demográfica.**

  Los pueblos indígenas que han logrado resistir las prácticas genocidas y etnocidas coloniales y republicanas presentan características disímiles. Los hay conformados por menos de un centenar de personas (Chiricoas, Nonuyas, Pisamiras, Taiwanos, Yaguas, Yaunas) hasta los que sobrepasan el centenar de miles (los Nasa con más de 150.000) siendo el pueblo más numeroso el Wayuú con más 180.000. Estas características hacen que las formas políticas, económicas y sociales de relación con la sociedad nacional den origen a prácticas sociales de interculturalidad distintas. En algunas divisiones político-administrativas del país la población indígena representa el 0.1% (Cundinamarca) mientras en otras alcanza el 80% de la población (Vichada) (Arango, 1992).

Los precedentes hechos permiten resaltar que el desarrollo de la diversidad es un proceso, fruto de múltiples interacciones sociales y culturales, unas fuertes, otras débiles, que han mantenido el campo de su relación y definición en permanente agitación; un proceso que incluye al **otro** y al **nosotros**, a la sociedad estatal y a las pueblos indígenas y demás sectores socioculturales. Por ello, resulta pertinente enunciar de manera sucinta cómo los indígenas a nivel individual, o parcialmente grupal, han ocupado disímiles espacios de la sociedad nacional, en ocasiones intencionalmente y otras muy a su pesar. **El espacio familiar:** mujeres indígenas (Yanaconas, Nasas, Kokonukos, Yaguas, Ticunas, Kankuamos, Cubeos, por ejemplo) que temporalmente se emplean en el servicio doméstico asumiendo muchas veces el papel socializador de niños blancos y mestizos.

El espacio escolar: maestros indígenas bilingües o etnolingüistas (Nasas, Camëntŝá, Misak, por ejemplo) enseñando en escuelas indígenas donde confluyen alumnos afrocolombianos, mestizos y colonos.

El espacio jurídico: abogados indígenas (Camëntŝá, Arhuaco, Kankuamo, Wayúu, Misak) que desarrollan su profesión asesorando a sus comunidades y en ocasiones prestando sus servicios a población no indígena y viceversa, séquito de abogados "blancos" que luchan por ser asesores jurídicos y/o políticos de los actuales Senadores indígenas.

El espacio productivo: recolectores temporeros en la cosecha nacional del café (Nasas, Yanaconas y Kokonukos, por ejemplo); productores o recolectores de la hoja de coca (Nasas, Coyaimas, Natagaimas, pueblos de la Orinoquia y Amazonia por ejemplo); cosechadores de amapola, (Misak, Nasas y Yanaconas, entre otros); obreros de las minas de azufre en el Cauca (Kokonukos, Puraceños), de sal en La Guajira (los Wayuú), en los mercados locales como cosechadores de productos agropecuarios básicos de la canasta familiar (pueblos andinos fundamentalmente y en menor medida amazónicos).

El espacio de la salud: médicos tradicionales (*Të´walas* Nasas, *Curacas* Camëntŝá e Inganos, *Momarepik* Misak, *Jaibanás* Eperara-Siapidara, *Mamos* Kogui y Arsarios), consultados permanentemente por diverso sectores sociales de la ciudad y el campo y en no pocas ocasiones por los médicos alopáticos y alternativos.

El espacio de la lucha política: organizaciones gremiales étnicas nacionales (ONIC; AICO; ASI, Autoridades tradicionales indígenas de Colombia- Gobierno Mayor) que involucran en sus reivindicaciones a las de otros sectores marginales; igualmente líderes indígenas que han sido parte de la lucha armada como dirigentes o militantes de organizaciones guerrilleras hoy reinsertadas: movimiento armado Quintín Lame, Movimiento 19 de Abril M-19.

El espacio ejecutivo y legislativo: indígenas elegidos popularmente como Alcaldes, Concejales municipales, Diputados departamentales,

Representantes a la Cámara o Senadores de la República. No obstante esta gran presencia étnica en la vida nacional, ella presenta contrastes abismales. Hay personas que jamás han salido de su territorio étnico, o que incluso, desconocen los símbolos patrios más comunes como la bandera y el himno nacional, pero también los hay, que por su carácter de dirigentes conocen países de los cinco continentes.

- **Diversidad jurídica.**

  Existencia de distintas formas de justicia que el ya mencionado Carlos Cesar Perafán, en 1995, clasificó en cuatro grandes sistemas:

  1. **Sistema Segmentario.**
     Propio o predominante en la región de la Amazonia y Orinoquia que se caracteriza por la presencia de autoridades que dependen de la posición de las parte en conflicto. Estas autoridades no son permanentes, ni siempre son las mismas para un tipo determinado de comportamiento. Su intervención depende del lugar que ocupan en las relaciones de parentesco.

  2. **Sistema de Autoridades Permanentes.**
     De gran presencia en la región andina, que se caracteriza por poseer una centralización política a través de los cabildos, donde las autoridades cumplen funciones jurisdiccionales, restringidas al funcionamiento del sistema político segmentario, en la base, y a su coordinación con el sistema nacional.

  3. **Sistema Religioso**.
     Propio de los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la región amazónica y de algunos grupos de la región pacífica. Este sistema se caracteriza por tener como fundamento los conocimientos cosmogónicos y religiosos, generando reglas de comportamiento fuertemente sacralizadas. En éste existen autoridades religiosas o chamánicas con un saber probado ancestralmente en la solución de los conflictos y orientación del comportamiento de la comunidad.

  4. **Sistema de Compensación Directa**.
     Propio de los indígenas Wayúu, se caracteriza por la presencia de especialistas, *putchipu* o palabreros, con status de amigables componedores, encargados de hacer las diligencias de transacción

y negociación para compensar con bienes o servicios los daños u ofensas causadas entre clanes. Proceso que se realiza sin la necesidad de que haya autoridad, juicio o fallo alguno". Según Correa, este sistema se basa "en la responsabilidad objetiva o inexistencia de diferenciación entre dolo o culpa en la acción cuestionada; correlación entre víctima y agresor, pues siempre los hay, así sean uno u otro sobre-naturales o sobre-humanos; compensación necesaria, para restablecer el equilibrio preexistente al hecho, y dar cumplimiento al sistema de reciprocidades Wayúu" (1993:221).

En síntesis, en Colombia coexisten múltiples formas de organización sociocultural que se manifiestan, entre otros aspectos, en:

(a) Formas de concepción territorial diferentes a la de la propiedad privada o estatal dominante. Esta diferencia implica concepciones de uso y relación con la naturaleza distintas, las cuales implican que se den en los grupos indígenas diversas formas de redistribución del bien de producción básica, la tierra-territorio.
(b) Existencia de formas de organización social distintas a la de la familia nuclear dominante en la sociedad nacional. Hay familia extensa, organización clanil, grupos cognaticios o segmentarios, etcétera.
(c) Existencia de autoridades tradicionales disímiles a las propias de la sociedad nacional. Hay taitas o mayores, curacas, Mamos, chamanes, capitanes, caciques, jefes de clan de maloka, consejo de ancianos, Cabildos, organizaciones gremiales, entre otras En gran medida estas autoridades no son centralizadas y es difícil identificarlas como autoridades relacionadas con el control social intracomunitario. Exceptuando el cabildo cuyas autoridades son cargos de elección y por lo tanto de tiempo definido, las demás autoridades son hereditarias, de formación y conocimiento de la tradición o escogidas mediante procedimientos culturales ajenos a la acción voluntaria o intencional humana: sueños, visiones, apariciones. Se trata entonces de autoridades permanentes cuya labor perdura mientras viva la persona.

(d) La permanencia y subsistencia de concepciones del mundo diversa se expresa con mayor fuerza en la existencia de 64 lenguas aborígenes supérstites.

Por todo lo anterior llama la atención que el estado colombiano estuviese, hasta 1991, organizado política y socioculturalmente en términos de patrones monoétnicos**.**

Se puede decir que la realidad jurídico-política del Estado-Nación, hasta antes de la Constitución de 1991, a todo lo largo de su historia, no había tenido correspondencia con la realidad social y cultural propia del país. En otras palabras, lo que conocemos como organización estatal ha sido siempre un proyecto, un modelo alterno o diferente al existente realmente. Pero este fenómeno no es producto exclusivo de nuestra realidad, es un fenómeno con características universales, pues la mayor parte de los países del orbe son culturalmente diversos: "Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 6000 de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos, son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten la misma lengua o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional... suelen darse como ejemplos de países que son más o menos culturalmente homogéneos Islandia y las dos Coreas" (Kymlicka, 1996:13). Dicho proyecto, en lo que se refiere a la relación del Estado con los grupos indígenas, se ha desarrollado históricamente bajo una etnopolítica de colonialismo jurídico de múltiples estrategias o perspectivas:

- **La indianista**, que buscaba la integración colonial basada en la unidad cristiana; se proponía alcanzar la integración cultural mediante la unicidad cultural u occidentalización de las culturas indígenas

- **La liberal**, que buscaba la integración nacional a través del desarrollo de los derechos ciudadanos.

- **La democrática o igualitarista** que pretendía lograr la integración jurídica basada en la igualdad ante la ley.

- **La multicultural** o actual que propone un orden jurídico nacional basado en la coexistencia y articulación-coordinación del derecho estatal con otros sistemas jurídicos culturales. Esta nueva política constituye en relación con las precedentes un avance profundamente cualitativo: En el nuevo ordenamiento jurídico colombiano se reconoce entonces que los pueblos indígenas son diferentes política, social, lingüística, religiosa y jurídicamente desapareciendo así el monismo del derecho. Se separa la Iglesia del Estado y se admite la libertad de culto. Los derechos ciudadanos no se oponen a la existencia de derechos culturales colectivos, por el contrario, éstos adquieren una posición preponderante en la Carta Constitucional. Se legitiman derechos territoriales de los pueblos indígenas y de algunas comunidades negras. Se admite la coexistencia, ya no de hecho sino jurídica, del derecho estatal y los de los pueblos indígenas. Los indígenas además de ser considerados iguales ante la ley, se les reconocen derechos especiales al trascender de la discriminación negativa a la positiva. En resumen, se transforma la "etnopolítica del colonialismo jurídico" hasta entonces presente en la historia del país. Con esta nueva política el constituyente primario hizo gala de una postura jurídica de oposición parcial a la ideología etnocentrista que sobrevolara los derechos occidentales recuperando así el sentido común (no obstante nuevo) de nuestra historia y de la humanidad: “el sentido común jurídico pluralista” (De Sousa, 1988: 383) al reconocer que Colombia es un Estado multiétnico y pluricultural.

La concepción sobre la diversidad étnica y cultural antes de su reconocimiento constitucional

Sobre el particular aún hoy se puede constatar que persiste una profunda dificultad a nivel histórico, social, estatal y académica para aceptar y reconocer la diferencia cultural como algo propio de la especie humana. Dificultad cuya problemática se expresa en que la diferencia cultural nunca ha sido aceptada tal cual ella es, por el contrario, ha sido significada y representada como carencia y no como diferencia.

Contrariamente a lo que se piensa, cree o ha sido instituido por el imaginario occidental, la diversidad cultural es un hecho natural o consustancial a la especie humana en tanto la uniformidad u homogeneidad ha sido un producto histórico, una creación política propia de los procesos de dominación y sujeción intergrupal, intercultural, intersocietal e interestatal. La diferencia o alteridad siempre ha generado un conflicto para quien ejerce el poder de dominación. Desde este poder, estas diferencias y alteridades ha generado diferentes reacciones:

- Se han puesto en entredicho o en cuestión. Es decir, la diferencia que está en cuestión jamás es la nuestra (la Occidental), sino siempre la de los otros.
- Antes que la diferencia ser aceptada, reconocida o identificada siempre ha sido primeramente juzgada para luego ser **reducida.**
- Antes que ser **legitimadas** lo que ha se ha dado son procesos para ser **invalidadas.** Antes que ser vistas como una **opción** se las ha pensado como **oposición**. Antes que ser asumidas como **posibilidades** se han visto como **obstáculos.**
- Históricamente no se las reconoce como **evolución** sino como **degradación**, no como **procesos** sino como **insucesos**, no como **dinámicas** de la diversificación y el desarrollo sino como **estática** y manifestación del subdesarrollo.

En todas estas formas de percepción lo que se puede observar es que la diferencia **jamás ha sido vista como diferencia**, es decir como la presencia de algo que la distingue de otras, **sino como carencia** y ausencia de mi mismidad.

Para el Estado colombiano como para las ciencias sociales en general, y en particular para el derecho y la antropología fue imposible **visibilizar** las múltiples justicias indígenas existentes a lo largo y ancho del territorio nacional. El silencio sepulcral guardado durante casi un siglo (1890-1980) es el testimonio fiel de esta falta de reconocimiento. Las relaciones de la antropología con el derecho estatal se dieron en otros campos no menos importantes. No pocos antropólogos y abogados defensores de la causa indígena, articulados directamente a sus organizaciones y/o como funcionarios en las instituciones gubernamentales, contribuyeron para que en

la política indigenista el Estado consagrara en leyes o decretos derechos especiales en pro de las comunidades indígenas en torno a la lengua; la educación multicultural; las culturas médicas nativas; la participación política; la economía; y muy especialmente en la protección de su cultura y territorios. Sin embargo, en dicha legislación jamás estuvo presente el reconocimiento de las justicias indígenas.

Es exactamente en este ámbito donde se encuentra el gran vacío en Colombia y, a juzgar por lo conocido, en muchos otros países. Así se tiene que la investigación y acción antropológicas sobre los indígenas en Colombia han dado cuenta de las prácticas genocidas, etnocidas y represivas del Estado; de sus cosmovisiones, mitos y ritos; de su organización social y política; de sus sistemas de parentesco; de sus lenguas y diversidad lingüística; de sus relaciones de resistencia, identidad e interculturalidad; de sus sistemas de clasificación y de conocimientos sobre la naturaleza y sus relaciones armónicas con ella; de su tradición oral y un largo etcétera, pero no les fue factible comprender, identificar o visibilizar que detrás de todo ello existe un orden que regula la vida social, que consagra derechos y deberes entre sí y con la naturaleza, que previene, soluciona y transforma los conflictos haciendo posible la reproducción y convivencia social.

En fin, que en todos estos aspectos se encuentra el conjunto de normas que en la sociedad occidental configuran lo que se llama un sistema jurídico, con la sola diferencia que mientras en ésta las normas son escritas en las culturas indígenas son orales. Pero esta invisibilidad no es un producto exclusivo colombiano, ha estado presente en todos los países del continente americano y quizá también en el resto del mundo, y aún continúa siendo así. Si no cómo explicar que Colombia sea uno de los pocos países que ha consagrado constitucionalmente el derecho jurisdiccional autonómico de los pueblos indígenas para administrar justicia dentro de sus territorios.

Las justicias indígenas y los obstáculos que impidieron su reconocimiento hasta antes de 1991

La existencia en Colombia de derechos diferentes al estatal no ha sido producto de un reconocimiento jurídico o político sino producto de una coexistencia de hecho. Este fenómeno no es pues producto de un pluralismo

jurídico sino de un paralelismo jurídico. La existencia de este paralelismo jurídico presente desde la conquista hasta hoy es la evidencia de que el Estado colombiano jamás ha tenido el monopolio del derecho. Esto quiere decir que en muchos pueblos indígenas, la prevención, regulación y tratamiento de los conflictos se realizan por fuera, contra o desarticuladamente del derecho estatal, o en correspondencia con un conjunto de normas y reglas específicas de cada grupo. Histórica, social y políticamente la existencia de este paralelismo jurídico se ha ido transformando como consecuencia de diferentes tipos de relaciones desarrolladas entre el Estado y la sociedad nacionales con los grupos indígenas. Esta transformación ha implicado procesos de recepción jurídica de diferente tipo:

1. Extensión del derecho estatal a algunos grupos hasta hacer desaparecer o borrar íntegramente su derecho aborigen o ancestral.
2. Extensión y/o dominancia de algunas prácticas del derecho estatal sobre las existentes a nivel intraétnico en el tratamiento y/o solución de algunos de sus conflictos intragrupales.
3. Persistencia o presencia de prácticas de derecho étnico combinadas con algunas del derecho estatal, siendo éstas las dominantes.
4. Estructuración de un derecho cultural local híbrido, producto de procesos de imposición de algunas normas jurídicas estatales.
5. Persistencia y permanencia de sistemas de control y regulación sociocultural disímiles al existente en la sociedad nacional, estructurados no como oposición al Estado sino como producto de la fuerza de la tradición y de la resistencia étnica o de la poca relación o escasa presencia del Estado.

La incapacidad del Estado colombiano para ver la existencia de lo jurídico entre las etnias, parece proceder o es indicativo, de la fuerte relación histórica entre Estado e Iglesia, en la que la moral religiosa prevalece sobre el derecho. De allí que la prioridad fuera someter al indígena a la ley divina y no a la ley humana, aspecto que en últimas no significaba ningún cambio positivo para la realidad indígena. Esta situación da lugar a tres hechos interrelacionados y complementarios. El primero, que la Iglesia fuese la encargada de "ejercer autoridad civil, penal y judicial" sobre los indígenas. O sea que el campo de control y regulación de las conductas de los indígenas y su modelación a imagen y semejanza de los valores católicos serían función y privilegio del poder eclesiástico. El segundo, derivado de la estrategia pedagógica de la

Iglesia, manifiesta en la admisión de que "las faltas que cometieren los indígenas contra la moral serán castigados por el Gobernador del Cabildo respectivo con penas correccionales que no excedan de uno o dos días de arresto" (Art. 5. Ley 89 de 1890). El carácter omnipresente de la moral católica hace pensar que todas las conductas que a juicio de los misioneros no se correspondieran con los principios y prácticas cristianas, serían objeto de sanción. El tercero, referencia el hecho de que si bien "las comunidades de indígenas reducidas ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de resguardos" (Art. 2, capítulo I, Ley 89 de 1890), y por lo tanto eran objeto de leyes especiales, en todo caso dichos asuntos eran competencia del Estado y no de la Iglesia.

De acuerdo con lo consignado en estas leyes y en buena parte de las demás leyes indigenistas promulgadas a lo largo del periodo republicano, puede afirmarse que, a pesar del largo tiempo transcurrido de la ruptura con el dominio español, en muchas de estas leyes persiste y pervive el espíritu que animó la legislación indigenista colonial. Del Derecho Indiano surgió la institución de los cabildos, y de la jurisprudencia de la época colonial surgió el carácter imprescriptible de las tierras de los resguardos, instituciones que fueron adoptadas y luego adaptadas o refuncionalizadas por los indígenas de la región andina en particular, hasta el punto de haberlas convertido, de un lado, en aspectos importantes de su organización social y política, y en su relación con el Estado, en pilares fundamentales de su lucha por su autonomía, y de otro, en volverlas parte distintiva de su etnicidad o de su diferencia cultural frente al resto de la sociedad nacional. En términos de Roque Roldán "No es, pues, inocuo, ni para descubrir las grandes fallas que afectan la Legislación Indigenista actual, ni para acreditar que algunas de las instituciones actuales son probadamente benéficas para los indígenas, reconocer que en buena medida esta legislación tiene raíces profundas en el bagaje de normas del Derecho Español y del Derecho Indiano" (1983:18).

En resumen, y desde el campo estrictamente formal de la ley, se tiene que las Leyes de 1890 y 1892 en asuntos de la administración de justicia y derechos sobre territorios indígenas rigieron prácticamente hasta la Constitución de 1991. La concepción del derecho estatal impidió ver y reconocer la existencia de otras justicias indígenas.

El conjunto de estos factores concurrieron para que permanecieran hasta la Constitución de 1991 dos fenómenos sociojurídicos interrelacionados que determinaron las relaciones del aparato de justicia estatal con los pueblos indígenas: en el aparato de justicia se da la persistencia de una concepción evolucionista y etnocentrista propia del derecho estatal; y en las los pueblos indígenas se desarrolla la práctica del paralelismo jurídico, en algunas ocasiones articulado al derecho estatal.

La concepción evolucionista del derecho, entre otros aspectos pone de presente:

1. Su escaso avance respecto al desarrollo de la antropología mundial en el conocimiento de la diversidad cultural que estableció una ruptura epistemológica con las teorías del evolucionismo social del siglo pasado.
2. La poca incidencia de la antropología en Colombia sobre la política indigenista estatal en general y en particular sobre lo jurídico-judicial. De hecho, sobre este último aspecto, predominó una actitud de "nomeimportismo" prácticamente hasta mediados de la década de los 80.
3. La mirada antropológica también participó, por razones de enfoque y de centramiento en otros aspectos de las culturas étnicas, de la invisibilidad de las justicias indígenas.

La existencia del paralelismo jurídico da cuenta de la inexistencia del monopolio de la justicia por parte del Estado. Pero a su vez el hecho de que algunas pocas etnias y/o cabildos indígenas recurran en algunos casos de homicidio a la justicia ordinaria, y que ésta asuma los casos, hace manifiesta una contradicción jurídica y sociológica. Jurídica, por cuanto la justicia local (jueces municipales) no proceden de acuerdo al derecho, originando por consiguiente una violación a ley. Sociológica, porque los indígenas no se apropiaron de las disposiciones establecidas al respecto en las leyes de 1890 y 1892 ya analizadas.

Esta contradicción discurrió sin mayor conflicto (por lo menos hasta mediados de la década del 70) entre el aparato de justicia y las etnias que recurrían a éste. Pero esta situación no provino de un acuerdo entre las partes, o del propósito deliberado de una de ellas, sino de la confluencia de dos hechos distintos. En lo que atañe a la justicia nacional obedece a varios

aspectos: el tipo de formación académica impartida en las facultades de derecho en donde se remarca que el único derecho existente o prevalente es el estatal o positivo y escrito; la inexistencia en el pensum universitario de una cátedra sobre legislación indígena y de antropología jurídica; la falta de coherencia doctrinaria sobre asuntos judiciales étnicos manifiesta en la escasa correspondencia entre las prácticas de justicia local, y la nacional. De parte de las etnias, la situación de remitir algunos casos para ser procesados por el sistema judicial nacional, proviene de hechos como: la fragilidad de la autoridad del cabildo para hacer cumplir sus prácticas de control sobre determinadas conductas y/o individuos; la valoración de los hechos y conducta del trasgresor da lugar a la convicción de la imposibilidad de restituirlo al orden cultural comunitario; el pensar que el castigo de la cárcel puede servir para que el trasgresor recomponga su comportamiento y a la vez prefiera y valore más la justicia de su etnia. Es necesario aclarar que este tipo de remisión y relación se da especialmente en algunas etnias y/o cabildos ubicados al sudoeste del país (departamentos de Cauca y Nariño principalmente). En algunas etnias de la Amazonia y de la Orinoquia tal proceder es excepcional, y entre los Wayúu, *Ikus*, Arsarios y Kogui, entre otros, es casi que inexistente.

Todo lo anterior conlleva a constatar que la dinámica de las relaciones entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas al igual que la del sistema judicial con las justicias indígenas dieron al traste con los postulados de la legislación indigenista republicana al admitir el desarrollo de lo no permitido por la ley: el procesamiento de indígenas por parte del sistema judicial nacional.

Esta práctica tan real como desapercibida, tan contraria a la ley como aceptada por los indígenas, fue puesta en cuestión por los mismos indígenas cuando el Estado colombiano a mediados de la década del setenta judicializó abiertamente las luchas del movimiento indígena. Judicialización que significó una transformación y reapertura del debate sobre el problema indígena en varias direcciones: obligó a desempolvar y recurrir a las leyes 89 de 1890 y 72 de 1892; puso en evidencia el trasfondo político de lo jurídico; abrió el debate entre la antropología y el derecho. Aspectos que se manifestaron en sus múltiples contradicciones en los procesos judiciales contra indígenas, cuyos rasgos más distintivos se exponen a continuación:

- Los procesos de mayor penetración o implantación de prácticas del derecho estatal en grupos indígenas se ha dado en la región andina y los de menor penetración se observan en las regiones de la Orinoquia, Amazonia, Costa Pacífica y La Guajira. Estas diferencias, en parte, se deben a la forma de ocupación geográfica que tuvo la colonización (otras son de orden cultural) inicialmente, y posteriormente por las que continuó el Estado republicano en su proyecto de constitución del Estado nacional. En efecto, fue en la Costa Atlántica (excepto la alta y media Guajira), espacio por donde se inició la Conquista, y luego la región andina por donde se continuó con ésta y se impuso luego la colonización, las regiones donde más hubo exterminio y/o desintegración de grupos indígenas. No obstante que estos procesos también se dieron en las otras tres regiones en donde igualmente desaparecieron o desintegraron muchos otros grupos, lo real fue que el impacto fue más débil. Quizá esto explique algunos aspectos de constatación actual: aproximadamente 65 de los 102 pueblos indígenas se encuentran en la Orinoquia y Amazonia; de igual manera la región de mayor diversidad cultural-lingüística se encuentra en dicha región. En muchos de estos grupos persiste buena parte de elementos culturales, económicos y de organización social de carácter prehispánico (grupos segmentarios, claniles, cognaticos, caza recolección y horticultura etcétera) mientras que en la región andina muchos de los elementos que los caracteriza hoy como indígenas son de carácter colonia (resguardos, cabildos, agricultura de mercado etcétera.

- Desde el punto de vista de los sistemas jurídicos en la región andina se puede hablar de cierta homogeneización cultural al ser predominante por no decir que único, el sistema jurídico de autoridades centralizadas y permanentes, mientras en la región de la Orinoquia y Amazonia éste es ausente y se encuentran todos los demás. Por otra parte se conoce que en aspectos de sanciones y castigos que presentan los grupos andinos (que hoy los diferencia del derecho estatal vigente) muchos son igualmente de origen colonial: el destierro, el cepo, el fuete, la compensación en trabajo, etcétera Lo mismo puede decirse de algunas de las funciones que se le atribuyen a los diferentes funcionarios del cabildo: alguaciles, alcaldes etcétera aspectos todos casi ausentes en los grupos que habitan las demás regiones.

- En la zona andina predomina una justicia que se generó con el proceso de colonización y gracias al establecimiento de un sistema centralizado, lo que no sucedió en la Orinoquia, Amazonia, Chocó y Guajira. Pero a su vez también han sido los pueblos indígenas supérstites de estas regiones los que después de sobrevivir a los procesos de conquista y colonización los que en la época republicana que más han refuncionalizado y/o apropiado los pocos derechos concedidos y de la normatividad jurídica estatal para continuar hasta el presente en desarrollar una estrategia de resistencia y de lucha por conquistar derechos territoriales, económicos, políticos y culturales para todos los grupos indígenas que habitan actualmente el país.

- La lucha por derechos territoriales, la lengua, la cultura, la etnoeducación o educación indígena, la participación en las decisiones u organismos del estado, es decir por el conjunto de reivindicaciones ligadas a la autonomía y la identidad, tan propios de los grupos andinos, no es tan fuerte en la región de la Orinoquia, Amazonia, Guajira y Chocó. En cierta forma la lucha por la recuperación de la identidad no ha sido tan necesaria ya que en buena parte no la han perdido, a diferencia de lo que piensan los grupos andinos que ya no conciben sus proyectos de vida por fuera del Estado y sociedad nacionales.

- Las formas de apropiación, refuncionalización o resignificación de las instituciones coloniales (el cabildo, por ejemplo) por parte de los pueblos andinos (excepto los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y los del Chocó, que solo después de 1991 han incorporado este tipo de organización) han sido tal que lograron hacer de ellas un factor de cohesión social, de resistencia político-cultural, de sobrevivencia económica y de identidad. Tanto que estas instituciones ya hacen parte integral de su etnicidad. Concomitante con este proceso de refuncionalización de las instituciones se generó un proceso de fragmentación intraétnica y de atomización del poder que solo ahora comienza a superarse (mediante la organización gremial) y que históricamente generó más de un conflicto: los resguardos y cabildos atomizaron el territorio y las formas de organización social y político de la autoridad intraétnica. La atomización explica las diferentes formas de apropiación de la normatividad que tienen los diferentes cabildos pertenecientes a un mismo pueblo. El ejemplo más diciente a este respecto se encuentra entre los pueblos Nasa y Yanacona.

- Pero si bien la conquista de dichos derechos ha sido producto de los procesos de insubordinación y resistencia propios de la alteridad, también es necesario reconocer que muchos de ellos son producto de los intereses económicos, ideológicos y políticos del capital y la dominación occidental. En otros términos, tal reconocimiento jamás ha sido producto de la aceptación o reconocimiento de la alteridad, sino de la complementariedad funcional de ésta a la dominación y sujeción. Son precisamente estas formas de uso funcional o pragmático de la diferencia por parte del poder colonial primero, y después por el republicano, lo que explica en buena parte que los derechos indígenas en la región andina hayan estado ligadas a la tierra, la tributación y el trabajo, fenómeno por demás al parecer innecesarios en otras regiones. Por el contrario, lo que se hizo fue esclavizar-capturar indígenas en Orinoquia y Amazonia para trasladarlos como mano de obra a la región andina.

- Recapitulando un poco puede afirmarse que el actual reconocimiento constitucional de derechos a los pueblos indígenas y entre ellos el de la JEI admite lecturas similares a las antes expuestas sobre las razones por las cuales en la Colonia y posteriormente en el inicio de la vida republicana hasta finales del siglo XIX se hicieron reconocimientos de derechos a los indígenas. Por consiguiente, un elemento que no se puede soslayar en el estudio de la justicia de los pueblos indígenas y/o de cada uno de ellos es el de determinar y caracterizar las relaciones históricas que han construido o reconstituido con el Estado y sociedad nacionales. En otras palabras, la justicia indígena hoy existente en los grupos andinos no es posible de comprender o explicarse por fuera de un análisis del movimiento indígena generado precisamente en dicha región y en especial en el suroeste colombiano. Independientemente del análisis y valoración que pueda hacerse de las formas de lucha y estrategias políticas interpuestas por el movimiento indígena, lo cierto es que los logros hasta hoy alcanzados permiten hablar de la existencia, reconocimiento y legitimidad del proyecto político étnico. A manera sólo de identificación y aceptando la dificultad encontrada para una elección juiciosa de dichos factores, se traen a colación algunos de los que en el ámbito político aparecen como más representativos o significativos:

  El afloramiento de los movimientos étnicos indígenas y el acrecentamiento de sus luchas y participación política en diferentes

espacios de la vida nacional, han creado de hecho realidades políticas que "tocan el orden nacional y los fundamentos ideológicos del Estado-Nación en cuyo seno se pretende integrarlos". Por el contenido de sus reivindicaciones y las formas de luchas empleadas y su articulación con otros sectores de la sociedad, estos movimientos trascienden su realidad exclusivamente étnica y se aproximan a los movimientos reivindicativos "nacionales" "oscureciendo las fronteras entre etnia y Nación" (Jimeno, 1985:18).

- El conjunto de los aspectos anteriores ha contribuido a la "nacionalización" de la cuestión étnica y a que su misma inscripción en la historia nacional haya permitido a las etnias conquistar espacios de interlocución, negociación y concertación con el Estado y sectores sociales, ubicándolas a las vez, no sólo como protagonistas de su propia historia sino también como actores de la historia nacional.

- Esta progresiva presencia de lo étnico y sus actores en la historia nacional muestra cómo los pueblos indígenas han pasado de pensarse a sí mismos a escala local, intra e interétnica, para presentarse a través de sus discursos y prácticas en un ámbito socioespacial que da a sus luchas un alcance nacional, colocándolos en la posibilidad de constituir un proyecto étnico-cultural para el desarrollo de su etnicidad.

- De hecho y de derecho, el proyecto étnico y su proyección política en la vida nacional tiene su sustento mayor en realidades culturales más perdurables y menos coyunturales que las del espacio social de participación política. Las pueblos indígenas presentan en la actualidad sistemas de vida, social, política, económica y cultural distintas a las dominantes en la sociedad mayor. Las expresiones más diversas pueden encontrarse culturalmente en la recuperación de sus lenguas nativas, en sus sistemas de cognición, sistemas médicos, ritos y mitos; económicamente: en la reestructuración de sus relaciones de parentesco, mecanismos de reciprocidad y distribución, fortalecimiento de las formas de trabajo comunal, ayuda mutua, propiedad colectiva de la tierra y apropiación comunitaria de los recursos disponibles del medio; jurídicamente: en la existencia de sistemas de derecho étnico para prevenir, sancionar y rehabilitar conductas culturalmente desviadas; políticamente: en el reforzamiento de sus formas de organización y de

gobierno intraétnico representado en cabildos, caciques, capitanes y en autoridades étnicas como consejo de ancianos, médicos tradicionales; socialmente: en el acrecentamiento de su sentido de pertenencia territorial y adscripción grupal específicos.

- Los elementos precedentes, a pesar de las múltiples contradicciones existentes (propias por demás de todo proceso de reconstitución y transformación cultural), si bien por la misma razón no poseen igual desarrollo o vigencia en cada pueblo o sus comunidades que lo integran, son algunos de los aspectos que se muestran como más resistentes al cambio y su perduración en el tiempo hace parte de los procesos de "larga duración".

- Son igualmente el conjunto de todos estos aspectos que conforman la singularidad étnica los que más chocan con las políticas y el mito de homogeneización propuestos por el Estado. Quizá el ejemplo más representativo pueda ser que el territorio, concebido como madre tierra, y la fuerza de trabajo, entre las etnias, están reguladas por la comunidad y no por el mercado, obstaculizando el libre acceso a la tierra, a la fuerza de trabajo y a los recursos naturales, frenando la generalización de la propiedad privada base del sistema de producción capitalista sobre el cual se organizan algunas de las funciones económicas del Estado. En este sentido no es gratuito que el derecho a la tierra como territorio, sea el problema mayor sobre el cual las etnias han fundamentado históricamente sus luchas y por el cual han sido víctimas de la mayor represión estatal. Los encarcelamientos en Colombia por este motivo en las últimas tres décadas, se cuentan por millares, los asesinatos por la fuerza pública, terratenientes, paramilitares, se cuentan por centenas, y no son pocos los genocidios[9].

- Sin territorio y el derecho comunal a regularlo, las etnias saben que pierden su razón de ser, de ahí que su defensa asuma el carácter de un enfrentamiento radical con el Estado, sectores de la sociedad, y en ocasiones, interétnicamente. La versatilidad de las estrategias políticas y organizativas del movimiento, no sólo hizo que aflorara en toda su

[9] Para una ampliación de este problema ver: "El CRIC denuncia", 1979 y "Diez años de lucha: Historia y documentos", 1981.

dimensión el problema de los derechos étnicos y su lucha por la tierra-territorio sino que también obligó a que las políticas estatales tuvieran un cambio sustancial a partir de mediados de la década de los ochenta. Pasó de ser un asunto de políticas unilaterales estatales para convertirse en un asunto político de negociación y concertación. Del desdén por lo étnico, propio de las décadas precedentes, se pasó rápidamente a su valoración como aspecto de interés público nacional. Éste cambio de percepción frente a lo étnico parece obedecer a la confluencia de por lo menos dos factores centrales, el externo o internacional y el interno o nacional.

El factor externo se ha venido configurando entre otros aspectos por los siguientes. La construcción de un marco jurídico y legal que dio mayor legitimidad a las luchas étnicas en el mundo, entre las cuales vale la pena destacar: las declaraciones I y II de Barbados de 1971 y 1977 respectivamente, la declaración de la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos de la OEA; el Convenio 169 de 1989 de la O I T; la Resolución 45/164 de las Naciones Unidas de 1990 que proclamó a 1993 como Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo; la Declaración de Río en la reunión de ECOMUNDO en 1992. La aprobación en 1992 de la Declaración de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas por la Asamblea general de la ONU. Y el proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas presentado en 1995 por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas a la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU para su discusión y posterior aprobación por la Asamblea General de las Naciones Unidas y el Convenio 169 de 1989 de la OIT.

El factor interno presenta como hechos relevantes los siguientes. La conformación de organizaciones gremiales indígenas a nivel nacional que dieron una nueva dimensión a las organizaciones regionales, como la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC y la de Autoridades Indígenas de Colombia AICO. Los procesos de paz con el M-19; y el EPL, en cuyo seno no sólo hubo indígenas sino que se reivindicó la causa étnica; y de manera especial el proceso de paz con el Movimiento Indígena armado Quintín Lame, que entre su agenda de negociación logró recursos para impulsar planes de desarrollo que contenían reivindicaciones generales municipales. La participación y elección de líderes étnicos en la Asamblea Nacional Constituyente que consagró constitucionalmente reformas jurídico-

políticas de vital importancia para el futuro étnico. La importancia de las reformas puede deducirse fácilmente de lo consagrado en los artículos 7, 8, 10, 63, 246, 286, 287 y 330 de la Constitución Nacional[10], entre otros.

Aunque dichas reformas no son campo exclusivo de la realidad colombiana, e incluso, surgen "tardíamente" en el marco de las transformaciones constitucionales generalizado en América Latina, lo cierto es que sus alcances jurídicos trascienden a todas ellas debido a que contó con la presencia de destacados líderes indígenas en calidad de Constituyentes. Reformas "similares" se dieron en las Constituciones políticas de Perú (1979), Guatemala (1985), Nicaragua (1986), Brasil (1988), México (1990), Paraguay (1992). El sentido y trascendencia legal de estas reformas nadie lo pone en duda, lo que está en cuestión es la voluntad política de los gobiernos, la capacidad organizativa étnica, la sensibilidad social y la disponibilidad de los recursos económicos para desarrollarlas y ponerlas en práctica.

Para valorar y dimensionar realmente las razones de éste cambio de política nacional frente a la cuestión étnica se hace necesario analizar lo que en el ámbito mundial está pasando en el orden económico, político y cultural. Al respecto se plantea que tales transformaciones obedecen a una nueva economía del ejercicio del poder, del viejo sistema del poder basado en la "exacción-violencia", se está pasando al de la "suavidad-producción-provecho" (Foucault, 1978). Los Estados continúan ejercitando una doble política de reprocesamiento de la integración: a la vez que en las prácticas

[10] Los artículos de la Constitución Nacional mencionados establecen: "El Estado protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana" (Art. 7). "Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación" (Art. 8). "El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos son también oficiales en su territorio. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe" (Art. 10). "...las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y de los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables" (Art. 63). "Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República" (Art. 246). "Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas" (Art. 286). “Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley (Art. 287). "De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por Consejos conformados y reglamentados según sus usos y costumbres en las comunidades". (Art. 330).

discursivas, en la esfera jurídica y política formulan un respeto y reconocimiento de la diversidad étnica, tratan de absorberla a través de sus aparatos y programas de desarrollo. Al respecto, resulta relevante destacar que el resurgimiento de lo étnico obliga a preguntarse igualmente sobre ¿cuáles son los límites que la diversidad cultural crea a la globalización de la economía, y hasta qué punto ésta amenaza la pluralidad étnica? De hecho en el pasado y también en el presente el problema participa de un proceso de doble vía en el que es innegable que la globalización económica afecta negativamente a la persistencia de las etnias, pero a su vez los valores y el sentido de identidad que genera el pertenecer a un grupo étnico no tiene necesariamente porqué desaparecer ante la presión y desarrollo de la economía capitalista.

La historia muestra desarrollos a favor y en contra de los procesos en contradicción. Hoy la diferencia radica en que no es el "libre" desenvolvimiento de lo económico y lo étnico lo que demarca el camino del conflicto, por el contrario, la conciencia y el conocimiento histórico de proyectos fallidos, marcados por la sujeción y confrontación, hacen que en el presente la alternativa al conflicto sea una salida políticamente negociada y concertada, máxime si la "correlación de fuerzas" constata la simultaneidad de dos intensificaciones legitimadas: la de la globalización económica y la de la afirmación étnica. Ambas vuelven la problemática un asunto esencialmente político y de poder.

Los nuevos derroteros de la democracia y la postmodernidad, han dado un viraje al desarrollo de la diversidad étnica y cultural, haciendo de ésta una realidad que hay que defender antes que atacar. Se ha llegado así, a que la autonomía étnica otrora negada sea ahora reivindicada; la persistencia de formas étnicas de relación ecológica con el medio consideradas como contrarias al desarrollo, sean hoy parte del desarrollo sostenible o sustentable; los actores étnicos catalogados como enemigos del establecimiento sean interlocutores o voceros legítimos del Estado; la diversidad étnica categorizada como obstáculo para la formación del Estado-Nación sea reconocida como constitutiva de su realización.

Pero la convergencia de factores favorables a la cuestión étnica, como la consagración de derechos étnicos en la Constitución Nacional, la institucionalización de algunas de sus reivindicaciones, la sensibilidad social

sobre su problemática, la legitimidad y reconocimiento de la participación de actores étnicos en la vida política nacional, la creación de espacios específicos para la concertación y discusión de asuntos étnicos, fácilmente pueden llevar a pensar que la cuestión étnica en Colombia está a punto de ser resuelta. Una convicción semejante presenta políticamente varias confusiones. El cambio de la política estatal y de percepción frente a lo étnico, no significa que se presenten transformaciones similares en torno a lo político de la cuestión étnica, una cosa son las reivindicaciones étnicas manifiestas en los procesos de lucha y concertación con el Estado y otras muy distintas, las que intraétnicamente se ejercitan para el desarrollo de su etnicidad y la valoración política que estos hacen del Estado.

Aunque por lo hasta aquí expuesto resulta inadecuado realizar generalizaciones sobre la justicia indígena, se puede observar que el imaginario del Estado y la sociedad nacionales se han construido en función de lo conocido, observado e informado en torno al proceder de líderes políticos provenientes del mundo andino. La solución a la llamada cuestión indígena comienza a andinizarse. De no ser así, cómo explicar el folclorismo generalizado de que la justicia indígena se basa en el fuete.

El hecho de que buena parte de las conquistas del movimiento indígena provengan del actuar de los grupos andinos y que estos hayan asumido un proceso de mejoramiento de sus condiciones de vida en el campo económico, político, cultural-educativo que ha significado la apropiación y refuncionalización de normas jurídicas estatales y de prácticas de la sociedad nacional ha sido un factor que ha contribuido al deterioro, pérdida de legitimidad y efectividad en el ejercicio de la justicia. Ejemplos de ello se encuentra en el número de tutelas de que han sido objeto y en acudir o delegar en la guerrilla la solución de conflictos generados por algunos comuneros. En resumen el cúmulo de funciones que han asumido o que el estado ha delegado a los cabildos unido a que su estructura y funcionamiento en muy poco se ha modificado son factores que actualmente en vez de contribuir a una adecuada y eficaz impartición de justicia la están debilitando. Los efectos de este debilitamiento se pueden observar en los siguientes aspectos:

Una característica, que en el nuevo contexto se torna en debilidad es la ausencia de un poder coercitivo para hacer cumplir las sanciones o penas a

quienes realizan conductas desviadas. Situación que ha obligado a recurrir a la cárcel como sistema de punición, institución ajena a toda la tradición indígena, a la guerrilla a los grupos de autodefensa indígena. Cosa que no sucede en las otras regiones.

Por razones estratégicas de la lucha política en procura de conquistar los espacios públicos de la sociedad nacional se comenzó de una parte a descuidar los problemas internos de convivencia cotidiana, y de otra a nombrar jóvenes para los cargos del cabildo, quienes por razones de experiencia no han podido desarrollar la misma efectividad alcanzada a nivel externo en el orden interno en la solución de los conflictos. Es común escuchar a los mayores que ahora interesan más los proyectos y los recursos de transferencia que la solución de los problemas internos de las familias y la comunidad. Cosa que poco sucede en las otras regiones.

El acelerado deterioro de la calidad de vida ha comenzado a inclinar la balanza en pro de lo político y económico y en cierta forma en detrimento o en descuido de la prevención y tratamiento de los conflictos propios de toda vida en comunidad. Debilitamiento que tiende más a incrementarse que a disminuir si se tiene en cuenta la complejidad de los problemas generados en sus territorios como consecuencia de nuevos factores de violencia como el narcotráfico, cultivos ilícitos, guerrilla y paramilitares. Problemas que por su complejidad, formas de poder y de capital que le son inherentes, desbordan la capacidad misma del Estado nacional para solucionarlos.

No obstante estas debilidades, no puede desconocerse que han sido los pueblos indígenas andinos del suroccidente del país, quienes se encuentran más adaptados, los que históricamete han controlado y afrontado con mayor contundencia el cúmulo de problemas antes descritos. Situación que no parece suceder en otros puebos, exceptuando el Wayúu, que siempre ha sido el de mayor capacidad para ejercer autonomía intraétnica e intercultural en el país.

Justicias indígenas y sus diferencias con la justicia nacional

La administración de la jurisdicción ordinaria se produce, fundamentalmente, sobre la combinación de cuatro factores:

- La norma escrita jurídica;
- El tribunal o juez;
- La profesionalización, burocratización y administración de la fuerza o
- La violencia y la prisión como castigo.

El conjunto de estos factores contrasta y presenta tensiones con las cosmovisiones y formas de justicia de los pueblos indígenas. Contrastes y tensiones que se presentan a continuación a partir del análisis y contrastes con los factores enunciados.

Norma escrita vs oralidad

En las justicias indígenas en general la legitimidad y aplicación de las normas no se fundamentan en la escritura sino en la tradición oral y en la memoria colectiva. En esta mnemotecnia cultural los acontecimientos son sometidos una y otra vez a la experiencia vivida y está al orden de los hechos; la versatilidad y conocimiento de la tradición oral radica, precisamente, en su capacidad para echar mano del conocimiento colectivo y adaptarlo a cada situación. En este sentido, las transgresiones pueden, ocasionalmente, poner en cuestión algunas concepciones o procedimientos, dinamizándolos de tal manera que acontecimientos singulares puedan dar origen a "nuevas" valoraciones o a un ajuste de los procedimientos, si es necesario.

Aunque el valor de la norma transgredida es importante y se reprocha al sujeto trasgresor, lo es más la eficacia simbólica empleada para rehabilitar al sujeto y reincorporarlo rápidamente al orden cultural. En consecuencia, en las justicias indígenas las experiencias y su inscripción polifónica y multivocal en la memoria, posibilitan la convergencia de diversidad de comprensiones de los hechos y conductas que refuerzan el sentido y el poder de lo comunal; este carácter las torna distintas u opuestas a la ley escrita, dado lo que en ésta hay de construcción de un poder separado de la comunidad o de distancia, estatismo o

fijismo de la realidad. Esto no quiere decir que en los indígenas exista una oposición consciente a la escritura en el campo de la justicia, todo lo contrario, temen a la ley escrita y la legitiman hasta el punto de creer que es posible mejorar la justicia que se imparte por el cabildo y evitar los excesos que lo deslegitiman, acudiendo a la codificación de algunos procedimientos.

La oposición y tensión escritura/memoria-oralidad parece ser una de las encrucijadas en las que se encuentran hoy las justicias andinas, más no los pueblos indígenas de la Amazonia, la Orinoquia, la Sierra Nevada de Santa Marta y los Wayúu, entre otros.

Introducir la escritura en las justicias indígenas es cuestionable si se tienen presente varios aspectos y situaciones:

1. Para muchos pueblos que conciben que la ley deviene de lo sagrado, de sus dioses, les es difícil aceptar que lo ya inscrito en el mito, pueda, deba o necesite ser escrito por los humanos; dificultad comprensible si se sabe que son pueblos que no conocen la escritura y por ello les asombra incluso que pueda escribirse lo que se habla. Su lógica y experiencia les dice que no hay necesidad de escribir lo que ya está inscrito en la cultura y la memoria. Otra dificultad para una codificación se debe a que en sus lenguas lo concebido como justicia está diseminado en un ámbito de acciones, sensaciones, emociones y sentimientos que traducen al español como "estar contentos", "vivir en reciprocidad", "compartir y repartir", "no alegrarse del sufrimiento ajeno", "pensar con el corazón", " mantener la armonía y restablecer el equilibrio".
2. En el derecho occidental la norma escrita especifica una separación entre normas jurídicas y normas culturales; separación inexistente en las culturales étnicas, dado que en éstas lo significado como justicia hace parte del todo, del conjunto de las relaciones sociales y con la naturaleza, por eso la justicia es designada en la lengua *Nasa yuwe* como *kwe'sx fxi'zeni puutx ja'da thuutheni* que es "saber que la vida de todos, la convivencia de todos, es compartir con reciprocidad, porque hay una mutua dependencia" y en la lengua *Namui Wam* del pueblo Misak se designa como *namui umpu* que es "todo, la realización del todo interdependiente", de tal suerte que un "suceso, una acción, una omisión, implica una alteración del todo" y la consecuente autorregulación.

3. En la norma jurídica escrita una conducta es antijurídica o ilícita si aparece tipificada como tal en la norma, de lo contrario no. Puede decirse que el derecho estatal con la escritura de códigos y la separación entre normas culturales y normas jurídicas se pregunta, como dice Geertz, por la relación que existe entre "hecho y ley" sobre la cual determina "qué sucedió y que era legal", mientras que la justicia indígena se preocupa por la relación ente "hecho y modelo de comportamiento" y determina "qué sucedió y que era lo correcto". Cómo admitir entonces que la solución a la tensión oralidad–escritura sea la de optar por la codificación de las normas culturales, máxime si se conoce la ineficacia demostrada del sistema judicial nacional a pesar de su carácter escrito y extensa codificación. Razón le asiste a Geertz refiriéndose al derecho, que su objeto y su especificidad de observación hacen parte de la interminable discusión que se ha generado en torno a los elementos que lo conforman, la cuestión de saber si el derecho consiste en instituciones o en reglas, en procedimientos o en conceptos, en decisiones o en códigos, en procesos o formas y si, por consiguiente, es una categoría comparable a la de trabajo, que se presenta allí donde hallamos la sociedad humana, o bien a la del contrapunto, que carece de ese carácter universal (1994:53).

La "naturaleza" diferencial que hay de por medio entre normas orales indígenas y normas escritas estatales puede ilustrarse imaginándonos la codificación de algunas prácticas: Quien sea objeto de brujería debe proceder dándole muerte al causador (práctica propia de los Nasa que exige o autoriza la muerte del chamán que se dedique a realizar maleficio). El clan del miembro que incurra en robo debe devolver el doble de lo robado al clan afectado, en su defecto, éste puede hacerlo por sus propios medios; el clan del miembro que incurra en homicidio (accidental o intencional) debe pagar al clan ofendido, por ejemplo, 50 chivos y 4 collares de perlas marinas, de no hacerlo, el clan afectado debe declararle la guerra y obrar en consecuencia (prácticas del sistema de compensación y alianzas de los Wayúu). La familia que tenga "hijos fenómenos" (deformidades congénitas) no debe permitir que vivan, y deben abandonarlos o causarle la muerte (práctica de los Nukak Maku y los Eperara Siapidara, respectivamente, con la que reconocen que un niño con esos problemas no puede sobrevivir a los peligros de la selva o subsistir en ella). Quien viole las normas sagradas de la comunidad será

castigado con la negación de la mirada (práctica de grupos amazónicos con la que aplican el ostracismo a quien no se ajusta a las normas del grupo). Es incestuoso casarse entre personas que tengan la misma lengua materna (práctica que fundamenta la exogamia lingüística en los grupos amazónicos y explica el sistema de alianzas interétnicas y su carácter multilingüe). Estas prácticas no sólo violan los derechos humanos occidentales, sino también tres de las cuatro únicas restricciones impuestas por la Corte Constitucional a la Jurisdicción Especial Indígena, por ser contrarias a la Constitución y leyes de la República: el derecho a la vida, el derecho al debido proceso y la no tortura.

La figura de un tercero o juez

El derecho moderno piensa el conflicto como la disputa entre dos partes que reclaman un derecho; así estableció la figura de un árbitro "neutral" (juez) como representante del Estado y la sociedad para zanjar disputas. De esta forma, el juez o tribunal se convirtió en el elemento especial para dirimir jurídicamente los conflictos de la sociedad. Aunque buena parte de las justicias indígenas del sudeste andino colombiano reconocen la existencia en Occidente de este mecanismo, hasta el punto de remitir algunos de sus casos (en especial homicidios) a la justicia estatal, en la práctica se oponen a la constitución interna de esta sanción. Puesto que las justicias indígenas no buscan el castigo sino la armonía y la restitución de las partes en conflicto al orden cultural, acuden primordialmente a la conciliación entre las partes o familias directamente afectadas para reparar cultual y/o materialmente el daño. Los Nasa recurren al consejo espiritual del *Të´wala* (chamán) y a la orientación de los ancianos; los Misak acuden a la orientación y consejo del *momarepik* (médico tradicional); los Epera Siapidara y los Embera Chamí a la *Tachi nawe"* y al *Jaibana;* los Wayúu al *putchipu* (palabrero, mediador); los Arhuacos, Kogui y Arsarios recurren a los *Mamos*" (autoridad religiosa); los Inganos y Camëntŝá lo hacen con los *Curacas o Taitas* (Gómez, 2001:76); los Tukano recurren al *Ku'mú* (el pensador) o el "que se sienta en el *ku'múa*, banco especial que representa la base de la organización social y del poder que existe en el universo y en el que no puede sentarse sino quien conoce el sentido de ese poder, quien posee el pensamiento abstracto del hombre, que a su vez representa la abstracción del universo" (Perafán et al . 2000: 22).

La mediación y la conciliación no son exclusivas de las justicias indígenas, en el derecho estatal existen jueces de conciliación y de paz; lo que enfatizo es que el juez se impuso en la modernidad como el modelo dominante. Al respecto las investigaciones de Michel Foucault indican que el antiguo derecho griego era una práctica de la indagación de la verdad sin presencia de jueces. El antiguo derecho germánico estaba gobernado por la lucha y la transacción, una especie de ritual de la guerra en el que no existía un tercer individuo, un elemento neutro. El antiguo derecho romano era el proceso de la prueba retórica, un sofisticado ritual verbal o juego discursivo debidamente reglamentado.

Ante un conflicto judicial, el juez debe dirimirlo estableciendo cuál de las partes tiene o le asiste la verdad jurídica y proceder por lo tanto castigar con la sanción jurídica establecida al responsable del ilícito y/o a compensar a la parte afectada. Esa verdad termina dividiendo a las partes en vencedor y vencido, separándolos más de lo que inicialmente lo estaban por motivos del conflicto, pues la verdad no busca el acuerdo sino el castigo. Contrariamente, la mediación en las justicias indígenas no tiene como fin la producción de la verdad para una de las partes sino el logro de un acuerdo, y previa o posteriormente, dar lugar a la práctica del aconsejar. Dado que el consejo es una práctica extendida en los 81 pueblos indígenas de Colombia, la ejemplifico a través de los Wayúu y los Camëntŝá.

Hay un principio en los Wayúu que guía al *putchipu* (palabrero, mediador) consistente en que no obstante los sentimientos entre las partes estén ofendidos y los pensamientos sean diferentes, a los clanes en conflicto los une un propósito común: volver a restaurar las relaciones afectadas y proseguir con la circulación de bienes. Llegar al acuerdo es encontrar entre ambos lados la palabra precisa o adecuada, o sea, aquella que dejaron los mayores y enseñan los sueños y la memoria de la tradición, para poder resolver los problemas, encontrando el camino del acuerdo para pactar el monto del pago en especies con el cual se inicia la disipación de la ofensa. Simultáneamente el clan ofensor desvincula del proceso de arreglo a la persona que causó la ofensa y lo inicia en el consejo que consiste en oralizar la experiencia vivida para que no vuelva a ocurrir. El consejo se puede dar antes, en el momento o después de que ha ocurrido el error. Pero aconsejar no es una cualidad que tengan todas las personas, la tienen sólo personas con experiencia que han vivido o pasado por situaciones similares; no puede aconsejar quien no ha cometido errores. La experiencia del que habla es una experiencia vivida y venida del error. Experiencia que por haber sido vivida puede comprender el

sufrimiento del otro, puede aconsejar porque previene o anticipa lo que podría ocurrir o prosigue después de lo ocurrido. El consejo lleva la comprensión del sufrimiento y la fuerza del ejemplo que permite decirle al otro "yo hice lo mismo y mira como estoy ahora". La figura del error se materializa y se socializa en una práctica singular. Cuando un niño comete un error, en una tablita clavan una puntilla y cuando el niño deja de cometer ese error se quita la puntilla. Como el hueco que deja la puntilla no desaparece totalmente, su huella es la metáfora de la experiencia. Aconsejar es hablar de la experiencia de ese hueco y marca que ha dejado en la memoria el error cometido; es ayudar a sanar, hablar desde ese hueco, es la palabra que nace de la oquedad de la experiencia. El consejo tiene su propia voz, la voz propia de las palabras que no admite cualquier palabra y tiene su propia entonación. El consejo no hace parte de la escritura, no está hecho para ser leído, tiene una voz que sólo está hecha para ser escuchada. Por eso dicen los Wayúu, "la justicia occidental es escrita porque se opone al consejo y prefiere el castigo al acuerdo, para nosotros la justicia no está escrita porque no es castigo".

En los Camëntŝá, la palabra del consejo, sea del *Taita*, la familia o el amigo, no procura relaciones monologales, ni es el "monólogo imperioso" que dicta su voz o habla, no oyéndose más que a sí mismo. Tampoco es una relación objetiva donde se ve al otro como objeto descriptible y clasificable. Es una relación social en la que la palabra y el rostro del "taita" que aconseja, invoca la tradición. En su rostro se encarna la presencia divina. Esa palabra que viene de la lejanía, de la tradición, del otro, del taita, no es asumida socialmente como cualquier palabra; hecha consejo, enseñanza, es una palabra que cuestiona, desnuda, juzga, altera y compromete. Por ella se da la alteración, la transformación de la conducta individual y social. La palabra en el consejo o en el perdón comunica en los Camëntŝá lo sentido, toca las puertas de la interioridad individual –en el corazón– para abrirlas a la exterioridad y sentir la comunidad de la cual la palabra hace parte. La palabra es un elemento especial para vencer la tristeza (conflicto) y alcanzar la alegría; fundar nuevos espacios, edificar otros tiempos y reiniciar las relaciones.

Sintetizando, la oposición en referencia es constitutiva de una diferencia estructural: la existente entre las culturas indígenas, caracterizadas por la inexistencia de una taxonomía que distinga entre normas jurídicas y culturales y una producción de un orden cultural basado en la tradición oral, ajena a códigos escritos; y las estatales, fundamentadas en una separación de lo jurídico y lo

cultural y en la producción de un orden social basado en diferentes códigos escritos. Esta diferencia incide para que la cultura oral persista y dependa, en gran medida, de lo colectivo y lo socializado, mientras que la cultura escrita permite la individualización. La cultura oral tiene su unidad básica en la palabra y la experiencia socializada a través de ella, en tanto que la cultura escrita la tiene en la "fórmula" escrita y en el saber-poder de quien la aplica. Mientras que para los indígenas en lo oral está la justicia del poder (entendido éste como capacidad de), para Occidente en la escritura está el poder de la justicia (entendido aquel como dominación sobre).

Administración de la fuerza y la violencia

La administración del derecho moderno requiere un sistema burocrático (juzgados, tribunales, cortes), un estrato especializado (abogados, jueces, fiscales, magistrados, procuradores) y un cuerpo de agentes coercitivos administradores de la fuerza o de la violencia (ejército, policía, organismos de seguridad). Aunque parte de las prácticas de justicia son ejercidas en los pueblos indígenas que poseen una autoridad central y permanente como el cabildo, el ejercicio de la justicia no depende exclusivamente de éste sino que requiere y está ligado a la participación comunal del conjunto de saberes tradicionales o nuevos.

Hacer justicia deviene entonces del conjunto de prácticas y saberes que da la experiencia y no del poder que deviene exclusivamente de la autoridad. A ello se debe que casos sencillos de trasgresiones culturales resulten involucrando a la comunidad y se resuelvan después de largas deliberaciones en asambleas públicas, en las cuales el conflicto se convierte en un espacio privilegiado para resocializar el conjunto de valores culturales y para analizar en qué medida los comportamientos sociales están contribuyendo a mantener el orden cultural o están incidiendo en el surgimiento de los desequilibrios que dan lugar a las trasgresiones. Igualmente, es una ocasión privilegiada para poner a prueba los saberes históricos socializados por la tradición oral. Saberes que por no provenir de un conocimiento formal o escolarizado posibilita la participación de todos los niveles del saber comunal en la solución de los conflictos, además de poner a prueba el saber ancestral de la autoridad y los ancianos. Si el conflicto se soluciona, se legitima la tradición y el saber de las autoridades; si esto no sucede, lo que se pone en entredicho es el saber y capacidad de la autoridad, y no la existencia y valor de la costumbre.

Tradición que objetivan algunas autoridades de diferentes pueblos cuando afirman, en términos más y términos menos, que: "la Constitución es muy bonita y está escrita en el papel pero todavía no está escrita en la conciencia de los colombianos"; "nuestra justicia es en todo: lo económico, lo social, lo político, lo cultural; no se queda en los castigos, es de todo lo que sucede en las leyes de la naturaleza y la historia de nuestro territorio", "nuestra justicia comienza en el fogón, en la cocina, pasa por la comunidad y llega hasta el cabildo".

A partir de las dos últimas expresiones se podría establecer un conjunto significativo de diferencias entre las justicias indígenas y el derecho estatal. En el "Primer Encuentro Nacional Sobre la Jurisdicción Especial Indígena", Abadio Green, destacado intelectual indígena del pueblo Tule, disertando sobre el derecho o la justicia indígena, consignó en la primera página de su ponencia:

> Antes de los arcabuces, de la cruz, de las bulas papales y de las constituciones, las mujeres y los hombres de estas tierras ya teníamos el deber de garantizar el **equilibrio del mundo. Las leyes de la Madre Naturaleza**, de los dioses y los pueblos indígenas, nacieron para garantizar que los habitantes de todos los continentes tuvieran como vivir (...) Nuestras leyes de origen, nuestro derecho mayor (...) **no son unas leyes subterráneas... sino del centro de la tierra**, lo que es muy diferente; no son leyes para la cocina ... sino que nacen del fogón, que también es muy diferente; no son leyes chiquitas... **sino que atienden a los animales y a las yerbas indefensas,** y eso es diferente" (1997: 149). (Sin negrilla en el original. Recurro a ésta para indicar la fuerte relación leyes-naturaleza).

Todos los demás ponentes indígenas hablaron de la justicia y su problemática teniendo siempre como base el territorio, la naturaleza. Pero lo que llama la atención, es que todos los demás ponentes académicos nacionales y del exterior que ocuparon la mayor parte del tiempo de los tres días que duró el encuentro, hablaron del tema sin alusión alguna al territorio (nacional o indígena) y centrando sus análisis sobre: el pluralismo jurídico, los sistemas de control social, las soluciones de conflictos, los formalismos jurídicos, las relaciones de coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y la Jurisdicción Especial Indígena, y un largo etcétera. En fin, sobre problemas desprovistos de lugar, de los lugares que construyen "jurídicamente" los grupos y por donde circulan las leyes, se apropian y se trasgreden.

Otra diferencia estructural se encuentra en que: "El derecho estatal moderno se caracteriza por una fuerte presencia en burocracia y violencia y por una débil presencia de retórica. Por el contrario, los niveles de legalidad específicos de los pueblos indígenas están caracterizados estructuralmente por una elevada retórica y por burocracia y violencia bajas" (De Sousa, 1998: 22). El derecho moderno separa la producción de normas y adjudicación de derechos, de la ejecución de mecanismos para dirimir los conflictos. La función de producción de normas y adjudicación de derechos se asignan al poder legislativo y su administración y aplicación al poder judicial. Esa separación, configuración de poderes y funciones están ausentes en las justicias indígenas dado que la producción de normas socioculturales (equivalentes a las jurídicas en el derecho estatal) no proviene de una instancia específica o especial de la comunidad. En los Nasa las normas provienen de la cosmovisión, del chamanismo, de los poderes no humanos o las *tay* (fuerzas) que gobiernan la naturaleza humana y el universo, de la tradición, del sentido de pertenencia a un territorio y de un origen cultural común; y están atadas a los acuerdos de la *nasa wala* o asamblea de indios y a las lecturas que de la trasgresión o el conflicto realiza el *Të´wala* mediante sus rituales. Es decir, la regulación de las normas y el control social sobre éstas, no compete, únicamente, a un cuerpo especializado o a un grupo de personas que representen al resto de la sociedad, sino que devienen, permanecen o pasan por múltiples espacios comunales o colectivos alejados de la representatividad o lo corporativo. Esos espacios son:

> El *Tul*, espacio de socialización de normas y de la lengua. El Cabildo, autoridad y espacio centralizado de coerción y de sanción. La "Nasa wala", espacio de decisión comunal. El *Të´wala*, autoridad espiritual y espacio de restablecimiento espiritual y de la restitución de los sujetos trasgresores al orden cultural "Nasa". El *Nasa kiwe* o territorio, espacio sobre el cual se recrea la cosmovisión. El *pta´nz*, elemento latente, atemorizante e intangible de control social (Gómez 2000: 50-54).

Entre los Camëntŝá las normas surgen y están ligadas al mito y a sus enseñanzas, al mandato sagrado y por lo tanto incuestionable por los humanos, a la vivificación del mito y el mandato sagrado reinscrito en el carnaval del perdón que celebran anualmente. Si bien el Cabildo cumple funciones de control social coercitivo "el control social se encuentra diseminado en el conjunto social e interiorizado en los individuos, pero resaltado en unos principios ético-estéticos expresados y recreados en prácticas sociales cotidianas altamente valoradas, ritualizadas y socializadas en el carnaval, el perdón, el don y la hospitalidad" (Tobar y Gómez 2004: 12).

La prisión como castigo punitivo por excelencia

La cárcel no es una institución propia de los amerindios; llegó e imperó con el proceso de conquista y colonización europea implantado en América. Además de desconocerla, los indígenas resolvían sus conflictos por fuera de ella, pero comenzaron a padecerla desde la Colonia hasta el presente. La ausencia de la prisión entre los indígenas no sólo interroga sobre cuáles eran sus sistemas de control y sanción social sino que desvirtúa la creencia generalizada en Occidente del carácter imprescindible del castigo carcelario.

Los pueblos indígenas de Colombia, en especial los de la Sierra Nevada de Santa Marta y los de la región Amazónica y la Orinoquia (no los de la región andina del sudoeste, que históricamente han tenido otro tipo de relación con el sistema judicial nacional), no comprenden la razón del encarcelamiento ni las razones por las cuáles el derecho penal colombiano sanciona los delitos penales sólo con el encarcelamiento. El robo se paga con cárcel; el homicidio también; las recuperaciones de tierra de igual manera. Lo único que varía, dicen, "es el tiempo de cárcel".

La incomprensión deviene del hecho de que entre los indígenas las sanciones dependen del tipo de conducta asumida o de la norma trasgredida; es decir, como las diferentes conductas consideradas desviadas del orden social son producto de causas o motivaciones diferentes su sanción no debe ser siempre la misma. Entre los indígenas parece existir el principio de que para que la sanción sea realmente un correctivo no debe distanciarse tan abstractamente de las causas que trastornan la conducta, y no deben aislar sino reincorporar al sujeto trasgresor al sistema cultural del que se ha desviado. De ese principio dan cuenta sanciones como devolver lo hurtado (en la mayoría de los grupos) o el doble de lo robado (en los Wayúu); suspensión de derechos civiles y políticos hasta tanto no se demuestre la reincorporación a las prácticas de reciprocidad y redistribución comunitarias; compensación en trabajo familiar y comunal para reponer daños causados a otras personas y a la comunidad (en los Nasa y Misak); expiación espiritual de faltas contra la naturaleza o la sociedad mediante sometimiento a prácticas rituales chamánicas (en grupos de la Amazonia); compromiso público ante la asamblea o en privado ante los consejeros espirituales de no continuar desviándose del orden cultural; sentir vergüenza y pedir perdón por los hechos cometidos (en los Nasa, Inga y Camëntŝá). Sanciones cuyos compromisos inherentes ilustran que más que castigar se busca

desarrollar formas de integración y solidaridad social para enfrentar colectivamente todo lo que atente contra la tradición y la convivencia social.

Es así, porque en gran parte de las etnias indígenas la trasgresión no se concibe como una propiedad inherente del sujeto ni como consecuencia de una voluntad expresa sino un cuerpo extraño, producto del azar o de las circunstancias a las que están expuestos permanentemente la colectividad y el individuo; en este sentido, el trasgresor es a la vez víctima y victimario.

Aunque en buena parte de los pueblos indígenas de Colombia el encarcelamiento ha sido una pena inexistente o todavía no incorporada a su justicia, no se puede desconocer que entre los pueblos indígenas del sudoeste colombiano la prisión comienza a extenderse como una opción a la que hoy acuden cada vez más algunos cabildos. Tal fenómeno constituye otro elemento significativo de la encrucijada en la que se encuentran esos pueblos para resolver algunos de sus conflictos internos que otrora se trataban por otras vías. Lo dicho sobre la cárcel puede hacerse extensivo a castigos de origen medieval como el cepo y el fuete que también eran desconocidos por los indígenas, pero les fueron impuestos, al igual que a los negros esclavizados, durante la Colonia. Sin embargo, estos castigos, a diferencia del de la cárcel, fueron adoptados, adaptados y transformados intraculturalmente por grupos andinos (en ningún caso por los amazónicos, los de la Sierra Nevada de Santa Marta y los Wayúu), hasta el punto de convertirlos en elementos de su diferencia cultural "jurídica" frente a la justicia nacional.

Este hecho indica que la justicia indígena, al igual que toda justicia, es dinámica, y que en el proceso de interculturalidad los grupos se apropian de elementos exógenos dándoles nuevos valores y sentidos culturales, sin importar incluso que sean producto de la dominación externa, pues la realidad histórica y sociológica enseña que actualmente no existen derechos puros, así se tiene que el derecho colombiano es producto de una hibridación de derechos y códigos europeos. En consecuencia, más adecuado que establecer si una práctica cultural es propia, originaria o particular de una sociedad es dar cuenta de la apropiación original o particular que hace una cultura de prácticas sociales exógenas a partir de sus costumbres y cosmovisión. No de otra manera se explica que los derechos culturales, políticos, sociales, económicos y jurídicos consagrados en la Constitución de 1991 se deriven históricamente del reconocimiento de instituciones de origen

no indígena como el cabildo y el resguardo. Sin estas dos instituciones (autoridad y territorio específicos) en la región andina y otras instituciones indígenas que le son análogas en la Amazonia por ejemplo, no sería posible el ejercicio de la JEI ni hubiese tenido sentido alguno su reconocimiento constitucional.

Situarse en el cruce dinámico entre apropiación y transformación inter e intracultural, permite dimensionar mejor el problema que tienen actualmente los Misak y Nasas que han optado por introducir, como parte de sus sanciones, la de imponer la pena de cárcel para los casos que en su criterio estiman necesario. Veamos rápidamente el debate interno del problema y sus tensiones:

1. Existe una tendencia, que es la más débil, promovida por ancianos que abogan por el no uso de la cárcel sino por la necesidad de fortalecer los valores indígenas y hacer del pago en trabajo la sanción por excelencia y forma más apropiada para reincorporar al orden cultural al trasgresor. Otra es recurrir a la vergüenza pública a través del castigo del cepo, fuete y trabajo para los casos que sean muy graves.
2. La tendencia que aparece con más fuerza en los cabildos integrados últimamente por jóvenes (debido a su mayor competencia para manejar los asuntos administrativos del Estado), es la de sancionar con cárcel a quienes por sus reiteradas trasgresiones se cree no es posible corregirles internamente o de sancionarlas con el destierro (pena máxima con la cual el agresor y su familia pierden todos sus derechos políticos, económicos y culturales al ser expulsados, no de su resguardo como era antiguamente, sino de su etnia como se practica actualmente por algunos cabildos).
3. Otra postura, promovida por algunos líderes y autoridades, es la de sancionar con medidas drásticas a quienes incurran en ilícitos, siendo o habiendo sido autoridad del cabildo, de la organización indígena o de algunos proyectos comunitarios; y aplicar así el principio de que el ejemplo debe comenzar por la autoridad.
4. También existe la idea de que para fortalecer la justicia indígena se debe acudir a la pena de prisión de manera transitoria, o mientras se decide la construcción de "cárceles indígenas para el trabajo" y no "para la pereza y el delito", como lo es en su concepto la cárcel occidental. Esta propuesta está en discusión y tiene acogida entre los Misak y Nasas, y al parecer también en otros pueblos.

Pero la riqueza del debate y estrategias para moderar los impactos culturales de la cárcel no puede ignorar que el problema para los indígenas andinos trasciende el ámbito de las adaptaciones y adecuaciones culturales por estar ubicado en el seno mismo de sus cosmovisiones, de sus concepciones del castigo y formas de reincorporar al orden cultural al ofensor –a quien en sus propios términos caracterizan como "el que se desvió o perdió del camino"–. Asumir la cárcel como una sanción propia de su justicia significa una transformación en la que el castigo y la coerción le están ganando la partida a su ancestral concepción y prácticas de la persuasión y el perdón. Incluso significa comenzar a desvanecer en su lucha por superar el sentimiento de venganza, no restituyendo mal por mal sino devolviendo bien por mal (consejo, perdón y trabajo por homicidio, por ejemplo), instaurando en cambio, con sus propias decisiones, la práctica del terror consistente en asustar al homicida en potencia e inconscientemente aplicando lo dicho por Becaria: "el cometido de la cárcel no es el castigo sino la protección de la población".

Las justicias indígenas a pesar de la magnitud de los problemas que tiene por resolver, de las inconsistencias que padece, de las distancias que existen entre su ideal de justicia y el orden de realidad que las rodea y de las encrucijadas en las que actualmente se encuentran, presenta ideales diferentes de los del derecho estatal, dignos de valorar, cuando no de promover y fortalecer. Son ideales por cuanto están constituidos por algo a alcanzar y no como algo que existe en la realidad, de no ser así, dejaría de ser ideal. Veámoslos sucintamente.

Las justicias indígenas siguen estando en el grupo, en la colectividad y no en sujetos específicos y por lo tanto están más al alcance de todos, pero al mismo tiempo, las prácticas culturales cotidianas están irrigadas por imperativos del deber y no por el bienestar individual o la presencia de derechos subjetivos. Todas las personas deben ser iguales ante la norma; "igualdad" en la cual subyace incluso la de ser iguales ante la violencia ya que nadie puede monopolizarla ni renunciar a ella en pro de una instancia especializada. Los deberes tienen la fuerza de la obligatoriedad y se asumen como un sistema de responsabilidades que refuerza la identidad, el sentido de comunidad y el sentido de pertenencia, cuyo propósito es lograr articular culturalmente en vez de separar socialmente.

En las justicias indígenas la concepción del conflicto lo torna en una oportunidad para insistir en la cohesión y fortalecimiento de la generosidad y reciprocidad, pero a su vez, mientras más desarrolladas se encuentran éstas, mientras más se procura su cumplimiento más difícil se hace la convivencia y más fácil el conflicto. Por lo mismo, la generosidad y la reciprocidad no se viven como virtudes del encantamiento sino como un principio de alcance moral y ético mediante los cuales se insiste en la importancia de la convivencia, la integración y la reincorporación inmediata del trasgresor al orden cultural. Reintegración que a pesar de dolerse de lo que pasó pone todo su interés en orientar lo que prosigue, de ahí que privilegie la responsabilidad en vez de enrostrar o quedarse en la culpa, pues aceptan el error como parte de la condición humana en tanto el mal y el bien no son categorías opuestas sino que coexisten en todo sujeto.

Es una justicia que ha establecido el acuerdo (en los Nasas y Misak, por ejemplo), la fiesta y el perdón (en los Camëntŝá), la paz (en los Wayúu) y **han recurrido siempre a la memoria para aprender a olvidar**, sin olvidar que el mal existe y hay que atacarlo siempre. Y se lo ataca a sabiendas que lo único que pueden hacer es prevenir que se generalice pero no que desaparezca. Para prevenirlo existe la violencia de la norma y el cumplimiento del deber; un deber que no admite límites ni limitaciones o protestas contra las normas. Normas que doblegan la voluntad de los individuos, que somete y exige el compromiso y no simple declaraciones vacías, abstractas y siempre incumplidas. No busca pues el sentido de igualdad sino el equilibrio del todo, por lo mismo, el deber de reparar la ofensa causada no es un decir retórico; es una exigencia de la convivencia. Reparación de la ofensa que tiene de por medio la repugnancia a ver o hacer sufrir al ofensor o a la alteridad.

La ley es una especie de conciencia mítica, es algo que está en el origen y sentido de las cosas, es una lógica de la vida más que una elaboración de la razón. El deber, la norma y la ley poseen un origen ancestral y mítico más que un sentido humano, son exteriores a éste, por eso tiene una fuerza intangible y superior que implica una subordinación extrema del individuo. Es un deber y una ley que idealmente sólo debieran ser recibidos y no discutidos ni cambiados. Es la manera de marcar el carácter ontológico de un orden venido de afuera y como tal sustraído a las iniciativas humanas que desean transformarlas; por eso la autoridad, sea política, religiosa o chamánica, entre los indígenas no se concibe como un cargo o poder sino como deber de

consagrarse a los demás, como un ejemplo para todos y un principio de justicia y convivencia societal.

El conocimiento antropológico y cultural de esos ideales, formas de justicia y tensiones con el derecho occidental antecede y trasciende con creces el simple reconocimiento jurídico y político de la diversidad étnica y cultural de la nación, consagrado en la Constitución Política de Colombia. Antecede y trasciende, porque **reconocer sin conocer no siempre implica fortalecer, puede ser una vía que induzca a desaparecer**.

Segunda parte

Justicias indígenas andinas de Colombia

Pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Guambiano, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Sexto capitulo
La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Kogui

Arhuaco

Wiwa

Kankuamo

Nasa

Misak

Yanacona

Camëntŝá

Segunda parte

Quinto capítulo

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Primera parte

Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Primer capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

Segundo capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural

Tercer capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio

Cuarto capitulo
Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Segunda parte

Justicias indígenas andinas de Colombia
Pueblos Kogui, arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Sexto capitulo
La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Quinto capítulo

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Prólogo a múltiples voces

Palabras del
Mamo Luis Guillermo Izquierdo

¿Quién agradece al sol por dar y cuidar la vida? Nadie.
¿Quién paga por el aire que respira? Nadie.
¿Quién se acuerda del sol? Nadie.
¿Quién se acuerda del aire? Nadie
Se dirá, si mucho, que no se lo contamine;
pero hacerle pagamento al aire no se hace.
Pero el aire, el sol, el agua tienen su padre y hay que hacerles su tributo.
Pagamento que nosotros los Mamos conocemos y sabemos cuándo, cómo y dónde hacer.

Para estos pagamentos utilizamos distintos elementos
según sea la ocasión: plantas,
piedras, minerales y animales, parte sagrada bastante
conocida y respetada por los Mamos.
Así lo hacemos, como lo manda la Ley de Origen,
principio de todo orden y justicia.
Los hermanitos menores (los no indígenas) no agradecen
lo que hace posible
y da sentido a todas las vidas: el sol, la oscuridad, el aire,
el agua, la tierra,
la naturaleza, por eso no cuidan la vida ni hacen
pagamento, prefieren pagar impuestos.

(….) Los Koguis hablamos de la Ley Sé, nosotros los Ik~~us~~ o Íntucuas, o mal llamado Arhuacos, hablamos del Kunsamo. El Kunsamo o la palabra es la cédula del alma, la palabra es la que tiene el mayor valor de la persona y antes de pronunciarse o pronunciarla uno debe reflexionar al interior en cuatro o cinco temas: que debe ***ser verdad****, debe* ***ser buena****, debe* ***ser necesaria*** *y por último debe* ***ser honrada****. La palabra tiene un valor intangible porque es donde está la fuerza de la comunicación, por eso el lenguaje, o la palabra, deben ser siempre hermosos, deben ser claros, y eso es lo que se busca cuando se va con alguien a intercambiar una idea, mantener un diálogo, mantener una charla, una reunión, se busca justamente lo más valioso entre nosotros para interrelacionarnos, que es ponernos de acuerdo en las diferencias, diferencias que justo nos complementan* (Entrevista personal, diciembre 5 de 2014).

Partículas de cosmovisión de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta

El logo de la Confederación Indígena Tayrona fue un resultado de muchas consultas espirituales que hicieron los Mamos en los *ká'dukw~~u~~s* mayores, por lo tanto no es una figura inventada para llenar requisitos para el reconocimiento ante las entidades del Estado.

El sello es la representación de la mujer y el hombre, la mujer como la madre tierra y la sierra nevada como sus genitales y el sol que representa el padre *Bunkwakukwi*[43].

La visión del orden territorial de la Sierra Nevada tiene sus principios y fundamentos en la Ley *Sé* o Ley de Origen. *Sé* es el paso de la oscuridad a la luz, es el límite de lo espiritual y lo material. En esta cosmovisión, el Mundo fue primero espíritu, desde allí se estableció el orden, todo lo que existe en el mundo material, las plantas, animales, agua (mar, ríos laguna, nieve), fuego, aire, tierra, cerros, piedras, animales, plantas y los hombres y las mujeres, etcétera, existieron primero en espíritu, eran como personas, tenían la misma esencia o principio, eran espíritus de la gran madre espiritual, de donde se creó el universo material y de donde se dictan las normas o leyes que regulan la función de cada elemento de la naturaleza; así a cada uno de estos seres espirituales se les dio una orden, se les indicó una función, su lugar, su forma de estar, de vivir, de construir, es decir su objetivo en el mundo material.

Cada elemento de la naturaleza tiene en sí mismo un orden, tiene su sitio y su propósito, tiene que cumplir con la función para la cual fue materializado, tiene un dueño espiritual, tiene un padre y una madre en el mundo espiritual con los cuales se debe mantener. Desde *Sé* se marcó el límite del territorio para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada y que se le ha llamado Línea Negra[44], que es nuestro territorio ancestral o *Senenulang*. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el Universo están en nuestro territorio representadas en forma de tumas y piedras y a través de ellos se mantiene la comunicación y desde aquí tenemos la misión de mantener el

[43] Palabras del mayor Manuel Chaparro, excabildante de Nabusimake, 2010.

[44] Los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han delimitado de manera ancestral su territorio mediante una serie de líneas virtuales radiales a las que denominan "negras" o "de origen" que unen accidentes geográficos o hitos, considerados por ellos como sagrados, como el cerro *Gonawindúa* – Pico Bolívar. Sus pagamentos en estos hitos garantizan el flujo de fuerzas espirituales entre ellos y el centro de la Sierra; trabajo espiritual que a su vez garantiza el equilibrio de la Sierra Nevada y del mundo en general. La Línea Negra fue reconocida por el Ministerio del Interior de la República de Colombia, con la Resolución 837 del 28 de agosto de 1995. Fuente: Sentencia T-634 de 1999.

equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la Sierra es el corazón del mundo. Para que se mantenga el equilibrio en la tierra, se preserve la vida y haya una verdadera armonía entre el frío y el calor, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, la humanidad y la naturaleza, y entre las personas humanas, hay que cumplir con la Ley de Origen, principio y orden de todos los seres.

Para los Arhuacos (*Ikɨ*), los Kogui, los Wiwa y los Kankwamo, la Sierra es el origen, el comienzo y el centro del mundo, agrupado concéntricamente alrededor de ella. La Sierra es pensamiento, es realidad, la tarea principal para su existencia es cuidar y velar para que esta permanezca. Para lograrlo se "paga", "se trabaja" tradicionalmente, porque todo lo que se obtiene de la naturaleza genera un desequilibrio, por lo tanto nuestro pensamiento y actuar se resume en la búsqueda del equilibrio y de la armonía entre los humanos y la naturaleza.

La visión del orden se puede resumir de la siguiente manera:

Senenulang es la Sierra Nevada, es el territorio ancestral delimitado por La Línea Negra que contiene sitios sagrados, que en nuestras lenguas conocemos como *Nujuakala* (Kogui), *Kwímkana* (Arhuaco), *Shimurúa* (Wiwa), que definen y mantienen las funciones y relaciones de los elementos de *Senenulang* para el orden del territorio gobernado desde los *ezwama* de acuerdo a los *tuke* o linajes como principio desarrollado y sostenido a través de *kwalama,* es decir el orden en el territorio que está plasmado en los cerros y en cada uno de los elementos de ese espacio, el conocerlo y restablecerlo se hace a través de los sitios sagrados, a partir del ejercicio del gobierno propio para la sostenibilidad de la Sierra Nevada y sus pobladores y pobladoras (Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta, Valledupar, 17 de mayo de 2006)

Palabras del Mamo Crispín Izquierdo Torres

Nuestro pensamiento milenario es un razonamiento lógico de la vida con relación a las intimidades de respeto y reverencia a la madre tierra Seynekan, corazón del mundo, antena de los continentes o pueblo de la sabia lógica Guirkunu, Chumdwa Zikw. La Sierra Nevada es nuestra casa sagrada, la forma como está distribuida geográficamente con sus fuentes de agua, sistema montañoso, tipos de minerales, especies botánicas y animales, conforman todo un cuerpo vivo que son la relación de nuestro razonamiento lógico con la naturaleza misma. En un sentido más profundo y sagrado aquí comenzó la familia humana, es decir la Sierra es Madre y madre de la humanidad. El primer padre lo definimos como fuerza o energía de lo terrenal Ñiankwa y Serankwa.

Estas fuerzas como Mamos Mayores antes del pensamiento distribuyeron como herencia las tierras del mundo Kagumwa tierras vírgenes, distribuyeron las semillas sagradas Zamukia para nuestra subsistencia, distribuyeron las minas Änwa-Guiachunu, las especies botánicas Kun Morundwa.

Nuestros sabios nos manifiestan a diario que cada distribución era un compartir con la tierra ya que cada coloración de la madre tierra era la manifestación de una raza humana, animal y/o vegetal, de acuerdo a sus ambiciones de hijos y aquí nacieron las leyes, llamadas leyes de los hermanos menores y leyes de los hermanos mayores. Las leyes de menores para que se gobiernen los hermanos menores Yuga Yina – Zuntalu, es decir las leyes que rigen actualmente la sociedad dominante o "civilizada" del planeta.

Las leyes de los hermanos mayores quedaron a cargo de los Mamos de las cuatro tribus de la Sierra Nevada: Wintukwas, Koguis, Wiwas, Kankuamos. Se nos dejó el cuidado del mundo y la humanidad, a nosotros los Mamos, las leyes del sol son fuerzas padres, son fuerzas del día, son fuerzas de la salud y de la vida –Kaku-Arwa Viku– y las leyes de la luna son madres, son fuerzas de la vegetación, de la cosecha, son fuerzas de la noche, son fuerzas de la oscuridad, del silencio, fuerzas de la enfermedad, de la muerte - vida y las rigen las leyes del padre Seykukuy.

El sol es el ojo del mundo, nosotros los Mamos cumplimos con sus leyes. A través de la reflexión al sol conversamos con él –Ywikunuma-Yeykounuma-Mankounuma–. En Cherua y Surivaka se originó la existencia de los humanos. Estando presente la semblanza y la energía de la humanidad, nuestro padre Serankua distribuyó las leyes, más tarde conocidas en la sociedad como religiones para que fueran cumplidas y ampliadas por todos, las leyes de este planeta sin distinción alguna para luego regresar después de miles de millones de años a un lugar sagrado llamado Kakarayibuna - Bakata y Sarmatuna (Santa Marta).

Existió algo como un matrimonio de fuerzas entre lo infinito y la parte terrenal; después de una explosión de fuerza en el cielo, esas fuerzas tomaron como asiento aquí en la Sierra Nevada como Elúmake-Gunlunmake, Gunneka-Mannekan, Seimekana. Con la fuerza madre de Gunlunmake se manifestó el signo de toda creación y sus identificaciones fueron los colores rojo, blanco y amarillo. Estas deidades de fuerzas existen en "Espíritu" antes de la formación del planeta y cada nombre es el signo de una energía positiva y negativa; circulan en la atmósfera del infinito, como también circulan en el mundo de izquierda a derecha –Dúrigunu-Ganzinu–; circulan en todo signo de cuerpos, animales, vegetales, minerales, el aire, el viento, tempestades, terremotos, etcétera. Estos padres son el barómetro del equilibrio de todo cuanto existe.

La fuerza de Serankwa rige el planeta tierra.
La fuerza de Seykukuy rige la oscuridad y las tinieblas.
La fuerza de Arwa-Viku rige la fuerza de la vida y la luz.
La fuerza de Kaku Kariukukuy representa el infinito y el espíritu del cosmos.

Las leyes de los hermanos menores están para amparar las leyes de los hermanos mayores, que son las leyes de la misma naturaleza. La Sierra Nevada además de ser la cima cercana del mar más grande del mundo, también tiene un radio, desde los picos nevados, de 63 kilómetros a la redonda, que es el espectro sagrado por donde se demarcó la línea de la vida o Línea Negra para el cuidado del planeta y el conjunto de riquezas de la tierra.

A las cuatro tribus se nos asignó la tarea de estar vigilantes ante todo fenómeno que ocurriera en la tierra. Por eso nuestras reflexiones están dirigidas a mantener el equilibrio de todo cuanto existe. Ningún elemento natural para nosotros es malo, todo es bueno. Quien hizo que todo se volviese malo fueron las leyes de los hermanos menores, que se confundieron de camino y están acelerando su autodestrucción. La ley natural es una ley simple, de humildad, de mensajes de imitar lo natural. Es mantener una riqueza de equilibrio tanto espiritual como material.

Palabaras del Mamo Zarey Maku

El áyu (hoja de coca), es un elemento especial que nos fue asignado a los indígenas. Este áyu lo hay en toda la naturaleza y existen distintas variedades que se han sacado mediante injertos, para hacer la hoja más grande y que rinda más en el gran negocio que la demanda de la sociedad blanca industrializada ha creado. Pero para el Mamo el áyu es una de las primeras plantas sagradas; es el pensamiento, es el espíritu, es el eje, es todo, es la esencia de la misma naturaleza para poder dialogar, para poder entrar en comunicación con seres de otras dimensiones, para poder dirigirse al mundo entero, al universo; poder comunicarnos de aquí a España

"telefónicamente" por medio del éter del áyu que se va formando. Esto es como el pensamiento, el espíritu, la esencia con que se transporta, se desplaza a otras dimensiones.

Esta es la función que cumple el áyu para el indígena, pero el Bunachi (el no indígena) ha convertido nuestra planta sagrada en un negocio del que extrae la cocaína, el bazuco y esto ha sido el acabose para el blanco, por haber violado esa naturaleza sagrada del áyu que envenenará al mundo entero, al blanco y tras del dinero producido, vendrán grandes crímenes, asesinarán a gobernantes y a todo el mundo.

Por eso, nosotros los Mamos nos preocupamos y queremos encontrar la manera de regenerar al blanco mediante la toma de conciencia, de que reconozca esa parte. Pero mientras se siga creyendo que el producto extraído es para elevarse, para estar contento, pero si eso sigue así, eso acabará con el mundo y con nosotros mismos, porque se ha violado la esencia, el espíritu del áyu que sirve de transporte, de vehículo para hacer los matrimonios, los ritos del bautizo, los ritos del Eyza, para todo ritual la esencia es el áyu, áyu naluñanga es el espíritu.

Para todo ritual se necesita el ayú, para el agua, para todo ejercicio de los Mamos hace falta el áyu; toda persona que coma áyu tiene que hacerlo con el permiso del Mamo, pues de lo contrario está violando. Lo mismo sucede para comer el Yua. Nuestra Sierra Nevada es el Corazón del Mundo, es el centro del universo que nos fue dejado a los Mamos, pero el blanco no quiere reconocerlo así; eso está bien, que se nieguen a reconocernos, pero ya sea que crean o no crean, vendrán los acontecimientos en contra de todos, por haberse negado a ese reconocimiento.

También existían los Tani o plumajes sagrados que teníamos los indígenas, pero un Mamo cambió la reliquia que teníamos para la producción de alimentos por la campana, y fue a parar a España. Estas reliquias, así como el territorio sagrado de la Sierra Nevada nos fue dejado a cuatro comunidades, con sus respectivos resguardos, donde existen partes planas y partes escarpadas que son sólo para la conservación de los chunduas o sea, los picos nevados más altos para que los Mamos los cuidáramos, pues dentro de esos chunduas están los patrones, que son los que guiarán al blanco para que llegue al fin; quieran creer o no lo crean, así es. Todavía se conserva eso, el padre y la madre del blanco, del indígena, están dentro de los chunduas en

tinajas y en umükuy de oro. Eso no se ha violado hasta ahora, pero quieren hacerlo para debilitarnos y por eso queremos que el blanco reconozca que sería un gran mal para el mundo si se violan los picos de la Sierra Nevada. Por eso, no estamos de acuerdo con que el gobierno y otras gentes quieran llegar a violar nuestros chunduas que contienen los patrones para la defensa de todos, para los alimentos, para el café.

Desde el comienzo todo es ley. Parece que hubiera cambiado hoy en día, pero es la misma ley y todas las cosas que fueron hechas tienen su ley, como la carrumba que va girando y va hilando, eso es lo mismo y esas leyes hay que cumplirlas pero no se está haciendo.

Hay que volver a los Tani Kansamaria, Yósa, Yueru, Punkiri, Charu, Kungwi Yosa, plumas de todas las aves, de todos los colores, de tierra caliente y fría para hacer la corona de plumas.

En los bastones, en las piedras, están todas las leyes escritas y eso es lo que se debiera investigar, pero no se lo está haciendo. Se debe seguir, porque está bien que se estudien las distintas ciencias, pero mientras no hagamos lo mismo con la parte oculta que tenemos o materia negra, con la cual la ciencia moderna ni los científicos han dado, lo mismo sucede con los Mamos de ahora que tampoco han dado con la materia negra.

Igualmente se debe investigar el tiempo, el espacio, la materia que ni el blanco, ni el Mamo sencillo lo están haciendo para dar con la materia negra, y mientras no lo hagamos, estaremos errados. Tenemos que seguir, porque esto se está acabando y más adelante nos daremos cuenta de dónde estuvo el error y dónde estuvo la falla por no haber buscado y encontrado la materia negra. Esto es un gran reto.

Las fumigaciones que por motivo de los llamados cultivos ilícitos ha hecho el gobierno por orden gringa en nuestra Sierra Nevada, han causado grandes perjuicios a nuestras sementeras y por lo tanto al espíritu del áyu, a los alimentos, al agua, todo lo han contaminado.

Para utilizar el áyu, nosotros los Mamos tenemos una autorización especial para su siembra. Entonces, ¿por qué hoy se lo siembra sin esa autorización y se lo cocina en calderos hechos de gringo, de blanco, si eso se tiene que hacer en ollas especiales de barro? Esto se está violando y de ahí las consecuencias

que se están viviendo de fiebres, calenturas, paludismo, sida, cáncer por la violación de tostar el áyu en calderos y todo el proceso que se sigue para sacar la cocaína, por lo que el espíritu del áyu se está haciendo sentir acabando con mucha gente, contaminando los ríos, todo por violar el espíritu de nuestra planta sagrada, lo cual el hombre blanco no tiene en cuenta para analizar toda su crisis. Nosotros, los Mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta no cultivamos ni amapola, ni marihuana, ni borrachero y menos autorizamos a nuestros indígenas que lo hagan, pues son plantas que causan daño a la comunidad si no se saben utilizar, lo mismo que el áyu que no se debe consumir sin el permiso del mamo.

La producción que se hace del áyu por parte del blanco, es para su comercialización en casi todo el mundo y eso es lo que está causando grandes males y los que causará, porque hay que repetir que el áyu es para ritos especiales y eso lo han violado, saliéndose del límite de su uso, no pidiendo permiso, no haciendo el pagamento sino que el fin es sacar polvo para hacer plata, hacer capital, enriquecerse y la prueba está en tantos crímenes y crisis de distintos gobiernos y lo que seguirá.

Nosotros tenemos un pensamiento universal, no sólo circunscrito a la Sierra Nevada y vemos como el hermano menor a pesar de tanto avance científico tiene sus errores y por eso los Mamos enviamos estos mensajes para ayudarles y queremos que se haga una reflexión sobre los grandes daños que se han causado y los que se están provocando con tanta contaminación, con la violación de los cerros sagrados, corte de árboles también sagrados que no se respetan, se hacen sokolas a orillas de los arroyos. Todas estas leyes que se nos dieron y están en piedras y jeroglíficos, es lo que debieran de estudiar, pero no se hace y de esa manera no se llega al conocimiento de la materia negra.

A los Zícuri, que son una forma de patrones que están en distintas partes altas de la Sierra Nevada, esos Zikuri que están llenos de elementos que son la madre y el padre de todos nosotros, debemos rendirles tributo y hacer los pagamentos correspondientes para que así se irradie esa energía y podamos ayudar al blanco, al gringo, al alemán, al inglés que tanto les gusta el impusi (la cocaína) que los va a acabar. Así como quienes utilizan los servicios de luz, agua, etcétera, tienen que pagar a las empresas, así mismo debemos nosotros pagarle a la naturaleza pues el agua que se toma no se está pagando, por el sol que nos ilumina no pagamos, esa luz tenemos que pagarla,

contribuir por el aire que respiramos, por la misma tierra que estamos pisando (el catastro que diría el Bunachi), por la tierra en la que sembramos que no es nuestra; todo esto tiene sus patrones para hacer los pagamentos, con algo de nosotros el cuerpo, la carne física y la sangre (gueiru) para con eso contribuir al pago. Todo esto, tiene un significado científico muy profundo, muy grande, que vale más que cualquier peso que se aporte, pues aquí se aporta la carne física y la sangre para rendir pago por todo y no sólo por nosotros sino también por nuestros hermanos que están violando las leyes (Conversación personal. Traducción e interpretación: Mamo Bunchanawin. Enero de 1996).

Para hablar de la violencia que se vive hoy, debemos tener en cuenta que desde antes de la formación del planeta tierra se manifestaban fuerzas representantes del pensamiento positivo y fuerzas negativas que la tierra iba a sufrir a partir de las grandes violencias que se iban a dar. Entonces, es desde ese principio cuando se comienza a violentar a la tierra. Ese pensamiento negativo cogió diferentes orientaciones y diferentes manifestaciones en la raza humana, queriendo algunos hacer de su pensamiento como el pensamiento único de la tierra, como si tuvieran el verdadero pensamiento de la humanidad.

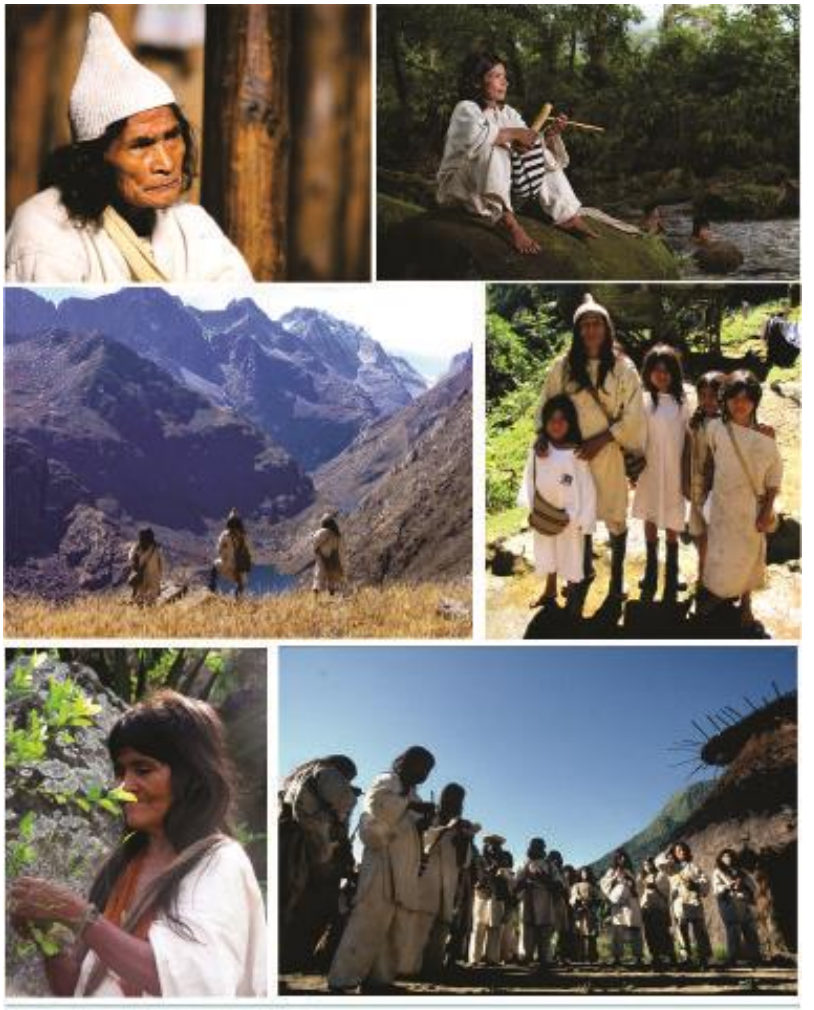
Entonces ese celo de pensamiento, lo convierten posteriormente en problema religioso, llevando a tener una rivalidad tremenda entre ellos y a que se empiece a perder el verdadero conocimiento de la tierra. El pensamiento religioso lo convierte en poder de opulencia, lo convierten en poder de riqueza y después lo convierten en poder de guerra. Los que tenían más poder en armamento, eran los que tenían poder sobre la guerra y así sucesivamente, ese pensamiento fue degenerando al pensamiento humano. Entonces perdieron el control, perdieron el hilo para lo cual se había creado al hombre, para poder mantener el equilibrio de la tierra y hoy la sociedad dominante está viviendo y está sufriendo los rezagos de esos acontecimientos anteriores.

Ya no siguen el paso de sus verdaderos Mamos, porque ellos los tuvieron en su época, ya no tienen idea, hicieron un revuelto de todo ese conocimiento y hoy se les puede preguntar, qué saben de un árbol, qué saben de un cerro, qué saben de una planta y estamos seguros de que no tienen la menor idea de qué significa eso, pero sí han sustentado otras tesis para destruirla. (Jardín Botánico, Universidad de Caldas. Noviembre 10 de 1995, Semana por la paz).

Pueblo Kogui

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autor: Pueblo Kogui



Kogui [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6]

Sobre los autores[45]

[45] El contenido de todos los aspectos relacionados con autoridad, concepción territorial, normas, procedimientos y "sanciones" de los Kogui son autoría de dicho pueblo. Mi labor no ha sido otra que la de sistematizarlos y ordenarlos acudiendo, principalmente, a la revisión de: 1. Documentos escritos por los Kogui 2. Documentos escritos por los cuatro pueblos de la Sierra Nevada. 3. Documentos escritos por los Kogui con el acompañamiento de sus colaboradores no indígenas 4. Intervenciones delos Kogui durante conversatorios interjurisdiccionales en los que tuve la oportunidad de participar como interlocutor. 5. Entrevistas realizadas a sus autoridades y/o líderes. 6. Exposiciones públicas presentadas en diferentes eventos. Para no interferir su lectura, acudiendo a citas constantes o múltiples y discontinuos encomillados se opta por dejar el detalle de las fuentes consultadas incluyéndolas sólo en la parte final del presente texto, es decir, en la bibliografía.

Contexto social, político y cultural

La población Kogui (*Kággaba* en su propia lengua) está conformada por 14 mil personas organizadas en 37 asentamientos, ubicados principalmente en la cara norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, en las cuencas media y alta de los ríos Tucurinca, Frío, Mendihuaca, Buritaca y Don Diego en el departamento del Magdalena; Palomino, Santa Clara, Garavito, San Miguel, Jerez y Tapias en La Guajira; y Guatapurí en el departamento del Cesar. Actualmente se tienen centros poblados desde los 150 msnm. hasta el páramo, pero el territorio ancestral llega hasta más allá del mar, en el ámbito demarcado por La Línea Negra.

El pueblo Kogui conjuntamente con los Wiwa, los Arhuaco o *Iku* y los Kankuamo son los cuatro pueblos ancestrales que actualmente habitan lo que en su lengua nombran como ***Senenulang*** y en la geografía nacional se conoce como Sierra Nevada de Santa Marta. Territorio ancestral delimitado por la Línea Negra que contiene sitios sagrados que los Kogui llaman ***Nujwákala,*** los Arhuaco los denominan ***Kwímkana*** y los Wiwa los llaman ***Shimurúa***. Espacio territorial desde el cual definen y mantienen las funciones y relaciones de los elementos de ***Senenulang*** para el ordenamiento territorial, gobernado desde los ***ezwama*** de acuerdo al ***tuke*** o linaje como principio desarrollado y sostenido a través de ***kwalama,*** es decir, el orden en el territorio. Los Kogui son considerados por los demás pueblos de la Sierra, como los más profundos conocedores de la tradición y en los que más arraigada y vigente está la práctica de la Ley de Origen. Según Leonor Zalabata, la tradición cultural ancestral dice que: "los Kogui tienen la misión de guardar y conservar los conocimientos más profundos de la Ley de Origen, los Arhuacos son los encargados de defender el territorio ancestral, los Wiwa son los guerreros –por eso son los que más caminan de un lado para otro del territorio– y los Kankuamo constituyen la barrera cultural contra los *bunachis* (blancos) y sufren las mayores consecuencias de la violencia del contacto"(conversación personal, 2006).

Para cada uno de los pueblos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta los picos nevados son considerados el centro del mundo. Los primeros hombres provienen de dichos grupos y, por lo tanto, son los "Hermanos Mayores"; todos los que llegaron después son considerados como los "Hermanos Menores". La diferencia entre los dos tipos de hermanos es el

conocimiento que tienen los primeros sobre la naturaleza. Desde esa perspectiva los "Hermanos Mayores" son los encargados de cuidar y preservar el mundo, de velar que el ciclo cósmico tenga un buen desarrollo para que las enfermedades no destruyan la vida de las personas y se pueda vivir en comunidad. Conciben el mundo como dos pirámides sostenidas sobre una misma base. Internamente, lo conforman nueve mundos, cada uno con su propia tierra y sus propios habitantes. La tierra está ubicada en el quinto mundo. Hacia arriba los mundos están emparentados con la luz y hacia abajo están emparentados con la oscuridad. La Sierra es considerada como un cuerpo humano, donde los picos nevados representan la cabeza; las lagunas de los páramos el corazón; los ríos y las quebradas las venas; las capas de tierra los músculos y los pajonales el cabello. Bajo esa concepción toda la geografía de la Sierra es un espacio humanizado y sagrado.

Los Kogui son un pueblo profundamente espiritual, su concepción filosófica tiene un sentido integrador y global. Creen en la existencia de un Creador y Gran Padre del cual surgieron los primeros dioses y seres materiales, otros padres como el sol y los nevados y otras madres como la tierra y la luna. Consideran a la Sierra como el ombligo del mundo, el centro del universo. La naturaleza y la sociedad son pensadas como una unidad que está regida por una sola Ley Sagrada, inmutable, preexistente, primitiva y sobreviviente a todos y a todo. Se trata de una Ley inscrita en los sitios sagrados que la memoria de los Mamos conserva y se trasmite oralmente de generación en generación. En ese sentido todavía algunos indígenas se asombran de que pueda escribirse lo que se habla, en particular lo que se dice en su lengua nativa. A ese asombro se interpone el sentido prevalente de lo ancestral y lo oral sobre lo escrito como puede deducirse de la experiencia narrada por Reichel-Dolmatoff entre los Kogui:

> Cuando yo leía una larga genealogía de mis libretas, que una Mamo había aprendido en duros años de enseñanza, mientras yo lo la había oído apenas unos instantes, los presentes decían amargamente: los antiguos sabían escribir y leer también pero ellos regalaron eso a los civilizados. Nosotros, la Gente, debemos aprender todo de memoria, todo cantando. Pero así vale más. ¿Tú, qué tienes allí? Un pedazo de papel. Pero yo lo tengo aquí en la mitad de mi pecho. ¿Dime, qué vale más? (1985:128).

Los Kogui afirman que el mundo puede dejar de existir sin que se altere, en lo más mínimo, la esencia de la Ley de Origen. Ley que constituye el pensamiento universal de lo no manifiesto, único origen de la vida. Esta Ley de Origen tiene su expresión en el universo. La asociación entre Ley-pensamiento-naturaleza se transforma en Ley Natural. Esa Ley Natural da origen a la creación de la materia y a su evolución, equilibrio, preservación y armonía, que constituyen los objetivos fundamentales y la razón de ser de los **Mamos**, autoridades espirituales de la sociedad Kogui que encarnan el seguimiento a la Ley Tradicional. Cada Mamo recibe una educación que dura mínimo nueve años. Son filósofos, sacerdotes, médicos y consejeros prácticos individuales y comunitarios. Su influencia es decisiva en la vida de cada persona, de cada familia y de la comunidad. El Mamo es el personaje central dentro del sistema de autoridad y concepción de mundo del pueblo Kogui. El Mamo es el intermediario entre las fuerzas celestiales-naturales y los hombres. Su sabiduría y conocimiento permiten el equilibrio entre esas fuerzas. El Mamo es, ante todo, un hombre de conocimiento. Concepciones y conocimientos que perviven a pesar de los procesos históricos de sujeción a los que se han visto sometidos.

Durante todo el siglo XVI la Sierra Nevada fue explotada, principalmente, por los europeos. Hacia el siglo XVIII la administración colonial desarrolló un programa de colonización de las partes más altas del macizo, mediante la conformación de "pueblos de indios", censo y tributación indígenas, imposición del catolicismo y grandes cambios en la cultura, los sistemas de producción y prácticas económicas de los indígenas. Los alrededores de los territorios de los pueblos indígenas fueron poblados, desde comienzos del siglo XX, mediante procesos de colonización campesina agenciados por el Estado. La colonización que sufrieron los territorios indígenas de la Sierra Nevada tuvo diferentes ritmos y zonas de procedencia, uno de ellos fue el asentamiento de latifundistas ganaderos desde la década del 30 del siglo pasado. Desde los primeros años del siglo XX, como consecuencia de la Ley 89 de 1890 que otorgó facultades jurisdiccionales a las Misiones para que mediante la evangelización fueran reduciendo a la vida civil (civilización) a los "salvajes", los pueblos de la Sierra sufrieron el despojo y atropello a su cosmovisión. Los misioneros amparados en esa ley crearon los "orfanatos" (que lo indígenas recuerdan como "tiempos de terror") en los cuales prohibían a los niños los usos y costumbres ancestrales, les prohibían el

contacto con los miembros de su familia, les cortaban el pelo y los obligaban, **con la penca y el castigo**, a no hablar su lengua materna.

Veamos el siguiente documento elaborado por Arregocés Conchacala sobre el impacto producido por la presencia de Misión Católica y las inspecciones de policía en la cultura y justicia Kogui, y de lo que considera es un aprendizaje del pasado que no debe repetirse hoy con el requerimiento de la coordinación entre la Jurisdicción Kogui y la Jurisdicción Ordinaria y en la coordinación intercultural con las instituciones del Estado:

> Primero queremos expresar (refiriéndose a los jueces asistentes a un conversatorio jurídico-intercultural) cómo estábamos organizados y luego mirar qué intervenciones se dieron, qué impacto causó, cómo sigue afectando y qué se puede hacer, pero hay que partir del **Sistema de gobierno y orden en el territorio *Kággaba*:** *Senénulang* es nuestro territorio ancestral, que representa la integralidad entre cultura y naturaleza; *Nujwakala* es el orden en el territorio; *Ezwama* es un espacio político, es el principio de gobierno; *Tuke* y *Dake* son los linajes que tienen las funciones para el orden social, colectivo e individual; *Shesgami* es la organización; *Kwalama* es el desarrollo, cuidar, curar; *Jaba, Jate* son los sitios sagrados, fuerzas femeninas y masculinas (sabanas y cerros, lagunas y picos nevados) que deben estar en equilibrio; Trueque es el comercio propio; *Makú* y *Júkukwi*: son autoridades propias (…) Cuando analizamos qué fue lo que más daño causó a nuestra cultura, vemos que las inspecciones de policía y las misiones católicas fueron las que más afectaron nuestro sistema de gobierno y nuestra visión de ordenamiento territorial. Hoy queremos reflexionar cómo era que ellos funcionaban y por qué sus actuaciones desestabilizaron tanto el orden de nuestra cultura: **1. Inspección de policía**: El Inspector de policía era el representante del Estado colombiano dentro de nuestro territorio, que en ese momento el Estado consideraba como tierras baldías. Entre las funciones que cumplían y que más nos afectó están: (a) Entrega de tierras: las tierras se entregaban a indígenas o no indígenas a través de una escritura. (b) Nombrar autoridades: empezaron a nombrar Comisarios, Cabos y Semaneros como autoridades, lo hacían a través de un papel con unas funciones establecidas por ellos. (c) Hacer justicia: la manera como impartían el orden era a través de castigos: cobrar multas, meter a la cárcel, poner en el cepo. **2 Misión Católica**: entre sus funciones estaban: Matrimoniar, bautizar, evangelizar (cambiar la conciencia de los indígenas), fundar pueblos y cambiar los nombres a los pueblos. Instaurar un nuevo modelo de educación con otra lengua.

El poder concedido por el Estado a los misioneros y a los inspectores de policía fue tan grande y arbitrario que en un momento llegaron a manejar el poder interno de la comunidad Kogui; se trató de una invasión a nuestra cultura que afectó profundamente nuestro conocimiento y concepción ancestral de mundo. Con su presencia se empezó a manejar el dinero para el comercio. Estos representantes del Estado comenzaron a cambiar nuestra concepción de justicia cuando en su aplicación introdujeron el castigo físico (meter en el cepo o en el calabozo a nuestras autoridades y personas de la comunidad) como forma de corrección de las faltas cometidas y hasta por las no cometidas. Para nosotros esa forma de castigo era afectar nuestra Ley de Origen; significaba cambiar las normas de la naturaleza y sentido de territorio afectando los sitios sagrados y los sentidos de justicia que provienen de ellos. Es como castigar el agua, los bosques, el plátano, cerros, lagunas. Al nombrar las autoridades a través del papel, se pierde el procedimiento propio a través del *zhátukwa*, mediante entrega de *sewá*, se pierde el conocimiento, la formación y la función de autoridades.

La iglesia entra a bautizar a los niños, a hacer matrimonio y si los indígenas no cumplían tenían que pagar con sus bienes, el indígena si dejaba a la mujer con la que se casó tenía que dejarle sus bienes y ya se arreglaba el asunto, a los hijos de los no casados no le daban el apellido, o no los reconocían, etcétera. Al haber tanta presión para que se casaran y bautizaran por la iglesia, la función del Mamo se empieza a debilitar y se empieza a perder el conocimiento y la función que tienen esas ceremonias para el orden social y el manejo del territorio. La práctica de las misiones se desarrolló mediante el secuestro de los niños que eran llevados a orfanatos en donde se le prohibía el contacto con los miembros de su familia, se les cortaba el pelo y se les obligaba, con la penca y el castigo, a no usar su lengua materna.

Estas intervenciones e imposiciones de la iglesia avaladas desde el Estado durante tantos años nos resquebrajaron la cultura y hasta el día de hoy nos siguen afectando ya que muchos indígenas quedamos formados con esa imposición de costumbres, pero los Mamos conservaron el conocimiento y siguieron ejerciendo y cumpliendo con las normas propias, por eso para el ejercicio político y para la aplicación de justicia hoy contamos con ellos. Toda esa imposición de costumbres obliga a un recambio que implica una recuperación de lo propio que se tiene que dar por nosotros mismos, se trata de un proceso profundo que opera desde las bases de nosotros y de nuestra cultura; tenemos el conocimiento, sólo

necesitamos el territorio ancestral, los sitios sagrados para la aplicación, la tranquilidad de vivir la cultura; es decir, el respeto a nuestras propias decisiones.

Para la coordinación tiene que haber un marco de acuerdo con las instituciones y una comunicación permanente. Debe haber una continua capacitación a través de las instituciones públicas como deber, para conocernos y tener más y mejor entendimiento, seguir desarrollando el marco constitucional, a ver si podemos desarrollar el Art. 246. Para la coordinación entre el derecho propio, Ley de Origen, y el Sistema Judicial Nacional –SJN- se requiere que las instituciones del Estado, el Gobierno y la sociedad nacional respeten nuestra autonomía que está presente en la Ley de Origen porque los casos de problemas entre miembros de las comunidades se resuelven internamente, además han sido esporádicos los problemas que han habido con no indígenas, por lo tanto no se tienen casos por resolver. El ejercicio de nuestra autonomía, que por el saber ancestral nos pertenece, implica garantizar el **sistema de gobierno, justicia y orden en el territorio *Kággaba*** que está representado e inscrito-escrito en: ***Senénulang***, nuestro territorio ancestral, la Línea Negra; ***Jaba -Jate,*** sitios sagrados, fuerzas femeninas y masculinas (sabanas y cerros, lagunas y picos nevados) que deben estar en equilibrio; ***Nujwákala***, el orden en el territorio; ***Ezwama,*** espacio político y principio de gobierno; ***Makú y Júkukwi***, autoridades propias; ***Tuke*** y ***Dake***, los linajes que tienen las funciones para el orden social, colectivo e individual; ***Shesgami***, organización interna; ***Kwalama,*** forma de desarrollo, cuidar y curar; ***trueque,*** forma de economía y comercio propio. (Documento, Sistema de Gobierno del Pueblo *Kággaba*, afectación a la cultura, al territorio y propuesta para coordinación institucional. Organización Gonawindúa Tayrona, junio de 2008).

Origen de la ley en los pueblos de la Sierra

A *Seyankwa* se le encomendó organizar el mundo material, este mundo según la ley de *Sé*. Lo primero que hizo fue organizar a *Gwí*: la roca, la estructura, el sostén, la columna para darle consistencia y fortaleza. Luego *Seyankwa* cruzó un hilo de pensamiento por el centro (la roca, la estructura) y lo levantó, apareciendo el cerro *Gonawindúa* que era cerro arriba y cerro abajo y empezó a funcionar así como un motor. Luego, en cada punto o en cada extremo ubicó a *kadukwa*, *shukwák~la*, *shendukwa* quienes sostendrían el mundo material, en

cada una de las cuatro esquinas puso un guardián para que el mundo material gire con un ciclo que siempre revitaliza la vida.

Seyankwa es el principal organizador, es el principio de la autoridad, es quien dejó asignadas las funciones a cada ser de la naturaleza, dándole las normas y los principios rectores de la armonía y la convivencia. Pero todavía lo masculino y lo femenino, la fertilidad, no había prosperado en el mundo material. Entonces aparece *Seynek~~u~~n*, después de mucho buscar *Seyankwa* la fertilidad la encuentra en *Seynek~~u~~n*, la mujer, la tierra fértil y es ahí cuando *Seyankwa* pudo conformar a los padres espirituales de todo y de cada una de las cosas que existen. *Seynek~~u~~n* es quien organiza la tierra, *Sé* le entregó a *Seynek~~u~~n* la semilla para organizar la tierra y todo cuanto existe.

En la tierra *Seynek~~u~~n* sembró los libros *shishi* y *p~~u~~nk~~u~~sa*, que son los libros que contienen la ley, las normas y funciones de cada una de las especies y también las maneras de retribuirles a los padres de cada ser, es decir, los **pagamentos**, los tributos. En la conjunción de *Seyankwa* y *Seynek~~u~~n*, de lo masculino y lo femenino, de lo positivo y lo negativo, el mundo espiritual se transforma en este mundo material, donde a cada padre se le asignan funciones y responsabilidades, dándoles carácter de autoridades. Allí aparecen entre otros: ***Kalashé* y *Kalawia*,** los jefes de los árboles, del bosque. ***Ñimaku* y *Ñimek~~u~~n*,** las autoridades del agua, de los peces. ***Gonduwashwi, jefe*** del aire. ***Mamat~~u~~ngwi*,** del sol. ***Zareym~~u~~n* y *Zairiwm~~u~~n*,** del mar. ***Zanani* y *Zarek~~u~~n*,** de los animales domésticos y salvajes. ***Ulukukwi* y *Uluk~~u~~n*,** de la culebra. ***Seaga*,** de los tigres y los leones. ***Kakuzhikwi*,** de las hormigas. A todos ellos y a muchos más les quedó la misión de comunicar la ley de *Sé* a los Mamos, para que organicen con los cuatro guardianes (Kággaba, Wíntukwa, Wiwa y Kankwama) este mundo material basados en la ley espiritual de *Sé*.

Autoridad y justicia según la Ley Sé o Ley de Origen

En la consulta al *zhátukwa* (lugares sagrados) los consejeros Kogui ven que lo principal es *Sé*. La **Ley de Origen**, del principio, están en ***Sé***. ***Sé*** no tiene origen, siempre ha existido, es una existencia espiritual, es el principio espiritual de la existencia. No es una persona, no es cosa, es todo en su conjunto. *Sé* es complejo, él materializó el mundo, pero hay muchos más en la existencia espiritual en *Sé*. *Sé* organiza el mundo para que exista armonía.

Los primeros padres espirituales, cuando todo estaba oscuro, en el plano donde la vista no puede alcanzar, dieron origen al espíritu y al pensamiento. Ellos, *Kaku Sé*, *Zaku Sé*, *Ade Sé*, *Abu Sé*, *Jawa Sé y Jate Sé,* crearon todo en espíritu, en el mundo no material, no eran gente ni aire ni cosa, eran solo una idea. La ley de *Sé* es el mundo espiritual que transforma el mundo material que no es distinto a *Sé.* La ley de *Sé* legisla todo en armonía, desde el principio hasta el fin. Por eso el primer paso es recuperar la ley de *Sé*, cumplirla, pagar el tributo, los pagamentos, de acuerdo a la ley de *Sé* y conducir el pensamiento hacia *Sé*. *Sé* es existencia espiritual; hay diversas existencias, hay una material que surgió de *Sé* y muchas en espíritu. La ley de *Sé* es construir con el pensamiento, por eso hay que pedir permiso para poder utilizar lo que se necesita, hay que educar para la ley de *Sé*. Esta ley fue entregada a los hermanos mayores y por eso nuestra responsabilidad es proteger mediante el cumplimiento de todo cuanto existe. *Sé* es el mundo espiritual y de ahí surgió todo cuanto existe. No tenía carne, ni cuerpo ni órgano. Los primeros padres espirituales empezaron a estudiar la organización de la diversidad espiritual para poder llegar a la materialización de lo que hoy existe.

A cada especie se le dio una función específica y un tributo. Cuando los Mamos hacen las consultas están comunicándose con *Sé*, por eso responden a la Ley de Origen espiritual. *Sé* tiene el poder de gobernar el mundo, puede acabar y volver a construir el mundo porque *Sé* no muere, siempre está dirigiendo, exigiendo el cumplimiento. Cuando el cumplimiento de la ley no se da, *Sé* puede destruir este mundo y hacer otros, porque *Sé* tiene muchas cosas que no ha materializado. Por eso es la exigencia que hacen los Mamos hoy día de la confesión y el pagamento espiritual; el mundo material está sostenido por lo espiritual, sin éste no podría existir nada.

La ley de *Sé* es la ley del conocimiento y el cumplimiento en espíritu de las leyes que mantienen, en orden, el universo. A los pueblos indígenas de la Sierra *Sé* les dejo la ley y la misión de pagar los tributos de todo cuanto existe: árboles, agua, piedra, lluvia, atmósfera, laguna. Todos los Mamos recibieron ese compromiso. Esta Ley es el principio y la creación de la Ley de Origen espiritual, es el pensamiento de la Ley de Origen: la protección, la construcción permanente para nuestra fortaleza, para que el ciclo de la vida fluya y continúe.

Por lo anterior resultan profundas (algunas de ellas incomprensibles e intraducibles) las diferencias de concepción de justicia que existen entre el derecho Kogui y el derecho estatal u occidental. No obstante, y sin desconocer tan radicales diferencias, se podría insinuar que así como la sociedad nacional se rige por la Constitución, leyes y códigos escritos, los Kogui, desde el punto de vista cultural interno y sus normas orales, se rigen por lo que está inscrito en el territorio ancestral o en la ley de *Sé,* Ley de Origen. En ese sentido, hablar de justicia para los Kogui es hablar siempre de y desde su territorio. Desde esa concepción deben leerse las siguientes explicaciones otorgadas por el Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta:

1. **El ser – *Sé nenulang.***
   Nuestra visión está basada en que el Ser de la Sierra Nevada representa la unidad indisoluble entre la materialidad de la misma y el espíritu que la anima y que se manifiesta en la forma como las culturas que vivimos en ella la reproducimos en nuestra organización social, en nuestra forma de aprovecharla y en nuestra forma de celebrar los ciclos de la vida.

2. **Los componentes y las relaciones del Ser – *Nujuákala.***
   Toda la formación física del territorio, en sus unidades de forma y en las relaciones que se dan entre ellas, constituyen un modelo del universo de la misma manera que esos elementos y relaciones están modelados por nuestra sociedad, por nuestras culturas y por lo que somos cada uno en la unidad de nuestro cuerpo y de nuestro espíritu.

3. **El principio del orden – E*zwama.***
   El orden y el régimen entre los elementos de la naturaleza y el de la vida en las personas y de la sociedad en nuestras culturas, como principio de la autoridad, está establecido en las características de los paisajes naturales que se perciben, en especial en determinados lugares a partir de los cuales somos capaces de interpretar, reproducir y conservar el orden en el universo.

4. **Las funciones de la sociedad según el territorio** – ***Los linajes***.
   El manejo del territorio implica el conocimiento de la normatividad de cada espacio y sus elementos y el cumplimiento de las funciones como ser individual y colectivo, por lo que la actuación económica, social, cultural y política está inseparablemente ligada con la estructura y el funcionamiento de los sistemas naturales.

5. **El desarrollo del orden** – ***Kwalama.***
   La vida diaria de las personas y de la sociedad en nuestras culturas se desenvuelve y se construye permanentemente de una forma que se reproduce y se transmite en los miembros de la sociedad a través de eventos especiales de celebración colectiva, donde se representan los papeles, definidos por nuestra relación con el territorio, que, como personas o como funcionarios, cada uno debemos realizar en nuestra cultura para cumplir con la misión de ser protectores del equilibrio en el universo

Principios del pueblo kággaba (Kogui)

Los Principios Kággaba, sólo para su comprensión hacia afuera, los presentamos en cuatro horcones principales. Cada uno es inseparable del otro, y es lo que sustenta y desarrolla la vida Kággaba día a día; no son mitos, historias o leyendas de un pasado, esto es la praxis viva de una cultura y son por lo tanto nuestros derechos fundamentales para nuestra permanencia física y cultural.

Este conjunto de principios se basan en la Ley de Origen y constituyen la propia garantía ancestral de la sobrevivencia de la identidad y las comunidades Kággaba.

1. Origen y Ley de principios espirituales	***Le Sé kazhin, Sé shibulama*: Ley de Origen o Ley de *Sé***	**Es el principio y la Ley de Origen espiritual y material**
2. Ley de Organización Territorial	*Sé shizha*:	El espacio espiritual de la Línea Negra.
	Sé nenulang	El territorio ancestral de la Sierra Nevada como ámbito territorial que no es solo un límite o borde.
	Nujuákala Séshi	Son los cerros que son sitios sagrados. Es el código espiritual del territorio.
3. Ley de Gobierno Interno	*Ezwama*	Sitios sagrados de espacios de organización espiritual y material para el ejercicio del gobierno político - administrativo territorial.
	Linajes: Cada individuo pertenece a un *Tana* o Linaje, lo que le da la función de ser con la naturaleza. *Tuke Dake*	Los linajes masculino y femenino se fundamentan por las jurisdicciones, competencias y funciones de la sociedad indígena en el territorio ancestral. Está relacionado con los sitios sagrados, porque allí se deben cumplir las obligaciones de origen y desde donde se adquiere el conocimiento.
	Nikuma	La organización colectiva de los pueblos y sus autoridades para el ejercicio de las funciones públicas en el territorio ancestral.
	Makú	Autoridad Tradicional a nivel general encargado de mantener la unidad y el orden social y territorial.
	Júgukwi	Autoridades tradicionales encargados de vigilar y controlar el orden en las comunidades.
4. Ley de Sostenibilidad	*Kwaliuman*	Las políticas de sostenibilidad del desarrollo propio de las comunidades, la gente de la naturaleza, el agua, el aire y la agricultura.
	Kwalama	Código del desarrollo de toda actividad humana, como el desarrollo de un fruto.

Sé shibulama: Ley de Origen Espiritual y Ley de principio natural

Todo lo que existe materialmente ha existido desde siempre en espíritu, al darse la materialización del mundo, todo quedó ordenado y con funciones claras, por lo tanto el ordenamiento del territorio y las formas de vida están escritas en los códigos de la naturaleza, en lagunas, piedras, cerros, canto de los pájaros, sonido de la brisa, etcétera y que nuestros Mamos conocen y manejan espiritual y materialmente. En estos códigos se encuentran los lineamientos para la educación o formación propia, para la organización y mantenimiento del bienestar social, para el cuidado de la naturaleza y para toda existencia física y espiritual.

Cada elemento que corresponde a la vida humana y comunitaria y cada faceta en la naturaleza tienen su propio origen en ***Sé***. Por ejemplo, hay una ley **Sé** para cerros, para el agua, cosechas (*kwalana*), gente, arboles, poporear, dormir, organización (*shibulama*), las ceremonias tradicionales, todo ya tiene su plan de ***Sé***. Para poder materializarse y desarrollarse cada cosa tiene que organizarse según su propio código de ***Sé***.

Cada ser tiene su origen y desarrollo desde este origen espiritual, y como tal tiene su **sewá**, así que cada persona en la comunidad Kággaba es a la vez material y es sagrado, con su origen en **Aluna** (espíritu).

Autoridad o gobierno propio (*ezwama y nikuma*)

La gobernabilidad se fundamenta en los ***ezwama***. Ellos son la base y principio del orden, son los sitios sagrados son los sitios desde donde hacemos el estudio y la organización de nuestras comunidades y de los linajes originarios de nuestras gentes, son los espacios políticos donde se encuentra toda la normatividad para organizar y desde donde se ejerce el gobierno propio. La ley del Gobierno Propio se ejecuta desde ***Nikuma***, la organización de los pueblos, aquí las autoridades tradicionales de cada comunidad deben encargarse de vigilar, controlar y sancionar para que cada miembro cumpla con los mandatos de la Ley de Origen, y de administrar la justicia propia basada en las normas dictadas por el territorio e interpretados por los Mamos.

Medios y procedimientos para realizar una consulta tradicional

Consulta a través del *Zhátukwa* y *Sewá*.

Zhátukwa y *Sewá* son los instrumentos o herramientas que los Mamos y autoridades responsables de operar y administrar utilizan como puente para escuchar las leyes dictadas por el mundo espiritual. Todas las acciones en nuestro territorio son sometidas a consulta a través del *Zhátukwa*; el Mamo es el que hace la consulta e interpreta lo que la Madre dice, pero no hacemos consulta para tumbar un cerro, sino que se realiza teniendo en cuenta que el territorio es sagrado. Se realiza la consulta a la Ley de Origen para escuchar lo que dice el ámbito espiritual sobre lo que hay que hacer para no violar las normas escritas en cada sitio sagrado. Con base en esto, el Mamo sabe qué trabajos materiales (como cortar árboles, cultivar, hacer casa, etcétera) se pueden realizar, y qué trabajos espirituales (saneamiento, curación, pagamento, retribución, compensación, prevención, etcétera) las personas tienen que realizar para estar en equilibrio con la tierra y no generar enfermedades y conflictos que podrían surgir a nivel de la naturaleza y las comunidades.

La concertación interna.

Los Mamos deben realizar sus consultas en grupo según el tipo de sitio sagrado o problema que van a consultar. Un nivel sería los Mamos de una comunidad, otro sería los Mamos de una cuenca, otro nivel sería la jurisdicción de un *Ezwama*, de un territorio, hasta toda la Sierra. Aquí todos los Mamos, cada uno con su *Zhátukwa* y *Sewá* consultan para llegar a un consenso, y cuando todos los *Zhátukwa* apuntan en el mismo sentido, se entiende que ya se hizo la concertación.

Antes de realizar la consulta, se realiza una serie de reuniones comunitarias dirigidas por las autoridades de cada comunidad, para analizar cuáles son las opciones y alternativas disponibles para realizar un trabajo o enfrentar un problema. Estas alternativas se analizan en la consulta para definir la más viable y los trabajos en espiritual que se deban realizar para lograr el propósito del camino que resultó favorecido en la consulta.

Una vez que se realice la consulta y la concertación se considera que está definida el camino acertado desde la misma Ley de Origen. No hay necesidad de repetir la consulta, ni se deben realizar actividades que no estén de acuerdo por lo dicho en la consulta.

Espacios y autoridades Legítimas

La instancia plena de concertación y consulta del pueblo Kogui es la Asamblea General de los Mamos y autoridades, nombrados a través de *Zhátukwa* de cada comunidad, junto con los directivos de la Organización Gonawindúa Tayrona - OGT. Esta organización representa el conjunto de autoridades y Mamos del territorio Kogui, quienes en su conjunto eligen el gobernador, y los directivos de cada área de la OGT. Para tratar temas que tienen relación solamente con una cuenca o una comunidad, se realizan asambleas de cuenca o comunidad.

Para tomar decisiones relacionadas con instituciones que no sean del pueblo Kogui, sobre el territorio o el pueblo Kogui, tal como la consulta previa, solamente se puede consultar con la Asamblea General del pueblo Kogui, acompañado por el gobernador Kogui como autoridades legítimas.

Cada ***Ezwama*** tiene una jerarquía y jurisdicción y desde ahí es donde se legisla, esto es lo que define la estructura política, administrativa, social y cultural del pueblo Kogui, así el *Ezwama* de ***Surivaka,*** ubicado en la cuenca del río Badillo, es el designado para realizar consultas que impliquen a todo el pueblo Kogui, ***Makutama*** (río San Miguel) es para el gobierno interno, donde se forman las autoridades, desde ***Jukumeizhi*** (río Palomino) se organiza toda la vida del ser *Kággaba*, ***Guamaka*** (río Garavito) donde se fortalece y evoluciona la vida espiritualmente. Estos cuatro *Ezwama* principales son espacios sagrados colectivos y públicos. ***Bunkwangeca*** (comunidad de Pueblo Viejo) es donde amaneció la vida material y es el centro de la población Kogui, desde allí se dispersó el resto de la etnia al territorio ancestral. Es en estos sitios donde se deben realizar las consultas sobre los grandes temas que afectan a todo el pueblo Kogui o a los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada.

Asociado a cada *Ezwama* principal hay otros *Ezwama* y sitios sagrados como servidores públicos que conforman una red. Por ejemplo al *Ezwama* de Guamaka están asociados Chiraca, Moraka, Mamarongo y Pueblito. Tenemos que fortalecer esta red de espacios públicos y colectivos para que pueda funcionar la consulta y el gobierno propio desde el territorio. El Mamo no puede consultar temas generales a nivel personal, sino que toda consulta debe realizarse a nivel de este red de espacios "públicos". Así mismo un dirigente

de la OGT no puede tomar una decisión personal para realizar un acuerdo con una institución o aprobar un decreto que afectaría a los indígenas. La Ley de Origen no permite la toma de estas decisiones a nivel personal, sino que es a través de la consulta del *Zhátukwa* ejercida por los Mamos en estos espacios públicos.

En esta red están los códigos para el "plan propio" de desarrollo interno Kogui y desde allí se definen y orientan las posiciones políticas. Es de allí que definimos toda propuesta que debemos aprobar, tanto a nivel interno, como a nivel externo, así como todo proyecto, ya sea plan de salud, educación, tierras o desarrollo propio. Así mismo, este documento para el Auto 004 de la Corte Constitucional está concertado y formulado de acuerdo con estos "espacios públicos", entendido que la consulta es permanente y siempre acompaña cualquier adelanto futuro del programa u otras actividades.

El Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta –CTC- representa la unidad de los cuatro pueblos basada en los principios de la Ley de Origen y se concibió como un "espacio para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional en torno al manejo del territorio tradicional de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra". Así las funciones que tiene este espacio incluyen el ejercicio al derecho a la participación y el derecho a la autodeterminación en los procesos de definición de medidas administrativas o legislativas que adelanten las instituciones y que afecten el territorio ancestral de la Sierra Nevada.

Todos los megaproyectos económicos que se desarrollen dentro de la Línea Negra, como los monocultivos, explotación minera, turismo, explotación portuaria, represas, etcétera, y los proyectos de ley que afecten los cuatro pueblos deben ser debidamente consultados en el marco del CTC.

Desarrollo y sostenibilidad propia (*Kwazhiuman*)

Es el escenario del desarrollo del orden natural. ***Kwazhiuman*** es el principio desde donde se inicia la organización y evolución de todo lo que existe en el universo. El concepto de ***kwalama*** implica un proceso de preparación, programación, curación y expansión asociadas a la producción, el cuidado y

la conservación de las cosechas y de las semillas propias, tanto de los cultivos, de los animales como de la vida humana.

El ***kwalama*** determina las temporalidades, los calendarios que rigen la organización y las actividades de la vida social, productiva, política y ambiental de los pueblos indígenas.

La materialización en el mundo físico de cada ser espiritual en la Ley de Origen es la base del desarrollo propio. Los Mamos estudian la Ley de *Sé* para bautizar cada elemento de la naturaleza y traerlo al mundo material para que crezca y se comporte de acuerdo con su origen en ***Aluna*** y libre de enfermedades. Los Mamos realizan trabajos para lograr el desarrollo de cada ser vivo en la naturaleza: los árboles, los animales, las cosechas, la construcción de las casas, la tumba de los montes y todo.

La misma naturaleza nos da las señales de aviso acerca de cómo estamos haciendo las cosas, bien o mal, negativo o positivo, a para prevenir, estas señales están en los cantos de los pájaros, el clima, trueno, en las estrellas y otros que nosotros sabemos interpretar, por eso todos estos elementos de la naturaleza hacen parte viva e integral de nuestras comunidades.

Para realizar todo desarrollo hay que confesarse en los sitios públicos, porque de lo contrario, los proyectos de alimentación, de salud, de educación y todo lo que se haga serían ilegales. El niño que no aprenda esto y los adultos que no lo practican, están introduciendo enfermedades y conflictos a todo el desarrollo de la Sierra Nevada. Esto es lo que se asume como el buen desarrollo social, la educación propia, la medicina tradicional y el orden social y territorial. Así se sostiene la vida del pueblo Kággaba.

A esto podemos referir como la economía y el desarrollo social de las comunidades y de la naturaleza misma. Cada elemento que existe en el mundo es desarrollado desde *Aluna* y al responder a la Ley de Origen, se mantiene el equilibrio en su integridad.

La autoridad Kogui
Concepciones de autoridad

Nombre: ***Dwé***

Dwé es una expresión Kogui para referirse a toda persona que tiene autoridad (Mamo, cabildo, por ejemplo) por poseer el pensamiento, el saber y la capacidad para unificar acciones que resuelven las situaciones y necesidades de la comunidad y sus integrantes. Se trata de un saber que se traduce en obediencia comunal por el reconocimiento de sus valores o capacidades, experiencias y gran conocimiento de la tradición para orientar la vida comunitaria.

Con esta palabra los Kogui reconocen la autoridad desde diferentes estructuras del conocimiento, competencias y funciones que se han venido asignando en razón de las necesidades, crecimiento de la población y la interrelación social dentro del territorio y con otros sistemas de vida propios de la sociedad nacional. La calidad de *dwé* está basada en la capacidad de encontrar respuestas al actuar de cada persona de la comunidad en la relación con los Padres y Madres de la naturaleza.

Generalmente se consideran *dwé* a los mayores, quienes conocen las costumbres tradicionales, las conductas de los antiguos o las cualidades que garantizan la continuidad de las tradiciones, desde donde pueden controlar la conducta y orientarlos hacia el mismo camino. Pero al hablar de los antiguos no se aspira a adquirir sus ventajas económicas, sus habilidades técnicas o su poder político, sino el saber de las costumbres y tradiciones.

La jerarquía de las autoridades Kogui está reconocida en el manejo de las capacidades y las competencias de su conocimiento; sin embargo, la autoridad debe entender los asuntos que hacen parte de una decisión, que atiende asuntos de usos y costumbres, cosmovisiones y cuestiones de carácter colectivo.

La autoridad indígena está también determinada por el espacio y el lugar donde se desarrolla el análisis de las decisiones que interesan a las comunidades y a los individuos del pueblo indígena. El ámbito de la autoridad está contenido en la capacidad demostrada con sus destrezas y habilidades en cuestiones propias de su ocupación, y con capacidad de fondo de las prácticas para demostrarlas, comunicarlas o enseñarlas.

Autoridades espirituales del pueblo Kogui [46]

Nombre: ***Seyankwa***

Seyankwa es el primer hijo que tuvo la Madre espiritual, la creadora de todo cuanto existe. Luego de que *Seyankwa* tuvo relaciones con la mujer negra, fue que la humanidad ocupó el territorio. De esa unión vienen los Kogui y en general todos los pueblos indígenas de la Sierra. *Seyankwa* fue la persona encargada por la Madre para organizar todo el territorio ancestral. Él se puso de acuerdo con los otros hijos como *Kasougui*, para organizar los bosques, con *Teyuna* para organizar las piedras y los minerales y así hizo con los demás elementos de la naturaleza y enseñó a los Kogui a cultivar, a tejer, a realizar los pagamentos, y en general todos los rituales que se acostumbran para cumplir con la Ley de Origen, la Ley de *Sé* que él transmitió a todos los seres que habitamos en el territorio. De ahí que su nombre empiece por *Seyankwa*.

[46] Agradezco a Julio Barragán (antropólogo colaborador de los Kogui durante 25 años) las correcciones que hizo al contenido de este cuadro y al siguiente y la inclusión y explicación de dos autoridades (el Makú y el Júkukwi) que no fueron nombradas durante los conversatorios.

Nombre: ***Makú***

Es una autoridad ancestral que ya no tiene tanta vigencia como en el pasado. Su principal función es coordinar todos los trabajos culturales que en cada poblado o asentamiento realizan los Mamos. Dada la importancia de su función, el *Makú* siempre es un mayor que conoce a profundidad la historia y la cultura y que por su trayectoria tiene un gran respeto de todas nuestras autoridades. Su responsabilidad es fundamental para la pervivencia de la cultura y del territorio de acuerdo a la Ley de *Sé*. Precisamente en sus hombros recae este trabajo: que todas las comunidades y todas las autoridades cumplan con ese mandato de origen. El *Makú* debe estar en constante movimiento, visitando los diferentes poblados y cuencas que conforman el territorio ancestral del pueblo Kogui. Además, también debe coordinar con las autoridades de los otros tres pueblos para mantener el equilibrio y garantizar la conservación de la Sierra Nevada. Teniendo en cuenta su trabajo, usualmente o siempre, el *Makú* es también un Mamo de mucho prestigio en el pueblo.

Nombre: ***Júkukwi***

Es el concepto de la autoridad espiritual. *Júkukwi* también fue un hijo de la Madre, a quien ella le encomendó la responsabilidad de organizar a la gente, de determinar las normas de convivencia entre todos los Kogui. Cuando un miembro del pueblo Kogui se prepara para ser autoridad debe conocer a profundidad la historia de *Júkukwi* y ante él debe presentarse a la hora de recibir sus objetos de poder o *sewá*, que son los que lo autorizan para ejercer las funciones públicas que a partir de ese momento asume. Siempre nuestras autoridades, cuando tienen algún tipo de conflicto asociado al ejercicio de la autoridad o del poder, deben acudir a los sitios sagrados donde está *Júkukwi*, para que él ayude a conciliar la situación y para que dictamine el camino correcto a seguir.

Nombre: *Mamo*

Posee el conocimiento milenario de la Ley de Origen desde la cual orienta a las personas para cumplimiento de esta ley. La posición de los Mamos como autoridad religiosa y política está siempre presente en los mitos y tradiciones, y se tiene como fuerza colectiva o como exponente del saber de la intimidad cultural (secreto), abarcando prácticamente toda la actividad de la sociedad y del individuo. En todo, impera la influencia del Mamo y su indiscutible autoridad está presente en sus decisiones que se deben acatar siempre. Años y años de formación, educación y control han formado a estas personas en las tradiciones y conocimientos ancestrales de la Ley de Origen. Revestidos de una autoridad casi ilimitada son quienes íntimamente conocen al grupo que dirigen, conocen la genealogía de cada individuo mediante la confesión, no solamente de actos consumados y considerados como pecados, sino de pensamientos e intenciones. **La confesión** es una costumbre ancestral cultural-espiritual que da al Mamo la posibilidad de conocer y orientar a su grupo en sus acciones y relaciones más íntimas. Dichos conocimientos los aplica con admirable diplomacia, razón y prudencia. Sabiendo la conducta del individuo, puede orientar la cultura y eso lo hace con energía y firme certeza. La solemnidad de la adivinación de los Mamos es la última palabra de la decisión y es inapelable, y es quien debe adaptar su conocimiento continuamente a las necesidades y tensiones del momento.

Los conocimientos tradicionales que el Mamo aplica lo convierte en el guía del desarrollo del ciclo vital de cada uno de los individuos, orientando la vinculación con la naturaleza, el territorio, con las personas y con las comunidades; por lo tanto, se considera al Mamo imprescindible en la vida individual y colectiva para mantener los valores propios, permitiendo mantener una cultura diferente, conservando la Ley de Origen.

Trabajos y labores que realiza

- Transmite los conocimientos tradicionales y recomienda el adecuado comportamiento a través de la interpretación de las normas tradicionales.
- Investiga, orienta y recomienda. En algunos casos decide en la justicia indígena (según sea la falta) y en las comunidades sobre aspectos generales del pueblo Kogui.
- Decide las fechas de las actividades y celebraciones tradicionales colectivas, las dirige en sus detalles. También orienta las fechas de las actividades políticas en acuerdo con las autoridades o *sakuku* de las comunidades.
- Cuida a la gente y es quien decide cuándo y cómo se debe tratar al recién nacido y a sus padres. También decide cuándo y cómo el individuo se debe iniciar, casar o tomar parte en ciertos ritos o efectuar ciertos trabajos.
- Realiza los rituales mortuorios, dispone el día y la hora para el entierro de una persona.
- Dispone los modos de curar enfermos.
- Orienta las épocas de siembras o cosechas, lugares para construir casas o reconstruir caminos.
- Establece contactos con vecinos o efectúa viajes a regiones lejanas. Aconseja y recomienda a los miembros de la comunidad sobre sus dudas, preocupaciones y decisiones individuales y/o colectivas.

Autoridad civil y funciones

Nombre: **La Junta Directiva**

Está compuesta por:
El Cabildo Gobernador
Un Coordinador de Tierras y Medio Ambiente
Un Coordinador de Educación
El Coordinador de Salud (o el Gerente de la IPS)
Un Administrador.

Funciones de la Directiva central:

- Atender las demandas y decisiones emanadas de las comunidades y autoridades del pueblo Kogui.
- Acompañar las competencias del cabildo gobernador.
- Representar el cuerpo directivo de la organización del pueblo Kogui, en las instancias institucionales, previa concertación y con base en las recomendaciones emanadas de las decisiones del pueblo Kogui.
- Asesorar y liderar las acciones organizacionales y políticas del pueblo Kogui en el espacio interno del territorio tradicional, y la relación con las instituciones públicas del Estado y la sociedad nacional.
- Ejecutar, decidir y acompañar a las autoridades internas de las comunidades en el ejercicio de la justicia, según la magnitud de los problemas considerados muy graves.
- Socializar el desarrollo de las actividades y trabajos de la organización.
- Ayudar a controlar, dirigir, administrar los bienes y recursos destinados al pueblo Kogui.
- Desarrollar las políticas internas impartidas por los Mamos y las autoridades indígenas del pueblo Kogui.

Nombre: **Cabildo Gobernador**

La Cabeza visible de la Junta Directiva es el Cabildo Gobernador. Representa legalmente al territorio Kogui y como tal adquiere funciones específicas, como:

- Representar la unidad política del pueblo Kogui.
- Administrar y ejecutar las decisiones de las Asambleas Generales del pueblo Kogui.
- Convocar y dirigir las decisiones aprobadas por las autoridades del pueblo Kogui.
- Representar la legitimidad de las decisiones, que desarrolla en procesos internos y externos.

- Liderar el cuerpo directivo de la Organización Gonawindúa Tayrona y las autoridades tradicionales.
- Liderar las directrices políticas de todos los proyectos y programas al interior del territorio y al interior de las comunidades.
- Por ser el Cabildo Gobernador el Representante Legal del pueblo y territorio Kogui y cumplir las funciones antes descritas, se convierte en la autoridad Kogui con la que los jueces de la jurisdicción ordinaria deben entrar en contacto para asuntos de coordinación interjurisdiccional, pero sin olvidar que la máxima autoridad Kogui son los Mamos y que el Cabildo Gobernador es un ejecutor de las decisiones que estos tomen.

Normas y procedimientos Kogui

En el sistema de justicia Kogui que proviene de la Ley de Origen, ni el Mamo, ni el Comisario, ni el Cabo son autoridades que deciden la justicia, dado que ésta proviene desde la esencia de la espiritualidad consultada por el Mamo a través del *Zhátukua*. Los usos y costumbres que se aplican en el sistema interno de justicia propia del pueblo Kogui se sustentan en:

1. En las narraciones orales sobre historias de personajes importantes del pueblo Kogui a nivel espiritual y personal.
2. En la consulta con el Mamo quien interpreta los mensajes de la naturaleza, realiza el confieso y el diálogo.
3. Los pagamentos que tienen el significado de un tributo que debe rendirse a la tierra por todos los beneficios que de ella reciben: agua, alimentos, aire, plantas, animales, piedras, en general por todos los recursos que les permiten crear su mundo espiritual y material. Estos pagamentos se realizan en diferentes sitios de acuerdo con los recursos que se han tomado para beneficio del pueblo y siempre son realizados y dirigidos por las autoridades ancestrales, los Mamos.

El pagamento se realiza en todos aquellos casos en los que se comete una falta dentro de la comunidad y cuando se presenta la violación de alguna norma de carácter interno. Igualmente, cuando se presentan robos, calumnias, violaciones, muertes, violencia en las familias, maltrato intrafamiliar y cuando no se asiste a las reuniones o a los confiesos y por causar daños a los recursos naturales, entre los que quemar las montañas, es uno de los más graves.

Los Mamos orientan la justicia espiritual a través de la Ley *Zhátukua.* Es la autoridad que cumple la función de interpretación de las burbujas en el agua; a través de las burbujas (que constituye la fuente espiritual de la naturaleza) comunica cómo debe aplicarse la justicia a una persona que haya cometido un hecho indebido en la comunidad, en el resguardo o por fuera del resguardo.

Los Mamos son los encargados de interpretar y hacer cumplir la Ley de Origen para garantizar el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como pueblos indígenas guardianes de la naturaleza. Regula las relaciones entre los seres vivientes, desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia territorial ancestral legado desde la creación del mundo.

Tipos de algunas faltas y sanciones en los Kogui

Faltas leves

Desobediencia, calumnias, amenazas, riñas, peleas entre padres e hijos, daños de cultivos por animales del vecino, corrida de linderos, coger cultivos ajenos, robar gallinas u otros animales. Pelea entre familiares, pescar sin permiso, cacería en predio ajeno, mal manejo de basuras, vender bebidas alcohólicas sin permiso correspondiente.

Faltas graves

No respetar las creencias tradicionales. Profanación de sitios sagrados. Desconocimiento de los valores tradicionales al construir una casa sin consultar a los Mamos. Infidelidad o separación de la pareja. Abandonar a los hijos. Unión marital sin el matrimonio tradicional. No cumplir con las ceremonias de las cuatro etapas de la existencia de cada Kogui: Bautismo, pubertad, matrimonio y ceremonia mortuoria. Inobservancia de la ritualidad de la siembra, recolección y el consumo de *Ayo* (coca). Profanación de *sewá* (reliquias sagradas). Incumplimiento de la ceremonia de *kwalama* (consagración de cosechas). No usar el fuego en el uso cotidiano. Hacer un segundo matrimonio sin haber realizado una ceremonia de separación. Agredir a los Mamos verbal o físicamente porque ellos son las supremas autoridades tradicionales. Fingir tener el saber y autoridad de Mamo. Violación. Homicidio. Incumplir las funciones del cargo para el cual ha sido elegido. Desconocimiento del saber tradicional necesario para poder desempeñar el cargo para el cual fue elegido. Abandono de los ancianos. Transportar y usar piedras o arena sagradas como material de construcción. Tala de bosques con fines comerciales. Sepultar en sitios no autorizados y sin respetar las ceremonias tradicionales.

Sanción

Las "sanciones" en los Kogui son, principalmente:

- Confesión ante el Mamo.
- Realizar pagamentos en los sitios sagrados determinados por el Mamo.
- Realizar trabajos comunitarios como arreglo de caminos, limpieza de los cultivos de la persona ofendida.
- Pagar encierro en los sitios de gobierno o *Ezwama* ubicados en las cabeceras de los ríos bajo la tutela del Mamo.
- Pagar una multa en especie o dinero.

Justicia y territorialidad Kogui

El territorio ancestral para ocupación y manejo de los Kogui es la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, desde el filo Tucurinca hasta el río Ranchería, bordeando el mar hasta los picos nevados. Para los indígenas de la Sierra el concepto de territorio abarca tanto la dimensión espiritual, que remite a la Ley de Origen y a la Madre Tierra, como la dimensión material que evoca el espacio donde se desarrollan las culturas. Cada pueblo posee su propio territorio, en el cual se sustenta la cultura y se teje el mundo de relaciones, conocimientos y valores.

No es imaginable, desde esta óptica, una vida y desarrollo de cualquiera de estos pueblos sin el territorio. En la misma medida en que se restrinja o deteriore el territorio se disminuyen las posibilidades de preservación de la integridad cultural.

Así como el derecho a la vida es una condición para el goce de los demás derechos, el derecho al territorio es primigenio y se hace indispensable para el ejercicio de múltiples derechos.

Estos pueblos indígenas no son de las culturas que sueñan con la conquista de nuevos territorios. No está esa idea ni como sueño ni como meta. Tan sólo sueñan y luchan por defender el espacio necesario que fue asignado desde el origen para la permanencia y cumplimiento de la propia misión de vida en la inmensidad del tiempo pasado y futuro.

Desde ***Sé*** está marcado el límite de la Línea Negra para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada que constituye el territorio ancestral o ***Senénulang***. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el universo están en ese territorio representadas en forma de tumas y piedras, y a través de ellas se mantiene la comunicación y la misión de mantener el equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la Sierra es el corazón del mundo.

Este territorio está gobernado por los ***Ezwama***, mayores que definen los límites internos del territorio que a su vez contiene otros *Ezwama* menores que gobiernan espacios y poblaciones específicos dentro de los *Ezwama* mayores, que son:

- *Jukumelle* y *Noavaka* son los *Ezwamas* que están en el nacimiento y en la parte media del río Palomino. Tienen jurisdicción desde los nevados hasta la Línea Negra y desde el río Palomino hasta el filo Tucurinca. Las comunidades pertenecientes a esta jurisdicción son: *Nimaizhi, Jakbdlaka, Uluezhi, Mutanzhi*, Manzanares, *Jiwatá, Bunkuiñi, Umandita, Kasakumake, Cherua, Luzabagüi* y *Monkuaka.*

- *Makutama* y *Zeyua*, son los *Ezwamas* que tienen jurisdicción desde río Palomino hasta el río San Miguel arriba y el río Ancho en la parte baja. Las comunidades que les corresponden son *Seminaiyi*, Santa Rosa y *Yinkuazeze*.

- *Guamaka* y *Mamalua* tienen jurisdicción desde río Ancho hasta el Ranchería. Allí están las comunidades de *Luaka* (San Antonio), *Nunkumazheka* (Pueblo Viejo), *Bunkuanguega* (*Bongá*), *Ulimaka*, Parquecito, *Yuimake* y *Nulimake*.

Surivaka: es el centro cultural de la Sierra, es el sitio de encuentro de los linajes de los cuatro pueblos indígenas.

Cada ***Ezwama*** tiene un dueño espiritual y un Mamo específico. Los Mamos estudian y reconstruyen permanentemente el equilibrio entre lo espiritual y lo material. Allí se construye un ***Nujué*** (casa tradicional). El Mamo tiene que concentrarse, bajar muy profundamente. Allá abajo se llama ***Mameijka***, de allá trae las ideas, la fuerza, porque es el sitio donde se va a estudiar, se va a enseñar, se va a organizar la comunidad. Después manda a reunir todos los pueblos y autoridades para que opinen y consulten y los Mamos analizan, consultan y organizan de acuerdo con la Ley ***Sé.***

El principio del orden: *Ezwama*

Ezwama es el espacio político desde donde se ejerce la gobernabilidad. En términos generales cuando se habla de ***Ezwama*** se hace referencia a un sitio, a un lugar que tiene una jurisdicción en una parte del territorio ancestral a la que le competen varias zonas; allí es donde reposa el conocimiento de la cultura, ahí está la Ley "escrita" para el manejo del territorio. Dentro de la jurisdicción de los ***Ezwama*** existen a su vez varios sitios sagrados (***nujuákala***)

desde donde se mantienen los diferentes elementos de la naturaleza; son espacios estratégicos que tienen un nombre de acuerdo a su función y a lo que allí se mantiene. Por eso para el ordenamiento y la gobernabilidad en el territorio se habla de las jurisdicciones de los ***Ezwama***, porque desde ahí se legisla.

> A su vez cada sitio sagrado que pertenece a un ***Ezwama*** tiene una pequeña jurisdicción y unas competencias para conservar y proteger los elementos de ese territorio. A estos sitios hay que alimentarlos a través de los pagamentos, para que se mantengan activos; cada sitio sagrado recibe un alimento diferente, de un lugar diferente. Por eso hay que saber de los sitios sagrados, de qué se alimentan, de dónde y quiénes son los encargados de mantenerlos; si no se sabe y no se alimentan, o se les lleva lo que no es o de donde no es, entonces los sitios se enferman, la gente empieza a enfermarse y empiezan a haber desastres naturales (fuertes lluvias, sequías, derrumbes, incendios, se mueren los animales, se pierden las cosechas, etcétera).
>
> Desde los ***Ezwama*** se definen y se dan los permisos para realizar los pagamentos en cada uno de los sitios sagrados que se encuentran bajo su mando; desde estos cerros se estructura el sistema de ejercicio del poder por parte de las autoridades tradicionales. Son los sitios donde todos los linajes se reúnen, donde se consultan y se toman las grandes decisiones.
>
> A cada uno de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra (Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankwamo) nos fue dejado, desde el principio, un espacio y un conocimiento propio. Cada pueblo tiene su jurisdicción y sus sitios sagrados; es decir, cada uno tiene su gobierno, por eso el que vaya a ocupar y utilizar un sitio diferente al asignado tiene que legalizarse, afiliarse al sitio y tiene que aportar en pagamento para su cuidado. El ordenamiento indígena implica conocer cuál es el sitio de cada pueblo y cuál o cuáles son los sitios de los cuatro.

Las funciones de la sociedad según el territorio: los linajes

En los ***Ezwama*** están los Linajes generales (*Tuke*) y los específicos (*Dake*). Los linajes son, de acuerdo a los mandatos dados por la Ley ***Sé***, los encargados de organizar las normas en cada uno de los ***Ezwama*** que les fueron asignados. Los linajes tienen el mandato de alimentar y conservar el ***Ezwama*** de su origen y todos los lugares sagrados dentro del territorio que le corresponde,

de la misma manera como lo han venido haciendo los ancestros. A un linaje pertenecen aquellas personas que conocen o aprenden la normatividad de ese espacio, conocen los sitios sagrados para el manejo del agua, de las plantas, los animales y las enfermedades; de todos los elementos y sus relaciones desde los nevados hasta el mar. Para hacerlo cada ***Duke*** recibe un ***sewá***, elemento-símbolo de poder, con el cual puede tener acceso y uso de su respectivo ***Ezwama*** para el manejo del territorio. El poder está en términos de información y conocimiento para ejercer la función que le corresponde en la sociedad. Los linajes cumplen una función al interior de nuestros pueblos por la relación que mantienen con el territorio a través de los sitios sagrados; esa función implica mantener su relación con un determinado sitio sagrado para garantizar la unidad y el equilibrio de la naturaleza, el bienestar de las personas que conforman el linaje y el de toda la cultura. El no cumplimiento de las funciones de un linaje implica desequilibrio en el territorio.

Territorio ancestral (*Sé nenulang*)

Es el espacio concebido desde nuestros orígenes como Madre, es el mapa tradicional que contiene los códigos fundamentales para la vida y permanencia cultural, donde se recrean de manera permanente los principios y preceptos que estructuran la identidad de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Este territorio ancestral está dado por la Línea Negra definido por los sitios sagrados que además hacen parte del territorio ancestral. La Línea Negra recibe su propia denominación en cada una de nuestras lenguas, así como los puntos que la componen, y en esa denominación se encuentra el significado y el sentido que cada uno de los "sitios" representa, como función espacial relativa a todo el resto del territorio y como "puntos" de conexión energética con el resto del universo. En este sentido no debe entenderse la demarcación de la Línea Negra como frontera sino que es un concepto universal y que se ha utilizado para señalar físicamente ni más allá, ni más acá, el territorio ancestral.

Lo sitios sagrados, *Nujuákala*, son espacios que contienen las normas de uso y manejo del territorio y los deberes de la población, están en los nacimientos y desembocaduras de ríos, en los cerros, las lagunas, las cuevas, las rocas, los

árboles, y otros elementos; cada uno es una Madre o Padre Espiritual de los seres de la naturaleza. En su conjunto y de forma articulada forman parte de un solo cuerpo, *Sé nunulang*. De la salud de cada uno de estos sitios, depende el equilibro del universo. El flujo de conexiones entre ellos es lo que le da el sentido y funcionamiento al territorio ancestral. Para mantener esto, los Mamos "pagan" a cada Madre en cada sitio, manteniendo así la misión de cuidar y preservar el territorio de la Sierra Nevada.

Los sitios sagrados tienen una jerarquía desde la parte alta, media y baja de la Sierra y desde allí cumplen sus funciones. Los sitios sagrados principales, ubicados en las partes altas de las cuencas, son los *Ezwama*: espacios políticos desde donde se ejerce la gobernabilidad para el ordenamiento territorial y social. Estos espacios siempre han sido ocupados por los Mamos, desde allí se organiza el gobierno interno de acuerdo a las jurisdicciones espirituales y materiales de cada zona de la Sierra Nevada. Dentro de la jurisdicción de cada *Ezwama*, están conectados diferentes sitios sagrados que tienen competencias para organizar cada elemento presente en la cuenca, las comunidades y hasta los espacios familiares. Así mismo, en la Línea Negra, como es *Jukulwa*, Taganga, etcétera, y en el piedemonte existen otros sitios sagrados principales para organizar las jurisdicciones, como son *Teyuna* (Ciudad Perdida), *Teyku* (Pueblito) y Duanama, para nombrar solamente algunos de los principales.

Los sitios sagrados para nosotros son puntos en nuestro territorio ancestral en donde existen o habitan algunos seres espirituales de la Madre. El concepto de "sitios sagrados" no tiene un nombre general en nuestro idioma; cada sitio tiene su nombre propio, por ejemplo *Jaba Jukulwa* – la Madre de la salud de los bosques y personas. Tampoco existe la palabra "sagrada", ya que el ser espiritual que habita cada sitio es a su vez el código o la Ley de "Sé" específico de un elemento en la naturaleza, por ejemplo de "árboles".

El carácter de lo sagrado

Para nosotros la palabra "sagrado" se aproxima a "intocable" o de manejo especial. El Mamo debe interpretar y luego realizar trabajo espiritual para garantizar la salud de este elemento y luego deja en cada sitio los elementos materiales que ha "pagado" para conectar el mundo material con el espiritual.

El sentido de realizar los pagamentos en los sitios sagrados es para compensar, retribuir a la naturaleza por los bienes prestados, lo cual es un deber de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada.

En los sitios sagrados están los materiales que los Mamos desde tiempos inmemorables han trabajado a nivel espiritual para mantener la salud de cada sitio y los elementos de la Ley de *Sé* que le corresponden. El sitio sagrado se alimenta con estos "pagamentos" en espiritual y con todo pensamiento dirigido a esta entidad espiritual.

Cada sitio puede tener su *sewá* que facilita su conexión espiritual según su función con el resto del territorio ancestral. Todos estos materiales acompañan a los dueños espirituales de cada sitio, les da su fuerza y capacidad de aplicar la Ley de Origen en el mundo material, es por eso que al guaquear o saquear estos materiales, el carácter espiritual del territorio se debilita.

La intervención negativa en un sitio sagrado causa su desarticulación con los demás sitios, se rompe la conexión espiritual con los demás, impidiendo el correcto movimiento de su función, se pierde así la comunicación del mundo material con el mundo espiritual.

Los Mamos deben consultar para definir cuáles pagamentos y trabajos para reparar material o espiritualmente daños al sitio, solamente se hace como parte del trabajo consultado por los Mamos para lograr la reparación espiritual; estos trabajos pueden demorar años. Intervenciones fuertes pueden constituir daños irreparables que afectan permanentemente la salud del territorio y la población indígena.

Pueblo Arhuaco (Ikʉ)

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autor: Pueblo Arhuaco

Arhuaco [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5]

Nota sobre los autores[47]

[47] El contenido de todos los aspectos relacionados con autoridad, concepción territorial, normas, procedimientos y "sanciones" de los Arhuacos son autoría de dicho pueblo. Mi labor no ha sido otra que la de sistematizarlos y ordenarlos acudiendo, principalmente, a la revisión de: 1. Documentos escritos por los Arhuacos. 2. Documentos escritos por los cuatro pueblos de la Sierra. 3. Documentos escritos por los Arhuacos con el acompañamiento de sus colaboradores no indígenas 4. Intervenciones de los Arhuacos en conversatorios interjurisdiccionales en los que tuve la oportunidad de participar como interlocutor. 5. Entrevistas realizadas a sus autoridades y/o líderes. 6. Exposiciones públicas presentadas en diferentes eventos. Para no interferir su lectura acudiendo a citas constantes o múltiples y discontinuos encomillados se opta por dejar el detalle de las fuentes consultadas en la bibliografía de este texto.

Contexto social y político

El antiguo Instituto Colombiano de la Reforma Agraria –INCORA- confirió el carácter legal de Resguardo Indígena y señaló y amplió el área de reserva de la comunidad arhuaca asentada en la jurisdicción de lo que antes era corregimiento de Pueblo Bello mediante las resoluciones 113 de 1974 , 078 de 1983 y 032 de 1996.

El término Arhuaco, como se les ha llamado generalmente a los *Ikɨ*, fue acuñado por los españoles para denominar a la región situada en la vertiente sur del macizo de la Sierra Nevada de Santa Marta, diferenciándola de otras provincias como las de *Tayrona* y Chimila. El término se generalizó para todos los indígenas de esta Sierra que sobrevivieron hasta el siglo XIX. El territorio del pueblo Arhuaco se exploró y conquistó en la segunda mitad del siglo XVI. El gobernador de la provincia de Santa Marta, don Lope de Orozco, obedeciendo a factores de orden militar y económico, envió en 1583 al capitán Luís de Tapias en expedición hacia las vertientes sur oriental de la Sierra Nevada. Tapias fundó la población de "Valle de San Sebastián de Taironaca". Posiblemente este fue el primer poblado que existió denominado por los nativos como Nabusimake.

En 1916 los Arhuaco solicitaron al gobierno nacional enviar maestros para enseñar lectura, escritura y matemáticas, pero en vez de esto enviaron a misioneros Capuchinos que cuatro años después ya atropellaban la cultura indígena, mediane un sistema de terror que se concretaba en el secuestro de sus niñas y niños en el internado u "orfanato" donde se les prohibía el contacto con los miembros de su familia, se les cortaba el pelo y se les castigaba si hablaban en su lengua materna. También establecieron trabajos obligatorios, razón por la cual los indígenas pidieron inútilmente que los retiraran de la región. Los impactos de la presencia misionera en la justicia arhuaca y los posteriores producidos por la presencia de grupos armados dentro de sus territorios, los sintetiza un joven y líder Arhuaco en los siguientes términos:

> El pueblo Arhuaco tiene una cultura organizada milenariamente que ha garantizado el control y el orden social y ha mantenido la convivencia de todos sus habitantes teniendo como eje principal el Mamo, considerado la máxima autoridad quien de acuerdo al

análisis e interpretación del asunto a tratar y el conocimiento de la tradición espiritual, toma las decisiones que mas convienen. El poder del Mamo se desarrolla de acuerdo al ejercicio y el cumplimiento de la Ley de Origen, pues obviamente la población sólo cumplía órdenes del consejo de Mamos, quienes impartían direcciones para la salud, educación, normas de comportamiento y convivencia familiar social, con la madre naturaleza, entre otros; y cuando algún miembro Arhuaco incumplía o desobedecía alguno de estos lineamientos, ellos mismos se encargaban de corregir y hacer el saneamiento espiritual, moral y la compensación material por los daños causados, si así se requiere. Toda la población, la cual no era muy grande, giraba en torno a ese mandato de cumplimiento de la Ley de Origen por lo que los Mamos ejercían, cumplían y hacían "vivo" los conocimientos tradicionales, que facilitaban la convivencia con la naturaleza, control de enfermedades, de animales feroces y dañinos, para el bien de toda la sociedad. (….) Antes de la llegada de los misioneros Capuchinos los delitos más comunes eran el robo de animales menores, agresiones personales, maltrato intrafamiliar y las relaciones sexuales, sin autorizaciones tradicionales o extramatrimoniales, pues el irrespeto hacia las mujeres es considerado grave por ser representación de la madre tierra. Para cada falta se tenía una forma de sanción especial, pero no sin antes de hacer el confieso y el ayuno, pues el Mamo en sus consultas espirituales conocía la verdad del hecho. Por ejemplo, para corregir la conducta del robo, los Mamos la sancionaban con el azote. El azote no se hacía con cualquier material sino que se utilizaba raíz o rama de un árbol especial o los que los Mamos consideren necesario, obviamente no lo hacían sin antes hacer el saneamiento tradicional y sin antes hacer devolver lo robado, y si no tiene lo que se robó debe hacerlo con un objeto de la calidad y especie pero con un tamaño más grande o de mejores condiciones. Por ejemplo, si una persona se roba una vaca debe devolver la misma y si no la tiene debe traer otra en mejores condiciones que la que se robó. O si se roba una herramienta de trabajo en uso debe devolverla nueva. Igualmente si se trataba de agresiones personales después de su saneamiento espiritual, sentaban de espalda a los agresores y los amarraban por las puntas de los cabellos, y debían hacer los rituales que el Mamo les exige durante un largo tiempo, si ambos tienen culpabilidad; y si hay un solo agresor por su voluntad, lo amarraban del cabello y lo alzaban y si es repetitivo se llegaba al extremo de arrodillarlo y colocarle unas piedras sobre la espalda por un tiempo determinado y el consejo permanente de los Mamos y mayores. En ninguna de las sanciones hubo aislamiento, siempre era en público y permanentes consejos induciéndolos a la reflexión y al

buen comportamiento para el bien de la sociedad. Las relaciones sexuales (se refiere a las extramaritales) eran consideradas un delito muy grave, por lo que la pareja era arrodillada para practicar un ritual de arrancarse los bellos púbicos, hasta quedar sin ninguno. Sin embargo, estas formas autóctonas de sanción se han modificado, por ende el poder de los Mamos se ha disminuido, por lo que se hace necesario conocer las razones por las que se pierden estas formas propias de hacer justicia. Es importante resaltar que muchas veces no eran físicas si no mentales, pues el Mamo tenía la capacidad de dominar psicológicamente la persona; por ejemplo el Mamo daba la orden de que la persona no se mueva o no se levante de una piedra sagrada, aunque éste tuviera la intención de hacerlo no veía la posibilidad. Aún se dan casos, por ejemplo, que cuando después de la investigación se conoce que la persona cometió la falta y éste se niega, el Mamo le pone una penitencia y lo deja libre, a los pocos días se enferma y el que no vaya a confesar la falta no se cura (…).

Causales de debilitamiento de la justicia propia:

Con la intromisión de los misioneros Capuchinos en 1903, en un lugar donde el pueblo Arhuaco ejercía y concentraba su organización que era Nabusimake, produjo unos efectos negativos tanto para la población como para el conocimiento y el poder de los Mamos. Pues el actuar de los misioneros iba directamente contra la tradición, la cultura y la organización política del pueblo. La presión para que todos los niños se entreguen y la persecución y asesinato de Mamos principales, desintegró todas esas formas de control y organización social. Pues el Mamo ya no podía concentrarse en un solo lugar a ejercer justicia. Las familias comenzaron a huir, a refugiarse en varios lugares de la Sierra, los Mamos igualmente perdieron el control y se desvanece el poder de los Mamos. Por otro lado el Estado también comienza a filtrarse y a ejercer control a través de inspecciones de policía. El poder de la iglesia que lo tenía en acuerdo con la fuerza pública, comienza a hacer justicia y persecuciones. La presencia de los misioneros capuchinos en la Sierra Nevada duró 70 años y las secuelas que quedaron aún afectan para ejercer el control y la justicia propia de nuestro pueblo Arhuaco. La presencia permanente de grupos armados de diferentes corrientes ideológicas también impide y limita el ejercicio pleno de la justicia, pues miembros de la comunidad al momento de aplicarles justicia huyen y se vinculan a las filas de los grupos armados. Asimismo, el contacto permanente con los campesinos en zonas cercanas a poblaciones campesinas, que hoy en día algunas son municipios, por ejemplo Pueblo Bello, hacen que algunos miembros opten por realizar conductas no propias y que muchas

veces se le salgan de las manos de las autoridades. Además, la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en persecución permanente contra la cultura del pueblo Arhuaco, principalmente la presencia permanente de grupos armados legal e ilegal (ejército, FARC-ELN y últimamente grupos paramilitares), así como el aumento de la población, el mestizaje, contacto con campesinos y civiles en la zonas de recuperación del territorio, han hecho que dentro del pueblo Arhuaco aparezcan nuevas conductas no propias como: homicidios con arma blanca y de fuego, drogadicción, violaciones, atracos, amenazas y esta situación hace que en algunos casos se requiera el apoyo del Estado y se busque una coordinación (no sólo en el campo de justicia sino en todo los ámbitos, administración de recursos) sobre todo cuando hay desacato a la autoridad e irrespeto a las sanciones que se impongan. (….).

Elementos externos que se han incorporado:

La entrada de los misioneros Capuchinos en 1903 fue un factor determinante para perder la conservación de los métodos de la aplicación de justicia propios, pues se adaptaron algunos métodos utilizados por los misioneros para sancionar a los miembros de la comunidad que cometían conductas irregulares, por ejemplo: utilización de calabozos, cepos, cadenas, colgar de las manos entre otros; incluso las formas de organización política. Algunos miembros de la comunidad en esta confusión cometen conductas irregulares quedando sin hacerle justicia, además comenzaban a huir del lugar donde cometen las faltas a otros lugares donde se encuentran otras familias. Con el pasar de los años, aproximadamente en la década del 60, y por el aumento de la población, las familias refugiadas en diferentes lugares ven la necesidad de organizarse y crear pueblos donde puedan administrar justicia y solucionar sus propios problemas. Es aquí donde comienzan a adaptarse métodos que no son propios pero que para el ejercicio de la justicia eran necesarios. Por ejemplo, los calabozos en principio no se hicieron con el objeto de sancionar o castigar sino con el objeto de detener y evitar que huya; también para detener una persona que no sea de la comunidad o de la familia y no justifique su presencia en el lugar, de ahí que todo miembro Arhuaco que llegue a una región lo primero que debe hacer es informar a la autoridad del por qué y para qué y con qué fin anda en ese lugar o parcialidad, de lo contrario es detenido y regresado a su lugar de origen. Más adelante con el mestizaje y cambio de ideología que impartían los misioneros, capuchinos, comienzan conductas no propias del Arhuaco que no obstante debían ser objeto de control por parte de las autoridades indígenas. Entonces adoptan formas de

> castigo como imitar al grillo, que consistía en colocar dos palos, uno bajo las pantorrillas y otro sobre la tibia, luego ataban fuertemente los palos por largo rato de acuerdo a la falta y, en algunas regiones, hicieron el cepo, etcétera. (Diagnóstico de la situación de justicia en el pueblo Arhuaco. La autoridad y la justicia en el pueblos Arhuaco, elaborado por Gunchiwey Torres y el equipo de personas delgadas por el Cabildo para la coordinación del proyecto durante la etapa llamada de recorridos).

Los Arhuacos poseen la misma concepción que los Kogui sobre el territorio. Los picos nevados son considerados el centro del mundo. Los primeros hombres provienen de dichos grupos y, por lo tanto, son los "Hermanos Mayores"; todos los que llegaron después son considerados como los "Hermanos Menores". La diferencia entre los dos tipos de hermanos es el conocimiento que tienen sobre la naturaleza. Desde esa perspectiva, los "Hermanos Mayores" son los encargados de cuidar y preservar el mundo, de velar porque el ciclo cósmico tenga un buen desarrollo para que las enfermedades no destruyan la vida de los hombres; para que las cosechas sean buenas. El mundo se concibe como dos pirámides sostenidas sobre una misma base. Internamente lo conforman nueve mundos, cada uno con su propia tierra y sus propios habitantes. La tierra está ubicada en el quinto piso. Hacia arriba los mundos están emparentados con la luz y hacia abajo están emparentados con la oscuridad.

Entre los Arhuaco lo espiritual tiene un sentido integrador y global. Creen en la existencia de un Creador y Gran Padre, *Kakü Serankua*, del cual provinieron los primeros dioses y seres materiales, otros padres como el sol y los nevados y otras madres como la tierra y la luna. Consideran a la Sierra como el ombligo del mundo, el centro del universo. La naturaleza y la sociedad son pensadas como una unidad que está regida por una sola Ley Sagrada, inmutable, preexistente, primitiva y sobreviviente a todos y a todo. Afirman que el mundo puede dejar de existir sin que se altere en lo más mínimo la esencia de dicha Ley, la cual constituye el pensamiento universal de lo no manifiesto, único origen de la vida. La Ley universal ***Kunsamü*** es representada por un niño, el **Mamo** ***Niankua***.

Esta Ley de Origen tiene su expresión en el universo. La asociación entre Ley-pensamiento-naturaleza se transforma en Ley Natural, la cual da origen a la creación de la materia y a su evolución, equilibrio, preservación y armonía, que constituyen los objetivos fundamentales y la razón de ser de los **Mamos**,

las autoridades espirituales de la sociedad arhuaca, que encarnan el seguimiento a la Ley tradicional. Cada Mamo o *Mamü* es escogido entre diferentes candidatos de ocho a diez años edad y recibe una educación que dura como mínimo nueve años. Pueden prolongar su estudio, especializándose en ciertos conocimientos. Son filósofos, sacerdotes, médicos y consejeros prácticos individuales y comunitarios. Su influencia es decisiva en la vida de cada persona, de cada familia y de la comunidad. El Mamo es el personaje central dentro del sistema de autoridad y concepción de mundo del pueblo Arhuaco. El Mamo es el intermediario entre las fuerzas celestiales-naturales y los hombres. Su sabiduría y conocimiento permite el equilibrio entre las fuerzas. Entre los Mamos existen jerarquías, donde los *Takina*, *Makotama* y *Seishua* son los de más alto rango. El Mamo es ante todo un hombre de conocimiento.

El Mamo también encabeza la estructura política por encima de los cabildos. Son los que toman las decisiones y ejercen justicia. Cuentan con unos ayudantes, comisarios, cabos mayores y cabos menores, a través de los cuales se ejecutan sus decisiones. Sin embargo, en los últimos años la estructura ha venido cambiando y los cabildos vienen cogiendo mayor relevancia. Actualmente los Arhuaco no son un grupo homogéneo, algunos sectores han desarrollado como estrategia socio-política el arraigo de sus tradiciones, mientras otros han adoptado características de la sociedad mestiza como el vestido y la lengua. Pero los distintos sectores de la sociedad continúan participando activamente en la toma de decisiones políticas y en otros aspectos de su cultura.

En 1943 los políticos de Valledupar, los misioneros y el Ministerio de Agricultura expropiaron sin indemnización la mejor tierra de Nabusimake para hacer una granja agrícola del Estado. Los indígenas lucharon contra esta imposición y formaron en 1944 la Liga de Indios de la Sierra Nevada, que fue declarada ilegal en 1956 por el gobierno militar de Gustavo Rojas Pinilla.

En 1962 el gobierno impuso la construcción de una torre de televisión en el cerro Alguacil, sitio sagrado. Allí se estableció una base del ejército para imponerles a los indígenas la obra. También se construyó una carretera en territorio indígena que abrió el camino a la colonización masiva afectando la continuidad territorial indígena. Contra todo esto se reorganizó la Liga, que fue "prohibida" por los misioneros y el inspector de policía.

En 1972 fue conformado el Cabildo Gobernador, que resultó una forma de organización adecuada para resistir y defender los valores y tierras indígenas. Los indígenas reorganizados lucharon por la salida de los Capuchinos, lo que lograron en 1983, después de ocupar pacíficamente las instalaciones de la misión el 7 de agosto de 1982.

Hacia 1975 colonos, no indígenas, empezaron a sembrar marihuana en la Sierra Nevada afectando a las comunidades indígenas mediante el reclutamiento de mano de obra indígena y generando violencia. En la década de los 80 la situación empeoró porque muchos colonos pobres de diversos sitios del país, ante la carencia de tierra y de soluciones a sus necesidades elementales, se establecieron en la Sierra para sembrar coca. El uso cultural que da el consumo tradicional indígena a la hoja de coca es muy distinto al cultivo para producir cocaína, mediante procesos químicos, que realizan los colonos y los traficantes. Simultáneamente con el cultivo con fines económicos llegó a la Sierra el conflicto armado colombiano dando origen a la presencia masiva de militares, guerrilleros y paramilitares (enemigos entre sí) y al asesinato de indígenas acusados, por uno u otro grupo, de pertenecer o auxiliar a uno o al otro.

La ilegalidad de los cultivos de marihuana y coca, así como la llamada guerra contra las drogas y las fumigaciones aéreas de cultivos ilegales, han dispersado éstos por el país y han hecho que invadan muchos territorios indígenas, de manera que los resguardos sobre los cuales el Estado les ha reconocido propiedad, están siendo afectados fuertemente por estos procesos incidiendo en su autonomía y control territorial. El conflicto armado hace que los bandos quieran controlar los cultivos ilegales como botín de guerra. Los indígenas, además de terminar siendo las victimas de uno y otro fuego, ven recortado su territorio, padecen violencia, reclutamientos forzados, asesinatos, amenazas, divisiones. A esta problemática se suma recientemente la construcción de represas en la Sierra Nevada, la hidroeléctrica de Bezotes, la del Cercado y los planes turísticos; situación que completa el cerco a los Arhuaco y demás pueblos indígenas de la Sierra y pone en peligro las aguas y las tierras. Actualmente los Arhuaco organizados en la **Confederación Indígena Tayrona,** hacen frente a todas estas situaciones y continuan su proceso de resistencia cultural y de lucha ancestral por la conquista y defensa de sus derechos, entre estos, el de pervivir en su Ley de Origen, fundamento antiguo y actual de su justicia.

Significado, concepciones y valores de la justicia arhuaca

Los principios de la jurisdicción *Ikɨ* están sustentados en cuatro elementos fundamentales que constituyen una lógica que solamente es conocida y denominada por los Mamo *Jina* en su gran saber:

1. ***Rigunsi*** - armonía:
   Conocimiento consciente de que todos estamos sumisos al cumplimiento de la Ley de Origen.

2. ***Dikin Riwari*** - equilibrio:
   Facilita las posibilidades de cumplimiento a todos los miembros (*Ikɨ jina*) de la Ley de Origen para que *Tikurigun* y *Umukin* se mantengan en armonía.

3. ***Unzusari*** **-** pagamento:
   Compensa el beneficio que se recibe de la madre naturaleza y compensa lo recibido de los otros *Ilm*.

4. ***Bnchunamu*** **-** sanción:
   Compensación por el *Utanuya* y sentimiento a la limpieza para el *rigunsi* de *Umukin* y *Tikurigun*.

5. ***Finalidad de A'bore rigagu'na Bnchunukwa*****:**
   Debido a que el *Utanuya* ofende no sólo al *Ikɨ* sino también a los fenómenos y seres naturales y sobrenaturales, a los templos y a los seres superiores que permanecen en esos templos ocultos, *el a'bore rigagu'na unchunukwa* permite devolver el equilibrio y la armonía perdida con el *utanuya*. Para cumplir con esta finalidad suprema, el *Ikɨ* debe acatar sumisión al mandato del Mamo, para que este último pueda ejercer su facultad de ordenar o cancelar de acuerdo con *a'bunna* (Ley de Origen).

El conocimiento como parte de la cosmovisión ***a'bore rigagu'na bnchunbiua*** **(justicia *Ikɨ*)** es otro elemento constitutivo de la concepción de la justicia entre los Arhuaco. El saber se conserva a través de lo oculto y facilita un conocimiento de la parte general, es decir, lo básico. El saber está estratificado; todo lo que vemos en el mundo material, en un comienzo, fue

creado en el mundo *Tikurigun*, y cuando se dominan los sentidos mágicos se pueden interpretar los mensajes de los *tuke,* seres sobrenaturales del mundo *tikurigtm* (tipo de puntada en el tejido. El Mamo posee los sentidos mágicos que *Ama'kunu* comunican el mundo *Umukin* y el *tikurigtm* Arhuaco). El saber se trasmite por la palabra retenida en la memoria.

La forma de tener presente la filosofía de los conocimientos es el fortalecimiento de la tradición; este saber se conserva oculto. *A'bore rigagu'na Bnchunukua* establece las relaciones del individuo con los padres, amos y guardianes de la naturaleza, y es la base de la justicia, norma primitiva que rige en las cuatro etapas de la vida: la pubertad, la maternidad, el matrimonio y la mortuoria. *A'bore rigagu'na Bnchunukua* permite sostener la unidad y permanencia cultural en el manejo de la justicia o cumplimiento de la Ley de Origen. Todo *Ik*ǂ que comete un *utanuya* (acción que rompe la armonía y el equilibrio) contra la Ley de Origen rompe el equilibrio y la armonía de los seres de la naturaleza, irradiándola de negatividad y separándola de ella; por tal motivo, el Mamo analiza al *Ik*ǂ mediante acto adivinatorio para detectar las causas y contrarrestar básicamente la fuerza negativa que incide en el *utanuya* del *Ik*ǂ .

La acción de todo ser viviente está proyectada y dirigida por la Ley de Origen. Entonces, si las acciones del ser viviente no son acordes con el mundo *Ti' kurigun* y la Ley de Origen, *umukin y Ti' kurigum* entran en desequilibrio; por tanto se puede afirmar que el *Ik*ǂ cometió *utanuya*. El *utanuya* puede ser de dos tipos: *utanuya umun a'zuna* (mayor) y *utanuya awu' a'zuna* (menor), dependiendo de su gravedad y afección de la armonía y el equilibrio.

Principios que orientan el manejo de los conflictos

1. Las normas de convivencia no sólo hacen referencia a la relación entre personas, sino a las relaciones con los demás entes de la naturaleza y a las fuerzas invisibles que las engendran.
2. La resolución de un conflicto entre personas trasciende lo material y sus causas últimas deben buscarse en el plano espiritual, donde se origina el desequilibrio que debe ser recompuesto.

3. Las causas profundas de la realización de las conductas prohibidas se encuentran en la trasgresión de la Ley de Origen y en el predominio de fuerzas negativas en la esfera del ser humano.

En estos principios se encuentra la razón por la que la reparación de un daño causado mediante la realización de una conducta prohibida, comprende en la justicia propia arhuaca dos aspectos:

1. El resarcimiento del daño material por parte del autor de la conducta prohibida, que se concretará de diferentes formas, de acuerdo a la naturaleza del daño.
2. La recomposición espiritual de las personas. Involucra no sólo al autor sino a la víctima de la acción prohibida. En esta fase se busca controlar las causas que determinaron el surgimiento de la voluntad de la persona a realizar la conducta prohibida y las causas que determinaron el sufrimiento del daño en la víctima. Recomposición que requiere el tratamiento espiritual, consistente en un largo proceso ritual, los debates, los consejos y las sanciones en la práctica de aplicación de justicia propia y así permitir el ordenamiento y creación de acuerdos en la parte invisible del universo como la verdadera aplicación de justicia.

Significado y concepción de la justicia arhuaca

El sistema de justicia arhuaca está y proviene de la Ley de Origen, la cual debe ser conocida por todas las autoridades (entre ellas, el Mamo) para hacer acatar su mandato y así cumplir con la justicia. En este sentido la máxima norma de la justicia arhuaca es la Ley de Origen y son los seres humanos quienes la acatan bajo la orientación de los Mamos, a través de su consulta al ***Marunsama***.

Los usos y costumbres que se aplican en el sistema interno de justicia propia del pueblo Arhuaco se sustentan en:

1. **En las narraciones orales** sobre historias de personajes importantes del pueblo Arhuaco a nivel espiritual y personal.

2. **En la consulta con el Mamo** quien interpreta los mensajes de la naturaleza, realiza el confieso y el diálogo. Dentro de este proceso es una costumbre acudir al sitio sagrado de acuerdo con el tiempo que establezca la consulta y aportar los materiales personales, vegetales y minerales para realizar los pagamentos establecidos por la autoridad tradicional.

3. **Los pagamentos** son los tributos que los humanos deben pagar o devolver a la tierra por todos los beneficios que de ella reciben: agua, alimentos, aire, plantas, animales, piedras, en general por todos los recursos que les permiten crear su mundo espiritual y material. Estos pagamentos se realizan en diferentes sitios sagrados –Línea Negra- de acuerdo con los recursos que se han tomado para beneficio del pueblo y siempre son realizados y dirigidos por las autoridades ancestrales, los Mamos.

Debido a que el *utanuya* ofende no sólo al *Ikɨ* sino también a los fenómenos y seres naturales y sobrenaturales, a los templos y a los seres superiores que permanecen en esos templos ocultos, el *a'bore rigagu'na unchunukwa* permite devolver el equilibrio y la armonía perdida con el *utanuya*. Para cumplir con esta finalidad suprema, el *Ikɨ* debe acatar sumisión el mandato del Mamo, para que este último pueda ejercer su facultad de ordenar o cancelar de acuerdo con *a'bunna* (Ley de Origen).

Los Arhuacos poseen una concepción integral de la justicia que se manifiesta en la interdependiente relación que dicen existe entre normas de comportamiento (de cada uno de los miembros) de la comunidad y las normas culturales exigidas por la autoridad tradicional; relación en la que cualquier norma infringida afecta, al mismo tiempo, la vida personal, el equilibrio cultural de la sociedad y de la naturaleza. Quien desacata una norma y afecta a otro, es porque ha infringido una norma de comportamiento tradicional con los demás y con la madre naturaleza. Esta idea está articulada con el origen de las cosas del mundo. Desde un principio, en el origen de las cosas, todo fue creado para el bien, respetando las diferencias en el espacio, entendiendo que uno no puede vivir sin el otro. Se debe estar agradecido por lo que nos ofrece el mundo, pero la energía intelectiva arrolladora y el afán de búsqueda de satisfacción meramente humana conduce a la actividad perturbadora y destructora del bien, cuyo comportamiento se hace acreedor

de un castigo natural impuesto por los mayores (protectores, del bien). Así como *Nawowa* (sitio sagrado) perturbó y destruyó todas las bondades del mundo espiritual, se le castigó fuertemente hasta tal punto que ella se comprometió a sanar a los quebrantados y le quedó la función de corregir las maldades. Lo mismo sucedió con *Arwawiko* (sitio sagrado), quien dañó todas las bondades de las leyes espirituales y fue severamente castigado por los protectores del bien. Luego se le dio confirmación de controlar los daños y velar por los cumplimientos del bien. Visto de esa manera podemos decir que justicia es la conciliación de las partes a través del **saneamiento –curación** tanto personal como cultural y espiritual que afecta a la sociedad arhuaca. Es decir, conciliación físicamente con la autoridad política (cabildo y comisario) y espiritual con la autoridad tradicional (Mamo). Sólo si se desarrolla esa integralidad se aplica la justicia.

El gobierno propio

Las formas y los modos de articular y viabilizar los pasos o mecanismos prácticos para hacer real la gobernabilidad, son asuntos que adquieren vida, sentido y funcionalidad por orientación y regulación de la Ley de Origen. En tal orden, para los indígenas es claro que toda especie, todo elemento, toda cosa que existe en el mundo y universo (especies animales, vegetales, minerales, etcétera) se rigen y se correlacionan entre sí para construir una sola unidad de gobernabilidad; es la vida misma, es la dinámica de la vida.

Los indígenas tienen la misión de viabilizar estas leyes. Todas las cosas, en tal sentido, tienen el *ga'k~~ɨ~~nam~~ɨ~~* o *paperi*, que son los códigos para interpretarlos y regir la vida. El no cumplimiento de estas prácticas interrumpe la dinámica o gobernabilidad requerida y es cuando llegan los problemas; es cuando se presenta lo que llamamos injusticia, tanto en modo de manifestaciones naturales como problemas sociales de toda índole.

En tal contexto, para los indígenas todo es vital. El territorio, el espacio, el tiempo y la relación de vida que se establece con todas las especies. Es por eso que se habla del territorio sagrado o ancestral como base de más importancia en la vida. La gobernabilidad se ejerce a medida que la constitución de la Ley de Origen es interpretada o se hace posible interpretarla en la existencia de

todas las cosas, tanto en sentido *anugwe* y *tina naba*, es decir, la dimensión espiritual y material. La Ley de Origen contempla que la vida es universal y única.

Todas las especies animales, vegetales, minerales y humanos proceden de un mismo origen, pero cuando parte de los *ánugw*e también se expresaron en materia, los padres mayores lo establecieron según sus características espirituales y materiales en los lugares geográficos de la Madre Tierra, todos somos hermanos entre las especies animales, vegetales, minerales y humanos, pero para que la vida sea posible, debe conservarse el orden de origen; los indígenas deben conservar los territorios ancestrales o sagrados. Esto garantiza tanto la vida de los indígenas como de los no indígenas.

Las sociedades no indígenas hablan de pudor, de derecho a la privacidad conyugal, a la intimidad y esto se constituye en elementos de valores éticos y morales que rigen las conductas y las convivencias de los miembros. Entonces, así mismo, la Ley de Origen se rige bajo la privacidad sagrada; lo oculto, o lo no expuesto a la contemplación o manipulación material, es la fuente o fuerza del poder de la vida.

Por eso la espiritualidad y la materialidad constituyen una sola unidad de vida que se retroalimenta. En tal orden, las sociedades humanas y todas las demás especies se complementan espiritual y materialmente; a los indígenas les fueron concedidas las funciones espirituales para que apoyen la existencia material; por eso fueron establecidos en territorios sagrados con todos los elementos sagrados para regir o gobernar la vida como lo establece la Ley de Origen.

Significado de autoridad

Nombre: ***El Sakuku***

El termino *sakuku* es una expresión arhuaca para referirse a toda persona que tiene autoridad (Mamo, cabildo, por ejemplo) por poseer el pensamiento, el saber y la capacidad para unificar acciones que resuelven las situaciones y

necesidades de la comunidad y sus integrantes. Se trata de un saber que se traduce en obediencia comunal por el reconocimiento de sus valores o capacidades, experiencias, disposición, virtudes, posibilidades, comprobaciones, inteligencia para orientar la vida en común.

Sakuku también significa *cabeza*, extremidad superior en donde está depositado el saber y el pensamiento; *sakuku* es entonces una forma de ejercer autoridad, pero no siempre todas las autoridades se les llama *sakuku*. Con esta palabra los Arhuacos reconocen la autoridad desde diferentes estructuras del conocimiento, competencias y funciones que se han venido asignando en razón de las necesidades, crecimiento de la población y la interrelación social dentro del territorio y con otros sistemas de vida propios de la sociedad nacional. La calidad de *sakuku* está basada en la capacidad de encontrar respuestas al actuar de cada uno, de las acciones de sus miembros y la comunidad, en la relación con los Padres y Madres de la naturaleza.

Se consideran *sakuku*s a quienes conocen las costumbres tradicionales, las conductas de los antiguos o las cualidades que garantizan la continuidad de las tradiciones, desde donde pueden controlar la conducta y orientarlos hacia el mismo camino. Pero al hablar de los antiguos no se aspira a adquirir sus ventajas económicas, sus habilidades técnicas o su poder político, sino el saber de las costumbres y tradiciones.

La jerarquía de las autoridades arhuacas está reconocida en el manejo de las capacidades y las competencias de su conocimiento. Por ello, la autoridad debe entender los asuntos que hacen parte de una decisión, que atiende asuntos de usos y costumbres, cosmovisiones y cuestiones de carácter colectivo.

La autoridad indígena está también determinada por el espacio y el lugar donde se desarrolla el análisis de las decisiones que interesan a las comunidades y a los individuos

del pueblo indígena. El ámbito de la autoridad está contenido en la capacidad demostrada con sus destrezas y habilidades en cuestiones propias de su ocupación, y con capacidad de fondo de las prácticas para demostrarlas, comunicarlas o enseñarlas.

Autoridades espirituales y ancestrales del pueblo Arhuaco

Nombre: *El Mamo*

Conocimientos.

Poseen el conocimiento milenario de la Ley de Origen desde la cual orientan a las personas para su cumplimiento. La posición de los Mamos como autoridad religiosa y política está siempre presente en los mitos y tradiciones, y se tiene como fuerza colectiva o como exponente del saber de la intimidad cultural (secreto), abarcando prácticamente toda la actividad de la sociedad y del individuo. En todo impera la influencia del Mamo y su indiscutible autoridad está presente en sus decisiones y se debe respetar siempre.

Años y años de formación, educación y control han formado a estas personas en las tradiciones y conocimientos ancestrales de la Ley de Origen. Revestidos de una autoridad casi ilimitada son quienes íntimamente conocen al grupo que dirigen, conocen la genealogía de cada individuo mediante la confesión, no solamente de actos consumados y considerados como pecados, sino de pensamientos e intenciones. **La confesión** es una costumbre ancestral cultural y espiritual muy grande que da al Mamo la posibilidad de conocer y orientar a su grupo en sus acciones y relaciones más íntimas. Dichos conocimientos los aplica con admirable diplomacia, razón y prudencia. Sabiendo la conducta del individuo, puede orientar la cultura y eso lo hace con energía y firme certeza. La solemnidad de la adivinación de los Mamos es la última palabra de la decisión y es inapelable, y es quien debe

adaptar su conocimiento continuamente a las necesidades y tensiones del momento.

Los conocimientos tradicionales que el Mamo aplica, lo convierte en el guía del desarrollo del ciclo vital de cada uno de los individuos, orientando la vinculación con la Naturaleza, el territorio, con las personas y con las comunidades, por lo tanto, se considera al Mamo imprescindible en la vida individual y colectiva para mantener los valores propios, permitiéndonos mantener una cultura diferente y conservar la Ley de Origen.

Trabajos y labores que realiza.

Como protector y defensor actúa como intermediario entre el individuo, la sociedad y el mundo espiritual. Transmite los conocimientos tradicionales y recomienda el adecuado comportamiento a través de la interpretación de las normas tradicionales.

Investiga orienta y recomienda. En algunos casos decide en la justicia indígena, en las comunidades y según el delito, en niveles generales del pueblo Arhuaco. Decide las fechas de las actividades y celebraciones tradicionales colectivas, las dirige en detalles y también orienta las fechas de las actividades políticas en acuerdo con las autoridades o *sakuku* de las comunidades.

Cuida la gente, es quien decide cómo y cuándo se debe tratar un recién nacido y a sus padres. Cuándo y cómo el individuo se debe iniciar, casar, o tomar parte en ciertos ritos o efectuar ciertos trabajos. Realiza los rituales de mortuoria, dispone el día y hora para el entierro de una persona. Dispone los modos de curar enfermos.

Orienta las épocas de siembras, lugares para construir casas o caminos. Establece contactos con vecinos y efectúa viajes a regiones lejanas. Aconseja a los miembros de la comunidad sobre sus dudas, preocupaciones y decisiones individuales y/o colectivas.

Estamentos de autoridad civil y funciones

Nombre autoridad: ***La Asamblea***

La autoridad máxima es la Asamblea, constituida por la reunión de miembros de la Directiva Central de la comunidad con las autoridades regionales y los comités de trabajo; le sigue en su orden jerárquico la Directiva Central, los cabildos y comisarios regionales, los cabos y los semaneros.

Se consideran también autoridades los miembros de los comités de las distintas áreas de trabajo, sobre la materia específica que orientan, sin atribuciones de tipo judicial.

La Asamblea General consiste en la realización de una convocatoria de las autoridades de todas las regiones que hacen parte del territorio Arhuaco para analizar los diferentes temas de interés de su pueblo. Esta convocatoria la hace la Mesa Directiva.

Nombre autoridad: ***La Directiva central***

Está compuesta por:
El Cabildo Gobernador
El Secretario General
El Tesorero General
El Fiscal General.

Funciones de la Directiva central:

- Atender las demandas y decisiones emanadas de las comunidades y autoridades del pueblo Arhuaco.
- Acompañar las competencias del Cabildo Gobernador.
- Representar el cuerpo directivo de la organización del pueblo Arhuaco, en las instancias institucionales, previa concertación y con base en las recomendaciones emanadas de las decisiones del pueblo Arhuaco.

- Asesorar y liderar las acciones organizacionales y políticas en el espacio interno del territorio tradicional y la relación con las instituciones públicas del Estado y la sociedad mayoritaria.
- Ejecutar, decidir y acompañar a las autoridades internas de las comunidades en el ejercicio de la justicia, según la magnitud de los problemas o delitos considerados muy graves.
- Socializar el desarrollo de las actividades y trabajos de la organización.
- Ayudar a controlar, dirigir, administrar los bienes y recursos destinados al pueblo Arhuaco.
- Desarrollar las políticas internas impartidas por los Mamos y las autoridades indígenas del pueblo Arhuaco.

Nombre autoridad: ***El Cabildo Gobernador***

La cabeza visible de la Directiva Central es el Cabildo Gobernador. Representa legalmente al territorio Arhuaco y como tal adquiere funciones específicas, como:

- Representar la unidad política del pueblo Arhuaco.
- Administrar y ejecutar las decisiones de las Asambleas Generales del pueblo Arhuaco.
- Convocar y dirigir las decisiones aprobadas por las autoridades del pueblo Arhuaco.
- Representar la legitimidad de las decisiones, que desarrolla en procesos internos y externos.
- Liderar el cuerpo directivo de la Confederación Indígena Tayrona y las autoridades tradicionales.
- Liderar las directrices políticas de todos los proyectos y programas que se posesionan al interior del territorio y de las comunidades.
- Por ser el Cabildo Gobernador el representante legal del pueblo y territorio Arhuaco y cumplir las funciones antes descritas se convierte en la autoridad Arhuaca con la que los jueces de la jurisdicción ordinaria deben entrar en

contacto para asuntos de coordinación interjurisdiccional pero sin olvidar que la máxima autoridad arhuaca es la Asamblea y que el Cabildo Gobernador es un ejecutor de las decisiones que ésta tome.

- Otras autoridades que hacen parte del sistema ancestral de justicia son los cabildos regionales, los comisarios regionales, el *sakuku yina* y como autoridades organizativas (liderazgo) se encuentran los comités de educación y maestros, responsables de salud, asistentes de tierras, responsables de justicia, responsables de temas de derechos humanos y liderazgo de mujeres indígenas.

Algunas normas y procedimientos

El ***izatasi regu'si*** (**procedimiento**) son los pasos que siguen, desde el momento de conocerse un ***utanuya*** (**falta**) por la queja presentada por el afectado al *sakuku* hasta el momento final en el que el Mamo determina el pagamento y la sanción para devolver la armonía y el equilibrio. Este procedimiento se desarrolla mediante los siguientes pasos:

1. Una vez recibida la queja, el *sakuku* (autoridad civil) ordena detener el infractor para interrogarlo.
2. La autoridad civil levanta un acta del *izatasi re'gusi* (procedimiento) en donde se escribirá la queja, la declaración del infractor, de los testigos, los declarantes y la autoridad civil.
3. El acta de acuerdo o arreglo debe contener un resumen de la queja, de las declaraciones y lo más importante, la decisión del Mamo para devolver la *rigunsi* y el *dikin riwari* al *umukin* y al *Tikurigun.*
4. El *sakuku* vigila el cumplimiento del infractor del *unzasari* y del *Unchunamu*, y si es necesario, éste será obligado a cumplir.
5. Si se presenta inconformidad del fallo por parte del infractor, éste puede apelar la decisión al Cabildo Gobernador; éste consulta el caso con otros Mamos *Jina*, y la decisión que éstos tomen será definitiva.
6. El Mamo está sujeto a la Ley de Origen, la cual debe permanecer oculta.
7. Para cada *utanuya* el Mamo determinará la decisión consultando la Ley de Origen; el *Unzasari* y el *Unchunamu* serán necesarios para devolver la armonía y el equilibrio.

8. La decisión del Mamo no podrá ser cuestionada. En caso de apelarse, la decisión que tomen los Mamo *Jina* será definitiva e incuestionable. El Mamo es la autoridad omnipresente en la vida diaria de las personas y de la comunidad en su conjunto indígena. Como es el único autorizado para realizar la práctica de la confesión, conoce con detalle la biografía y vida íntima (incluso la sexual) de cada uno de los individuos y de las familias. Práctica mediante la cual ejercen un liderazgo moral, y por lo tanto su función principal es servir de guía a la comunidad. Esa confesión, dependiendo del caso, también es pública cuando se presentan conflictos graves entre los miembros de la colectividad. En palabras de Leonor Zalabata: "La justicia es pública. La comunidad tiene el derecho de opinar, de referirse a la conducta. Cuando el castigo es colectivo, al principio da pena. Es una práctica que nos educa y que la ejerce la comunidad. Todos conocen cómo se tomaron las decisiones, qué se investigó, cómo se investigó" (Taller con jueces, 2006). En este sentido, el procedimiento mediante el cual se determina si una persona cometió un delito y se imponen las sanciones del caso constituye un ejercicio de carácter público, toda vez que toda la comunidad podría resultar afectada por los actos del presunto infractor. En la medida en que lo que está en juego es el equilibrio entero del universo, la resolución de un "asunto de justicia" implica largos debates que pueden desarrollarse a lo largo de varios días, hasta que se logre un consenso en torno a las causas que determinaron al individuo a actuar como lo hizo y cuáles serán los mecanismos más apropiados para restablecer la armonía rota.

Si la falta se considera leve (malos pensamientos, por ejemplo), el individuo será sometido a recibir "consejo" por parte del Mamo "quien, seguramente, lo golpeará en la cabeza con el palo del "poporo", lo someterá a sesiones de adivinación o lo obligará a efectuar una serie de ofrendas destinadas a reparar el equilibrio roto. En casos de faltas más graves (asesinato, profanación de sitios sagrados, robo, irrespeto al Mamo), la persona podría ser enviada a la "cárcel" de Nabusimake, a la cual puede llegar "guindada" en caso de resistirse. Adicionalmente, en este tipo de casos la ofensa se hará pública y el nombre del infractor quedará manchado de por vida. En los casos que la persona que ha cometido una falta se niega a confesarla se le considera persona que se niega a comportarse de conformidad con los postulados de la Ley de Origen: "Conducta que atenta directamente contra la identidad

cultural del pueblo Arhuaco (toda vez que no permite el restablecimiento de la armonía perdida y, con ello, coloca en peligro la integridad de la comunidad y el orden universal), lo cual da lugar a la imposición de la pena de extrañamiento o expulsión de la Comunidad" (Uhia Carrillo, 2004).

Faltas más frecuentes y las sanciones respectivas

En el pueblo Arhuaco, el impacto cultural sufrido desde la Colonia hasta el presente ha afectado de manera diferente a las comunidades que lo conforman incidiendo para que a pesar de tener un único e igual principio de aplicación de la justicia existan regiones en las que la tradición cultural esté más arraigada que en otras; de ahí que en las que existe más arraigo cultural sus habitantes acepten sin ninguna dificultad el proceder de la justicia propia. En cambio en aquellas regiones donde el impacto cultural externo ha sido más fuerte (las zonas de recuperación, por ejemplo) sus habitantes se adaptaron a la forma de justicia externa haciendo más difícil aplicar la justicia propia. Esto explica que dentro del pueblo Arhuaco se den diferencias culturales y por lo tanto las sanciones, aunque sea por el mismo hecho, no son iguales. Por ejemplo: en una región más tradicional, al responsable de un robo lo guindan de las manos por un tiempo determinado mientras recibe el consejo por parte de las autoridades (Mamos y mayores); luego se da el saneamiento espiritual, donde el Mamo exige la devolución inmediata de lo robado y si el responsable no lo tiene debe resarcir la cosa robada en las mismas calidades, condiciones y especies. En otras comunidades de menos grado de tradición cultural, este mismo delito se sanciona así: se encarcela por varios días de acuerdo a la gravedad, luego debe devolver lo robado si lo tiene, y si no, debe pagarlo en efectivo a un plazo corto y determinado y se permite que alguna persona pudiente económicamente cancele el valor de esa cosa robada y queda libre, entonces, la falta es considerada y castigada, pero varía la forma y tiempo de sanción.

Faltas leves

Desobediencia, calumnias, amenazas, riñas, pelear entre padres e hijos, daños de cultivos por animales del vecino, movida de linderos, coger cultivos ajenos, robar gallinas u

otros animales, peleas entre familiares, pescar sin permiso, cacería en predio ajeno, mal manejo de basuras, vender bebidas alcohólicas sin permiso correspondiente

Faltas graves

No respetar las creencias tradicionales, profanación de sitios sagrados, el desconocimiento de los valores tradicionales al construir sin consultar a los Mamos, infidelidad o separación de la pareja, abandonar a los hijos, unión marital sin el matrimonio tradicional, no cumplir con las ceremonias de las cuatro etapas de la existencia: Bautismo, pubertad, matrimonio y ceremonia mortuoria. Inobservancia de la ritualidad de la siembra, recolección y el consumo de *ayo* (coca), profanación de *sewá* (reliquias sagradas), incumplimiento de la ceremonia de *kwalama* (consagración de cosechas), no usar el fuego en el uso cotidiano, hacer un segundo matrimonio sin haber realizado una ceremonia de separación, agredir a los Mamos verbal o físicamente, fingir tener el saber y autoridad de Mamo, violación, homicidio, incumplir las funciones del cargo para el cual ha sido elegido, desconocimiento del saber tradicional necesario para poder desempeñar el cargo para el cual fue elegido, abandono de los ancianos, transportar y usar piedras o arena sagradas como material de construcción, tala de bosques con fines comerciales, sepultar en sitios no autorizados y sin respetar las ceremonias tradicionales

En la cosmovisión arhuaca no existe la diferenciación de ramas o especialidades como lo hace la jurisdicción ordinaria; todos están interrelacionados (penales, administrativos, ambientales, civiles, etcétera). En este contexto, los procedimientos en la aplicación de la justicia se sintetizan en:

- Demanda o denuncio ante la autoridad.
- Casos que no requieren demanda o querella.
- Citación a las partes y desarrollo de la audiencia, con presencia de los familiares.

- Investigación adicional, si es necesaria.
- Audiencia decisoria o de veredicto.
- Levantamiento de acta.
- Remisión donde el Mamo y saneamiento tradicional.

Sanciones

Por su parte, las principales **sanciones** son:

- Confesión ante el Mamo.
- Realizar pagamentos en los sitios sagrados determinados por el Mama.
- Realizar trabajos comunitarios como arreglo de caminos, limpieza de los cultivos de la persona ofendida.
- Pagar cárcel en los sitios de gobierno o *ezwama* ubicados en las cabeceras de los ríos bajo la tutela del Mamo.
- Pagar una multa en especie o dinero.

Aplicación de sanciones

Las personas que imponen la sanción serán del más alto reconocimiento público, de mucha experiencia como el caso de los Mamos o comisarios acompañados por cabos y semaneros. El lugar donde se efectúan es la *Kádukwu*, sitio donde se encuentra la piedra plana cerca de la *Kankurua,* y posteriormente pasará a la oficina pública. Los elementos usuales de **sanción para faltas graves son los azotes de tiras de cuero y las cadenas de hierro (cepos)**; los establecimientos para el "castigo" serán los debidamente preparados como la "cárcel" y piedras planas para el arrodillamiento.

- Toda acción es castigable cuando se tienen las suficientes pruebas mediante la investigación del *Bunkueyca* espiritual y material.
- Para que una conducta sea castigable, las personas deben ser suficientemente culpables.
- Este acuerdo se aplicará a las personas sin consideraciones ni discriminación.
- La ignorancia no es excusa para no ser castigado.
- Todo castigo tiene función preventiva, protectora y resocializadora del individuo.

- Cuando se tiene la autoridad y el deber de impedir un delito, no hacerlo, equivale a producirlo.
- Para castigar a la persona se debe analizar si la falta fue cometida por voluntad propia o impuesta.
- Los hechos castigables ocurridos al interior del territorio serán castigados internamente.
- Los delitos cometidos fuera del territorio por personas *Ikɨ* serán castigados al interior del territorio.
- Los hechos castigables ocurridos al interior del territorio causados por personas foráneas (no arhuacos), serán castigados fuera de este territorio y de acuerdo a la justicia ordinaria.
- Los hechos castigables cometidos por menores de edad deben tener tratamiento especial, al igual que los discapacitados y las personas con transtornos mentales.
- Un condenado que sea absuelto por parte de las autoridades internas no será sometido nuevamente a juzgamiento por el mismo hecho, ni por las autoridades indígenas ni por la justicia ordinaria.
- Quien contribuya en la realización de un hecho castigable o que preste ayuda, también será culpable y se castigará igual que el infractor.

El anterior cuerpo de normas es aplicado a todas las personas *Ikɨ* residentes en el interior de su territorio, la Sierra Nevada de Santa Marta.

Principios del pueblo ikɨ (arhuaco)

Para los Ikɨ, la vida de los pueblos se fundamenta en la Ley de Origen, los *Ka'dukwɨ*, *Kakɨ awiri Zaku ʃina*, *los mɨrɨnsamas* y el Mamo.

Ley de Origen

Es un principio de norma, que gobierna todo. Esta Ley establece un ordenamiento preexistente a toda norma o reglamento creados por los hombres. La Ley de Origen constituye la forma propia de gobernar establecida por los padres mayores. Los pueblos de la Sierra Nevada fueron dejados para cumplir la Ley de Origen y de este modo garantizar la convivencia, la armonía y equilibrio requeridos para la vida de todas las especies y/o seres del mundo y universo.

Se llama de Origen porque se creó cuando el mundo sólo existía en pensamiento, antes de adquirir forma visible, de modo que la realización material estuvo ya determinada por esa Ley y rige durante la existencia del Universo. Así, para los pueblos de la Sierra se convierte en la máxima guía para todos los eventos de la vida. Del cumplimiento de la Ley de Origen depende también el equilibrio de la tierra. En la medida en que cada uno de nosotros cumple con la Ley de Origen se nutre la naturaleza, la energía del sol, de la luna y la de los demás seres que nuestra Madre Tierra ha engendrado y parido.

La Ley de Origen no excluye a ninguna sociedad o grupo humano. Ella es el todo. No se circunscribe a las prácticas culturales particulares de un grupo humano. Está por encima de la cosmovisión de cada pueblo, pues atañe a los principios de vida sobre el universo y las fuerzas que lo gobiernan.

La Ley de Origen, es la Ley Máxima y base del pensamiento.

Ka'dukwɨ.
Son los lugares de conexión con la Madre Tierra y fuente de sabiduría; se refiere al espacio definido por los padres espirituales como instancia para el ejercicio de cumplimiento de la Ley. Existen a su vez *Ka'dukwɨ* mayores para nosotros (*Seykwínkɨta, Numa'ka, Séynimin y Seykúmɨke*).

Kakɨ awiri zaku ɨina - Padres y Madres Espirituales.
Son los padres del pensamiento y espíritu de cada elemento de la naturaleza y del cosmos. Ellos fueron autorizados desde *Sein* para corresponder el accionar de la vida material. Cada uno tiene funciones de direccionamiento y orden de relacionamiento para cada vida existente.

Mɨrɨnsama.
Son los elementos de interlocución entre el mundo material y espiritual. Es la representación física que poseen los Mamos para ejercer la autoridad, ser voceros de *Mɨrɨnsama* e intérprete del mensaje de los *kakɨ awiri zaku ɨina.*
Mamo.

> Es la persona con autorización de *zaku- kakɨ jina* que posee facultades especiales para hacer cumplir los mandatos de la Ley de Origen. Es quien con una formación especial, tiene la misión de velar por el orden social, cultural y político de todo el pueblo *Ikɨ*.

Territorio y justicia Iku arhuaco

> Antes de llegar el hermanito menor había bosque hasta la playa, también había mucho indígena en la Sierra y alrededor. Ellos no talaban; para que no hubiera enfermedades y para que el agua se alimentara y los árboles se alimentaran por medio del vapor de las nubes. Los indígenas, los árboles y el agua se respetaban por igual; los árboles respetaban el agua y nosotros a los árboles y el agua a nosotros, todos nos respetábamos por igual. Pero hermanito menor dijo que si no tenía finca no era señor; si no tenía ganado no era señor, era salvaje, y así toda la gente empezó a tumbar el bosque, comprar ganadito y finca. Por eso hoy en día es muy difícil recuperar todo. Ahora nos ataca la enfermedad, el hambre; se acaba la quebrada, se seca el río. Pero el mismo *Serankua* dijo que el aparato material podría dañar el corazón de todo mundo-universo. Porque la Sierra es corazón. Otras montañas pueden ser codos y rodillas, pero aquí está el corazón. Si se enferma el corazón todo se enferma; por eso en el pie de la Sierra no se puede talar. ¿Qué piensa el hermanito menor? ¿Tiene o no corazón? ¿Por qué no dejan los bosques para que los nietos también puedan gozar? Todo porque falta la plata. Ahora tenemos mucha plata, pero ¿para qué va a servir? No podemos dejar que el corazón se debilite. La Sierra está avisando para que la cuidemos (Retomado por la Corte Constitucional en SU-510 de 1998, 18).

Como ya se ha dicho, el pueblo *Ikɨ* es uno de los cuatro pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta, asentado sobre un territorio ancestral con costumbres propias, donde se estructura la lógica de interrelación, tanto espiritual como material entre los diferentes seres. Para los Arhuaco hablar de territorio es practicar la Ley de Origen. Su tradición dice que el territorio ancestral les fue dejado para que mediante el ejercicio de una vida fundamentada en la espiritualidad colectiva, dieran cumplimiento a la Ley de Origen. Éste hace referencia al espacio concebido sagradamente como **Madre Tierra**, por cuanto allí yacen todos los elementos o componentes concedidos de parte de los padres espirituales, para posibilitar la existencia de la vida y

de todos los seres. El territorio, más que un espacio físico, es la sumatoria o confluencia de todas las cosas expresadas y esenciadas, tanto en su estado material, como espiritual, conformándose así un solo mundo de convivencia recíproca, simultánea, integral, colectiva y complementaria; es donde se recrea la cultura, la integridad de sus relaciones sociales, culturales y espirituales que constituyen el fundamento de la permanencia, identidad y resistencia como pueblo. La concepción espacial sobre la madre naturaleza o Ley de Origen (en este caso lo que llamamos concepción territorial para retomar uno de los componentes de la JEI) fue descrita, desde los años cincuenta del siglo pasado por Reichel-Dolmatoff:

> (…) cada roca, cada vuelta del camino, cada pozo en el río, tiene para los Iku un profundo significado sobrenatural. El paisaje entero está impregnado de la viva presencia del pasado, desde la creación del universo hasta el recuerdo de un abuelo recién fallecido; desde las hazañas de la mitología heroica hasta las reminiscencias de los ancianos que todavía cuentan las guerras civiles, de episodios del siglo pasado cuando aún había Mamos que podían transformarse en jaguares. Así el paisaje es un código, un mapa, sobre cuyos diversos planos se mueven los hombres, siempre sobre caminos ya trazados por otros que les precedieron; con cada paso uno se aleja de algo, se acerca a algo, en esta gran malla reticular que es la Sierra Nevada, que es su pasado, su presente, su porvenir. En ninguna parte del país he encontrado tribus tan arraigadas en su tierra, tan conscientes de su historia y tan convencidos de tener una misión: la de vivir una vida ejemplar para una pobre humanidad desorientada (1985).

El territorio tradicional o ancestral

Cuando los indígenas hablamos del territorio tradicional, hacemos referencia al espacio donde se recrea la cultura, a la integridad de relaciones sociales, culturales y espirituales que constituyen la base de nuestra permanencia como etnia. Razón por la cual las luchas indígenas se han enfocado a recuperar el territorio y tener un control, fundamentado en la ocupación ancestral de los espacios, porque nos representa la garantía para seguir existiendo como pueblos, porque de aquí depende la vida, cultura y toda clase de conocimiento.

> En este contexto los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta asumimos que el respeto por la territorialidad como derecho fundamental debe ir encaminado a consolidar el dominio y control, en una dinámica de conducción autónoma de procesos y estrategias de desarrollo indígena.

La Territorialidad

El territorio es una integridad viva que sustenta todas las acciones y mandatos que debe seguir el ser indígena, por ello es a la vez la práctica de la Ley de Origen. El territorio es la identidad misma; por ello en los procesos educativos representa la formación de la persona para fortalecer los sentidos de pertenencia y arraigo cultural.

El territorio es un ser viviente y hace referencia al espacio espiritual y físico, a la ocupación ancestral, donde se recrea la cultura, el conocimiento, la integralidad de relaciones sociales, culturales y espirituales que constituyen el fundamento de la permanencia como pueblos. Es el elemento sagrado concedido por los padres espirituales, donde se genera la vida, se fundamenta y se sustentan las vivencias, los pensamientos, las sabidurías, y la existencia de todos los seres. Es en donde se interpreta y se cumple la **Ley de Origen,** para lograr la armonía y el equilibrio entre los humanos, y entre los humanos con la naturaleza y el universo en general.

Para que se cumpla este principio fundamental que rige el equilibrio de convivencia y garantiza la sostenibilidad de la vida, los padres espirituales designaron a cada cultura o grupo social, un espacio territorial específico, acorde a la razón de ser y misión encomendada.

Al respecto, los Mamos expresan:

> A los indígenas se nos ubicó en territorios sagrados para que espiritualmente veláramos por el equilibrio y la sostenibilidad de la vida en el mundo y el universo. Nos corresponde hacer los pagamentos espirituales y sobrellevar una vida acorde a ellos, para así compensar la utilidad de la materia que nos proporciona la naturaleza; también nos corresponde espiritualmente retribuir a los Padres para que ellos faciliten la vida material en los territorios de los no indígenas. Por eso, los indígenas fundamentamos nuestras vidas más en la espiritualidad que en lo material. Para nosotros

> poder continuar con esta misión, se nos debe reconocer y respetar el territorio sagrado y las formas de vida propia que sobrellevamos en él.

Es por eso que históricamente los pueblos indígenas de Colombia han centrado su lucha y defensa en la recuperación del territorio ancestral. Para citar un ejemplo, las culturas de la Sierra Nevada de Santa Marta han mantenido una constante defensa por el territorio ancestral delimitado por la Línea Negra, la cual fue reconocida mediante la resolución 02 del 4 de enero de 1973, posteriormente reformada y ampliada mediante la resolución 837de de 1995 por solicitud de los guías espirituales, y en concordancia a la exigencia de la Ley 21 de 1991.

El territorio no es solamente un espacio definido como lugar, es decir, no es tan solo una magnitud en la que están contenidos los cuerpos, no es un afuera y por supuesto tampoco es una frontera entendida como una línea legal de la manera en que se entiende en la sociedad mayoritaria. El territorio es una escucha específica de nuestras culturas, de lo que dice la Madre Tierra.

Por tal razón, los pueblos indígenas insistimos en el vínculo existente entre el sentido de la territorialidad y el sentido de pertenencia, pero éste no es sólo físico sino que es un vínculo entre lo material y lo espiritual. Ahora eso que llamamos espiritual podemos explicarlo como aquel entramado de relaciones vitales que nosotros los seres con existencia compartimos con la tierra. Ahora bien, la forma en cómo nuestro pueblo está en la tierra que nos vio nacer no tiene el aspecto de relación como cuando un vaso contiene agua (no es una relación de continente – contenido) sino que la relación que tenemos con nuestro territorio es similar a la relación del cómo el agua está implicada con el agua misma o la implicación que los pájaros tienen con el viento.

Nuestro territorio es el hábitat natural del ser Ik~~u~~, por eso nos pertenece. En nuestro territorio vivimos los tiempos y los espacios de nuestro espíritu habitando con nuestra Madre Tierra. A su vez, somos para nuestro territorio la siembra de memoria y cuerpo humano que a través del tiempo se convirtió en pueblo Ik~~u~~, manifestación específica de la alianza con el espíritu de nuestros mayores.

El principio de creación de todas las cosas rige la vida de todo lo que existe; los indígenas sostienen que los territorios sagrados simbolizan las

convivencias. En la ley propia se establece que la misma constitución del subsuelo, los colores y la contextura demarcan la existencia y los principios de convivencia de las diferentes sociedades. Los indígenas y los no indígenas, por ello, deben respetar y conservar el territorio ancestral. Una de las razones por las cuales los no indígenas deben respetar y garantizar la pervivencia de los pueblos indígenas, es porque en el territorio ancestral también existen las leyes que garantizan la vida de los no indígenas.

Para la cosmovisión indígena, la unidad de vida está constituida en todas las dimensiones; en el caso de la tierra, la vida trasciende desde lo más profundo hasta lo lejano del firmamento o espacio aéreo que hace conexión con todos los astros y los planetas. Los Mamos explican que la tierra es *Zaku* o Madre porque en la creación ella fue lo principal y de ella se hizo posible la vida. También explican que en lo profundo de *Zaku* se establecen los Padres con los cuales nos guiamos y se hace posible la vida; ello explica por qué los no indígenas no pueden contar con el fundamento para considerar de propiedad del Estado el subsuelo y el espacio aéreo.

El territorio, base mayor de correlación, contribución, abastecimiento y mandato

Entendiendo el territorio como un todo, en donde perviven y superviven los seres vivientes y no vivientes, en donde nace y se desarrolla la vida, se considera como la base mayor en donde yacen las leyes espirituales que gobiernan la correlación, la contribución y el abastecimiento de las utilidades; es decir, a través del territorio es que se estructura la lógica de correlacionarse entre las diferentes sociedades o grupos humanos tanto en el ámbito material como espiritual. Para el cumplimiento de este principio fundamental que rige el equilibrio y la sostenibilidad de la vida, a cada grupo social se le designó un espacio territorial.

En este principio radica la regla mayor de convivencia; por eso el territorio no puede ser excluido de ninguna relación de coexistencia dada entre los humanos y de los humanos con la naturaleza. A los indígenas se les dejó su territorio para que mediante el ejercicio de una vida fundamentada en el cumplimiento de la Ley de Origen se correlacionen con las sociedades grandes, pero sobre todo reinen en la espiritualidad de contribución y

abastecimiento de las utilidades en el mundo espiritual. A este respecto los Mamos expresan:

> A los indígenas se nos ubicó en territorios sagrados para que espiritualmente veláramos por el equilibrio y la sostenibilidad de la vida en toda la dimensión del mundo y el universo; nos corresponde contribuir, mediante los pagamentos espirituales y sobrellevando una vida visible acorde a ellos, por la utilidad de la materia en la suplencia de las necesidades, es decir compensar dicha materia en el mundo espiritual para que no se pierda la correlación dada entre ésta con su respectivo espíritu; nos corresponde abastecer el mundo espiritual de los no indígenas de los elementos necesarios, los cuales al expresarse en materia facilitan la vida de ellos, es como echarles comida espiritualmente para que materialmente siempre puedan vivir…darles petróleo en espíritu, oro en espíritu, agua en espíritu, fertilidad de la tierra en espíritu.
>
> Por eso los indígenas somos más espirituales que materiales y así lo debemos reflejar en la vida cotidiana. Pero no se puede entender esta misión como un poder atribuido a nosotros directamente, esa facultad está en manos de los Padres mayores, nosotros como humanos estamos limitados a solo contribuir (*izasana*) a los Padres para que ellos como dueños de toda materia gobiernen y ordenen la facilitación de la vida. Para nosotros poder continuar con esta misión, los no indígenas nos deben respetar nuestro territorio sagrado y nuestro modo de vida.

Para los Arhuaco la Ley de Origen que deviene de la misma naturaleza es el principio fundante de la existencia humana, individual, colectiva y de todo cuanto existe en el territorio de la Sierra en la que todos sus elementos se encuentran sometidos a las normas de la Ley de Origen. Refiriéndose al territorio según la Ley *Sé* o de origen en sus relaciones con la ley estatal algunos Mama plantean:

> Las leyes de los hermanitos menores son especiales pero sólo tienen en cuenta sus pensamientos y no los nuestros, en nuestro ordenamiento también hay artículos y constituciones que están en nuestra naturaleza que vienen de la historia, nosotros no inventamos nada (…) nosotros los indígenas lo que estamos llevando o aplicando no es algo inventado en este momento, viene desde el comienzo de este mundo, desde la Ley de Origen. A cada quien nos dejaron sitios determinados para cumplir el mandato. Tenemos unos

> límites para movernos, vivir y hacer los pagamentos. Siempre dice el Estado defender a los indígenas en los papeles, pero cuando dan fruto no es así. A Pueblo Bello lo volvieron municipio sin consultarnos, ahora donde bajaban a hacer sus pagamentos, no se tienen en cuenta, tienen dueño, son civiles y no podemos llegar, están haciendo carreteras con el cemento. Se están contradiciendo, lo que hablamos no nos lo están escuchando. El Estado solo piensa en hacer grandes proyectos, represas como la de Besotes. Si se hace eso el agua se va resintiendo y se puede secar. El agua tiene vida, es la sangre que corre por el planeta. Si amarramos un dedo y la sangre no corre, se pone negro. Así es si se taponan los ríos. Muchos con los que hablamos no nos escuchan.

Sobre la Línea Negra, el Mamo Fernando señala:

> La Línea Negra es el espacio donde nosotros nos podemos mover, donde los indígenas pueden bajar a hacer los pagamentos. Por eso solicitamos al Estado que regrese nuestro territorio que perdimos desde la llegada de los españoles, que nos devuelvan lo que nos quitaron. Estamos perdiendo más espacio, cada día el Estado está inventando más proyectos sin tener en cuenta que hay sitios sagrados intocables. Nuestras leyes y tradiciones van pasando al alma y la mente de nuestros hijos para no tener que cambiarlos. Nuestros hermanitos hacen muchas leyes. Debemos buscar mecanismos que respeten nuestras decisiones y costumbres para recuperar nuestros territorios. Es como cuando queremos hacer un fogón y no hay leña. El indígena sin tierra es un fogón sin leña. Se equivocan al imponernos cosas diferentes a lo propio, esto hace que se vaya contra nuestras tradiciones. Queremos que si quieren ayudarnos nos apoyen para recuperar nuestro territorio. Para cumplir nuestra tradición, cultura y pagamentos, se deben buscar mecanismos efectivos, ser una realidad que las tierras vuelvan a nuestras manos, no a cuentagotas. Queremos ver esto muy pronto.

La figura de la Madre aparece en cada uno de los elementos que conforman el entorno vital de los Arhuacos: la Sierra Nevada es el cuerpo de la Madre, el corazón del mundo; el telar es el cuerpo de la Madre; el tejido trasciende la mera fabricación de telas y elaboración del vestido convirtiéndose en una actividad de carácter moral.

Los Arhuacos consideran que al tejer una tela, están tejiendo "la tela de su vida", una actividad metafórica en la cual los hilos de algodón son como los

pensamientos que, poco a poco, se organizan y se entrelazan con la red de relaciones sociales en la que se encuentra inserto el tejedor: "tejer es pensar". "Una casa es una cueva, una cueva es un vientre, un vientre es un hogar, el hogar es fuego y el fuego es el sol. Los mitos, los objetos, las manifestaciones de la naturaleza no tienen significados unívocos, ni revelan verdades absolutas, ni responden a una lógica específica; todo depende del contexto en que se utilicen o en el que ocurran o de la línea metafórica que se utilice para leer sus mensajes" (Uhia Carrillo, 2004: 95).

En la cultura arhuaca no existe, en suma, ningún acto humano o fenómeno natural que no constituya un reflejo o una consecuencia de la Ley de Origen o Ley de la Madre. Conforme a lo anterior, es posible afirmar que en este pueblo lo **ontológico** (el orden universal representado en la Ley de la Madre) y lo **ético** (patrones de comportamiento) son dos instancias interdependientes; lo uno no podría existir sin lo otro. Así, si el comportamiento humano resulta afectado y determinado por el orden del universo, este último también puede resultar afectado por las acciones humanas. Los Arhuacos estiman que cualquier comportamiento humano tiene la virtualidad de afectar el orden universal y la armonía de la naturaleza. La Ley de Origen ligada al territorio de la sierra es el espacio del cual los Arhuaco reciben las orientaciones sobre cómo vivir y convivir entre sí y con la naturaleza, cómo educar los hijos y futuras generaciones y cómo retribuir a los padres espirituales de la naturaleza (el sol, la luna, las estrellas, las lagunas, el agua, la tierra, la brisa, el viento, las rocas, por ejemplo) con los pagamentos para así garantizar la reciprocidad con la naturaleza y el equilibrio del mundo. Cuando los jóvenes reciben el *tutusoma* (sombrero ritual) y el *poporo* y a las mujeres se les entrega el huso y la aguja rituales, adquieren el compromiso "de velar por el bien y la armonía universal" y de "entretejer la armonía y la vida del hombre con la naturaleza.

El territorio arhuaco está conformado por dos resguardos:

Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. Comprende los departamentos del Cesar (municipios de Valledupar, Pueblo Bello y Copey) y Magdalena (Aracataca y Fundación) y el *resguardo Bunsichama* ubicado en jurisdicción del municipio de Pueblo Bello (Cesar).

Los Arhuacos dividen su territorio en las siguientes zonas o regiones:

Central:

Su capital cultural y territorial es Nabusimake.

Otras comunidades son: Kochukwa, Windiwa (Santo Domingo), Jechikin.

Oriental:

Gunaruwun (Sabana Crespo), Isurwa, Seynimin, Arwamake, Donachwi, Sogrome, Timaka, Jugaka, Umuriwa, Wirwa, Tamacal y Besotes

Suroccidental:

Simonorwa, Karma, Kwanimun, Gunarinchukwa, Bunyuagueka, Seyarokwingumu, Singuney, Mamarwa, Chundwa.

Occidental:

Yewrwa (La Caja), Zikta, Seyumuke, Yeiwin, Gamuke, Umuke, Gwamuni, Riopiedra, Bunkwimake, Gumuke.

Zona de Ampliación o de Recuperación.

Mesawrwa, Jimain, Seykurin, Mañakan, Chundwa, Mamarwa, Gunchukwa, Besote.

Norte:

Serankwa, Mamankana

Territorio y distribución de las parcialidades arhuaca

Zona Central:

Nabusimake, la capital de los Arhuaco; Yechikin y Busin.

Zona Occidental:

Serankua, Windiwameina, Singunei.

Zona Sur:

Zigta, Yeurwa, Gumuke, Yeiwin, Seiarukwingumu, Buyuaguenka, y Simonorwa.

Otros:

Existen otros 18 asentamientos, de creación reciente, que se encuentran en lo que se conoce como zona de ampliación, Aunque el poblamiento cotidiano es disperso, en los poblados

se efectúan reuniones y ceremonias. El principal de ellos, Nabusímake, tiene un significado especial para los Arhuaco; está compuesto por unas cincuenta casas cuadradas y los templos circulares o *Kankurua* de los hombres y de las mujeres. En criterio de algunos indígenas Arhuacos La Sierra Nevada de Santa Marta por ser un macizo montañoso de difícil acceso, la penetración de personas bunachis (no indígenas) ha sido lenta, este hecho ha favorecido al pueblo Arhuaco para poder aún conservar la mayoría de sus tradiciones, sin descartar que ha habido influencias externas que de alguna manera afectan la conservación original de la aplicación de Justicia.

Pueblo Wiwa

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autor: Pueblo Wiwa

Wiwa [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5]

Nota sobre los autores[48]

[48] El contenido de todos los aspectos relacionados con autoridad, concepción territorial, normas, procedimientos y "sanciones" de los Wiwa son autoría de dicho pueblo. Mi labor no ha sido otra que la de sistematizarlos y ordenarlos acudiendo, principalmente, a la revisión de: 1. Documentos escritos por los Wiwa. 2. Documentos escritos por los cuatro pueblos de la Sierra. 3. Documentos escritos por los Wiwa con el acompañamiento de sus colaboradores no indígenas 4. Intervenciones de los Wiwa durante conversatorios interjurisdiccionales en los que tuve la oportunidad de participar como interlocutor. 5. Entrevistas realizadas a sus autoridades y/o líderes. 6. Exposiciones públicas presentadas en diferentes eventos. Para no interferir su lectura acudiendo a citas constantes o múltiples y discontinuos encomillados se opta por enunciar el detalle de las fuentes consultadas en la bibliografía.

Contexto social y cultural

El pueblo Wiwa es otro de los cuatros pueblos que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta. En lengua española se les conoce como Arsarios y se ubican en los departamentos de Cesar y La Guajira. Su población es de aproximadamente 15.000 personas, organizadas en 27 comunidades ubicadas en el resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco. Estas comunidades son, principalmente, las siguientes: en La Guajira, las comunidades de El Limón, Marokazo, Sabana Joaquina, Kuashrimake (La laguna), Wamaka, Potrerito, El Machín, Ulago, Semipke, Barcino, Dudka, Linda, Loma del potrero, Piñoncito, Sabana Grande, El Caney, El Pital, La Peña de los Indios, Gomake, Kurubal. En el Cesar, las comunidades de Pozo de humo y Teyumke. En el Magdalena, las comunidades de Kemakumake y Goshezhi. La principal organización que agrupa y representa al pueblo Wiwa ante el resto de la sociedad es la Organización Wiwa *Yugumaiun Bunkuanarrua* Tayrona - OWYBT, la cual agrupa a la población Wiwa y Kogui del Cesar y La Guajira (5127 Wiwas y 3324 Kogui en Cesar; 5127 Wiwas en La Guajira). Además se reúnen con las autoridades de los otros tres pueblos de la Sierra: Kogui, Arhuaco y Kankuamo para coordinar la defensa y cuidado del territorio dentro de la Línea Negra.

Este publo fue ubicado en la parte baja de la Sierra Nevada de Santa Marta por los padres creadores *Sealukukuy* y *Seránkua* para cuidar la naturaleza y la Madre Tierra. Son, según su cultura ancestral, los guardianes de la Sierra y los encargados de protegerla de las amenazas traídas por el *suntalo* (hombre blanco). Pese a las cercanías lingüísticas, esta lengua es ininteligible para los otros pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Los Wiwa a diferencia de los Kankuamo conservan su lengua conocida como ***dūmūna* o *d+m+na*,** damana en español, (perteneciente a la familia lingüística chibcha) y es hablada, aproximadamente, por la mitad de su población. El autoetnónimo de Wiwa que en su lengua originaria se puede traducir como "gente de tierra caliente", proviene de la raíz *wi* que significa cálido, los de las tierras bajas cálidas; *wi* también significa "engendrar" o dar origen. Los Wiwa además son conocidos en la literatura antropológica como Sanjá (Sanha o Sanká), que significa "nativos", en oposición a *sūntalo*, extranjero, no indígena. Otras denominaciones son gentilicios propios de poblados Wiwas: *guamacas* (de *Guamaka*), *marocaseros* (de *Marokazo*), *arsarios* (de El Rosario). *Malayos* es una denominación cuyo origen no está claro.

Comparten territorio y características sociales y culturales con los pueblos Kogui y Arhuaco. Algunos de sus principales asentamientos se localizan entre la cuenca media-alta del río Ranchería y el río Badillo entre los 900 y 2.500 msnm. Según los Wiwa su territorio original eran las regiones de Marokazo, El Rosario y Guamaka y llegaba hasta las tierras bajas planas, pero por efectos de la colonización debieron migrar hacia tierras más altas y abandonar El Rosario (llamado después La Sierrita) y durante bastante tiempo a Marokazo. El patrón de poblamiento es disperso en casas unifamiliares rectangulares en las faldas y valles de la Sierra.

Los poblados son centros ceremoniales y rituales y en sus casas se celebran reuniones y se escuchan las historias y los consejos de los Mamo.

La forma organizativa tradicional del pueblo Wiwa sigue estando en cabeza de los Mamos (máximos guías espirituales y autoridades tradicionales de las comunidades indígenas, quienes poseen el conocimiento entregado por Seránkua, Padre Creador y las *Sagas*, compañeras de los Mamos en la guía espiritual de las comunidades), los ancianos o mayores, los comisarios y cabos como autoridades civiles dentro de las comunidades y el Cabildo Gobernador como representante legal del resguardo.

Los Wiwa, a su interior, se diferencian claramente en dos sectores. Por una parte se encuentran los Wiwa tradicionales, muchos de los cuales se encuentran estrechamente relacionados con los Kággaba y por el otro el de los no tradicionales o "pelo corto", como son conocidos. Desde la conformación en 1993 de la Organización Wiwa *Yugumaiun Bunkuanarrua* Tayrona (OWYBT) estos dos sectores se han unificado, creando una sólida alianza.

Dentro de su sistema de creencias, el territorio ancestral de los Wiwa estaba localizado en las tierras bajas y cálidas de la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se consideran descendientes de la misma madre de los Kággaba, pero no de la madre de los *Ikɨ*.

En sus asentamientos existen dos tipos de construcciones. Una es la *Unguma*, casa ceremonial, una para uso exclusivo de cada sexo. La otra es la vivienda de habitación que, a diferencia de la de los Kággaba, tiene forma rectangular. Alrededor de estas construcciones se encuentran los campos de cultivos.

Una característica de los Wiwa, que los diferencia de los Kággaba, los *Ikʉ* y aún los Kankuamos, es su tendencia a la migración por fuera de su territorio tradicional. Relacionado con los efectos de la llamada "bonanza marimbera", los Wiwa desde vieja data presentan dos asentamientos ubicados por fuera de los límites de la Línea Negra.

En jurisdicción de Becerril (Cesar), en la serranía del Perijá, en la cuenca del río Maracas, está el resguardo Wiwa de Campo Alegre, constituido mediante Resolución del INCORA No. 021 del 16 de mayo de 1995, con una extensión de 209 hectáreas y 2.739 metros cuadrados y donde, hacia 1997, estaban censadas 128 personas, la mayoría de las cuales habían llegado al lugar hacia 1980.

El otro núcleo poblacional está constituido por aproximadamente 18 familias originarias casi todas de la región de Cherúa de donde salieron a principios de la década de los ochenta del siglo pasado y que luego de trasegar por diversos lugares de La Guajira se establecieron hace seis años en jurisdicción del municipio de El Molino de este departamento. Estos Wiwa vivían sobre la serranía del Perijá, en el lugar conocido como Copo de Nieve, pero a raíz de la muerte de tres Wiwa por los actores armados ocurrida el 25 de julio de 2005, se vieron precisados a desplazarse hacia el casco urbano de ese municipio.

Los procesos migratorios de los Wiwa se han visto incrementados desde 2002 a raíz de los desplazamientos forzados derivados de los efectos del conflicto armado y la violencia política en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Las autoridades Wiwa tradicionales espirituales y políticas son los Mamos. Su influencia está presente en la vida cotidiana y en los acontecimientos importantes de las comunidades y los individuos a quienes aconsejan, respectivamente, en las asambleas y en charlas *angag+k+n*. *Mama* quiere decir sol, abuelo, consejero y su esposa es la *Saga*, luna, abuela, consejera. Ambas autoridades han recibido una educación especial para conocer sobre el Creador y entender la naturaleza, la sociedad y las personas y para curar, interpretar sueños y dirigir las ceremonias y rituales. Al igual que los Kogui y los Arhuaco, los Wiwa están organizados en linajes patrilineales y matrilineales de acuerdo al sexo. Estos linajes regulan los criterios de parentesco, matrimonio y distribución territorial.

El Mamo es el conocedor y transmisor de la Ley de Origen, es el guía espiritual-religioso con mayor importancia dentro de su organización social. Políticamente la autoridad recae en tres figuras: el gobernador, el comisario y el cabo. Este último, tiene, entre otras funcionas, el cuidado y mantenimiento de la casa ceremonial de los hombres. Las 27 comunidades Wiwa existentes en los tres departamentos mencionados, están agrupadas bajo la orientación de la organización Wiwa *Yugumaiun* Bunkuanarua Tayrona -OWYBT-.

Los Wiwa son agricultores que cultivan y cosechan yuca, ñame, malanga, plátano, maíz, fríjol, coca y caña de azúcar para panela, destinados al consumo familiar, y café para comerciar. Además producen el fique con cuya fibra fabrican hamacas y la mochila ***suzu.*** Los hombres llevan cruzada con esta la mochila ***duadu,*** de algodón hilado en casa. Las mujeres fabrican la ropa. Los hombres fabrican los sombreros, recolectan conchas para sacar la cal requerida para el consumo tradicional de la coca mediante el uso del Poporo. En sus asentamientos existen dos tipos de construcciones. Una es la casa ceremonial diferenciada por sexos, y otra es la vivienda. Alrededor de estas construcciones se encuentran los campos de cultivo.

Contexto cosmogónico [49]

El territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta es la madre y tiene una hija y un hijo; la hija la llamamos otra vez madre, y los hijos los llamamos padres de todo lo que existe tanto de los elementos de la naturaleza, como las partes de nuestro cuerpo, todos los elementos de la naturaleza tiene entonces un papá y una mamá, y ellos también tienen hijos e hijas, por eso en la naturaleza se refleja perfectamente.

Las piedras que están ubicados lejos de las demás son varones y las piedras que están en compañía de muchas otras son mujeres, los nacederos de aguas que salen de un humedal son niñas y los que salen debajo de una piedra o árbol son varones, hay árboles de la misma especie que no dan frutos y otras que producen semillas, hay montañas que representan la feminidad y la masculinidad, y así sucesivamente, todos son de a parejas.

[49] El contenido de este ítem es tomado de *"Diagnostico del fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena y establecer formas de coordinación inter-jurisdiccional en el nivel local. Valledupar, 2008"*. Elaborado, para el desarrollo del proyecto, por Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona – OWYBT-

"En el territorio de la sierra nevada está el origen de todo y de la vida del universo, de las invenciones, del pensamiento, de lo bueno y de lo malo, de la solución y del obstáculo, del deber y el derecho, etcétera La Sierra Nevada es la mamá, lo llamamos corazón del mundo pero en la realidad es nuestra vagina, el órgano que da origen a la vida las nuevas generaciones para el cuidado del universo y del planeta tierra, y si hacen daños dentro de la Sierra con megaproyectos están mutilándonos para que no tengamos más hijos y atentan contra la felicidad de todas las mujeres del mundo"[50].

Las indígenas que habitamos en la sierra, pensamos que la tierra es como nuestro cuerpo. Hay partes que están llenas de vellosidades, que tiene cabellos, pero también hay zonas que no tienen. Comparamos la vellosidad con la vegetación. En la palma de la mano no tenemos por qué tener vello, así mismo la tierra tiene partes distribuidas con o sin vegetación para mantener la espiritualidad indígena. Existen zonas sagradas que pueden ser de vegetación o no.

En la cultura de la sierra nevada llamamos al *ayu* o la hoja de coca, que es una planta femenina al igual que aquellas que producen alimentos. Los árboles son los hombres y las mujeres somos la tierra y de la frondosidad de los árboles depende la fertilidad de la tierra. Y no puede haber una tierra fértil sin la sombra de la frondosidad de los árboles. Todos somos importantes, todos somos necesarios, hombres y mujeres. Pero el ayú es la única planta femenina, es una mujer; hace parte de nosotros y de nuestra cultura. Por eso las mujeres no portamos ayú, la portan los hombres. Es la compañera de nuestros hombres. Es un símbolo de nuestra cultura que significa complementariedad para los hombres.

"A la tierra hay que cuidarla como se cuidan a las esposas; pues la tierra es la madre de todo lo que conocemos, al igual que la mujer da la posibilidad de generar vida y por ello hay que luchar por mantenerla"[51]. "Nuestro territorio inmediato es el cuerpo así como se protege la corporalidad y los sentidos

[50] Palabras de la mayora Nicolasa Torres, esposa de un mamo y *sakuku* Apolinar Torres de Seynimin. Gunharuwún 7, 8 y 9 de Octubre de 2011.

[51] Esta afirmación es parte del pronunciamiento de las autoridades tradicionales, en la instalación del taller sobre el Auto 092 de 2008, asentamiento de Umuriwa, resguardo Arhuaco departamento del Cesar, Sierra Nevada de Santa Marta, Noviembre 29 de 2011.

deben valorarse los territorios que la misma naturaleza y no el hombre ha delimitado"[52].

Los aspectos culturales hacen de las comunidades indígenas del pueblo Wiwa una de las más tradicionales del norte del país, en tanto las estructuras de gobierno interno se encuentran vigentes y determinan el futuro del pueblo; de igual manera el uso de la lengua materna y el compromiso de las comunidades en su fortalecimiento y recuperación ha proyectado, junto a las autoridades tradicionales, nuevos procesos de afianzamiento de la identidad. Las autoridades tradicionales fundamentan su caracterización en el principio de reciprocidad, respeto mutuo y, fundamentalmente, sobre el conocimiento ancestral que se práctica por medio de la tradición oral en los rituales de comunicación con la comunidad, con la naturaleza y con todos los padres ancestrales de toda cosa cuanto existe. Son ellas los encargados de interpretar la cosmovisión y transmitirla a todas las generaciones para que a partir de los trabajos espirituales puedan forjar la permanencia del pueblo Wiwa; se convierten en los guías espirituales y sociales, además las autoridades cuentan con poderes capaces de ayudar a solucionar los problemas y situaciones de todos los miembros de la comunidad. Este conocimiento ancestral tiene un papel fundamental para mantener el equilibrio entre la naturaleza y el pueblo Wiwa. Fundamentando este proceso se encuentra la educación propia que gira en torno a la transmisión de valores, conocimientos, prácticas y habilidades.

Contexto sociopolítico

Los Wiwa y su territorio, al igual que los demás pueblos aborígenes de la Sierra Nevada Kogui, Arhuaco y Kankuamo, durante el siglo XVI fueron objeto de explotación por la Corona Española. Durante el siglo XVIII la administración colonial desarrolló un programa de colonización de las partes más altas del macizo, mediante la conformación de “pueblos de indios”, censo y tributación indígenas, imposición del catolicismo y grandes cambios en los sistemas de producción y prácticas económicas de los indígenas. Los

[52] Palabras de la *Saga*, María Antonia Conchacala durante la plenaria del taller sobre la socialización del Auto 092 de 2008, en el asentamiento de Gotshezhi, resguardo Wiwa del departamento del Magdalena, abril 6 de 2011.

alrededores de los pueblos indígenas fueron poblados desde comienzos del siglo pasado, desde los procesos de colonización campesina que se agenciaron por el Estado, hacia diferentes zonas del país. La colonización que sufrieron los territorios indígenas de la Sierra Nevada tuvo diferentes ritmos y zonas de procedencia; hacia el territorio del pueblo Wiwa se asentaron latifundistas ganaderos que desde los 30 en el siglo pasado se tomaron los playones del medio río Ranchería, hoy en jurisdicción del municipio de San Juan del Cesar. Al anterior despojo territorial e imposiciones culturales se sumaron, posteriormente, la conformación de misiones capuchinas en la Sierrita (comunidad del pueblo Wiwa ubicada en La Guajira). A principio del siglo pasado la violencia de los años 50 y la construcción de la Troncal del Caribe aceleraron la consolidación del cinturón de colonización.

El período de implementación de las misiones generó importantes procesos migratorios de las comunidades Wiwa hacia el interior de la Sierra Nevada sobre zonas consideradas por el pueblo como sagradas por su escasa calidad productiva e inaccesible: la migración forzada se articuló más a todo el sistema simbólico de la cultura y al margen de lo económico.

El anterior proceso generó relaciones de dominación sobre la población indígena presente en las formas de explotación económica, el endeude sobre aprovisionamiento de materiales que entregaban los comerciantes generando deudas de nunca pagar y la explotación territorial. Como parte del proceso de colonización se fue implementando la economía ilícita de la marihuana en la década de los 70, en la zona de ocupación Wiwa, proceso en donde "los guajiros" se encargaron de su producción con el concurso de los grandes poseedores de tierras; proceso que generó la consolidación del período denominado en la zona de "la marimba" y de "combos" o mafias que orientaron su comercialización.

Resumiendo, de acuerdo con la memoria étnica relatada por algunas autoridades tradicionales, la administración de la justicia propia se ha visto desquebrajada en los pueblos indígenas desde el momento de la Conquista y la Colonia. Luego vino el control de la Iglesia, los inspectores de policía y corregidores (quienes a la fuerza impusieron nuevas forma gobierno y de aplicación de justicia).

Últimamente fue la bonanza marimbera, los cultivos ilícitos y el conflicto armado entre guerrilla, paramilitares y fuerzas armadas del Estado que generaron pérdida de territorio, por desplazamientos, muerte y terror. Fenómenos todos que no sólo afectaron las formas propias de aplicación de justicia sino que también contribuyeron al rompimiento del territorio y del tejido social y cultural de del pueblo Wiwa.

Cuando se les pregunta a los líderes o autoridades Wiwa por qué su comunidades recuerdan con tanto sufrimiento la época de los Capuchinos, no dudan en contestar:

> Porque durante todo el tiempo ellos hicieron presencia en nuestro territorio, ellos eran los que imponían e impartían la justicia en las comunidades indígenas a través del **cepo y multas**, dejando de lado y desconociendo los usos, costumbre creencias y tradiciones, herramienta fundamental con que los indígenas resolvían y aplicaban la administración de justicia propia. La autoridad tradicional no era tenida en cuenta al momento de resolver un problema o procesar un juicio; quien impartía la justicia de acuerdo a cada periodo eran los Capuchinos, inspectores de policía y corregidores quienes tomaban la palabra y la decisión para resolver los conflictos y juzgar al culpable con el pago de sanción en especie, trabajo forzado, cierto tiempo sometido al cepo.
>
> Igualmente introdujeron, para referirse a las formas de gobierno, nuevos términos como justicia, castigo, sanción, ofensa, juzgamiento, multa: "tradicionalmente no se hablaba de justicia, los ancestros manejaban otros términos, entre ellos: *Shenbuta, Shengabi, Unkuzhigui, Waneka, Kuzhiguiga, Ibanunleshi, Ibatshui, Zhiguntushishi* los consejos, el confieso y el diálogo. Todo ello implicaba hablar de manera directa y permanente con los Mamos y de esa forma se establecían los modos de sancionar a los que habían cometido faltas. La sanción impuesta por las autoridades Wiwa en tiempo antiguo y también ahora proviene de una dimensión espiritual y es orientada bajo la guía del Zhatukua (el adivino) de acuerdo al delito cometido (Organización Wiwa *Yugumaiun Bunkuanarrua* Tayrona – OWYBT-2008).

Principios del pueblo Wiwa

Para el pueblo Wiwa el Universo tuvo origen en el Espíritu que existe desde siempre, es infinito y dinámico, con base en el pensamiento *Urruama* y en el conocimiento, tomó conciencia de la existencia de la materia y, según la utilidad que a ella le encontraba, le dio diferentes nombres.

Los nombres de las cosas son la relación de lo que ellas son, de dónde provienen, cómo se formaron y cuál es su función en el universo. Esta norma general se aplica especialmente a la tierra como soporte de la vida vegetal y animal, como elemento que responde, según diferentes calidades, a la actividad del ser humano y producir así el alimento.

En el origen de las cosas y en el establecimiento de su función en el universo se sustentan las normas para el comportamiento de las personas y de la sociedad en la relación entre los seres humanos y de estos con todos los elementos del universo. Por eso para nosotros las normas no están en los códigos legales o en mandatos morales, sino en el origen del ser de las cosas de la naturaleza y la llamamos Ley de Origen. "Para nosotros el territorio tiene un orden desde la creación, las formas de uso y ocupación del espacio, así como la utilización y aprovechamiento de los recursos naturales están regidos y tienen su fundamento en la Ley de Origen (que establece las normas de conducta y el conocimiento propio para la intervención en el territorio). Todo el territorio está fundamentado y expresado en el conocimiento de la Ley Tradicional Indígena".

Para la cultura Wiwa, la ley es una sola, la Ley de Origen, y la referencia a la ley para regular las relaciones entre las personas y el medio natural no tendrá otra referencia en su resolución que la misma Ley de Origen.

> El cumplimiento personal es masculino y femenino. La práctica de nosotros es unificar lo femenino y lo masculino. Esa es nuestra fuerza. Bien claro lo muestra las *Unguma* o *Kankurua* en todas nuestras comunidades: Arriba varas y horcones, todo está unificado, abajo es grande y amplio, pero arriba está unificado. Así hay que tener unificado lo masculino y lo femenino. Unidos hay paz, unidos hay inteligencia, unidos hay poder, unidos viene la sabiduría, unidos se hace la fuerza.

Para que se mantenga el equilibrio en la tierra, se preserve la vida y haya una verdadera armonía entre el frío y el calor, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre hay que cumplir con la Ley de Origen, principio y orden de todos los seres.

Para los Wiwa, la Sierra Nevada es el origen, el comienzo y el centro del mundo, agrupado concéntricamente alrededor de ella.

> En la Sierra están los Padres y las Madres de todo lo que existe y del cuidado que de ellos se tenga dependen la permanencia del mundo. Allí se encuentra el espíritu que es vida y pensamiento, se manifiesta en el agua de las cimas de la nevada como padre y del mar como madre, y la de los ríos que comunican la nieve y el mar. Es el aire que respiran todos los seres vivos, la respiración universal. Es la luz y el calor del sol que es padre y la luna que es madre. Los pueblos de la Sierra Nevada son los encargados de cuidarlas, de salvarlas conservando el territorio ancestral o Línea Negra libre de la invasión de los hermanitos menores.

La Sierra es pensamiento, es realidad, es la tarea principal de existencia de los Wiwa, es cuidar y velar para que ésta permanezca. Para lograrlo se "paga", "se trabaja" tradicionalmente. "El gobierno de nuestras comunidades se realiza de acuerdo con el recorrido del sol durante el año. En el solsticio de junio se reúne los Mamos, Sagas y autoridades en los Ezwamas mayores y en diciembre en los menores. Todos los Mamos, Sagas y autoridades de las comunidades de común acuerdo con el Gobernador del cabildo participan para orientar las comunidades en función de la conveniencia colectiva que determinan sus consultas y decisiones".

Cada comunidad tiene un orden local de Mamos, *Sagas* y Autoridades Tradicionales, que se encarga de organizar y dirigir la comunidad para mantener colectivamente el orden territorial y el personal. En este contexto se acuerdan y evalúan las actividades colectivas de conformidad con el orden de la Ley *Sé*. Cada comunidad tiene un Mamo Mayor, una *Saga*, un comisario y dos autoridades auxiliares (cabos).

El Mamo, conocedor, depositario y transmisor de la Ley de Origen, *Ley Sé,* es el especialista mágico-religioso con mayor importancia dentro de la organización social tradicional. A diferencia de los *Kággaba* y de los *Ikʉ*, que

no poseen figuras femeninas especializadas en la tradición con connotaciones de autoridad, entre los Wiwa se encuentra la *Saga* que es la contraparte femenina del Mamo.

La vida social para todos los Wiwa, pero sobre todo para las comunidades tradicionales, gira alrededor de la autoridad del Mamo. Los Mamos son personas que desde temprana edad y a lo largo de muchos años de aprendizaje y de sacrificios, que requieren años de aislamiento y de dietas donde se restringe el consumo de sal y carnes, han recibido una formación integral y especializada que los ha llevado a conocer en profundidad y con erudición la espiritualidad y la tradición de su pueblo, convirtiéndose en los depositarios por excelencia de los saberes sagrados y profanos.

Para la preservación de la Ley de Origen o *Ley Sé,* los Mamos llevan a cabo de manera constante trabajos tradicionales, es decir, una serie de rituales y ceremonias que se realizan y ofician con el propósito de ponerse de acuerdo con los antepasados, con los dueños y con los Padres y Madres de todas las cosas. Es precisamente para "sostener el mundo y salvar la vida" que los Mamos ayunan, adivinan y hacen pagamentos (ofrendas o "comida espiritual") en los lugares sagrados.

La autoridad tradicional del Mamo y su séquito de *Kuibis* (aprendices y ayudantes) se encuentra articulada a otro tipo de autoridad que se presenta en todas las comunidades: *Kuazhikuma* o Comisario, quien es el encargado de dinamizar e impulsar los distintos trabajos comunitarios, reunir a la comunidad para la realización de los pagamentos, así como para preparar a las personas para las reuniones de carácter profano. Ejerce además el papel de intermediario entre la comunidad y el mundo no indígena y sus instituciones, por lo que es un apoyo insustituible del cabildo – Gobernador y sus colaboradores. Cada *Kuazhikuma* tiene jurisdicción y competencia exclusivamente en su comunidad.

Los Mamos, *Sagas* y autoridades emplean distintos procedimientos tradicionales para conocer los mandatos de la Ley Sé: Los llamamos *Zhátukua, Kashivítukua, Kuina y Aluna,* entre otros.

> Los Mamo son calor. El sol nunca dice a esta culebra no le voy a dar calor, a ese asesino no le doy calor; nunca dice así el sol, siempre está dando calor al asesino, a la culebra, al tigre, quien sea; entonces un

> Mamo tiene que ser igual como el sol. Cuidado matar culebra, porque un Mamo verdadero no puede matar culebra, cuidado matar tigre. Un Mamo no puede matar árboles. No puede matar. Por eso el compromiso de Mamo y Saga es muy sagrado, muy fuerte, muy profundo.

Para mantener el orden tradicional, los Mamos, *Sagas* y las autoridades también deben tener un conocimiento profundo del orden en la naturaleza. Qué es una hormiguita, qué es cada animalito, quién es del aire, quién es de la tierra. Ellos saben qué hace funcionar a las personas, saben cuáles son los tributos que hay que hacer. Qué hay que cumplir, qué no hay que cumplir. Qué puedo aceptar, qué no debo aceptar y qué trabajos internos son necesarios para recibir las cosas materiales. Cuántos animales, cuántos árboles y quebradas necesitan su sustento, por eso el compromiso de los Mamos todos los días es compensar espiritualmente en los sitios sagrados lo que tomamos de la naturaleza, los animales, la comida, los árboles, el agua.

> La Autoridad es la base fundamental del Gobierno propio. Su función es mantener el control territorial, social y político de acuerdo a los mandatos del pueblo y en cumplimiento de la Ley de Origen. La Autoridad tradicional la ejercen los mayores conocedores de la tradición, los cuales aplican sus saberes y conocimientos sobre la Ley de Origen, para el bienestar de nuestro pueblo. Corresponde a las autoridades de cada lugar, representadas en los Mayores, la construcción de normas para la resolución de los conflictos y el control social.

Autoridades del pueblo Wiwa[53]

Nombre autoridades espírituales y tradicionales

[Integrantes o componentes]

URUAMA.

Para el pueblo Wiwa la justicia propia tiene un significado que parte de la prevención, la promoción y el consejo por parte las Autoridades Tradicionales que conocen y aplican la Ley de Origen, llamada *Shenbuta*. Estas autoridades son:

- El Mamo: quienes interpretan la Ley de Origen y orientan la justicia espiritual a través de la ley *Zhatukua.* Conocedor y guardián de la tradición y la memoria.
- Las "Sagas" mujeres que tienen el mismo nivel que los Mamos y son unas grandes conocedoras de la sabiduría y la tradición del Pueblo Wiwa.
- El *Zhatukua. a*divino a nivel espiritual y según sea el delito.
- Alkazhi –Comisario.
- Kashimama-Cabo

En el sistema de justicia Wiwa que proviene de la Ley de Origen, ni el Mamo, ni el Comisario ni el Cabo, son autoridades que deciden la justicia, dado que esta proviene desde la esencia de la espiritualidad consultada por el Mamo a través del zhatukua

La Ley de Origen, llamada *Shenbuta.*

53 El contenido de este apartado de autoridades Wiwa y todos los demás referidos específicamente a territorialidad, normas, procedimientos, faltas, sanciones fueron tomados de tres fuentes: 1. *"Diagnóstico del fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena y establecer formas de coordinación inter-jurisdiccional en el nivel local. Valledupar, 2008*". Elaborado por Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona – OWYBT- 2. Los conversatorio realizados entre autoridades Wiwa y operadores jurídicos 3. Lecturas de otros textos y entrevistas realizadas a algunas autoridades étnicas. La sistematización en cuadros obliga a sacrificar las citas textuales y su organización ha sido responsabilidad del autor.

El SEWA.
Principio espiritual que dispone la vida en el mundo natural y del cual provienen las leyes que vienen desde el origen más ancestral para guiar la vida en el mundo material y cuidar los seres existentes en la tierra y la tierra misma.

Significado y funciones de las autoridades Wiwa

Concepción de justicia

Los usos y costumbres que se aplican en el sistema interno de justicia propia del pueblo Wiwa se sustentan en:

1. En las narraciones orales sobre historias de personajes importantes del pueblo Wiwa a nivel espiritual y personal.
2. En la consulta con el Mamo quien interpreta los mensajes de la naturaleza, realiza el confieso y el diálogo. Dentro de este proceso es una costumbre el deber de acudir a Gagūrga de acuerdo con el tiempo que establezca la consulta y aportar los materiales personales, vegetales y minerales para realizar los pagamentos establecidos por la Autoridad Tradicional.
3. Los pagamentos que tienen el significado de un tributo que debe rendirse a la tierra por todos los beneficios que de ella reciben: agua, alimentos, aire, plantas, animales, piedras, en general por todos los recursos que les permiten crean su mundo espiritual y material. Estos pagamentos se realizan en diferentes sitios de acuerdo con los recursos que se han tomado para beneficio del pueblo y siempre son realizados y dirigidos por las autoridades ancestrales, los Mamos.

Su aplicación en todos aquellos casos en los que se comete una falta dentro de la comunidad y cuando se presenta la violación de alguna norma de carácter interno. Igualmente, cuando se presentan robos, calumnias, violaciones, muertes, violencia en las familias, maltrato intrafamiliar, también por no asistir a las reuniones o a los confieso y por causar daños a los recursos naturales, uno de los más graves es la quema de las montañas, aunque a nivel mítico tiene su historia.

Mamo

Los Mamo orientan la justicia espiritual a través de la ley *Zhatukua.* Es la autoridad que cumple una función de interpretación de las burbuja en el agua; es quien adivina a través de las burbuja que constituye la fuente espiritual de la naturaleza que les comunica como debe aplicarse la justicia a una persona que haya cometido un hecho indebido en la comunidad, el resguardo o por fuera del resguardo.

El Mamo y la *Saga* son las auténticas autoridades del pueblo Wiwa, encargados de interpretar y hacer cumplir la Ley de Origen para garantizar el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como pueblos indígenas guardianes de la naturaleza. Regula las relaciones entre los seres vivientes, desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia territorial ancestral legado desde la creación del mundo.

Asamblea

La autoridad máxima es la asamblea, constituida por la reunión de miembros de la Directiva Central de la comunidad con las autoridades regionales y los comités de trabajo; le sigue en su orden jerárquico la Directiva Central, el Cabildo, los Comisarios, Cabos y los Semaneros. Se consideran también autoridades los miembros de los comités de las distintas áreas de trabajo, sobre la materia específica que orientan, sin atribuciones de tipo judicial.

La Asamblea General consiste en la realización de una convocatoria de las autoridades de todas las regiones que hacen parte del territorio Wiwa para analizar los diferentes temas de interés del pueblo. Convocatoria que hace la Mesa Directiva.

Comisario

Los *Alkazhi* o Comisarios ayudan al Mamo para que los *gunama* (personas que no tienen cargo específico dentro de la comunidad) realicen sus trabajos tradicionales, los acompañen a los lugares sagrado sagrados y a la *Unguma* (casa ceremonial de los hombres del pueblo Wiwa) por medio del consejo.

Les corresponde asegurar que lo dispuesto por la autoridad espiritual se aplique en su pueblo, es decir son las autoridades encargadas de vigilar y controlar a las personas con el fin de garantizar que lo dispuesto por el Mamo a través de la consulta se cumpla, con el apoyo de los líderes, mesa directiva y la comunidad en general.

Cabo

Los *Kashimama* o Cabos son los responsables de entrar en contacto con las personas que están en el deber de hablar y someterse a la justicia propia orientada por el Mamos, esta autoridad facilita la interlocución entre la comunidad, los líderes, los comisarios y los Mamos y también cumple funciones de organización en las comunidades.

Cabildo gobernador

Es el representante legal del gobierno del pueblo Wiwa, es el responsable de la gestión política y administrativa del resguardo a nivel regional, nacional e internacional.

Organización Indígena Wiwa local

Es el órgano directivo y representativo del pueblo Wiwa cuyo propósito es el de representar, concertar y exigir el cumplimiento de las políticas a favor del pueblo Wiwa, en el orden local, regional, nacional e internacional.

La Directiva central

Está compuesta por:
El Gobernador del Cabildo
El Secretario General
El Tesorero General
El Fiscal General
Dos Vocales.

Funciones de la Directiva central:

- Atender las demandas y decisiones emanadas de las comunidades y autoridades del Pueblo Wiwa.
- Acompañar las competencias del Gobernador del Cabildo.
- Representar el cuerpo directivo de la organización del Pueblo Wiwa, en las instancias institucionales, previa concertación y con base en las recomendaciones emanadas de las decisiones del pueblo Wiwa.
- Asesorar y liderar las acciones organizacional y política del Pueblo Wiwa, en el espacio interno del territorio tradicional, y la relación con las instituciones públicas del Estado y la sociedad mayoritaria.
- Ejecutar, decidir y acompañar a las autoridades internas de las comunidades en el ejercicio de la justicia, según la magnitud de los problemas o delitos considerados muy graves.
- Socializar el desarrollo de las actividades y trabajos de la organización.
- Ayudar a controlar, dirigir, administrar los bienes y recursos destinados al pueblo Wiwa.
- Desarrollar las políticas internas impartidas por los Mamos y las autoridades indígenas del pueblo Wiwa.

Algunas ideas básicas sobre normas Wiwa

Las normas son orales y se rigen por una concepción inscrita en la Ley de Origen consisten en lograr siempre las condiciones armónicas de convivencia para que la comunidad perviva. Un elemento normativo que atraviesa el proceso de aplicación de justicia y el control social es el *consejo*, utilizado como medio de articulación y armonización social de las personas entre sí y con la naturaleza. El consejo se aplica desde los distintos escenarios de socialización de la tradición: el pagamento, la loma, el sitio sagrado, la escuela, la familia. En ese sentido la sanción debe ser sólo un medio de socializar al que comete una falta contra otra persona, la comunidad o la naturaleza. El consejo es el principio de toda forma de corrección de una falta; luego se imponen los trabajos: trabajo tradicional con los mayores conocedores, y el trabajo físico en jornadas de trabajo en comunidad. Manteniendo este principio y acudiendo siempre al consejo la resolución de los conflictos corresponde a las autoridades de cada lugar: *Alkazhi, Kashimama, Witana.*

Para acceder al nivel de administración de justicia propia del pueblo Wiwa es esencial el conocimiento que imparten los Mamos a través de narraciones de historia de los diferentes personajes que conformaron el mundo ancestral-espiritual. Esto es fundamental para lograr el equilibrio representado en la noción de justicia propia, con la finalidad de purificar y equilibrar los pensamientos negativos con los positivos, es a partir de ese momento cuando se accede y se cumple con las normas de la justicia propia.

En el nivel interno quienes permiten acceder a la justicia son los Mamos como autoridades tradicionales que cuentan con la mayor experiencia para realizar la actividad de formación y de aplicación de la administración de justicia propia, puesto que ellos son los poseedores del conocimiento ancestral y manejan todos los asuntos relacionados con los procedimientos del sistema de justicia del pueblo Wiwa, ya en la práctica son los *Alkazhi*-Comisarios y *Kashimama*-Cabos quienes se encargan de aplicarla y de que se cumpla (Tomado de Owybt, 2008).

Ideas básicas sobre los procedimientos

Las casas ceremoniales tradicionales Wiwa son el espacio para la discusión y el conocimiento sobre los temas concernientes al manejo del territorio Wiwa. En el contexto del proceso de recuperación cultural del pueblo Wiwa es necesaria la existencia de casas ceremoniales en cada una de las comunidades del resguardo por ser el espacio natural de socialización: reuniones de los mayores conocedores, sitios de consejo.

Todo procedimiento para resarcir (sanar, curar) una falta está en función de los valores de la justicia inscritos en la Ley de Origen que están centrados en la consulta que hacen los Mamos al *Zhatukua* y en su interpretación. El adivino con bases en sus consultas e historia ancestral establece el deber que tiene el pueblo Wiwa de actuar, de cumplir con sus rituales y trabajos tradicionales. Para lograr esto, las autoridades deben estar concentradas y cumplir al pie de la letra de lo que diga el *Sewa*, es decir en los objetos sagrados personales; de otra manera no se puede cumplir con las normas que han sido trazadas para el buen manejo de la administración de la justicia del pueblo Wiwa. Junto a estos valores también están los sitios sagrados como los cerros, los recursos existentes en el territorio, la flora, la fauna y, en general, el respeto por la vida del mundo espiritual, material, personal, vegetal y animal.

El procedimiento aplicado por los Mamos del pueblo Wiwa está definido por las autoridades tradicionales que imparten justicia, de esta manera, después que una persona cometa una acción de incumplimiento de sus normas internas (delito entre los blancos), debe pasar ante la instancia del Mamo y cumplir con el deber de ir al sitio que se designe para aplicarla. Establecida la persona en el lugar indicado es juzgada por medio del *Zhatukua* después de que el Mamo adivina y ordena como se va a hacer justicia, es en ese momento en el que se aplican los procedimientos que estas autoridades establezcan.

En este procedimiento es necesario tener claro que la consulta al *Zhatukua* siempre parte del respeto y obediencia como guía de orientación para lograr la realización de los trabajos tradicionales, puesto que solo de esa manera se pueden subsanar las deudas espirituales del que haya cometido el delito.

En el sistema interno del pueblo Wiwa las decisiones adoptadas por las autoridades son respetadas y la mayoría de ellas cumplidas. Cuando las

decisiones no son respetadas y se presenta el incumplimiento de los trabajos tradicionales se contrarían las pautas que han sido trazadas por el Mamo, en estos casos se toman decisiones internas con el fin de lograr el equilibrio de sus normas, las cuales se adoptan convocando a Asamblea General con carácter urgente con el fin de que esta proceda a estudiar el caso para tomar las medidas correspondientes. Algunos casos en los cuales se incumplen las decisiones impartidas por sus autoridades tradicionales se relacionan con hechos de violación de menores y por ebriedad; por lo general quienes comenten este tipo de faltas no son conscientes de sus actos.

La coordinación entre la justicia ordinaria y la justicia propia se realiza entre la Mesa Directiva de la organización OWYBT y las autoridades tradicionales (Tomada de OWYBT- 2008).

Algunas faltas y sanciones entre los Wiwa

Faltas frecuentes

- Disputas por tierras entre familia.
- Maltrato físico y mental a la población infantil.
- Inasistencia alimentaría.
- Violencia intrafamiliar.
- Injurias, calumnias.
- Abandono de menores.

Faltas graves

- Profanación a los sitios sagrados.
- Homicidios.
- Violaciones sexuales.
- Lesiones personales.
- Hurto agravado

Sanciones

- Trabajo espiritual.
- Consejo.

- Pagamentos de tributos ceremoniales,
- Trabajos comunitarios.

Territorialidad Wiwa

El pueblo Wiwa es uno de los cuatro pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta y su territorio ancestral según usos y costumbres está estructurado, entre otros principios, así:

- Territorio donde se conjugan las relaciones tanto espirituales como materiales entre los diferentes seres.
- El territorio ancestral que les fue dejado para que mediante una vida fundamentada en la espiritualidad colectiva se cumpla con la Ley de Origen, Línea Negra.
- Espacio concebido sagradamente como ***Madre Tierra***, por cuanto allí yacen todos los elementos o componentes concedidos de parte de los padres espirituales, para posibilitar la existencia de la vida y de todos los seres.
- Territorio que más que un espacio físico, es la sumatoria o confluencia de todas las cosas expresadas y esenciadas, tanto en su estado material, como espiritual, conformándose así, un solo mundo de convivencia recíproca, simultánea, integral, colectiva y complementaria.
- Espacio donde se recrea la cultura, la integridad de las relaciones sociales, culturales y espirituales que constituyen el fundamento de su permanencia como pueblos.
- Espacio espiritual y físico del que depende la vida y toda clase de conocimientos.
- Espacio donde existen los ***Sewa*** principales, donde se concentra el poder espiritual y material de cada uno de los linajes, de cada uno de los cuatro pueblos, los cuales tienen la obligación de cuidados. Base de la organización inicial de los diferentes linajes y donde se trazaron las leyes inscritas en la naturaleza y rige los cantos, los bailes, las relaciones interculturales con los demás pueblos y con la sociedad nacional.

En el caso de pueblos indígenas en América, la Corte Interamericana ha reconocido la importancia de tener en cuenta determinados aspectos de sus costumbres para los efectos de la aplicación de la Convención Americana sobre Derechos Humanos[54], lo cual, referido a los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta significa que el Estado colombiano debe adelantar acciones tendientes a asegurar la incolumidad de su territorio que constituye el elemento fundamental y esencial sobre el cual se edifica su integridad étnica y cultural, autoría política, desarrollo propio, en suma su propia existencia y la de la humanidad entera. Esta relación indisoluble entre los indígenas y la tierra ha sido reconocida por la Corte de la siguiente manera:

> La estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras[55].

El territorio para los Wiwa tiene vital importancia porque es este quien garantiza la permanencia y el equilibrio, es la esencia de su existir y lo que los identifica como pueblo indígena nativo de la Sierra por lo que ha sido una tarea fundamental de los Mamos, los cabildos y las comunidades en general la ampliación de los resguardos hasta la Línea Negra.

Es el territorio donde están escritas las leyes, la historia y el conocimiento ancestral de los pueblos, es necesario preservarlo de manera autónoma para poder proteger la fauna, la flora, las fuentes de agua y los sitios sagrados que se mantienen intercomunicados para mantener el equilibrio necesario para evitar el caos. Es también el territorio donde reposan los restos de sus seres queridos que hoy a pesar de no compartir con ellos sus espacios físicos sí los acompañan en sus pagamentos.

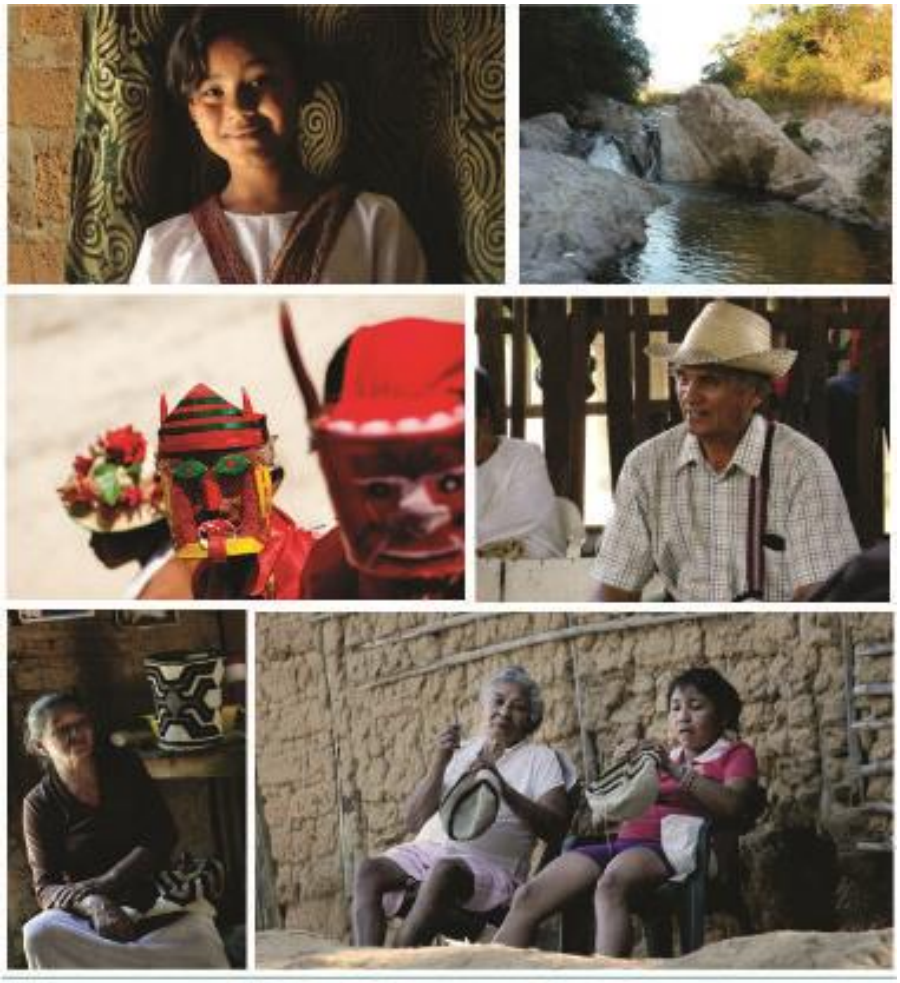
---

[54] Cfr. Corte I.D.H., Caso Bámaca Velásquez. Reparaciones (Art. 63.1 Convención Americana sobre Derechos Humanos). Sentencia de 22 de febrero de 2002. Serie C No. 91, párr. 81; Corte I.D.H., Caso de la Comunidad Mayagna (*Sumo*) Awas Tingni, *supra* nota 1, párr. 149 y Corte I.D.H., Caso Aloeboetoe y otros. Reparaciones (Art. 63.1 Convención Americana sobre Derechos Humanos). Sentencia de 10 de septiembre de 1993. Serie C No. 15, párr. 62.

[55] Corte I.D.H., Caso de la Comunidad Mayagna (*Sumo*) Awas Tingni, *supra* nota 1, párr. 149.

Pueblo Kankuamo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autor: Pueblo Kankuamo



Kankuamo [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6]

Nota sobre los autores[56]

[56] El contenido de todos los aspectos relacionados con autoridad, concepción territorial, normas, procedimientos y "sanciones" de los Kankuamo son autoría de dicho pueblo. Mi labor no ha sido otra que la de sistematizarlos y ordenarlos acudiendo, principalmente, a la revisión de: 1. Documentos escritos por los Kankuamos. 2. Documentos escritos por los cuatro pueblos de la Sierra. 3. Documentos escritos por los Kankuamo con el acompañamiento de sus colaboradores no indígenas 4. Intervenciones de los Kankuamo durante conversatorios interjurisdiccionales en los que tuve la oportunidad de participar como interlocutor. 5. Entrevistas realizadas a sus autoridades y/o líderes. 6. Exposiciones públicas presentadas en diferentes eventos. Para no interferir su lectura acudiendo a citas constantes o múltiples y discontinuos encomillados se opta por dejar el detalle de las fuentes consultadas sólo en la bibliografía.

Contexto socio-político

Desde principios del siglo XX, por razones históricas y políticas que se exponen posteriormente, a los Kankuamo se les considero como una comunidad que por haber perdido su cultura ancestral se habían vuelto campesinos. Sin embargo, los Kankuamo hacen conciencia de su proceso de resistencia y lucha cultural a partir de su primer congreso político – organizativo realizado en 1993 en el que se ratificó de manera colectiva la decisión de reasumir la identidad indígena mediante procesos de reconstitución cultural y organizativa, lográndose constituir el resguardo por el INCORA mediante resolución 012 del 10 de abril de 2003. Aunado a ese logro político de reconocimiento territorial el **pagamento**, ofrenda que se hace a los ancestros, y el **uso del poporo** se han convertido actualmente en el eje cultural para establecer una continuidad con su pasado cultural indígena. En función de esa recuperación cultural se comenzó a celebrar con mayor sentido cultural, político y organizativo **la tradicional fiesta de *Corpus Christi*** en la que se recrean, entre otros aspectos, los mitos de origen, la memoria sobre los sitios sagrados para realizar los pagamentos (generalmente grandes piedras y pozos oscuros) y los lazos de parentesco y compadrazgo.

Los Kankuamo habitan en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta junto con los pueblos Wiwa o Arsarios, los Arhuacos o *Ikɨ* y los Kogui o *Kággaba* donde comparten un espacio, reconocido estatalmente por la resolución 02 del 4 de enero de 1973, la cual demarca la Línea Negra o zona teológica que define el territorio dejado a los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada por *Kakua Serankua*, según Ley de Origen. A los Kankuamo también se les conoce en la literatura antropológica como Kankuama, Kankui, Kankuaka. La población urbana de Valledupar los llama, comúnmente, "atanqueros", haciendo referencia a la comunidad de Atanquez, su centro político y poblacional. Perdieron su lengua aborigen (que según la tradición oral era similar a la de los *Ikɨ*), sus últimos hablantes, se dice, vivieron hasta la década del 40 del siglo pasado.

Respecto al total de la población Kankuamo se carece de una cifra oficial ya que no aparece en la base de datos del DANE; sin embargo, en el listado del Ministerio del Interior figura con una población estimada de 3.802 personas; mientras en los datos de la ONIC se habla de una población aproximada de 7.500; por su parte, la Organización Indígena Kankuamo -OIK- afirma que la

población real es de 13.000 habitantes. El pueblo Kankuamo está conformado por 12 comunidades (corregimientos y veredas) reconocidas por la administración pública municipal: Atanquez, Guatapurí, Chemesquemena, Pontón, Las flores, Mojao, Los haticos, Rancho de La Goya, Ramalito, La mina, Río seco y Murillo. Estas comunidades dependen jurisdiccionalmente de la ciudad de Valledupar, capital del Cesar.

El inicio del proceso de **reconstitución cultural y organizativa** obedeció a la necesidad consciente de enfrentar el gran impacto de trasformación y pérdida de su cultura sufridos a partir de las primeras décadas del siglo XX. Las razones de esa transformación fueron múltiples. Entre éstas pueden señalarse:

1. La ubicación de su territorio, fácilmente accesible para la colonización y establecimiento de misiones desde las primeras incursiones españolas.
2. La inserción de Atánquez (principal centro político de los Kankuamo) en los circuitos comerciales de la región del Caribe que impulsaron la llegada de inmigrantes campesinos. Migraciones asociadas a la Guerra de los Mil días (1900), la masacre bananera (1928) y la violencia de los años 40 (1948-1963).
3. El contrabando y la bonanza marimbera (de marihuana) que desde la década del 70 utilizaron los territorios sagrados de la Sierra Nevada de Santa Marta como corredor importante para el tráfico ilegal de armas, cultivo y comercialización de cultivos ilícitos. El auge de estos fenómenos hace que en la década del 80 la región se convierta, para los actores armados, en lugar estratégico por su cercanía al mar y facilidad para el tráfico de armas, provisión logística y el repliegue rápido y seguro de tropas.

La presencia y confluencia de todos los aspectos anteriores transforman las relaciones geoespaciales, en especial las de los pueblos indígenas quienes ante la presión, las masacres y los enfrentamientos militares se ven obligados a desplazarse, mientras en sus territorios se acrecientan los enfrentamientos por el dominio y control por parte de grupos guerrilleros, paramilitares y la fuerza pública. Las regiones centro y sur del departamento, conformadas por la zona plana del Cesar, son los lugares donde se ubican las grandes haciendas ganaderas y agroindustriales del departamento. Esos fenómenos llevaron a que el territorio Kankuamo fuera objeto del mercado de tierras

sufriendo grandes procesos de colonización campesina (sobre todo en las partes bajas cercanas a Valledupar) hasta el punto de ser considerado territorio campesino o baldío. La situación vivida por los Kankuamo fue sintetizado por la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC- haciendo referencia a que el pueblo Kankuamo al igual que los otros pueblos de la Sierra vienen sufriendo un constante despojo territorial, trayendo como consecuencia la inestabilidad organizativa y el deterioro de su identidad cultural, por los siguientes acontecimientos:

1. Proceso de colonización, siglo XVI, expropiación de la tierra. Misiones religiosas (Capuchinos), llevaban consigo la educación, cuya introducción ideológica generó pérdida de identidad cultural y desplazamiento de los indígenas de sus territorios.

2. Época de la violencia de 1948, muchos campesinos ingresaron al territorio Kankuamo con lo cual se dio la pérdida de territorio.

3. Años 70, bonanza marimbera, cultivos de uso ilícito y guaquería, que generaron, de nuevo, despojo de tierras.

4. Años 80, atraídos por el punto anterior, aparecen los grupos guerrilleros, FARC, ELN y EPL, aquí hay un nuevo ingrediente, ya no es el despojo territorial sino el control territorial y asesinatos, esto conlleva a que el pueblo Kankuamo retome su forma organizativa y tome posicionamiento en defensa del territorio y de sus derechos.

5. Años 90, ganaderos y terratenientes, forman grupo de autodefensa en el Cesar y Magdalena, en el territorio Kankuamo, hacen presencia en 1996 en las comunidades de Río Seco, La Mina, Atánquez y Murillo, se generan masacres y asesinatos, muchos de estos interviniendo en situaciones normales de la comunidad, peleas callejeras, de linderos y de chismes.

6. Año 1991, fue asesinado, en defensa propia, un hijo de Santos González por un celador Kankuamo de apellido Arias quien trabajaba en el club campestre de Valledupar, debido a este caso se originó la persecución y asesinato de aquellas personas que tuviesen el apellido Arias.

7. Año de 1999, paramilitares de las AUC, base de operaciones en la región de los Corazones y Badillo, hacen retenes móviles en el sitio de la Ye y Patillal, generándose bloqueo de alimentos, medicamentos y control de entradas y salidas del personal, además de cobros de acuerdo a la actividad productiva y extensión de tierras.

8. Año 2000, 10 de mayo, hubo un desplazamiento masivo de 1.500 personas que se tomaron la plaza Alfonso López, de Valle de Dupar, los datos que se tienen son de 300 familias desplazadas, de las cuales el 80% son de los sitios de Atanquez y La Mina.

9. Año 2001, la FARC secuestra a la exministra de cultura Consuelo Araujo, hay un fuerte despliegue militar en la zona, pero es asesinada esta persona por sus captores y el 29 de agosto de 2001, trae una retaliación de las AUC, asesinando personas por donde pasaron la exministra.

10. Año 2001, 8 de noviembre, se oficializan las AUC denominándose "Mártires de Valle de Upar", que harán parte del bloque norte y operaran en el norte del Cesar y sur de La Guajira, incrementan la presencia en la Mesa, Azúcar Buena y los Cominos de Tamacal y continúan en las comunidades anteriormente mencionadas, misión control territorial y lucha frontal contra los grupos guerrilleros, aumentan asesinatos y desplazamiento masivo.

11. Año 2002, mes de agosto, se produjo el desplazamiento masivo de más de 60 familias de la comunidad de Atánquez y en septiembre 40 familias de Río Seco; estos desplazamientos fueron hacia Valledupar y la población de Murillo que en el momento no se sabe dónde se encuentran, estas acciones no han tenido ninguna solución a su problemática por parte del Estado.

12. Año 2003, aumentan las incursiones paramilitares en el territorio Kankuamo, retenes ilegales en el puesto denominado La Ye de Rioseco, donde con lista en mano los paramilitares asesinan a líderes e intimidan a integrantes de estas comunidades. Amenazas y atentados a líderes y desplazamiento de familias a cualquier ciudad del país, sin protección alguna de las entidades del Estado competentes en éste tema, como son la Red de Solidaridad y Ministerio del Interior.

13. Toda esta situación de etnocidio que ha vivido el pueblo Kankuamo se está agudizando en la medida que la intensificación y extensión del conflicto crece, produciéndose asesinatos selectivos y desplazamientos masivos"[57].

A pesar de este proceso de muertes, atropellos y despojos, los Kankuamos han logrado, recientemente, ser parte del mapa étnico y político del país; hasta hace quince años sólo eran reconocidos como campesinos descendientes de los indígenas Kankuamos, llamados comúnmente "Atanqueros". Pero gracias a un exitoso proceso de reivindicación étnica iniciado en 1993, hoy son interlocutores con los pueblos indígenas y el Estado, cuentan con un territorio legalizado, e internamente la autoidentidad kankuama es cada vez más compartida y fortalecida.

Proceso de reconstitución política y organizativa

Según Pumarejo y Morales (1996) el proceso de reconstitución étnica kankuama ha sido respuesta a un proceso previo de des-estructuración cultural. La comunidad política kankuama se había disuelto en los cincuenta años anteriores como resultado de la inserción de las comunidades locales en dinámicas económicas campesinas (rompiendo las prácticas comunitarias), una creciente pérdida territorial (por cambios en las formas de tenencia y en el origen étnico de los propietarios), la incorporación en procesos identitarios macro-regionales, la sustitución de las formas de gobierno propias por figuras como los corregidores y las juntas de acción comunal, y la agresiva labor evangelizadora de los sacerdotes capuchinos.

Desde el Primer Congreso del pueblo indígena Kankuamo, en 1993, en el que se dio la creación de la Organización Indígena Kankuama - OIK como entidad político-administrativa que representa y dirige al pueblo Kankuamo hacia el fortalecimiento de su identidad cultural, el ejercicio de la autonomía y el manejo, uso y control del territorio, se eligió al primer Cabildo Gobernador, como máximo vocero de la comunidad que hace parte del Cabildo Mayor. Este cargo ha recaído desde 1996 en Jaime Arias, quien explica que, pese a las dificultades, el pueblo Kankuamo está en un **"proceso de recontextualización**

[57] Carta de la ONIC dirigida al Doctor Carlos Franco, Consejero de Paz, con fecha 3 de septiembre de 2003

y fortalecimiento de la identidad cultural (…), iniciado a principios de la década de los 90". Proceso que generó algunas controversias con los demás pueblos indígenas de la Sierra, situación que se ha venido superando mediante el diálogo y acuerdos interculturales. Según su análisis de la organización, en el Segundo Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo, realizado en 1995 en la comunidad de Chemesquemena, **se avanzó en la consolidación de las políticas y los lineamientos para reorientar el accionar institucional** de la OIK. De esta manera se logró aumentar la participación de la población en la toma de decisiones, a través de sus delegados oficiales. A partir de entonces, la organización se encaminó a elaborar un Plan de Trabajo que fue presentado en reunión del Cabildo Mayor en el Rancho de La Goya, en 1996, donde se posesionaro los cabildos y se definió la fecha de posesión del Cabildo Gobernador ante las autoridades municipales, el 15 de febrero de 1996.

El paso siguiente a la posesión de los Cabildos ante la Alcaldía de Valledupar, fue presentar la documentación necesaria ante el Ministerio del Interior: "En el año de 1997… se logra el reconocimiento del Pueblo Kankuamo por parte de la Dirección de Etnias (en ese momento Asuntos Indígenas). Antes no estábamos reconocidos como indígenas; nos auto-reconocíamos, pero para el Estado no éramos indígenas. (Pumarejo y Morales, 1996:15).

La nueva estructura organizativa

Para responder a la visibilidad ganada por la interlocución con actores externos, en especial organismos estatales y no gubernamentales, sobre todo a partir de la solicitud de **medidas cautelares ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 2003**, "la estructura de la OIK se ha ido adaptando a muchos cambios: después del III Congreso, se crearon grupos de apoyo, entre ellos: la Organización de Jóvenes y Mujeres, el equipo técnico del Cabildo Gobernador, para apoyar la labor de gestión institucional" (Organización Indígena Kankuama: Memorias III Congreso, 2003: 12).

Dicha estructura decidió incorporar a los Kankuamos de la diáspora, en particular a los residentes en Valledupar y Bogotá, agrupados en el Comité de Kankuamos Residentes en Valledupar (COKAREVA) y el Comité de Kankuamos Residentes en Bogotá (COKAREBO), respectivamente, que

fueron aceptados como miembros plenos en el III Congreso. En este congreso se definieron - luego de largas discusiones- los cargos y las funciones de los miembros de la OIK, tales como la Autoridad tradicional (Consejo de Mayores y Cabildo Mayor, compuesto por Cabildo Gobernador, Cabildos Menores, Fiscal, Tesorero, Secretario General y Coordinadores de comisiones y grupos de trabajo). En cada comunidad, el Cabildo Menor es un agente de autoridad, pero en el nivel general, la máxima autoridad política es quien ejerce el papel de Cabildo Gobernador porque es el que gestiona e interlocuta ante el Estado.

El III Congreso reflejó muchas de las dificultades relacionadas con la tensión entre tradición y formas "occidentales" de elección de miembros de la organización: de la adivinación encargada a los Mayores, a la elección por votación realizada por delegados de las comunidades y de los Cabildos Menores, y las confusiones en torno al concepto de "consenso", porque "Hay mucha gente fuera de la tradición (…) primero tenemos que consolidarnos políticamente para poder fortalecer la tradición (…). Lo que hay que elogiar del Pueblo Kankuamo es que todavía esté vivo".

Autoridades del pueblo Kankuamo

Integrantes o componentes

Autoridades Espirituales

La Autoridad del pueblo Kankuamo la constituyen en su orden las siguientes instancias:

- La Ley de Origen o Ley de *Sé*.
- Los *Ezwamas* donde reside el poder del gobierno propio.
- Los Mamos quienes interpretan la Ley de Origen en el "Yatukua".
- Las *Sagas* que son unas grandes conocedoras de la sabiduría y la tradición del pueblo Kankuamo. Las "Sagas" que son unas grandes conocedoras de la sabiduría y la tradición del pueblo Kankuamo.

Autoridades de Gobierno

Las autoridades del Gobierno del pueblo Kankuamo son:

- El Congreso General.
- El Cabildo Mayor Kankuamo.
- El Cabildo Gobernador.
- Los Consejos de Mayores locales y regional,
- Los Cabildos Menores

Cabildo Mayor Kankuamo

Es el órgano de gobierno del pueblo kankuamo, y está constituido por las siguientes autoridades: El Cabildo Gobernador, Secretario General, Fiscal, Tesorero, Cabildos Menores de cada una de las 12 comunidades, Coordinador del Consejo de Mayores Regional, Coordinador de Territorio, Coordinador de Educación, Coordinador de Salud, Coordinador de Auto desarrollo y Medio Ambiente, Coordinador de Derechos Humanos. Coordinadora de Mujeres, Coordinador de Jóvenes, Coordinador de Estudiantes Universitarios, Coordinador de los Kankuamos residentes en Valledupar.

Autoridades Organizativas

La Instancia Organizativa del Pueblo Kankuamo es la Organización Indígena Kankuama -OIK que está compuesta por las autoridades de gobierno, las comisiones (Territorio, Auto-desarrollo y Medio Ambiente, Educación, Salud) y grupos de apoyo (mujeres, jóvenes, estudiantes universitarios) y los Semaneros. Así mismo, al interior del pueblo Kankuamo la OIK ha venido creando una serie de formas organizativas más de carácter asociativo y de coordinación de trabajo como la Asociación de Artesanas Kankuama - ASOARKA, la Asociación de Productores Kankuamos - ASOPROKAM, entre otras.

Significado y funciones de las autoridades Kankuamas

Mamo

Son las auténticas autoridades del pueblo Kankuamo, encargadas de interpretar y hacer cumplir la Ley de Origen para garantizar el equilibrio y la armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como pueblos indígenas guardianes de la naturaleza. Regula las relaciones entre los seres vivientes, desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia territorial ancestral legado desde la creación del mundo.

Organización Indígena Kankuamo

Es el órgano directivo y representativo del pueblo Kankuamo cuyo propósito es el de representar, concertar y exigir el cumplimiento de las políticas a favor del pueblo Kankuamo, en el orden local, regional, nacional e internacional.

Cabildo Gobernador

Es el representante legal del gobierno del pueblo Kankuamo, es el responsable de la gestión política y administrativa del resguardo a nivel regional, nacional e internacional.

El Consejo de Mayores

Es la institución de autoridad y justicia propia del pueblo Kankuamo, su función primordial radica en solucionar los conflictos y establecer las sanciones correspondientes, previo la observancia de los procedimientos establecidos internamente.

Los Cabildos Menores

Son los entes de gobierno en cada una de las comunidades indígenas, en representación del Cabildo Mayor Kankuamo. Actúan de manera coordinada y articulada con el Consejo de Mayores locales y son los encargados de garantizar junto con los Semaneros el control social y territorial del territorio.

Los Semaneros

Es la institución encargada de garantizar el control social y territorial, bajo la dirección de los Cabildos Menores y los Consejos de Mayores en cada una de las 12 comunidades que conforman el pueblo Kankuamo.

Las relaciones entre autoridades

Las relaciones entre autoridades ancestrales y de gobierno se basan en la Ley de Origen, el derecho propio y los usos y costumbres del pueblo Kankuamo. Los problemas se asumen de manera articulada y colectiva y se solucionan del mismo modo, con el propósito de garantizar y consolidar el ejercicio del gobierno, la autoridad y la justicia propia. Las relaciones con las autoridades que representan al Estado dentro del territorio Kankuamo (Corregidor, fuerza pública, policía) han estado marcadas por múltiples dificultades de definición de competencias, intromisión en asuntos internos, señalamientos y estigmatizaciones y desconocimiento de la autoridad propia, incluso en algunos casos esta situación ha rayado con una persecución política en contra de la organización.

Algunas normas y procedimientos del pueblo Kankuamo

Normas

Las normas que son orales que se rigen por una concepción inscrita en la Ley de Origen consistente en lograr siempre las condiciones armónicas de convivencia para que la comunidad perviva. Un elemento normativo que

atraviesa el proceso de aplicación de justicia y el control social es el consejo, utilizado como medio de articulación y armonización social de las personas entre sí y con la naturaleza. El consejo se aplica desde los distintos escenarios de socialización de la tradición: La *kankurua,* el pagamento, la loma, el sitio sagrado, la escuela, la familia. En ese sentido la sanción debe ser sólo un medio de socializar al que comete una falta contra otra persona, la comunidad o la naturaleza. El consejo es el principio de toda forma de corrección de una falta; luego se imponen los trabajos: trabajo tradicional con los mayores conocedores, y el trabajo físico en jornadas de trabajo en comunidad. Manteniendo este principio y acudiendo siempre al consejo la resolución de los conflictos corresponde a las autoridades de cada lugar, representadas en los Cabildos Menores y los Consejos de Mayores.

Procedimientos

Las casas ceremoniales tradicionales Kankuamas son el espacio para la discusión y el conocimiento sobre los temas concernientes al manejo del territorio Kankuamo. En el contexto del proceso de recuperación cultural del pueblo Kankuamo es necesaria la existencia de casas ceremoniales en cada una de las comunidades del resguardo. La teorariku es el espacio natural de socialización: reuniones de los mayores conocedores, sitios de *consejo*.

El proceso ante una falta es generalmente el siguiente:

1. Denuncia ante la autoridad.
2. Llamar al demandante e infractor y escucharlos., si hay un acuerdo de arreglo se toman las decisiones y se firma un acta.
3. Si no hay acuerdo se procede a investigar para presentación de pruebas.
4. Resolución del conflicto entre las partes y si el caso lo amerita entonces se hace asamblea.
5. Toma de decisiones y sanciones.

Existen varios niveles de atención de conflictos en relación con su grado, dificultad y relación:

1. 1 El conflicto debe resolverse en el nivel local de cada comunidad o asentamiento.
2. 2 Si el conflicto no se resuelve en el nivel local es atendido entonces por el Consejo de Mayores General.
3. Cuando surgen problemas entre miembros Kankuamos con miembros de otros pueblos de la Sierra Nevada, la solución se realiza en el escenario del Consejo Territorial de Cabildos – CTC-.
4. Para los problemas de tierras de linderos, la comisión de territorio se encarga de realizar una visita ocular, con las partes en conflicto y presentar un informe al Cabildo Menor y al Consejo de Mayores, quienes reúnen a las partes y se toma una decisión.
5. Los casos de homicidio, crímenes de lesa humanidad, acceso carnal violento no se resuelven internamente y son remitidos a la jurisdicción ordinaria ya que no existe una infraestructura para hacer cumplir las sanciones ni la disponibilidad presupuestal para el sostenimiento de los sancionados.
6. Los casos de rebelión no han sido remitidos por las autoridades kankuamas a la jurisdicción ordinaria pero más de 50 miembros del pueblo kankuamo han sido objeto de detenciones masivas por parte del Estado, desconociendo sus derechos individuales y colectivos como personas y como indígenas.

Algunas faltas y sanciones entre los Kankuamo

Faltas frecuentes

Riñas, disputas por tierras entre familia, maltrato físico y mental a la población infantil, inasistencia alimentaria, violencia intrafamiliar, injurias, calumnias, abandono de menores.

Faltas graves

Profanación de los sitios sagrados, homicidios, violaciones sexuales, lesiones personales, hurto agravado.

Sanciones

Trabajos comunitarios, privación de la libertad, indemnización económica, multas. Además de las sanciones anteriores lo más importante es recuperar la armonía por eso quien comete la falta debe someterse al trabajo espiritual que es el más difícil e importante: el consejo y los pagamentos.

Territorialidad kankuama

En el territorio se condensa lo espiritual y lo material, La Ley de *Sé* es la garante de la permanencia y el equilibrio del territorio y fundamento de la identidad cultural de los pueblos de la Sierra. Esta ley es el principio y la creación de la Ley de Origen espiritual, es el pensamiento de nuestra Ley de Origen, la protección, la construcción permanente para nuestra fortaleza. Para el indígena Kankuamo el origen del gobierno está en *Selogatakan*, y se materializa en *Terugama* (Padre) y *Turungama* (Madre), los padres espirituales, los cuales residen en los sitios sagrados del territorio ancestral: *Dunarwa, Chendukwa, Curiba* y *Gonavindwa*. Ahí está sentado el fundamento de la autoridad y la justicia. Cada sitio tiene una misión que cumplir y nos ordena cómo debemos actuar para fortalecer el Gobierno Propio.

Exwama.

Es el principio colectivo para el uso, el manejo y posesión sobre el territorio. Existen los ezwama principales, donde se concentra el poder espiritual y material de cada uno de los linajes, de cada uno de los cuatro pueblos, los cuales tienen la obligación de cuidados. *Ezwama* es una organización, es la base, la organización inicial. Primero *Serogamatana* y *Selokankwa* hicieron una organización que surge de ellos dos, la que da origen a todas las normas. Primero espiritualmente y luego en lo material. Ahí se trazaron las leyes, los cantos, los bailes, en fin, todo. Ahí está el principio de las organizaciones. *Ezwama* implica las relaciones sociales, las relaciones entre los cuatro pueblos indígenas de la Sierra y permite el establecimiento de relaciones interculturales con la sociedad nacional y el Estado. En *Ezwama* están escritas las normas que dicta la naturaleza, los linajes. Los ezwamas traducen las leyes para que como sociedad podamos cumplir lo que desde el Origen está escrito.

Pueblo Nasa

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autor: Herinaldy Gómez Valencia

Nasa [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5]

Nota sobre este apartado [58]

[58] Dedicamos a la justicia Nasa un análisis más profundo y extenso que el realizado sobre los demás pueblos por varias razones: 1. Porque "mediante esta publicación la Sala Administrativa del Consejo Superior de La Judicatura quiere hacer un homenaje público que honre la memoria del comunero Luciano Quigünás, a su familia y al pueblo Nasa por los errores cometidos por la Rama Judicial". 2. El pueblo Nasa es un uno de los más empoderados y luchadores del movimiento indígena colombiano, motivo por el cual sus intervenciones en materia de justicia han sido objeto de fuertes críticas por parte de los medios masivos de comunicación. Críticas que rayan muchas veces en la folclorizacion de la justicia; vale decir, en opiniones carentes de fundamento y argumentación jurídica y antropológica. Esperamos que el análisis aquí realizado permita plantear el debate en los términos que la problemática exige.

La cosmovisión *nasa* en las representaciones míticas

Kuec'üs yakni fue la expresión en *Nasa yuwe* (lengua materna del pueblo Nasa) que pronunció el primer indígena Nasa elegido Senador de la República (1998-2002) y expresidente del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC, Jesús Enrique Piñacué, durante el primer encuentro nacional sobre jurisdicción especial indígena para exponer los fundamentos de la justicia Nasa. En la publicación de las memorias del encuentro el autor traduce esta expresión al español como "el mito", que se transcribe a continuación:

> *Kuec´ Üs Yakni* (el mito). El gran espíritu, en su angustia y en su soledad, dispuso el ánimo en la tarea de ocupar el tiempo para conseguir la liviandad de su desesperada soledad y angustia. Este espíritu era dos fuerzas, dos vientos: Tay fuerza, que avanzaba de derecha a izquierda –a jemb patz- y una de Jemb a patz; hubo un tiempo que las dos fuerzas hicieron molino...
>
> Así aparecieron los Nasa... pero pronto el gran espíritu, embargado por la tristeza, decidió desaparecerlos porque sufrían una gran enfermedad: se mataban entre sí, sin reparo ni estima alguna, pronto se aniquilarían por sí mismos. Así ocurrió, un gran invierno inundó todo y todo pereció, sólo había agua.
>
> Los tiempos pasaron y la tierra sólo era pantano, las aguas se recogieron en grandes lagunas que pronto fueron perturbadas por el amor de las estrellas, las lagunas empezaron a huir atemorizadas y pronto rompieron la tierra para reunirse en un sólo lugar. Algunas, por más que lo quisieron, no lo lograron y pronto fueron fecundadas por las estrellas: unas estaban en lo más alto de las montañas y el viento las acariciaba vigilante, y de ellas nacieron los Güegias. Otras estaban rodeadas de muy finas arenas que les impedían marcharse; de estas nacieron los Musicues y así aparecieron los Mulcues, Coicues, Ulcues, Cusecues...
>
> Los Nasa no murieron porque nacieron del amor de las estrellas y las aguas... Sólo que la enfermedad que los condenó, siguió viviendo con la humanidad.
>
> Ocurrió entonces la intervención del gran espíritu Uma ytay por segunda vez. Fue enviado Kapich´h, con las leyes del terror y el

> imperio, con la misión de obligarlos, con el temor, a no practicar la de la muerte. Los Nasa siguieron matando, haciendo caso omiso.
>
> Llegó entonces enviado Izut Wes´, con la misión de evitar la muerte entre los Nasa, enseñándoles el arte de las leyes y de la cacería y la escogencia de los animales del bosque. Los Nasa siguieron matándose y haciendo caso omiso.
>
> Un nuevo misionario llegó con las leyes de la agricultura: Am Wes´, el que utiliza el hacha, a intentar persuadirlos e infundir buenas costumbres y a respetar la vida. Los Nasa siguieron matando haciendo caso omiso.
>
> Los Nasa, cansados con tantas leyes, decidieron expulsar a los extraños emisarios. Utilizaron el ají quemado.
>
> Kapic´h, Izut Atza y Am Atza, antes de irse decidieron escoger de entre los Nasa un individuo para prepararlo y entregarle los tres poderes o conocimientos: su misión, buscar la forma de construir una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía. Este individuo entre los Nasa es conocido como Té wala.
>
> El Te´wala acerca el mundo del conocimiento abstracto al del conocimiento tangible y es así como convoca la Asamblea de indios, nasa wala, para informarles del acontecimiento, al tiempo que les muestra el camino que es necesario emprender.
>
> La Asamblea de Indios, nasa wala, procede entonces para efectos de la ejecución del mandato a elegir un Tu´tenza, un Gobernador.
>
> El Tu´tenza, cada periodo cumplido, entregará el bastón de mando al nuevo Tu´tenza, quien con la ayuda del te´wala irá a la laguna sagrada a limpiar el bastón de mando de toda suciedad.
>
> El te´wala, la nasa wala y el Tu´tenza cuidan el territorio porque éste es Nasa Kiwe (Piñacué, 1997:46-47. Sin cursivas en el original).

Se retoma este mito[59], recreado (¿inventado?) sobre la base de varios mitos fundacionales y sin intitulación alguna por el "autor" –aparte de traducirlo como

[59] Este mito, que surge por primera vez en el mundo académico, no es de conocimiento común entre los Nasa, aunque algunos de sus mitemas se encuentran en otros mitos de más amplia circulación intraétnica.

"el mito"–, como punto inicial y central de esta reflexión sobre la justica de los Nasa por varias razones. Primero, porque Piñacué cierra con ese mito la exposición y análisis sobre la justicia Nasa; segundo, porque su contenido expresa aspectos básicos de la cosmovisión Nasa en los que subyacen elementos claves del sentido de la justicia; tercero, porque la comprensión del mito por fuera del contexto de la cultura Nasa que lo produce y hace posible se presta a múltiples equívocos, tal y como sucede con la interpretación de todo mito. Descomponer sus elementos para correlacionarlos con elementos de la cosmovisión, de las representaciones y prácticas sociales del presente, contribuye no sólo a una comprensión más aproximada sino también a establecer el sentido de validez y pertinencia actual del mito entre los Nasa. Y cuarto, porque el mito (del griego *mythos*: palabra, fábula), popularmente significado por la cultura occidental como ficción, cuento o historia, presenta entre los Nasas un sentido de realidad, interioridad e identidad, tal como se desprende de su misma denominación *Kuec'üs yakni* (mito, en español), que lingüísticamente podría descomponerse así: *Kuec'* (nuestro); *üs* (corazón-sentir); *yakni* (memoria). Según traducción de un lingüista Nasa es "sentir con el corazón la palabra de los mayores" o "nuestra memoria, nuestro pensamiento".

También se acude a este mito porque su contenido constituye un excepcional marco de referencia histórica y cultural que permite, al mismo tiempo que se va descomponiendo su contenido, analizar e ilustrar las premisas básicas que "orientan" las representaciones y prácticas sociales relacionadas con la justicia Nasa. Para el análisis de este mito se escribe en negrilla y entre comillas las citas textuales del mito; lo que aparece en letra cursiva corresponde a términos de la lengua nativa o *Nasa yuwe.*

"**El gran espíritu**" **estaba formado por** "**dos fuerzas, dos vientos**" una avanzaba de derecha a izquierda y otra de izquierda a derecha; "**hubo un tiempo que las dos fuerzas hicieron molino... Así aparecieron los Nasa"**. En la cosmovisión Nasa una de las concepciones más arraigadas es la de que todo lo que existe en el universo y en su territorio, formado por tres mundos, *t'iiiwed d'ihu* (mundo de abajo), *p'hte* (mundo de la mitad, este mundo) y *ea* (mundo de arriba), tiene vida, movimiento, relación. Por ello piedras, rocas, montañas, páramos, lagunas, ríos, plantas y todo lo que habita el territorio reciben el nombre genérico *Nasa,* es decir, tienen vida. La vida, en sus diferentes manifestaciones, es producto o está compuesta por *tay* (fuerzas). El cuerpo humano, como el universo, es una unidad relacional conformada por un lado izquierdo y otro derecho por donde

circulan esas fuerzas, clasificadas como positivas y negativas. El equilibrio de estas fuerzas tiene la cualidad de dar y conservar la vida; y el desequilibrio de quitarla y modificarla.

En otras palabras, en la cosmovisión Nasa las cosas, los seres y los hechos son concebidos como constituidos de una dualidad u oposiciones relacionales necesarias: en toda persona existe lo domesticable y lo indomable; cada planta tiene su frío y su calor y puede servir para curar o enfermar; las avalanchas pueden dar nacimiento a los héroes culturales al mismo tiempo que causan muerte y destrucción; el *Të´wala* (chamán o médico tradicional) tiene el conocimiento y poder para curar, hacer el bien y para causar la enfermedad y realizar "maleficio"; el rayo mata y, a la vez, escoge y da saber al *Të´wala*; el fuete es castigo, enseñanza y consejo a la vez; el pasado es presente y el futuro está en el pasado; la memoria es recuerdo y olvido, y así sucesivamente. Esta concepción relacional está, incluso, en su propia lengua: en *Nasa yuwe* no existe el verbo ser como tal, puesto que siempre se es en una relación o posición espacial determinada, se es parado, sentado, acostado o viviendo en un lugar específico.

Del encuentro entre estas dos fuerzas nacieron los primeros Nasa, "**hubo un tiempo que las fuerzas hicieron molino... Así aparecieron los Nasa".** Pero así como estas fuerzas dieron la vida a los *Nasa* también se la quitaron**:** "**pronto el gran espíritu, embargado por la tristeza, decidió desaparecerlos porque sufrían una gran enfermedad: se mataban entre sí, sin reparo ni estima alguna, pronto se aniquilarían por sí mismos. Así ocurrió, una gran invierno inundó todo y todo pereció, sólo había agua**". Este aparte del mito requiere de algunas precisiones conceptuales. El gran espíritu no es una deidad o su personificación; tampoco refiere un sentido de espiritualidad, como a veces se significa en Occidente. Se refiere a la cualidad o espíritu de algo. Como dice el texto "**este espíritu eran dos fuerzas, dos vientos**", fuerzas que conforman toda vida, la de los seres de la naturaleza, incluido el ser humano. Un segundo aspecto es la relación de continuidad entre desequilibrios naturales y sociales. En tal sentido, el término "enfermedad", con el que se califica el acto "**de matarse entre sí**", no es una metáfora biológica o un eufemismo de lo social: es la designación que informa la presencia de desequilibrios de las dos fuerzas que determinan la vida; de allí la expresión "**pronto se aniquilarían por sí mismos**", es decir, por los desequilibrios de su propio espíritu. Esta aniquilación tiene correspondencia con lo sucedido en la naturaleza, "**un gran invierno inundó todo y todo pereció, sólo había agua".**

La asociación entre "**aniquilación por sí mismos**" con "**devastación de la naturaleza**", además de indicar los isomorfismos entre fuerzas que rigen la vida, la de los seres humanos y la naturaleza, expresa la fuerte relación de interacción que los Nasas tienen y conciben con el territorio. De aquí, de una parte, que el territorio sea considerado como substrato material de la vida y la justicia Nasa, y de otra, que en la medicina Nasa toda enfermedad (considerada siempre como producto de un desequilibrio) proviene siempre de la violación de normas que regulan las relaciones sociales y con la naturaleza. Toda enfermedad corporal es signo del desacato de alguna de las normas que indican la forma de relacionarse con el medio natural para evitar enfermedades por exceso de frío o de calor, por ejemplo.

De igual manera, todo conflicto social es producto de la transgresión o incumplimiento de las normas del vivir (deber ser) *Nasa.* Esto significa que la enfermedad y el conflicto no son un castigo moral por violar las normas sino que son producto del incumplimiento de las normas que tienen como fin evitar o promover ciertas relaciones entre las personas y con la naturaleza para guardar el equilibrio. Cuando este no se logra o, en su defecto, se rompe se produce la enfermedad o el conflicto, cuya presencia constituye la manifestación clara de que no se ha cumplido con las normas pautadas culturalmente. Normas que expresan el conocimiento ancestral de la naturaleza y de las formas humanas de relacionarse con ella. Los valores y principios de estas normas son la reciprocidad o el siempre devolver; la solidaridad o el siempre ofrecer; la no acumulación o el siempre distribuir; y el extraer recursos de la naturaleza sin excederse. Las personas que no cumplen con estos principios se enferman o entran en conflictos. Así, la persona que es ambiciosa, que acumula, que no practica las normas de reciprocidad *Nasa* será víctima de "mal postizo" (brujería) que le puede causar la muerte. Quien practica en exceso la cacería (actividad reprobada por la cultura) padecerá de la *Aca Wala* (gran enfermedad), "se pierde en el bosque y puede aparecer al cabo de mucho tiempo con el cuerpo en su parte frontal atrás y la sostenibilidad (equilibrio) es la consecuencia más clara de este propósito" (Piñacué, 1997:44). Es decir, la inversión direccional de las partes del cuerpo humano produce la inmovilidad total, sin la cual no es posible la cacería.

El incumplimiento de los principios normativos (sociales y con la naturaleza) va acumulando *pta'nz* (desarmonía) que produce desequilibrios en el medio y en la sociedad. Para que esto suceda lo menos posible persiste en la

normatividad cultural Nasa una concepción que busca mantener la armonía social, el equilibrio en las relaciones con el medio, salvaguardando tanto la primera como el segundo. Esta concepción, subyacente en el mito, permite comprender porque muchos homicidios entre indígenas no se explican, necesariamente, como producto de la voluntad del sujeto sino, principalmente, como consecuencia de los desequilibrios de las *tay* (fuerzas) que constituyen y regulan la vida de todo ser. En tal sentido, el homicida es victimario y víctima a la vez. Como victimario tiene una sanción social que, por regla, no busca aislarlo de la comunidad sino introducirlo más en ella a través de una cierta reduplicación de las prácticas sociales más valoradas por la cultura: el trabajo, base de la cooperación y reciprocidad. Por eso el homicidio y muchas otras faltas se sancionan y compensan trabajando durante varios años para el cabildo, la comunidad y la familia afectada.

Cuando la investigación sobre la vida y conducta del trasgresor demuestra un proceso reiterativo de ruptura del equilibrio o perdida de la armonía (procedimiento llamado e'su, mediante el cual se establecen relaciones analógicas entre hechos del presente y del pasado que afectan el equilibrio) la sanción puede implicar el extrañamiento o expulsión del resguardo (no de la etnia, como generalmente se ha interpretado, pues la persona puede iniciar una vida nueva con parientes que lo albergan y viven en otros resguardos) o la pérdida de los derechos civiles y políticos en la comunidad. Como víctima el homicida tiene derecho u obligación de acudir a la terapéutica ritual realizada por el *Të´wala* con la que se le restituye el equilibrio perdido y se lo reincorpora al orden cultural Nasa.

Este proceder de la justicia Nasa muestra que el sujeto trasgresor se hace merecedor a una sanción que, a la vez que busca "compensar" materialmente el daño causado, se orienta a reingresar al trasgresor a las prácticas de reciprocidad y cooperación inherentes al trabajo y, al mismo tiempo, requiere una terapéutica ritual que restaure el equilibrio espiritual perdido. Si la sanción no se acompaña de la práctica ritual oficiada por el *Të´wala* se dice que "no se logra la armonía con uno mismo y con la comunidad". Esta forma de concebir y tratar la transgresión pone de presente que es considerada, a la vez, causa y efecto de un doble proceso que da cuenta del continuo desequilibrio-desarmonía: el desequilibrio personal genera transgresión y ésta produce desarmonía en el grupo. Por eso es necesario recuperar la armonía social mediante el acto de reciprocidad y cooperación del trabajo y restituir el

desequilibrio personal a través de la terapéutica ritual que recompone la armonía de las *tay* o fuerzas que están presentes y dirigen la vida de todos los seres.

Debido a la imbricada relación seres humanos-naturaleza los desastres naturales son explicados como consecuencia de la violación de las normas culturales entre el grupo y con la naturaleza, es decir, aunque los Nasas diferencian empíricamente naturaleza y sociedad jamás las conciben separadamente sino en interacción y, a veces, como superposición; aunque son distintas son idénticas, están compuestas de las mismas fuerzas positivas y negativas, son el continuo de la vida.

La concepción del tiempo cosmogónico en el que el "**gran espíritu desapareció a los Nasa, por la enfermedad de matarse entre sí**" persiste en el presente bajo la concepción de un tiempo cíclico. Una de las explicaciones más recurrentes entre los Nasas sobre el terremoto y avalanchas ocurridos en Tierradentro (Cauca) el 6 de Junio de 1994, que causó más de mil muertos, devastó cerca de 50.000 hectáreas del territorio y obligó al desplazamiento de aproximadamente 1.100 familias indígenas fue la de que había ocurrido como consecuencia de los fuertes conflictos y muertes generadas a partir de la presencia del narcotráfico en el territorio y del impulso de cultivos de amapola en los páramos. Por eso "el terremoto y la avalancha fueron un consejo, un aviso para no seguir con tantos problemas, irrespeto a los mayores y a la autoridad, y para que se respetara el espíritu del páramo y el nevado. Palabras como "consejo", "aviso", "anuncio", "enderezar el camino" fueron las más corrientes para explicar el fenómeno y son muy distintas a "castigo de Dios", como lo tradujeron los medios de comunicación hablados y escritos.

El mito que se está analizando continúa contando que una vez desaparecidos los Nasa "**los tiempos pasaron, la tierra sólo era pantano... las aguas se recogieron en grandes lagunas... algunas no lograron huir y fueron fecundadas por las estrellas... de allí nacieron los Güegias... Musicues, Mulcues, Coicues, Ulcues, Cusucues...**", es decir, los primeros grupos o familias cuyos descendientes habitan actualmente el territorio Nasa y que aún conservan esas designaciones como apellidos que referencian lugares, elementos o fenómenos del entorno físico. Güegias es una palabra *Nasa yuwe* que significa viento y así lo describe el mito: "**unas lagunas estaban en los más alto de las montañas y el viento las acariciaba vigilante y de ellas nacieron los Güegias".**

Igual sucede con los apellidos Ulcué (culebrilla), Cusucues (manos pequeñas), Musicues (arena fina o pequeña). Los Musicues nacieron "**de lagunas que estaban rodeadas de muy finas arenas que les impedían marcharse".**

Estos Nasa no murieron como los primeros "**porque nacieron del amor de las estrellas y las aguas**". Esta relación amorosa dio también origen, en un tiempo histórico reciente, a los *sat* o *it lunch*, "caciques hijos del agua y las estrellas", que conformaron los cuatro cacicazgos que encontraron los españoles al momento de la Conquista: Toribío, Tacueyó, Pitayó y Vitoncó, este último conocido como la cuna cultural de los Nasas. Dos de estos *sat*, la cacica Guyumuse (época de la Conquista, siglo XVI) y Juan Tama, "hijo de las estrellas" (época colonial, siglo XVIII), y el líder Manuel Quintín Lame (época de la República, siglo XX) se encuentran muy presentes en la memoria histórica de los Nasas por las luchas que libraron contra la dominación. La cacica Guyumuse hizo la guerra, enfrentó militarmente a los españoles, logrando conservar parte del territorio Nasa. Juan Tama optó por la paz, concertó con los españoles, se crearon los resguardos y se conservó parte del territorio, pero sin lograr que la dominación desapareciera. Quintín Lame hizo uso de la escritura y del derecho étnico: enfrentó la ley blanca defendiendo la ley indígena, hubo reconocimiento de algunos derechos pero otros no se lograron. Las enseñanzas y las luchas que libraron estas autoridades étnicas han constituido un legado histórico para enfrentar los problemas (conflictos) con el Estado y sociedad nacional.

Volviendo al mito éste señala que ante los fracasos del gran espíritu *Uma* y *Tay* y sus enviados *Kapic'h, izut wes', am wes', izu atza y am atza* para acabar con la enfermedad de matarse entre sí decidieron, después de ser expulsados, "**escoger entre los Nasa un individuo para prepararlo y entregarle los tres poderes o conocimientos con la misión de buscar la forma de construir una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía... el *Të´wala*".** Según esta narración el *Të´wala* (chamán en la literatura antropológica) es la persona escogida por *Kapic'h* ("espíritu de las leyes del terror y el imperio"), *Izut Atza* ("espíritu del arte y las leyes de la cacería") y *Am Atza* ("espíritu de las leyes de la agricultura") para que con esos poderes (capacidades) y conocimientos ayude a controlar o conservar el equilibrio y armonía de las fuerzas (*tay*) que regulan la vida y circulan en el entorno físico y social y en el de las personas. Como poseedor de este saber es el encargado de restituir el orden cultural a la comunidad, al cabildo y a los individuos que transgreden las normas culturales de convivencia societal y de relación con el territorio. Así las cosas, el *Të´wala* fue la primera

autoridad de los Nasa. Aunque los *Të´wala* aún conservan esa autoridad comenzó a ser disminuida políticamente (pero no "espiritualmente") por los cabildos a partir de las tres últimas décadas cuando el CRIC se propuso promover para los cargos de gobernador de cabildo a los jóvenes (en vez de los mayores) o personas más preparadas en el campo educativo escolarizado y/o en el político.

Según otros relatos míticos y datos históricos además de la autoridad espiritual del *Të´wala* existían desde tiempos prehispánicos los cacicazgos regidos por *sat* "caciques" o autoridades militares y políticas de los Nasa. Algunos de estos cacicazgos perduraron hasta inicios del siglo XVIII cuando la política colonial y/o la resistencia militar, política y cultural de los Nasa para conservar parte del territorio ancestral dio lugar a la fragmentación de los cacicazgos de cobertura regional en múltiples resguardos. Entonces se implantó un cabildo por cada resguardo, desapareciendo, así, el poder central regional de los *sat*. Así se acabó la práctica cultural *Nasa* con la que las personas consideradas como dotados de cualidades extraordinarias, *yu lucx* ("hijos del amor de las estrellas y las aguas o de las avalanchas"), eran nombradas *sat* y se impuso, desde entonces, la política colonial española de conformar cabildos en cabeza de una autoridad llamada gobernador, el *tu´tenza*.

La narración mítica dice que el *Të´wala* "**convoca a la asamblea de indios (nasa wala) para que proceda a elegir un tu'tenza, un gobernador**". Según algunos relatos de mayores antiguamente los *Të´wala* con mayor conocimiento, mediante la práctica chamánica del "cateo" (lectura o interpretación de las señas) eran los encargados de reconocer quién era *sat* y así lo daban a conocer a la *nasa wala* (asamblea comunal) para que ésta lo acatara y nombrara. Aunque por mucho tiempo se mantuvo esta costumbre para elegir al gobernador (tal como lo informa el mito) en la actualidad quien convoca es el cabildo y quien elige es la *nasa wala* mediante elección por voto comunal y ya no participa el *Të´wala*.

De acuerdo con la memoria histórica, los estudios históricos, las narraciones míticas y lo que sucede actualmente, puede afirmarse que:

(a) Antiguamente los *Të´wala* no sólo eran los encargados de orientar "espiritualmente" a la comunidad, tratar la enfermedad y los problemas (conflictos) sino, incluso, de estudiar a cada una de las personas que nacían

y reconocer "para que oficios eran buenos"; en tal sentido, eran la gran autoridad que acompañaba a los *sat* y a los cabildos;

(b) En la actualidad los *Të´wala* conservan la función de guías "espirituales" y de tratar la enfermedad y los conflictos pero ya no son la gran autoridad y están muy distantes de los cabildos. Su relación con estos sucede cuando los cabildos lo solicitan para el ritual del lavado de las varas de mando en las lagunas sagradas (ritual que cada vez se practica menos o que desapareció en algunos resguardos) y para los rituales de limpieza y refrescamiento que requieren;

(c) La gran autoridad está conformada actualmente por el cabildo y la *nasa wala* y, como tal, son los encargados de tratar buena parte de los conflictos y de juzgar, incluso, a los *Të´wala*;

(d) Los literales anteriores informan históricamente de un desplazamiento cada vez mayor de una autoridad descentralizada (ejercida anteriormente por un gran número de *Të´wala* que existía en cada cacicazgo y, posteriormente, en cada resguardo) hacia un poder político, civil y jurisdiccional centralizado en los cabildos;

(e) A pesar de este poder centralizado el manejo cultural de los conflictos sigue ligado a la labor de los *Të´wala* y a las redes sociales de parentesco; y

(f) La transformación realizada hacia un poder centralizado más que a un desarrollo propio o intraétnico ha obedecido a un proceso adaptativo a las condiciones de imposición colonial y republicana que garantizara niveles relativos de autonomía territorial y de conservación y recreación de prácticas culturales. Esta situación hizo que las instituciones del resguardo y el cabildo, de claro corte colonial hispánico, fueran refuncionalizadas hasta el punto de constituirse, hoy en día, en factores distintivos de la etnicidad Nasa o de su diferencia cultural y política con el resto de la sociedad nacional.

Retomando el mito en aras de explicitar y trabajar etnológicamente el problema central que expresa, es decir, ***"la enfermedad de matarse entre sí***", debe resaltarse que el homicidio constituye, ancestralmente, una de sus preocupaciones culturales fundamentales, convirtiéndose en asunto de reflexión filosófica permanente. La prueba más fehaciente de este hecho es que un mito le fue dedicado. El homicidio, de acuerdo con lo que dice el mito, se concibe como una enfermedad que no ha sido posible tratar con ningún tipo de leyes, ni coercitivas, ni represivas, ni persuasivas: "**fue enviado /*kapic'h*/ con las leyes del terror y el imperio, con la misión de obligarlos con el temor, a no practicar la**

de la muerte. Los Nasa se siguieron matando haciendo caso omiso... luego fue enviado *ïzut wes'* para enseñar el arte de las leyes y de la cacería" pero la enfermedad continuó. Después llegó *am wes* "**con las leyes de la agricultura para intentar persuadirlos e infundir las buenas costumbres y respetar la vida**" pero la situación prosiguió. Finalmente, los Nasa, "**cansados de tantas leyes, decidieron expulsar a los extraños emisarios, utilizaron el ají quemado**".

Según las propias palabras del mito que, como ya se dijo, es lo que "se siente con el corazón", el acto de matar no se previene con leyes que atemoricen, que indiquen el arte del buen vivir ni que persuadan de las buenas costumbres o que prediquen el respeto de la vida. Esto es así porque ese acto es concebido como enfermedad, no a la manera de una patología biológica o social de un sujeto en particular (como se piensa en la sociedad occidental), sino como una enfermedad de la cultura inherente a los procesos naturantes del ser humano y, por consiguiente, de los Nasa; por lo tanto, no es consecuencia de un acto voluntario del sujeto sino producto de los desequilibrios de las fuerzas "positivas y negativas" que dan y quitan la vida. Por otra parte, en la concepción Nasa no existe razón suficiente que justifique el acto de matar a una persona y, por consiguiente, lo más natural o lógico sería que tal acto escapara a la naturaleza o condición humana. Sin embargo, la realidad y la experiencia histórica Nasa, al igual que la historia de la humanidad, contradicen este pensamiento, deseo, o requerimiento cultural de convivencia societal. Los Nasa a partir de sus observaciones del mundo natural, animal y social, han llegado a la conclusión de que la única especie que se mata a sí misma es el ser humano. Por lo tanto, atribuyen tal proceder a algo que es inherente o, más exactamente, que nació desde el mismo momento en que se originaron los primeros Nasa y, por extensión, el ser humano. Este algo inherente es la "enfermedad de matarse entre sí", que no padecen los demás seres de la naturaleza.

De acuerdo con el orden narrativo del mito el origen de los actuales Nasa estuvo precedido de dos momentos. El primero fue configurado por el proceso de creación-destrucción: "**hubo un tiempo en que las dos fuerzas hicieron molino... así nacieron los Nasa... pero el gran espíritu decidió desaparecerlos porque sufrían una gran enfermedad: se mataban entre sí sin reparo ni estima alguna... ocurrió un gran invierno y todo pereció, sólo había agua**". El segundo fue constituido por el proceso de reconstrucción-leyes-transgresión:

> **Los tiempos pasaron... las aguas se recogieron en grandes lagunas ... de estas nacieron los Musicues, Mulcues ... estos Nasa no murieron porque nacieron del amor de las estrellas y las aguas ... sólo que la enfermedad que los condeno siguió viviendo con la humanidad ... llegaron las leyes del temor y el imperio ... luego las leyes del arte y la cacería ... luego las leyes de la agricultura intentando infundir buenas costumbres y a respetar la vida. Los Nasa siguieron matando, haciendo caso omiso**.

En la concepción Nasa se estima que el acto de matar, por ser una enfermedad propia del ser humano, jamás dejará de existir entre ellos y el resto de los congéneres. Podrá aminorar, en algunas épocas o determinadas circunstancias, pero nunca desaparecerá de la faz de la tierra. De esta consideración no se deriva que haya que aceptarlo como normal o que no deba existir una oposición cultural y una sanción social. Por el contrario, el mito enseña que de no detenerse y generalizarse la sociedad se destruiría, como pasó con los primeros Nasa. El problema está en que se trata de una enfermedad ahistórica que no tiene explicación "racional" alguna; por lo tanto, las leyes, cualesquiera sean, no logran evitarla. Esto no significa que las leyes que la prohíben y sancionan deban desaparecer o sean innecesarias sino que habría que reconocer su papel limitado y, en consecuencia, es necesario generar prácticas culturales precedentes y ulteriores a esas leyes, es decir, que además de la ley y la sanción debe existir prevención y tratamiento.

En esta apreciación se encuentra una diferencia radical con el pensamiento occidental. Ningún Nasa se considera a *priori* y *per se* exento de cometer ese ilícito; esta valoración es prácticamente inexistente en la sociedad occidental. Por esta razón es costumbre Nasa llevar desde temprana edad a los niños donde el *Të´wala* para que con su saber "catee las señas" y con base en lo que le indiquen realice el trabajo (ritual) de recomponer los pequeños desequilibrios y recete las plantas que ayuden a conservar la armonía. Si se ha cometido el ilícito se debe aplicar la sanción y, a la vez, acudir a la terapia chamánica. En la sociedad occidental, en cambio, el trasgresor a veces no recibe ninguna sanción (ya sea porque no se investiga, porque no se es declarado culpable o, incluso, porque se consideran que hay actos de muerte justos) y tampoco existe la terapia. Puede decirse, entonces, que mientras entre los Nasa la aceptación del acto como enfermedad genera un estado latente de alerta cultural, en Occidente, donde el homicidio no se reconoce como enfermedad sino como un acto libre y voluntario del individuo, existe una confianza ciega en la ley, la prohibición y la represión.

No obstante las diferencias, lo cierto es que tanto allá como acá (tal vez más aquí que allá) dicho acto tiende a acrecentarse. No es ilógico, por lo tanto, clasificar ese comportamiento como enfermedad congénita e incurable y, más aún, admitir que si bien hay innumerables y validas razones para prohibirlo y sancionarlo esto no quiere decir que esas razones sirvan para explicar su existencia, lo que es muy diferente.

De todas maneras, cualquier explicación sobre el acto de matar no deja de ser relativo, casuístico, cultural e ideológico, lo que en poco o nada se diferenciaría de una razón mítica pues ésta, como las occidentales, aciertan a la vez que fallan. En síntesis, puede ser que la pregunta filosófica planteada por los Nasa (¿por qué los seres humanos se matan entre sí?) tenga una o muchas respuestas pero lo que resulta innegable es que, independientemente de sus contenidos, del nivel de elaboración que posean, del tiempo y espacio que provengan, no dejarán de ser explicaciones a un problema que no ha tenido ni tendrá solución. Algo similar ha dicho la ciencia médica de algunas enfermedades congénitas que no tienen cura. En sus resultados, esta conclusión presenta pocas diferencias con la que expresan los Nasa respecto al acto de matar.

Retornando de nuevo a la concepción dialéctica sobre las fuerzas que dan la vida, el mito expresa que los primeros Nasa nacieron del "**Gran espíritu... este espíritu era dos fuerzas, dos vientos: tay fuerza, que avanzaba de derecha a izquierda, a jem patz, y una de jemb a patz; en el momento en que las dos fuerzas hicieron molino aparecieron los Nasa"**. Otros ejemplos de las fuerzas que dan y quitan la vida se encuentran narrados en forma mítica, referidos a acontecimientos históricos más recientes. En el mito de Juan Tama, el héroe cultural e histórico más recordado y presente entre los Nasa, se dice que la conservación de su vida implicó la muerte de otros seres, las jóvenes adolescentes:

> Juan Tama, el hijo de la estrella bajó por la quebrada de El Lucero... la noche de su nacimiento hubo truenos y rayos... la crianza fue muy difícil. Mamaba la ubre de una vaca y tomaba senos de jóvenes de 16 años. Las vacas morían unas tras otras y de la misma manera las mujeres jóvenes. En el año perdieron la vida ocho vacas y ocho mujeres. Al niño no podían sentarlo en le tierra porque se convertía en serpiente. Lo tenían únicamente en los brazos (versión recogida por Segundo Bernal en 1953).

Entre los indígenas Misak hay un mito muy similar para explicar que son hijos de las avalanchas, de los derrumbes, de las lagunas, del agua. Estas avalanchas producen, generalmente, vida, devastación y muerte en el territorio. Veamos:

> Primero era la tierra y el agua. El agua no es buena ni mala; de ella nacen cosas buenas y cosas malas... el agua es vida... allá arriba, con la tierra y el agua, estaba él-ella, era el *pishimisak* que también ha existido desde siempre... El-ella, es el dueño de todo. Ya estaba allí cuando se produjeron los derrumbes... estos se produjeron desde muchos siglos adelante, dejando grandes heridas en las montañas. De ellas nacieron los humanos que eran la raíz de los nativos. Al derrumbe le decían pikuk, es decir, parir el agua, a los humanos que allí nacieron los nombraron pishau... en donde sale el derrumbe, en la gran herida de la naturaleza, quedaba un olor a sangre. Es la sangre regada de la naturaleza, así como la mujer riega su sangre al dar a luz a un niño. Los *pishau* no eran otra gente, eran los mismos Guambíanos, gigantes muy sabios, que comían sal de aquí, de nuestros propios salados y no eran bautizados (Plan de vida del pueblo Guambíano 1994:12).

El equilibrio y la armonización de estas dos fuerzas son la base de toda vida en sus diferentes manifestaciones. Las leyes humanas no pueden cambiarlas por ser naturales, hay que aceptarlas, reconocerlas y, sobre todo, aprender a controlarlas y a convivir con ellas. Para este fin fue necesario "**escoger entre los Nasa a un individuo para prepararlo y entregarle los tres poderes o conocimientos con la misión de buscar la forma de construir una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía... el Të´wala**". Desde entonces hasta hoy el *Të´wala* no tiene como misión la producción de leyes que siempre fracasan sino la función **de "acercar el mundo del conocimiento abstracto al del conocimiento tangible**", al tiempo que muestra a la *nasa wala*, al cabildo, a la comunidad en general y a los individuos que la conforman el "**camino a emprender**".

Entre los Nasa el "camino a emprender, a enderezar" es un camino limpio de toda suciedad. Por eso el mito prescribe que el *tu´tenza* (gobernador del cabildo) "**entregará el bastón de mando al nuevo tu'tenza, quien con la ayuda del Të´wala irá a la laguna sagrada a limpiar el bastón de mando de toda suciedad**". Limpiar el bastón de mando de la suciedad hace referencia al "ritual de limpieza" al que se recurre para tratar múltiples situaciones cotidianas o especiales entre los Nasa y que, por ser una práctica chamánica, sólo puede ser realizada por un *Të´wala*.

Suciedad es el término en español que los Nasa usan para referirse a una de las categorías más recurrentes y complejas de la cosmovisión Nasa, cuya presencia en la vida cotidiana es tan fuerte que presenta los signos de una obsesión, el *pta'nz*. Se le teme tanto que es un tabú; por eso se prohíbe nombrarlo, pues quien lo haga puede ser su víctima. Es muy probable que a ello se deba que en el mito se le nombre con el eufemismo de suciedad. Dentro de este contexto es muy posible, incluso, que la enfermedad de matarse entre los *Nasa* sea producto del /*pta'nz*/ si se tiene en cuenta la traducción dada por un destacado líder indígena estudioso de la cosmovisión: "*pta'nz* es la desarmonía o fuerza cósmica negativa" (Adonías Perdomo, información personal). Igualmente, es muy común escuchar entre los Nasa cuando se refieren a un homicida que "su cuerpo tiene mucho *pta'nz*" y que para quitarse el sucio hay que ir al *Të´wala* para que haga el trabajo (ritual) de "limpieza" y, para prevenirlo, el de "refrescamiento".

Para concluir este aparte es importante resaltar que según este mito el *Të´wala* fue la persona escogida y preparada para cumplir la misión de "**construir una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía**", evitando, así, que los "**Nasa se mataran entre sí**"; esta misión, al trascender el campo de las leyes, debió instalarse en el orden de las prácticas culturales de prevenir o tratar la enfermedad (suciedad-*pta'nz*) mediante los rituales de limpieza y de refrescamiento con los cuales se logra el equilibrio y la armonía de las *tay*, es decir, de las fuerzas positivas y negativas existentes en el territorio y que dirigen la vida de todo lo que en él existe o lo habita.

Todo lo expuesto permite constatar que una premisa básica de la cosmovisión Nasa es que la vida en sus diversas manifestaciones es producida y regulada por fuerzas (*tay*) intangibles cuyo desequilibrio genera conductas trasgresoras del orden natural-social que trasciende la capacidad de control o voluntad del sujeto. Para prevenir estas conductas o para reincorporar a la normatividad cultural al sujeto que las realiza es necesario acudir al *Të´wala* para que con su conocimiento ayude a restaurar el equilibrio perdido.

El *pta'nz*o de la suciedad[60]

El *pta´nz* es una de las categorías más profundas de la cultura *Nasa*. En torno a ella se estructura buena parte del saber del *Të´wala*, de sus prácticas chamánicas y de los rituales comunitarios, colectivos e individuales. La traducción al español como "desarmonía o fuerza cósmica negativa" da cuenta de la dificultad del occidental para comprenderla o reconocerla. Esa traducción, que expresando mucho explica poco, informa sobre su ubicuidad en el entorno y en el individuo sin que éste pueda identificar su esencia por ser algo que está escondido o latente; sólo el *Të´wala* tiene el poder (conocimiento) para reconocer su presencia, que es diferente a la de su existencia, que aceptan todos los *Nasa*.

Pasando de su carácter intangible a sus manifestaciones tangibles podría decirse que *pta´nz* es todo aquello que afecta negativamente las relaciones sociales de convivencia y con el entorno natural territorial. Por lo tanto, cada vez que se transgreden las normas culturales se revela su presencia. Es, pues, todo aquello que genera desarmonía, desequilibrio, ya sea por causa de las acciones o conductas del individuo o del colectivo étnico o por las realizadas dentro del territorio por personas no indígenas que lo habitan o por personas foráneas que llegan de paso. Bajo este contexto, son innumerables los hechos que originan el

[60] Antes de hablar sobre lo que hay que guardar silencio, el *pta'nz*, presento disculpas a posibles lectores Nasa que, seguramente, se ofenderán por realizar con mi escritura una violación a sus valores. Sin embargo, el hacerlo está lejos de cualquier ofensa y obedece a una razón que es necesario informar. En 1991, en desarrollo de una investigación financiada por el Ministerio de Salud, la Secretaría de Salud del Cauca y la Universidad del Cauca, aceptada por cabildos de Tierradentro y ejecutada conjuntamente con *të'walas*, líderes y promotores de salud indígena tuve la oportunidad de participar en una visita a la laguna sagrada de los Nasa con el fin de que unos ocho *të'walas* recolectaran plantas medicinales e instruyeran a los promotores de salud indígenas y "blancos" acerca del conocimiento de la medicina Nasa. En esta ocasión fue necesario realizar previamente varios rituales de limpieza y no uno, como generalmente es la costumbre, debido a que, en concepto de los *të'walas* "había entre los participantes mucha suciedad y no se podía entrar a la laguna en esas condiciones". Estos rituales y otros más realizados al lado de la laguna llamaron tanto mi interés que decidí preguntarle al *të'wala* Ruben Tere, escogido por los demás como el oficiante principal de los ritos, sobre la posibilidad de escribir algo al respecto. Sus palabras me influenciaron tanto que no he podido olvidarlas: "Sólo existe lo que uno cree, el médico del hospital no cree en el sucio por eso no lo puede ver, los blancos hablan sin creer en lo que dicen, no sienten con el corazón, por eso pueden hablar del sucio y no les pasa nada... escriba a ver si creen (risas)". Bajo esta "autorización" consideré necesario, desde entonces, comenzar a escribir sobre la medicina Nasa y otros tópicos relacionados. En este apartado retomo apartes publicados anteriormente (Gómez y Ruiz 1997: 32-136), reelaborados en el marco de esta reflexión.

pta'nz; de allí que se lo conciba como una amenaza latente que atraviesa la vida cotidiana, las relaciones con el territorio y con el resto de grupos sociales que no pertenecen al pueblo Nasa. Proceder a enunciar sus múltiples manifestaciones es tarea de nunca acabar; no obstante, y a manera de ejemplo, a continuación se enuncian algunas de sus expresiones o presencias, producto de transgresiones de la normatividad cultural étnica que regula las relaciones seres humanos-naturaleza.

En las relaciones seres humanos-naturaleza el *pta'nz* se origina por causas y/o se manifiesta en aspectos como los siguientes:

(a) Cuando se penetra sin el ritual de refrescamiento a los espacios considerados como de mucho poder, salvajes, indomables (páramos, lagunas, bosques) o a lugares de difícil acceso (peñascos, cañadas, pantanos, cuevas, bosques de vegetación primaria, aguas corrientosas) o que sobresalen por su topografía (montañas, cimas, rocas).
(b) Cuando se realizan prácticas agrícolas en lugares clasificados como sagrados o no cultivables (páramos, montaña virgen).
(c) Cuando se extraen recursos naturales del medio en forma desmesurada o sin pedir permiso a sus dueños tutelares y sin realizar el ritual de ofrecimiento.
(d) Cuando se cultiva por primera vez un terreno o se construye una casa sin las prácticas rituales recomendadas y/o sin la presencia del *Të´wala.*
(e) Cuando se sale del territorio por una temporada larga y se regresa a la comunidad sin realizar el ritual de limpieza correspondiente.
(f) Cuando se mata o vende un animal (especialmente ganado vacuno o porcino) sin hacer el ofrecimiento al "duende" o dueño tutelar.
(g) Cuando los cabildantes elegidos no hacen el lavado de las varas de mando en la laguna sagrada de Juan Tama o en otras con similar connotación;
(h) cuando las mujeres recorren sitios vedados a lo femenino (pantanos, nevados, lugares donde nace al arco iris) que fácilmente las pueden enfermar.
(i) Cuando se caza o se pesca (práctica por demás poco frecuente, tanto por la valoración negativa que se tiene de ellas como por la escasez de dichos recursos) de manera desmedida o poniendo en peligro la extinción del recurso.

(j) Cuando, accidentalmente, por la construcción de una casa o en prácticas agrícolas se entra en contacto con restos arqueológicos y no se llama al *Të´wala* para que haga el ritual correspondiente y entierre de nuevo los restos encontrados.

En las relaciones sociales de convivencia intraétnica el *pta´nz* se manifiesta, entre otras muchas situaciones:

(a) Cuando no se respeta la autoridad del cabildo, el saber de los mayores y el conocimiento del Të´wala.
(b) Cuando las personas o familias violan el principio de reciprocidad o se generan conductas acumulativas que impiden compartir prácticas como la minga, el cambio de mano, préstamo de semillas, ofrecimiento de comida, etcétera
(c) Cuando los *Të´wala* hacen malos trabajos o realizan prácticas de brujería que afectan la salud, la convivencia familiar, las cosechas, el buen funcionamiento del cabildo;
(d) Cuando se practica o se es víctima del "mal postizo".
(e) Cuando se cometen homicidios y cuando se omiten los rituales prescritos como esenciales para el buen vivir comunitario y en armonía con la naturaleza.

En relación con las acciones o conductas asumidas por personas foráneas frente al territorio el *pta´nz* puede ocurrir como consecuencia de la presencia de grupos guerrilleros que suplantan mediante formas coactivas la labor de las autoridades étnicas o cuando recorren "libremente" el territorio, profanando con su presencia los espacios sagrados. También ocurre el mismo fenómeno cuando las fuerzas armadas, por cualquier motivo, incluso el de orden público, hacen presencia en la región. En fin, podría decirse que la inminencia del *pta´nz* es tal que los Nasa generaron como respuesta para afrontarlo los rituales de "refrescamiento y ofrecimiento" como prácticas preventivas y la "limpieza" como práctica terapéutica.

En consecuencia, la interrelación entre normatividad cultural y medio geográfico regula buena parte de las prácticas sociales, poniendo de presente que la armonía social y con el territorio depende, fundamentalmente, del comportamiento y de guardar las normas étnicas consagradas ancestral o históricamente en la experiencia cotidiana de relación con la naturaleza. La

forma cultural más apropiada para lograr esta armonía es el recurso a las prácticas rituales que, además de fortalecer la cohesión intraétnica, posibilita socializar valores y normas, además de permitir que quienes las transgreden puedan reincorporarse socialmente al grupo y restituirse al orden cultural étnico. Así, el "ritual de limpieza" permite convocar a la comunidad como garantía del control social y convocar a la solidaridad y el compromiso como un pacto social que revitaliza el orden cultural, a la vez que pone sobre aviso al individuo y a la comunidad de la amenaza latente de un desorden social originado como consecuencia de las transgresiones a la cultura por parte del individuo, el colectivo étnico o grupos foráneos; si estas transgresiones se generalizan y no se afrontan grupalmente darían lugar al resquebrajamiento de las normas sociales, fundamento de toda sociedad.

El *tul*/o espacio creador de normas

El *pta'nz* tiene una fuerte correlación con otra categoría básica de la cosmovisión *Nasa,* el *tul*. En cierta forma, si el *pta'nz* es la desarmonía o fuerza cósmica negativa el *tul* es la fuerza positiva de la armonía que se inicia en el microcosmos fogón-huerta- casa. El *tul*, como el *pta'nz*, tienen múltiples sentidos y manifestaciones. A continuación se abordan los más cotidianos y pertinentes para el análisis.

Tul es la sexualidad y fertilidad femenina, lo que congrega y da lugar a la relación mujer-hombre; da origen a la familia y a la unidad de la casa desde el fogón; conjuga la relación fogón-huerta y se va extendiendo a los grupos de parentesco y comunidad, en general, hasta abarcar a todos los que comparten las normas culturales de los Nasa. En cierta forma el *tul* constituye la respuesta cultural que ha de evitar el *pta'nz*. Si éste atenta contra la vida, produce desarmonía y da lugar a los problemas (conflictos) el *tul* genera vida, busca la armonía y socializa para la convivencia y la cooperación. El *tul*, a través de la mujer en la relación fogón-huerta, es el espacio de la domesticación de lo humano mediante las normas y su socialización y de lo natural mediante el cultivo de plantas para la alimentación. El hombre, *Të´wala*, con su conocimiento de y su relación con lo salvaje e incultivado y uso de las plantas "bravas" (de mucho poder) o "no cultivadas", controla el espacio de lo indomado, de lo que escapa a la domesticación del *tul*, el *pta'nz*. Este recorrido geográfico y social que va del *tul*-mujer al hombre-*Të´wala*, de lo cultivado a lo incultivado, de lo

domesticado a lo indomado, pasando por el *pta'nz*, ilustra el proceso de la cultura y su normatividad: el *tul* introduce al ser en la cultura, el *pta'nz* lo desvía y el *Të´wala* lo restituye al orden societal. El *tul* es el espacio tangible de creación de normas; el *pta'nz* es lo intangible que produce su violación y el *Të´wala*, con sus prácticas rituales, busca el equilibrio de esta necesaria e inevitable contradicción: acato y transgresión de las normas.

La relación entre el *tul* y el *pta'nz* no es de exterioridad sino de interioridad; el *pta'nz* está en el *tul* pero no a la inversa, ya que no hay *tul* sin *pta'nz*, pues no puede haber armonía (*tul*) sin desarmonía (*pta'nz*) ni norma que no pueda ser transgredida. Esta relación de interioridad —*tul-pta'nz*-- es una concepción común entre los Nasa; por eso su afirmación de que "todo Nasa tiene *tul* y *pta'nz*". Los demás seres de la naturaleza no tienen *pta'nz* porque no poseen *tul*, o sea, cultura. Por esta razón "se comportan siempre como lo que son; no se desvían de su destino, no se equivocan" (de igual manera, cada vez que algunos animales, en especial aves, aparecen fuera de su lugar habitual o realizan algo que no es común, como cantar a deshoras, se interpreta como un mal presagio); por ello no se les hace rituales de limpieza. A la naturaleza se le hace el rito de ofrecimiento "para pedirle permiso o agradecerle lo que da". Según ésta concepción podría decirse que en la cosmovisión *Nasa* la cultura es distante, ajena o contraria a la naturaleza; esta distancia produciría *pta'nz* o "enfermedad de matarse entre sí", según el mito. Esta enfermedad, como bien aclaran los Nasa, "sólo la padecen los humanos; los demás seres de la naturaleza se atacan pero no se matan entre los mismos de una especie".

Para contrarrestar o sobreponerse al *pta'nz*, además del trabajo del *Të´wala*, se requiere que los componentes del *tul* se relacionen en *finisin* o armonía. Estos componentes son el *k's'aw*, el *i'kwe's* y el *kiwe*. El *k's'aw* comprende "el mundo de los sueños, otro 'yo' predestinado, otro 'yo' en un astro, otro 'yo' perteneciente al espacio de los espíritus, la personalidad, la individualidad, la espiritualidad" (Franz Faust, información personal), es decir, todo lo intangible, lo incontrolable o aún no domado del sujeto y, más específicamente, todo lo que distingue a un *Nasa* de otro. Es fácil identificar y reconocer esta diferencia entre personas pero es difícil explicarla, dificultad que se naturaliza o explícita con las expresiones "él es así de nación (nacimiento)", "ese es su modo de ser". *I'kwe's* es el mundo material y lo físicamente tocable y tangible del territorio, lo visible y domesticable de cada ser Nasa o alcanzable por medio de las normas del *tul* y del control social. *Kiwe* es el territorio, en el que se conjunta tiempo y espacio

con vida propia y, por tanto, es independiente o escapa a la voluntad de las personas; es el lugar en el que se desarrolla el *k'sa'u*, que es lo particular o indomable del sujeto, lo que escapa a la cultura y a las normas del *tul*.

Tal vez el mejor ejemplo que ayuda a una comprensión más aproximada del *tul* se encuentra en el proceso de hacer huerta, además de que huerta en *Nasa yuwe* se dice *tul*. Los *Nasa* dicen que el *tul*" es la huerta", que es distinto a decir que el *tul* es como la huerta. A pesar de esta diferencia sustancial, y debido a las limitaciones de no conocer la lengua nativa, la información recogida al respecto, al ser preguntada en español, condujo a que las explicaciones sobre el *tul* fueran respondidas (o interpretadas) a manera de las metáforas o analogías que se enuncian a continuación, a pesar de ser consciente de que un estudio lingüístico permitiría una comprensión más profunda o una traducción más apropiada de esta categoría básica de la cosmovisión Nasa. La información recopilada proviene de entrevistas realizadas, fundamentalmente, a mujeres, *Të´wala* y líderes Nasa. Como cada uno habla del *tul* privilegiando uno u otro aspecto de su experiencia y concepción se resaltan sólo aquellos aspectos más relacionados con el objeto de análisis, organizándolos bajo una secuencia propia o apropiada al discurso escrito, obviando al máximo las comillas.

El *tul* lo hace la mujer sembrando en el espacio de lo cultivado diferentes especies de plantas: frías y calientes; bravas y amansadas; alimenticias y medicinales. Todas son plantas pero son diferentes y las plantas que no son de la región, que se traen de otras partes, unas se dan bien y otras no. Así mismo sucede en el *kiwe* (territorio): conviven diferentes familias (Güegias, Cotocues, Musicues, Ipias,...), todas son Nasa pero diferentes; algunas familias venideras se aclimatan pero otras no. A todas las plantas hay que tratarlas con cuidado pero unas necesitan un trabajo y otras uno distinto; así pasa con los hijos, hay que criarlos al lado del fogón pero unos se crían con el *i'kwe's* (cuerpo) fuerte y sano y otros son más débiles y se enferman más. Las plantas se mezclan en la huerta pero cada una tiene su propia vitalidad: unas son altas y otras son bajas; la mayoría son mansas pero algunas son bravas. Así ocurre con los miembros de la familia: cada uno tiene su propio espíritu (*k's'aw*) y destino; unos se mueren primero y otros viven más tiempo; unos respetan más a los padres y otros menos; algunos obedecen y reciben el consejo pero otros se pierden del camino y se llenan de ambición.

A las personas ambiciosas la familia, el *Të´wala*, el cabildo y la *nasa wala* deben ayudarlas para que se corrijan a tiempo, así como se hace en la huerta con aquellas plantas que hay que podar porque comienzan a tapar las otras. Hay que podar o limitar las ambiciones; si en la huerta se deja sobresalir una planta sobre las demás se acaba la huerta y no da lo que se necesita para vivir. Así pasa con las personas ambiciosas: si no se les controla y enseña a compartir no aprenden a convivir en comunidad. A las plantas de la huerta no se les puede dejar solas; hay que ayudarlas a estar juntas. Cada planta no puede hacer lo que quiera; se trajeron de su medio salvaje (lo no cultivado o su medio natural), se amansaron para que puedan vivir juntas. La mujer las cuida y las ayuda a vivir reunidas.

Los mayores dicen que en los" tiempos de adelante" (en el pasado, según el pensamiento occidental) no había huertas; "se vivía de lo que daba sólita la naturaleza", se comían raíces, hojas y frutos de muchas plantas, se cazaba animal de monte y se pescaba, todo se comía crudo, pero la mujer recibió el conocimiento de *Am Wes*, "espíritu de la agricultura", para hacer la huerta. Los Nasa de ahora no son como los primeros Nasas; ellos vivían matándose entre sí y por eso desaparecieron; en el *tul* se aprende a no ser así. De acuerdo con esta explicación y otras más pareciera existir en la cosmogonía Nasa una idea de que el paso de la naturaleza a la cultura ocurre como consecuencia del paso de lo crudo a lo cocido, es decir, desde el momento que se invento el fuego-fogón, y que el otro gran cambio cultural se dio con en el paso de lo incultivado (la recolección) a lo cultivado, es decir, desde que se creó la huerta. Este paso y cambio cultural dieron lugar a la creación del fogón-huerta o *tul*, espacio por excelencia de la práctica y socialización de normas, en especial las que dan fundamento a los principios de la solidaridad, la reciprocidad y la redistribución.

El dador de estas normas fue *Am Wes*. Si estos principios (que tienen como fin la convivencia y la prohibición expresa de impedir la acumulación de bienes o de poder) se aplicaran o no se violaran no se presentarían conflictos, ni la "enfermedad de matarse entre sí" ni otras enfermedades (desequilibrios personales o sociales) atribuidas a la acumulación como, por ejemplo, el "mal postizo" o "brujería". En este sentido, el *tul* (que no poseían los primeros Nasa por carecer del conocimiento y normas propios del fogón-huerta, motivo por el cual desaparecieron al aniquilarse entre sí) representa, mítica e históricamente, el espacio-proceso que logra contrarrestar, en gran medida, el acto de matar, permitiendo la supervivencia de los Nasa hasta hoy.

De otra parte, la violación de las normas del *tul* tiene como sanción espiritual generalizada las leyes del temor impuestas por *Kapic'h*, rayo que produce la muerte, o por *IzüT Wes*', que produce la *aca wala* o gran enfermedad, y como sanción material la impuesta por la *nasa wala* (asamblea comunal) y ejecutada por el cabildo en cabeza del *tu'tenza* que puede ir desde, multas, indemnizaciones, trabajo forzado, fuete y colgada en el cepo hasta la expulsión o extrañamiento y perdidas de los derechos civiles y políticos dentro de la comunidad.

El mundo y la sociedad indígena deben ser como la huerta; por eso el *tul* enseña a vivir juntos, a que cada *Nasa* no puede hacer lo que desea. Hay que aprender a vivir en armonía con las normas *Nasa*; por eso en el *tul* se enseña a vivir como Nasa. Los niños aprenden el *Nasa yuwe;* son iniciados en el trabajo; aprenden los conocimientos de los mayores, a no ser ambiciosos y a aprender a compartir, a que es más importante dar que recibir, a vivir de acuerdo con las normas (armonía) de los Nasa, a hacer una familia y una comunidad como lo hicieron los que iban adelante, los mayores que abrieron el camino, y de quienes hay que seguir sus huellas. En los tiempos de ahora todo es muy difícil, "hay mucha suciedad (*pta'nz*), los hijos ya no quieren vivir como Nasa, ya nacen con la ambición del blanco, y a los *Të´wala* ya no les alcanza el poder (conocimiento) para enderezar lo que no se pudo en el fogón y en la huerta".

El *tul* no es una metáfora, símbolo u objeto que reemplaza a algo; es un concepto que atraviesa la cosmovisión y está presente en las representaciones y en las prácticas sociales; así lo dan a entender no sólo las "asociaciones" orales expuestas sino respuestas como que el *tul* "es todo", "son muchas cosas", "del *tul* nace la forma de vivir Nasa ", etcétera. Tampoco se trata de un concepto que se exprese con un nombre abstracto sino que tiene una concreción; no es una palabra, es algo tangible: es la huerta Nasa. La huerta es la concreción de la condensación histórica y evidencia la conjunción de un tiempo cosmogónico: paso de lo salvaje e indomado a lo amansado y domesticado; "de lo crudo a lo cocido"; de un tiempo cíclico: la huerta la hacen las mujeres año tras año desde los tiempos de los que van adelante, los mayores; de un tiempo presente-futuro: la huerta enseña a vivir de conformidad con las normas culturales Nasa, "como nosotros mismos", dicen los Nasa. La huerta es la socialización de los niños con el propósito de vivir a lo largo de su vida en armonía con los demás y con el entorno natural.

El *pta'nz* también es un concepto; incluso, es parte del *tul* mismo, no como algo exterior sino como nacido de su interior. Es la vitalidad de lo indomable, lo que no se deja domesticar totalmente: así como en el *tul-huerta* unas plantas tapan a las otras o, a pesar de los cuidados, las plantas no producen o se dañan las cosechas en el *tul* el *k'sa'w* (espíritu de cada Nasa) está formado por *tay* (fuerzas) intangibles que se manifiestan y regulan diferentemente el comportamiento. El *pta'nz* es una amenaza latente contra la armonía que busca el *tul*. El *pta'nz* es lo que lleva a "no vivir como nosotros", es el sucio (lo que está "fuera de lugar", según el aforismo inglés) que se hace tangible cuando no se practican o se violan las normas culturales (entre otras, las que enseña el *tul*).

Así las cosas, para los Nasa el *pta'nz* o poder de la transgresión es más fuerte que el *tul* o acato de las normas; de allí que se conciba como propio de la naturaleza del *k'sa'u* (espíritu) de lo humano y, por lo tanto, no plenamente domesticable y controlable con las normas que produce el *tul*. El *tul* propone una armonía que el *pta'nz* siempre hace transitoria. El poder de lo indómito e intangible del ser no se agota con la conciencia valorativa de las normas. Pero estas diferencias no son oposiciones; son distinciones conceptuales de una unidad indivisible: toda planta "tiene su calor y su frío"; "el agua no es mala ni buena; de ella salen cosas buenas y cosas malas", dice el mito Misak. De la misma manera, el desequilibrio del *k'sau*, "espíritu de cada persona", lo genera la fuerza de lo indomable. En este sentido, *tul* y *pta'nz* son el proceso cultural (acato/ desacato) de las normas; uno y otro se evocan o implican mutuamente. El *tul* evita el *pta'nz* creando y promoviendo el cumplimiento de las normas; el *pta'nz* ataca al Nasa por transgredirlas, a la vez que recuerda la necesidad de cumplir con ellas. En fin, no hay *tul* sin *pta'nz*, ya que en toda sociedad no hay norma que no pueda ser violada ni ser que en algún momento no lo haga, pues de no ser así no habría necesidad de convertir en norma cultural lo que se realizaría de manera natural.

Puesto que para garantizar la existencia de toda sociedad debe primar el cumplimiento de la norma sobre la transgresión (aspecto que, según los Nasa, no se alcanza totalmente con el *tul*) el *pta'nz* cumple la doble pero dialéctica función de permitir, causar y explicar las transgresiones, al mismo tiempo que se manifiesta amenazando con su presencia, real o virtual, para prevenirlas y controlarlas. Esa es la concepción dialéctica de la vida, de la cotidianidad social, de la justicia y de las relaciones entre normas-violación que tienen los Nasa.

Tanto en la cosmovisión Nasa como en las representaciones y prácticas sociales de las normas culturales existe la concepción de que el proceso (cumplimiento/desacato) de las normas pasa, inicialmente, por el *k'sau* (espíritu de cada persona que es único y lo hace diferente a los demás), en el que coexiste lo indomable o no regulable totalmente por las normas y lo controlable o domesticable mediante ellas. Subsecuentemente, el *tul* es el dispositivo cultural o conjunto de prácticas sociales que pretende regular esa naturaleza, es decir, producir su equilibrio o alcanzar su armonía, por lo demás siempre transitoria. En consecuencia, y parafraseando inversamente al filósofo, el hombre no es bueno por naturaleza; para que no se corrompa más la sociedad trata de transformarlo y perfeccionarlo mediante las normas culturales. Por eso, entre los Nasa existe el convencimiento de que la "fuerza de lo no bueno siempre es de más poder que la fuerza de lo bueno"; por consiguiente, un *Të´wala* es una persona que siempre está luchando interiormente por sobreimponerse a la tentación-deseo de hacer *eu met*, "lo no bueno", es decir, trabajar bien y nunca hacer maleficio o brujería. Ser *Të´wala* implica asumir, entonces, una vida de abnegación y entrega a la comunidad, responsabilidad a partir de la cual pareciera no poderse tener sosiego ni reposo mental alguno, pues siempre hay que estar luchando por evitar y controlar el *pta'nz* real o virtualmente.

Si tenemos en cuenta, por un lado, que las normas en el espacio del *tul* se desarrollan y socializan mediante la estrategia de la comunicación basada en el consejo, el ejemplo, la persuasión, el trabajo y la acción y decisión imperativa (no represiva o violenta) de la autoridad paternas y de los mayores y, por otro, que esa estrategia no es suficiente para que las normas se cumplan (dado lo que hay de indomable en todo ser) resulta contundente la lógica y originalidad (por decir lo menos) de la cultura Nasa para crear y concebir el *pta'nz* como la amenaza latente contra la convivencia y cooperación social, cuya presencia real o virtual confirma que el sujeto o el colectivo étnico están desviándose de la normatividad cultural, atemorizándolos con la presencia de la muerte, la enfermedad, el conflicto familiar, la pérdida de la cosecha, la reprobación social para que las transgresiones no continúen. En este sentido, el *pta'nz* opera como la estrategia, latente o subyacente, profundamente interiorizada, o como el mecanismo cultural coercitivo y violento (si se tiene en cuenta que su presencia virtual tiene las características de una obsesión patológica y que quien es acusado de estar realizando maleficio o *pta'nz* wala, "sucio grande", recibe una declaración de pena de muerte comunitaria, sin que este acto

produzca sanción social o reproche moral alguno) de poder y control social por excelencia de todas la conductas desviadas (leves o graves, ínfimas o mayúsculas) entre los ***Nasa***. Por su parte, la *nasa wala* y el cabildo, en cabeza del *Tu'tenza*, cumplen el papel impositivo de juzgamiento público y de sanción social material (trabajo, multas), corporal (fuete, cepo), "civil" y/o política (pérdida del derecho a la tierra, destierro de la comunidad, no poder participar ni ser elegido como cabildante), quedando en manos del *Të´wala* la terapia ritual restituidora del desequilibrio espiritual del individuo y la comunidad.

De las concepciones y representaciones a las prácticas cotidianas de justicia

El *tul* y el *pta'nz* no son concepciones y representaciones que sólo existen o persisten en la narratividad y la tradición oral o en las cosas dichas; se encuentran en el campo de las cosas hechas, o mejor son cosas dichas porque son hechas. Son *üs yakni* (memoria) porque se realizan en el *Nasa kiwe* (territorio); son cosas pensadas porque son *kuec'üs yakni* (sentidas con el corazón); en fin, son conceptos-cosas-sentipensadas. Probablemente el *tul* y el *pta´nz* no fueran reconocidos, reproducidos y legitimados intracomunitariamente si no estuvieran dados en las prácticas sociales de convivencia y en las formas materiales de subsistencia. Como el *tul* y el *pta'nz* son todo, real o hipotéticamente, lo mejor es dar algunos ejemplos en torno al sentido y práctica del principio de la reciprocidad que presenta correspondencias, al mismo tiempo, con lo socializado en el *tul* y con la concepción del *pta'nz*.

Viola el principio de reciprocidad todo acto que implique un aprovechamiento desmesurado de los recursos disponibles del territorio. Antes de extraer un recurso silvestre se prescribe que quien lo haga debe ritualizar su acción solicitando consentimiento a los "espíritus protectores" de la naturaleza y, en ningún caso, ese aprovechamiento debe exceder sus necesidades o poner en peligro el agotamiento del recurso.

El principio de reciprocidad está configurado en la práctica del trabajo, su realización en asocio e intercambio con miembros del grupo de la parentela y con la comunidad, la distribución de su producto, compartir lo disponible en el territorio y participar de las actividades y festividades étnicas.

Un valor fundamental en la socialización del niño es lograr que sea un buen trabajador y que se alegre de serlo y al hacerlo. Antiguamente todo niño que cruzara el páramo debía realizar rápidamente, allí donde más arrecia el ventarrón, un trabajo en miniatura que representara la consagración futura de un oficio. Las niñas elaboraban un telar o un tejido (chumbe-ruana) y los niños hacían casas, instrumentos de labranza. La manualidad realizada era dejada en el páramo con la esperanza o compromiso de que cuando adulto no fuera perezoso y fuera un buen trabajador. Este acto ritual incorpora a los Nasa en una axiología basada en el trabajo como eje del bienestar y del estar contentos. Trabajar es poder cosechar y cosechar es poder hacer fiesta, pero, sobre todo, trabajar es tener derecho a una parcela dentro del territorio; quien la tenga y no la trabaje pierde el derecho a usufructuarla. El trabajo realizado por el niño en el páramo y allí donde más arrecia el viento es una manera de reconfirmar el mito, de interiorizarlo y corporeizarlo en la acción práctica; "algunas lagunas estaban en lo más alto, fueron fecundadas por las estrellas, de allí nacieron los *wegia* - vientos (convertido luego en el patronímico Güegia). El "gran espíritu (que dio origen a los primeros Nasa) eran dos fuerzas, dos vientos". El *wejia wala* (ventarrones) es el espíritu de la atmósfera que junto con otros nueve hermanos dio origen a la Tierra y al ser humano (Marcos Yule, indígena Nasa).

El viento es descrito por los Nasa como un anciano que "tiene todo su cuerpo lleno de llagas" por la velocidad con la que viaja. El *wejia* es un dador de poder a los *Të´wala* y quienes lo poseen son dueños de una extraordinaria agilidad. Su capacidad de hacer daño es resultado, generalmente, de una omisión o de la no observancia de un precepto: cuando los músicos van a recoger varas de carrizo para la elaboración de flautas deben hacer un cerco de chamizas y por el medio pasar los tallos seleccionados; si esto no se hace el *wejia* se torna en *wejia wala* (ventarrón) que daña las cosechas. Los excesos del viento suelen ser interpretados como sanción ejecutada de manera selectiva sobre quienes lo desconocieron o desconocen su parentesco con el "aliento", que al pasar por la flauta se vuelve música (alegría-fiesta), o con el "soplo chamánico", que restaura la armonía, o con el remedio fresco (chicha), que despierta alegría en quien la bebe.

Flauta, tambor y chicha son tres elementos inseparables de los distintos momentos de integración y renovación de la solidaridad comunitaria que siempre va acompañada del ofrecimiento generoso de la comida que ofrece el fiestero a los participantes en señal de gratitud por el acompañamiento en algún

trabajo realizado. Al recibirse la comida no puede ser consumida totalmente por los asistentes; estos deben, obligatoriamente, guardar algo para llevar a quienes se quedaron en casa. Las mujeres comentan que cada vez que "comen en otro fogón siempre piensan en su propio fogón y por poca que sea la comida recibida debe guardarse algo para llevar a casa". Por esta razón los Nasa reprueban a los blancos que no reciben su comida, que se comen una parte y devuelven otra o que no se la comen toda, por ser conductas que van contra el sentimiento del recibir y el compartir: "*Uh'pez'hia* –regalar, comida/*phipez 'hia* -regalar trabajo: reciprocidades trabajo/comida que se dan en las relaciones con los suegros y los padres. En la rocería para sembrar maíz y para la limpieza, los hijos y los yernos aportan trabajo y en el momento de la cosecha se regala choclo de vuelta" (Perafán 1995:58).

Las formas de organización del trabajo son múltiples y en todas ellas se practica la reciprocidad. El "cambio de mano" o la "ronda de trabajo" es trabajar unidos para que el trabajo rinda: se inicia con el trabajo en la parcela de uno de los agrupados hasta cubrir el trabajo en la parcela de todas las familias participantes. Generalmente la ronda se hace dentro de las redes de parentesco o relaciones de reciprocidad. Todo trabajo brindado debe ser devuelto.

La particularidad de los resguardos de disponer de dos o más pisos térmicos, además de posibilitar el "uso microvertical del suelo" (generalizado entre indígenas o campesinos de la región andina sudamericana), permite un fuerte intercambio de mano de obra parental para realizar cultivos, recoger cosechas, intercambiar productos propios de cada piso térmico y para el préstamo de semillas o de parcelas, todo realizado bajo los canales de la reciprocidad.

La reciprocidad significa relaciones de horizontalidad y de igualdad y jamás de verticalidad: si se presta trabajo se devuelve trabajo, si se regala comida se devuelve comida; también se intercambia trabajo por comida, que es distinto a pensar que hay reciprocidad cuando, por ejemplo, el trabajo se hace por salario. En este caso habría sujeción, ya que el que paga nunca trabaja para el asalariado; de allí que no pocos indígenas afirmen que lo peor que le puede pasar a un Nasa es volverse peón del hacendado y, por lo mismo, no está en su imaginario convertirse en empleador.

Una de las formas de trabajo más generalizada es la minga o trabajo comunitario en el que el minguero retribuye a quienes "ayudaron en el trabajo" al final de la

faena con una fiesta en la que se ofrece comida y chicha. Con este festejo se renueva la práctica social de la reciprocidad y redistribución: si la cosecha es buena los frutos han de compartirse con quienes acompañaron y si es mala los agasajados quedan con la obligación de retribuirle con sus cosechas. En esta racionalidad económica "pérdidas y ganancias" se redistribuyen colectivamente. Desde el punto de vista de la racionalidad económica capitalista la minga es antieconómica debido a que los costos de la fiesta siempre son superiores a los costos que se pagarían por el trabajo realizado bajo un sistema de salario. No obstante, la minga prevalece no sólo por la valoración cultural que sobre ella existe sino también porque es una práctica que por su reciprocidad subyacente asegura formas de retribución social y económicas de largo plazo, fortaleciendo relaciones de parentesco en un medio en el que la pobreza no permite jugar a la incertidumbre de pagar jornales para asumir el riesgo de perder la cosecha.

Si la reciprocidad es un principio que rige parte de las relaciones sociales y de trabajo deben existir mecanismos sociales que aseguren la redistribución; quizá por ello el escogido para organizar las fiestas patronales es, generalmente, una persona capaz de asumir los costos económicos de la celebración. Algunos mayores comentan que hasta no hace mucho era costumbre nombrar como gobernador del cabildo a una persona mayor "que pudiera dedicarse a trabajar un año por la comunidad, abandonando su parcela sin sufrir mucho".

Si la reciprocidad y la redistribución tienen la propiedad de hacer la sociedad más igualitaria, la acumulación representa el hecho que más atenta contra ella. El cálculo económico de quién está acumulando se obtiene fácilmente cuando se observa que alguien "posee más que los demás"; entonces este individuo comienza a ser objeto de peticiones, reproches o de envidia generalizada que siempre implica hacer "mal postizo", "brujería" y "maleficio" sobre el trasgresor de las normas de reciprocidad por efectos de acumulación. El "mal postizo" puede ser virtual o real: virtual por cuanto la persona que sabe que teniendo como compartir no lo hace comienza a sentir que es objeto de envidia y, por lo tanto, presiente que será víctima de "mal postizo"; real, con el sólo hecho de encontrar sobre la superficie de su parcela una bolsa que contenga un huevo, un pedazo de carne o cabello humano y plantas bravas, cuyo encuentro es un signo del "mal puesto" que puede llevarlo a la muerte sino acude al *Të´wala* para que recoja y bote la bolsa que contiene el *pta´nz* wala (sucio grande del mal postizo) e inicie los rituales de limpieza permanentes para contrarrestarlo. El "mal postizo" significa dar inicio al proceso de redistribución: la cura chamánica puede durar

varios meses de rituales sucesivos para los cuales el enfermo debe aportar la coca, el licor y el tabaco requeridos para su realización y aportar la alimentación para el *Të´wala* y su familia; además, quien padece el mal (por lo general hombre, por ser el poseedor de los bienes o quien decide sobre ellos) se inhabilita por estar al borde de la muerte o se concentra en la cura y no puede trabajar hasta que ésta se logre.

El maleficio y el requerimiento chamánico de quitarlo, expulsarlo del cuerpo que lo sufre, no significan que estos sean mecanismos conscientes de control social institucionalizados sobre la acumulación económica sino que la víctima (en este caso el que tiene algo más que los demás) se lo atribuye a esta situación y cree que la prevención o liberación del "mal postizo" se encuentran en ejercitar las formas de reciprocidad y redistribución establecidos culturalmente. De hecho, el *Të´wala* siempre insiste, tanto en el ritual como en su discurso, en la necesidad de comportarse con dicho principio como elemento primordial para garantizar la cohesión y solidaridad intragrupal.

Puesto que el "mal postizo" siempre es producto de le envidia de alguien contra otro y como la envidia puede darse sobre o por múltiples hechos todos los miembros de la comunidad pueden ser sus víctimas o victimarios. Entonces, dado que causarlo está al alcance de todos y que su presencia es un signo de muerte, es factible pensar que el "mal postizo" se ha convertido en el mecanismo exterior y material de control social coercitivo y atemorizante para quien no se comporte de acuerdo con las normas establecidas y, a la vez, en el sentimiento interior autorreflexivo del sujeto para examinar sus actos o conductas y valorar si éstas han violado o no las normas del convivir Nasa.

Los *Të´wala* son las personas más expuestas por su gran poder-saber a ser víctimas o victimarios del "mal postizo" y, por ello, son quienes están más obligados a velar y acatar el cumplimiento de las normas. Es común que algunas personas presuman tener "mal postizo" debido a que sienten que su comportamiento es extraño o ajeno a las formas del ser cultural Nasa o cuando comienzan a sentir que los trabajos salen mal o cuando comienzan a deteriorarse las relaciones con la familia o vecinos. Es común que las personas a quienes el *Të´wala* diagnostica este mal digan "y a mí por qué si yo no ando haciendo mal por ahí, yo lo que hago es trabajar".

Por lo general, las personas que han logrado sobresalir un poco por sus logros materiales, que se alejan de la reciprocidad y/o distribución que caracteriza el sentido igualitario de los Nasa, se sienten blanco predilecto del mal postizo:

> En efecto, el sólo hecho de que los ataques o acusaciones de hechicería estimulen a los indígenas más "progresistas" a recurrir a los curanderos generalmente más pobres y "atrasados" puede verse como un triunfo de las tradiciones sociales Nasa, ya que así la crítica de lo que se considera comportamiento *mushka* ("foráneo") puede volverse mucho más directa, íntima y eficaz de lo que hubiera sido posible en una reunión política formal"(Henman 1981:197).

Los síntomas del mal son indeterminados y pueden originar múltiples aflicciones; sin embargo, quienes lo padecen tienen el rasgo común de no sentirse bien espiritualmente (culturalmente). Este carácter indeterminado hace que el *Të´wala* lo considere producto de una relación social que dio lugar a la mala sangre (*dji'ij*) de la persona que tiene celos o envidia, por lo cual ataca con *ech* (agresión hostil, desorden inesperado). La captura, neutralización de este *ech* o su devolución en contra de quien se sospecha lo ha originado hace parte del "duelo" entre *Të´walas.* Este duelo

> ... ni siquiera requiere la existencia objetiva de dos campos hostiles, ya que generalmente el énfasis está en la dramatización de la cura y no en alguna prueba explícita de fuerza entre dos curanderos. En efecto, la "proyección" de envidia y celos en la persona de un rival muchas veces no es más que un subterfugio usado por el curandero para apuntar indirectamente al hecho de que la envidia o celos en cuestión pueden estar alojados exclusivamente en la mente de su paciente. Al buscar un "rival", una posible fuente de *dji'ij*, el curandero trata de descubrir las causas subyacentes de la aflicción del paciente; y luego, con sus rituales de limpieza y el rechazo de un ataque *ech* orquestado, lograr hacer salir los problemas a la superficie exorcizándolos simbólicamente, removiendo su dominio subconsciente sobre la mente del paciente" (Henman 1981:196).

La señal de que se vence el *ech* es la recuperación espiritual y/o médica de quien lo padece. Cuando ello no ocurre, como a veces sucede, el *Të´wala* se ve abocado a decirle al "paciente" que la única forma de que no muera es matando a quien le está haciendo el mal; esta acción puede ser ejecutada por el afectado y/o por un miembro de su familia. La efectividad de esta forma de cura y de solución del conflicto se constata cuando después de dar muerte al causador (generalmente

un *Të´wala*, por lo ya dicho) el enfermo recupera la salud y su capacidad de compartir o reincorporarse de manera normal a la vida cotidiana familiar y comunitaria. Sin embargo, es pertinente señalar al menos dos elementos que dan sentido a este hecho cultural: el sujeto trasgresor no tiene consciencia de estar comportándose desviadamente y sólo cuando aparecen las aflicciones asume que lo ha hecho, pero no puede reconocerlo así ante la familia o comunidad. Lo extraño es que sea común que se proyecte la causa en un *Të´wala* y cómo la cultura torna válida (de llegar a ser necesario) la muerte del causador; quien se considera víctima no siente ninguna pena, temor o remordimiento de matar al *Të´wala* sino un deber u obligación hacerlo.

Este extraño proceder parece tener como lógica que la cultura de los Nasa privilegia la protección de quienes transgreden las normas debido a que poseen un *k'sau* ("espíritu") débil y sanciona drásticamente a las personas de *k'sau* fuerte como el de los *Të´wala*. Respecto a estos se piensa que por tener espíritu, saber y poder no socializado ni adquirido en el *tul* sino en el mundo de lo salvaje, indomable e intangible pueden cumplir las normas más fácilmente y tienen mayor obligación social de hacerlo, de dar el ejemplo. Además, esta asociación ("mal postizo"-*Të´wala*) parece ser también la forma como el poder comunal controla el poder-conocimiento que tienen los *Të´wala*, el cual contiene, a su vez, la posibilidad de hacer el bien (eu) o el no bien (eu mesa). Pero lo que más llama la atención no es la concepción misma y el permiso de matar que consagra la cultura sino que quienes así han procedido afirmen, términos más o términos menos que "después de esa muerte yo ya pude trabajar bien", "yo me salvé de no morir", "yo ya estoy bien pero me metieron en la cárcel".

El principio de reciprocidad y/o de comportarse de acuerdo con la normatividad establecida se trasluce en el principio que existe para ser *Të´wala*. Ser *Të´wala* no obedece a una decisión voluntaria del sujeto ni a una elección por parte de la comunidad o del cabildo sino que es producto de una escogencia o predestinación que se manifiesta a través de insistentes señas no solicitadas pero codificadas culturalmente, como las de una visión o un sueño que, implícita o explícitamente, recibe el escogido en el momento en que está violando un precepto cultural. Es violación por cuanto la visión-sueño siempre es de duende y éste sólo aparece o ataca a quien transgrede con su comportamiento las normas de relación con la naturaleza-territorio, en especial a quien ingrese a los espacios "sagrados" y "salvajes" (lagunas, páramos, montañas vírgenes) sin ritualizar su presencia con actos de agradecimiento o que, aun haciéndolo, se

exceda en la apropiación del recurso disponible. Esta transgresión es percibida a través de un sueño o de una visión y es señal inequívoca de que se debe ser *Të´wala*, ejemplo de la reciprocidad y la abnegación debido a su espíritu de servicio y entrega a la comunidad. Ser *Të´wala* no es una opción deseada; por el contrario, es impuesta por la cultura e, incluso, es resistida por el escogido: "A menudo un hombre joven tratará de resistir su vocación, porque sabe que difícilmente le traerá paz mental o prosperidad material; pero llega a un punto en que se arriesga a enfurecer a los dioses con tal comportamiento, cortejando el desastre y la eventual locura al no atender sus visiones y avenirse con sus sueños" (Henman 1981:185).

La no elección voluntaria o imposición cultural es algo que se conserva desde tiempos inmemorables, tal como establece el mito:

> **Kapich itzu atza, y am atza, antes de irse decidieron escoger entre los Nasa un individuo para prepararlo y entregarle los tres poderes o conocimientos: su misión buscar la forma de construir una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía... el Të´wala**. El Të´wala por tener la misión de buscar el equilibrio y la armonía se nutre de los saberes de izüt wes' y de am wes' entre otros conocimientos: izüt wes' es el creador de las normas naturales que por analogía siguen siendo las leyes para el acato de los Nasas y en este marco la sanción es la aca wala -gran enfermedad- y am wes'... es la búsqueda de la solidaridad y el espíritu de redistribución de los bienes reciprocidad (Piñacué 1997:44).

Así como la acumulación de bienes o de poder contraviene la reciprocidad y el equilibrio, excesos que se controlan socialmente con la virtual posesión del *pta'nz* wala ("mal postizo") o presencia del aca wala, también existe en la ética normativa de la reciprocidad Nasa una de las faltas más graves que atentan contra ella, el robo. Sobre esta conducta, los Nasa consideran que es de las más difíciles de tratar o de corregir y ni siquiera la justifican en situaciones de extrema necesidad. La sanción establecida implica siempre la devolución de lo robado, trabajar para devolverlo e, incluso, metida en el cepo y vergüenza pública; si a pesar de ello se reincide en algunos resguardos se ha aplicado el destierro o su entrega a la guerrilla, argumentando para ello que "ya que no quiere vivir como nosotros que viva entonces en la guerrilla donde quitar a los demás es ley".

Comportarse de acuerdo con las normas de la reciprocidad es algo tan arraigado que casi todas las relaciones sociales cotidianas no hacen más que exaltarlo. Algunos líderes del movimiento indígena que dieron origen al CRIC comentan sobre las dificultades ideológicas para suprimir el sistema de terraje debido a que los terrajeros no consideraban justo, a pesar de las condiciones de servidumbre que implicaba, irse en contra del hacendado, puesto que se estaba "dando trabajo a cambio de una parcela", lo cual hace explicito el sentido de reciprocidad. Aunque el discurso sobre la legitimidad de ejercer el derecho ancestral de recuperar parte de las tierras perdidas fue cambiando esa percepción lo cierto es que para la eliminación del terraje influyó sobremanera su prohibición legal establecida en el régimen agrario y laboral.

El valor ético que sanciona el robo tiene tal fuerza étnica que cuando los Nasas recuperan las tierras de los hacendados jamás se apropian o hacen uso de las cosechas, dejando que los cultivos se destruyan por acción de la naturaleza o permitiendo que los hacendados saquen los semovientes; además, dejan que se destruya la casa de la hacienda. Su explicación es que "sólo la tierra nos pertenece, no lo que en ella tienen los blancos". Este comportamiento jamás ha sido comprendido por la sociedad nacional; por el contrario, ha reforzado más el prejuicio ideológico de la maledicencia indígena.

La trilogía ancestral del orden cultural y jurídico Nasa

El fundamento de la normatividad cultural *Nasa* está constituido por la dinámica de las relaciones *tul-pta'nz-Të´wala.* La aceptación, reconocimiento, reproducción y legitimidad intraétnica de esta trilogía de elementos no obedece a la existencia de organismos, instituciones o entes burocráticos formalizados a la manera occidental de las sociedades estatales. Se trata de una dinámica cuyo proceso se instaura en la socialización primaria (*tul*), en la lengua y su oralidad y en la fuerza de la tradición, haciendo que el sistema normativo no se perciba como exterioridad sino como interioridad del sujeto y del colectivo étnico. En otros términos, bajo esta trilogía las normas son hechos-concepciones y no instituciones, concepciones que, no obstante su abstracción, se hacen objetivables (visibles) en las prácticas materiales de existencia en y con las que se interiorizan e institucionalizan a nivel individual y colectivo.

En este orden de ideas la relación *tul-pta'nz-Të´wala* no sólo constituye el sustento de la normatividad cultural sino que hace parte del substrato de la etnicidad Nasa que los diferencia del resto de la sociedad nacional y de otros pueblos indígenas del país y que ha perdurado desde la época prehispánica hasta el presente, sobreponiéndose a los procesos de sujeción y dominación vividos durante cinco siglos. Esta trilogía se ha conservado como producto de la reproducción de la condiciones materiales y sociales de existencia cultural más que como consecuencia de prácticas o acciones políticas conscientes y deliberadas, es decir, debido a su existencia y su significado y arraigo en las prácticas culturales presentan tal nivel de interioridad cultural personal e inherencia material territorial que por ello han escapado a todas las formas de sujeción y dominación. Más aún, se podría decir que ha prevalecido gracias a las formas de construcción territorial que la sustenta y que la ha hecho posible, mítica e históricamente. Se trata entonces de prácticas que nacen en y del territorio y sin el cual perderían todo sentido o significado de existencia y permanencia ya que:

> El territorio no es simplemente el espacio geográfico delimitado por convenio o la imposición de intenciones externas como propiedad de un pueblo. El territorio es algo que vive y permite la vida, en él se desenvuelve la memoria que nos cohesiona como unidad de diferencias. El territorio, ámbito espacial de nuestras vidas, y el mismo debe ser protegido por nuestros pueblos de los desequilibrios, pues necesitamos de él para sobrevivir con identidad. Existe una reciprocidad entre él y nosotros que se manifiesta en el equilibrio social que permite un aprovechamiento sustentable de los recursos de que nos provee. El equilibrio social debe manifestarse en la protección del territorio para proveer a las futuras generaciones de un espacio rico en recursos y lleno de memoria. En el territorio están las raíces de lo real cultural y lo vital cultural como expresión de la filosofía jurídica Nasa; por esta razón se entiende por territorios indígenas aquellas áreas poseídas por una parcialidad, comprendiendo en ella no sólo las habitadas y explotadas sino también aquellas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales (Piñacué 1997:34).

Esta trilogía es anterior y muy distinta a la existencia y relación de otros dos elementos que hoy también hacen parte de su justicia, etnicidad o diferencia cultural, pero que comparten con un buen número de pueblos indígenas andinos: el resguardo y el cabildo, instituciones impuestas por el proceso

colonial pero adaptadas y refuncionalizadas intraétnicamente y cuya permanencia hasta el presente ha sido posible, en parte, gracias a formas de resistencia cultural y a estrategias políticas deliberadas.

El cabildo es una institución de origen colonial, creada por la Corona española, que constituyó la instancia administrativa que reunía a los principales funcionarios de la Corona a nivel local; en sus inicios no fue implantada ni reconocida a los grupos indígenas. Posteriormente fue incorporada como mecanismo jurídico-político para administrar la fuerza de trabajo indígena y para efectos de la tributación. Después sobrevino un proceso económico y social en el que parte de las instituciones impuestas a los nativos, como la mita y la encomienda, desaparecieron y los cabildos se convirtieron en un sistema de representación y de organización comunitaria indígenas y en un mecanismo que sirvió para facilitar los intereses del imperio español. Posteriormente, y no obstante ser el cabildo y el resguardo disposiciones legales que contribuyeron a la fragmentación territorial y social intraétnica, se constituyeron en instrumento de resistencia cultural y política a los propósitos de disolución de los grupos indígenas y de sus territorios generados a partir de la época independentista y republicana. La ley 89 de 1890 significó el reconocimiento jurídico de los territorios y autoridades indígenas. Desde entonces esta ley dio lugar a un régimen excepcional para los resguardos, las autoridades indígenas y para la aplicación del Sistema Judicial Nacional; también se convirtió en un instrumento legal y político para la preservación de los resguardos y para garantizar niveles de autonomía étnica.

Lo que muestra el proceso histórico del cabildo y las formas de adaptación y refuncionalización étnica Nasa es que el cabildo se integra a la concepción de la cultura y justicia Nasa e instaura una relación de continuidad a través de procedimientos centralizados de impartición de justicia que no desplazan ni hacen desaparecer aquellos de origen prehispánico presentes en la cosmovisión *Nasa.* En términos generales, sus actos en asuntos de juzgamiento y sanción de conductas trasgresoras de la normatividad cultural siguen participando de las concepciones y sentidos de las relaciones *tul-pta'nz-Të´wala*. Sin embargo, a pesar de la continuidad de las concepciones del espacio comunal (*tul-pta'nz-Të´wala*) hacia el espacio del cabildo lo cierto es que este nuevo espacio, debido a su estructura formal, su función administrativa de las tierras del resguardo y el territorio y su poder político centralizador de muchos asuntos étnicos, se convirtió en el lugar por donde empezaron a transitar la solución, tratamiento o

transformación de algunos de los conflictos cotidianos que anteriormente eran resueltos a través de procedimientos comunales no centralizados como las redes de relaciones de parentesco, el consejo de los ancianos, lo socializado familiarmente en cada *tul*, el control social ejercido por el *pta'nz* y las prácticas rituales chamánicas oficiadas por el *Të´wala*.

La adopción del cabildo y su adaptación al sistema cultural *Nasa* significó, de hecho y de derecho, hacer propios o de su competencia la regulación de formas de derecho, uso y redistribución familiar y comunal de las tierras y de aprovechamiento de los recursos disponibles dentro del resguardo y, por consiguiente, resolver parte de los problemas relacionados o afines. Este régimen de administración territorial, dados los embates de sectores de la sociedad nacional por la disolución de los resguardos y/o por la usurpación de hecho de parte de sus tierras, no habría podido ser garantizado con los mecanismos no formales o descentralizados preexistentes. No es gratuita, entonces, la costumbre Nasa y de otros pueblos que en sus desplazamientos migratorios a regiones distantes de su territorio ancestral se organizan y nombran cabildos a pesar de que las tierras ocupadas no estén bajo el régimen de resguardos que aspiran a constituir mediante la conformación de aquellos.

El sentido histórico que enmarcó el origen y posterior desarrollo del cabildo entre los grupos indígenas como una estrategia de conservación y defensa del territorio, sumado al régimen especial de protección de las tierras de resguardo y el tipo de organización de competencias y de funciones dadas a los cabildos indígenas por la ley 89 de 1890, lo convirtió desde el siglo pasado hasta hoy en una institución fundamental para la supervivencia física y cultural de los grupos indígenas y, últimamente, para el ejercicio político de su autonomía, obtenido gracias al conjunto de la luchas étnicas desarrolladas en los diferentes países que condujo al reconocimiento como "Pueblos Indígenas" consagrado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado y acatado por el Estado colombiano mediante la Ley 21 de 1991.

Pero la defensa y aplicación de lo establecido en la Ley 89 de 1890 respecto a la organización de los cabildos y al régimen de tenencia de los resguardos hizo que esta institución se convirtiera con el transcurrir del tiempo en una instancia fundamental para el tratamiento de los problemas intracomunitarios que antes eran manejados bajo otros procedimientos. Al ser el cabildo un regulador y administrador de derechos territoriales, aspecto vital para la supervivencia y

persistencia étnica, hizo que sobre él fuera recayendo el manejo de conflictos que antiguamente eran resueltos en los espacios comunales descentralizados. Este desplazamiento de manejo de los conflictos hacia el cabildo no significó la negación de los espacios preexistentes ni una imposición sobre ellos, ni tampoco la generación de conflictos por posible "competencias"; por el contrario, dio lugar a una articulación de complementariedad en la que se escenifica, de otra manera, el sistema normativo y de justicia Nasa , convirtiéndolo en un espacio más tangible o visible y más coercitivo pero sin escapar a las formas de control comunal del poder propio de la *nasa wala* o asamblea de indígenas. Este control comunal hace que el cabildo entre los Nasa y otros pueblos indígenas andinos no sea una instancia decisoria independiente sino, fundamentalmente, ejecutora de los mandatos o decisiones tomadas en las reuniones semanales de la *nasa wala*: "La *nasa wala* constituye la sabiduría fundada en la memoria y en la experiencia. Es el espacio de realización del individuo como miembro de la comunidad, es el lugar donde puede expresarse su capacidad de decidir sobre la autonomía. Ella se expresa a través del consenso en donde la mayoría arrastra a los que no comparten la decisión, dándole un cariz de legitimidad a la decisión asumida" (Piñacué 1997:38).

El sentido de articulación entre las actuales prácticas de los cabildos Nasa con las concepciones de justicia prehispánicas, al igual que el carácter del cabildo de ejecutor de las decisiones de la *nasa wala* y su función de defensa del territorio, tienen plena correspondencia con lo expresado en la parte final del mito analizado con anterioridad:

> **El *Të´wala* acerca el mundo del conocimiento abstracto al del conocimiento tangible y es así como convoca a la asamblea de indios, nasa wala, para informarles del acontecimiento, al tiempo que les muestra el camino que es necesario emprender. La asamblea de indios, *Nasa wala*, procede entonces para efectos de la ejecución del mandato a elegir un *Tu'tenza*, un gobernador. El *Tu'tenza*, cada periodo cumplido, entrega el bastón de mando al nuevo *Tu'tenza*, quien con la ayuda del *Të´wala* irá a la laguna sagrada a limpiar el bastón de mando de toda suciedad. El *Të´wala*, la *nasa wala* y el *Tu'tenza* cuidan el territorio porque éste es *Nasa kiwe*.**

Las negrillas, además de indicar las relaciones de articulación y continuidad señaladas, muestran cómo la narración resalta la prevalencia de la concepción prehispánica Nasa sobre el cabildo: el *Të´wala* convoca la *nasa wala* y le muestra el camino a emprender; ésta nombra al *Tu'tenza* (gobernador) y éste entrega al

nuevo *Tu'tenza* el bastón de mando para ser limpiado por el *Të´wala* de toda suciedad (*pta'nz*); el *Të´wala*, la *nasa wala* y el *Tu'tenza* tienen la función de cuidar el territorio.

En consecuencia la justicia Nasa estaría constituida, fundamentalmente, por la existencia de seis espacios complementarios y articulados entre sí y cuyas relaciones semejan el movimiento de un eje en espiral que gira hacia arriba y hacia abajo al mismo tiempo. Esos espacios son:

1. El *tul*, espacio primario y permanente de socialización de normas y de la lengua.
2. El cabildo, autoridad y espacio centralizado de coerción y de sanción.
3. La *nasa wala*, espacio de decisión comunal de las sanciones y de legitimación y control del ejercicio del poder del cabildo
4. El *Të´wala*, autoridad espiritual y espacio de restablecimiento espiritual de la armonía individuo-sociedad-naturaleza y de la restitución de los sujetos trasgresores al orden cultural *Nasa*;
5. El *Nasa kiwe* o territorio, espacio en el que se desarrollan y configuran los demás espacios y desde o sobre el cual se recrea la cosmovisión de las dos fuerzas o energías que dieron origen y dirigen la vida del universo y de los Nasa.
6. El *pta'nz*, elemento latente, atemorizante e intangible de control social de las normas e interiorizado en los sujetos y regulador de las prácticas desarrolladas en los demás espacios de la cultura y justicia Nasa.

Identificados los componentes de la justicia Nasa veamos los diferentes espacios a que recurren las personas o familias para tratar sus conflictos, no sin antes advertir que buena parte de ellos pasan por el espacio ritual del *Të´wala* y, si es necesario, del cabildo. Aunque existen elementos comunes en todos los cabildos, también existen diferencias o especificidades en cada uno ellos, producto del tipo de relación vivido con el Estado y la sociedad nacional y de transformaciones internas debido a procesos sociales e históricos particulares. No obstante, esas diferencias no presentan tendencias que se distancien profundamente de los aspectos comunes, además, en todas las parcialidades y cabildos Nasas persiste el substrato de las relaciones entre los seis espacios mencionados. Algunas de las diferencias se encuentran o dependen, fundamentalmente, del nivel organizativo y capacidad coercitiva de los cabildos; de la mayor o menor vigencia de la medicina tradicional y, por ende, del

reconocimiento y respeto a la autoridad espiritual del *Të´wala*; de las formas de relación de la justicia interna con la jurisdicción ordinaria nacional; de la concepción y/o uso o no del cepo; y de la fuerza o debilidad de las relaciones de parentesco para tratar los conflictos "domésticos"; en síntesis, del orden de los procedimientos pero no de las concepciones.

Concepciones sobre la justicia y el conflicto

Entre los Nasa las cosas, los seres y los hechos son concebidos como constituidos de una dualidad u oposiciones necesarias. Por ello dicen que "con las palabras se hace el bien y el mal, se inician los conflictos y también se solucionan". La existencia del lexema *yuwe*, que significa a la vez "boca", "lengua", "palabra", "problema", "conflicto" y "causa de un juicio", entre otros (ver cuadro sobre lexema *yuwe*), constituye un punto privilegiado para explicitar algunas de las descripciones que hacen los Nasa en torno a la justicia y el conflicto y muestran las dualidades y las oposiciones que encierran esas categorías en el orden de las prácticas sociales que las contienen o definen. Y en realidad son descripciones y no concepciones porque los Nasa no piensan o se refieren a la existencia de las cosas en abstracto sino siempre en concreto, es decir, a partir de la experiencia vivida, de lo visto y de lo sentido y no de lo imaginado o del deber ser de algo. En este sentido, los Nasa no hablan de la justicia desde una concepción deóntica sino desde una necesidad ontológica:

> "... la norma social no es el cumplimiento del deber ser en sí mismo sino la necesidad de ser y en ese sentido estas sociedades tienen sus conceptos organizados alrededor de un eje que oscila entre lo axiológico y lo ontológico" (Rojas 1997:236).

En este orden de ideas, un primer precepto de la justicia es, valga la redundancia, vivir en justicia: *yuwe ji´pjumee fi´zeni*, "poder vivir sin cometer una falta que pueda torcer al individuo de los principios de convivencia establecidos por los mayores"; por eso los *yuuwesa*, "los que cometen una falta, se tuercen o incumplen el criterio de justicia", son llevados donde consejeros y/o donde el *Të´wala* para que "aplique el remedio que endereza la situación".

Aplicar el remedio significa corregir, enderezar y reconstruir bajo los principios de aconsejar y dialogar con la persona hasta reintegrarla a la sociedad con igual

valor y respeto que el que poseen los demás integrantes de la comunidad. Para lograr este objetivo es necesario hacer propia la situación del otro, es decir, "comenzar a corregir tomando el lugar de la persona que cayó en el error de torcerse, de enfermarse, hasta lograr que la persona tome conciencia de la necesidad de cambiar".

El proceso de construir justicia, dicen los Nasa, se funda en la relación de tres hechos o palabras : *yuwe, cu'le y yu'çe; yuwe* es "la causa que permitió al individuo dañarse, enfermarse o torcerse"; cu'le es "el camino para enderezar al individuo, siempre en función de mejorar no sólo en forma personal sino en forma colectiva"; y yu'çe es "el recurso o remedio que permite alcanzar la solución mediante el consejo que permite al enfermo aprender y aceptar el remedio con el objetivo de regresar a la sociedad"; igualmente, es "la capacidad de los consejeros para que la solución realizada permita que la comunidad quede satisfecha y olvide que la persona estuvo torcida o enferma", hecho que se logra mediante el acto de *yuwe jxkjeni*, "tragar la palabra que estaba haciendo daño para no recordarlo más".

Las palabras anteriores hacen parte de una expresión que los mayores o consejeros siempre pronuncian, en forma de suspiro, cada vez que tienen que enfrentarse a un problema: *kî' yuwe cu'le'jsa yu'çe's pakueterraa nxuna*, "otra vez toca encontrar el remedio que enderezará el problema, enfermedad o torcedura". Con esta expresión, y en especial con la alusión "otra vez", se ponen de presente varios aspectos. Uno, que en la forma de establecer justicia entre los Nasa no existe una fórmula preestablecida desde la cual una persona pueda determinar el remedio para aplicar justicia. Otro, que para poder aconsejar a alguien se tiene que ser una persona que haya pasado por la misma experiencia o haber vivido muchas experiencias afines. De estos dos se deriva un tercero, que indica que cada vez que haya una dificultad con un miembro de la comunidad y sea llevado ante el cabildo no siempre se tienen a la mano o por decreto las soluciones y, por lo mismo, las decisiones no son rápidas ni fáciles; primero hay que buscar el camino y, una vez encontrado, se puede aplicar el remedio.

Cada vez que se presenta un *yuwe* (dificultad, problema, enfermedad o torcedura de pensamiento y actitud en un miembro de la comunidad) y se lleva hasta el cabildo debe analizarse su origen o causa desde lo más interno o espiritual de la persona, para lo cual es necesario que el cabildo y la *nasa wala* consulten al *Të´wala*. Dependiendo del *yuwe* a trabajar el *Të´wala* puede dar a los

cabildantes remedios que permitan ofrecer confianza al procesado y los testigos y/o para causar mucho más respeto y legitimidad de la autoridad, lográndose lo que en el derecho positivo se llama confesión y que entre los *Nasa* se denomina *kpasu'jua' yu'çe,* "remedio para hacer responder". En consecuencia, los "juicios ante el cabildo" o cualquiera otro espacio tienen como objetivo primordial acceder a las causas más profundas o recónditas del problema para poderlo resolver adecuadamente y ayudar a las personas directamente implicadas y a la comunidad en general. En este sentido, el juicio no busca el castigo sino la recuperación de la armonía perdida, pues mientras en "Occidente lo que predomina es el castigo en las sociedades exóticas predomina el equilibrio" (Benítez 1988:157). De allí que se diga que los cabildantes y los asistentes sufren un desgarro emocional y espiritual cuando se decide aplicar el máximo remedio, como es el cepo o el fuete. Este desgarramiento deviene del precepto Nasa que promulga que nadie debe alegrarse del dolor ajeno y menos aun cuando alguien ha sido sentenciado al cepo o al fuete para remediar el problema. Los mayores siempre enseñan a los jóvenes que no deben alegrarse porque en el día de mañana pueden estar en la misma situación.

Este tipo de sentimiento que acompaña la "aplicación del remedio" contiene otros de carácter afín: el remedio siempre es aplicado en función de prevenir y corregir a toda la comunidad; en él no debe estar presente el espíritu de victoria ni de venganza sobre quien está siendo aconsejado y no propiamente "juzgado", pues cuando a través de la palabra se llega a la causa del problema es para comenzar a reconstruir y renovar hasta llegar al punto de ku'le'j, es decir, volver a enderezar el camino de la persona desde su adentro, desde su corazón.

Bajo estos criterios o sentimientos ¿quién puede realizar la difícil tarea de sentarse a aconsejar o "juzgar"?. El ideario o deber ser del buen consejero sólo puede ser alcanzado y realizado por una persona mayor que, por su edad y experiencias vividas, tenga los conocimientos que le permitan ser capaz de no sentir miedo, no sorprenderse ante los problemas, no sentir orgullo por ser una persona que no ha fracasado como la que está al frente suyo y que no se burle por lo cometido, que sea capaz de "aprender a buscar lo bueno desde el consejo de sus mayores y haya reconstruido su vida y su comportamiento de acuerdo con ellos".

A pesar de la claridad que tienen los mayores de estos principios como condición necesaria para ser consejero y practicar debidamente la justicia es un

hecho que la realidad contrasta, muchas veces, con la práctica que realizan los cabildos, en particular cuando están conformados por líderes jóvenes y/o cuando no se cuenta en los "juicios" públicos con la orientación de consejeros reconocidos o con el *Të´wala*. Aunque en algunos resguardos, en especial los del norte del Cauca, se ha intentado solventar esta falencia creando un "consejo de mayores y exgobernadores" lo cierto es que no se ha generalizado en todos los cabildos y que en algunos donde ya existe no ha sido posible encontrar aún la forma de definir su papel o de garantizar la continuidad y presencia permanente de sus miembros en las reuniones del cabildo.

Para precisar y recoger más directamente el pensamiento Nasa sobre la justicia y el conflicto y para expresarlo en sus propios términos en español veamos lo que dice a este respecto el líder Nasa Adonías Perdomo, quien establece las palabras que conforman el campo semántico de la justicia tal y como aparece en el cuadro sobre el lexema *yuwe:*

> La persona que es un buen consejero toma el trabajo de analizar el *yuwe* (dificultad o problema) con el fin de recorrer el difícil tramo procesal de realizar el "ku'le'j" o volver a enderezar el camino desde el adentro o corazón de la persona, constituyéndose así en un "*yuwe ku'le'jsa*" que quiere decir, aproximadamente, persona mayor o consejero que por medio de la experiencia y saber hace uso de *yuwe* (la palabra) y toma el *yuwe* (la dificultad o problema) y la endereza para el bien del individuo y en función de conseguir una armonía para la comunidad, alcanzado así el grado de "yu'çe" que significa haber alcanzado el remedio al problema, logrando así el proceso de alcanzar a ser un "*yuwe ku'le'jsa*" (consejero que fue capaz de enderezar el problema). De aquí parte el principio de la justicia *Nasa,* que es el procedimiento de recibir a un miembro de la comunidad que se haya torcido pero que luego de un proceso se ha enderezado y es recibido sin cobrarle por el error cometido sino, más bien, mediante el procedimiento de haberlo rehabilitado como persona útil para la sociedad. Para acercarse a la justicia desde la forma de pensar *Nasa* es necesario mostrar el conjunto y formas de uso de palabras que se utilizan para armar la concepción entendida desde afuera como el principio de justicia entre el pueblo *Nasa*. Donde para el *Nasa* vivir en justicia es el individuo que aprende a vivir sin torcerse y, si cae en un error, sea capaz de volver a aprender a caminar derecho en su sociedad mediante la ayuda de consejeros igualmente capaces de llegar al fondo del problema mediante el uso de la palabra, la experiencia, el conocimiento, la sagacidad, la templanza y paciencia,

> todo esto traducido en autoridad mayor ... Tal parece que las virtudes que demuestra la filosofía de la forma de justicia *Nasa* , algunas veces se pierde el método procesal, quizá por la influencia externa o quizá porque necesita algunas modificaciones en los criterios o en los métodos de aplicación. Lo que más deja notar ésta pérdida es como en cierto punto, tal parece que los procedimientos desde lo *Nasa* no logran tener un efecto ante la actitud cometida por el individuo, o es tan contagiosa esa enfermedad que los mayores consejeros y la misma comunidad opta por entregar el caso fuera del resguardo incluyendo al individuo que se torció dentro de la comunidad ... Esta actitud nos recuerda que los *Nasa* , en tiempos pasados ante la existencia de un "*yuwe imej seena'sa*" (falta muy horrible como muerte o robo) optaban por el destierro, que era dejar a su suerte al sujeto para que este aprendiera por medio del extrañar de su tierra, su idioma, sus costumbres, de los favores de su pueblo, de las bondades de su tierra y su familia, y si no moría, cuando reconociera todo lo que encerraba el valor de su identidad, que por su elección había perdido, podría regresar a su comunidad, situación que muy pocos lograban. Sin embargo, al encarnar esta figura en la actual circunstancia enviándolo a las cárceles de la sociedad no indígena como actitud y acción de destierro no es nada recomendable puesto que la persona enviada a estas cárceles que sí son de otros pueblos y que allí puede estar la esencia de la prueba pero que por una serie de errores en ese sistema de justicia, sólo reciben mal trato, mucho tiempo de ocio donde se dedican a aprender todo tipo de maldad, al corto tiempo bajo pretexto de haber cumplido la condena vuelven a la comunidad mil veces más enfermos y torcidos que antes. Por lo tanto, la cárcel como forma de destierro es uno de los grandes problemas a enderezar por los mayores consejeros dentro del sistema de la justicia entre los *Nasa*... Por otra parte, se hace necesario resocializar entre los jóvenes cabildantes y en los cabildos escolares todos y cada uno de los tantos criterios, principios y fundamentos de justicia que aún subyacen dentro de la cosmovisión del pueblo *Nasa* que no son tenidos en cuenta y en cambio se está queriendo en la actualidad enderezar todos los problemas mediante la copia de procedimientos de la justicia no indígena que, por supuesto, no todo es malo pero que en el fondo no siempre tienen un mejor efecto ni una mejor respuesta" (Adonías Perdomo, información personal, 1999).

Los Nasa no poseen una palabra específica para nombrar o definir la justicia; sí tienen, en cambio, un conjunto de palabras o frases que describen las prácticas sociales sobre las cuales se construye la justicia. Una situación similar ocurre en torno al conflicto. Las palabras para referirse a los hechos clasificados en este

texto como conflictos pueden agruparse en la frase "no vivir como nosotros los Nasa ", lo que implica hacer las cosas actuando en "desacuerdo con las formas de convivencia que establecieron los mayores que van adelante". En este sentido, se considera conflicto todo aquello que significa desviarse del camino y desencadena una red de acciones y relaciones societales de carácter privado y público para evitar, orientar, restituir o enderezar esas conductas familiar o comunalmente.

Las expresiones utilizadas en *Nasa yuwe* para designar la intervención de los diferentes consejeros, tendientes a evitar u orientar diferentes conductas o hechos, pueden traducirse al español como "ayudar a comportarse", "defender lo propio", "protegerse de lo no bueno", "repartir entre iguales", "mejorar lo nuestro" y "pedir perdón"; estos aspectos sólo se alcanzan cuando se "piensa con el corazón". El topos del pensamiento *Nasa* se localiza en el corazón y no en el cerebro, como en la cultura occidental. Por esta razón, cuando se arregla un *yuwe*, problema", ya sea por parte del cabildo o de cualquier otro actor, se dice "lo dejó pensado", y cuando la decisión o remedio no es bueno y el problema prosigue se afirma que "no lo pensó" o "lo dejó sin pensar". De igual manera, para explicar la causa de una conducta ajena al "vivir como los *Nasa*" la atribuyen a que "no se pensó o no se sintió con el corazón" y cuando el conflicto familiar se da y se soluciona dentro de las relaciones de parentesco se expresa que "hablamos y arreglamos".

Una aproximación al procedimiento que previene, reorienta, resarce o endereza el camino de quienes transgreden la normatividad cultural muestra que es indispensable el uso y derecho a la voz, a la palabra. Esto explica la existencia o riqueza semántica del lexema *yuwe* y la importancia concedida al "hablar", "discutir", "deliberar", "aconsejar" y "dialogar" para llegar al punto de la armonía, expresada como "pensar igual". Esta situación es distinta del concepto de consenso o acuerdo, pues mientras estos se producen, muchas veces, por razones de conveniencia o de poder, el "pensar igual" deviene de vivir la misma realidad o de poseer de ella la misma comprensión. Hasta tanto no se llegue a "pensar o comprender igual" el conflicto no se termina o el cumplimiento de lo acordado se torna débil. Cuando el asunto en disputa no se arregla al interior de la familia la búsqueda del "pensar igual" se traslada a otro espacio más espiritual e íntimo: el trabajo del *Të´wala*. Sólo después de no lograrse la solución en estos espacios el *yuwe* puede ir al ámbito de lo más colectivizado y también más coercitivo: el cabildo. Se dice puede, porque el cabildo no interviene ante los

conflictos por oficio sino en la medida que es solicitado por la comunidad o por una de las partes directamente afectadas.

El pensamiento Nasa de la justicia y manejo de los conflictos participa de una concepción opuesta a la existente en la justicia occidental. En esta, contrariamente a aquella, opera la figura del tribunal que tiene como propósito establecer la "verdad de los hechos" y determinar cuál de las partes o sujetos en disputa tiene la razón, situación expresada en sus fallos a favor de y en contra de una de las partes. El cabildo no parece escapar totalmente a este fenómeno cuando recurre al castigo físico a través del cepo y el fuete, castigos que, a pesar de la resignificación y refuncionalización étnica dadas, parecieran conservar aún las marcas de la herencia colonial española pues su práctica generalizada entre los Nasa contrasta con su inexistencia en la casi totalidad de las demás pueblos indígenas del país que no tienen o se oponen al castigo corporal.

A pesar del origen colonial de castigos como el cepo, el fuete y el destierro la gramática del principio de "pensar igual" o de mantener la unidad e identidad Nasa parece seguir predominando en la concepción con que se aplican sanciones de origen externo. Cuando se remite el caso (generalmente homicidios) a la justicia nacional se dice que es para que "la persona sienta lo duro de la justicia de los blancos y sienta (valore) más la justicia indígena" o cuando se recurre a la expulsión de un comunero por práctica reiterada de hurto entregándolo a la guerrilla se afirma que "cuando ya no se es capaz de vivir y pensar como Nasa, entonces que viva en otra parte, con la guerrilla, allá está bien esa forma de pensar". Una síntesis explicativa a todos los conflictos intraétnicos se encuentra en que ellos se atribuyen generalmente a la "desunión que hay internamente"; es decir, la falta de un "pensar igual que los conserve unidos".

Entre los Nasa la conciliación, el arreglo, el acuerdo, la convicción y la comprensión constituyen elementos básicos de tratamiento de los conflictos y hacen parte inherente de las relaciones sociales y de la estructura societal partiendo del nivel intrafamiliar, continuando interfamiliarmente, pasando por el *Të´wala* y llegando, incluso, hasta el cabildo y el consejo de los mayores. En consecuencia, en realidad no existe la figura instituida del conciliador; lo que hay son consejeros, que con su experiencia y saber, y el *Të´wala*, que con su conocimiento especializado, no actúan como jueces o instancia de decisión sino de orientación, consejo y curación de conductas desviadas.

El lexema *Yuwe* y otros términos relacionados con la justicia y el conflicto

TÉRMINO EN *NASA YUWE*	TRADUCCIÓN APROXIMADA
Yuwe	Boca, palabra, problema, conflicto, causa de un caso que merece juicio, cuando se tiene indicios de alguien que no anda bien.
Yuwe ji'pjuni	Acto de involucrarse en algo no bueno.
Yuwe pjeu'jsa	Persona que arregla los problemas, palabrero o consejero, no siempre del cabildo.
Yuwe pjeu'j een	Día para el arreglo del conflicto.
Yuwe kikjsa	Demandante ante el cabildo u otra autoridad como los padres, abuelos o consejo de mayores.
Yuwe ji'pju een	Día en que alguien fracasa.
Yuuwesa	El que está en problemas o culpable.
Yuuwet	Forma de reconocer que es la persona que está en problema en primera persona.
Yuwe ku'le'jsa	Persona o grupo de consejeros que se encargan de estudiar y enderezar el problema. También se dice así cuando se refieren al cepo o al fuete.
Yuwe passa	Persona que se defiende de las culpas cargadas ante el grupo de consejeros del cabildo, o una persona que a favor del implicado responde cuando este no tiene las capacidades de hacerlo.
Yuwe kpasu'tj	Actitud de pedir a otro para que hable por uno
Yuwe ku'lekj	Habla del tiempo y el momento en que se arregló el problema.
Yuwe tutjesa	Cuando se habla de la fama del que ha cometido el error o sindicado.
Yuwe kpatxsa	Algo parecido al detective.
Yuwe atxajsa	Investigador.
Yuwe yvitusa	Conciliador
Yuuwemeesa	El deber de siempre andar bien, vivir en justicia.
Yuuwemeet	Equivalente para decir, yo soy inocente.
Yuwe tû'su	Persona encargada de llevar la noticia, o llevar el asunto a distintas instancias o ante los mayores, o consejeros del cabildo
Yuwe tû'ssa	Persona que lleva una noticia sea buena o mala.

Yuwe takjsa	Persona que inicia el problema, o persona que comienza con un discurso.
Yuwe vitsa	Persona que palabrea un asunto a favor de la persona defendida.
Yu'çe	Remedio, instrumento para corregir, solución, terminación de un caso problema o de discusión. Sanar, curar el problema o una persona.
Yuuwesa	Persona que se ha equivocado y causa una dificultad.
Yuwe wala	Caso que ya está en el juicio de la comunidad y todos consultan y opinan.
Yuwe tupxsa	Persona que el culpado busca para que le ayude a hablar, aclarando lo que sucedió. El que trata de investigar cómo sucedió algo, trabajo que hace el medico tradicional.
Tund	Amarrar, neutralizar un problema, no dejar avanzar una situación que puede causar dificultades posteriores.
Kyup	Encerrar, solo se usa en el caso de animales para protegerlos del peligro.
Dxiju'j	Asegurar, se usa en el caso de cercar un cultivo o asegurar unos animales, pero nada tiene que ver con los humanos.
Neewe	Retener a las personas, como en el caso de los españoles cuando retuvieron a los comuneros para tomarlos como esclavos.
Cárcel	No existe en el concepto Nasa, solo se puede decir en español.

Por otra parte, los canales de tratamiento del conflicto no siguen un esquema unilineal de espacios o agentes. En muchas ocasiones problemas considerados graves (incluso homicidios) son resueltos intra o interfamiliarmente y, en cambio, casos "leves" (infidelidad marital) comprometen decisiones de carácter comunitario como las asambleas de cabildo. No es, entonces, en la autoridad central del cabildo donde descansa, necesariamente, el ejercicio de la justicia o el manejo de los conflictos sino en aquellos sujetos que con sus saberes tienen la capacidad de convencer y de colectivizar su pensamiento retomando el pensar de los demás, para lo cual la experiencia y la retórica son elementos básicos.

En este orden de ideas, la justicia y la resolución de los conflictos se basa en el saber de los consejeros, en el ejercicio de la de la autoridad y en la existencia de un poder comunal (la *nasa wala*) que controla a quienes poseen ese saber y ejercen transitoriamente la autoridad del cabildo. Por ello es que los *Të´wala* son tan solicitados como vigilados; incluso, si se les comprueba que practican el "maleficio o brujería" se les pueda causar la muerte; esta es la misma razón por la que la comunidad a veces escoge como cabildantes a las personas menos capacitadas. La razón de este proceder obedece a que todos los comuneros están en la obligación de pasar por el cabildo y deben estar dispuestos a "sacrificarse por servir a la comunidad". Los cargos de cabildantes son, en efecto, poco apetecidos y, por lo mismo, ajenos a disputas o competencias fuertes, dado que es un oficio muy criticado y obliga a "descuidar la familia y la parcela". Estas prácticas muestran lo inapropiado que sería cultural y socialmente proceder a nombrar o estatuir la figura de conciliadores o jueces de paz dentro del sistema de derecho Nasa. Establecer dicha función en uno o varios sujetos, como en más de una ocasión se ha pensado, sería estatizar lo que por naturaleza es dinámico.

Pero a pesar de los múltiples canales existentes para la atención de los conflictos no se puede desconocer que a partir de las últimas dos décadas los niveles de intervención de consejeros y el arreglo directo entre las partes en conflicto se están tornando demasiado frágiles e inoperantes, con el resultado de que la mayoría de los asuntos llegan al nivel de cabildo; este aspecto no fortalece sino debilita al cabildo en lo que a la justicia se refiere, aunque no puede decirse lo mismo respecto al orden de lo político. Y esto es así porque comienza a ser dirigido por líderes políticos jóvenes sin mayor experiencia en el manejo de conflictos y porque los niveles de conflictividad cotidiana se han acrecentado al mismo tiempo que las tradicionales funciones de los cabildos se han ampliado profusamente a raíz de las conquistas jurídicas, políticas, culturales y económicas logradas a lo largo de la lucha indígena y en especial a partir de la consagración de un significativo número de derechos en La Constitución de 1991.

Históricamente la institución del cabildo ha tenido una eficacia probada en asuntos tan vitales como la defensa del territorio, la adjudicación de tierras, la representación para asuntos administrativos y civiles ante el Estado y, conjuntamente con los otros cinco espacios en los que circulan y se resuelven los conflictos, el desarrollo y persistencia de la cultura Nasa. Sin embargo, hay que admitir que aún no existe la misma capacidad de gestión, conocimiento y

experiencia para responder a los nuevos retos y demandas internas de la comunidad, del Estado y de la sociedad nacional, sobre todo en lo que respecta a los derechos autonómicos conquistados y consagrados constitucionalmente. Así, el sentido de la tradición y la historia de las luchas y conquistas de la institución del cabildo muestra que no está en crisis sino que hace falta atemperarla a las nuevas transformaciones y circunstancias. En síntesis, la forma y la eficacia con que el cabildo siga contribuyendo a la construcción de la justicia y manejo de los conflictos entre los Nasa dependerá, en gran medida, del tipo de evolución transformación que asuma en el presente. Mientras esto no suceda, los demás espacios de la cultura y justicia Nasa seguirán siendo predominantes y determinantes pues, al fin y al cabo, de ellos ha dependido la perdurabilidad en el tiempo y en el espacio, desde la época prehispánica hasta hoy, de la cosmovisión que da sustento a las concepciones, formas de autoridad y prácticas justicia Nasa .

Aunque los aspectos de la cosmovisión jurídica Nasa son generalizables a todas las parcialidades que conforman el pueblo Nasa esto no quiere decir que los niveles de vigencia sean homogéneos en todos los resguardos y cabildos; también existen diferencias de procedimiento, mas no de concepción, en el tratamiento de los conflictos.

Algunos cabildos presentan mayor nivel de organización y convocatoria a la *nasa wala* que otros, logrando que los juicios públicos sean precedidos de un mejor proceso investigativo de los problemas y de una más amplia deliberación comunal y que las decisiones y sanciones tengan mayor legitimidad y poder coercitivo. Una muestra de esta capacidad se presentó recientemente cuando el cabildo de Toribío juzgó y condenó a 40 años de cárcel a varios integrantes de las FARC que mataron a dos miembros de la guardia Cívica que no permitieron la puesta de una valla alusiva a la muerte de Alfonso Cano.

En algunas parcialidades el uso del cepo se abandonó desde hace más de 50 años. Las causas más comunes de este abandono provienen de la ingrata experiencia de que alguna de las personas castigadas "se murió por descuido de los cabildantes" durante su aplicación o porque el procesado tomó represalias después del castigo contra los miembros del cabildo que realizaron la sanción, dándoles muerte o intentando hacerlo. El hecho de que el uso del cepo haya causado varias muertes no se corresponde con el concepto de la Corte Constitucional que protegió la sanción del "cepo" por considerar que " no

constituye un trato cruel, inhumano o degradante" (Sentencia T-349 de 1996). En otros cabildos la desaparición obedeció a la decisión de enviar los casos de homicidio (conflicto en el que normalmente se acude al cepo) a la jurisdicción nacional o porque consideraron contrario a la tradición cultural que su uso se realizara "no como medio de sanción sino como instrumento de confesión". En cambio, en otras parcialidades, quizá por la ausencia de estas infortunadas experiencias y por la eficacia material y el poder simbólico del cepo, su uso no sólo se ha mantenido sino que se oponen a su abolición argumentando que "el problema no está en el cepo sino en el uso que le dan los cabildos". Recientemente algunos líderes jóvenes han comenzado a oponerse al uso del cepo argumentando que se trata de "una costumbre que no es propia y que fue introducida por la iglesia católica para controlar y castigar a los esclavos negros y que luego fue impuesta a los indígenas". En cambio, hacen del uso del fuete (que consideran distinto al látigo, que tuvo el mismo origen del cepo), que es considerado como costumbre Nasa, razón por la cual se practica en la casi totalidad de las parcialidades y aparece siempre ligada a la cosmovisión referenciada en el rayo.

Por último, es importante remarcar que uno de los problemas centrales para la real aplicación e impartición de justicia en el espacio del cabildo proviene de la confluencia de tres factores. El primero, derivado de la lucha política, que ha obligado a los miembros del cabildo y a los líderes étnicos a lanzarse a la conquista de los espacios públicos, descuidando el manejo tradicional de los conflictos cotidianos internos. A esto se une la estrategia de que sean los líderes políticos jóvenes, que poseen un perfil más técnico y de educación formal, quienes ocupen los cargos del cabildo, en especial el de gobernador. Esta situación ha conducido a un represamiento de la solución de los problemas internos que ha contribuido, en algunos resguardos, a una pérdida de confianza y legitimidad en los actos del cabildo. El segundo es la escasa modernización de la actual estructura organizativa de los cabildos para asumir adecuadamente o de manera ajustada a los requerimientos legales el cúmulo de funciones conquistadas y reconocidas jurídicamente en leyes precedentes y/o en la nueva Constitución. El tercero es el acrecentamiento de los factores y actores de la violencia en sus territorios, como los cultivos ilícitos, la guerrilla y los paramilitares. Estos factores no sólo están incidiendo en el aumento y tratamiento de los conflictos y en el ejercicio de la justicia sino que comprometen seriamente las posibilidades de desarrollo y aplicación de la "Jurisdicción Especial Indígena" en Colombia.

El debido proceso, faltas y correcciones de los Nasa de Jambaló[61]

Dada, de una parte, la autonomía jurisdiccional que tiene cada cabildo para ejercer justicia, de otra, el gran número de resguardos y cabildos que conforman al pueblo Nasa y, finalmente, la diversidad normativa de procedimientos, tipificación de faltas y formas de corrección o sanción que existen entre ellos (a pesar de los aspectos de concepción que poseen en común), resulta arriesgado identificarlas con criterio generalizado y/o taxativo. Ante esta dificultad se opta, a manera de ejemplo, por identificar algunas de las faltas, correcciones y procedimientos existentes en el Resguardo de Jambaló, región norte del departamento del Cauca. Aspectos que fueron recogidos y escritos por el dirigente Nasa, Alcibiades Escue.

Ideas básicas del debido proceso Nasa en el Resguardo de Jambaló

1. Procedimientos usuales de investigación

- Toma del caso por el cabildo o los comités autorizados, mediante la queja oral o escrita
- Registro detallado del caso. Huellas, objetos y materiales que posibiliten sustentar evidencias.
- Detención del presunto responsable y sospechoso.
- Inspección o registro de lugar(es) necesarios de recopilación de más evidencias.
- Toma de declaración y posterior estudio del mismo

[61] Los Nasa están localizados en su mayoría al sur de Los Andes, en la región de Tierradentro entre los departamento de Cauca y Huila. Habitan, además, en otras regiones de la vertiente oriental de la cordillera Central y del piedemonte amazónico. Hay comunidades Nasa en el departamento del Huila, en los resguardos de La Gaitana, La Gabriela, Bache y en La Reforma –este último compartido con familias del pueblo Misak. En el Tolima están en el resguardo de Gaitana, en Planadas. En el Putumayo están en los resguardos de la Cristalina, San Luis, Juanambú, Campoalegre y Villa Hermosa, y en varios asentamientos –Agua Blanca, Simón Bolívar, La Italia, La Venada, Palmeras y Argelia-. En el Meta, en jurisdicción del municipio de Mesetas, se encuentra el resguardo Páez de Villa Lucía y Ondas del Cafre. En el Caquetá están en los resguardos de La Esperanza, Siberia, Altamira, La Serinda, El Guayabal, Páez Kiwe, El Portal, Las Brisas y los asentamientos de La Palestina y Veracruz. En el departamento del Cauca, los Nasa ocupan un territorio pendiente y escarpado entre los 1600 y los 3000 metros sobre el nivel del mar. Viven en 72 resguardos, uno de ellos es el Resguardo de Jambaló, en su mayoría de origen colonial. Se considera el segundo pueblo indígena de Colombia en cuanto al tamaño de su población: 186.178 personas, según censo de 2005.

- Exámenes técnicos y científicos de prueba en caso de ser necesario
- Testimonios y elementos de prueba de testigos de las partes.
- Careos
- Orientación y consejos de la autoridad espiritual de las partes

2. Acusación, defensa y presentación de pruebas

Para conversar y tener claro el concepto del debido proceso se debe partir de la existencia de un acusador y de un acusado. Ante la acusación las personas que conforman el cabildo o las que esta autoridad delegue para la recopilación de pruebas deben actuar con absoluta imparcialidad, no tener sentimientos que les entorpezcan la verdad, la justicia, la dignidad y la vida de las personas y de la comunidad.

El acusador tiene el pleno derecho a reclamar verdad y justicia a los responsables del hecho pero debe demostrar pruebas necesarias ante la autoridad tradicional indígena (cabildo) para que estos confirmen los perjuicios ocasionados e indicar los posibles responsables sin que se causen lecciones a las personas, entonces esto quiere decir no tener prejuicios anticipados.

Por su parte, el acusado tiene derecho a defenderse y demostrar con veracidad su inocencia y para ello debe presentar, en primer lugar, testigos no familiares que conozcan del caso y den fe de su inocencia. En segundo lugar debe participar e intervenir ante una reunión ampliada del cabildo o en su caso ante una asamblea para que demuestre su inocencia. De esta manera el órgano comunitario podrá dar un veredicto o en su caso orientar para tomar una decisión final. En tercer lugar, podrá demostrar y hacer sus descargos mediante un careo, e incluso, llevar sus testigos para demostrar a la autoridad y a los acusadores su inocencia. Por ultimo en el marco del derecho propio y de las tradiciones culturales el acusado, si lo cree necesario, podrá nombrar un palabrero que defienda sus intereses, sea o no responsable de los hechos que se le imputan.

La conversación y presentación de pruebas se realiza en **Nasa yuwe** y se sintetiza todo lo anterior, como el *puutx we'w puçxnxi* – derecho a la defensa, que tiene toda persona *ukhe'nxi* – culpada, de allí la necesidad del puy we'wnas – palabrero, persona que intervine y ayuda a sustentar la inocencia

del acusado, ante la asamblea o en el careo, con claridad y propiedad. De no ser así se dice que no tuvo éxito la defensa.

Opcionalmente debe consultarse al *Të´wala* para recibir sus consejos y orientaciones. Es opcional porque, su a pesar, de ser acertada no debe tomarse como determinante o última palabra ya que puede generar o causar más incomprensiones con las autoridades tradicionales y sus integrantes o en su defecto contradicciones y disputas entre autoridades espirituales, de las partes en conflicto, y los que apoyan al cabildo.

Estructura general de criterios a cumplir en el debido proceso y en la investigación

Yuwe the'gnxi

Son los pasos a cumplir en todo proceso de investigación que se deben aplicar con sumo cuidado, pues el orden de su desarrollo es exclusivo de la autoridad tradicional o de las personas facultadas para tal fin. Esta estructura lógica no es un esquema de cumplimiento vertical ya que el procedimiento depende del contexto y muchas veces de las circunstancias de los acontecimientos y de la sabiduría de las autoridades:

1. **Tomar el caso por el cabildo**.
   Significa que al cabildo o al ente autorizado se le debe dar a conocer el caso de manera verbal (oral) o escrita. Una vez asumido esta responsabilidad, las personas designadas deben estudiar el caso cuidadosamente para orientar la investigación, esto quiere decir que se debe caminar inicialmente sobre la(s) pistas más evidente(s) y trazar las estrategias y mecanismos propios de discreción, incluidos los apoyos.

2. **Búsqueda de pruebas**.
   Es la manera como las pruebas se confirman o se descartan por razones técnicas, científicas y por méritos jurídicos y culturales, para es necesario:
   (a) Llamar a indagatoria al acusado, escuchar a los testigos no familiares y personas que indiquen información pertinente para el caso.

(b) Búsqueda de evidencias probatorias, tales como prendas, objetos, caracterización de personas, materiales o documentos y demás aspectos que contribuyan con el objetivo de la investigación.

3. **Registro o inspección**.
Tiene que ver con acciones y mecanismos que le permitan ampliar o confirmar los indicios probatorios, para ello es necesario, según el caso, adelantar la inspección que permite verificar el espacio, lugar y tiempos o en su debido caso registrar vivienda (s) Yat davxya o kapa'jya'.

4. **Apoyo de pruebas técnicas y científicas**.
Es la certificación de firmas autorizadas que mediante el veredicto técnico y medico confirma o desmienten el uso y perjuicios ocasionados a la persona o a la comunidad.

5. **Evaluación y conclusiones de las pruebas**.
Son pasos que durante del proceso permiten orientar la investigación y evita el desvió de la misma; es una ayuda complementaria de estrategias y procedimientos. Cuando el caso se concluye con pruebas, se hace el borrador resolutivo del caso y se proponen acciones correctivas para el infractor(es).

6. **Careo.**
Es el medio más antiguo y usual del pueblo Nasa y en particular de los pueblos indígenas como espacio e institución de corrección, que ha respondido eficientemente a corregir el desequilibrio y desarmonía del territorio y del ser Nasa. Es la forma particular con la que la autoridad asume el caso, investiga, obtiene pruebas y decide la corrección.

7. ***Us pkhakheya* – pulsear**:
Es un medio que facilita la identificación de responsabilidad o absuelve la acusación, para ello se acude a kiwe thẽ wala - el sabio de la tierra, para que realice la práctica de pulsear al posible responsable. Este paso espiritual se adelanta cuando la persona sospechosa niega su culpabilidad o afirma su inocencia, pero deja duda de su conversación y en casos más extremos cuando el sospechoso tiene conocimiento espiritual es decir, es un Të´wala. Cuando la práctica de pulsear es bien hecha se logra incluso la confesión de los hechos por el infractor (es).

Faltas más frecuentes en el resguardo de Jambaló

1. ***Kiwe Puyinxi – kiwe Sxenxi – kiwe pu'y çedxnxi*: pelea por la tierra, mezquinar y quitar la tierra**.
   Por tradición y origen del ser Nasa, ha sido una constante el conflicto por la tierra al interior de las familias; consecuencia de este conflicto se ha convertido históricamente en costumbre la mezquindad y la negación para dotar y reconocer los límites de usufructo para con otras familias vecinas. Razón por el cual se generan multiples hechos de incomprensión y desentendimiento entre los Nasa y más aún con otros pueblos.

2. ***Uus peswenas*: robar.**
   La falta de cumplimiento con las normas tradicionales y culturales de vida de la familia y de la orientación colectiva del ser Nasa hacen que se genere el desorden, se pierda el camino, el carácter y la personalidad de muchos comuneros que terminan tomando la costumbre de quitar lo ajeno, haciendo evidente, ante la comunidad y sus vecinos, la enfermedad de la familia a la que pertenecen.

3. ***Ikhnas – vxitunxi*: asesinar – desaparecer.**
   Acabar con la vida del otro o desaparecerlo es un hecho evidente de pérdida de valores y de la dignidad del ser Nasa. Muestra la incapacidad de solucionar el mal que le aqueja a la persona o la familia al perder la relación y posibilidades de dialogo para con sus hermanos. Es un hecho muy grave desarmonía y desequilibrio del territorio.

4. ***Kxne'snas* : Maleficio – Mal trabajo de la medicina tradicional.**
   Este acto no autorizado por los seres superiores (los ksxa'w), pero practicado por muchos de sus palabreros, hoy se evidencia como una gran enfermedad. Se trata de un mal que causa la descomposición familiar y cultural debido al incumplimiento, de las leyes de origen, por parte de quienes tienen la capacidad de hacerlo y de tratarlo, los Të´walas. Se trata de un problema que requiere atención y recuperación de valores tradicionales y éticos de la comunidad ya que sus autores tienen un estatus de autoridad y de orden para velar por la armonía y equilibrio tanto del territorio y del pueblo Nasa, ya que

los Të´walas deben conservar el pensamiento, la memoria y la sabiduría del ser Nasa. Una ruptura por su actuación sería fatal para la historia y la vida del Nasa. A pesar de esta situación no debemos olvidar la responsabilidad que ellos tienen para con nosotros en las etapas de vida de resistencia de los pueblos indígenas por la defensa del territorio y de nuestros derechos ante los agresores.

5. ***Ip ki'pnxi xhaynxi exnxi – khabnas*: quemar – quemador.**
Este acto tiene similitud al de desaparecer la vida, cuando no se previene condiciones y medios que lo eviten. Con el tiempo, el incumplimiento o el desacato de los procedimientos indicados han hecho que esta labor se tipifique como un mal, en particular, para los seres inofensivos vivientes en nuestro territorio y de alto riesgo para el ser Nasa. Esta consideración de la comunidad debe tomarse como un espacio de conservación de nuestros recursos naturales y educativos para el futuro de nuestros hijos.

6. ***Ikhweje'nas*: amenazas.**
Consiste en intimidar a alguien con el anuncio de la provocación de un mal grave para él o su familia. La amenaza es una práctica que se ha agudizado en las últimas décadas en los territorios indígenas. Lamentablemente al igual que las anteriores faltas hacen parte de la descomposición de la familia y del envenenamiento al que han sido víctimas nuestras comunidades con tradiciones no sanas del egoísmo que nos han heredado otras culturas. Es decir, se enaltece el orgullo de guerrero y de resistente a las etapas más conflictivas que ha vivido el pueblo Nasa, pero en este acto no contra los verdaderos enemigos, sino contra los propios hermanos, convirtiéndose en un mal que hoy nos aqueja. Por ello amerita atención para corregirse.

7. ***Yu'lnas – yulunas:* deudor.**
Esta obedece a la ruptura de valores culturales de los Nasa como es el principio de reciprocidad (***Uusnxi, Pa´Kanxi)*** *(ofrecer y recibir)* que se basa en el acto de "ofrecer y recibir". Con el fin de obtener poderes como la fuerza, inteligencia, armonía, habilidad, sentido comunitario y de la producción que se hace mediante diferentes prácticas culturales. Actualmente esta regla en muchas familias Nasa está desapareciendo y han optado por recibir sin ofrecer. Es decir, hacen el engaño tal como

los blancos hicieron con nuestros abuelos, el préstamo para luego no pagar, convirtiéndose también en un mal de la comunidad.

Todos estos actos están afectando **al *Nwe'sx* - la familia, que e**s el núcleo familiar Nasa y que posteriormente constituye la comunidad - Nasa we'sx o pueblo indígena. Desde la familia se teje la relación y la pertenencia del we´sx (entiéndase grupo o colectividad). A esto obedece la composición nuclear familiar que proviene del origen de la vida del Nasa. Así, hilar es tejer la vida de un grupo a otro y con el entorno facilitando la procreación y el desarrollo del Plan de Vida, expresado en la palabra Cxab Wes (cordón umbilical), hilo conductor con la tierra y los espíritus de la naturaleza. De esta manera se entiende **la Vida (*Nasa Fxi'zenxi*) del Nasa.** La vida está relacionada con el sentido dinámico y de existencia de los seres y el sentido profundo se expresa con la palabra Fxi'ze "vida", que es una palabra compuesta de *fxi-*, partícula de *fiw* "Semilla" y *-ze* terminación de *puze* "Rincón". Entonces la vida es la semilla que permanece en el rincón de una Casa. Ya dijimos que Casa es el Territorio, por lo tanto la vida surge y permanece en el territorio. También es movimiento, estado, proceso y existencia dentro de un espacio. La vida es el resultado de la interacción de fuerzas de la naturaleza. En Nasa se relaciona con *u'jya* "Andar", *üsa'* / *u'pa* "estar" (posición vertical, posición redondeada). Se dice *wecx u'jega* "bienvenido", saludo de recibimiento.

El incumplimiento de la normas está llevando a la crisis a la *Nwe'sx* – familia Nasa. Crisis que se manifiesta en los siguientes hechos:

- Padres y madres que abandonan los hijos.
- Padres y madres que no asisten la alimentación de los hijos.
- Pérdida de autoridad de los padres frente a los hijos
- Divorcio de parejas.
- Maltrato de parejas e hijos.
- Intento y acceso de violación carnal.
- Alcoholismo y adicción a drogas.
- Bochinches

Correcciones usuales en el Resguardo de Jambaló

***Kupathnxi – Kupanthkwe*: asegurar – Calabozo**.

Se trata de una las medidas más usuales a las que acuden las autoridades tradicionales con el fin de evitar riesgos, prevenir represarías físicas a las personas infractores por reacción de familiares o personas cercanas a la víctima. También se acude a esta medida mientras la autoridad competente indaga para establecer la responsabilidad o no del acusado o como medio para que la persona reflexione y tome sus propios correctivos, y dado el caso, se arrepienta de lo realizado. Cuando los acusados son personas consideradas como de alto riesgo, por su capacidad para poner en peligro a los integrantes de las autoridades tradicionales, la autoridad y la nasa wala deciden coordinar con el Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario - INPEC para guardarlas en centros penitenciarios por el tiempo que se determine y así minimizar el riesgo. Con esta medida de ninguna manera la autoridad tradicional renuncia a su responsabilidad, de allí, que una vez valorado el comportamiento de la persona puede determinar su regreso al territorio.

***Xha'çxha mhinas*: Trabajo forzado.**

Es una tradición para las comunidades indígenas que cuando las familias o personas cometan una infracción que afecta la armonía, el equilibrio, la convivencia de la comunidad y de los Ksxa'w, sí la falta es menor y por primera vez, se toma la decisión correctiva de ponerlos a trabajar ya sea en las parcelas de comunidad o del cabildo durante varios días. Se conceptúa, que son personas que están acompañados de espíritus necios. Padres que no le hicieron el tratamiento debido desde su nacimiento con las autoridades espirituales o que no se le ha enseñado a trabajar la tierra, por lo tanto se hace merecedor de una orientación práctica para que trabaje y la vez corrija vicios y costumbres no sanas para la comunidad y la familia.

***Teel Putnxi Nas*: Cepo - poner la gente.**

Si bien la estructura de la ebanistería es una adopción exógeno a la cultura Nasa, el sentido y significado corresponde a la marquetería

tradicional indígena, en donde las mujeres indígenas a través del tejido del chumbe o de la cuenda de las mochilas, mediante grabados expresan la historia, el origen y la sabiduría de la vida de los indígenas. A sí que el teel Putnxi Nas, si bien es una de las correcciones máximas de la comunidad Nasa , se aplica para hacer conocer al infractor del mal que lo acompaña y de los hechos cometidos que causan el desequilibrio y la desarmonía de la comunidad y del territorio. Se busca mediante la presencia de las autoridades tradicionales y de la nasa wala, indicarle a la persona y familiares que es merecedor de un castigo y la vez advertir porque no puede continuar cometiendo contravenciones dentro y fuera de la comunidad.

***Peçxuknxi*: Fuete.**

Este es uno de los medios más tradicionales y culturales de sanción y de castigo al desobediente que con su actuar rompe la armonía y el equilibrio de la comunidad y del territorio. Por ello existen dos formas de sanción. La primera es tangible, es decir tienen una representación material y una segunda que es intangible es decir no tiene representación material pero si es simbólica. Estos proceso obligatorios están bajo la responsabilidad del tu'tenza en algunos territorios y pocos bajo la tutela del te'wala; de esta manera las sanciones tangibles a pesar de lo horroroso que parezcan tienen un control espiritual.

***Us phuthnxi*: Expulsar.**

Esta es una sanción extrema practicada por los Nasa. Obedece a que las autoridades tradicionales indígenas, en particular el tu'tenza, thẽ wala y nasa wala, a pesar de haber procedido y agotado todos los medios de corrección, no logran restablecer la vida y separar el wee (mal), perdiendo toda opción de reparación espiritual y material. Caso en el cual se opta por expulsar al comunero y en la mayoría de los casos con su familia - nwe'sx del territorio.

***Us phuthnxi*: soplar.**

Este es un medio práctico, que ejerce el thẽ wala, mediante un acto ritual, con el cual hace que se alejen del territorio los espíritus negativos, las enfermedades controlables y las personas que

desarmonizan también la comunidad. Evitando de esta manera posibles problemas. Us phuthnxi – Espantar mediante plantas medicinales propias y por acto del thẽ wala o mediante orientación de él, ahuyentar los animales cazadores como el zorro, el águila que ocasionan daños en las casas, en concreto a las gallinas y demás.

***Yuthe'gnxime*: Pérdida de derechos.**

Es un acto por el cual la nasa wala, junto con la autoridad tradicional indígena deciden, temporalmente o definitivamente, despojar de cualesquier derecho de carácter civil, político, económico, social, cultural y territorial dentro de su Nasa we'sx (comunidad o pueblo) a los comuneros que causen desarmonía y desequilibrio dentro de la comunidad o ante sus miembros. Esta es una sanción categorizada como extrema ya que está en los límites de desconocer la pertenencia del infractor a la comunidad Nasa.

***We'sxmena'w*: Desconocer**.

Es el acto por el cual el nasa wala, junto con las autoridades tradicionales indígenas determinan su decisión basados en la valoración y la prevalecía de la dignidad de la comunidad (Nasa we'sx) y sobre el principio de colectividad, sobre el del comunero e inclusive el de su familia. En la que concluye que es el medio de sanción extrema del pueblo Nasa y tiene que ver con el desconocimiento del ser Nasa o indígena, así su tradición cultural y practica individual lo ejerza. Es decir que está totalmente despojado del carácter del ser y de reglas de la Ley de Origen y de su propio pueblo.

Wët wët fxizenxi: **Refrescar.**

Es un acto por cual el thẽ wala, mediante procedimientos tradicionales y espirituales, equilibra las fuerzas entre lo frío (*Eçe*) en donde se destaca lo alegre, simple y lo dulce y lo caliente (*Açxa*) en donde se nota lo bravo, salado y lo amargo. Este ejercicio del thẽ wala examina cómo espiritualmente se comporta el comunero y que plantas es necesario usar, a partir de allí valora su ubicación si esta fuerte o débil en la derecha (*paçu*) o se ha concentrado su fuerza en la izquierda (*jebu*), es decir, se lee la intención. Una vez identificado debe refrescarse para evitar alteraciones del comportamiento y hacer

que se esté bien *wëtwët*. Cumplido los pasos culturales y de acuerdo a las conclusiones del thẽ wala se afirmaría que esta armonizada. Este procedimiento es concebido naturalmente como armonización y no como sanción, ya que esta es una norma que todo indígena disciplinado debe continuamente realizarse para evitar riesgos y conductas que alteren la convivencia de la familia y de la comunidad. Por ello antes de impartir decisiones que tengan que ver con la convivencia de la comunidad o caso contrario corrección por desobediencia o la compañía de enfermedades a comuneros debe realizarse este acto cultural.

Otras faltas	Sanción
No cumplir con las normas de reciprocidad	Si la persona reincide en este "capricho" de evadir los compromisos que se tienen en la familia -las reglas de reciprocidad-, se le establecen condiciones: cada que tenga su cosecha, debe acudir sin esperar a entregar la parte de la reciprocidad.
La acumulación	En la tradición oral xiste el dicho del cacique de Coyaima, según el cual "el dinero que se obtiene no es para acumular sino para ayudar mucho a los otros que no tienen; si están haciendo casa, para ayudar a hacer casa; si están haciendo finca, para ayudar a hacer finca. Un indígena que no hace así está imitando a un mestizo, y ya no debe ser considerado como indígena. Va a tener muchos problemas. Lo van a odiar los indígenas".
Explotación minera sin autorización del cabildo	Decomiso, calabozo, trabajo forzado.
Explotar recursos sin los rituales tradicionales	Se considera que conlleva problemas en la atmósfera (granizada, derrumbes, daño de cultivos, casas desbaratadas). Pena: indemnización por los daños.

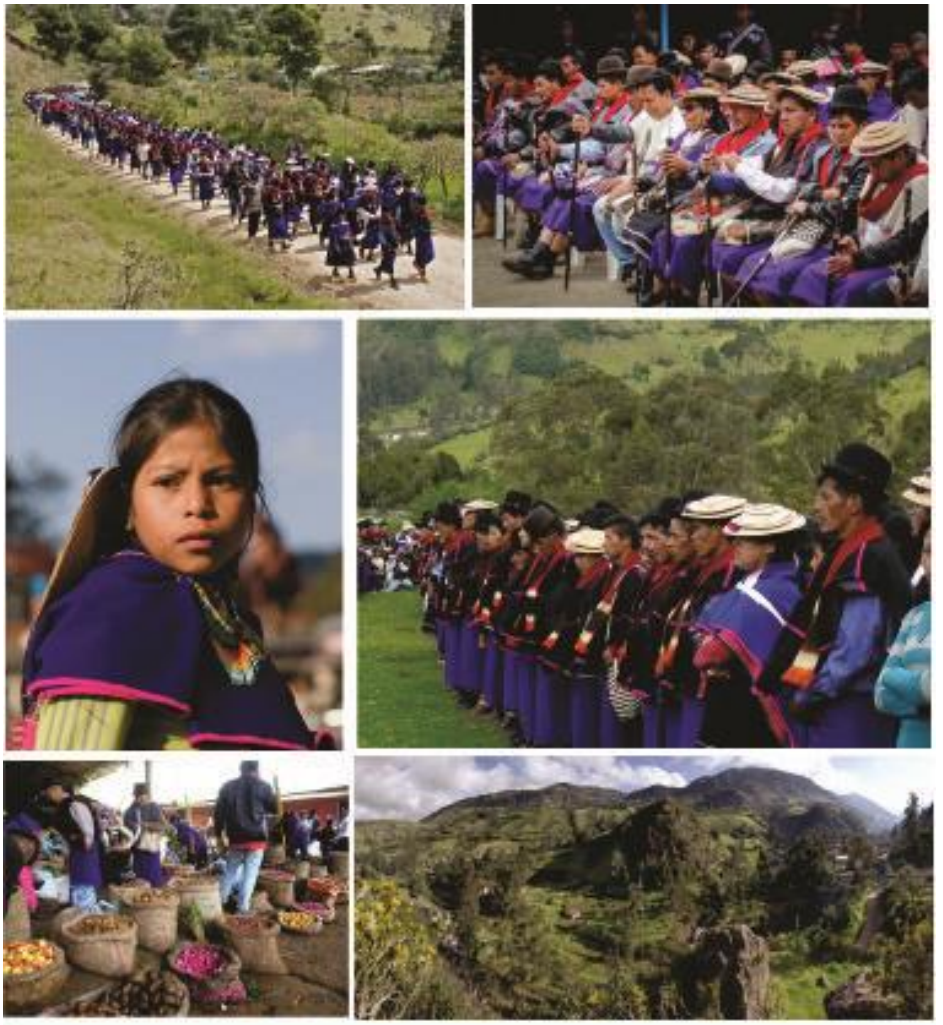
El incesto	Unirse los dos primos hermanos es muy malo para los espíritus que rodean con la naturaleza-. Hasta el cuarto grado de consanguinidad hay un "recelo de la naturaleza", los "espíritus son muy recelosos. Castigan los espíritus".
La infidelidad	Al indígena que se case por iglesia católica llega a tener otra mujer fuera del hogar queda despojado de lo que tenía en el matrimonio-, es castigado con fueteada y pérdida del derecho del cónyuge infiel a los bienes del matrimonio (casa, parcela, animales), quedando "echado de la casa".
Inasistencia alimentaria	El cabildo procede a investigar la situación del demandado, que clase de bienes tiene y le impone la pensión semanal o mensual.
El constreñimiento para delinquir	Se castiga severamente con 6 fueteadas por cada miembro del cabildo, trabajo forzado por 3 o 4 años y en la reincidencia con el destierro.
La prostitución «al'kuna'uh»	Es mirada como una amenaza para la sociedad y no existe dentro de la comunidad indígena. Las prostitutas son rechazadas por la comunidad, desconocidas por el cabildo y no se les permite permanecer en el resguardo.
El acceso carnal con prostitutas	Fueteada posterior a la realización del tratamiento.
La violación	Hasta cinco años de trabajo forzado, fueteada (5 por alguacil) e indemnización a la familia de la niña. Este es considerado como uno de los delitos más graves. Las violaciones a señoras no es tan grave, en cuanto es «persona ya formada» y se castiga con fueteada, 2 años de trabajo e indemnización (a través del trabajo).

Las injurias y las calumnias	Se sancionan los "chismes" que se digan ante autoridad y en procedimiento de investigación, caso en el cual se convierten en falsas imputaciones y se castigan de forma severa.
Homicidio: Simple, agravado	Se considera de mayor gravedad social y es duramente castigado. Dependiendo el caso se penaliza con cárcel de los blancos. Si la pena es la comunidad se castiga con trabajo forzado de 5 a 8 años para la familia afectada y con fueteada por el Cabildo. Los afectados deben firmar un acta de acuerdo en que se comprometen a no perseguir ni cobrar venganza.
Lesiones personales	Fueteada, indemnización, trabajo forzado.
Brujería	Además de ser castigada por ser una amenaza a la comunidad, se considera concurso de delitos los hechos de brujería que afectan a personas individuales y que generan indemnizaciones. La imposición de estas indemnizaciones es vista con el mayor celo por parte del cabildo "para evitar venganzas".
El intento de suicidio	Se sanciona con hasta cinco meses de trabajo sin fuetera y con la condición, por parte del condenado, "de contar los problemas que tengan para aconsejar y hacer limpieza".
Hurto	Se castiga con fueteada, uno a dos años de trabajo material forzoso, dependiendo de lo hurtado.
Venta de tierras: «Nasa kiwe shu'ah'yuwa men ki'miu'pas»	La tierra de la comunidad no se puede vender a nadie-. Función de la propiedad colectiva del resguardo indígena. La venta se castiga con suspensión del derecho a poseer nuevas porciones de tierra o de participar en las nuevas adjudicaciones de usufructos.

Pueblo Misak

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autor: Pueblo Misak



Misak [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6]

Nota sobre los autores[62]

[62] Este aparte corresponde a la síntesis de dos textos: "Sistemas jurídicos: Tukano, Chamí, Guambíano y Sikuani" de Perafán, Carlos César y Luis José Azcárate, ICANH 2000 y "Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak Mananasrøkurri, Mmananasrønkatik, Misak waramik", 2009.

Contexto cultural y político

El pueblo Wampias o Misak, más conocidos como Guambíanos, es uno de los primeros pobladores de estas tierras de Abyayala, *unayalao nupirau* antes de que las llamaran América, originarios de *Kauka*, que en nuestra lengua significa "mamá de los bosques" y a la que la UNESCO ha declarado reserva estratégica de la biosfera. *Wampia* o Guambía significa "Hijos de la palabra, los sueños y el agua", el territorio del Gran Kauka, en la actualidad refleja y representa una enorme importancia en diversidad biológica y abiótica, es la mama de todo lo que existe allí: las aguas, los bosques, las plantas, los animales, los minerales, el aire, los páramos, las lagunas, los pisos térmicos, el mar, sus espíritus, todas las manifestaciones de vida.

El resguardo ancestral de Guambía está ubicado en las estribaciones de la cordillera Central, en el páramo de Las delicias y una parte en el páramo de Moras, en el municipio de Silvia, a 50 Km. al nororiente de la ciudad de Popayán y se comunica a través de la carretera pavimentada y buen estado, pasando por la cabecera municipal de Piendamó y de allí a Popayán, a través de carretera transandina.

Los nuevos resguardos de los Misak están ubicados en Bonanza, municipio de Morales, La María, municipio de Piendamó, departamento del Cauca y los resguardos *Nam Misak*, La Reforma, Nuevo Amanecer y la Gaitana, en el departamento del Huila. Los nuevos asentamientos cuentan con autoridades tradicionales, ellos son: Munchique, municipio de Tambo; *Kurakchak*, municipio de Cajibio; Piscitao, municipio de Piendamó, San Antonio, municipio de Morales y Ovejas y Siberia, municipio de Caldono.

Otras, familias de los Misak, viven desde tiempo atrás en los municipios de Santander de Quilichao, Jambaló, Totoró, Inzá, Páez, Pueblo Nuevo–Caldono, en el departamento del Cauca; Ginebra en el departamento del Valle y en las ciudades de Popayán, Cali, Medellín y Bogotá.

La población Misak ha tenido distintos procesos de crecimiento y migratorio, de acuerdo con sus dinámicas de reagrupamiento como grupo étnico, representadas en 4.582 familias y 22.987 personas, de los cuales 25 familias son Nasa con 273 habitantes. En el resguardo colonial vive el 64.27% de la población Misak y el 0.54% de las familias Nasa, para un total en el resguardo

ancestral de 64.87%. En los últimos veinte años ha habido una migración del 35. 06%, representado en el 30.7% de las familias que tienen organización de cabildo y resguardos constituidos, el 3.38% viven en resguardos de otras comunidades y el 0.98% viven en las ciudades.

Actualmente el pueblo Misak hace presencia en seis departamentos de Colombia: Cauca, Huila, Caquetá, Meta, Cundinamarca y Valle del Cauca, con 27.179 habitantes de los cuales 13.919 son mujeres. Se organiza en 15 autoridades ancestrales (cabildos) y dos reasentamientos.

Los Misak habitan principalmente en el municipio de Silvia que se encuentra localizado en la región central del departamento del Cauca, con una población de 25.350 habitantes, de los cuales 18% vive en el casco urbano y 82% en el sector rural. Es el tercer municipio en Colombia que cuenta con mayor población indígena. El resguardo indígena de Guambía cuenta con altitudes entre los 2.500 y los 3.800. Los asentamientos Misak están localizados en las partes más bajas de la región, utilizando las tierras inmediatas para la producción, aunque últimamente, por escasez de tierra, ha habido una gran presión sobre el páramo y los bosques. Por la alta densidad de población en el resguardo, cuya consecuencia histórica ha sido el bajo nivel de conservación de montes sobre áreas de cultivo, lo que define a los Misak, diferenciándolos de los vecinos Nasa Totoroes, es que su forma de cultivar puede ser definida como de agricultura antes que de horticultura, caracterizada por áreas de cultivo permanentes o semipermanentes, roturación del suelo con azadón y, esporádicamente, mecanizada, donde la pendiente lo permite.

El pueblo Misak es conocido hoy en día, desde el punto de vista de su organización social basada en el parentesco, como una sociedad cognática, conformada por familias extensas viripatrilocales que con el correr del tiempo, al procrear las familias de los hijos, se transforman a una residencia neolocal que tiende a su vez a conformarse en una nueva familia extensa de residencia al casarse a su vez los nuevos hijos y llevar a sus esposas a vivir a la casa del novio.

Las familias extensas, a su vez, conforman otras unidades de parientes por ascendencia paterna y materna que no residen ni en la misma casa ni, la mayoría de las veces, en la misma vereda. Estas unidades son importantes para efectos del funcionamiento del sistema segmentario de control social.

Sin embargo, la extensión de la parentela segmentaria es limitada. Parientes "de antigua" que llevan el mismo apellido del padre o de la madre, no son relevantes para el funcionamiento del sistema segmentario. No existen en Guambía grupos endogámicos diferentes del pueblo en su conjunto, lo que lo constituye en una parcialidad. Los Misak son endogámicos en un alto porcentaje respecto de otros pueblos relacionados lingüísticamente con ellos, como los Kisgó, Ambaló y Totoró. Sin embargo, existe un cierto nivel marginal de matrimonios entre estos grupos, en especial en los límites entre los respectivos resguardos

La economía es de círculos, con una parte dedicada a la subsistencia (maíz, ulluco y parte de papa) y otra al mercado (cebolla, ajo y papa), siendo esta última de mayor importancia relativa, lo que es también una particularidad de Guambía frente a sus vecinos Nasa. La adaptación al-mercado, sin embargo, comporta articulaciones interculturales, en el sentido en que se siguen usando instrumentos y mecanismos de asignación del trabajo tradicionales. Existe un cierto nivel de actividad artesanal, más para la dotación intraétnica que para el mercado. Sin embargo, aún en ese campo, dicha actividad se encuentra disminuida en razón a la competencia de los textiles industriales, en cuyo mercado los Misak consiguen las telas, sombreros y calzado de su vestimenta típica. Entre los Misak, en la división sexual del trabajo se ha identificado una esfera pública y extracomunitaria, asociada principalmente con el mundo masculino y una esfera doméstica asociada con lo femenino (Long, 1978:9). Esta dicotomía se expresa empíricamente en la división sexual del trabajo, siendo actividades exclusivas de los hombres las que se hacen "con la cabeza" como la vida política, mercantil y mágico-religiosa. Por su parte, son competencia exclusiva de la mujer aquellas que tienen que ver con "la región inferior y media de cuerpo", como el sinnúmero de actividades relacionadas con la vida y reproducción del grupo doméstico.

Caracterización del sistema de justicia

El origen del ideal *purugugún* -apoye- es una enseñanza del personaje mítico *kayím* que los Misak traducen como "duende". Se interioriza a través de sueños, en los cuales se aprenden oficios y la obligación de compartir el conocimiento. En los sueños "nuestros antepasados hablan de que la persona va a ser "responsable", cuando "va a un sitio donde nadie ha entrado y le da

un sueño". Después de regresar de andar se da cuenta que aprendió de lo que vio y oyó en el sueño. Así, en cada oficio, en el sueño aprendió, y eso lo practica". Además, en esos sueños se agrega el elemento conocido como *namuy kayím kush'ég na'nig guan porogogón* – "En los sueños nuestro duende o *kayím* nos ha enseñado para que colaboremos".

Kayím permanece en los sitios donde nadie arrima, como en huecadas, y donde hay montes vírgenes o en las riberas de los ríos solitarios. Anda "como persona misma" pero, "no es grande sino como un niño; aparece en distintas formas, a veces como un niño con sombrero grande, bien vestido, a veces con vestidos rotos y descalzo, a veces desnudo, lampiño; es común y corriente, ni feo ni bello; con él han podido hablar; habla unas dos preguntas y desaparece caminando, por la orilla del rio, como si -ella- fuera un camino". "Si la gente se quiere apropiar de un monte, *kayím* aparece tumbando un árbol, cuando se va a ver, no hay nada caído. Esto lo hace con el fin de impedir que no entre -la gente- a ocupar su sitio". *Kayím* posee su némesis, *kai kayím*. "Es de aspecto similar, cambia en el momento del sueño, porque lo sueña a la persona haciendo maldad, y se muestra -en el sueño- destruyendo cultivos. Quien lo sueña, aprende ese sueño y se convierte en brujo, lo que les sucede solamente a los que son o "han tenido idea" de médico tradicional".

Otro espíritu hacedor del mal es el arco *kishim'bue'te* que ataca la mujer en regla que se va a los sitios donde está concentrado el arco -ciénagas, caños de agua- y la embaraza, naciendo de allí un animal con cabeza de gato y cuerpo de "cristiano" o una pelota de sangre con figura de cualquier animal, como una rana. Los médicos indican que es un embarazo del arco y "dan remedio" para abortar -se menciona que es común el que se culpe al arco de la hija embarazada, aunque la disculpa "no vale" porque el médico lo sabe y "a la hora, aparece el niño bien formado"-. También ataca con síntomas de granos en todo el cuerpo y puede manifestarse en los descalzos con el "pelo del arco", una "llaga que no se sana", que se combate con remedios y masajes de tabaco, chondur y mizclillo, soplados con aguardiente que se amarran al pie en compresa; al otro día, "salen pelos de distintos colores"

El espíritu del monte es *kayím*, de las lagunas es el arco. Ambos pueden "hacer el bien" o el mal, depende de cómo se maneja la persona frente a ellos; si viola las prohibiciones de ocupación de montes y de aguas, es atacado; si no, puede la persona "solicitar favor" a través de un médico. A ambos se les ofrece

sangre -sacrificio de ovejas o marranos-, para "que no caiga enfermedad en la familia, en el cultivo o en los animales". Ambos espíritus, *kayím* y el arco, comparten una misma fuerza, que puede matar una persona o un animal "sin que nadie les haya golpeado", para lo cual "no hay remedio de droguería que calme". Ambos personajes son la manifestación de una fuerza, de una "presencia entre nosotros" de lo telúrico, de lo salvaje, que los Misak -más los médicos tradicionales que la mayoría de los miembros de este pueblo, los cuales están "penetrados" por el catolicismo y, especialmente, por el evangelismo que "rechazan" las ideas tradicionales- conocen con el nombre de *namigiken* -lo bravo-.

Siempre que se va a consultar al adivino por un cultivo marchito, enfermedad de animales o de un familiar, que "no es una enfermedad que se pueda curar con pastillas", el médico dice *Mi muñe kueiman ziguan namísai bashan* -"Ustedes han hecho enojar a los espíritus"-. A este campo de los *kueiman ~ ziguan* -espíritus- pertenece también el trueno *namuy quellimisag* -nuestro viejo-, que puede estar *namig* -bravo- cuando "el relámpago en el horizonte da al lado izquierdo en el momento en que el adivino está haciendo "cálculos" de esos espíritus, a ver quién está más bravo, si el duende, el arco o el trueno".

En el caso del trueno, ya que él "no hace el mal por sí mismo" -como sí el arco y el *kayím*-, se presume que se trata de un caso de brujería en donde quizá, "el vecino ha hecho enfurecer al *quellimisag*" con ají. Existe un concepto, el de *Kashag ke'bush'kún* -metamos la alegría-, que consiste en el uso de dos plantas *kashag* -hierba alegre- y *pishingaló -chulepa-* con *puléh* -maíz molido- como ofrenda a los espíritus *kueiman ~ ziguán* para que estén *ku'sheig* -mansos-. Hoy en día, el término *kueiman ~ zig* se aplica al diablo (lo que se supone sincronismo religioso), a los espíritus muertos no cercanos en la familia y, antiguamente, a la vulva de la mujer. Existe, entonces, una dicotomía entre los conceptos de *namig* -bravo- y *ku'sheig* -manso-

Namig son el terreno cenagoso, la tierra estéril, los páramos, las peñas, las lagunas, los bosques de capote, las ciénagas, las quebradas vírgenes, las nubes y sus espíritus tutelares, el arco, el duende y el trueno (con el relámpago); también lo son la vulva de la mujer, la sangre, la "fuerza de la persona", los terremotos, el viento, las aguas subterráneas, las "*kush'mai*" -señas del lado derecho en donde se adivina la enfermedad o las maldades-, los animales salvajes, las plantas venenosas, la *kuan'rré* -enfermedad-, los españoles, el sacrificio y el dinero.

Ku'sheig son los terrenos amansados para cultivar, los cultivos, las casas, los caminos, el pene -porque al quedar agachado su dueño "queda contento"-, el viento suave, la comida, los animales domésticos, las plantas medicinales, la paja, los bosques de "árboles para construir", los vestidos, las herramientas, las *a ~ zimai* -señal del lado izquierdo-, la salud, la unión y el pensamiento. Otro de los ideales Misak se puede formular como el de la dinámica entre el pensamiento y la acción, bajo la fórmula *Nai izui'guan maramiken* -hagamos lo que pensamos-. "Se supone que si he pensado sembraren una determinada época, debo hacerlo, de otra manera las cosas no irán *tab* -bien-". Este ideal de comportamiento es traducido por los Misak como "fe". Y no excusa los malos pensamientos, que se realizan con "mala fe"

El mundo no es posible si fuere sólo *ku'sheig*, porque "si un bosque fuera solo sin .capote, no habría agua; si no existiera trueno, no existiría la nube; si no existiera / enfermedad, no servirían las plantas medicinales. De la misma forma, si no hubiese problemas dentro de la comunidad no serviría la autoridad. Dentro de un grupo de gente, si no hay discusiones permanece la organización".

Así, para que el mundo funcione, debe haber un "*tari'i* ~ me" -equilibrio- entre el *namig* y el *ku'sheig*. Por ejemplo, "una mujer bien sumisa -que no es brava- en un matrimonio y que al marido, por ser ella bien sumisa, no le dice nada, entonces sucede que él va a empezar a cometer grandes errores".

Para lograr ese equilibrio existen varias formas de comportamiento: se realiza entre el médico y los espíritus, en donde se necesita ofrecer algo que sea aceptado por el bravo. En la familia el equilibrio se logra a través de un "entendimiento", aceptando la crítica de la persona brava "pero que diga con razón". Con la naturaleza se logra el equilibrio cumpliendo con no ir a los sitios "bravos" y no violar las prohibiciones de tumba de bosques de capote.

En el campo de la sociedad Misak en su conjunto, ese equilibrio se logra, por una parte, con la ayuda. La ayuda, máximo valor cultural Misak, es *namig* ***i*** "porque el tipo que me ayuda está bravo contra el mal" y es *ku'sheig* porque "le soluciona el problema de una necesidad común". En este sentido es "equilibrante", lo que se representa a través del concepto de *lata, lata*, que se puede traducir al español como "igual, igual", que "todos hacemos lo mismo, todos aportamos lo mismo, todos recibimos lo mismo".

Por la otra parte, se logra con los medios de control social tendientes a la defensa de las causas "del lado favorable" al equilibrio entre el *ku'sheig* y el *namig*; que es \ lo *tab* -bueno-, ya que las conductas punibles pueden cometerse contra lo "*ku'sheig*" o lo "*nami*g". En ese sentido, "la llegada de los españoles -*namig*- es lo que nos ha permitido unirnos -*ku'sheig*- para luchar; antes, luchábamos entre indígenas". Cuando los comportamientos desequilibrantes no son punibles, pero hacen algún mal a las personas, como en el caso de los negociantes que se aprovechan -a través del endeude- de la necesidad de las personas, se entiende que la acumulación del sufrimiento de sus clientes terminará equilibrándose a través del *marin'zhe* -también sentiste-, que se materializa en algún mal que le "cae" a esa persona.

En sentido contrario, una mala conjugación entre un namig -como el dinero- y ! un *ku'sheig* -como el satisfacer necesidades-, puede traer un *tare'ib* -desequilibrio- y generar lo *kai* -malo-: en el caso de la amapola, ella ha traído mucho dinero -*namig*- a quienes la siembran, lo que generó un aumento en la satisfacción de necesidades -*ku'sheig*-; pero, el dinero ha sido demasiado, lo que ha llevado a que los mismos vecinos "asalten a los sembradores" y, además, estos últimos "se han vuelto más viciosos que antes, en la cuestión del aguardiente", lo que es *kai* -malo-.

El sistema jurídico Misak, en términos de su cosmovisión, puede ser entendido como el esfuerzo social para la búsqueda y manteniendo del *tari'i ~ me* -equilibrio- entre los dos elementos cuya correlación dialéctica componen el cosmos dinámico Misak, el *namig* y el *ku'sheig*.

En caso contrario, si no existieran los medios de control social, si no se penaran las conductas que afectan estos dos conceptos, podría suceder que la sociedad, en el i desorden, se desintegrara y a través de dicho desorden lo *ku'sheig* acabara con lo *namig* -amansándose lo salvaje-; lo que se considera como un suicidio ya que no se reproduciría ni la tierra ni las aguas, ni habría árboles para hacer las casas. Podría suceder, también, que en medio del desorden social, no se acabara de "amansar" la naturaleza, sino que las fuerzas "namig" se vengaran de los *nam misag* trayendo enfermedades, acabando con los hombres y con la sociedad en su conjunto.

En términos de articulación, el sistema jurídico Misak se caracteriza por la primacía de su sistema centralizado, que opera con mayor énfasis en las jurisdicciones civil y administrativa que en la penal, en la última de las cuales, por procesos de aculturación, ha perdido casi toda su aplicación.

Por fuera del sistema centralizado existen supervivencias importantes del sistema segmentario para la resolución de conflictos entre los segmentos sociales -sensiblemente activado por el vacío de la jurisdicción penal del cabildo-, con un cierto, aunque bajo, nivel de posibilidad de compensación de las ofensas.

El sistema mágico-religioso, por su parte, que opera en el nivel del control social del equilibrio entre lo bravo y lo manso, posee funciones jurisdiccionales propias tanto por la existencia de lo que podríamos denominar "medios de defensa" con un cierto carácter punible, como es el caso del mecanismo de "devolver el mal", como por el hecho de que, entre los Misak, el ámbito de ofensa a los espíritus, de irrespeto a los tabú o de inobservancia ritual acarrea sus propias formas punibles, como son el "ataque de espíritus" o las reacciones de lo bravo en forma de cataclismos. Así, se puede considerar este sistema mágico-religioso como activo y autónomo.

Autoridad y gobierno

Actualmente la estructura de administración y de gobierno de los Misak es el cabildo, creada en la época de la colonia por los españoles y ratificados en la época republicana. El gobernador y el vicegobernador son elegidos por voto popular; los alcaldes, alguaciles y secretarios, son elegidos por cada una de las zonas y dos secretarios generales por la asamblea general, todos para un período de un año. El gobernador puede ser reelegido inmediatamente. Los miembros del cabildo deben tener una hoja de vida con trabajo comunitario y experiencia basada en los principios de la moral y las buenas costumbres.

En el resguardo colonial de Guambía la estructura administrativa del cabildo está conformada por las secretarías de educación, salud, producción y créditos, medio ambiente, comunicación, justicia propia y artesanías; cada una tiene un coordinador, con personal operativo y área contable. En los resguardos nuevos, los cabildos son elegidos por sus propias comunidades para un período de un año y trabajan en políticas económicas, sociales y culturales. Se reúnen permanentemente todos los cabildos Misak, para seguir profundizando sobre el Derecho Mayor, de ayer y de hoy.

Nuestra autoridad tradicional, los cabidos, son gobiernos pequeños que tienen autonomía en su territorio, pero, frente al Estado seguimos dependiendo de los alcaldes y concejos municipales. Los cabildos son reconocidos como instituciones públicas de carácter especial.

Los Misak vivimos en un territorio discontinuo de propiedad colectiva, ubicado en el resguardo ancestral de Guambía, municipio de Silvia; y en los nuevos resguardos de: Munchique, municipio de El Tambo; Kurakchak, municipio de Cajibío; Bonanza y San Antonio, municipio de Morales; Piscitao y La María, municipio de Piendamó; Ovejas - Siberia, municipio de Caldono; la Reforma, La Gaitana, Nuevo Amanecer y Nam Misak, en los municipios de La Plata y Argentina en el departamento del Huila y Ginebra, departamento del Valle del Cauca.

Después de estos tiempos de oscuridad y sufrimiento entre hombres y contra la naturaleza tendrá que venir un nuevo tiempo, el planeta agua se está ajustando, por eso hay cambios en el clima, al igual que en la vida, culturas, sociedades y políticas. El mundo y la vida tendrán que transformarse y debemos entrar al período de entendimiento, convivencia en armonía, justicia natural para las naciones humanas e igualdad para todos; habrá una nueva forma de vivir. Cuando haya un nuevo orden cultural en las sociedades humanas, habrá tiempos de identidad con las formas de vida y autonomía, un tiempo en donde caminemos al ritmo de la naturaleza y gobernados por ella misma; viajaremos como los ríos, todos hacia un mismo lugar, hacia un mismo fin.

Por tanto, la permanencia y re-existencia de la cultura Misak-Misak depende de la comprensión, entendimiento y vivencia en comunidad entre los humanos y la naturaleza, cumpliendo los requerimientos y particularidades del Misak–Misak como son, el deber y derecho mayor de origen (territorio, cosmogonía y cosmovisión), los instantes de origen (identidad, dignidad, autonomía y autoridad) y los ciclos de vida (preconcepción, concepción, nacimiento, niñez, juventud, adulto, mayor, viaje espiritual y regreso espiritual), garantizando la obtención de los satisfactores de vida, como son, la biodiversidad alimentaria, biodiversidad medicinal, aguas, tierras, minerales, formas de fuego, diseños de viviendas y atuendos; las ritualidades relacionadas como son los cantos, músicas, la espiritualidad y especialmente el avance de la sensibilidad para lograr comprender, interpretar y fortalecer

los lenguajes que son únicos, auténticos y milenarios. Su permanecía, existencia, defensa "desarrollo" y fortalecimiento como patrimonio, obedecen a la dinámica y vivencia cotidiana en el espacio vital que lo determina las particularidades y exigencias de origen identitario del pueblo Misak.

La responsabilidad de vivenciar este legado está a cargo de la estructura humana de la nación Misak, es decir, de las personas, núcleos de familia, grandes familias, comunidades y el pueblo Nación en su totalidad, que dentro del ámbito de la democracia hegemónica constituyen derechos humanos y culturales fundamentales, que son violentados por la deshumanización identitaria frente a las formas de vida y que somos condenados a ser borrados, física, cultural y ambientalmente hasta en el presente milenio donde creíamos de la existencia de un mundo civilizado, respetuoso y comprensivo de la existencia de otras culturas, que el Estado y los gobiernos durante toda la vida republicana evadieron su responsabilidad.

El requerimiento del espacio vital, que denominamos territorio y/o territorialidad Misak no es definición o invento del hombre, es un requerimiento por la misión de origen de territorio. Por tal concepción, en la memoria ancestral Misak está el *kauka* que significa madre de los bosques y de los espíritus de las aguas. Por esta razón, principios y fundamentos de origen somos *piurek* (hijos del agua), sembradores de aguas (agua-mujer, agua-hombre), donde nuestras prácticas y vivencias de toda esta concepción de origen mayor, solo se realiza en los sitios sagrados que están en diferentes pisos térmicos como son los páramos o clima frío, áreas de clima caliente como son *kurakshak*, *Køllinshago* que hoy le dicen en castellano Santander de Quilichao, que significa espacio de los mayores o sabios y otras áreas de climas intermedios, que son espacios de ritualidad, proveedores de biodiversidad, materiales y/o alimentos para fines espirituales y físicos, por eso es diferente a resguardo. "La territorialidad no está conformada únicamente por el espacio en que habitan los Misak en la actualidad, sino también por aquél que recorrieron y que crearon, al hacerlo, las generaciones del pasado-pasado, aquellos Misak que van adelante marcando el camino que los Misak de hoy deben recorrer. Aquellos que se despidieron y se fueron de viaje espiritual al *Kansrø*, el mundo espiritual a otro tiempo, otro nivel del espacio destinado en Guambía en donde continúan existiendo y desde donde se relacionan de modo permanente con la gente actual.

Por eso los mayores dicen que ese otro mundo no está en otro mundo sino en este mismo mundo", es el tiempo y el espacio de hoy, en donde viven los que se fueron y que por tanto, hace parte del territorio y de la historia presente de los Misak.

La vida y permanencia de la identidad Misak-Misak depende fundamentalmente del derecho a poseer o compartir el espacio vital. Las limitaciones y degradación de los valores y principios identitario-culturales del pueblo Misak, obedece a la restricción de sus espacios requeridos en su origen y que hoy no están en manos de los Misak, lo que imposibilita el cumplimiento del deber mayor de origen. Es decir, mantener, entregar y transmitir el legado, memoria y sabiduría ancestral, a las futuras generaciones, que hoy lo representamos en el mapa identitario-cultural del pueblo Misak.

Cuerpo del pensamiento Misak

La sapiencia ancestral Misak son todos aquellos saberes que posee la estructura social del pueblo Misak, sus interrelaciones con el territorio y la cosmovisión que deben ser transmitidos de generación en generación, en su habitual vivencia y mantenido en la oralidad. Su cobertura es el ser, estar, hacer, saber y usufructo que se relaciona y se manifiesta en la vivencia y prácticas cotidianas. El ejercicio de la sabiduría cumple la función de garantizar el propósito del ser, estar, hacer, saber y usufructuar Misak–Misak representado en el plano identitario que en su secuencia es cosmocrática, que involucra las concepciones, valores, hábitos, rituales, danzas, cantos, saber de los saberes y conocimientos de uso del pasado, del actual, previo o potencial de plantas, animales, minerales, aguas, formas de fuego, diseños de vivienda, artes, cerámica, tejidos y diseños, manejo y uso de la biodiversidad (flora y fauna) y de ecosistemas, ceremonias de sanación y curación, saberes de preparación, proceso y almacenamiento de especies, clasificación y conservación de semillas, sistemas astro-agroculturales, realizadas dentro del ámbito territorio-cultural. Sin dejar de lado el componente de lenguajes y lingüística que depende absolutamente de las dinámicas vivenciales de la cotidianidad.

Cuando se deja de usar algún elemento de la biodiversidad o cualquier otro elemento de la naturaleza, automáticamente se rompen los procesos culturales de sabiduría, ejemplo de una planta de tantas, la hoja de coca del *Kauka*, savia de los sabios depende de la aplicación de nuestro sistema agrocultural, y su sucesión depende de la cerámica, de los diseños y tejidos de jigras, de los poporos o puros, de los minerales como el carbonato de calcio, del género y edad y otras complejidades identitarias.

Desde el método científico podemos reflejar sus exigencias fragmentadas para responder a los requerimientos de información científica (biología, botánica, zoología, taxonomía, medicina, farmacología, fuentes de energía, mineralogía, geología, aguas, geografía, historia, filosofía, matemáticas, aritmética, geometría, trigonometría, o de la política económica y de economía política, globalización, normas jurídico-democráticas, lo que les significa mitos y sus políticas liberales, conservadoras, izquierda, derecha, socialismo, comunismo, hegemonismo, globalización, dependencia, consumismo). El pueblo Misak es un solo cuerpo que actúa en el ámbito territorial que no es un resguardo y de la cosmogonía que nos ordena como gobernarnos obedeciendo, por tanto no es democracia. Podría serlo en su sentido radical.

Los cuatro saberes que debemos conocer para vivir como Misak

Son los "espacios" donde aprendemos las formas de manejar el mundo y la vida. Conocimientos que nos han servido y deben seguir sirviendo de guía para la realización de nuestro ideal de vida, basado en el respecto a la naturaleza y al hombre, la búsqueda de unidad e igualdad entre los Misak. Ellos son:

El territorio *nupirau*, nuestra "casa grande" el espacio donde se desarrolla nuestra vida, buscando la armonía y el equilibrio con la naturaleza, con los espíritus de nuestros antepasados, con los espíritus del agua, del viento, del aguacero, de las plantas, de las lagunas, de los ríos, de los páramos, las crecientes que traen consigo a los caciques que nacen cada cien años.

El pensamiento Misak, que fue enseñado por la "gente grande" los primeros, que nos guían el camino y nos legaron saberes que permiten nombrar, comunicar, entregar y compartir, ya sea con la naturaleza, en el fogón, en la

minga, en el trabajo y en la familia. Es un ámbito "espacio temporal" con los ancestros que siempre nos iluminan. Es una unidad que proporciona la supervivencia o la permanencia.

El pensamiento Misak, también desarrolla la igualdad y justicia y se fundamenta en dos conceptos básicos de nuestra cosmovisión y nuestra cultura.

a) La ley de *Mayailei,* del "hay para todos", de compartir entre todos lo que hay. Porque antes de llegar los blancos no había aquí egoísmos; la tierra era de todos, teníamos cultivos en común, animales y cosechas en común. *Lincha marθp*, la minga, estamos todos acompañados en el trabajo. *Mayeilθ* significa también estar alrededor de la autoridad ancestral.

b) el principio de *lata lata*, el de recibir y compartir siempre en igualdad. En el trabajo, en las mingas, en todas las relaciones sociales, se observa el *lata lata*, el igual igual para todos, que siempre fue regla y aspiración máxima de nuestra sociedad. Concepto que dada su importancia, abre paso, de una parte, a nuestro concepto de justicia; y de la otra a las especiales formas de derecho y autoridad Misak. Al derecho Misak, porque el *lata lata* es un derecho común; no se debe preferir a nadie, porque haciéndolo se viola el derecho de los demás. A nuestra autoridad, corresponde el compromiso de dar a cada cual lo que le pertenece; de premiar o castigar por igual. La autoridad está ligada a la justicia y al ser justos, se propicia a la igualdad y la paridad con el principio de *mayeilei*. Justicia social, deber de nuestros mayores y autoridades a un tratamiento humanitario de los errores humanos, promoviendo el *wachip* (advertir y prevenir), seguido del *kθrθsrθp* (aconsejar y orientar), y si es necesario acudir al *pinθrθp* (castigo físico), para terminar realizando el *pishimarθp* (refrescamiento) para equilibrar a quienes violan las normas de convivencia.

El *ellmarθp*, cultivar en comunidad a través del *alik* o minga, importante elemento de nuestra cohesión social, de intercambio y reciprocidad. En ella se expresa la voluntad colectiva de acompañar y compartir, el *linchθp*. El alik es parte fundamental de *kasrak lincha* "momentos de estar juntos y alegres". Allí se hace realidad el *mayelθ* lata *linchip*, el "estar todos juntos compartiendo de igual a igual", máxima aspiración de los anteriores.

Cumplir con el *mayelθ*, búsqueda de la unidad territorial-social-cultural y política, es el conjunto de todos los conceptos normativos nombrados, que debe realizarse con el mayelθ: "es estar y trabajar siempre unidos", es "compartir entre todos lo que hay, es practicar que se tenga mucho o poco, siempre hay para todos".

c) Los cuatro pilares que sostienen el Plan de pervivencia y crecimiento Misak son las directrices organizadas a través del pensamiento Misak, para afrontar los retos del tiempo de hoy: articulación del Plan de Vida, pensamiento socio cultural, organización socio política y derecho de reconstrucción económica y social.

Faltas, procedimientos y sanciones

Faltas	Procedimiento y sanciones
Falso testimonio	Si en una investigación del cabildo una persona declara en falso, se le aplica la pena de la "crítica" pero, la persona a quien la primera favorecía con su versión, pierde "el argumento", lo que generalmente implica que pierde el caso.
Encubrimiento	Se considera la conducta de *kashub* -tapando-, como una omisión reprobable. El cabildo no posee acción alguna para reprimirla.
Incumplimiento ritual	Se entiende que el incumplimiento ritual acarrea pena por parte de los espíritus que no son "contentados" con ofrendas o trabajos del shamán, o que son enfurecidos a través del incumplimiento de la limpieza del "sucio" para entrar en sus dominios territoriales.
Incendio	Se pena con la obligación de reparar el daño causado, reconstruyendo la casa, para lo cual puede solicitar ayuda de minga a su costo.
Impedir el desplazamiento y la comunicación	El cabildo interviene en estos casos para obligar a la persona que impide el libre transitar, a que cese la usurpación del camino.

Negación de hospitalidad	No se considera punible este comportamiento, aunque se estima que una persona "ambulante" tiene derecho a la hospitalidad para pasar la noche.
Envenenamiento de aguas	No se ha presentado el envenenamiento de aguas. Sin embargo, en las diferentes veredas "gente de mala fe", ha dejado en ocasiones animales muertos en los tanques del acueducto produciendo como consecuencia dificultades para la utilización del agua.
Contaminación	En relación con la contaminación cultural del *chillig* -sucio- que se da en varias formas, en la menstruación de la mujer, en la placenta producida por el parto, el humor del muerto y el enojo de los espíritus, se supone que existe la obligación de "limpiarlos" ritualmente. Si no se realiza esta descontaminación, la pena consiste en el ataque de los espíritus a quien o quienes no se hicieron el trabajo de limpieza a tiempo.
Violación de tabú	Los tabú más conocidos son: la prohibición de que las mujeres en época de menstruación se presenten en los sitios "bravos"; que una persona corte árboles en los dominios de *kayím*; el acceder a las lagunas sagradas sin el debido apaciguamiento de los espíritus; el entierro de un muerto sin los ritos para echarlo de la casa y limpiar el "sucio de la familia".
Afectación orgánica	Se presume que el alejamiento extremo de la comunidad de las prácticas de apaciguamiento de los espíritus de la fuerza brava, podría ocasionar cataclismo, similar al sucedido en Tierradentro (1994), por la generalización del cultivo de la amapola, la monetarización de la economía y el rechazo a las prácticas tradicionales. En este evento, que se piensa en la forma de avalanchas, siempre habrá la posibilidad del retorno de *mamá Ilina*, para la recreación del cosmos, para "el arreglo del problema".

Improcedencia de permiso a espíritu dueño	Los ritos de apaciguamiento de los espíritus en los bosques, en los ríos y en las quebradas "silvestres", equivalen a permisos para talar árboles, pescar y cazar. El efecto de la falta de observación de estos ritos es el de que la persona se ve impedida (cae un páramo, viene un ventarrón, una tormenta) para realizar la actividad. La persona puede inclusive ponerse en peligro "si es débil". Como en los casos anteriores, los efectos punibles de estas conductas son del ámbito mágico-religioso y no intervienen en ellos ni la autoridad centralizada ni los segmentos sociales involucrados.
Tergiversación de la tradición oral	La tergiversación de la tradición no es punible; ni en el marco de la jurisdicción centralizada ni en la mágico-religiosa. La presencia de evangélicos que la niegan es tolerada, aunque se presuma que algunos males que les caen pueden ser obra de los espíritus.
Falta a las normas de reciprocidad	Las personas que cometen faltas contra las obligaciones de reciprocidad y de redistribución son penadas exclusivamente al interior del sistema segmentario con su exclusión de las redes de reciprocidad, cuando las fallas son reiteradas e injustificadas. No existe pena del sistema centralizado del cabildo, ni del sistema mágico-religioso.
Incesto	Se rechaza el incesto hasta el tercer grado de consanguinidad. Sin embargo, no existe punibilidad diferente al "regaño en privado" por parte del cabildo. Al interior de los segmentos sociales puede ocasionar reclamos y hasta venganza de la sangre.
Inasistencia alimentaria	Son muy comunes los casos de parte de los padres, especialmente de madres solteras. Si el padre lo niega "se queda todo así", ya que "no hay forma de comprobar". Si acepta, registra a su hijo y no le da los alimentos, de todas maneras los suegros asumen la alimentación del hijo. En estos casos, el cabildo no está en posibilidades de obligarlos y se da tránsito al juzgado de menores de Silvia.

Incumplimiento de obligaciones consanguíneas	Cuando una persona no cumple sus obligaciones consanguíneas de reciprocidad y redistribución, termina siendo aislada de las redes de reciprocidad y de las invitaciones a mingas por parte de sus parientes consanguíneos.
Infidelidad	*Kauiyi'ijug* -infidelidad-. Caso de común ocurrencia, de un hombre casado con relaciones por fuera del matrimonio o en concubinato con cambio de residencia. Tolerada cuando "es por fuera de la casa". Considerada una de las faltas más graves para los Misak en el caso del concubinato con cambio de residencia. La conducta no posee punibilidad corporal pero sí acarrea la pérdida de los derechos sobre las tierras de maíz, de pastos y de cebolla, que pasan a ser asumidas por su esposa y sus hijos.
Violación	*Kamará me'rreb* -acceso carnal, "ganando" a la fuerza-. Conducta altamente reprobada por los Misak. No se registran estos casos como comunes en Guambía. En los casos de vírgenes se da tránsito a la justicia penal ordinaria y, si no hay la satisfacción subjetiva en el castigo para los segmentos domésticos, de hermanos y de tíos, puede conllevar la venganza de la sangre la que se precave con el matrimonio.
Estupro	*Kashé ran'rrab'shá isab'tig* -compromete a casar y es engaño-. Se considera punible, opera con queja al cabildo y se da tránsito a la justicia ordinaria.
Homicidio	*Kuai'tzíngen* -lo mataron-. Conducta de conocimiento de la justicia penal ordinaria. La denuncia se hace directamente por la familia, sin pasar por el cabildo, el cual, "ni siquiera hace el levantamiento".
Lesiones personales	*Kerrindingen* -lesionado, que no distingue el accidental del causado por otra persona-. El segmento social de la víctima "pone parte a la autoridad" penal ordinaria. El cabildo no interviene en estos casos.
Abandono de niños	Los Misak no abandonan los neonatos deformes o enfermos, pero se considera que "puede suceder en mujeres sin marido". Para estos casos se utiliza el "regaño" del segmento familiar, sin acudir al aviso al cabildo o a la justicia ordinaria.

Aborto	*Lo'téh kushíb* -botar antes de crecer-. No se considera punible - más allá del regaño de la madre, si se da cuenta.
Hurto	*Nilan* -robaron-. El hurto es de ocurrencia común y se presenta usualmente para las siguientes situaciones: robo de ganado vacuno, caballar, ovejos, gallinas; hurto en los cultivos de cebolla, ajo y papa. Se procede a "regañarlos", obligándolos a devolver lo hurtado y quedando ellos ante la comunidad en evidencia pública como un *nilig* –ladrón**.**
Usurpación de tierras	*Kebiá kuayib* -entrar a trabajar-. Se presenta cuando la herencia no ha sido repartida en igualdad de condiciones para cada uno de los hijos; entonces, el que se siente perjudicado, "entra a trabajar la tierra" (prepara la tierra para la siembra).Cuando el propietario se entera va con la familia y destruye lo que está sembrado. Estas situaciones vuelven y se repiten hasta que pasan al conocimiento del cabildo.
Venta de tierras	La venta de tierras está prohibida, pero se aceptan excepciones por parte del cabildo en los negocios entre indígenas, La prohibición es absoluta frente a los blancos o *polig*.

Brujería

Muchas situaciones que afectan a los Misak se pueden presumir que se deben a actos de brujería. Se entiende que el indicio para conocer acerca de si una persona está bajo los efectos de una brujería, está representado a través de un sueño que le llega especialmente al afectado, en el cual se representa a sí mismo comiendo o portando en la mochila *ke're -ají-,* o se sueña al lado de una loma o de una peña, viéndose amenazado por una avalancha.

El shamán Misak o *misag merebig* es una persona que posee una fuerza interna que puede ser utilizada tanto para hacer el mal como para hacer el bien. Si una persona tiene un enemigo puede acudir al shamán y pagar para que "enfurezca los espíritus" y los ponga en su contra. No todo shamán aceptará este encargo, sólo aquellos que han "escogido el camino fácil para la riqueza".

El shamán, convertido en *kai marebig* -que hace el mal-, procede de la siguiente manera: con remedios del mal *kai memerag*, consistente en yacuma negra,

pacunga (borrachero), currapo, kipsila, coca, ortiga, caspi, tierra de cementerio, sangre de menstruación, según sea el caso, acompañados de ají, sopla a los espíritus señalando en dirección a la persona o familia a la que se quiera hacer el mal. Con esta acción los espíritus *kayím*, *oleshno, keshem'bué'te*, las plantas-pájaro, *killimisag*, se enfurecen y se van contra la persona, causándole males que pueden ser: la muerte, la locura, enfermedad, dolores, desavenencias en la familia, daño en las cosechas o deseo de abandonar su lugar de residencia.

La persona afectada empieza a sentirse mal, deja de estar "sano y no siempre alegre", tiene sueños específicos como por ejemplo cargando el *kurracpo* -el brujo me está soplando para que me vaya de aquí-, entonces acude al médico tradicional para que adivine. A éste se le cuenta todo, señalando los dolores y "de acuerdo a los sueños y al sentir de uno", el shamán hace un diagnóstico de la situación y recomienda buscar un "médico" para que actúe rápidamente y contrarreste el mal. El cabildo no interviene en este tipo de situaciones aunque algunos de sus miembros están convencidos que los brujos existen y hacen el mal.

No se conocen casos en Guambía de homicidios de *misag merebig* por causa de brujería. Se entiende que estas conductas se resuelven "con las fuerzas" mágicas.

Pueblo Yanacona

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autores: Carlos Ariel Ruiz y Herinaldy Gómez Valencia

Yanacona [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5]

Contexto cultural y político

En las estadísticas oficiales, los Yanacona que habitan sus territorios ancestrales suman una población de 20.740 personas (CRC: 1996). Esto indica que su población debe ser muy superior si se tiene en cuenta que los Yanacona presentan altos índices de emigración hacia ciudades como Popayán, Cali y varios municipios del departamento del Huila[63], Putumayo y Caquetá, donde han constituido nuevos resguardos, cabildos urbanos y comunidades civiles, configurando un fenómeno territorial bastante singular, que si bien no ha sido producto de una política propia de ampliación o recuperación espacial, si lo fue como consecuencia de una dispersión poblacional que en el presente adquiere una gran relevancia política, en la

[63] Desde inicios del siglo XX se presentaron con frecuencia migraciones de indígenas provenientes del Cauca, que llegaban al Huila en busca de trabajo y ante todo de tierras para vivir; dichas migraciones fueron realizadas a nivel individual o familiar, pero no como organización o proyecto de población a nivel de un resguardo. Los Yanacona poblaron lentamente los campos de San Agustín, Pitalito, Palestina y San José de Isnos y en general el sur del Huila; estos son los centros que agrupan nuclearmente más familias, pero se sabe de muchos Yanacona que habitan casi todo el Huila, que no reconocen su origen ni identidad que incluso se establecieron en los cascos urbanos de las principales municipios del Huila como San Agustín, Isnos, Timana, Pitalito, La Plata, Neiva, entre otros y que han logrado ubicarse ya como profesionales y hacen parte del paisaje demográfico del Huila. Para constatar ello basta con conocer los apellidos que son oriundos legítimos de los Resguardos Yanacona del Cauca, como: Quinayás, Omen, Chilito, Iles, Samboní, Chito, Cajibioy, Tintinago, Males, Papamija, Chimbaco, Buesaco, Cerón, Chicangana, Mamían, Ruales, Uní, Itaz, Palechor, Anacona, Piamba, Yangana, Chimunja, Imbachí, Majín, Guaca, Ijají, Buesaquillo, Quisabony, Córdoba, Hoyos entre otros. Esto se puede verificar con solo revisar el listado de nombres y apellidos de las "páginas amarillas" del listado telefónico y se encuentran numerosas familias con este origen toponímico. Estas familias permanecieron en el Huila trabajando como jornaleros, partijeros, arrendatarios, realizando todo tipo de trabajos en el campo, algunos con mucho esfuerzo lograron comprar pequeñas fincas y con el tiempo fueron trayendo más familiares hasta llegar a ser uno de los mayores componentes de la población rural de estos municipios. Durante más de ochenta años permanecieron en el anonimato como indígenas hasta que en 1991 comienzan sus procesos de organización. En el momento están trabajando por tratar de reencontrar sus raíces ancestrales, estos procesos se desarrollan tanto en la población que habita en el departamento del Huila, como los que viven en el Cauca y Putumayo. Los Yanacona de Pitalito, Isnos, Palestina y San Agustín, un sector de su población actualmente están organizados como cabildos indígenas, han desarrollado sus organizaciones y en este momento, dos de sus comunidades posee ya terrenos en calidad de resguardo, estas son la comunidad Yanacona de San Agustín y la comunidad de Palmar de criollo Resguardo de "Rumiyaco", las demás continúan trabajando para su adjudicación de terrenos, dichos procesos los adelanta el INCODER (Tomado de Informe interno de Nelson Rincón).

medida que adoptan la organización indígena, se localizan en fronteras estratégicas y se reagrupan dentro una sola estructura organizativa llamada Cabildo Mayor, producto de una serie de acuerdos internos que no sacrifican la autonomía de los distintos cabildos menores.

La historia de los Yanaconas, se remonta a la cultura Lupaga que fue, entre otras cosas, una de las primeras servidoras de la cultura Aymará en Bolivia, más de 500 años antes de la llegada de los conquistadores españoles al continente americano. Cuando los Inca avanzan en su conquista por la tierra aymara encuentran a estos servidores, sometiéndolos a su propio beneficio. Se dice que inicialmente opusieron resistencia y que estando cerca de pagar con su vida, olla, esposa del emperador Inca, intercede para que se les perdone y, a cambio, sean condenados a servidumbre perpetua. Así nace el concepto YANAKUNA, palabra aymara que traduce "mi servidor" o "mis servidores".

Una vez el imperio inca fue disuelto por los españoles, éstos continuaron con la misma práctica, hasta el punto de utilizarlos para poblar territorio colombiano en el Macizo y explotar las minas de oro de la región. Posteriormente, el líder indígena Sebastián Inca de Salazar, en 1700, reclama a las autoridades coloniales tierra para sus indios, logrando transportar 3700 Yanaconas del vecino Valle de las Papas (*Papallacta*) al cucho de Pancitará, donde los establece de común acuerdo con los caciques de la zona: Chicangana y Piamba, con cuyos indios se terminaron mezclando. La encomienda los sujetaba obligándolos a producir excedentes agrícolas y mano de obra para las explotaciones auríferas, tan importantes en la primera bonanza del oro como la de Almaguer, quedando luego a merced de las grandes haciendas, que de cualquier manera no reñían con el acceso a la tierra por parte de las familias indígenas.

En este sentido, los actuales territorios Yanacona del Macizo Colombiano de donde se sienten originarios los actuales descendientes corresponden a algunos espacios en los que pudieron recrear las distintas tradiciones indígenas de origen andino, al amparo de unas formas de organización política abierta, no excluyente. De hecho, en el ideario étnico son irrelevantes los grandes liderazgos históricos y los discursos de una resistencia fundamentalista, sino un pensamiento sobre lo indígena ambiguo y difuso, que sólo en las tres últimas décadas ha alcanzado densidad practica en términos del control territorial, la recuperación de la identidad y la cultura, la validación del sentido de lo comunitario, etcétera.

El vocablo étnico Yanacona es entonces un palabra en busca de la reconfiguración de una indianidad (reindiginización) que dadas las circunstancias históricas enfatiza más elementos prospectivos que ideas alrededor de supuestas continuidades raciales, lingüísticas, culturales y organizativas, algo por demás distinto a lo que pasa con otros pueblos indígenas del Cauca como los Misak y Nasa.

Se trata pues de un pueblo cuyo sentido identitario y político tiene enormes fisuras en virtud a que es un proceso reciente, moderno si se quiere, que necesariamente pasa primero por la dimensión político organizativa de sus estructuras de gobierno y autoridad, por la definición y reconocimiento de sus territorios y por la ampliación del mismo para quienes debieron por razones económicas emigrar a departamentos vecinos como el putumayo y Huila, principalmente. Proceso que en ausencia de tradiciones culturales diferenciales como la lengua y otros deben desarrollar esquemas *sui generis* de reconstrucción de identidad como en realidad lo vienen intentando. En efecto, desde la década del 80 del siglo pasado los Yanacona iniciaron un proceso de recuperación social, económica y cultural, que se dieron en llamar **"identidad, tierra, organización y planeación para la reconstrucción",** como una forma de significar que si bien han sido objeto de múltiples rupturas a lo largo de la historia, era legítimo reconocerse y proclamarse como indígenas. Este proceso iniciado en los resguardos de origen colonial se comenzó a replicar, con menor fuerza e impacto de reconocimiento, y por tanto con sus diferencias, en los cabildos Yanaconas del departamento del Huila.

Ante la imposibilidad de invocar continuidades lingüísticas porque perdieron el idioma; "raciales", por el elevado mestizaje; políticas, porque sus sistemas organizativos, cuando no desaparecieron, fueron asimilados por los sistemas políticos republicanos. Adversidades frente a las cuales se origina, a comienzo de los años 90, un fuerte movimiento organizativo a nivel de las diferentes comunidades del Macizo Colombiano. Proceso asumido especialmente por los jóvenes, buena parte de ellos profesionales del derecho y las ciencias sociales recién egresados de la universidad, quienes lograron al cabo de poco tiempo recuperar y fortalecer la autoridad, algunas prácticas culturales, incentivar formas propias de trabajo comunitario y educación, entre otros aspectos.

Sus autoridades propias y buena parte de los líderes promovieron en el Macizo Colombiano una serie de encuentros entre los cinco resguardos de origen colonial (Río blanco, Guachicono, Pancitará, Caquiona y San Sebastián) con el fin de analizar diversas situaciones que enfrentaban en tanto se reconocían como comunidades indígenas. Como resultado de ello surgen diversas inquietudes que conllevaron a pensar la necesidad de una organización que los representara como pueblo. Nació, entonces, DIZIMAC, Directiva Zonal Indígena del Macizo. Esta primera organización estuvo orientada a la búsqueda de la unidad. Sin embargo, el proceso intenso de construcción y afirmación de identidad implicó un cambio de orientación político organizativa y, por lo mismo, la adopción de otra denominación: DIYIMAC, Directiva Yanacona Indígena del Macizo, con el que se asumen pública e internamente como Pueblo Yanacona. En 1991, nace el Cabildo Mayor, con un claro propósito político de fortalecer el gobierno y la autoridad. Los principios entonces adoptados fueron: ***unidad, identidad, concertación, participación, respeto y reconocimiento***.

De los distintos manifiestos públicos hechos, podemos citar la siguiente proposición, que en nuestra opinión es suficientemente ilustrativa de lo que entonces se proponían:

> Los Yanacona vivimos en el Macizo Colombiano desde tiempos muy antiguos...Lo que queremos decir al país y a los caucanos es: conozcan que desde mucho tiempo atrás hemos, estamos y seguiremos protegiendo el Macizo Colombiano, para nosotros y para todos los colombianos, y que estamos unidos para resolver nuestros problemas, satisfacer nuestras necesidades y alcanzar una vida digna para nosotros, nuestros hijos y próximas generaciones. (Pronunciamiento de Guachicono).

Este imperativo particularmente se expresó en una combinación de estrategias que básicamente consagraban sus vínculos con la región del macizo, la concepción y gestión de planes de desarrollo y el manejo interno de los conflictos, como elementos convocantes y movilizadores. Solo contaban, como cuentan ahora, con un mosaico de tradiciones dispersas, la persistencia de las figuras como el cabildo y el resguardo, una política propia de autoreconocimiento, una política estatal parcial de reconocimiento y un propósito de reorganizarse para hacer efectiva la autonomía y, como dicen sus líderes: hacer real la reconstrucción. Todo esto enmarcado por unas

condiciones de franco abandono estatal y una fragilidad ambiental que colapsa ante las crecientes presiones antrópicas de las comunidades.

Desde un comienzo, el pensamiento que tejieron giró en torno a la necesidad de un tipo de desarrollo que en la medida de lo posible les permitiera elevar su calidad de vida, les ayudara a recuperar y fortalecer los factores de identidad. Entonces, distintas comunidades se pusieron a elaborar planes de vida, mucho antes de que los resguardos comenzaran a recibir recursos de transferencia[64], con el propósito de generar consensos internos, legitimar la organización indígena, reordenar el territorio y externalizar los costos de su desarrollo al Estado y a la Sociedad nacionales. Como es de suponerse, este proceso no ha sido en todos los cabildos y/o en todos los territorios, ni durante todo el tiempo, progresivo sino sinuoso y discontinuo. Han tenido grandes y pequeñas dificultades que, no obstante, también han podido de alguna manera superar. Por ejemplo, debieron comenzar por superar la dificultad para reconocerse como pueblo indígena (debido a la interiorización del estereotipo colombiano de que ser indígena implica por lo menos tener una lengua propia), superar el escepticismo de sus propias comunidades frente a la reconstrucción organizativa por la independencia frente a los grupos de poder y políticos tradicionales reproducidos al interior de sus autoridades o presentes dentro de sus territorios, aspectos frente a los cuales poco a poco, los Yanacona se enfrentaron hasta convertirlos hoy en elementos de política, social y culturalmente relevantes.

Fenómeno que se fue extendiendo desde el Macizo, lugar de origen, hacia otras poblaciones que habían migrado desde décadas anteriores, hacia otros departamentos. Si comparamos este proceso con el que lideran y viven actualmente los 6 cabildos del Huila habría que decir que las dificultades son todavía mayores, de una parte, porque solo recientemente se les está reconociendo su territorio y su proceso organizativo. En los cabildos del Huila diríamos que durante estos años de organización la capacidad de convocatoria del proyecto Yanacona ha estado seriamente afectada, en aspectos económicos y sociales por:

[64] El cabildo de Río blanco, por ejemplo, fue junto con Guambía el primero en hablar de planes de vida y de asociación de cabildos (cabildo mayor) tres o cuatro años antes de que se comenzaran a asignar los recursos de Ley 60 o de participación en los ingresos corrientes de la nación a las comunidades indígenas.

- La disputa interna entre comuneros por acceder una adjudicación de tierra; ante la falta de territorio, cuyo derecho ha dividido la legitimidad a este derecho entre los Fundadores de la comunidad y quienes no lo son o llegaron posteriormente.
- La falta de tierras y el no reconocimiento de territorio indígena para todos los cabildos constituidos. Sólo los cabidos de San Agustín y Rumiyako tienen territorio reconocido como resguardo, los de Isnos, Intillagta, Yacuas y El Rosal no lo tienen.
- La no sostenibilidad de unos modelos agropecuarios, tradicionales y extensivos, que se han hecho inaplicables dentro de unas crecientes condiciones de estrechez espacial y deterioro ambiental, con la consecuente pérdida de la seguridad alimentaria y adopción de nuevos modelos, que paradójicamente incrementan la vulnerabilidad económica de las familias.
- La aparición de un cúmulo de necesidades y demandas económicas en la población, que no alcanzan a ser tramitadas por la organización, por la escasez de tierra y falta de reconocimiento de las que ocupan como territorio indígena y la desatención estatal.
- La escasa competitividad de los productos agropecuarios de la región, resultado de una elevada estructura de costos, irregularidad en los niveles de producción, ausencia de incentivos económicos por parte del Estado, la ausencia del capital necesario para la generación de valor agregado, la dificultad estructural y cultural de generar empresa a partir de unidades sociales distintas o complementarias a las unidades familiares predominantes.
- La marginalidad social y económica del Macizo, manifiesta en la precaria integración a las dinámicas del departamento y la nación.
- Las disputas con comuneros que tienen propiedad con escritura pública y no desean ser parte de la propiedad colectiva del resguardo y también con los vecinos campesinos que temen que sus propiedades sean objeto de interés por parte de los indígenas.
- En suma, por una serie de razones estructurales y culturales en los que los fundamentos de su economía tradicional han entrado en un proceso de erosión tan dramático, que en un lapso de 50 años se han visto abocados a una situación endémica de pobreza, emigración, hambre y desesperanza, que, a su manera, escinde la economía de su proyecto cultural y étnico, sometiéndolo a una tensión fundamental,

en la medida que su identidad no se compadece de unas condiciones materiales que la hagan sostenible.

Ante ese constreñimiento estructural de orden económico social la reconstrucción de la identidad cultural Yanacona necesariamente comienza a reconfigurarse como constitutiva de lo que se llama las **identidades étnicas modernas,** que en un contexto de apertura y globalización tienden a depender cada vez menos del aislamiento o de esencialismos de orden racial, lingüístico o religioso, sino de mecanismos de adscripción vinculados a la organización política, al control territorial, a las políticas públicas de reconocimiento, a las ventajas comparativas de pertenecer a un grupo étnico específico, a un discurso histórico fundacional y una integración sistémica que permita ostentar simbólicamente continuidades y sentimientos de pertenencia. En este orden de ideas, la cultura como fenómeno espiritual de los pueblos, sólo es uno entre otros factores de identidad y, quizá, menos relevante si se tiene en cuenta que los patrones culturales y de conducta pueden corresponder más a condiciones económicas y de disfrutar del reconocimiento jurídico de derechos y protección especiales, como los consagrados en la Constitución de Colombia, que a la necesidad de construir identidad que por no ser sentida resulta difícil de ser vivida como cotidianidad.

De acuerdo con lo antes expresado se tiene que hoy se denomina pueblo Yanacona (tanto en sus comunidades de origen como las muevas) es una realidad multicultural que se resiste a encerrarse en un supuesto consenso culturalista[65], que tarde o temprano termine por llevarlos a unos dilemas sin salida. Hablamos, en sentido estricto, de crear su propios y múltiples sentidos de identidad étnica, primero, porque a pesar de los procesos de asimilación a los que han sido sometidos, han podido conservar el sentimiento genérico y difuso de indígena, junto con costumbres, instituciones y demás; segundo, porque les asiste el derecho fundamental de pretenderse diferentes y de subsumirlo a una identidad colectiva, antes que a una identidad personal; tercero, porque han logrado derivar unos satisfactores de tipo anímico, económico y espiritual que la sociedad mayoritaria liberal no ofrece. Ahora

[65] Este proceder multicultural se evidencia en que los Yanacona, los Misak y los Nasa (todos grupos de familias emigrantes de resguardos de origen localizados en el departamento del Cauca por razones de falta de tierras) convergieron en la necesidad de crear el Consejo Regional del Huila – CRIHU- y no en un consejo por separado como sí existe en los lugares de origen.

bien, el reto se hace aún más perentorio no sólo por los desgarres históricos y la precariedad económica sino porque desde 1991 el Estado colombiano, embarcado en un proyecto de ajuste estructural, dentro de una concepción abiertamente neoliberal ha comenzado, por razones estrictamente económicas y de reducción del tamaño del Estado más que por una sensibilidad o reconocimiento de lo culturalmente diverso, a transferir múltiples funciones y responsabilidades a las comunidades indígenas, sin el suficiente acompañamiento y gradualidad de tal suerte que las formas de gobierno y autoridad propias se han visto seriamente confrontadas, al constatar ausencia de niveles de conocimiento técnico y administrativa tan fundamentales, que las respuestas que los distintos grupos han dado han terminado por replantear las bases de la gobernabilidad étnica, aun sin haber alcanzado la madurez que otros pueblos en cambio ya habían alcanzado antes de la reforma constitucional que dio origen a la Constitución de 1991. Se puede, entonces, inferir que las autoridades Yanacona del departamento del Huila apenas comienzan a generar una limitada gobernabilidad sobre los asuntos de sus propias comunidades y entre estas sobre el ejercicio de la jurisdicción indígena, puesto que su realidad, su proceso histórico le demanda la constitución de un tipo especial de liderazgo, un nuevo andamiaje organizativo, otras fuentes de legitimidad que permita ejercer autonomía en situaciones de demandas territoriales aun no satisfechas y generar estrategias de carácter colectivo ante los cambios a los que se han visto inevitablemente enfrentados. Prueba de todo esto son los múltiples problemas que se han generado a propósito de los recursos de transferencia (Ley 60) dentro de la mayoría de los pueblos indígenas de Colombia, situación que se acentúa aún más en los cabildos recién constituido. Dichos problemas, entre otros son:

- La necesidad de que a los cabildos sean elegidas personas con mayores niveles de educación formal, ha suscitado una tensión entre los líderes tradicionales y los líderes emergentes, que ocasionalmente se traduce en el marginamiento de los primeros y una especialización de los procedimientos y lenguajes que, de algún modo, dificultan la participación comunitaria en los asuntos de interés general. De hecho las fuentes de legitimación del gobierno propio han cambiado sustantivamente.

- El reconocimiento de los cabildos como entidades públicas de carácter especial, no ha estado acompañado de un estatuto orgánico que, por

ejemplo, establezca las formas de coordinación y concurrencia con las entidades públicas del Estado, de tal suerte que en materia de manejo de control al gasto público que las autoridades indígenas realizan cada año, no existen claras disposiciones que compaginen la necesaria autonomía administrativa de las comunidades con unos límites básicos que contribuyan a interiorizar criterios generales de administración pública. Este vacío suele traducirse en una disparidad de interpretaciones que no siempre favorecen el principio de la diversidad étnica y cultural, en tanto los indígenas se ven obligados a aplicar los tecnicismos y formalidades de las burocracias públicas; cuando no se presenta una situación totalmente contraria, es decir, laxitud e informalidad administrativa que, a veces, raya con la corrupción u otras extralimitaciones.

- Abandono sistemático de funciones y tareas tradicionales (en materia de justicia, obras civiles, etcétera) por parte de los cabildos indígenas, dando pie a unos frustraciones internas, en la medida que una buena proporción de las demandas comunitarias comienzan a ser tramitadas por unas vías contradictorias a la autonomía étnica tales como la dependencia política de agentes externos.

- Adopción de unas estructuras organizacionales y administrativas que reproducen los esquemas de las administraciones municipales, más por razones de imitación que por una racionalidad política ligada, por ejemplo, a la validación de la autonomía, el fortalecimiento de la identidad, etcétera Así, al menos, lo vienen comprendiendo distintas comunidades y, por lo mismo, han iniciado en los últimos nueve años un proceso disímil e irregular de reorganización, no exento de tensiones internas: los cabildos adquieren nuevas funciones, se han creado equipos y programas permanentes, muchos líderes se capacitan en distintos campos, han aparecido asociaciones de cabildos. Adopción de estructuras organizativas y administrativas que apenas comienzan a trabajarse entre los cabildos Yanacona, Misak y Nasa ubicados en el departamento del Huila.

En el caso específico del Yanacona del Huila los anteriores problemas que se ha traducido en una serie de circunstancias que inciden directa e indirectamente en las prácticas de justicia que hoy encontramos entre ellos:

(a) Incorporación parcial del discurso jurídico estatal dentro de las formas propias de garantizar la convivencia.
(b) Búsqueda renovada de un fortalecimiento del proyecto étnico que de algún modo dé cuenta de los factores conflictivos, en sí mismo corrosivos de todo proceso de construcción-creación de identidad.

Quizá fue la figura del cabildo el principal medio por el que se fue inoculando en las comunidades indígenas parte de la lógica y las premisas de derecho colonial, primero, y republicano, después, al punto de ser apropiadas y validadas como elementos fundamentales del orden interno de las mismas, particularmente en asuntos de tierras y faltas contra la moral. La situación se torna más compleja, en la actualidad, cuando existe un discurso que aboga, legítimamente, al amparo de los derechos étnicos consagrados en la Constitución y posteriores desarrollos jurisprudenciales en la materia, por asumir plenamente la autonomía en materia jurisdiccional para resolver todos los conflictos que se presentan entre sus territorios, incluso en aquellos que aún no han sido reconocido oficialmente por el Estado como tales.

Autoridades del pueblo Yanacona

Integrantes y componentes

Autoridades Espirituales

Poseen creencias cosmogónicas y telúricas, basadas en mitos y tradiciones ancestrales que son poco comunicables, por lo tanto no se pueden expresar en estos textos. Sin embargo sus referentes son relacionados con deidades espirituales y fenómenos de la naturaleza trasmitidas a través del saber de sus mayores. Se tienen muy en cuenta en el plano cotidiano el consejo de los Sabios Mayores, de los abuelos y el médico tradicional, quienes son los más indicados para interpretar su espiritualidad y orientar a la comunidad.

Autoridades de gobierno

La Asamblea
El Cabildo
EL gobernador
Alguacil mayor y menor.
El consejo de mayores.
La Organización Indígena

Funciones

Asamblea

Es la máxima autoridad de Gobierno propio. Tiene como funciones básicas tomar la decisiones más importantes para la comunidad y orientar los procesos trascendentales, como la elección del Cabildo, la aprobación de los proyectos, la distribución de los recursos, el ser participe en la aplicación de justicia propia, el revisar y fiscalizar el correcto desempeño de los empleados del Cabildo, en fin, es el principal espacio de comunicación y de toma de decisiones. Participan en ella todos los comuneros censados en el Resguardo y que posean las condiciones de tener derecho a voz y voto.

Gobernador

Es el representante legal del gobierno de cada resguardo Yanacona y el responsable de la gestión política y administrativa del mismo, a nivel regional, nacional e internacional.

Alguacil mayor y menor

Asumen funciones de control y preservación del orden interno de los comuneros, son los encargados de coordinar la guardia indígena, de "capturar" a las personas que incurren en faltas a la comunidad, de aplicar las sanciones y velar por su cumplimiento, son prácticamente la expresión "policiva" en su organización.

El Consejo de Mayores

Está compuesto por los gobernadores de los seis cabildos, los exgobernadores y principalmente los Mayores Sabios, quienes son los fundadores de estas comunidades en el Huila. Este Consejo se reúne en condiciones muy especiales cuando existe necesidad de tratar asuntos de mayor importancia que afectan a las seis comunidades en los procesos de legalización de tierras, proyectos en beneficio de todos, casos de justicia propia muy difíciles y complejos de manejar como el homicidio.

Organización Indígena Yanacona

Su existencia no está lo suficientemente estructurada, su máximo intento de organización es el Consejo de Mayores, pero casi no opera por falta de recursos. Sin embargo trabaja, en la medida que sus escasos recursos se los permiten, como un órgano de dirección de los cabildos Yanacona que existen en el Huila, cuyo propósito es representar, concertar y exigir el cumplimiento de las políticas a favor de las diferentes comunidades Yanacona , en el orden local, regional, nacional e internacional.

Ideas básicas sobre las normas Yanacona

El fundamento de las normas Yanaconas está constituido por la oralidad y el saber de los mayores. No obstante, en los últimos años la normatividad esta remitida a lo que se denomina el "Reglamento Interno", que es una compilación básica de los deberes, derechos y obligaciones de los comuneros. Este reglamento se hace a través de diversas sesiones de trabajo y discusión, por lo general consultando con los Cabildos de los Resguardos coloniales del departamento del Cauca quienes ya poseen estos documentos escritos, los cuales son estudiados, debatidos, reformados y aprobados en cada Comunidad en sus asambleas y después ejecutados por el Cabildo.

Los denominados casos difíciles, que no están expresamente escritos en el reglamento interno, se discuten en la asamblea, después de diversas reuniones se aclara la decisión a tomar, en casos extremos se convoca al Consejo de Mayores.

De hecho existe una fuerte influencia en la cosmovisión del pueblo Yanacona de los valores entronizados por el cristianismo y la religión católica, y por lo tanto la mayoría de sus concepciones sobre lo correcto, lo ético, la justicia y las normas de comportamiento social, son una expresión de la moralidad religiosa católica. A la vez, subsiste una sabiduría tradicional basada en saberes ancestrales sobre el conocimiento de la naturaleza, en especial la del Macizo Colombiano y sus montañas. Conocimientos ancestrales tradicionales que preservados por los "Mayores", los médicos tradicionales quienes poseen una sensibilidad espiritual para percibir elementos no comunes, curar las personas y a la vez orientar en cierta toma de decisiones de justicia o en otros asuntos del vivir comunitario. Resalta en el pueblo Yanacona la insistencia en el respeto a los mayores, a los abuelos y a la familia por ser ésta el núcleo de la formación de los valores y de la estructura de toda la comunidad.

Ideas básicas sobre los procedimientos Yanacona

El procedimiento se da por conocimiento de las autoridades del cabildo sobre algún evento que rompe con el orden familiar y comunitario, establecido en el Reglamento Interno o en los valores cristianos y costumbres consideradas fundamentales en la preservación de la armonía en general.

Frente a una falta el Alguacil y algunos miembros de la "guardia indígena" proceden a realizar la investigación pertinente, acudiendo al lugar de los hechos, se indaga a las personas involucradas, se toma en cuenta la información de todas las partes afectadas recogiendo la versión lo más objetivamente posible; este proceso puede llevar varios días dependiendo de la complejidad del caso.

Posteriormente el Alguacil informa de lo sucedido al Señor Gobernador y al Cabildo, dependiendo de la gravedad e importancia del caso se cita a la Asamblea para que se imparta justicia, allí se expone la situación, se permite nuevamente la intervención de las partes en conflicto, se presentan las

pruebas; la asamblea entra en deliberación de los diversos aspectos planteados, y dependiendo del caso se toma la decisión allí o se aplaza la asamblea, se hacen otras consultas, como al Consejo de Mayores, también se informa y pide consejo a los gobernadores de los resguardos tradicionales Yanaconas del Cauca; finalmente la asamblea toma una decisión.

Sin el asunto no reviste mayor dificultad, el Cabildo decide la sanción o los recursos a tomar, especialmente el gobernador y el Alguacil

Cuando el caso se trata en la Asamblea, se acogen a lo determinado por ésta. Para sancionar las faltas existen diversas opciones como:

- El calabozo:
  Se encierra a la persona infractora un determinado número de horas o días, pero nunca semanas o meses, pues su infraestructura física y económica no lo permite y no está aprobado en las comunidades; el calabozo es para retener la persona mientras se toma la decisión en un caso difícil, o como castigo ejemplarizante frente a los malos comportamientos (un borracho cansón y ruidoso) se le encierra hasta que le pase el efecto de los tragos.
- El fuete:
  Se aplica este castigo dependiendo de la situación, se realiza ante la asamblea y se le informa al procesado el porqué del castigo.
- El Cepo:
  Este castigo existe en algunas comunidades y es tenido en cuenta como el castigo físico más doloroso, sólo se usa en casos extremos por eso no es usado con frecuencia.
- Trabajos comunitarios:
  Se exige al procesado que desarrolle diversas actividades en beneficio de la comunidad, todo ello supervisado por el Alguacil y la Guardia indígena.

Entre los procedimientos de justicia se tienen:

1. La persona afectada presenta su demanda ante el concilio del cabildo.
2. Se analiza la demanda para proceder a la notificación del implicado
3. Se le ordena a la guardia la captura del comunero
4. Proceden a la debida investigación del caso.

5. Se interrogan los testigos
6. Se le da la oportunidad de dar una explicación al acusado por el hecho
7. Después de haber escuchado las dos versiones, se procede a determinar la sanción correspondiente al caso, no sin antes haber recibido el sabio consejo de los taitas mayores. Esto se hace para evitar que esta persona u otras cometan los mismos errores.
8. Se cierra el acta correspondiente con firmas y sellos ante la asamblea y el acusado.
9. Se levanta una resolución o acta de cumplimiento con todas las cláusulas correspondientes al caso.
10. En algunos casos la comunidad decide remitir el proceso a la jurisdicción ordinaria, cuando consideran que no es posible en el Resguardo Administrar justicia adecuada en ese caso específico.

Todo este proceso busca ante todo que el infractor reconozca el error que se cometió, que acepte su responsabilidad, y que asuma con disciplina y respeto la sanción que se le aplica; además de ello en todo el proceso deliberativo se insiste que especialmente los jóvenes y niños aprendan de estas situaciones, generando con ello que las asambleas y todo el proceso desarrollado sea ante todo un gran proceso de formación, aprendizaje y solución de los conflictos comunitariamente.

Faltas y sanciones Yanaconas

Faltas Frecuentes

- Las riñas.
- Disputas por tierras entre familia.
- Maltrato físico y mental a la población infantil.
- Inasistencia alimentaría.
- Violencia intrafamiliar.
- Injurias, calumnias.
- Abandono de menores

Faltas Graves

- Homicidios.
- Violaciones sexuales.
- Lesiones personales.
- Hurto agravado.

Sanciones

- Trabajo para la familia afectada
- Multas
- Trabajo comunitario
- Consejo
- Calabozo
- Fuete
- Cepo

De la política y la concepción territorial yanacona[66]

Los Yanaconas tenemos el pensamiento de que el territorio y la tierra son como una casa; los dueños de la casa Yanacona somos los Yanaconas. Desde hace tiempo vienen entrando unas personas de afuera que nos dañaron y siguen dañando nuestra casa. Como dueños hemos decidido repararla y organizarla. Esas personas también dañaron nuestro hogar Yanacona. Por eso también necesitamos reconstruir nuestro hogar con base en nuestra cultura, identidad y autoridades propias. Los daños ya están hechos, pero tenemos el valor y la voluntad de no llorar sobre los escombros, sino de levantarnos con alternativas que nos permitan reconstruir nuestra casa y nuestro hogar.

El surgimiento de la identidad Yanacona dio origen a un proceso de develamiento y afirmación de una nueva posición que contribuye a dinamizar los procesos sociales que se venían gestando en el Macizo Colombiano como espacio social: lo étnico. Cabe aclarar que si bien el factor étnico ya estaba presente en este escenario debido a la existencia de los resguardos indígenas,

[66] Este asepcto es tomado y trasncrrito literalmente del libro "Compendio normativo del Pueblño Yanacona" junio de 2014

lo que interesa resaltar es que con el surgimiento de la identidad Yanacona la dimensión étnica se fortalece y se hace visible, haciendo que los indígenas del Macizo aparezcan como actores políticos que reclaman reconocimiento y autonomía, a la vez que afirman sus valores socio-culturales. Este proceso de develamiento y afirmación de lo étnico, corresponde a lo que los mismos Yanaconas, en su lenguaje metafórico, denominan como la "reconstrucción de la casa Yanacona".

Como se había anotado anteriormente, este proceso de develamiento y afirmación de lo étnico, surge y se desarrolla en una situación de "fricción interétnica", es decir, en un ámbito caracterizado por relaciones de conflicto y competitividad entre los grupos étnicos y diferentes sectores de la sociedad envolvente (Cardoso de Oliveira 1996:174). En el caso específico de los Yanaconas, estas relaciones de "fricción interétnica" se producen con respecto a los grupos de poder que actúan en el espacio regional del Macizo Colombiano, es decir, con los grupos insurgentes, los agentes del narcotráfico y los antiguos líderes afiliados a los partidos políticos tradicionales. Es a estos sectores sociales que los Yanaconas se refieren cuando manifiestan que: "Desde hace tiempo vienen entrando unas personas de afuera que nos dañaron y siguen dañando nuestra casa".

Las relaciones conflictivas o de "fricción interétnica" con los grupos insurgentes que operan en el Macizo Colombiano, están dadas con respecto a las diferencias ideológicas y estratégicas en las que se basan sus prácticas políticas. Optando por la lucha armada como estrategia para dar solución a los conflictos económicos, sociales y políticos, considerados fundamentalmente como conflictos de clase, los grupos insurgentes que operan en este escenario social desconocen la dimensión étnica en la que se fundamenta el movimiento Yanacona, quienes exigen que tal condición sea considerada en términos de sus especificidades socio-culturales y sus aspiraciones políticas de autodeterminación. Por otro lado, la estrategia bélica asumida por los grupos insurgentes, se opone a la política de no violencia por la que optaron los Yanaconas, política que está contribuyendo a la creación de un espacio social en el que los conflictos tienden a ser resueltos en forma pacífica. Esta posición política es la principal estrategia de los Yanaconas en sus relaciones con los grupos alzados en armas y los agentes del narcotráfico que operan en el Macizo colombiano.

A pesar de los atropellos que los grupos insurgentes han cometido en algunas comunidades indígenas, los Yanaconas han optado por asumir una actitud de no intervención frente a estos grupos, pues si bien son conscientes de los atropellos, también existe la opinión generalizada de que estos grupos han contribuido a controlar la delincuencia común y la ola de violencia que se desató en estas comunidades a partir de la década de los 90 debido a la proliferación del cultivo de amapola para la extracción del látex y el procesamiento del alcaloide derivado. Sin embargo, es preciso resaltar que frente al poder de las armas, la política Yanacona de no violencia ha contribuido en mayor medida a evitar las posibles confrontaciones que pudieran enfrentar a estas dos fuerzas en obvio desequilibrio.

Otra faceta de mayor ambivalencia en la situación de "fricción interétnica" se produce en relación a la presencia del cultivo y procesamiento del látex de amapola y las redes del narcotráfico asociadas a esta empresa. La proliferación de este cultivo ilegal entre las comunidades Yanaconas es un fenómeno reciente, sólo a partir de los años noventa se empieza a sentir su impacto destructivo, pues además de generar una desastrosa ola de violencia al interior de las comunidades, la proliferación del cultivo de amapola constituye el factor que mayores amenazas representa para la consolidación y continuidad del movimiento étnico Yanacona. El auge del cultivo de amapola ha dispersado la atención sobre el proceso, o bien porque algunos de sus líderes se involucraron en la producción del alcaloide o porque muchos de ellos se desmotivaron ante la escasa atención que sufrió el movimiento entre los años 1993 y 1994, en los cuales se interrumpen las actividades organizativas del Cabildo Mayor Yanacona.

Pese a todas las consecuencias negativas que este fenómeno trajo para las comunidades Yanaconas, es importante resaltar que los indígenas también están gestando alternativas de solución al problema de la proliferación de cultivos ilícitos, el procesamiento y tráfico de drogas. Estas alternativas de solución a dichos problemas se fundamentan en la exigencia al Estado colombiano de un compromiso de no violencia ni intimidación a las comunidades por parte de la fuerza pública y en la concertación como estrategia para establecer acuerdos con el Estado que tengan en cuenta los proyectos de desarrollo social y económico de los pueblos indígenas. Los Yanaconas son conscientes que frente a los problemas nacionales como el narcotráfico no pueden quedarse aislados. Es un problema que compete a las

políticas estatales y la sociedad nacional, y en esa medida, también les compete a los Yanaconas como etnia y como parte de la sociedad colombiana.

La relación de las comunidades indígenas con los líderes políticos afiliados al esquema bipartidista colombiano, constituye la más antigua manifestación de relaciones de "fricción interétnica" vivida por los actuales Yanaconas. Desde que se dieron los primeros pasos en el proceso de reindigenización Yanacona, fueron los antiguos líderes de las comunidades, caciques al servicio del clientelismo político establecido con base en el esquema bipartidista, quienes se opusieron a este proceso. Las aspiraciones de autonomía política Yanacona colocaban en peligro la hegemonía que, a nivel de las comunidades indígenas y campesinas del Macizo Colombiano, habían mantenido los líderes de los partidos políticos Liberal y Conservador. Esta situación se manifiesta en el control que los antiguos líderes ejercían sobre las instancias políticas de las comunidades, tales como cabildos indígenas, Juntas de Acción Comunal e inspecciones de policía, así como también la manipulación de las decisiones en favor de sus intereses y el característico intercambio de elementos materiales y favores personales por votos en época de elecciones, factor que constituye la base del clientelismo político.

Sin duda, el develamiento y afirmación de la identidad Yanacona generó un campo de conflictos con los antiguos líderes y sus partidos políticos. En algunas comunidades este hecho ha motivado fuertes roces entre los viejos líderes, que van perdiendo legitimidad, y las nuevas autoridades de los cabildos Yanaconas. Sin embargo, pocas veces han motivado enfrentamientos violentos. Más bien, lo que pretende la identidad Yanacona es crear una consciencia política que pueda conducir a la apertura de espacios de reflexión y participación y al fortalecimiento de su autonomía.

En este contexto, el proceso de reindigenización Yanacona, surge como una posibilidad de romper con esta situación de dominación política, a través de la búsqueda de nuevas formas organizativas y políticas fundamentadas en el fortalecimiento de la autoridad de los Cabildos indígenas, con miras a reclamar su derecho a la autonomía, la unificación de las comunidades indígenas y el desarrollo socio-cultural y económico agenciado por ellas mismas y de manera independiente a los intereses clientelistas del bipartidismo político, la posición ideológica de los grupos insurgentes y los intereses económicos de los agentes del narcotráfico.

Las anteriores consideraciones conducen a pensar que el proceso de reindigenización Yanacona está produciendo un impacto político que incide en la transformación del espacio social, en la medida en que produjo una re-estructuración del orden social y político a nivel local y regional. Este proceso de transformación del espacio social está relacionado con la afirmación de su condición étnica, lo cual se expresa en dos aspectos fundamentales: el reconocimiento de su identidad y el fortalecimiento de sus autoridades propias. En efecto, asumir el etnónimo Yanacona para identificarse significó también asumir un nuevo estatus social y político que no puede pasar desapercibido en el ámbito regional. El proceso de develamiento y afirmación de la identidad Yanacona condujo también al reconocimiento de su condición étnica por parte de otros sectores de la sociedad regional, lo cual es una muestra del éxito político que obtuvieron los indígenas a través de un movimiento étnico que proporcionó al grupo un nombre distintivo, así como también capacidad y poder para actuar en función de sus propios objetivos.

Prueba de tal reconocimiento a nivel regional es el deseo manifiesto por parte de algunas familias no indígenas de vincularse a la organización social y política Yanacona. Este hecho se destaca en las comunidades indígenas civiles, donde varias familias no indígenas, es decir, campesinos mestizos y afrocolombianos, han solicitado a los Cabildos indígenas que se les dé cabida en la organización, expresando la voluntad de auto-identificarse como indígenas y el deseo de ser reconocidos como tales. Este fenómeno se explica debido a que los campesinos no indígenas reconocen que a partir de la afirmación de la identidad Yanacona, los indígenas del Macizo Colombiano adquieren mayor representatividad y poder para actuar en la gestión de sus objetivos políticos, sociales y económicos. Cuando los Yanaconas dicen: "Esas personas también dañaron nuestro hogar. Por eso necesitamos también reconstruir nuestro hogar con base en nuestra cultura, identidad y autoridades propias", significa el auto-reconocimiento de una situación de fricción con otros sectores sociales del Macizo Colombiano como espacio social. Pero a la vez, se expresa también la necesidad de "reconstruir el hogar", es decir, de actuar en función de la re-estructuración de un orden social, de tal manera que tengan acceso a una posición, no subordinada -como la habían tenido hasta entonces en dicho espacio social-, sino a una posición donde se reconozca y se respete el derecho a su identidad socio-cultural y al ejercicio de su auto-determinación como pueblo.

La transformación del espacio social está siendo posible a través de los tres elementos por ellos señalados: cultura, identidad y autoridades propias. No obstante que estos tres factores se encuentran estrechamente relacionados, siendo imposible entender uno sin los otros, es a través de la consolidación y el ejercicio de sus propias autoridades cómo los Yanaconas están contribuyendo a la transformación del Macizo Colombiano como espacio social, en la medida en que al reivindicar su derecho al respeto de sus autoridades y al ejercicio de su autonomía, los Yanaconas están re-estructurando el orden social y político, apareciendo como una fuerza que reclama el derecho a su auto-determinación. Al recuperar los espacios políticos de los Cabildos indígenas, anteriormente ocupados por los líderes que trabajaban dentro del esquema clientelista del bipartidismo colombiano, los líderes del movimiento Yanacona contribuyen a consolidar las autoridades indígenas como espacios políticos desde los cuales se toman las decisiones de acuerdo con sus propios intereses. De esta manera, la recuperación de los Cabildos indígenas como órganos políticos propios, permitió también dar vía libre a la consolidación de su identidad socio-cultural, así como también se dieron los primeros pasos para pensar su propio desarrollo social y económico dentro de los términos de sus especificidades culturales.

Por primera vez en muchos años, los indígenas del Macizo Colombiano se reconocen a sí mismos como un grupo con características socio-culturales e intereses comunes. Fue éste el comienzo de un nuevo estilo de vida, legitimado por la fuerza de una historia y un nombre propio que lo institucionaliza y le proporciona poder para actuar en pos de sus intereses, lo hace visible en un escenario regional y nacional y le otorga un status de reconocimiento y legitimidad. La transformación del espacio social se produce en la medida en que los Yanaconas legitiman y defienden su derecho a la autonomía. La búsqueda de autonomía, entendida como el derecho de los pueblos a elegir y realizar su propio proyecto socio-cultural y político, de acuerdo con su propio pensamiento y aspiraciones, es uno de los principales objetivos políticos de la organización Yanacona. Este objetivo produjo fricciones no sólo con los viejos líderes vinculados al esquema político bipartidista, sino también con otras organizaciones regionales que en un comienzo intentaron cooptar la naciente organización Yanacona. Antes de adherirse al proyecto político de cualquier otra organización o movimiento a nivel regional o nacional, los Yanaconas pretenden fortalecer y estructurar un pensamiento político propio que posibilite la realización de sus aspiraciones autonómicas.

Esto explica por qué los Yanaconas se han negado a ser incorporados por movimientos sociales campesinos que operan en el escenario regional, tales como el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA) y el Movimiento Comunal de La Vega. Dichas discrepancias producen tensiones en el espacio social, sin embargo no se han presentado confrontaciones entre estos movimientos debido a la diferencia de intereses. Las discrepancias se han tratado con base en una estrategia de diálogo y respeto mutuo. Cabe aclarar que si bien los intereses políticos de los Yanaconas apuntan a la consolidación de su autonomía, sin embargo, no se niegan a establecer lazos de solidaridad con otras organizaciones indígenas y campesinas a nivel regional y nacional.

Las relaciones que los Yanaconas establecen en el espacio regional y nacional están mediadas por sus políticas de respeto, solidaridad y convivencia pacífica. Además de exigir reconocimiento por parte del Estado y la sociedad nacional, los Yanaconas son conscientes de que como pueblo están en estrecha relación con otros sectores de la sociedad nacional y por ende, la solución a sus problemas deberá realizarse conjuntamente dentro de una relación de respeto mutuo, cooperación y convivencia pacífica. Para concluir es preciso considerar que el proceso de reindigenización Yanacona, está contribuyendo a la transformación del Macizo Colombiano como espacio social, a través de dos aspectos fundamentales 1- el fortalecimiento de sus autoridades y el ejercicio de su autonomía, lo que condujo a constituirse como una organización indígena autónoma e independiente de otras organizaciones sociopolíticas, tanto a nivel regional como nacional, sin que esto implique asumir posiciones fundamentalistas de carácter étnico, dado que buscan consolidar su autonomía como etnia, sin dejar de ser colombianos y 2- una posición política que rechaza toda forma de confrontación violenta con aquellos sectores sociales y organizaciones con quienes tienen discrepancias políticas susceptibles de generar conflictos.

Estos dos principios en los que se fundamenta la identidad Yanacona, constituyen las principales herramientas políticas y valorativas con que los indígenas del Macizo Colombiano están "reconstruyendo su casa" y transformando el espacio social, en la medida en que abren nuevos caminos para la búsqueda y creación de nuevas formas societales fundamentadas en lo que Giddens (1996) denomina "reflexividad social", es decir, en una "reconciliación de la autonomía y la interdependencia" que se fundamenta en

una "reconstrucción de las solidaridades dignificadas" (Giddens 1996: 21; traducción mía del portugués). Lo que significa que los objetivos autonómicos de los Yanaconas no son incompatibles con el establecimiento de solidaridades con otros sectores de la sociedad nacional que están en iguales condiciones de subalternidad. Cuando los Yanaconas hablan de "reconstruir la casa Yanacona", significa la posibilidad de colocar en práctica una "política generativa" que "permita a los individuos y grupos hacer que las cosas acontezcan y no esperar que las cosas les acontezcan" (Ibíd. 1996: 23).

Esto es lo que se coloca en evidencia cuando los Yanaconas expresan: "los daños ya están hechos, pero tenemos el valor y la voluntad de no llorar sobre los escombros, sino de levantarnos con alternativas que nos permitan reconstruir nuestra casa y nuestro hogar". Es decir, la "reconstrucción de la casa Yanacona", es la expresión metafórica con que los Yanaconas manifiestan su voluntad de reconstruirse como pueblo, al mismo tiempo que están generando espacios de reflexión y acción para la creación de formas societales basadas en principios democráticos, reflexivos y anti fundamentalistas. Son éstas las bases del pensamiento político y las prácticas sociales generadas con base en la identidad Yanacona que están contribuyendo a la transformación del Macizo colombiano como espacio social.

Pueblo Camëntŝá

Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia

Autor: Pueblo Camëntŝá

Camëntŝá [foto 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6]

Nota sobre los autores[67]

[67] El contenido de todos los aspectos relacionados con autoridad, concepción territorial, normas, procedimientos y "sanciones" de los Camëntŝá es autoría de dicho pueblo. Mi labor no ha sido otra que la de sistematizarlos y ordenarlos acudiendo, principalmente, a la revisión de: 1. Documentos escritos por los Camëntŝá. 2. Documentos escritos por los Camëntŝá con el acompañamiento de sus colaboradores no indígenas 3. Intervenciones de los Camëntŝá durante conversatorios interjurisdiccionales en los que tuve la oportunidad de participar como interlocutor. 4. Entrevistas realizadas a sus autoridades y/o líderes. 5. Exposiciones públicas presentadas en diferentes eventos. Para no interferir su lectura acudiendo a citas constantes o múltiples y discontinuos encomillados se opta por dejar el detalle de las fuentes consultadas en la bibliografía.

Contexto cultural y político

En la memoria ancestral del pueblo Camëntŝá pervive la concepción (que recrean los taitas- autoridades tradicionales, los mayores y los exgobernadores) que su origen y actual identidad como **Camëntŝá Billa** está representada en la palabra ***Camëntŝá Yentsá***, Camëntŝá Biyá que significa "*hombres de aquí mismo con pensamiento y lengua propia*". Desde esta expresión se conciben como pueblo ancestral que ha resistido y perdurado históricamente en el Valle de Sibundoy Grande, especialmente en el actual municipio de Sibundoy, reconocido por ellos como ***Tabanoc*** o "lugar de regreso", "lugar de origen". Espacio que con sustento en la lengua, el pensamiento, los valores, las creencias y espiritualidades les permiten definir su procedencia, según sus propias palabras como "una de las culturas más antiguas y único complejo Andes- selva Amazónica en el mundo"; identidad de la cual se sienten orgullosos. Expresión de origen y pertenencia que también les sirve para recrear y cuestionar, permanentemente, su proceso histórico, en cuyos episodios está siempre presente la manera particular de relación que han tenido con el Estado y la sociedad nacional; relación en la cual invocan diversos procesos o problemáticas. Entre las que más recuerdan y resaltan se encuentran:

- Que durante varias centurias de sometimiento (desde la época colonial pasando por la republicana) se han visto abocados a diversos procesos de sujeción: la esclavitud en las minas, La Mita y la Encomienda, durante las cuales entregaron exageradas provisiones alimentarías y pastoriles, servidumbre, tributación en trabajo, en dinero y en especie. Como un elemento de resistencia a estos procesos de sujeción invocan la memoria del Gran Cacique Carlos Tamabioy por quien conservan un reconocimiento como sujeto cultural heroico, cuya memoria debe perdurar de una forma concreta y representativa de la historia del pueblo, en especial por su rebelión para volver a lograr la unificación política del territorio: "Carlos Tamabioy quien había sido reconocido como máxima autoridad por todos los gobernadores originó su mayor acto de vida cultural, en el año de 1.700, al decidir dictar su última voluntad bajo un testamento, en el cual le hereda a los pueblos Camëntŝá e Inga un vasto territorio. Las luchas de Carlos Tamabioy, al igual que las emprendidas por otros ancestros como los Gobernadores Luís Narices y Leandro Agreda hacen parte del extenso proceso legal y de luchas para la defensa

y unificación del territorio concebido como "centro de historia, memoria, cacicazgo, costumbres, actitudes, valores, y desarrollo de sociedades autónomas" entre pueblos Indígenas Inga y Camëntŝá". (Plan de vida del Pueblo Camëntŝá, 2005)

- Que la Ley 89 de 1890 sirvió para detener "el robo y expropiación de Resguardos y por tanto resulta comprensible que esa Ley sea, hasta hoy, el pilar para el reconocimiento y supervivencia de las Autoridades Tradicionales, el derecho a la propiedad sobre sus resguardos y la protección de sus dominios": No obstante, también reconocen que dicha ley contenía aspectos contrarios a la vida cultural indígena porque le otorgó facultades a las Misiones para dividir a los pueblos indígenas en dos grupos de tribus : 1) salvajes que vayan siendo reducidos a la civilización por medio de Misiones y 2) Comunidades ya reducidas a la vida civil, que vivan en resguardos y con algunas costumbres occidentales como es el caso de los Ingas y Camëntŝá. Ley que permitió un nuevo proceso de Misiones a través de los Capuchinos quienes arriban en 1899 a Sibundoy y a Santiago en 1900, circunstancia que altero el sentimiento pacifico de la sociedad Camëntŝá e Inga. Desde 1892 el régimen católico se adelantó en estos pueblos con tanta fuerza y violencia que les permitió gobernar hasta la década del 70 del siglo pasado a través del acto legislativo que otorgó: "Facultad al gobierno para acordar con la Iglesia la implementación de las Misiones en el Putumayo".

- Que el 31 de enero de 1905 la Santa Sede designó como prefecto apostólico de Caquetá y Putumayo al Padre Fidel de Montclar, quien inicia su trabajo con la apertura de caminos, modernización agrícola y pecuaria y vinculación de la educación formal. Fidel de Montclar junto con Estanislao de las Corts inicia un acelerado impacto sobre los territorios indígenas a través de la vinculación forzosa de mano obra indígena para la apertura de caminos y la explotación agropecuaria. Los Catalanes Montclar y las Corts dan inicio a una nueva economía en la región, en especial por el desarrollo de vías como las de Sibundoy - Pasto, San Francisco — Mocoa, la introducción de más de 24 variedades en semillas de hortalizas, ganado caballar, mejoramiento del ganado vacuno e introducción de algunas industrias de laurel y palma. Estas actividades se desarrollaron en corto plazo gracias a la mano de obra indígena que aún continuaba siendo esclavizada a través de un "Reglamento para el

Gobierno de Indígenas expedido por Fray Fidel en octubre de 1908". El reglamento permitía elegir un Gobernador y éste a su vez elegía dos Alcaldes, mayor y menor, y diez alguaciles, con quienes tenía la responsabilidad de vigilar que cada sábado todas las familias Camëntŝá debían acudir a la casa del pueblo, obligarlos a trabajar en servicios públicos para la apertura y arreglo de caminos, preparación y mantenimiento de cultivos para las Misiones realizados en terrenos expropiados con anterioridad a los indígenas. Dentro del mismo reglamento se nombraba un Jefe inferior de Policía nombrado por las Misiones, quien poseía un terreno cultivado de forma colectiva por los Camëntŝá para el sostenimiento de esa naciente institución.

- "Que dentro del reglamento para administración de los indígenas no podía faltar la presencia de castigos corporales a indígenas impuestos por las Misiones, en especial el "Cepo y el látigo"; castigos que en dicha época no eran permitidos por el "gobierno" y sin embargo continuaron siendo ejercidos con mayor rigor durante la estadía de Fray Fidel y La Corts; así el cepo y el látigo fueron institucionalizados como parte de la aplicación de la justicia Camëntŝá, el primero hasta los años cuarenta del siglo pasado y el látigo (azotaina) hasta el presente" (ídem).

- Que en 1907 la separación Ecuador- Colombia fue factor importante que permitió a los Catalanes exigir la continuación de los caminos ya trazados. En 1910 a partir de la caída del Dictador Rojas Reyes las Misiones afrontan una nueva crisis debido a la disminución de las remesas para la apertura de caminos, crisis que se acrecentó con el cambio de Gobernador en Nariño, quien permitió la expedición del Decreto 263 de 1910 declarando Comarcas Integradas a los Pueblos Ingas y Camëntŝá bajo la tutela de la Ley 89 de 1890. Las Misiones son nuevamente reivindicadas con creación de la Ley 51 de 1911, norma que permite catalogar los Resguardos Camëntŝá e Inga como Baldíos, desconociendo el derecho a sus propiedades colectivas. Ley dictada por la Nación para impedir la posible pérdida de Caquetá y Putumayo mediante la entrega de tierras a colonos, el fortalecimiento de las Misiones a través de nuevas leyes que garantizaban partidas económicas extraordinarias para la apertura de caminos; apoyo que permitió a Monclar en 1912 expandir el camino Sibundoy — Mocoa.

- Que las vías de penetración sobre territorios indígenas fueron generando un acelerado proceso de colonización y de mayor presencia institucional, educativas (Hermanos Maristas, Hermanas Franciscanas), policivas, económicas (Semillas mejoradas, Industrias, Ganado mejorado), muchas de las cuales hacen presencia hasta el día de hoy y que fueron impulsadas con el objeto de incrementar una población colona dentro de una zona urbanizada e históricamente reconocida como territorio indígena.

- Que "los misioneros además de las anteriores actividades introducen las nuevas instituciones educativas. Los hermanos maristas y hermanas Franciscanas de descendencia alemana arriban a Sibundoy en el año de 1908; los primeros desarrollando una educación infantil autoritaria y forzosa e impidiendo el habla de la lengua materna los hábitos culturales a través del "látigo", e imponiendo el habla del castellano, el corte de cabello, uso de pantalón a los escolares, cambio de vestuario, entre otros" (ídem).

- Que el pueblo Camëntŝá sufrió, con la presencia de estas misiones y el incremento de colonos, la expropiación de su territorio; los primeros por su estatus como institución de autoridad y con poder sobre las tierras eclesiásticas y los segundos arrebatando los terrenos a través de compras, arreglos personales injustos y leyes en contra de los indígenas que los facultaban a arrebatarles sus derechos territoriales.

- Que el gobierno Nacional teniendo en cuenta el naciente problema de fronteras con el Perú, segregó el antiguo territorio del Caquetá para crear la Comisaría Especial del Putumayo en el año de 1913 vinculando a ésta el Valle de Sibundoy; territorio que sería gobernado por el General Joaquín Escandón quien desautoriza aplicar, sobre los indígenas, el uso de autoridad civil y policiva de las Misiones.

- Que "La ley 106 de 1913 introdujo una variación, en apariencia, fundamental: La creación de un tribunal de arbitramento integrado por tres miembros, uno nombrado por el Gobernador de Nariño, otro por los indígenas y otro por el tribunal de Pasto, encargados de decidir acerca de la cuestión de los derechos de los naturales sobre las tierras del valle. Sobra señalar que esta conformación no favoreció a los pueblos originarios dado que la presencia indígena no obedecía a otro fin que el de legitimar las decisiones que allí se tomaran" (Ídem).

- Que "en 1914 surge la Ley 69 de 1914 otorgando carácter preferencial a la fundación de Sucre, resultado del proyecto de inmigración nariñense implementado por Fray Fidel. Fundación que se hace sobre territorio Camëntŝá y que en 1916 la junta de baldíos de Sibundoy, a cargo del catalán Montclar, adjudica solares para 250 familias que se asentaron en la naciente población de Sucre. La expansión de población en Sucre permitió nuevamente que los Camëntŝá se ampararan en un abogado para litigar sus tierras, personaje que no pudo hacer gran cosa por la ausencia de las escrituras. La reducción del territorio Camëntŝá se agrava aún más con la Ley 71 de 1917 orientada a reducir los gastos y agilizar los trámites de la entrega de tierras, por lo cual se redujo las pruebas legales requeridas a los cultivadores para precisar la condición de "baldíos" de predios menores de 10 hectáreas: Desde entonces bastó con la presencia de 3 testigos de comprobada reputación, vecinos del municipio y propietarios de bienes raíces, para demostrar la existencia de baldíos (Ídem).

- Que la Misiones además de poseer muchas de las tierras indígenas reñían con los colonos por engaños a indígenas para expropiarles las pocas tierras que aun poseían, la estrategia de los catalanes fue: cambiar (en 1920) de denominación a los territorios colectivos de los indígenas a Resguardos Misionales; compra ilegal de tierra a los indígenas y la reconversión de estos en aparceros o servidumbre indígena: todo lo cual era contrario a la Ley 89 de 1890. En el año de 1921 se desarrollaba la Ley 30 del mismo año donde estipulaba la remuneración de trabajos realizados por los indígenas y en el año de 1927 el Decreto 1993 prohibía el uso de los indígenas en trabajos fuertes, maltratos, etcétera, normas que seguían sin cumplirse bajo el poder autoritario de las Misiones. No por gratuidad Víctor Daniel Bonilla en su estudio sobre las Misiones en el valle del Sibundoy intitula su libro "Siervos de Dios y amos de los indios".

- Que al finalizar la primera mitad del siglo XX ya era latente la expansión de la población colona, acrecentándose en la cuarta parte de la población total debido a la acelerada modernización pecuaria a través de la explotación de ganado lechero.

- Que "fueron tantos los atropellos cometidos y las violaciones a la ley realizadas que en un informe rendido por los funcionarios del Ministerio

de Agricultura se concluyó que se requería la creación de un Resguardo con el fin de que las parcelas que carecían de titulación y de explotación fueran ocupadas únicamente por indígenas para evitar la invasión de personas extrañas a la comunidad por lo cual surge el Decreto **1414 mediante el cual los Pueblos Camëntŝá e Inga reciben tierras en calidad de Resguardo**. La Ley 81 de 1958 reafirma la protección de los resguardos, suspensión de la parcelación indiscriminada, ordenó la elección democrática de los cabildos y creó la Sección de Negocios de Indios dependiente del Ministerio de Agricultura que dio origen, posteriormente, a la División de Asuntos Indígenas". (Ídem)

- Que la comunidad consciente de los despojos territoriales y negación cultural vividos reivindicó su territorio y presionó al Estado para que a través del INCORA comprara tierras tanto para sanear el resguardo constituido en 1956 con presencia de colonos, como para devolver a los grupos originarios tierras comunales que permanecían en poder de las Misiones. La política de reforma agraria permitió realizar el proceso de saneamiento mediante la compra de aproximadamente 930 hectáreas en la parte plana que estaban en propiedad de la Misión y de colonos, luego fueron entregadas a las autoridades del cabildo para ser asignadas en calidad de usufructuó a familias del pueblo Camëntŝá. A pesar de estar las políticas de reforma agraria en favor de los indígenas no se logró consolidar nuevos espacios de tierra para el pueblo Camëntŝá. Solo el 28 de noviembre de 1979, mediante la Resolución 173, se constituye el Resguardo con 3252 hectáreas en la parte alta del Valle en un área de recursos hídricos, flora y fauna.

- Que "la evangelización opta por acentuar su presencia mediante la educación formal en básica primaria para niños y niñas orientado por la comunidad marista y franciscana, fortalecidas luego por el proyecto de internado para niños y niñas indígenas y apoyado por el cabildo de menores en el control para su asistencia. Este espacio conllevo a través de los años el debilitamiento de la identidad cultural Camëntŝá en pro de su integración a la cultura occidental. Debilitamiento que se acrecienta con la creación del Colegio Seminario para la formación de los niños indígenas y más tarde con la creación de la Escuela Normal para señoritas y el Colegio Champagnat. Además la creación del Centro de Investigación de Lengua Aborigen de la Amazonia Colombiana –CILEAC- por Fray

Marcelino de Castelivi permitió realizar estudios preliminares de la lengua Camëntŝá, investigaciones conservadas en España hasta la actualidad" (ídem).

- Que sin que desaparezca totalmente el proceso de formación educativa misional, a mediados de la década de los 70 la comunidad Camëntŝá dio paso al fortalecimiento cultural mediante la creación de una escuela bilingüe que comenzó a funcionar en la vereda Las Cochas, institución que velaría por el rescate y fortalecimiento de la cultura del pueblo Camëntŝá. Posteriormente se crea el hogar infantil *Basctemingbe Yebna* "casa de los niños" con el mismo propósito que el anterior; como complemento al proceso de educación formal bilingüe se crea el Colegio Artesanal Bilingüe Camëntŝá donde asisten únicamente indígenas. También se crean instituciones no formales como el centro Cultural Tamabioy "USCU, además surgen hogares comunitarios para la atención de la niñez indígena y colona.

- Que a partir de la Constitución de 1991 la juventud indígena ha tenido la oportunidad de realizar estudios superiores por medio de convenios con instituciones públicas y privadas, resultado de ello hoy se cuenta con profesionales en algunas disciplinas y se considera que es el pueblo indígena de Colombia con más profesionales de formación universitaria. A pesar de la existencia de Leyes y Decretos en materia de educación a favor de los pueblos indígenas no se ha podido realizar una educación acorde a los principios de la cultura Camëntŝá lo cual hace necesario la elaboración de currículos para la educación básica y media vocacional y la unificación de la escritura de la lengua Camëntŝá.

- Como consecuencia de este proceso de sujeción histórica, despojo y negación cultural y territorial los Camëntŝá afirman que "los principios que orientaban a su Autoridad tradicional ha sufrido una serie de cambios debido a la intervención en la toma de decisiones por los evangelizadores y autoridades de turno tanto en el direccionamiento como en los procesos de elección y administración de justicia como en la gobernabilidad y autonomía del pueblo Camëntŝá. Razón por la cual consideran necesario retomar los principios naturales como el respeto, la unidad, la justicia tradicional y organización territorial del pueblo Camëntŝá desde el Plan de vida del pueblo Camëntŝá y el "**Rescate y**

Fortalecimiento de la Constitución Ancestral del Pueblo Camëntŝá" a fin de:

> Reencontramos con el espíritu y el pensamiento de nuestros antepasados y mayores, correspondiéndonos legitimar y defenderlos en el tiempo y en el espacio, reclamando que se nos respete el espacio y nos permitan vivir en paz en relación con la naturaleza y la tierra que concebimos corno nuestra madre universal "*Tsbatsána mamá*… Este proceso debe representar para nosotros la unión de nuestros pensamientos, para mantenernos juntos como una sola familia Camëntŝá (*Canyé tsaqungucá*), diciendo y haciendo para mostrar lo que somos… Cuando permanece la unidad hay un solo camino, todos trabajando sobre él, Gobernadores, educadores, promotores en salud, caporales, comunidad en general, porque ese camino se construyó desde nuestros antepasados, lo fortalecemos en el presente y lo proyectamos para las futuras generaciones…La unidad se sostienen por medio de la vivencia de nuestra propia cultura, autonomía, autoridad, territorio, lengua y pensamiento; todo esto ha contribuido a que el pueblo Camëntŝá transite por el tiempo y el espacio. Comprender y entender lo anterior significa vivir unidos como pueblo…De descendencia en descendencia seguimos un mismo trabajo basado en lo que nosotros sabemos hacer y trasmitir, nuestros usos y costumbres, porque lo que hacemos no es para uno sólo, sino para todos como una gran familia, si hablo Camëntŝá muchos lo hablarán, sí respeto a los demás ellos respetarán, si recorro *Bëngbe Luare* muchos me acompañarán y si trasmito conocimientos muchos aprenderán. Así el trabajo es la unión fundamental entre nosotros y la naturaleza…La incomprensión de los extraños de esta unificación territorial crea la desintegración y división del mismo, la parcelación de los resguardos, la privatización de la tierra, y dentro de esa división la reducción del gran complejo de simpatías "*jtsatenéyeunana*", y solidaridades "*jtsatenasbuachiyana*" entre nosotros, valores sobre los cuales se sustentaba nuestra vida en unidad "*Canyiñe Canyëtsaquengca jëbtsotbemaña* (Ídem).

Todo lo anterior permite comprender por qué los Camëntŝá son, tanto por su ubicación geográfica y por su historia, una sociedad fronteriza; Frontera por donde fluye y confluye lo culturalmente diverso; lugar donde lo andino, lo amazónico y lo «blanco», por el proceso histórico de conquista y colonización, son los hilos que tejen y entretejen la trama y urdimbre de su cultura, memoria e historia. En el Valle de Sibundoy las voces de lo propio y lo

extraño, del sí mismo y del otro, hablan o dialogan heterogénea y polifónicamente.

La comunidad Camëntŝá se encuentra ubicada en el valle de Sibundoy, parte noroccidental del departamento del Putumayo. Su territorio ancestral se encuentra rodeado de inmensas montañas, cerros tutelares y zonas paramunas y está situado entre el frío andino y el calor selvático; por eso es un puente o corredor que ha comunicado a los pueblos indígenas que habitaron y habitan estas regiones. El valle de Sibundoy ha servido de asiento a diversos grupos humanos que lo han poblado y construido de formas diversas; en esta morada territorial habitan, dialogan y se entrelazan culturalmente los Camëntŝá, Inga y emigrantes colonos procedentes de diversas zonas del país. Esta convergencia de lo diverso ha contribuido para que la memoria Camëntŝá sea un tejido multicolor o una zona de penumbra en la cual se afincan, pluralizan, subsisten, luchan, recrean y coexisten múltiples significaciones, resignificaciones y prácticas culturales. La memoria y el pensamiento Camëntŝá, que por su textura y forma de inscripción puede llamarse mitopoético, se urde de diversos hilos discursivos que forman textualidades activas en el tiempo y el espacio.

El lenguaje, el mito, los rituales, las fiestas y las prácticas sociales (segmentos complementarios de un mismo conjunto) cristalizan un particular sentido ético-estético de la vida, materializado en un lenguaje y en unas prácticas que son fundamento de las relaciones intersubjetivas y de la vida comunitaria. Vida que se recrea mítica y socialmente anualmente en el tiempo de *bets-cna-te* o *clestrinye*, que se celebra en febrero, cuando los Camëntŝá narran, viven y recrean "la gran fiesta", "el día del perdón", "el día más grande", "la fiesta del maíz o la alegría"; lo conocido en el lenguaje común como "carnaval del perdón".

Esta diversidad de denominaciones informa de la riqueza de sentidos atribuidos al festejo mítico y de la pugna por las significaciones producto de los avatares y cambios generados con y por las relaciones con el mundo "blanco", en especial con la Iglesia y los colonos. Los Taitas y mayores reclaman llamar esta celebración la "fiesta del maíz o la alegría", recordando y evocando que se trata de rendir tributo a la madre tierra por sus frutos recibidos, en este caso por el maíz, base ancestral de su subsistencia y de la chicha sin la cual "no sería posible la fiesta ni compartir la visita con alegría, ni la minga de la chagra". La Iglesia prefirió llamarla "día del perdón" para

producir un mimetismo entre el ritual del perdón que practican los Camëntŝá en vísperas y durante el carnaval y la predica del perdón católico. El efecto plural o intercultural de esa pugna de significaciones y sentidos terminó por generalizar la expresión "carnaval del perdón", cuya primera palabra no deja de causar escozor litúrgico a los prelados.

Concepto de autoridad Camëntŝá

Con el vocablo ***Uai-shanyá,*** que hace referencia a la persona quien ejerce la función protectora, orientadora y guardián de los bienes del pueblo, los Camëntŝá aluden al sistema de gobierno y a las autoridades que lo constituyen.

- La comunidad Camëntŝá, sobretodo en la población reconocida como "los mayores", asumen que es el ejemplo o la vida ejemplar la que da poder de Autoridad por concebirla como base esencial de Unidad y Autonomía integral de su Pueblo.
- Consideran que la gobernabilidad "es el poder de ejercer Autoridad dentro y en favor del Pueblo, cultivando el pensamiento e ideales, manejando la Razón **Bojanyá** o sea la inherencia que debe existir entre la Palabra el comportamiento como modelo de rectitud, igualdad, credibilidad y respeto; Autoridad que debe regirse por el compromiso social y gestión del bienestar y equilibrio del Pueblo, como también impartiendo Justicia, siendo consejero y guía, procurando velar por el manejo adecuado de la Naturaleza y su entorno.
- Los Camëntŝá consideran que desde la llegada de los españoles y las Misiones su autoridad ancestral tuvo que ir cediendo poco a poco su forma Tradicional de Gobernar y adoptar las nuevas propuestas de sistema de Gobierno, una de ellas el Cabildo, en quien desde entonces recae la Autoridad, el Poder y la Gobernabilidad de su Pueblo Camëntŝá.
- Con la orientación de la Autoridad del Gobernador la comunidad realiza todas las actividades en común para mantenerse juntos en ideales, pensamientos y en el quehacer cotidiano y así ir ganando la autonomía para contribuir a guiar al Pueblo. Aspectos que en conjunto ayudan a la Gobernabilidad dando confianza a los intereses y pareceres colectivos.

Aunque el gobernador es hoy la autoridad principal, los Camëntŝá no olvidan que en el pasado hubo el cacicazgo y se era Cacique de acuerdo al número de años que se hubiese servido al pueblo como gobernador. El ***Shoshouá*** era la persona que había pasado por el cabildo por más de cuatro años, se caracterizaba por ser un buen defensor de los intereses comunitarios y con una hoja de vida ejemplar.

Autoridades del pueblo Camëntŝá

Siginificado y/o funciones

Consejo de exgobernadores

Conformado por quienes se han destacado por su rectitud y pueden ayudar al buen ejercicio de la autoridad y la justicia. Si bien en este Consejo pueden participar todo aquel que haya sido gobernador en la práctica viene funcionando con cerca de 12 exgobernadores que voluntariamente tienen disposición de reunirse para tratar asuntos de interés para la comunidad, entre ellos los jurisdiccionales, cada vez que es convocado por el Cabildo Gobernador en ejercicio. Dependiendo del asunto a tratar el gobernador puede convocarlos a todos o sólo a quienes, en su criterio, sean los más idóneos o experimentados para ayudar a resolver el caso.

El Cabildo

- Atender las demandas y decisiones emanadas de las comunidades y autoridades del pueblo Camëntŝá.
- Acompañar las competencias del cabildo gobernador.
- Representar el cuerpo directivo de la organización del Pueblo Camëntŝá, en las instancias institucionales, previa concertación y con base en las recomendaciones emanadas de las decisiones del pueblo Camëntŝá.
- Asesorar y liderar las acciones organizacional y política del Pueblo Camëntŝá, en el espacio interno del territorio

tradicional, y la relación con las instituciones públicas del Estado y la sociedad mayoritaria.

- Ejecutar, decidir y acompañar a las autoridades internas de las comunidades en el ejercicio de la justicia, según la magnitud de los problemas o delitos considerados muy graves.
- Socializar el desarrollo de las actividades y trabajos de la organización.
- Ayudar a controlar, dirigir, administrar los bienes y recursos destinados al pueblo Camëntŝá.

El Cabildo es elegido por un año a partir del 1 de enero a 31 de diciembre- La elección es anual considerando que el nuevo gabinete debe estar nombrado el primer domingo del mes de diciembre y a más tardar el tercer domingo de dicho mes. No se ha presentado la reelección continua, luego de descansar un tiempo puede ser electo nuevamente como Gobernador, mientras que en los otros si hay reelección de cargos para ir promoviendo a cargos superiores. Desde hace 30 años se viene eligiendo cabildantes con otros criterios para Gobernador, Alcalde mayor y Alguacil mayor; en 1992 se amplió el número de cabildantes a diez. Anteriormente hubo Cabildo de Mayores y Cabildo de Menores, el Cabildo de Menores se acabó en el año de 1971, con Taita Pedro Mutumhajoy, último Gobernador del cabildo de menores.

La asamblea

La Asamblea Comunal es autoridad máxima constituida por la reunión del Consejo de Mayores, el Gobernador y demás autoridades del Cabildo y todos los integrantes del pueblo Camëntŝá. En ella se analizan y deciden los aspectos más importantes de la comunidad, es convocada por el gobernador y/o cabildo.

UAISHANA. Gobernador

Persona que velará, protegerá y buscará lo mejor para su Pueblo Camëntŝá.

ARCANE. Alcalde mayor

Persona que acompaña más de cerca al Gobernador y lo remplaza en momentos de ausencia ayudando a impartir orientación y a fortalecer algunos aspectos que no están al alcance del Gobernador.

Mayor Uatëcmá - Uatëcmá Menor - Uatécmá

Mayor Uatëcmá- (alguacil primero) *Uatëcmá menor* (alguacil segundo) *y Uatécmá* (alguacil tercero).

***M**ayor Uatëcmá* - alguacil primero. *Uatëcmá menor* -alguacil segundo y *Uatécmá* -alguacil tercero.
Estos tres alguaciles son los encargados de hacer la parte operativa de las comparecencias de los acusados, demandados y demandantes como también de los invitados. Entre los tres alguaciles no hay jerarquía de funciones, más bien el gobernador les distribuye tareas teniendo en cuenta la capacidad de cada uno

Seviá Uatécmá. Alguacil cuarto o último

Persona que vigila constantemente en la Casa Cabildo, acompaña al Gobernador; es el que custodia que no le pase nada al gobernador. En términos Camëntŝá se lo llama ***Quese esdchnjnaya*** (quien vigila y cuida de la no presencia de los perros) en el cabildo.

Lotren

Persona que elige el Gobernador para el servicio en la chagra y el cabildo. Lleva los alimentos necesarios para el mantenimiento de los cabildantes.

En los últimos años esta elección es discrecional por parte del Gobernador y la comunidad no hace cuenta a esta persona como parte del cabildo.

La Familia

Los Camëntŝá también incluyen como parte de su sistema de Autoridad a la Familia por ser la base de la comunidad. Al nacer dentro de una familia del pueblo Camëntŝá a la persona le corresponde heredar y compartir las costumbres y tradiciones de los padres, abuelos, tíos y de la comunidad. Por tal motivo, la familia se convierte en la responsable de transmitir los valores y tradiciones para formar y garantizar la vida como pueblo Camëntŝá. Un espacio de formación y encuentro en la familia es la tulpa o fogón que aglomera a todos sus miembros; allí se cuentan historias, aconseja y se organizan actividades cotidianas. En la tulpa se dan pautas de crianza a los hijos para enseñarles la forma de comportarse y trabajar en las cuadrillas y en la comunidad. La familia es el principal espacio para aconsejar a personas que obran o han obrado con mal comportamiento. En estos espacios tiene gran importancia el valor de la palabra, el ejemplo de vida y el fomento del respeto a los mayores y a la autoridad tradicional. La familia es la primera escuela donde se aprende de todo: a hablar, a trabajar, a valorar el *jajañ*y a respectar y practicar las costumbres y tradiciones. En esta escuela propia la mamá es de gran importancia, dado que es fuerte formadora de vida y responsable de la enseñanza de la lengua Camëntŝá.

Ideas básicas sobre los procedimientos Camëntŝá

De acuerdo con todo la anteriormente expuesto es importante hablar de algunas normas, procedimientos y sanciones que se aplican en la justicia Camëntŝá para que en asuntos de su justicia sea conocida y respetada por la jurisdicción ordinaria. Procedimiento son los pasos que siguen, desde el momento de conocerse una falta, por la queja presentada por el afectado al Cabildo (Gobernador o alguno de los miembros del Cabildo en su ausencia) hasta el momento final en el que el gobernador, el Consejo de Exgobernadores o la Asamblea Comunitaria determina la solución y/o la sanción para devolver la armonía y el equilibrio. Este procedimiento se puede enumerar con los siguientes pasos:

1. Presentación de la queja (oral o por escrito) por el afectado o un pariente del afectado, ante el cabildo.
2. Una vez recibida la queja el Cabildo hace un registro en donde se toma la declaración del afectado sobre la persona y tipo de infracción cometida y se identifican los testigos o posibles declarantes.
3. Posteriormente el cabildo cita al demandante, al demandado y a los testigos, diligencia que por norma interna se acostumbra hacer en horas de la madrugada. En caso que el demandado no acuda a la cita, se le manda a aprehender acudiendo a los alguaciles. En esta cita se hacen los cargos y descargos y se toman las versiones de los testigos.
4. La investigación adicional, se considera necesaria cuando el ofensor no confiesa la falta cometida, caso en el cual los Cabildantes hacen referencia sobre su conocimiento o no de los antecedentes del demandado.
5. Realización de la audiencia
6. Si la persona demandada acepta la comisión de la falta se procede a la práctica de la respectiva sanción y consejo de la autoridad.
7. Si el demandado no accede a aceptar su falta el Cabildo indaga hasta encontrar los elementos que le permiten establecer la culpabilidad, que no siempre es el demandado; porque en ocasiones tanto demandante como demandado resultan responsables y la responsabilidad puede llegar hasta sus respectivas familias.
8. Acto del Perdón. Como el propósito específico de la autoridad en cada demanda es siempre la resolución del problema, y su función es

el bienestar de la comunidad, el Cabildo orienta la resolución para que la demanda siempre concluya con el acto del perdón.

9. Convocación de la Asamblea. Cuando un asunto, por su característica, es considerado como grave el Cabildo convoca a los exgobernadores y si se trata de un problema que necesariamente la comunidad deba conocer, el Cabildo puede convocar a Asamblea.

Faltas y sanciones entre los Camëntŝá

Faltas Frecuentes

- Las riñas.
- Disputas por tierras entre familia.
- Maltrato físico y mental a la población infantil.
- Inasistencia alimentaría.
- Violencia intrafamiliar.
- Injurias, calumnias.
- Abandono de menores

Faltas Graves

- Homicidios.
- Violaciones sexuales.
- Lesiones personales.
- Hurto agravado.

Sanciones

- Trabajo para la familia afectada.
- Multas
- Trabajo comunitario
- Consejo
- Azotaina

Ritual del Perdón

El ritual del perdón que se realiza días antes y durante el carnaval (que con el tiempo dio lugar a que los antiguamente llamados "carnavales de dios" se conozcan ahora como "carnaval del perdón"), independientemente de su grado de vigencia y de su extensión, es constitutivo de la normatividad cultural y del comportamiento social de los Camëntŝá. Aunque se generaliza y enfatiza en el espacio-tiempo del carnaval es un proceder que también se reclama en lo cotidiano; es, por tanto, una especie de *ethos* que articula diferentes principios y valoraciones del diario vivir. El tránsito del mito al carnaval y de éste al ritual del perdón expresa una concepción particular de las relaciones sociales del buen vivir, en particular, y de la justicia, en general. El carnaval, dice la palabra mítica, además de ser un tiempo de festejo, alegría y danza debe ser una época de reconciliación. De esta manera la fiesta Camëntŝá es la orden de la alegría y el espacio-tiempo para el perdón; sin éste la fiesta no tendría la alegría que ordenó el mito, es decir, la fiesta no tendría el festejo comunicativo que presupone toda alegría colectiva. Nutriéndose del saber mítico y reinscribiéndose por el lenguaje el carnaval urde un tiempo sagrado (cuando "dios" desciende y se encuentra con la gente) que se extiende al porvenir y al orden diario de la vida. El mito habla de modo imperativo, pues su palabra proviene de lo trascendental, de lo primigenio y ancestral; por eso es mandamiento y revelación, un eterno presente. Alberto Juajibioy (1989), antropólogo y miembro de la comunidad Camëntŝá, señala al respecto:

> Antes no había distracción hasta que un joven procedente de oriente pasó por aquí, dirigiéndose al occidente. A su regreso llegó con flautas y rondadores, comunicó a la comunidad que ellos debían tener una fiesta, pero que la fiesta debía celebrarse sin discordia pues debe ser el día del perdón. Los que tengan enemistades deben perdonarse; por eso el carnaval es el día del gran perdón.

El **perdón**, al igual que el **don**, contiene e instaura formas particulares de concebir y construir relaciones sociales, de sentir y practicar la amistad y de remediar los conflictos familiares y comunitarios. Por eso para los Camëntŝá el tiempo de carnaval es un espacio privilegiado para reconocer las faltas y ofensas cometidas y para enmendar y «enderezar» (según sus propias palabras) los comportamientos y conductas individuales que son mal vistas

por la comunidad, e incluso, para enmendar faltas no cometidas (de las cuales solo existió la intención, no el hecho); por eso no es extraño que durante el carnaval y en plaza pública un indígena, intempestivamente, se hinque ante el "ofendido" (quien nunca supo de la ofensa) y, al tiempo que le obsequia algo, le dice, por ejemplo, "perdóneme, yo quise robar su casa" o "perdóneme, yo supe que le querían hacer daño y no avisé", recibiendo del ofendido una brizna de pétalos sobre su cabeza en signo de agradecimiento, alegría y reconciliación.

Aunque el carnaval y el ritual del perdón propician un tiempo específico para sanar las enemistades, remediar los conflictos sociales e intersubjetivos y liberar las ofensas son prácticas a las que puede recurrir el ofensor en cualquier momento de su vida. La práctica social del perdón se lleva a cabo -colectivamente- con el hermano, con el amigo, con el cuñado, entre familias, entre la comunidad y las autoridades del Cabildo, y no sólo se realiza cuando se presentan altercados o enemistades sino como una manera de prevenirlos o de anticiparse a ellos, como una especie de "política" de fortalecimiento de las relaciones sociales en todos sus espacios: "El perdón no es que sea solamente en el carnaval, sino cada vez que se encuentran mayores entre compadres o personajes que sean de respeto" (*Kabeng Juabna*, citado por Daza 1995:26). Al igual que el mito, el carnaval y el don el perdón es un sentimiento que llama a la unión, a convivir en armonía; es una forma de pensamiento que "impregna todo" e incumbe y "compromete a todos".

El carnaval y el ritual del perdón buscan restablecer la armonía, nunca lograda pero siempre esperada, porque se ha perdido y se cree encontrarla en palabras acogedoras, en actos de unión y fraternidad; quizá por eso los jóvenes Camëntŝá señalan que el perdón y el respeto que existen en el carnaval son un "pensamiento" impreso en el trabajo, en las palabras y en la vida social en general. El ritual del perdón y el carnaval establecen un hiato, una ruptura con el tiempo cotidiano al permitir que las faltas propias de la vida cotidiana reinscriban o restituyan al ofensor al orden cultural prescrito, permitiéndole que reconozca su falta y que se comprometa a no repetirla. Si la memoria del carnaval es entretejida mediante las huellas del lenguaje permitiendo que se viva la fiesta individual y colectivamente el perdón también tiene un carácter semejante, pues se ubica en una trama sagrada, estableciendo una noción de justicia que tiende a purificar el cuerpo individual y a conciliar los conflictos o roces interpersonales y sociales:

> Esos días son de mucha cortesía, respeto y mucho perdón. El más enemigo en ese día tiene que perdonarse. Tomar, bailar, comer el almuercito, el motecito. Eso es el carnaval. Pasó el carnaval que nadie va estar bravo, con rabia, nada, todos en paz, trabajando, viviendo bien. Hasta aquí han sido los disgustos, las rabias. De ahí en adelante ya no. Tienen que perdonarse, pasó el carnaval, se murió, ya no hay necesidad de mandar a llamar, está perdonado. Por eso el carnaval se debe recordar toda la vida. El compadre, la comadre tiene que hincarse, tiene que recibir el perdón, el consejo y después el perdón. Taita compadre le traje una botella de trago y se toma juntos y el otro también, el que recibió, no tiene que esperar y devolver el envase sin nada sino que debe tener otra botellita para decir dios le pague (Clementina Juajibioy).

El ritual del perdón comunica un sentido de paz que, en primer lugar, llama al reconocimiento de la ofensa o de la falta, permitiendo que el sujeto encarne sus actos y responda por ellos; en segundo lugar, el acontecimiento del perdón es una forma de justicia intersubjetiva, un tiempo social en el cual el agresor y el agredido se enfrentan rostro a rostro a través del lenguaje del don: dar la palabra, obsequiar algo (regalar "una botella de trago y tomar juntos", por ejemplo). Este obsequio ritual instaura un espacio para reconocimiento de la interioridad y conciencia de los actos individuales, para la exterioridad del o ante el "otro yo", pues el ofensor es responsable respecto al otro y frente a la realidad social que lo sobrepasa. Quien asume el ritual se enfrenta al ofendido y al contexto en el cual se inscribe, pues el sujeto de la falta está inscrito en una sociedad que reconoce y con la cual se relaciona.

El perdón obliga el reconocimiento como sujeto individual y social y, por tanto, a responder y responsabilizarse por la falta cuyo significado deriva de valoraciones y responsabilidades contraídas y construidas socialmente. Quien realiza la ofensa no encara, únicamente, a quien ha agredido sino al rostro de los otros y al de su comunidad. Por eso es común que en el carnaval las autoridades del Cabildo que tienen conflictos o desacuerdos (o aún sin tenerlos) entre sí o con la comunidad asuman y rememoren el perdón solicitándolo públicamente -en la misa que se celebra el lunes del carnaval, o una vez termina ésta, en la casa del Cabildo- después de reconocer sus altercados frente al rostro de la comunidad y de comprometerse, mutua y socialmente, a orientar sus vidas privadas y las labores de su cargo de acuerdo con los principios y valores sociales. Esta aceptación quizá se deba a que entre los Camëntŝá la falta no sólo compromete al ofendido sino también a su familia y a toda la comunidad:

> Todos nos consideramos de una raíz común. Todos nos consideramos familia. Si hacemos un análisis genealógico en la comunidad encontramos familias grandes. Si hacemos un análisis de parentesco en últimas encontramos que todos nuestros abuelos llegan a ser hermanos, primos, como se dice ahora de primer grado. Luego vienen los demás, los hijos, los hijos de los hijos, los nietos, la tercera generación que llegarían a ser primos como en tercero o cuarto grado. Y ellos, a su vez, se han emparentado con nietos y tataranietos de otros abuelos que fueron primos de primer grado con los tatarabuelos. Ello hace que todo sea una sola familia y eso hace que la falta sea más grave. Por tanto se debe hacer algo para que no se quede ahí. Ello no quiere decir que si anoche nos dimos garrote o lo que sea, al otro día se esté bebiendo junto y tranquilo. No hay un tiempo de sufrimiento, eso es como pagar la falta (Ídem).

Las faltas, ofensas y agresiones no afectan sólo a las personas implicadas sino a sus familias y a la comunidad debido a las relaciones de consanguinidad, afinidad y a la concepción de la comunidad como un solo tronco, una gran familia; las ofensas y las agresiones sobrepasan el nivel personal porque los sentimientos y los fuertes lazos de familiaridad y de comunidad existentes hacen que el dolor ajeno se sienta en carne propia. El sufrimiento es singular y permanece latente en la interioridad pero no es ajeno y no deja de hacer eco en el corazón de los demás, en el ambiente familiar y social. En la comunidad Camëntŝá las desgarraduras personales se sufren y expresan exteriormente; como señaló Paul Ricoeur (1986:57) "el sentimiento es conflicto y nos muestra al hombre como conflicto primigenio" porque el sentimiento "ata y crea lazos y está tan cerca de la amistad y la fraternidad como de la enemistad y el odio" (Heller, 1989:15).

Territorialidad Camëntŝá

Tsbatsána mamá son los términos Camëntŝá que los mayores usan para simbolizar a la tierra como madre universal, espacio sagrado y esencia de vida para todos los seres vivos.

Bëng-be luar

Es en principio el pensamiento ancestral asumido como su territorio, donde confluyen conceptos de tiempo, espacio y movimiento. Lugar donde

construyeron su historia, su pueblo, nacieron, vivieron y murieron los primeros mayores, considerados como la razón de la vida Camëntŝá Biyá porque es el espacio donde se difunde la cultura como pueblo indígena por medio de sus costumbres, creencias, mitos; leyendas, respiros, espiritualidades y convivencias que han permitido permanecer con vida en su espacio y en el tiempo, y que solo con ellos el Camëntŝá puede continuar las huellas de los antepasados y así dejar señalando el camino para las generaciones presentes y futuras. Por esta razón el sentimiento y prácticas en su territorio sobrepasa el mundo físico y de allí su propia cosmovisión trasciende más allá de sus sentimientos que le permite consolidarse como cultura *Camëntŝá Biya*. El Territorio Camëntŝá es el cimiento sobre el cual se debe y puede existir, desarrollar su propio pensamiento, fortalecer la unidad de su pueblo, su autonomía, su propio sistema de gobierno, su propia forma de vida, con el fin de mantenerse como Pueblo.

Béngbe Luare

Vivencia ancestral de legitimación del derecho a un espacio que les pertenece, un lugar sir "límites", amplio, extenso, pero comprensible frente a las actividades cotidianas que se realizan en una unidad entre el ser Camëntŝá Biya con la naturaleza. El Territorio es un Espacio colectivo, permanente y de vida para el Pueblo Camëntŝá, heredado por sus abuelos y caciques. Fundamento de vida de la existencia de los pueblos indígenas.

Bëngbe Uaman Tabanoc

Hace referencia al espacio específico donde hoy es el casco urbano de Sibundoy, donde se hace resaltar como el sitio de su origen y por lo tanto como un espacio sagrado. Entre los principales límites y puntos que identifican el lugar de origen del Camëntŝá **y** el Territorio eje que se desprende desde *Tabanocan* (Sibundoy Grande), *Tsemanoycan* (desde la parte plana), *Tsjuanoycan* (desde la parte alta hacia el bosque), ***Jachañ*** (zonas especiales con pendientes planas). Desde Tabanocan (Sibundoy Grande) y *Bindocan* (San Francisco- lugar de los vientos), dinamizaban todas la actividades socioeconómicas, culturales y políticas con los espacios, principios de manejo y producción colectivo, entre los principales espacios se identifican: *Tötnëjayocan* (espacio del río Tacangayaco), *Shonjayocan* (espacio del río San Pedro), *Bshajayocan* (espacio del río San Francisco), *Ptëmajayocan* (río Putumayo), *Jatishocan* (Pantano especial cubierto con plantas de totora), *Bëts Shëtsjoycan* (hoy Tamabioy), *Bushajoycan* (hoy Las palmas) *Uabjajonayocan*

(Cocha Brava), *Cetrësocan* (El Cedro), *Chënguanocan* (al otro lado del río *Bshajay*), *Tsëmbiyocan* (zona del Porotoyaco) y *Tjocan* (espacio del bosque en pendiente).

El Paisaje integral de la parte plana y pendiente del Territorio Camëntŝá (*Jachañ y Tjañ*) es la Unidad fundamental de la Cultura del pueblo Camëntŝá, porque a través de este espacio se fundamenta el equilibrio del Hábitat Camëntŝá que derivan a partir de la generación de los conocimientos, sistemas de manejo de producción, manejo del tiempo y del espacio, procesos de educación y Salud, el medio ambiente y otras elementos que tejen el plan *Jajañ Tjañ*, (plan para vivir en la chagra y la montaña).

Territorialidad, concebida como los espacios de relaciones de vida sociocultural, económica y política con otros pueblos o territorios cercanos y distantes. Según el concepto de los mayores y jóvenes del pueblo Camëntŝá y antecedentes históricos las relaciones fueron ejercidas desde antes de la conquista con pueblos indígenas de los hoy departamentos del Putumayo, Amazonas, Nariño, Cauca, con los Incas del Ecuador y Perú, y con pueblos no indígenas y a partir de la conquista con nuevos pobladores, como representantes, investigadores, e instituciones del nivel nacional e internacional. En concepto de algunos mayores esa relación ha originado fortalecimientos y debilitamientos en la estructura cultural del pueblo Camëntŝá. Fortalecimiento, por el intercambio de conocimientos, defensa de los derechos colectivos, convenios, acuerdos y reconocimiento en las Leyes Nacionales e Internacionales; debilitamiento, por el abandono de la práctica de la cultura y el aprendizaje de otras costumbres que favorecen la individualidad. Los procesos de la Conquista, Colonia y República modificaron la vida colectiva del pueblo Camëntŝá. Dejaron huellas irreparables en todos los procesos de la vida socioeconómica, cultural y política. Según algunos Taitas desde 1535, año en que arribaron los primeros españoles al Valle de Sibundoy, los principales problemas y dificultades vividos han sido: La Imposición de modos económicos por medio del sistema de encomienda, mita y otros. Leyes nacionales que permitieron legalizar tierras usurpadas y ocupaciones ilegales. Remates y declaración como baldíos, por parte del gobierno central, del territorio indígena. Sometimiento a trabajos forzados (genocidios). Sometimiento a un modelo de educación y evangelización. Planes, programas y proyectos sectoriales excluyentes. La guerra civil en Colombia.

El pueblo Camëntŝá en el Plan de Vida manifiesta que se retome y se fortalezca, con el apoyo de los mayores, los principios y la cosmovisión que estos tuvieron para el cultivo y la explotación a través de sus costumbres y modelos prácticos que les permitieron continuar generando un bienestar colectivo; a la vez valorar e involucrar los modelos externos del mundo actual que fomenten el principio de colectividad, enfatizando el principio de interculturalidad, pluriculturalidad y biodiversidad, se fortalezca el entorno de las diferentes culturas para que la cultura Camëntŝá no desaparezca. Resaltan el valor de la autoridad tradicional **(***Uaishanyá***)** para que a través de ella se fortalezca el territorio, organizando a su pueblo por medio de sistemas y modelos propios (*Enabuatambayana*), los principios del manejo de la chagra, reconversión de la fertilidad del suelo, la vegetación, la producción y el comportamiento de la cultura de los pueblos.

Segunda parte

Sexto capítulo

La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Primera parte

Justicias indígenas: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Primer capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional

Segundo capítulo
La Jurisdicción Especial Indígena: explicación jurídica y cultural

Tercer capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio

Cuarto capitulo
Las justicias indígenas en su diversidad cultural y sus diferencias con la justicia nacional

Segunda parte

Justicias indígenas andinas de Colombia
Pueblos Kogui, arhuaco, Wiwa, kankuamo, Nasa, Misak, Yanacona, Camëntŝá

Quinto capitulo
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia indígena de la región andina de Colombia

Sexto capitulo
La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

Sexto capítulo

La Jurisdicción Especial Indígena: aplicación, problemas y retos

La Jurisdicción Especial Indigena en voces indigenas andinas

Palabras de
Aty Seikuinduwa –
Belkis Florentina Izquierdo Torres

Lideresa social y comunitaria del pueblo Arhuaco.
Abogada de la Universidad Nacional de Colombia.
Magistra en Administración Pública
con énfasis en políticas públicas.
Magistrada del Consejo Superior de la Judicatura.
Primera Magistrada indígena en Colombias
Coautora de varias publicaciones sobre interculturalidad
en la sociedad colombiana.

Para los pueblos indígenas el territorio es el libro de conocimientos, y a su vez este conocimiento está territorializado. Que la Jurisdicción Especial Indígena es un derecho fundamental es decir hacen parte de la conciencia y pensamiento de la memoria histórica de los pueblos y es esencial para la pervivencia física y cultural. La sociedad Colombiana requiere de grandes transformaciones de la consciencia, y de la estructura institucional del Estado, es decir, una adecuación institucional que implica no solamente tener indígenas en las instituciones, implica ir más allá presupuestos, nuevos conceptos y enfoques, metodologías apropiadas, y que es necesario seguir avanzando. Frente a este tema de adecuación institucional se ha planteado desde el nivel nacional una unidad administrativa y financiera que contenga los recursos suficientes para los pueblos indígenas y claras sus fuentes de financiación y a nivel regional fortalecer la autonomía y control de los territorios indígenas, para de esta manera también corregir la dispersión de programas y recursos y por el contrario fortalecer la mirada integral, en salud, en educación, en justicia; no que cada vez nos estemos fraccionando más y todas las autoridades de un lado a otro presentando proyecticos para canalizar platas que muchas veces tienen un enfoque asistencial y de pobreza.

Que es necesario seguir fortaleciendo las escuelas de derecho propio, para fortalecernos desde adentro, fortalecer el pensamiento, la cultura, la investigación, nuestras prácticas, nuestras lógicas y racionalidades y que este tema de la Jurisdicción Especial Indígena se piense desde la autonomía territorial, jurisdiccional y administrativa.

También se planteaba acá que la justicia es preventiva principalmente, nuestra justicia indígena; es armonizadora y es de equilibrio; que transforma y que bajo ninguna circunstancia puede quedarse subyugada o subsidiaria a la justicia ordinaria, y ayer también lo planteaban, que los sistemas de justicia indígena, tienen otras lógicas, tienen otras racionalidades y nosotros precisamente no podemos caer en hacer malas copias de lo de afuera; y yo creo que no es malo adecuar, apropiar procesos o procedimientos, pero conociendo muy bien qué implicaciones tiene, cuáles son sus consecuencias, todo esto se puede hacer siendo sinceros y consientes. Para no caer en el engaño, trabajamos bajo esquemas externos y no creemos el cuento que son propios, y no estoy diciendo que sea malo sino que debemos hacerlo muy bien y responsablemente, son reflexiones que considero muy importantes para resaltar.

De igual manera se insistía, y yo creo que acá la compañera Emberá de Cristiania nos decía mucho y el compañero gunadule, nos recalcaban la necesidad de tener una coherencia, entre cosmovisión y práctica, porque a nivel de pensamiento nosotros somos muy profundos, pero hay que tener coherencia entre ese conocimiento - sentimiento colectivo, el pensamiento y nuestra práctica tanto colectiva como individual en los espacios públicos y privados. Todo esto implica ser autoridades tanto a nivel de nuestros territorios como a nivel del relacionamiento institucional con el Estado, para genera mayor confianza, mayor confianza en nuestra justicia, en las comunidades y en general con la sociedad.

También se expresó que hay una brecha, entre lo que están planteando los líderes políticos y entre lo que dicen nuestras autoridades tradicionales y mayores. Las nuevas generaciones y juventud, no siempre están mirando hacia el mismo camino, sino que andan en otro pensamiento o en otra práctica. Entonces es necesario trabajar en estrategias que realmente cierren esa brecha, porque si bien tenemos cosmovisiones, tenemos historias de origen y tenemos prácticas, esa brecha se está dando entre nuestra gente es una realidad que debemos reconocer y afrontar con mucha sabiduría para logar que toda esta juventud sigan apropiándose de la resistencia cultural, social y económica. ¿Entonces cómo trabajar en estrategias para generar mayor confianza?

De igual forma, con las exposiciones de ayer y las de hoy reafirmamos que la Jurisdicción Especial Indígena no puede ser reducida a lo penal y a lo sancionatorio, sino que este sistema de justicia tiene otras racionalidades y lógicas y su alcance incorpora temas de autoridad ambiental, en la explotación de los recursos, en los asuntos civiles y los de familia, que ya todo eso a nivel jurisprudencial lo ha venido planteando la Corte Constitucional; pero tenemos que prepararnos también para asumirlo, porque si por ejemplo, vamos citando el Código Civil, el Código Administrativo comenzamos a tomar normas que tienen otras lógicas y a la hora que falle algo pues también podemos caer en grandes errores.

También creo que es muy importante resaltar en el tema del conflicto de competencias, y acá se tocó lo de esos delitos que son tan graves y que es necesario que asumamos con mucha responsabilidad y decidamos con

oportunidad y efectividad en nuestro territorio. Hablaban de los conflictos de competencia y mirábamos factores territoriales, personales, institucionales y objetivos. Es necesario dejar claro para todos que el Consejo Superior de la Judicatura, tiene dos salas, una de ellas la disciplinaria es la encargada por ley de definir competencias entre la JEI y el SJN; la sala disciplinaria en este sentido ha venido expidiendo algunas providencias relacionadas a violencia sexual contra niños y niñas principalmente, hay una línea que en el marco del universalismo de los derechos humanos limita a la JEI en la medida que la limita y saca ciertos delitos de la órbita de su autonomía.

Pero por otro lado está la jurisprudencia de la corte constitucional que nos expone los elementos para contra argumentar este tipo de líneas jurisprudenciales restrictivas, pero lo más importante considero es que en la práctica estos delitos contra niños, niñas y, mujeres no queden impunes y hagamos los mayores esfuerzos para sancionarlo oportunamente; se trata de tener la fuerza y la confianza que nosotros en nuestros territorios estamos haciendo también jurisprudencia, que estamos haciendo también normas, pero es necesario visibilizarlas, y es necesario también articularlas con lo que están diciendo las grandes Cortes. Es necesario, que el factor institucional que tiene que ver con las autoridades y con los procedimientos, el presupuesto; requiere de los esfuerzos de la institucionalidad del Estado, sabemos que la palta no es todo pero es un elemento muy importante, en estos momentos para que la Jurisdicción Especial Indígena, la institucionalidad de esa jurisdicción y sus sistemas de justicia pueda ser fortalecida y logre los mejores resultados.

También quedaron algunos interrogantes, creo que algunos vienen sorteando, como lo planteaban los compañeros Yanaconas, en la necesidad de la segunda instancia, en la coordinación interinstitucional. También se insistía en la necesidad de seguir formando y seguir capacitando desde adentro, no es "quién forma a quién" sino que desde adentro nosotros, con toda la rigurosidad, debemos ir profundizando nuestro propio conocimiento. E interculturalmente es necesario sentarnos con los jueces, con los magistrados, los fiscales y con todos los operadores judiciales que nos permita iniciar un diálogo intercultural.

Yo creo que tenemos todos los elementos precisamente para comenzar a dialogar, porque uno se queda mucho en la crítica, en la retórica; yo creo que

hay que generar muchos espacios y en el territorio materializar los derechos y deberes. Es decir, con la sociedad y con toda su institucionalidad, seguir interculturalizando la sociedad colombiana, seguir fortaleciendo la consciencia colectiva.

Por otro lado, vemos la necesidad de que los sistemas de justicia indígena sigan manteniendo esa coherencia entre lo espiritual, lo cultural, lo territorial y lo material; porque a veces, la autoridad indígena que está administrando justicia tiene mayor influencia desde lógicas jurídicas externas, que separan las dimensiones espiritual, moral, ética y cultural. Y esta brecha hay que comenzar a cerrarla, porque eso también ha sido todo un proceso de colonización que hemos tenido y ya de pronto los Mamos a un lado, los Chamanes a un lado, y no están ejerciendo la aplicación de la justicia. Sabemos que el tema del cambio de autoridades civiles año por año trae consecuencias negativas, como es las influencias, no de la política porque todo es político y la política es buena, de la politiquería o del manejo de intereses individuales que van en contra de los intereses colectivos, cooptación, corrupción etcétera La comunidad requiere seguir fortaleciendo el tejido familiar nuclear y extenso, creemos mucho en la familia porque desde nosotros mismos y la familia comienza la transformación.

Hay que fortalecer la Comisión Nacional de Coordinación de la JEI y el SJN, como un espacio que permita posesionar esta jurisdicción desde sus conceptos, retos, desafíos en la Rama Judicial. Que se conozcan sus delegados, qué están haciendo; su plan de acción, lo mismo las Mesas Interjurisdiccionales Departamentales. Creo que allí hay una oportunidad muy buena de trabajar los protocolos de relacionamiento intercultural con todas las instituciones. Porque uno a veces también dice "No, es que esta gente siempre sale con lo mismo, pura carreta", pero hay que sentarse, yo creo que si la gente tiene la voluntad toca sentarse y seguir insistiendo; nosotros hemos sido muy pacientes, los indígenas, creo que las fuerzas de la resistencia nunca se nos van a acabar, somos de diálogos entonces continuamos en ese camino.

Otra conclusión, es que la administración de justicia supone redistribuir el poder y redistribuir el conocimiento, y por eso no va a ser fácil este camino de seguir fortaleciendo nuestros sistemas de justicia.

Por último planteaban que los fundamentos de nuestros derechos son el territorio, la cultura, entendida como la conciencia el fundamento esencial de la identidad cultural, y la Autonomía, hoy autodeterminación como pueblos. Que la autonomía contiene cuatro grandes ejes que debemos seguir fortaleciendo, el gobierno propio, la consulta previa con consentimiento previo libre e informado, el desarrollo propio o los planes integrales de vida, y el control social o la Jurisdicción Especial Indígena. Todos estos elementos no son nuevos para ninguno, pero van interrelacionados para lograr la verdadera autonomía en el territorio y en el relacionamiento con la institucionalidad del Estado. El llamado es hacer uso de todo el bloque constitucional para materializar los derechos colectivos e individuales y toda la jurisprudencia como herramientas para hacer realidad nuestro derecho de vivir bien dignamente en el territorio.

Por ultimo quisiéramos insistir a las autoridades indígenas y líderes que se requiere doblar esfuerzos para proteger los niños, las niñas y las mujeres, no porque seamos más importantes sino porque somos el eje de la familia, la fortaleza también para trabajar hombro a hombro tanto lo femenino como lo masculino en complementariedad. La espiritualidad y nuestra cosmovisión de ser la mujer la representación de la tierra sagrada no puede ser retórica, debemos pasarlo a la práctica a la dignificación de la vida de las mujeres en la familia y la comunidad.

Agradecemos la participación de todos, los mamos, los palabreros, los malokeros especialmente de las mujeres, porque tengo un interés personal desde el CSJ trabajar con las mujeres indígenas para que participemos activamente en la administración de la justicia desde las comunidades, desde los pueblos y desde las organizaciones indígenas, este es un desafío y una necesidad que tenemos todas, para de esta manera poder contribuir en la permanencia de nuestro colectivo y de nuestras familias (*Encuentro Nacional de la Jurisdicción Especial Indígena. Bogotá, diciembre 5 de 2014*).

Voces femeninas indígenas ante las justicias y la discriminación

Los pueblos indígenas en general a lo largo de toda la historia, después de la llegada de los europeos no solo sufrimos la exclusión, discriminación y xenofobia por la sociedad que mantiene el poder político, militar y administrativo, sino que también en el interior de muchos pueblos indígenas las mujeres estamos en desventaja en comparación con los hombres. Visto desde la cultura no indígena, se considera que las mujeres no trabajan, mientras que los hombres sí lo hacen, y tienden a resaltar una división sexual y generacional del trabajo, sin embargo en la práctica cuando los hombres se ausentan, las mujeres asumimos gran parte de las tareas tradicionalmente concebidas como masculinas adicionalmente a las propias.

Actualmente la mayoría de las mujeres indígenas decidimos solamente en los aspectos relacionados con las tareas y roles que socialmente se nos permite, a diferencia de los hombres que deciden en casi todos los aspectos, algunas incluso debemos pedir permiso para salir de la casa, para participar en reuniones o para comprar un vestido, como resultado de la pérdida de identidad y dignidad cultural.

El grado de participación de las mujeres en la toma de decisión en las comunidades o en la organización indígena varía significativamente de acuerdo al lugar donde se ubiquen. Por ejemplo muchas mujeres tienen temor a hablar en público, a pesar de ello, las mujeres indígenas son valoradas por su sabiduría, conocimientos, habilidades y prácticas culturales, las cuales en muchas ocasiones no son transmitidas a los jóvenes y niñas, lo que ha llevado a al exterminio de la formas vivenciales de la ancestralidad.

En cuanto a la construcción de mecanismos de protección es necesario reflexionar sobre la preservación de la memoria conjunta, producción de ideología y conocimiento como guías de reafirmación de la identidad, restitución de territorios, reafirmación del proceso común como pueblos herederos de grandes civilizaciones, así como establecer la conexión entre la práctica política y la forma de ser y pensar desde una mirada interna desde las miradas cotidianas de las mujeres, las formas de resistencia desde el cotidiano vivir, como desde grandes procesos de resistencia en el que las mujeres indígenas hemos tenido el vigor de enfrentar desde la condición de lideresas y mujeres de base de sus organizaciones y comunidades, esto con el

objetivo de sentar las bases de una participación legítima en la defensa de los derechos, inherentes a cada ser colectivo de la protección y promoción de los derechos como principios inherentes para establecimiento y pervivencia indígenas

Lo anterior se ve afectado por los impactos del conflicto armado en sus pueblos, ha generado desplazamiento forzado, lo cual ha facilitado procesos de ocupación y despojo territorial por terratenientes, grandes empresas, actores armados, interesados en megaproyectos mineros, energéticos y agrícolas.

Los actores de la guerra han interrumpido en muchos pueblos los ciclos de la vida, afectando social, política, cultural, económica y ambientalmente nuestros territorios, y especialmente a las familias cuando por medio de la presión, amenazas y hostigamientos buscan imponerse sobre nuestras prácticas culturales y generar rupturas cuando reclutan a nuestros hijos.

Para las mujeres indígenas víctimas de violencia, existen grandes obstáculos de tipo geográfico, económico, cultural, para el acceso a la justicia. La mayoría de las mujeres indígenas tiene dificultad para acceder a las instituciones que imparten justicia bien porque en sus territorios no existen, o deben recorrer largos trayectos (por ejemplo al casco urbano o ciudad) debido a su distancia; en los casos en que las mujeres tienen acceso físico a las instituciones hay barreras de tipo cultural que les impide que este sea efectivo.

Las mujeres que se trasladan en busca de justicia no cuentan con seguridad en el territorio, ya que hay presencia de grupos armados que impiden la circulación, minas antipersonales y amenazas que ponen en riesgo su vida. Iniciar un proceso y el mismo traslado fuera del territorio genera gastos económicos para fotocopias, llamadas, transporte, alimentación, hospedaje, que las mujeres en ocasiones no pueden cubrir o que les resulta excesivamente oneroso.

Por otra parte, el sistema judicial no está adecuado a estándares mínimos que respeten los derechos humanos de las mujeres indígenas, lo que conlleva a un proceso de exclusión y múltiples discriminaciones por el hecho de ser mujer, de ser indígena y de ser desplazada. Los funcionarios no atienden adecuadamente a las mujeres, porque desconocen los derechos de las mujeres

indígenas y sobre todo porque no son sensibles al tema, porque no hay protocolos de atención, porque no hay intérpretes que permitan la mínima comunicación que permita entender la realidad social y cultural de las mujeres indígenas. A ello, se añade que no hay suficientes entidades e instalaciones adecuadas culturalmente, no se considera la situación de vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres por razón de género y etnia, y hay un desconocimiento generalizado de las mujeres de sus propios derechos y quienes deben garantizarlos. En conclusión las mujeres no cuentan con accesibilidad ni física, ni legal, ni cultural a la justicia.

En materia de violencia sexual contra mujeres indígenas, la justicia colombiana no responde y cuando responde no lo hace de manera eficaz, ni culturalmente adecuada, por las siguientes razones:

- No hay una legislación que responda a necesidades de los pueblos y mujeres indígenas, porque ha sido realizadas desde una visión occidental y patriarcal.
- No hay procedimientos y protocolos adecuados para aplicar justicia en estos casos.
- No existen protocolos de atención específicos para las mujeres indígenas, muchas veces los casos de las mujeres se ventilan de manera colectiva olvidando normas básicas que protegen el derecho a la intimidad de las víctimas de violencia sexual.
- Los funcionarios judiciales no conocen la normatividad nacional e internacional en la materia de protección de derechos de mujeres indígenas
- La mayoría de las entidades estatales que administran justicia están fuera y lejos de los territorios indígenas.
- Los funcionarios no están preparados (ni se esfuerzan por prepararse) para atender adecuadamente casos de violencia sexual, y muchos de los funcionarios que sí están capacitados, no son sensibles frente al tema.
- Hay un desconocimiento generalizado de lo que implica el principio de la diversidad étnica y cultural, y de los mandatos de la constitución y otras normas nacionales e internacionales que protegen derechos de pueblos y mujeres indígenas.
- Generalmente no se cuenta con traductores o traductoras en los procesos judiciales, ni en las entidades estatales.

- Las instituciones no están preparadas ni económica ni técnicamente para garantizar el derecho al acceso a la justicia de las mujeres indígenas

En otros hechos de violencia contra las mujeres, especialmente de violencia sexual, la Jurisdicción Penal Militar asume estos casos; en varias oportunidades, las mujeres indígenas han denunciado que los militares intentan negociar directamente con las víctimas para "comprar" su silencio y para que los casos queden en la impunidad.

Este contexto en su totalidad genera un alto nivel de impunidad. La ONIC por ejemplo, no tiene conocimiento de la existencia de condenas por violaciones sexuales u otro tipo de violencia contra mujeres indígenas. Peor aún, el sistema de justicia en los lugares en los que habitan los pueblos indígenas es pobre y precario, lo que imposibilita el derecho a obtener justicia para las mujeres indígenas.

Por otro lado, en el plano de la jurisdicción especial indígena o de la justicia propia, las mujeres indígenas manifiestan que en algunos de los casos en los que ellas son víctimas de violencia, al interior de la comunidad no se están tomando decisiones objetivas, imparciales y en justicia; en ocasiones, porque la violencia contra las mujeres indígenas en los territorios indígenas también se ha naturalizado o porque se cree que la violencia intrafamiliar o de pareja debe ser resuelta de manera privada.

Por lo anterior, no existen al interior de los pueblos indígenas rutas de atención en casos de violencia contra las mujeres indígenas, y en la mayoría de los casos las autoridades indígenas (mayoritariamente masculinas) no son sensibles o no saben cómo responder a estos casos en los que las víctimas son mujeres" (Voces de mujeres participantes en el Encuentro Nacional sobre la Jurisdicción Especial Indígena. Bogotá, diciembre 5 de 2014).

Concepciones de mujer en la cosmovisión andina

En el principio cosmogónico de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, la mujer es la representación física de la tierra negra (*Seynekun*) que tiene la capacidad de renovar la energía del universo cada período de tiempo de acuerdo a los ciclos lunares. "Esta facultad recibida por la mujer desde el origen, le da poder para darle vida a las nuevas generaciones tal como la tierra negra tiene la capacidad de recibir la semilla y reproducirla para que no se acabe su especie. Así mismo la mujer es el completo del hombre es además la portadora del saber y el soporte del conocimiento de los Mamos y los *sakukus*"[68]

Mujer Kogui

> El sistema social del pueblo Kogui, se circunscribe en los conceptos de igualdad respeto e integralidad, allí está la mujer complementando tal esquema, es decir dando también orientaciones para la recreación de saberes en todo tiempo y espacio, constituye el foco determinante en el ejercicio de la gobernabilidad, perfeccionando cotidianamente la mirada integral que le otorga el pueblo Kággaba a las diferentes situaciones de la vida. "La Mujer al igual que el hombre también es una persona especialista en conocimiento ancestral Kaggaba, en ella se conjuga la dimensión espiritual y material del orden sociocultural, es una autoridad que traduce el que hacer de la gente en el territorio, está preparada, y es el centro de la fertilidad para transmitir el conocimiento, en ella se inspiran los valores de convivencia, solidaridad, reciprocidad, integralidad, respeto y equilibrio"[69].
>
> Su proceso de formación, está constituido por la práctica vivencial de incontables momentos en permanente

[68] Palabras de la mayora Nicolasa Torres, esposa del mamo y *sakuku* Apolinar Torres de *Seynimin*. Gunharuwún, 7, 8 y 9 de octubre de 2011.

[69] Por ejemplo, "Los análisis sobre violencia ejercida contra las mujeres indígenas desde ámbitos externos han sido muy frecuentes y prólijos en las organizaciones indígenas, no así las reflexiones que se han planteado cuando esta violencia contra las mujeres indígenas aparece derivada de patrones culturales considerados como tradicionales y ancestrales, los cuales ciertamente han sido mucho más excepcionales y periféricos".

interacción con la naturaleza y el entorno, por la vivencia diaria en lugares especiales y en compañía de diferentes sabios, en procura de obtener el conocimiento que posteriormente sustentará su labor. Dicha transmisión de saberes se logra de forma específica, de manera oral, y con lineamientos para trasmitir sus saberes y cumplir su responsabilidad de acuerdo con la Ley de Origen y el linaje correspondiente.

Mujer Arhuaca

En un principio el padre sol (*Kaku Bunkwakukwi*) estuvo casado con la madre tierra, de allí surgieron los arboles; todo tipo de árboles frutales, maderables; los árboles maderables y otros utilizados en construcciones de casas representan al género masculino y aquellos que son utilizados como alimentos representan al género femenino. En este sentido la mata de ayu utilizado por el hombre representa a la mujer, así es establecido desde el principio. No obstante, nuestra ley también establece que, con el devenir de los tiempos la mujer tendrá que expresar y dar a conocer el lenguaje de la madre tierra. De las aguas, de la luna y demás elementos que representan su género, puesto que cuando habla la madre no está hablando de ella sola si no de los árboles, de los cerros, de las lagunas, de las piedras; es decir, sus hijos. Por ende, del género masculino, de la humanidad y esto permitirá que el hombre vuelva a surgir fortalecido espiritualmente[70].

"Para nosotras, por ejemplo, la mujer representa la madre tierra, el hombre representa los árboles. De allí que de la fertilidad de la tierra dependa la resistencia y la fortaleza, de los árboles, de la frondosidad y de la frescura de los árboles se fortalece la tierra"[71]

[70] Relato del Mamo Fernando Izquierdo, en el encuentro Diálogo sobre el significado de ser mujer Arhuaca, diciembre del 2012, Sierra Nevada de Santa Marta.
[71] Palabras de la docente arhuaca Eloísa Izquierdo, Taller de socialización, Auto 092 de 2008 asentamiento de Jewrwa, septiembre 13 de 2011, resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta.

"La mujer representa la madre tierra y como una madre, da vida, tiene la capacidad de sostener generaciones. Así como a mí se me acaba un vestido en poco tiempo, no me acabo por esto. De igual forma, la tierra nos ve a nosotros, simplemente pasamos por aquí y ella sigue mirando, escuchando, protegiendo, castigando a quienes pasan por ahí, pero aún ella sigue existiendo"[72]. Si observamos una montaña y nos detenemos a conversar con ella, miramos lo insignificante que somos. Nos preguntamos ¿cuántas personas han visto desde que existe?".

Mujer Wiwa

Abu shewiumun es la madre tierra de la vida que sostiene el mundo y la permanecía de la humanidad y todos los seres vivos del planeta tierra, así los variados colores de la tierra simbolizan los distintos tipos de mujeres, por eso la tierra negra representa al tipo de mujer fértil, la tierra colorada que es la que se utiliza para hacer vasijas o tinajas simboliza a otro tipo de mujer y hay otras tierras que se emplea para hacer la casa que también simboliza a la mujer. *Abu senekun*: es la mujer generadora de vida, ella tienen las mismas características de la madre tierra que de acuerdo a la visión ancestral, la mujer es la encargada de mantener y proteger el equilibrio de la naturaleza así como hay plantas que se producen en clima frio y hay plantas que se producen en clima cálido, ello es parte del equilibrio de la naturaleza por eso encontramos árboles que simbolizan a los hombres y que brotan de la madre tierra y que es la mujer, pero al igual hay plantas que producen alimentos que son hijas, así como las mujeres paren hembras también paren machos lo mismo hace la madre tierra[73].

[72] Esta narrativa se encuentra originalmente en el pronunciamiento desarrollado por Leonor Zalabata, en experiencias mujeres indígenas y el pensamiento Arhuaco, Bogotá, 2010.

[73] Recuento desarrollado por la *Saga* María Antonia Daza Barro procedente del resguardo Wiwa El encanto, departamento del Magdalena, en un conversatorio con el equipo de trabajo de la C.I.T. Auto 092 de 2008, casa indígena de Valledupar, diciembre de 2012. Traducción de la mujer Wiwa Enna Ruth Gil, del asentamiento de Achintikua, departamento de La Guajira.

Al considerar la tierra, como una mujer que tiene órganos y que estos se comunican entre sí lo mismo, la tierra que es el mundo tiene lugares que se comunican entre sí; son sitios de hacer pagamentos y que sirven para mantener el equilibrio de este mundo. Por eso, estos sitio cuando son dañados ya sea en la Sierra Nevada o en cualquier otro punto del mundo es como si se estuviera matando a la mujer, así cuando los grupos armados entran en el territorio es como si se estuviera violando a la mujer, situación que produce desequilibrio en la mujer y por consiguiente en el mundo"[74]

Mujer Kankuama

A nivel tradicional la mujer representa el principio femenino de todo lo que existe. Por lo tanto, es fundamental su papel porque representa el completo del hombre y de la naturaleza y así mismo sin ella no existiría nada. En la parte tradicional la mujer constituye el apoyo vital de los trabajos, tradicionales y pagamentos que realizan los Mamos a la naturaleza ya que, además de aportar tributos y materiales que solo ella pueden producir y construir con muchas fuerzas de su pensamiento manteniendo todo lo anterior[75].

Trenzar a la madre con muchas fibras culturales, es lo que siempre hemos realizado milenariamente los Pueblos Indígenas. Porque, el propósito de proteger a la Madre Tierra es uno solo, defenderla, como esa llama que aviva permanentemente la cultura propia para la pervivencia de las futuras generaciones de mujeres y hombres Kankuamo.

[74] Esta concepción de la mujer Kogui fue tomada de las palabras pronunciadas por las mujeres Margarita Alimako y Josefa Gil en el asentamiento de San José de Marwamake Territorio Kogui departamento del Cesar, en mayo 13 de 2011

[75] Esta concepción de mujer Kankuama fue desarrollado en el encuentro de validación de las propuestas presentadas por las mujeres, que se dio en el corregimiento La Mina, octubre 26 y 27 de 2012, resguardo Kankuamo, Sierra Nevada de Santa Marta.

Palabras de Arquimedes Vitonás

Declarado maestro de la sabiduría por la UNESCO.
Alcalde del municipio de Toribío (2004-2007).
Rector de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN).
Alcalde Mayor y vicegobernador del cabildo de Tacueyó.

Entrevista realizada por Diego Jaramillo Salgado –DJS.

DJS: la idea es publicar un libro sobre justicia indígena por el Consejo Superior de la Judicatura. La propuesta es charlar un poco sobre su experiencia personal en relación con la justicia indígena. Comencemos por la primera experiencia como niño o como joven que recuerda frente a un caso de justicia indígena en su comunidad.

Arquimedes Vitonás - AV: yo estaba de alcalde mayor en el cabildo de Tacueyó. Eso fue en 1996. Uno de los primeros casos que a mí me correspondió fue una aplicación de justicia. Al cabildo indígena llegan cantidad de problemas sobre todo de tierras, conflictos de familias, de robo y amenazas de muerte, y el quinto es el asunto del maleficio, la brujería, la maldad. Alrededor de esos cinco temas siempre giran los problemas y se ha aumentado la parte administrativa que hace 20 años no estaba en el cabildo. De malos manejos: que este robó, que este se comportó mal aquí, allá.

Uno de los casos que me tocó como alcalde mayor en el cabildo de Tacueyó fue el asesinato de un comunero. Entonces era un problema que ya venía desde el año anterior. El cabildo anterior debería haber tratado este problema y haberle dado solución, y no le dio solución. Al siguiente año cuando ya me correspondió vino a mí un comunero y dijo que tenía el problema de que la mujer se había ido con el amigo de él y le había dejado todos los niños y él estaba muy dolido. Se encontraron los dos, se amenazaron de muerte, al que primero se matara. El uno era acostumbrado a manejar armas. El otro no manejaba armas, pero se compró un revolver, y dijo: pues si él me va a dar bala pues yo también le voy a dar bala. El cabildo anterior sabia de ese asunto pero no le puso atención. Entonces lo que hicimos fue hacer una reunión pequeña con él y orientarlo en qué hacer y le dimos un espacio de 8 días y programamos la reunión para el día lunes para reunir muchas más personas de los comuneros. Porque esos caso no se tratan con una sola persona y se llaman a las otras autoridades indígenas más mayoras para reflexionar sobre el caso y conocer todos los antecedentes que ha habido. Porque estas cuestiones indígenas tienen normalmente un antecedente, que quién conoce son los mayores, porque han vivido cerca, porque han estado allí, y por muchas razones.

Normalmente las autoridades jóvenes tiene mucha dificultad porque no conocen, como no conocen muchas de las soluciones que se aplican, las que hacen no son las más adecuadas. Entonces la costumbre es llamar a las autoridades mayores, se les convoca, se les expone el problema. Ellos hacen el análisis y comienzan a contar los casos pasados en relación con la persona. Además, como ellos conocen al compadre, la comadre; entonces van comentando y van ilustrando el asunto. Además saben de otros casos similares y ya saben qué tratamiento le dieron y a lo largo del tiempo qué resultado dieron, eso nunca está escrito pero ellos son los que aconsejan y al final se concluye qué orientación dan. Yo convoqué para el día lunes, y el señor dijo que sí, que no había problema. Pero allí cometimos el error de no llamar al amenazado. El día sábado bajó el señor, llegó a la oficina y dijo Arquimedes, señores cabildantes, maté a ese señor. Yo vengo a presentarme y ustedes verán qué me hacen, yo ya había anunciado este asunto. Le dije: ¿pero qué pasó? Y me dijo, yo venía bajando y él venía subiendo y nos encendimos a bala. Pues ahí fue al que primero le diera y yo qué más podía hacer, o lo mataba a él o él me mataba a mí, allá está muerto, está en tal parte. Dijo, qué me van a hacer y yo le dije, nada, ahí lo dejamos. Lo primero que hicimos fue

organizar una comisión y hacer el levantamiento del cadáver- Al señor para qué lo íbamos a capturar en ese momento.

Ese fue el caso que me tocó, en ese tiempo el gobernador principal se hizo a un lado y se inventó un viaje, se fue a otro lugar y se desapareció y me tocó asumir a mí el caso. Yo estaba como alcalde mayor y el día del juzgamiento se metió la guerrilla. Eran 32 guerrilleros con el comandante a la cabeza, supuestamente en defensa del señor que había matado porque suponían que el cabildo inmediatamente le iba a hacer juzgamiento por manejo de armas, por subversión o por otra cosa. Ese día lo primero que hice fue pedirle a la guerrilla que se quitara de allí y que hasta tanto no se quitaran de allí no iniciábamos la asamblea. La guerrilla lo que pedía era que le hicieran un juicio justo. Ellos tenían en la cabeza que al señor el cabildo lo iba a tratar como un subversivo y ese no era el asunto.

Cuando después de mediodía se fueron comenzamos el juicio. En el juicio aplique el destierro. El asunto es que quedaban tres niños chiquitos, uno de dos años, o de tres, uno de cinco y otro de siete. El asunto es que el papá dijo: para dónde me voy, se renegó a salir. Se le dio 8 días. Recojan las cosas que tiene en la casa y se van, no se sabe para dónde pero se van, es problema suyo. La mamá se quería llevar a los niños pero ellos no quisieron irse con la mamá. A los 8 días se les tumbaba la casa si no se iban. Y él prefirió salir y dijo que no tumbaran la casa para cuando los hijos crecieran y quisieran volver tuvieran dónde llegar. Después se armó una comisión de alguaciles para sacarle todas las cosas, pues si no las llevaba pues había que quemárselas el señor salió de allí y se llevó a los hijos. El asunto fue, y el arma qué. Como eso ya hace tiempos, hace más de 20 años. Entonces el arma hubo una dificultad y es que el arma homicida no se supo qué hacer con ella. Algunos sugirieron que la guardáramos. No me acuerdo bien por qué la razón, por qué la guardaban y alguien la guardó. Ese fue el error más grande el haberla guardado y alguien la guardó. Había que meterle candela.

Por eso hoy en día cuando los cabildos capturan a cualquier persona que esté armada, métale candela o destrúyala inmediatamente. Luego se vuelve un problema grande. Cuando uno ya conoce les dice: no se metan por ese camino, eso causa más problemas. Por ejemplo, la otra vez que quitaron los fusiles a la guerrilla, algunos pretendían que se los entregaran a la guerrilla.

Entrégueselos que eso es de ellos, que se lo lleven. No eso no se puede. Al ejército menos, ellos no tienen parte en esto.

DJS: ¿Como autoridad, fue gobernador de cabildo?
AV: estuve de gobernador suplente y después de alcalde mayor.

DJS: ¿Y cómo gobernador qué caso le tocó asumir primero?
AV: sí, después me tocó otro caso duro que fue de repartición de tierras. En la repartición de tierras dos familias estaban a punto de matarse por un pedazo de tierra, por unas matas de café, por unos linderos- Pues a mí también me tocó, eso demora un día. Nos reunimos las partes, no se llegó a ningún acuerdo, entonces lo que hicimos con los alguaciles fue inmediatamente tomar el lindero y cortar todo lo que había de lado y lado a unos 6 metros, había café, todo ese café lo cortamos hacia arriba. Y les dije bueno, ahora sí ya está limpio, ahí está el lindero, ahora no peleen. Así se pusieron las cosas.

DJS: ¿Intervino también la comunidad en la asamblea?
AV: sí, en todos esos casos interviene la comunidad, intervienen, unos a favor, otros en contra. Entonces cuando uno no tiene experiencia en eso es donde las cosas se complican. Porque en muchas ocasiones cuando el gobernador es joven, por estar a la carrera o por tener muchos afanes, lo soluciona de la manera más fácil, es cuando se hacen los errores. Y cuando se hacen los errores, esos problemas persisten en el tiempo. A los 4 años o 5 años vuelven y resultan con mayor gravedad. Entonces cuando se solucionan bien y además se traen a los mayores que son testigos del problema ellos se encargan en la vereda de estar pendientes del problema y cada que hay un poco de choque, ellos solucionan el problema y vuelven a recordarles a los hijos cómo se arregló. Ni siquiera el cabildo tiene que estar interviniendo allí.

DJS: ¿Las partes aceptaron la solución propuesta por la autoridad?
AV: no, cuando se llega a un conflicto, las partes no aceptan. Ya el cabildo tiene que tomar una decisión, esta es la decisión del cabildo y no se discuta más. Se hace todo lo posible para que se llegue a un acuerdo voluntario de las partes, pero hay tiempos en que no se llegan, entonces tiene el cabildo que tomar la decisión.

DJS: estos casos son cercanos a la constitución del 91. ¿Usted, en lo que recuerda de antes de la constitución del 91 y estos que ha resuelto ahora, hay cambios en la jurisdicción indígena? Antes de la constitución del 91 no había reconocimiento normativo, institucional en la constitución para defender la jurisdicción indígena. ¿Con los mandatos de la Constitución cambia ese proceso internamente?

AV: de los temas que yo le menciono antes o después de la constitución, para mí no han tenido mayor efecto. Eso se ha venido aplicando como siempre se había venido aplicando. La constitución del 91 lo que ha ayudado mucho es en delitos como homicidios agravados ya que no son de comuneros sino de personas de fuera de la comunidad que cometen delitos dentro. Como a eso no les hace juicio el cabildo entonces aquí sí ha ayudado para enviarlos a la justicia ordinaria. El asunto del delito del narcotráfico, el asunto del juzgamiento a subversivos no por delito de subversión sino por otros delitos en la comunidad, en eso ha ayudado mucho y ha clarificado. El otro asunto, por ejemplo, sobre la violación de niñas y niños en eso ha ayudado mucho la constitución del año 91. Pero en esos otros temas que mencionaba aquí siempre se ha venido dando y tienen un procedimiento muy propio de darse aquí y prácticamente si uno le preguntara a los mayores bueno y de la constitución, responderían pues da igual, si están escritos o no, ellos ya saben que eso se venía aplicando y se viene procediendo de esa manera y esa es la manera de solucionarlo.

DJS: pero exigen actas, si acaso llega la justicia ordinaria para trasladar a una persona a una cárcel.

AV: para esos otros delitos sí ayuda mucho la constitución del 91 porque primero señala unos procedimientos, señala unos ámbitos y unos criterios de cómo hacerlo. Pero, por ejemplo, para los caso de tierras, en eso no ayudaría mayor cosa porque ese no es un asunto que pasa ningún juez, y no debería pasar a ninguno porque aunque pasara allá el juez qué hace, allí no puede hacer prácticamente nada.

DJS: ¿Aquí en el norte ha habido muchos casos difíciles, pero en su experiencia y su percepción, cuál sería el caso más difícil que le ha tocado afrontar a la justicia indígena en el norte?

AV: aquí el caso más difícil, está el de Marden Betancur, y, el otro, el de Cristóbal Secue, y otro el de Aldemar Pinzón. Son tres casos bastante complejos aquí en el norte y se diferencian unos de otros. En el caso de

Marden, claramente lo asesinó las FARC; pero quienes lo hicieron fueron los elenos, fueron los que promovieron todo el asunto y después mandaron a que lo mataran. Después, al arremeter contra las FARC, pues quedaban los otros libres y si arremetían contra los elenos pues las FARC también quedaban libres. Ese es un caso bastante complicado y además que estaban involucrados líderes indígenas y comuneros de allí y eso complicó bastante el asunto. Y a partir de allí ese caso creo que fue a dar a la Corte Constitucional, por el caso de Pacho (Francisco Gembuel Pechené procesado por el cabildo), que después fallaron a favor de la comunidad. Porque Pacho siempre hasta lo último peleó el derecho como persona, como individuo en favor de los derechos humanos y el derecho a las personas pero por encima de ello estaba el derecho de la comunidad, entonces eso fue lo que aprovechó la corte, el derecho de la comunidad.

DJS: hubo una coincidencia. A mí me invitaron, creo que en el 99, como parte de la Red de universidades por la paz, en representación de la Universidad del Cauca. Una delegación fue a Venezuela a dialogar con Antonio García el del ELN, porque se estaba en el proceso aclimatar la paz. Después de dos días intensos y en la tarde Antonio García se me acercó y me dijo: usted es del Cauca. Sí yo trabajo en la universidad del Cauca. Dijo: hombre allá cometimos un error el verraco, eso de la muerte del alcalde de allá de Jambaló, y entonces me dijo: ahí a partir de eso, decidimos no aceptar militancia indígena y levantar el frente que había allá. No sé si es cierto.

AV: sí se les pidió que levantaran ese frente, porque ellos armaron un frente con un nombre indígena. Se les pidió que lo quitaran. No me acuerdo el nombre pero se les pidió que lo quitaran y ellos lo hicieron, ellos cumplieron. Últimamente han querido volver otra vez al lugar pensando que ya la gente se ha olvidado, y ahora están llegando nuevamente.

DJS: Pero los que hubo ahora último con las FARC también han sido casos difíciles.

AV: Claro, el caso de Cristóbal, fue un caso que prácticamente la guerrilla lo había sentenciado 20 años atrás y no habían encontrado esa la posibilidad, pero ya después tomaron la decisión y la tomaron en pleno, todos nos dimos cuenta, pues lo asesinaron, y fue un caso bastante difícil en cuanto que ahí hubo que hacer juzgamiento directamente a milicianos y a algunos comandantes del sexto frente y creo que fueron unos de los primeros guerrilleros que se mandaron a la cárcel de San Isidro.

DJS: ¿Por decisión de la justicia indígena?

AV: Fueron los primeros, y con un agravante que había debilidad organizativa y falta de mayor claridad política, y como había debilidad organizativa, entonces resulta que después nos amenazaron con secuestrar a varios líderes para canjearlo y que lo sacaran. Claro, si eso se da complica el asunto y de hecho se dio el asunto, entonces cuando se dio ese asunto, prácticamente la familia también insistió en mediar mucho. Entonces lo que se hizo fue después de dos años o tres años. Se reconsideró el asunto, por petición de la familia y compromisos que hizo y se le entregó a la familia, se sacó de la cárcel y se le entregó a la familia. La justicia indígena tiene esa ventaja de que la persona, a pesar de estar guardada en una cárcel se puede reconsiderar el asunto, inclusive las penas. Entonces, en una asamblea se reconsidera el asunto y bueno si eran veinte y si la asamblea lo reconsidera, se puede dejar en tres o en cuatro se puede volver a negocias con el tiempo. Y eso fue lo que se hizo en el caso de Cristóbal.

DJS: ¿Cómo establecería la relación de la justicia propia con la justicia nacional, como ve ese encuentro, o desencuentro?

AV: para mí, ahora hay una mayor resonancia en la justicia ordinaria de la justicia propia, del derecho propio, ya por lo menos algo les cabe en la cabeza a jueces, a fiscales. Ya más o menos tienen idea de que se está hablando, pues no es que sea un asunto que haya llegado a una empatía y tenga una sintonía, pero por lo menos ya muchos de ellos logran entender, o por lo menos ya no logran intervenir de a mucho de manera negativa. Porque más antes eran cerrados: No y no, y punto. Esto se hace, esto dice el código y aquí no hay nada más que hacer. Ahora, por lo menos, ya se acepta el debate, ya se aceptan los alegatos, ahora ya se reconocen a los delegados de los cabildos. En la parte jurídica los reconocen como intermediadores, por lo menos los escuchan los jueces o los fiscales. Así cuando va el gobernador de cabildo, por lo menos ya se dan salidas en ese sentido, cuando hay esas dificultades, el cabildo reclama, yo creo que en eso se ha avanzado bastante- Pero yo no sé, si uno mirara qué porcentaje, yo creo que es muy mínimo. La mayoría de jueces y fiscales en Colombia son cerrados y lo único que ven correcto y válido es el derecho positivo y lo que está en el código penal, o lo que está en los códigos. Es lo único que ven y lo que tiene que aplicar, el resto no hace ni siquiera el deber de entenderlo. Para mí en la justicia ordinaria colombiana, la gran mayoría no ha entendido que Colombia es un país pluricultural y tampoco ha entendido que en Colombia se han reconocida dos

jurisdicciones. Eso para mí está lejos, lo leerán algunos lo entenderán, pero les cuesta reconocerlo además como eso no se enseña en las universidades. Se enseña derecho positivo, pero pluralismo jurídico no se enseña.

DJS: Hasta el acuerdo del programa de Derecho con el CRIC sigue siendo el mismo programa clásico de la Universidad del Cauca.

AV: es el mismo. En las cohortes especiales de los indígenas, lo que vamos a programar son 4 seminarios especiales de pluralismo jurídico y de jurisdicción indígena, del derecho propio, del derecho internacional público a favor de los pueblos indígenas. Entonces, ese estilo de formación que se tiene, sigue de todas maneras trabajando por largo tiempo, y seguiremos en la confrontación. Llegará un momento en que las universidades tomen una decisión de incluir cátedras de pluralismo jurídico en el derecho y eso cambiará la futura generación. Hasta tanto tenemos que aguantarnos.

DJS: ¿Cómo valoran la justicia nacional, se hace justicia en la justicia ordinaria, es eficaz o como la ven ustedes desde los indígenas?

AV: la justicia ordinaria tiene un procedimiento que seguir y ese procedimiento que seguir es válido en ciertos lugares, pero hay otros lugares donde no se puede cumplir. Por ejemplo, un territorio donde predominan los grupos armados, allí ¿qué investigación hace un fiscal o un juez? Entonces eso se queda así. En las ciudades funcionaría, indígenas que viven en las ciudades y pueden recurrir a la justicia ordinaria, y en algunos casos, pero sobre todo los territorios indígenas son bastantes alejados.

DJS: pero se dice, que las decisiones de la justicia ordinaria, sus fallos, condenan a la persona a la cárcel y esta es una escuela del crimen, de la delincuencia etcétera En ese sentido ¿Cómo ven la justicia ordinaria?

AV: la justicia ordinaria es bastante lenta, los mismos procedimientos que tiene, el método que tiene, las técnicas que tiene de probar las cosas son bastante demoradas. Y de pronto, no tanto por el procedimiento como está establecido sino por la falta de conocimiento, la justicia indígena tiene una ventaja que tiene conocimiento del terreno, conocimiento de las personas y su comportamiento y conocimiento del actuar de cada una de ellas. Entonces, ese conocimiento en profundidad da para tomar una decisión muy rápida. Cosa distinta es con la justicia ordinaria, que el juez se gradúa en una universidad y después lo mandan a un lugar que nunca ha vivido allí, se hará amigos en el momento en que vaya llegando y si en ese momento le toca tomar decisiones,

hay problemas. O sea, las decisiones son fundadas en el conocimiento académico y de acuerdo al código que diga, pero no hay una realidad ahí que conozca, que él viva, que pueda tenerla como complemento a la decisión que tome, entonces eso hace que sea lenta y en cierta manera puede tener dificultades en las decisiones, puede inclusive ser bastantes parcializadas.

DJS: ¿Y en relación con la justicia indígena, cree que haya algo que mejorar dentro de la justicia indígena?

AV: sí, en la justicia indígena hay que estructurar de una manera diferente como se tiene ahora y estructurar de una manera diferente significa que, a la luz de los derechos constitucionales del año noventa y uno, para mí hay que organizar unos mínimos criterios generales. Yo no sé si para todos los pueblos, pero yo creo que para el pueblo Nasa debe haber unos criterios mínimos generales de procedimiento, y, en segundo lugar, tiene que haber un mayor apersonamiento del gobernador del cabildo. Para el caso Nasa, el que tiene su responsabilidad es el capitán. El capitán del cabildo, en los cabildos Nasa , es la persona que mantiene el equilibrio y la armonía de la institución, así el gobernador y el resto de directivos metan las patas por todo lado, él es el llamado a mantener centrada la institución, por lo tanto la justicia indígena a estas alturas de los tiempos debería estar bajo la responsabilidad de él, la comunidad cuando elige un capitán sabe a quién está eligiendo, aunque últimamente están eligiendo capitanes demasiado jóvenes que no es lo correcto, o sea el capitán del cabildo tiene que ser la persona mayor con autoridad, con reconocimiento, con recorrido, o sea el gobernador no importa que sea joven, pero el capitán sí. Actualmente la justicia indígena se está dejando mucho en manos solamente del coordinador jurídico, hasta tal punto que se está convirtiendo en una autoridad jurídica y política y él se da lujo de elaborar el documento y pasarle al gobernador que firme y el gobernador firma. En estos días pude ver un caso así que me preocupó bastante. Un joven vino a decirme: Arquimedes usted que piensa de esto, lo que hizo el cabildo con respecto a mí por estas razones, ¿usted considera que está correcto? Yo le dije no está correcto. Un caso muy particular de salario. El muchacho tenía una deuda con otro particular, como trabajaba con el cabildo, el otro señor fue a ponerle queja allí al cabildo, que el señor le debía. El cabildo lo que hizo, no el cabildo sino el coordinador jurídico lo que hizo fue: a bueno entonces le descontamos el 50% del salario, y le descontaban el 50 % para un particular que ni siquiera es comunero, y el argumento es que el joven le debía al cabildo. Entonces cuando vi yo dije, si fuera que usted le debe al cabildo, pues

tiene que pagarle al cabildo, pero es que le debe a un particular que ni siquiera es comunero. Entonces salir a favor en ese sentido de un particular cobrando una deuda, a costa de hacerle daño al que estaba trabajando, porque con lo que ganaba no le alcanza ni siquiera para pagar arrendo. Entonces él dijo me sale más barato renunciar al trabajo, porque cómo pago. Entonces cuando uno ve ese caso claro, vi que era sumamente injusto, pero el cabildo dijo que no. Entonces yo llamé al gobernador, el gobernador no se recordaba. Allí me di cuenta que era el jurídico que había hecho eso. Lo llamé y el jurídico que hizo, reconsideró el asunto y lo arregló de otra manera.

DJS: o sea que los gobernadores actúan con facilismo?

AV: Claro y eso es preocupante, y le están dando mucho poder al coordinador jurídico. El coordinador jurídico es un apoyo al cabildo en pleno, es el que ayuda a investigar, es el que ayuda a hacer propuestas, pero no es el que decide, es el que pone a consideración. No se puede dejar en manos de un coordinador jurídico, un coordinador jurídico es el coordinador de un programa, y la función de él prácticamente es la función de un fiscal, esa es la función, de interceder, de mirar el asunto, de balancear y después presentar resultados al gobernador y propuestas, de qué es lo mejor que la directiva debe considerar. La directiva ya independientemente del coordinador jurídico pues llama después a los mayores y toman la decisión, si se requiere llamar a los otros, sino no. Pero para mí se está yendo la mano. Eso toca estructurarlo y eso toca trabajarlo rápido, yo no sé en el resto de cabildos pero eso lo he notado en 4 cabildos ya no se puede dejar así.

DJS: ¿Que se entiende por justicia dentro de la comunidad Nasa?

AV: la justicia en la comunidad Nasa, se entiende como la armonía que haya entre el resto de gentes, comuneros, entre el territorio, y entre las aspiraciones que tengan las autoridades dentro del territorio. Esa es la justicia, aplicar justicia, que haya un equilibrio entre esas tres cosas y en este sentido aunque los derechos individuales se respetan, los derechos individuales no pueden prevalecer por encima de los derechos de los demás comuneros si va en contra de la mayoría de la comunidad y sí va en contra de la defensa del derecho al territorio, y si va en contra de las aspiraciones que las autoridades han colocado allí a corto, mediano y largo plazo que es lo que diga en el plan de vida, eso sería la justicia. Por poner un ejemplo, si hay un comunero, que por problemas políticos, dígase, golpeó a otro, pues él está poniendo en desequilibrio, no solamente al territorio, sino también las aspiraciones que las

autoridades han decidido y lo hace a favor personal de él y sería una defensa de intereses personales. Eso desestabiliza, eso hay que corregir y aplicar justicia, pero como la justicia indígena se aplica directamente también con la medicina tradicional que es el componente que ayuda mucho allí, entonces es lo que ayuda allí a equilibrar la justicia.

DJS: ¿Han existido casos en que no ha sido acatada la decisión que han tomado las autoridades del cabildo?

AV: No, casi todo sindicado la acata. El asunto es que no hay una continuidad en el tiempo, entonces una directiva del cabildo estará un año, dos años, o tres años, entonces en ese tiempo funciona, pero si la condena fue por 15 o 20 años, hace falta establecer los procedimientos de seguimiento, que eso no se ha establecido todavía. Medio se está organizando. Hay un grupo de mujeres que están pendientes de los presos que están en las distintas cárceles y con las parroquias hacen un asunto de visita, pero es más una visita que seguimiento. Eso falta establecer. Porque normalmente la acatan, los comuneros la acatan y la acatan porque cuando se cometen esas faltas las sanciones son públicas, entonces todo el mundo es testigo. Cuando el comunero sale a algún lugar, siempre le están recordando el problema, oiga usted tiene su problema, usted no ha cumplido.

DJ: es el peso de la comunidad.

AV: Entonces, por ejemplo se sienta a tomar guarapo de caña con el otro, bueno listo lo aceptan, pero en medio de chanza y chiste le van diciendo, usted tiene este problema, y usted no ha cumplido, usted no ha ido, mire vea Entonces, la misma gente está ahí pendiente, entonces eso se cumple. Ahí le está haciendo seguimiento la comunidad. Eso es bueno, es importante, pero no es suficiente. Sí la autoridad no está pendiente de ese asunto, entonces habrá uno que dice: no yo estuve tres años y ahora me voy para el Caquetá, para el putumayo, para otro lugar y se desaparece de aquí y no dice a nadie. Entonces, si no hay pendiente un seguimiento quién sabe para dónde se irá. En otro cabildo, en otro resguardo, pues lo pueden recibir y si desde allá no hay una comunicación o seguimiento pues allá puede hacer otros errores que después repercuten en el cabildo de donde sea. Eso ha ocurrido en varias ocasiones, personas que van a otros lugares y cuando se han dado cuenta es que acá estaba sancionado y se fue a otro lugar escapado y no se dieron cuenta para dónde ni informaron. Eso ha ocurrido, es un problema que se tiene.

DJS: ¿Es efectiva la autonomía de las comunidades indígenas, en términos del ejercicio de gobierno, de educación propia y de justicia, tanto como lo manda la constitución, como la tradición cultural?

AV: yo creo que el asunto de autonomía es una cuestión más de aspiración de los pueblos a llegar a ser, y es un asunto que ha tomado relevancia en los últimos 20, 30 años y más a partir del convenio 169 de la OIT. Porque de ahí para atrás no se toma esto así en profundidad, para mí es más una aspiración, pero hay unos lugares donde sí ha tomado mucho más y ahí se ha trabajado. Yo vivo aquí en el norte del Cauca, en poco tiempo uno podría decir que en ejercicio de la autonomía y del gobierno pueden asumir ya cuestiones de ejercicio del gobierno, pero al resto de pueblos indígenas le faltan por lo menos unos 50 años. En menos de 50 años no creo que se dé. Falta mucho. Porque resulta que a lo largo de la historia, para mí, hay que diferenciar dos cosas: lo que significa ser autoridad indígena, y lo que significa ser gobierno indígena. La constitución del año 91 asignó una responsabilidad a las autoridades indígenas y es ejercer gobierno y aunque ya lo venían haciendo lo hacían de manera distinta. Resulta que hoy en día ejercer gobierno en un territorio indígena es prácticamente administrar recursos del Estado. Que en el tiempo pasado aunque se ejercía el gobierno como autoridad indígena, no era administrar recursos, era administrar el pequeño territorio que se tenía con lo que se tenía. Entonces era mucho más fácil, pero cuando ya usted administra su territorio, y, además se le dice: yo le doy esta plata para que solucione las necesidades de su gente y los ponga a vivir bien; pero, oiga, me rinde cuentas a mí de ese asunto. Entonces que hacen ahora las autoridades indígenas, dejan de administrar su territorio como tradicionalmente lo venían haciendo por rendir informes de los recursos que le dan. Entonces, ni se hace bien una cosa ni se hace bien la otra, además que para rendir informe y para ejercer gobierno hoy en día se necesita un conocimiento técnico, académico. Se necesita ir a la universidad. Para ser autoridad indígena no se necesita eso, para ser autoridad indígena así no sepa leer o escribir, puede ser autoridad indígena. Pero para ser gobierno ya no se puede, cómo se rinde informe, cómo puede leer en ese instante o sea ahí ya se complica el asunto. Entonces eso ha ido variando bastante,

DJS: ¿O sea que eso está perjudicando la identidad indígena?

AV: Para mí perjudica y complica bastante, porque los pone a correr detrás de una cosa que todavía no es el tiempo. En el año noventa después del 91, en el 95, nos llevó a una reflexión en ese sentido, no podíamos seguir

eligiendo las autoridades indígenas que no pudieran leer y escribir, pero tampoco podíamos elegir jóvenes, porque no habían jóvenes dentro del proceso indígena, conscientes de lo que había que hacer, entonces nos puso en un dilema muy grande en el año 95, entonces lo que hicimos fue formar jóvenes para meterlos a los cabildos indígenas, ningún joven quería meterse fácilmente al cabildo, muy difícil, muy difícil, pero logramos formar un grupo. A partir de allí, tomaron la elección de elegir jóvenes en el cabildo que hayan estudiado, por lo menos el bachillerato, pero las autoridades, los mayores los hicieron a un lado. Entonces los jóvenes quisieron comenzar a administrar el territorio, visionar la educación, a visionar la salud, a visionar la producción, a captar recursos del gobierno nacional, o de otras entidades a nivel internacional y comenzaron a administrar, pero eso que hizo, descuidar la administración tradicional propia que se venía haciendo y eso creo un desajuste hasta hoy en día. Entonces eso creó la confrontación entre los mayores y los jóvenes que hoy en día son autoridad y eso no se ha saldado todavía, eso está pendiente. Para mí eso no es que uno sea bueno y el otro malo, eso hay que equilibrarlo, porque ahorita estamos en ese tiempo. La otra vez me preguntaban: oiga que es mejor elegir una autoridad, un mayor o un joven, pues preguntar eso no es fácil responder porque depende de las circunstancias en las que esté. En el caso nuestro, por ejemplo, aquí al norte del Cauca lo mejor a estas alturas después de 20 años debería ser volver a elegir autoridades mayores, adultas, pero con un buen equipo de planeación y gestión que ya serían profesionales. Otro equipo técnico funcionaría bien, pero eso todavía no se ha recompuesto, apenas se está trabajando ese asunto. Entonces cuando se habla de autonomía en el ejercicio de gobierno se está prácticamente en esto. Ahora estos últimos decretos que ha trabajado la organización indígena son buenos, pero resulta que están hechos a una medida y esos decretos están hechos a una medida y la medida es el Cauca. O sea los avances que el Cauca ha tenido en los últimos treinta años, es lo que el decreto ahora ha validado es lo que se venía haciendo, como se venía haciendo después de 20 ó 30 años pues hacía falta como algo más de definido, entonces sale el decreto y listo y arregle ese asunto Para el caso del Cauca no es problema eso, pero para el resto de pueblos indígenas le arma un problema enorme. Primero porque no hay experiencia ni el conocimiento, ni saben cómo es el asunto ni de donde salió. Al resto del pueblo los desajusta tremendamente y la organización indígena lo que debería hacer inmediatamente es organizar unas comisiones al resto de pueblos indígenas a trabajar eso, pero no lo están haciendo. De tal manera que eso no se cumplirá

y si se puede cumplir si hay unos lugares, el Norte del cauca puede comenzar a trabajar y en unos, si quisiera el norte del Cauca asumir ese asunto. Creo que en unos 10 años puede asumir los más avanzados, el resto se demora su tiempo, entonces yo creo que es una de las dificultades, porque si bien es cierto que el asunto de la autonomía y el ejercicio de gobierno está presente como aspiraciones de los pueblos, y en la cabeza de los líderes pues es un asunto que hay que construirlo, bajo unos procedimiento, capacitando unas personas, creando una base social fuerte.

DJS: ¿Hay entorpecimiento de entidades del estado al proceso de la justicia indígena?

AV: No, yo creo que en eso si ha avanzado bastante. Para mí la justicia ordinaria reconoce a los cabildos, a las autoridades y son mucho más, bueno en lo que yo he visto aquí en el cauca, en el Valle y yo no sé en el resto a nivel nacional, no conozco. Es probable que en otros lugares, en otros departamentos apartados haya bastante entorpecimiento, pero el caso aquí en el cauca eso se ha solucionado bastante, los jueces, los fiscales son muy asequibles: a bueno usted es gobernador, usted remite el caso. Se han vuelto mucho más asequibles en ese sentido, para el resto del territorio nacional si no, no creo que sea suficiente.

DJS: pero cuando se falla en cuestiones que tienen que ver con la parte ambiental, por ejemplo que se ha cometido un delito, porque se ha talado el bosque o se ha quemado, Interviene la CRC, o en otros casos como los que se están presentado con niños, que por circunstancias familiares quedan solos, ya sea por abandono o porque mataron a sus padres, o cualquier cosa de ese tipo, entonces Bienestar Familiar impone una forma que es occidental, no reconoce el significado que tiene para la comunidad indígena que el niño esté vinculado a labores de trabajo que por fuera se condena, eso es un entorpecimiento?

AV: Sí, en el caso por ejemplo de las autoridades ambientales. Allí el tema sí es bastante complejo en cuanto que hay un problema a nivel nacional y es el traslape de territorios y hasta tanto eso no se solucione, la CRC dirá: lo que pasa es que mi jurisdicción es esta, y el cabildo dice es que esta también es la mía. Hasta tanto no se solucione eso, va a seguir entorpeciendo directamente, y tratar ese asunto es bien complejo porque, yo no sé cómo solucionar esos territorios. Por ejemplo, el resguardo indígena de la parte alta, todos están en la zona del parque nacional Nevado de Huila, o desaparece el

parque, en gran parte, y queda solo el resguardo; o desaparece el resguardo y queda solamente el parque y eso se tiene que definir.

DJS: pero la CRC hace 15 años identificó zonas que son sagradas para las comunidades y las reconoció como tales.

AV: Sí, pero igual después ellos cuando quieran aplicar autoridad ambiental lo hacen, igualmente se oponen y dicen que tienen la jurisdicción y claro legalmente sí la tienen. Entonces, eso de todas maneras es un asunto a largo plazo, como son casos distintos, el caso del asunto con Bienestar Familiar, la otra vez se elaboró unos acuerdos con ellos de procedimientos. Aquí hay asuntos que son complicados en cuanto que los niños abandonados, en los casos indígenas pues se dan, hay bastantes, porque el papá se fue a trabajar lejos, porque el hijo quedó con el abuelo, con el tío, con el sobrino. Aunque son formas de proceder propias de la comunidad y uno podría decir que el niño está en buenas manos, que no tiene dificultad, visto desde Bienestar Familiar sería una irresponsabilidad. Ellos han entrado en eso, pero se han hecho unos acuerdos. Yo no sabría decir en este momento que tanto se ha cumplido, pero por lo que es en demanda de alimentos, que es a favor de los niños, ahí hay una cuestión difícil de resolver. Un asunto es lo que el cabildo pretende aplicar y otro lo que aplica Bienestar Familiar. Cuando el cabildo aplica, a veces hay cosas que son demasiado duras contra las personas y hay otras que son demasiado flexibles y en segundo lugar no se le da seguimiento, ese es un asunto que Bienestar Familiar considera que es mejor que se les entregue el caso. El otro dice no, eso es una cuestión muy propia de los cabildos, entonces lo que ahorita están haciendo es trabajando todo un proyecto de primera infancia, pero ese demorara en terminarlo todavía. Es un trabajo que están haciendo, llevan unos 3 años, había que ver en que termina el asunto y la idea es que una vez termine el trabajo ya ese sea, como se dice, la ruta a seguir para entenderse con Bienestar Familiar y otras entidades que tienen que ver con la defensa de los niños.

DJS: y en el caso de ejército que también ha desconocido la autonomía territorial.

AV: Sí, con el ejército también es un problema. Ese también es un problema de traslape territorial igual que pasa con las autoridades ambientales. Porque el Ejército Nacional dice nosotros tenemos derecho a estar en todo el territorio colombiano y los resguardos indígenas como son territorio colombiano y nacional pues ahí estamos, entonces hay unas

discusiones jurídicas. Pero esas fuerzas militares, sí claro, irrespetan constantemente los cabildos indígenas.

DJS: ¿Desea agregar algo en relación con lo que ha planteado a lo largo de la entrevista, que considere necesario?

AV: Para mí una primera cosa es que, desde la parte académica, las universidades tenemos que introducir este concepto de Colombia, una nación multicultural y eso hay que trabajarle con mucha fuerza y desde la academia y en la parte jurídica. Para mí las universidades tienen que permitir que el pluralismo jurídico logre permear el derecho positivo, en ese sentido vamos formando jueces, formando abogados mucho más abiertos y que trabajen mucho más la filosofía jurídica, más que la aplicación de las normas jurídicas en Colombia, y tendríamos una mayor riqueza. Por ahorita estamos un poco lejos de eso, pero para mí estos serían unos de los principales retos desde la academia comenzar a reorientar la formación en el aspecto jurídico. Una segunda cosa que es sumamente necesaria es trabajar por las aspiraciones de los pueblos indígenas que es el ejercicio de gobierno y autonomía en su territorio y, esto hay que trabajarlo con desprendimiento, sin racismo, bajo el entendimiento de que cuando se habla de esto lo primero que salta a la vista es que se cree que los indígenas van a constituir otras naciones otros estados aparte. Siempre salta a la vista esto y el asunto no es así, aquí en Colombia es claro y en América latina los pueblos indígenas han dicho ser naciones dentro del estado colombiano y reconocen al estado Colombiano. Pero lo que le piden es déjenos ser gobierno autónomo en nuestros territorios y eso es posible en muchos lugares del mundo, pero aquí no se ha querido reconocer eso, no se ha dado esa posibilidad. El actual presidente de la república ha mostrado esa voluntad, inclusive solicitó a las autoridades hacer un ejercicio piloto. Ahora sí, los que nos hemos demorado hemos sido nosotros, él ha dicho hágale que yo les doy el apoyo y de hecho ha mostrado voluntad con los últimos decretos que ha estado escribiendo. Me parece que se ha ido ampliando, pero eso hay que ampliarlo a la sociedad en general. Porque eso no es el concepto de autonomía y de ejercicio de gobierno en un territorio, eso lo entendemos los indígenas y algunos académicos que están comprometidos y defienden las causas indígenas, pero el resto de la sociedad eso no lo entienden por ningún lado. Lo ven es como si fueran a dividir el estado. Colombia es una república unitaria, cuando se ve así, ven como que se va a dividir, esa segunda cosa hay que trabajarla con mucha fuerza. Y lo tercero, para mí es muy necesario, hablando de cuestiones indígenas, formar muchos

profesionales indígenas. La educación universitaria en los indígenas es demasiado limitada y, si seguimos nosotros así, en otros treinta años no habremos avanzado mucho, yo creo que el esfuerzo en la parte indígena para mayor entendimiento, comprensión de análisis, avance, hay que hacer el esfuerzo de formar y de ofrecer espacio a muchos indígenas que se formen en distintas universidades. Resulta que una de las dificultades por las cuales el indígena no logra entrar a una universidad uno puede ser falta de plata, pero lo que les da más duro es un poco esta visión cultural que hay del medio en que vienen y al que llegan. El ejercicio de leer, no es una costumbre indígena, porque el indígena tiene más una cuestión contemplativa de mirar, sí de estar atento, pero cuando lo ponen a leer el indígena tiene claro que entiende y aprende más viendo y caminando que sentándose a leer. Se sienta a leer y, claro, no entiende, entonces eso les da muy duro. Hay que buscarle una manera, no quiere decir que no lea, hay que buscarle una manera, y a mí me parece que esas son las tres cosas que hay que trabajarle mucho. Si logramos hacerlo en las distintas disciplinas en poco tiempo los avances serían grandes, porque en la parte de las comunidades, sobre todo indígenas, hay aspiraciones, hay proyectos, hay gente con muchas ganas y esperanzas de vivir, con muchas ganas de hacer cosas grandes. Faltan los elementos y nos les hemos dado los elementos suficientes de parte de los gobiernos, ya sean municipales o regionales, no hemos brindado los instrumentos o con lo poquito que se le brinda se le exige demasiado, entonces termina en frustración. Ya en eso hay que tener cuidado en esas cosas.

Palabras del Tata Floro Alberto Tunubalá

Actual gobernador del Cabildo de Guambía.
Reelegido para el año 2015. Antes lo había sido en los años 1999 y 2000.
Fue gobernador del departamento del Cauca entre 2001 y 2003.
Asesor de Lorenzo Muelas en la Constituyente de 1991.
Senador entre 1992 y 1994.

Entrevista realizada por Diego Jaramillo Salgado – DJS
Diciembre 15 de 2014

DJS: Esta entrevista es sobre la experiencia suya, la experiencia personal sobre justicia indígena. Podemos empezar por el primer caso de justicia que le tocó presenciar. ¿Cuál fue?

FAT Alberto Tunubalá -FAT: la primera justicia como tal fue una separación de pareja.

DJS: ¿Quién era el gobernador?

FAT: el gobernador ya está muerto. Era el finado taita Segundo Tunubalá, el que empezó la lucha Guambíana en el ochenta. Yo vi esa y una segunda también con él, cómo los directivos del CRIC y los directivos de INCODER en ese tiempo sacaron a la gente que estaban en Chimán trabajando a la calle, porque no cumplían los cinco días que tenían que

trabajar para la empresa comunitaria y un día en la parcela propia. A veces la gente no iba dos, tres días y optaban por sacarlos. Y para el colmo de males estaban sacando a la esposa, que en paz descanse, del primer dirigente Misak Julio Tunubalá primer presidente del CRIC. A la señora de él la estaban sacando del Chimán. En la carretera le habían amontonado los colchones, las camas. Todo. Le hicieron el juicio a la empresa. Pero en la empresa había intereses. Querían dejar ciertas familias y a ciertas familias querían sacar de la empresa. Entonces, que en paz descanse, el papá de Ernesto Hurtado, el abogado ahora del cabildo, era uno de ellos que quería sacar a la gente y habían mandado firmar ante el INCORA y en ese momento los dirigentes del CRIC apoyaron a que sacaran a esta gente. Porque ellos querían formar un modelo de empresa comunitaria en Guambía; pues ahí en Chimán tenía que ser el modelo. Pero como la gente tenía que trabajar en la segunda parcela, faltaba un día en la semana a la otra semana otro día, pero cumplían. Entonces sumaban las del año que faltaban. Por ejemplo, usted no vino once días.

El cabildo intervino y me gustó la frase que dijo el Taita Segundo que en paz descanse, "Yo nada tengo que ver aquí con la empresa comunitaria que es formada por el INCORA y aquí está sobre una propiedad privada pero estoy en el resguardo de Guambía. Yo vengo por otra razón. Porque a la señora que acaban de sacar y a los señores que han sacado llevan la sangre Misak y yo soy sangre Misak". Así les dijo. A los que estaban sacando a la gente les dijo, "ustedes no tiene sangre Misak ni sangre humana porque están sacando una familia a la calle. Dijo, donde están las normas para sacar a la gente de esta manera. Aquí dice que ha faltado en el año 11 días pero 11 días ha trabajado en su propia parcela para poder vivir". Yo estaba joven, pollo.

La otra demanda que vi ya por peleas a puño y el otro lo había golpeado con una piedra y en ese tiempo era como normal pelear a muñeca. Era normal. Yo estaba con el Taita Segundo el mayor y a él lo demandaron. No vino el que le pegaron sino que vino la familia, entonces ordenó a los alguaciles que fueran a arrestarlos y dijo que trajeran a los dos. Aquí se hace la justicia a los dos, el que había cascado con una piedra y el que se dejó pegar también. Se sentó en el medio y dijo, usted tiene 10 minutos para destacar y usted 10 minutos para justificar para que aprendan. Los escuchó a ambos y los sancionó a ambos porque ambos habían empezado la pelea. Claro que el otro aprovechó darle

con una piedra, lo castigó más duro pero a ambos los castigó. Les dijo, el aguardiente es para estar bien contentos y alegres no para estar peleando.

En ese tiempo pegaban, lo cascaban con el fuete y había unos fuetes especiales. El gobernador cargaba un fuete con cinco dedos y en cada dedito en un ramal había un nudo o sea que al pegar pegaba de una vez cinco veces. Así como el que está allá en el Centro de justicia. A uno lo pasaban y tenían que andar llevándolo en la cintura. A nosotros no nos pasaron pero a los alcaldes sí. Ahora el gobernador que está en el centro de justica, pero los alcaldes zonales tienen eso. Pero al pegar, el del gobernador pega 5, el del alcalde mayor tiene 4 y cada pegada tiene 4, el de los otros alcaldes tiene 3 y pega 3. Hasta ahí llega.

DJS: ¿Entonces eso fue una formación para usted en la justicia indígena?

FAT: eso fue una de las cosas que vi en la justicia pero igualmente vi cómo repartían las tierras, también tiene que tener el criterio de la justicia en la familia. Allá se reparte mucho porque ya el Misak a los 15 años se está separando de la casa, se está yendo de la casa, hace casa aparte se casa y se va saliendo. La cultura Misak es un caso muy particular. Sale de la casa forma otro hogar o sino hace casa solo. Un Misak a los 15 años ya tiene una entrada, una economía pequeña, propia, pero de él, porque a uno lo enseñan a trabajar desde los 10 o 12 años. A los 14 años ya tiene que empezar a trabajar para uno. Todavía se sostiene eso, y la mujer también.

Por eso es que se hace el matrimonio tan joven. Miran de ambas partes, si el hombre tiene edad para hacer tierra elaborada por él, qué cultivos siembra, qué tiene, si tiene ganado, si tiene casa, igualmente la mujer, tiene que armar anaco, armar ruana, tejer hilar, o también si tiene una parcela propia. Viendo todo eso, es como la congruencia de decir usted puede separarnos de aquí y de allá. Asumen sus responsabilidades muy jóvenes. Antes era de 20, 22, 23, 24, ahora es de 18.

DJS: ¿Cuál fue el primer caso de justicia que le tocó a usted como gobernador?

FAT: el primer caso que me tocó fue de tierras. En sí el Misak pelea mucho por la tierra. Normalmente la familia que va a repartir la tierra del papá o de la mamá hace unos acuerdos previos antes de que vaya el cabildo a

recorrer el lote o a repartir. Antes de eso la familia se pone de acuerdo. Si tiene varios lotes dice, yo cojo este pedazo, son dos hectáreas, 3 hectáreas entonces repartimos de una hectárea. Cuando yo llegue pregunté si ya había un acuerdo previo y dijeron, sí. Cuando llegué estaban en un momento de alegato entre ellos, de que a usted le toca esto, que a mí me tocó más poquito, que a mí me toco lo más malo. Fue una pelea dura. Me acuerdo que me tuve que parar durísimo, no solamente yo sino todo el cuerpo del cabildo. Dijimos para qué nos han llamado. Y les dimos 15 minutos para que llegaran a un acuerdo. Y dijeron que por eso nos habían llamado y les dijimos, si no se ponen de acuerdo nosotros lo partimos, lo aceptan y nos vamos. Y si no llegan a un acuerdo en 15 minutos, actuamos. Los hombres no querían dar nada a las mujeres. Llegaron a un acuerdo y el papá tenía bienes en diferentes partes y caminamos dos días repartiendo porque eran dos mujeres y dos hombres y los hombres no querían entregarles nada a las mujeres porque las mujeres también tienen derecho a la tierra. El papá y la mamá sí estaban de acuerdo. Esa fue la primera.

La segunda fue de un muerto: un muchacho Misak que había matado a otro señor en Malvasá. Lo mataron entre el límite de Guambía y Totoró, pero Guambía quedaba en el municipio de Silvia y donde lo mató era zona campesina. La cabeza del muerto había caído hacia Totoró y los pies hacia guambía. Los familiares del muerto querían justicia ordinaria y el que mató quería justicia especial. Eso fue una lucha. Finalmente fuimos a la fiscalía, fuimos con el fiscal y lo midieron y el cuerpo estaba más hacia Guambía y no solamente por eso sino que ya estaba funcionando el Centro de Justicia Misak y el fiscal dijo aquí tiene que ser el cabildo de Guambía. Pero eso fue durísimo porque la familia del campesino muerto no quería que lo dejaran en el sitio sino que lo mandaran a la cárcel. Pero finalmente pagó acá porque guambía no tiene la capacidad para tener aquella gente que está condenada 10 o 15 años.

DJS: ¿Cuál es el caso de justicia más difícil que usted recuerda le ha tocado decidir a la comunidad?

FAT: ese de la muerte era lo más difícil. Algo que también recuerdo, así como duro, era definir, una cosa que yo dije que después dejé como ejemplo, era que en el cabildo nombraban para que hicieran parte del cuerpo del cabildo pero a veces cometían delitos, digamos como medio enemigos entre la gente y los que estaban en el cabildo aprovechaban para cascarle al

otro como autoridad. Entonces yo definí diciéndoles, aquí yo no voy a fuetear, sino que vamos a nombrar a alguien en consenso con los cabildantes y nombrar uno solo que tuviera dignidad para cascar al otro haciendo justica. Nombramos uno solo todo el año pero a él nunca le dejábamos ver la cara, porque el otro viene y se desquita, siempre el que va a pegar amarra una ruana, amarra una falda, coloca el sombrero bajo. Le dije a la gente: yo voy a entregar a uno solo que es el encargado de darles el castigo, pero dando la cara, que no tenía por qué taparse la cara porque estábamos haciendo justicia. Esa fue una pelea dura pero la ganamos nosotros. Ahorita se quitó eso.

DJS: ¿por qué se quitó el fuete?

FAT: se quitó porque nosotros hacíamos lo que me decían, tres fuetazos era pegar 15 veces con el fuete del gobernador y en una ocasión ya después de nosotros llegaron otros gobernantes tres que habían pegado 30 fuetazos o sea que 150 nudos le pegaron, lo reventaron. Se estaban desquitando. Entonces yo propuse que eso lo quitáramos porque a veces la autoridad no estaba haciendo justicia sino que estaban haciendo sanción de desquite de cualquier problema ocurrido antes de que fuera cabildante y se definió y se quitó y no existe en Guambía. El cepo si se utiliza para que confiese. Sabemos que él fue y que está negando y dice suéltame que yo digo la verdad.

DJS: hablando con los del Centro de Justicia, más o menos identificaban como de problemas más críticos son de violencia intrafamiliar, de peleas entre la gente, de disputas de tierras. Hay otros casos de los más comunes.

FAT: los problemas más comunes en los últimos años ha sido la violencia intrafamiliar en algunas parejas pero no es tan crecido en una comunidad tan grande de diez y seis mil habitantes en el año se presentan 5 casos. Pero hacemos bastante escándalo para que no lo vuelvan a hacer, hacemos escándalo por todos los medios sin decir quiénes, pero hacemos bastante propaganda sobre el tema. En términos de violación de niñas, no es alto pero es preocupante que exista eso. Por ejemplo en este año hemos tenido tres casos en Guambía como tal, de las 3800 familias, se han presentado tres. Es relativamente bajísimo pero también hemos hecho escándalo sobre eso. El otro problema que se presenta es el tema de tierras, a veces en el año hacemos 300 o 400 adjudicaciones. En cada zona a veces se hacen 30 o 40 adjudicaciones y eso es por herencia de los padres a los hijos. O están de acuerdo y firman y mañana amanecen con el mundo al revés, lo guardan y llega el cabildo el próximo año y dicen que hicieron mal repartimiento.

DJS: ¿Cómo ve usted la relación entre la justicia propia y la ordinaria, la nacional?

FAT: desafortunadamente la relación no es buena. La constitución ordena que entre la ordinaria y la especial debe darse coordinación, pero en términos prácticos pienso que el mundo occidental, los jueces de la república del mundo occidental no conocen la justicia especial indígena y en un determinado momento la pasan por alto. Pero el problema para mí no son los jueces de la república sino que es del gobierno central que comprometió años atrás, cuando expidieron la constitución, en el momento del proceso de reglamentación, hablaron de que el Estado iba a colocar como un componente, como un currículo sobre la jurisdicción indígena, a aquellas universidades que tuvieran facultad de derecho ya sean privadas o públicas y eso el Estado nunca lo ha hecho. Oficialmente para que conocieran todos los estudiantes. Entonces en eso hay una gran debilidad. Una vez hablé con un juez de la República, con un fiscal. Me comentaba: no es que yo no entiendo nada de eso, es que no sé nada. Entonces le dije yo le voy a dar un librito que se llama legislación indígena Ley 89, de 1890, para que lea los artículos. Yo le regalé el libro y como al mes y medio me dijo ya terminé de leerlos, interesante, me gustaría especializarme en eso y le había encantado, que era un mundo distinto. Es que la legislación indígena habla de una forma distinta. Le gustó y él estuvo de fiscal en Silvia como 6 años. Después él era el que coordinaba, el que llamaba a los gobernadores indígenas y les decía esto es así. Después él entendía más el que los mismos indígenas. Yo pienso que la falla es del gobierno central que no ha cumplido con la formación entre los que estudian derecho de colocar el consultorio de la jurisdicción indígena.

DJS: ¿No hay un antes y un después de la constitución del 91, es decir, la Constitución del 91 favoreció para que se reconociera la jurisdicción indígena?

FAT: sí, la constitución reconoció la jurisdicción indígena y habla de la coordinación pero ha habido intento de coordinación pero finalmente cuando llegan los jueces de la república que entienden algo de que hay que coordinar con la jurisdicción especial pues lo han hecho y lo están haciendo, pero aquellos jueces de la república que no conocen eso, es difícil.

DJS: ¿Y cómo se dirime ese conflicto?

FAT: finalmente lo que dice un juez de la república llamémoslo servicial, pues dice simplemente no, todo lo que ocurrió en su territorio pues

hágalo usted y punto. No ayudan a generar a decir esto se puede hacer así, no hay una participación porque coordinar significa participar, escuchar, hablar, no. si se hace en una forma genérica, haga usted.

DJS: pero en el caso de otras instituciones, como es la defensa de la autonomía, el caso de la CRC, el caso de la policía por ejemplo que no son jueces de la república pero que como instituciones del Estado entran a generar confrontación a la jurisdicción indígena. Yo leí un fallo que dio la CRC en relación con Samuel Almendra, allí prácticamente dice, no, es que nosotros somos la autoridad ambiental y desplaza la autonomía.

FAT: Cuando hablamos de que somos de autoridad ambiental es un dicho porque estamos hablando en términos políticos, en términos organizativos, en términos de fortalecer las autoridades indígenas, pero, finalmente, lo real en la práctica es de otra forma. Les dije, siempre que la CRC, cualquier daño que haga algún miembro de la comunidad, simplemente sancionan al usuario y al cabildo le dan la orden de ejecutar eso. Y no hay nada que hacer.

DJS: Lo mismo pasa con la policía y el ejército.

FAT: sí, pero en el ejército es un poco más de política porque uno puede sacar al ejército del territorio, es muy fácil, uno habla con ellos y se comprometen y se van. Porque el artículo 30 de las Naciones Unidas habla de que para que permanezca un ejército en un territorio indígena para confrontar un enemigo armado, para hacer guerra en un territorio indígena dice que hay que llegar a acuerdos entre las partes y si hay acuerdos entre las partes pueden hacerlo en un territorio indígena y si no, no. El artículo es claro y es larguísimo pero es interesante. Uno le dice al ejército, y ellos saben, ustedes están violando la ley 30 de las naciones unidas porque aquí no tenemos ningún acuerdo para que ustedes permanezcan. Y dicen, no, que no nos tomen fotos, que no nos tumben las carpas, y comienzan a pedir favores. Porque uno puede tomar la foto y decir, vea ustedes están cerca de la escuela cerca de una casa de familia, y eso es prohibido. Entonces ellos se comprometen y piden que se les dé dos horas, seis horas o hasta el otro día porque se van para otro sitio. Es más posible de sacar más rápido al ejército que a la policía porque la policía es una autoridad permanente en el casco urbano en cambio el ejército es pasajero.

DJS: mirando críticamente la justicia Guambíana ¿cree que hay algo que se pueda cambiar o así está bien?

FAT: no, pienso que hay que hacer reflexiones profundas, hacer como en dos direcciones, una primera, volver a sentarse a escuchar a todos los mayores que en realidad cómo aplicaban la justicia antiguamente. Pensando en la aplicación en este siglo en que vivimos. Es que para la jurisdicción especial se requiere toda una experiencia de una comunidad de un pueblo que a través del tiempo haya venido ejerciendo y que ese ejercicio es el que permite tengan formación. Porque la formación que hacían los abuelos era en torno al fogón, en el fogón de la cocina. Como se ha perdido tanto, eso no les permite, por mucho que intenten, tener una conciencia clara de que eso hay que recibir de los mayores. Pero, al no tener una cocina allá, un fogón en el suelo, en tierra no se permite, no se logra. Porque ahora ya la mayoría de los Misak tienen hornilla y en torno a hornilla nadie siembra en cambio entorno a fogón sí. Ese cambio, entre paréntesis que es desarrollo, dicen las instituciones del Estado que tener hornilla es desarrollo, entonces eso no ha permitido hacer un ejercicio real como escuela entorno al fogón sobre el derecho. Lo segundo es que los mayores realmente nos han dado unas versiones que tienen que ser complementadas por ellos; pero nos hemos quedado cortos al no seguir invitándolos a ellos.

Un tercero en la misma dirección es que lo que dijeron no está bien redactado ni en Namrik ni en castellano, porque algunos en ese tiempo trataron de hacer escribir en el na muy wuam no está bien escrito pero se entiende pero igualmente al traducir al castellano quedó distinto con una cosmovisión distinta. A raíz de eso en un segundo paso es que con esas reflexiones se pueden mejorar unos vacíos en términos de que para que llegue un personal al centro de justicia hay que ver en su hoja de vida cómo es que ha hecho la escuela en su comunidad. Aquella gente que ha hecho una escuela para llegar a ser gobernador pues tiene todo mucho más claro. Entonces han sido alguaciles de la vereda, secretarios de la zona, alcaldes, gobernadores, estos son los que tiene la mayor claridad. Hay gente que sin ser alguaciles, alcaldes tener todo han saltado a ser gobernadores y ha habido vacíos profundos y a raíz de eso se empezó a ver que el centro de justicia tenía que tener una persona recorrida, no conocer mucho del mundo occidental pero sí conocer mucho del mundo propio, el tema de justicia, el tema de autoridad, porque va ligado el tema de autoridad y el tema de justicia. Entonces estas dos cosas si se manejan bien puede haber un resultado bueno, y en Guambía lo que se

refleja es que como en todos los procesos podemos tener una debilidad en esa parte de los que dirigen el centro de justicia. Lo segundo la debilidad también es que los que llegan ahí sobre todo las secretarias que tienen que escribir en ambas cosas entonces muchas veces un cabildante puede decir porque tienen nexos, porque tienen afecto, por qué se va a hacer esto a la secretaria pero los resultados no son positivos porque ni escribe en na muy wuam ni en castellano, esa es una regla que se colocó desde hace muchos años. Que la secretaria que llegara allá tenía que manejar los dos mundos, no a la perfección pero sí que tenga habilidad con las dos y porque el gobernador que llega o cualquier juez de la república visitan allá y lo que miran son los expedientes y si un expediente está mal redactado ahí viene la confusión. Esta debilidad se ha hablado y se están capacitando a alguna gente a 4 personas en las dos lenguas.

DJS: ¿Cómo valora la justicia nacional u ordinaria?

FAT: Nosotros como Tatas miramos que la justicia ordinaria sirve como justicia, pero se demora mucho en los tiempos, mientras que la justicia Misak o la justicia indígena es super rápida, a un delito por muy duro que sea un delito, los Misak hemos demorado 8 días y en 8 día hay sanción, si, o en quince días, pero si hay que ir a investigar en otras regiones donde están los Misak o de acuerdo al delito que esté en otras regiones o en otro departamento, pues eso es lo que toma un poco de tiempo, pero la justicia Misak y la justicia en sí general indígena es super rápida. Lo segundo, ya en la forma de sancionar, yo creo que en un determinado momento la justicia indígena es más fuerte que la justicia ordinaria. Tradicionalmente en Guambía, por ejemplo, cuando hay intento de violación se sanciona a 18 años. En cambio, en el mundo occidental el intento de violación creo que el tiempo es más corto. Eso es como una norma que se ha recogido desde lo antiguo, y eso es así, o así mismo, por ejemplo, en término de tiempo, en el mundo occidental, pues si estudia, sin hay un buen comportamiento hay rebaja, pero en el mundo indígena no hay rebaja. Pero hay una recompensa en una forma distinta, no te sueltan digamos, dice usted comportó bien, usted estudió, usted hizo obra, bueno lo que se trata lo cumplió, pero no le dicen a usted no le van a decir vamos a rebajar seis meses o un año. No, sino que, si ven eso, ya el trabajo se divide, ya no puedo trabajar únicamente para el cabildo, sino que también ya trabaja para la familia también, estando en la cárcel, pero como la labor no es estar en la cárcel, sino estar trabajando en el campo, los 5 días de la semana, o los 6 días de la semana, entonces le dicen, tres días trabaja para el

cabildo y tres días para su familia, entonces en términos productivos, ya está produciendo para la familia, estando en la cárcel puede mantener para la familia, ya cambia totalmente eso, y el cabildo hasta puede ayudar con insumos, con semillas.

DJS: ¿pero desde el punto de vista de la reeducación, de la resocialización, cómo diferenciarla frente a la justicia nacional?

FAT: pues diferencia en sí, el proceso de la justicia Misak diferencia con la ordinaria como en 4 pasos. Un primer paso en los Misak es que el fogón de la cocina es la escuela donde se trasmiten los códigos de comportamiento y la sociedad, el comportamiento con el medio ambiente, el comportamiento frente a la institucionalidad del cabildo, el comportamiento frente a los taitas, todos los códigos se reciben en torno a la cocina. Un segundo paso es el Wuachip, el Wuachip en castellano sería como aquel que aconseja a la familia, o a una persona. El Wuachip es donde se complementa todo lo que hacen los mayores en la cocina, el fogón de la cocina se complementa. Si una mujer cómo hay que ir del camino hacia el trabajo si va hilando o no, un código de comportamiento. El hombre qué pasos tiene que llegar de la casa al trabajo y cuáles son los códigos. O en un matrimonio se habla también en la cocina pero también cómo se tiene que comportar con la señora, con los hijos, todos esos comportamientos se hacen en Wuachip. Un tercer paso es Pishimarop que es trabajar con los médicos tradicionales y con las plantas. El médico tradicional invoca, hace refrescamientos para que la familia o la persona se enfoquen bien frente al medio ambiente, frente al Dios Misak. Hacer todas las ofrendas o hacer todos los rituales mientras él vive.

El Pinorip que es dar fuete, es el último paso. Ya cuando usted no cumplió los tres pasos tiene que hacer justicia de esa manera. Ni siquiera hay necesidad de estar averiguando sino que dicen usted, sus papás y sus abuelos, sus abuelas, le transmitieron todo lo que es la justicia en el fogón desde chico después le dieron unos códigos de comportamiento en nuestro medio desde chicos después le dieron unos códigos de comportamiento en Wuachip después te dieron un tercer paso que es en Pishimarop, o sea trabajar con la medicina tradicional, con las plantas medicinales y el cuarto dice, pues hasta aquí llegó, porque usted no cumplió los tres pasos. Simplemente hay que darle fuete. Eso es todo un proceso.

A uno le comienzan a transmitir esos pensamientos a partir de 8 o 9 años en adelante y cuando a uno lo están fueteando puede estar de 15 de 20 o de 25 depende de cómo lo haga. Pero generalmente en Guambía eso ya es más de 20 años. Ahora es que ya ha llegado un momento de decir en Guambía de que jóvenes menores de 18 años están cometiendo delitos e invitando a otras cosas distintas a lo que no se veía en Guambía. Y por eso se castiga a la temprana edad. Esta es la gran diferencia y todos estos pasos son una gran escuela, una escuela que realmente a lo largo de la historia sirvió a los mayores para que su gente hiciera justicia, pero antes de llegar la justicia que es la última parte, Tenía que haber tenido todo este proceso.

DJS: pero también es una forma de reintegrarse.

FAT: la justicia ordinaria a veces es discriminatoria. Ya sale con el carácter y con una calificación y adjetivo de que es malo. Por cualquier delito que haya cometido colocan adjetivos de que es mala persona que hay que andar con prevención. En el mundo Misak eso no existe. Muchas veces en reuniones importantes donde hay que tomar decisiones importantes sacan a los sancionados a esas discusiones para que escuchen, que no voten pero que tengan presente qué es lo que están hablando. Eso es bien interesante o cuando están aconsejando o mirando un similar problema con otras connotaciones, los hacen sentar en medio de la gente sin guardia y sin nada y simplemente se sentó y escuchó, nadie dice que es malo, es un Misak que está en un proceso de meditación de convivir con el resto de la sociedad Misak.

DJS: también se dice que convivir con la justicia ordinaria, cuando falla y envían al acusado a la cárcel, esta se vuelve una escuela del delito.

FAT: eso es muy común escuchar en los Misak a los mayores, dicen llevar a la cárcel es apoyar a que se vuelvan más delincuentes. Pienso que en la cárcel hay factores que llevan a hacerlo así. Hay factores de hacinamiento, existen diferentes culturas, unas formas de vivencia muy duras internamente; dependiendo de los patios donde está y pienso que allí, de pronto por la defensa o para poder sobrevivir en esas cárceles, adquieren ciertas normas y ciertos códigos de defensa. Y cuando termina de pagar su delito salen y tratan de aplicar esos códigos en su comunidad. Eso es lo malo no es aceptable en ningún momento por la sociedad Misak, en cambio en el centro de justicia Misak es que todos los días está en contacto con la sociedad Misak y está haciendo lo que él hacía o lo que hace la gente. Todos los días lo que hace la gente. Si hay que ordeñar, ordeñar; sembrar papa, cargar papa, todas las

actividades que hace normalmente un Misak. Esto es una ganancia porque no lo tenemos sentado en una cama las 24 horas sino que lo tenemos en actividad desde las 5 de la mañana hasta las 6 de la tarde. Al otro día lo mismo. Esto no genera tensión ni para el que está ni para la gente que está cuidándolos o haciendo cumplir la sanción y finalmente esa forma de trabajo no hay una necesidad de hacer ejercicios pedagógicos para poder reintegrarse a la comunidad y no hay problema. En cambio en la justicia ordinaria eso no existe y eso es un problema. Hay experiencias en Guambía con algunos que una vez fueron castigados, alguna vez fueron a las cárceles con el castigo de los jueces de la república pero cuando llegaron ya tuvimos problemas. Llamemos traumas psicológicos de comportamiento distinto, otros ya desadaptados de su comunidad, del quehacer diario de la gente, ya se le ha olvidado, ya no lo practican y eso si ha sido problema para poderlo rehabilitar nuevamente.

DJS: ¿Cuál es la idea de justicia de los Misak, qué es la justicia?

FAT: pues mira, es que la justicia por definición es difícil definir o precisar lo que se hace en Guambía como justicia. Primero los Misak hemos hecho un proceso en los últimos 30 años de recuperar la autoridad. Porque la autoridad Misak estuvo un tiempo bajo las manos del clérigo o de los politiqueros. Los clérigos tenían exclusivamente para que citaran a festivos religiosos, desfiles de Semana Santa, Corpus Christi, San Isidro y otros. La segunda era que los politiqueros tenían al gobernador y a los cabildantes en la mano para que convocaran a elecciones, para nombramientos. A partir de los 70, 80, los mayores dijeron, vamos a recuperar la autoridad que está en manos de ellos, la autoridad tiene que estar en manos de la comunidad. Se recuperó la autoridad con unas discusiones muy profundas de qué entendemos por autoridad. Unos definen que la autoridad es la que orienta, dirige, administra correctamente una política a la comunidad Misak, o dentro del territorio Misak. Otros entendemos la autoridad como una forma de que la autoridad Misak hace trabajo social en equidad para uno para todos y que nadie queda por fuera sino que piensan en todos los Misak y trabajan con todos los Misak.

Igualmente otros entienden la autoridad de que manejamos un código de *lata lata* de igual a igual. Por ejemplo en el área educativa, si la educación si está beneficiando a todos los niños a todos los jóvenes a toda la familia, entonces esto de *lata lata* fue un producto difícil de entender. *Lata lata* es de igual a igual. Entonces eso fue duro porque por eso es que cuando hay que entregar

tierras que entrega el INCODER al cabildo, el cabildo lo que hace es *lata lata*, entregó por igual a los que no tienen. Si entregan a uno 6 hectáreas, para el otro debe ser 6 hectáreas. Esto ha sido muy bueno porque desde aquí comienza a coger un equilibrio de lo que va a hacer la autoridad y lo que hace la autoridad y lo que hace la autoridad está haciendo una justicia real, igual en equidad y pienso de que en Guambía en realidad existe una autoridad con muchas debilidades, problemas, si se ha construido una autoridad, una autoridad en términos que tiene que mirar integralmente el territorio, la defensa del territorio, programas integrales para la comunidad, pero así mismo ha habido equidad en términos de tierras que es lo más difícil. Por ejemplo en Guambía, creo que en otros pueblos no existe, primero para entregar tierras se hace un estudio por zonas y se le entrega a la familia más humilde y después se le entrega a las familias que tienen una dos o tres hectáreas. Así h asido. Por eso rezongan toda la vida los que tienen y no han recibido nada del cabildo, pero tienen. Esto es *lata lata*. Ha sido interesante.

DJS: ¿Y eso es justicia?

FAT: la justicia es una forma de obrar, de accionar que un derecho sea igual para los Misak, el tema de tierras. También por ejemplo en el campo social. Yo creo que ninguna comunidad indígena en todo el país tiene lo de nosotros en salud, ojalá que exista, y si existe me voy a sentar a hablar con ellos para recoger la experiencia. Es la única comunidad que tiene afiliado el cien por ciento de la población. Nacen, al otro día tienen carnet, hay un control real. Mueren, inmediatamente descargan, pero eso es buscando que las generaciones que llegan, que nacen, tengan atención en temas de salud que tengan atención.

Hay una cosa que está en pelea y creo que con el tiempo va a ser para toda la población indígena en Colombia y para toda la sociedad en general y es el tema del agua. El tema del agua va a haber una lucha política en corto tiempo de quién va a manejar el agua realmente. El Estado está haciendo concesiones para entregar acueductos a gente que no conocemos, entregando en concesiones los nacimientos de agua de las regiones y pienso que allí va a haber una pelea durísima pero ya internamente sentimos este año. Con ese verano tan largo que hubo pues los pequeños riachuelos y las pequeñas quebradas se secaron. Hubo una baja productividad en el área piscícola, en la parte agrícola, un bajón en la producción de leche, peleaban las familias por tener aguas, les cerraban las llaves. Se presentó en todas las veredas de

Guambía y ahí tenían que estar el cabildo pendiente, los alguaciles, los alcaldes, buscando que el agua sirviera para todos y que estuviera también para el riego, para la agricultura.

Estamos pensando en la parte ambiental con lo del agua, antes de que genere problemas. Si no hay una propuesta de ley nosotros vamos a hacer unos cinco o seis artículos de ley de nuevo ambiente, y si no hay cambio tenemos como una propuesta. Estamos diciendo que si el estado sigue con concesiones pues que vamos a hacer una propuesta de concesiones y que nos lo entreguen al cabildo. Lo manejamos nosotros, lo hacemos con todas las reglas y el agua en vez de venir a pagar aquí a Popayán pues se le paga al cabildo y el cabildo generará con la concesión creará políticas y programas en beneficio de la parte ambiental. Eso creo que sería una forma de garantizar no solamente a los Misak porque el agua de Guambía que nace en el territorio de Guambía presta servicios al municipio de Silvia, Piendamó, Cajibío y Morales, se benefician 4 municipios. Pero ninguno de los municipios que se benefician no tienen un programa de cuidado ambiental. Los Misak somos los que cuidamos, lo que sobra de allí va a la Salvajina y tampoco tenemos retribución. Entonces estamos viendo que el agua en el tiempo va a ser un líquido muy peleado en este mundo modernizado.

Pero no solamente en sitios que entran en concesión sino que ya tenemos una política en esta parte como tres cosas, hablando de justicia. Primero que tengamos que hacer una retribución al medio ambiente y esa retribución es poder reforestar la parte alta del páramo, la parte media y la parte baja. Vamos a tener una reforestación de unos doscientos mil a trescientos mil árboles y vamos a tener ese programa como retribución al medio ambiente. Un segundo, es que queremos con eso, en el tiempo, mantener el mismo nivel del caudal de las aguas que ahora existe, así sea en verano o sea en invierno. Con eso queremos generar una propuesta como justicia pensando en la gente. Una que siga el área piscícola, las estaciones piscícolas. Lo segundo, tenemos la capacidad de producir pequeñas CPEE, centros de producción de energía eléctrica y si le hacemos en 4 regiones en Guambía podemos producir cinco megavatios. Ya hemos hecho estudio, entonces con eso hacer parte de los que producen la energía, venderlos y de ahí cómo financiar a la comunidad en el subsidio. Un tercero, frente a la misma agua estamos haciendo una política para, a partir del próximo año, montar agroindustria. Para abaratar costos de alimentos de peces, de gallinas, de pollos de engorde, de gallinas ponedoras

de cerdos, vamos a producir alimentos en Guambía. Ya tenemos el estudio. Todo esto es para bajar problemas a la sociedad, pero estamos haciendo una justicia de mantener en equilibrio el medio ambiente con los Misak y los Misak con el medio para generar un proceso productivo a largo tiempo y ya con valor agregado.

DJS: con todo esto que ha relatado ¿cree que efectivamente se ejerce la autonomía o hay muchas dificultades para que efectivamente se pueda dar?

FAT: pienso que en Guambía los Misak hemos hecho unos pasos importantes. Hoy estaba dictando una charla sobre plan de desarrollo y planes de vida a los estudiantes de la universidad indígena UAIIN y les decía a ellos que, en términos prácticos y reales, Guambía está haciendo un proceso que planteó una política en la década del 80, en el año 80. Uno de los planteamientos fue decir somos pueblos indígenas y tenemos un derecho mayor y nació entre el movimiento Misak. Hoy los pueblos indígenas han acogido el derecho mayor y cada quien trata de interpretar a su manera pero están trabajando sobre el tema. Segundo, decía que dentro de ese derecho mayor habíamos planteado que el Estado reconociera la autoridad indígena. En la visita que hizo Belisario Betancur a Guambía, uno de los planteamientos era que el gobierno central reconociera a la autoridad indígena como un interlocutor válido entre la comunidad y el Estado para impulsar programas que desarrolla el Estado y ahí mismo habíamos hablado, decía a los estudiantes, que la autoridad indígena planteaba que cualquier demanda o derecho que exigiéramos al Estado lo hacíamos entre la autoridad indígena y blanca y que los Misak estábamos haciendo ese proceso. Les dije, no es porque nos dé el gusto de traer el presidente a Guambía, sino que en el 81 trajimos a Betancur y después habían traído varios presidentes a Guambía. Precisamente diciendo, queremos seguir relacionándonos entre autoridad indígena y autoridad blanca. En el 97 se había traído a Samper como presidente y que estábamos pensando traer nuevamente al presidente pero en ese tono. Eso nos había permitido un reconocimiento de la autoridad indígena y que, en el fondo, estábamos practicando la autoridad Misak, pues estábamos administrando el subconjunto de las cosas de lo que ocurre en el territorio por nosotros.

Administramos la educación, la salud, administramos el medio ambiente, administramos la producción, impulsamos la comunicación, impulsamos plantas medicinales, impulsamos todo. Les dije que ojalá hayan otros cabildos

haciendo como estamos haciendo. Por ejemplo, les decía que en la educación estábamos viendo que después de la contratación que hace el CRIC nosotros somos los segundos que hacemos contratación con la Secretaría de Educación y les dije nosotros administramos la educación en dos municipios afros: Buenos Aires y Suárez.

En estos momentos tenemos como 36 docentes negros pagados por nosotros porque están dentro del convenio. Eso finalmente va buscando como la autonomía. Porque tenemos todo, dirigimos con dificultades, pero los que tomamos la decisión somos nosotros y, cuando el cabildo no puede, invitamos a la asamblea que nos de línea, y la asamblea dice, caminen por aquí, caminen por acá, pero nos dice la asamblea y eso es lo que hacemos. Pienso que para la construcción de la autonomía es poder administrar en una forma autónoma la parte territorial defendiendo, protegiendo, y lo segundo, implementando políticas económicas, sociales, culturales y ambientales, dirigidas y orientadas por la misma autoridad. Ahí damos pasos importantes para construir la autonomía.

El otro componente es que en este momento estamos reuniendo con los diferentes ministros diciendo, usted es autoridad blanca, usted es autoridad Misak. Al interior de esta universidad (la UAIIN) un grupo de dirigentes dijo a funcionarios que por qué estaban yendo a guambía. Uno de los asesores respondió: la diferencia es que las reuniones que hacemos con ustedes son como organización indígena, nosotros hacemos presencia en Guambía entre autoridad Misak y la autoridad nuestra. Los que preguntaron se quedaron callados y eso es lo que tratamos de hacer. Les dije a los estudiantes, puede ser que lo que estoy diciendo sea una forma de autodeterminar que no haya intermediario entre los Misak y el Estado.

DJS: Lo que pasa es que el gobierno y el Estado han reconocido a la consejería del CRIC como autoridad indígena.

FAT: sí, pero ellos no son la autoridad sino los cabildos. Es una autoridad de Consejo Regional que agrupa diferentes pueblos indígenas, en cambio nosotros somos autoridad Misak. Hablando de esas cosas, por ejemplo en Bogotá hay diferentes mesas de trabajo, que llaman mesa permanente de concertación, ahí tenemos voz y voto. Ahora tenemos una mesa propia de territorio ya instalado ya estamos solos, proponemos solos y nos ha rendido. Le dije a los estudiantes, miren lo que tenemos, empezamos

en el 85 administrando la educación de transición a quinto año de primaria, después dimos salto a bachillerato; ahora tenemos una Misak universidad. Bueno, ahora que estamos conociendo el pensamiento de universidades, han venido de la UNAD tres veces, la universidad de Argentina ha venido dos veces. Las universidades de Bolivia de Ecuador han ido a Guambía. Las universidades públicas de aquí del Cauca han ido al sector por tres ocasiones. Esta vez, tenemos algún convenio con ellos y las universidades privadas también han ido allá y todos los docentes que van dicen aquí están construyendo una alternativa y si nos necesitan llámenos. Estos son los ofrecimientos que han hecho estas universidades ya sean públicas o privadas. Invité a los estudiantes de la UAIIN a que fueran e intercambiaran experiencias con los estudiantes de allá.

DJS: el Ministerio de Justicia no retribuye económicamente ni con capacitación al cabildo y al Centro de Justicia por los procesos que se efectúan allí.

FAT: la verdad es que los Misak pensamos en su momento hace 18 años y lleva 17 el centro de justicia, pensamos de que una forma de violar los derechos humanos, de violentarlos era que en Colombia existía solamente la justicia ordinaria, pero a nivel indígena existía otra norma distinta como es la ley 89 de 1890 que enrutaba diciendo que los indígenas tenían que ser juzgados por las mismas autoridades indígenas, pero de acuerdo a los delitos no podía ser llamado por las autoridades indígenas sino directamente por los jueces. Segundo, cuando llamaban los jueces aplicaban en lengua castellana todo el proceso y un Misak a veces entendía muy poco el castellano y solito se condenaba porque no tenía una asesoría al lado buena de interpretación del castellano.

Usted sabe muy bien que los códigos que utilizan los juzgados son muy técnicos y muy precisos y eso permite en un determinado momento equivocarse y dar una respuesta afirmativa a lo que no le están preguntando o afirmar de lo que no ha cometido. Pensando en todo eso en la Constituyente se dijo que en las comunidades se requería un proceso de justicia propio con jueces propios que entendieran na muy wuam, que hablaran el na muy wuam y que podíamos hacer como dos proceso, en castellano y en na muy wuam. Pienso que Guambía tubo un anhelo y una esperanza muy grande en esta parte porque era una experiencia muy nueva de poder juzgar a nuestra gente en nuestro propio territorio ya sea por la autoridad del cabildo o ya sea por la

autoridad del centro de justicia pero finalmente tener un centro de justicia equivalente como a un juzgado, como a unos jueces de la república. Se definió así, pensando que había una gran responsabilidad del Estado a través del Ministerio de Justicia, a través del INPEC que son los encargados de mirar los procesos jurídicos, los procesos sancionatorios, las condenas y prestar los servicios de atención y fue como una ilusión un poco vaga.

A lo mejor al principio hubo alguna presencia del Estado financiando para su arranque, su inicio y hubo un mínimo apoyo. Luego cuando se acabó ese mínimo apoyo se había hecho una labor tan interesante en este proceso en el centro de justicia que finalmente hemos tenido que implementar este programa e inyectar recursos propios. Recursos que podríamos invertirlos en otro campo pero por la gran necesidad y por la seriedad que hemos asumido tenemos que destinarlos. Hemos venido hablando con el Estado para que entienda que debe financiar y no solamente para el equipo de la parte administrativa, para el personal que está trabajando sino que también tenemos una propuesta de rehabilitación. Una propuesta de construir un nuevo centro de reflexión un tipo de cárcel distinto con unos componentes de rehabilitación. Esperamos que el Estado nos entienda, nos apoye porque pensamos que en pleno siglo XXI no podemos condenar a nuestra gente, aislándola de la sociedad y que retorne con secuelas de otra índole. Más bien queremos que llegue rehabilitado y que pueda aportar en términos sociales a la comunidad, en términos económicos a la familia, en términos de conocimiento que tenga algún nivel de escolaridad de formación y esta es nuestra propuesta al Estado.

DJS: hace poco hubo mucho revuelo y se puso en tela de juicio la jurisdicción indígena en relación con el fallo del pueblo Nasa en el Oriente caucano porque juzgó muy rápidamente a unos guerrilleros que habían asesinado a unos indígenas, ¿cómo vio usted ese proceso?

FAT: a mí me gustó mucho porque de una u otra forma estamos todos los indígenas en Colombia en un proceso de fortalecer la autoridad y cuando la autoridad está clara puede tomar decisiones que aparentemente pueden ser apresuradas o aparentemente muy rápidas pero lo que yo entiendo como gobernador de Guambía que a nosotros también nos ha tocado que ejercer en otra forma distinta con los actores armados lo importante era que se habían reunido varias autoridades Nasa, varios gobernadores Nasas y en una asamblea resolvieron definir la sanción. También las autoridades tuvieron en cuenta que eran actores armados pero que eran indígenas, de origen Nasa.

Pienso que los cogieron infragantes en su territorio, los conocían bien. Pienso que la sanción fue buena en el sentido de que la reunión de las autoridades decidieron que quedaban sancionados por 50 años y condenados por esto y por esto, para mí fue un ejemplo hacia el mundo externo. Hubo dos conclusiones: una opinión muy favorable en el mundo entero, y después hubo llamados de diferentes países del mundo diciendo reconocemos y actuaron rápido. La conclusión es que hubo opiniones favorables, más que condenas. Decir que los Nasa continúen, que han sido un ejemplo para el movimiento indígena y para la sociedad nacional. Que a veces demoran un delito años y años se vuelven eternos y nunca se condenan por eso. Pienso que en las cárceles ordinarias hay tanto hacinamiento por falta de condenas nunca van a estar un poco libres los espacios carcelarios.

Hago un llamado al estado a que, primero lo que se comprometió en el 91 con el derecho de la jurisdicción especial indígena que comience a conocerlo el mundo académico. Que las universidades públicas y privadas tengan su facultad de derecho, ojalá que incluyan eso como cualquier pensum pero en este caso en especial como tema de jurisdicción indígena. Segundo, ojalá que los jueces de la república que llegan a los municipios donde hay indígenas lleguen con el mínimo conocimiento de la jurisdicción especial indígena con el propósito de poder coordinar entre las partes para que esos procesos, tanto de los indígenas como de los jueces de la república, puedan salir bien. Porque a veces hay resistencia de parte y parte. Porque a veces hay resistencia diciendo que este cometió en tal territorio entonces no tiene que ver con la jurisdicción indígena o en tal territorio no tiene que ver la justicia ordinaria, en fin, si hay un conocimiento eso es favorable. Así mismo, ojalá, que en el Estado se aprueben las propuestas que presenten las comunidades indígenas para capacitar a los indígenas que están a cargo de los centros de justicia no yendo a una universidad ni a una escuela particular sino visitando comunidades indígenas de cómo ejercen la justicia. Por ejemplo, los de Guambía pueden ir a la Sierra Nevada de Santa Martha, mirar cómo aplican la justicia, los Arhuacos, los Kogui, como ejercen la justica los pueblos indígenas en la Amazonia o en el Chocó, etcétera Yo creo que si el gobierno apoyara eso volvería una gran escuela y habría un gran apoyo entre pueblos para fortalecer la jurisdicción especial.

Es que la jurisdicción necesita hoy para el avance ya unos criterios comunes para todas las comunidades, porque a veces los delitos son iguales pero lo

que ocurre es que cometió el delito un señor de otra cultura en otro territorio esa es la diferencia pero en el sancionatorio los procesos son similares. Pienso que ahí podemos buscar que el Estado se responsabilice de la capacitación en el proceso de conocer este sistema de justicia. Un último punto es que el Estado realmente coordine y sea responsable en términos financieros de los centros de justicia. Que el Estado es el encargado, el ente encargado de brindar un apoyo logístico y en este apoyo logístico haría otro llamado, es decir, aquella gente que tiene que estar en el Centro de justicia que tengan la posibilidad de capacitarse con la misma gente de la región en el castellano, en lecto-escitura en na muy wuam u otra lengua distinta y pienso que esto debe ser rápidamente y con esto se puede hacer un proceso más coordinado entre las autoridades Misak y los centros de justicia y la autoridad mestiza, pero a través del Ministerio de justicia y del INPEC.

Palabras del Taita Miguel Chindoy

Exgobernador del Pueblo *Camëntŝá Biya.*

Los pueblos indígenas tenemos nuestro propio gobierno con nuestros propios conocimientos construidos hace miles de años. Antes de la conquista nosotros ya existíamos no solo como cuerpo sino como forma de pensamiento y como forma de obrar.

Gracias al entendimiento que tuvieron nuestros mayores es que aprendieron a gobernar y a gobernarse, y se gobierna en la medida en que se conoce y los mayores fueron profundos conocedores de su territorio y la tradición.

Hoy nos sucede que tratamos de gobernarnos pero con normas ajenas, y vale la pena mirar como gobernaron nuestros mayores, a partir del conocimiento propio, profundo, con una relación armónica con el entorno, imaginemos cuanto tiempo nuestros mayores tuvieron que conocer para conocer lo que llamamos hoy día las fases de la luna, algo que llevo siglos y siglos. El gobierno propio se ejerció sobre la base del conocimiento de la relación profunda y espiritual.

El principio de la autoridad se ejerció a través del ejemplo. Ejercer la autoridad no es mandar, es orientar, enseñar y corregir mediante el ejemplo, no mediante el castigo. Son cosas que valen la pena entender y existe la necesidad de que revisemos para que en nuestros propios conceptos lo establezcamos.

No vamos a negar aquello que lo de afuera es importante para nosotros, el hecho de hablar otro idioma como el castellano es importante. Un principio universal es el orden natural, como está establecido el mundo y nuestros mayores fueron los primeros en entender que ese orden es como el cuerpo humano. Antes de llegar la conquista nosotros ya teníamos la noción del orden, de la ley, lo que los hermanos de la Sierra dicen la Ley del Origen, un principio universal es el orden natural, como está establecido el mundo, y nuestros mayores fueron los primeros en entender que ese orden es como el cuerpo humano. cuando en nuestros pueblos comienza a manejarse ese concepto de gobierno y de autoridad, es para preservar el orden y para ser guardianes de la vida, por eso nuestros pueblos han sido respetuosos por esa parte y hoy estamos invadidos de otros conceptos como el poder, la democracia, la familia, bajo el esquema de lo que es la institución.

El ejercicio de la autoridad en muchas partes se disputa como una alcaldía y eso toca corregir, el ejercicio de la autoridad toca hacerlo comunitariamente.

Aplicación de la Jurisdicción Especial Indigena

Decisiones jurisdiccionales del pueblo Kogui (2006-2013)

ACUERDO POLÍTICO DE LAS AUTORIDADES KÁGGABA
Acuerdo de mandato de la unidad de gobierno autónomo Kággaba
Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma)
Pueblo Viejo – Cuenca del Rio Garavito
Septiembre de 2010

Reunidos en Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) los mamos, autoridades, líderes de las todas las ezuamas mayores de la Sierra Nevada en cuencas Kogui de Jerez, Palomino, Garavito, Santa Clara, Rio Ancho, Guatapurí (San José de Maruamake), Tucurinca y Don Diego hemos establecido ejercer la orientación del gobierno propio conforme a la visión Kaggaba "ley de origen"(SE) mediante el ordenamiento ancestral de su territorio en sus ezuamas y sitios sagrados hasta la Línea Negra, procedido por sus Mamos con el apoyo de las autoridades y la Organización Gonawindúa Tayrona.

Objetivo del congreso de unidad general
Cumplir el mandato desde el gobierno indígena las políticas tradicionales y culturales desde los Mamos, autoridades tradicionales con el fin de fortalecer la autonomía Kaggaba bajo un modelo de visión ancestral que permita hacer la contra a la cultura occidental. Mantener la unidad y el manejo ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Desarrollo
Durante el espacio de la reunión, los mamos y autoridades de cada uno de los ezuamas y cuencas, realizamos una evaluación de nuestro gobierno con el fin de fortalecer y consolidar un proceso de gobierno tradicional ejercido desde el ordenamiento territorial de las ezuamas y sitios sagrados, como la única forma de expresar la ley de origen de nuestro pueblo. Revisamos desde sus principios el papel de cada ezwama y el actuar de los mamos y autoridades para cumplir con esta ley de origen.

Los Mamas y autoridades mayores de la etnia Kággaba asentadas en las vertientes norte, suroriental y occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta reunidos en congreso de Mamas y autoridades tradicionales hemos acordado que:

Los padres Espirituales dejaron al pueblo Kággaba la misión de cuidar y conservar, material y culturalmente la vida, la naturaleza, los ezwamas, los sitios sagrados y la Línea Negra para mantener el corazón del mundo y así sostener el equilibrio del Universo.

Tenemos la responsabilidad de perdurar para poder mantener colectivamente el ordenamiento ancestral del territorio, de nuestras comunidades y pueblo como fue establecido por la ley de origen y como lo enseña nuestra historia, consultamos, acatamos y seguimos las decisiones de los mamas y de las autoridades tradicionales pues el conocimiento ancestral nos ha permitido resistir a la violencia del hermano menor.

Que para enfrentar la situación actual de desorden y violencia entre los hermanos menores, más que nunca debemos ejercer y hacer valer los derechos fundamentales del pueblo Kággaba reconocidos en la constitución nacional, los acuerdos internacionales y el fuero especial indígena del país sobre los territorios ancestrales y su gobierno autónomo por los mamos y las autoridades tradicionales para conservar, fortalecer y desarrollar nuestra cultura.

Es necesario fortalecer la autonomía y el control indígena sobre los territorios ancestrales y las relaciones políticas con el estado y las instituciones del hermano menor y así, por medio de las autoridades públicas de la institución indígena adscrita al resguardo se ejecutarán y administrarán los recursos que el estado asigna para nuestro pueblo, bajo la dirección y en representación de los mamas y autoridades tradicionales.

El pueblo Indígena Kaggaba debe luchar unido con los demás pueblos indígenas hermanos de la SNSM, con el fin de defender nuestros derechos frente a los grupos y autoridades no indígenas que quieren intervenir y decidir sobre nuestro territorio pretendiendo imponer políticas, planes, megaproyectos y programas que nos afectan, destruyen y amenazan de manera constante y grave.

Ante estas consideración se Resuelve,

Primero: Reformar la actual estructura y funcionamiento de la Organización Gonawindúa Tayrona constituida en el año de 1987 y así adoptar los estatutos que en adelante regirán su dirección y funcionamiento de acuerdo a las actuales circunstancias y en concordancia con los mandatos de la ley de origen. Así, los mamos y las autoridades tradicionales podrán construir una entidad pública de carácter especial encargada del ejercicio del gobierno autónomo de mamas y autoridades tradicionales en los territorios indígenas de acuerdo con nuestra ley de origen y a los usos y costumbres ancestrales.

Esta entidad pública político administrativa de carácter especial que de ahora en adelante se denominará ORGANIZACIÓN GONAWINDUA TAYRONA la cual deberá regirse por los principios generales ancestrales siguientes:

- Organizar en pensamiento, defender, promover y conservar la vida, la naturaleza, los ezuamas, los sitios sagrados y la Línea Negra para mantener la unidad colectiva y el orden ancestral del territorio, de las comunidades y de las personas como fue establecido por la ley de origen y como lo enseña nuestra historia.
- Consultar, acatar, respetar y seguir las decisiones del Consejo de Unidad del Pueblo Kággaba pues el conocimiento ancestral nos muestra el camino político para asumir nuestro destino y perdurar como pueblo indígena Kággaba.
- Adherirse a la unidad política, la solidaridad y la confianza entre los hermanos mayores para la lucha conjunta de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM, basada en la consulta permanente a nuestras principio ley propio (SE) y las autoridades mayores y siguiendo las decisiones de los mamas y autoridades con Zhátukua y demás procedimientos ancestrales propios de nuestros usos y costumbres.

Segundo: La jurisdicción de **Organización Gonawindúa Tayrona** es el territorio tradicional desde (SE) organizado espiritual material desde lo principio y ordenado por **Serankua** del pueblo Kággaba en las vertientes Norte y Occidental de la SNSM y que para sus fines administrativos y de gobierno está extendida desde la cuenca alta del Rio Ranchería hasta la cuenca del Rio Tucurinca, además de los asentamientos kággaba ubicados en el Departamento cesar en el municipio de Valledupar la cuenca del río Guatapurí.

Tercero: La **Organización Gonawindúa Tayrona** tendrá los siguientes objetivos:

i. Defender, cuidar y conservar material y en pensamiento los territorios indígenas, el gobierno propio, el orden ancestral y la cultura tradicional de las comunidades Kággaba.
ii. Resguardar, cuidar, promover, fortalecer, conservar materialmente y en pensamiento el conocimiento ancestral, la educación tradicional, la justicia propia y las culturas tradicionales de la salud.
iii. Preservar y proteger materialmente y en pensamiento la vida, el ambiente, las aguas, la biodiversidad y todos los demás recursos naturales.
iv. Gestionar y administrar los recursos públicos que el estado asigna para los indígenas, y recurso no público, en función de las políticas, planes programas y proyectos que defina el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).

v. Todas las demás consideraciones incluidas desde los principios de origen ancestral y según mandatos de la LEY (*Sé*) de los mamos en sus ezuamas.

Cuarto: La **Organización Gonawindúa Tayrona** tendrá los siguientes Funciones:

a. Intervenir como autoridad pública delegada por el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) para las relaciones con el estado y con los demás instituciones del hermano menor.
b. Endurecer el gobierno tradicional y propender por un mayor control de los Mamas y autoridades sobre el territorio Kaggaba.
c. Fortalecer el ordenamiento ancestral del territorio desde los Ezuamas hasta la Línea Negra a partir de criterios colectivos que determinan los mamas y las autoridades tradicionales.
d. Edificar colectivamente las políticas, los planes, programas y proyectos que requieran las distintas áreas del gobierno indígena y adecuar todos los planes, programas y proyectos del estado o de cualquier otra institución, a las condiciones territoriales, culturales, históricas, ecológicas y sociales de las comunidades indígenas kággaba.
e. Preservar la conservación y el desarrollo de las distintas actividades de sustento que desarrollamos los indígenas, orientándolas a lograr una mejor calidad de vida y mayor seguridad alimentaria para las comunidades indígenas kággaba.
f. Propender por el respeto a la ley ancestral y por adecuar la legislación nacional para su aplicación en las condiciones territoriales, sociales, y culturales de las comunidades kággaba.
g. Luchar por mejorar las condiciones de vida de las comunidades de acuerdo con el modelo de desarrollo colectivo que defina el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).
h. Luchar para que los servicios de salud, justicia y educación en los territorios indígenas sean públicos y colectivos, organizados, administrados y prestados por instituciones indígenas bajo la orientación, veeduría y control del Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).
i. Asegurar la unidad territorial ancestral y la unidad política entre las autoridades mayores de la SNSM de común acuerdo con las demás organizaciones indígenas y el Consejo Territorial de Cabildos (CTC).
j. Mantener una resistencia política activa y pacífica frente a las intervenciones de todos los grupos armados dentro del territorio indígena Kággaba.
k. Organizar, gestionar, planificar, y coordinar los distintos tipos de programas, proyectos o actividades que se desarrollen en el territorio indígena Kaggaba.

Quinto: La **Organización Gonawindúa Tayrona** tendrá la siguiente estructura político administrativa:

1. La Máxima autoridad del gobierno es el **Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma)** que se reúne en asamblea en los ezuamas. Está conformado por los Mamos y autoridades tradicionales del pueblo Kaggaba.
2. Los dictámenes del Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) se tomarán por consenso, siguiendo los procedimientos tradicionales de Zhátukua acostumbrados por las Mamas y las autoridades.

Dentro de las funciones del Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) están:

- Establecer las políticas generales para los territorios indígenas y para cada una de las distintas áreas de gobierno.
- Discutir y aprobar periódicamente el plan propio general del gobierno tradicional.
- Aprobar el presupuesto, los estados financieros y el informe del revisor fiscal o contador.
- Elegir al gobernador indígena como el representante legal, al revisor fiscal y a los funcionarios indígenas del Órgano de Dirección.
- Asignar a los funcionarios responsables de cada una de las áreas de gobierno y designar los delegados que asistirán a las reuniones y eventos que determinen el Consejo Territorial de Cabildos – CTC y las organizaciones indígenas de la SNSM.
- Reformar los estatutos de la Organización Gonawindua Tayrona.

Para cumplir los mandatos y las decisiones del congreso de unidad del pueblo Kaggaba (Ezwama y Níkuma) tendrá una estructura jerárquica de gobierno conformada por las siguientes instancias:

1. Consejo Unidad *Níkuma Jukukui Makú Jaxleka* (Autoridades y Mamos) conformado por 1 autoridades y 1 mamos de cada una de las once cuencas más el gobernador del cabildo y el asesor político (24 Miembros) que se encargarán de cumplir el mandato de la ley de los principios y direcciona y coordina con los pueblos y los ezuamas la Defensa de la cultura desde lo interno (como se coordina y planifica con los comisarios y cabos en relaciona los trabajos las actividades material y espiritual de cada pueblo).

El Consejo Unidad Níkuma Jukukui Makú Jaxleka (Autoridades y Mamos) tendrá las siguientes funciones:

2. Habrá un Órgano de Dirección que se encargará de salvaguardar la administración de los proyectos y recursos del Resguardo y de la OGT, de acuerdo a las decisiones del Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) y de las orientaciones, recomendaciones, consejos y

redirección de acuerdo a los mandatos del Consejo de Autoridades Kággaba (*Makú* y *Júkukwi*). También deberá trazar las políticas y procedimientos administrativos y conducir las relaciones institucionales velando para que siempre respondan a las políticas definidas por el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (*Ezwama y Níkuma*).

El Órgano de Dirección tendrá, entre otras, las siguientes funciones:

- Presentar el informe de gestión e institucional al Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).
- Analizar anualmente el proyecto de presupuesto institucional para su discusión y aprobación por parte del Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).
- Presentar y sustentar ante el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) el plan de gobierno y planes anuales de trabajo de cada área.
- Proponer los lineamientos de política indígena y las prioridades de cada una de las áreas de gobierno para su discusión y aprobación por parte del Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).

El Órgano de Dirección estará conformado por las once autoridades quien convoca al Gobernador del Cabildo indígena en ejercicio quien la presidirá, los ex gobernadores indígenas y los responsables de cada área de gobierno. Se reunirán por lo menos 6 veces al año y de manera extraordinaria cuando sea convocada por su presidente (Gobernador Indígena).

3. Estructura de gobierno y administrativa del RKMA y Organización Gonawindua Tayrona.
   Gobernador del Resguardo y Representante legal de la OGT; Territorio; Educación; Salud; Cultura y Medio Ambiente; Comercialización y producción; contaduría y financiero; comunicaciones e información; oficina jurídica

4. El **Gobernador del Cabildo Indígena** del resguardo será designado por el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) y será el representante legal y el ordenador del gasto de la Institución.

Funciones del **Gobernador del Cabildo Indígena:**

- Elaborar periódicamente el proyecto del plan de gobierno indígena con el apoyo del Órgano de Dirección y su posterior discusión y aprobación por el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).
- Elaborar anualmente el proyecto de presupuesto institucional en compañía del Órgano de Dirección para su sustentación y aprobación por el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).
- Participar y presentar informes periódicos 2 veces al año.

- Convocar y presidir periódicamente las reuniones del Órgano de Dirección.
- Asignar las responsabilidades y trabajos de cada área y cuando sea necesario nombrar los delegados que representan a la institución en los diferentes eventos.
- Recibir los informes, supervisar y evaluar periódicamente el cumplimiento de los planes de trabajo de cada área.
- Analizar periódicamente la administración, la ejecución de los recursos y los balances contables para que guarden concordancia con lo ordenado en el presupuesto institucional.

Sexto: Organización Gonawindua Tayrona tendrá las siguientes áreas de gobierno:

- Gobierno y Justicia interna.
- Territorio y Ambiente.
- Salud.
- Educación y cultura.
- Información y comunicaciones.
- Producción y comercio.
- Administración.
- Oficina jurídica.

Cada área tendrá un coordinador indígena kaggaba quien será el responsable para responder conjuntamente por los planes de gobierno, los programas y los proyectos.

En reunión del Órgano de Dirección, cada área presentara al gobernador indígena los planes anuales de trabajo, sus necesidades de recursos y de asesorías externas o internas, propuestas según las políticas generales y recomendaciones sobre los lineamientos políticos y prioridades específicas en cada tema que sean debatidos y aprobados.

El gobernador se encargara de velar por el mandato del Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).

Séptimo: El Patrimonio de la **Organización Gonawindua Tayrona**.
El patrimonio común y colectivo de nuestros pueblos está constituido por las tierras, las comunidades, las culturas ancestrales, la Ley Sé, la Historia, el conocimiento tradicional y todos los demás bienes y recursos que existen en nuestro territorio tradicional. El patrimonio asignado por el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) para el manejo y administración de la institución forma parte del patrimonio colectivo de las comunidades indígenas Kaggaba y estará conformado por las edificaciones que hayan sido o que sean construidas en el futuro para prestación de los servicios públicos de salud,

educación, justicia, comercio u otros dentro del territorio tradicional, las casa indígena, las sedes administrativas, su dotación de oficina, los vehículos, muebles y enseres, centro de acopio, de procesamiento o comercialización de productos y otros que sean suministrados a las comunidades indígenas Kággaba en calidad de comodato o donación.

Octavo: La Rentas de la **Organización Gonawindua Tayrona**.
Las rentas están constituidas principalmente por recursos públicos asignados a las comunidades indígenas en los presupuestos oficiales de las entidades estatales, los cuales podrán contratar o concertar su ejecución con las autoridades públicas en sus distintos niveles a través de su entidad pública político administrativa de carácter especial o contratistas. Además, donaciones, créditos o contratos con Ong,s y otras instituciones que hay sido aprobados por el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).

Noveno: La Administración de la **Organización Gonawindua Tayrona**.
El manejo impecable de los recursos públicos debe ser características permanente de la institución. El presupuesto anual debe computar anticipadamente las rentas e ingresos y asignará las partidas presupuestales para los diferentes gastos del periodo fiscal correspondiente. El Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) aprobará anualmente el presupuesto institucional basado en el proyecto de presupuesto presentado por El Órgano de Dirección y El Gobernador Indígena.

La institución contará con un sistema contable que le permitirá registrar los costos de los servicios prestados, los estados financieros, los libros contables, contratos, informes de revisoría fiscal y de control interno deben estar abiertos para que sean conocidos por cualquier indígena del pueblo Kággaba que lo solicite y por los distintos órganos estatales de vigilancia y control fiscal.

Decimo: Vigilancia y Control de la **Organización Gonawindua Tayrona**.
Les corresponde al Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) y al Consejo de Autoridades Kággaba (Makú y Júkukwi), en los aspectos a tenientes a su función. El revisor fiscal garantizará al Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) y a los distintos órganos estatales de vigilancia y control fiscal que las cuentas de la institución son veraces y se ajustan a los principios contables comúnmente aceptados. El Órgano de Dirección reglamentará los procedimientos necesarios para implementar o mejorar el control interno institucional.

Décimo Primero: Régimen de personal de la **Organización Gonawindua Tayrona**
El régimen de personal estará sujeto a lo dispuesto en el código sustantivo del trabajo para los trabajadores particulares y a lo que al respecto disponga el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma).

Décimo Segundo: Duración y disolución de la **Organización Gonawindua Tayrona**.
Por su naturaleza institucional la duración es de carácter indefinido y su liquidez será indefinida cuando el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (Ezwama y Níkuma) así lo determine. Plantamos esta propuesta general en el presente documento como pueblo Kággaba. Ratificamos que hemos adoptado este camino para fortalecer el ejercicio del gobierno y generar mayor fuerza frente a las políticas, planes, programas, proyectos y megaproyectos que puedan afectar la ley de origen.

Los pueblos Kággaba, Wintukua, Wiwa y Kankuama manejamos la misma ley de origen. Proponemos que cada uno busque el mejor ejercicio de la ley de origen desde su propio mandato. Así los cuatro pueblos trabajaremos como hermanos en la defensa de nuestras culturas ancestrales, el territorio sagrado de la Sierra Nevada, y el medio ambiente.

De otra parte, en el Congreso de Unidad del Pueblo Kággaba (ezuamas y nikuma) hemos tomado la decisión sobre el funcionamiento y sostenimiento RKMA y OGT, que para cualquier proyecto que se ejecute en nuestro territorio, se debe destinar el 10% para la administración de la institución.

Propuesta a la Unidad de Ezuama Nikuma
José De Los Santos Sauna
Cabildo Gobernador
Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco

Procesos de juzgamiento Kogui

Caso 1

PRESENTACIÓN DEL CASO ANTE EL JUEZ
Señor
JUEZ PRIMERO PENAL DEL CIRCUITO
E. S. D.

REF: Conducta: Fabricación, Tráfico y Porte de Estupefacientes
Indiciado: **ATANACIO MOSCOTE**

José de los Santos Sauna, mayor de edad y vecino de la ciudad de Santa Marta - Magdalena, identificado con la cedula de ciudadanía No. 84.080.836 expedida en Riohacha – La Guajira, en mi condición de Delegado del Gobernador del Cabildo de Resguardo – Kogui – Malayo, Arahuaco y de la Organización Indígena

Gonawindúa Tayrona, me permito por medio del presente escrito y en ejercicio de las facultades que me otorgan el artículo 246 de la Constitución Política, manifestarle lo siguiente:

Hechos

El día 4 de Septiembre de 2008, el joven perteneciente a la etnia **Kogui** de nombre **Atanasio Moscote**, fue capturado a esos de las 6:00 AM a media cuadra de la Casa Indígena que está ubicada en la Calle 40 con Carrera 7 de la ciudad de Riohacha, cuando el agente de la Policía de Nombre **Oscar Rafael Díaz Rivera**, le solicito una requisa a su mochila, donde encontró que esta tenía 2.011 gramos de Marihuana.

Al capturado no se le leyeron sus derechos al momento de la retención según informo en su interrogatorio el agente de la policía **Oscar Rafael Díaz Rivera**, porque se tenía que tener la certeza de que la sustancia encontrada en la mochila era marihuana y a eso de las 9:40 AM cuando los funcionarios de la Policía Judicial le realizaron la prueba de **P.I.P.H,** y se determinó que era marihuana canabbis Sativa, se les leyeron los derechos al capturado es decir 3 horas y 40 minutos después de la aprehensión.

Al capturado a pesar de existir en la capital de La Guajira – Riohacha una Registraduría del Estado Civil de las personas dotadas de todas sus herramientas para verificar la identidad del mismo o en su defecto asignarle el cupo numérico tal como lo establece el artículo 11 de la ley 1142 de 2007, lo trasladaron al Municipio de Dibulla, donde se le registro y se le asignó el respectivo cupo numérico ya que este era indocumentado.

Al indiciado se le realizo la respectiva audiencia preliminar el día 5 de Septiembre de 2008, a eso de las 4: 13 Pm , es decir a las 34 horas más 13 minutos después de su aprehensión, donde a pesar de ello el Juez de garantía impartió la legalidad de la captura, de igual forma se llevó a cabo la audiencia de formulación de la imputación que le hiciera el señor fiscal por el delito de tráfico, fabricación o porte de estupefaciente establecido en el artículo 376 del C.P. Colombiano, donde quedo claro que el imputado al momento de ejecutar la conducta típica y antijurídica no tenía la capacidad de comprender su ilicitud o de determinarse de acuerdo con esa comprensión, por inmadurez Psicológica y su diversidad socio cultural, a pesar de ello el Juez de garantía en la audiencia de medida de aseguramiento, sin tener en cuenta los argumentos de la defensa sino que prosperaron los del señor fiscal y parcialmente los del Procurador Judicial en lo Penal, que reconoció en la misma que se trataba de un joven indígena ingenuo que no representaba ninguna peligrosidad para la sociedad, le impuso medida de aseguramiento privativa de la libertad consistente en detención preventiva en establecimiento de reclusión, medida desde todo punto de vista innecesaria ya que no se satisfacen ninguno de los requisitos señalados en el artículo 308 de C.P.P. además desconociendo el

fuero que tenemos en las comunidades indígenas organizadas y los tratados internacionales al respecto.

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia dice que "las Autoridades Indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial" no dice que esas funciones no pueden ejercerse solo dentro "dentro de los territorios indígenas reconocidos oficialmente como tales" por esa razón debemos entender "ámbito territorial" como un espacio geográfico, pero también jurisdiccional, ya que más allá de los territorios resguardos indígenas oficialmente reconocido por el Estado. Al respecto la Corte Constitucional definió más ampliamente territorio indígena citando el artículo 124 del decreto 2655 de 1998, el cual establece que:

"Se entiende por territorios indígenas las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad, o grupo indígena y aquellos que, aunque no poseído en esa forma, constituyen ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales para el caso de los pueblos indígenas de la Sierra nevada de Santa Marta donde se encuentra la etnia **Kogui,** el Estado, por intermedio del Ministerio de Interior y de Justicia expidió la resolución 0837 de 1995, donde reconocen la territorialidad tradicional de los 4 pueblos y propende por su protección.

La resolución 0837 de 1995 se sustenta en los principios consultado por el Estado a las autoridades tradicionales y publicas de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes dijeron: "Sé marcó el límite del territorio para los 4 pueblos indígenas y que se le ha llamado línea negra, que para nosotros es nuestro territorio ancestral o Senénulang. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el universo están en nuestros territorios representadas en forma de tumas, piedras y a través de ellos se mantienen la comunicación y desde aquí tenemos la misión de mantener el equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la sierra es el corazón del mundo".

El territorio ancestral para ocupación y manejo de los **Koguis** es la vertiente norte de la sierra desde el rió Tucurinca hasta el rió Ranchería bordeando al mar hasta los picos nevados, es decir que el joven **Atanasio Moscote**, fue retenido dentro de nuestro territorio.

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia, el artículo 14 del decreto 1397 de 1996, y la sentencias de la Corte Constitucional No. T254 de 1994 y T349 de 1996 se refieren tanto a la autonomía de las autoridades indígenas como la competencia que desplaza a la justicia ordinaria, máxime cuando la jurisdicción especial indígena comporta los 4 elementos esenciales tales como la existencia de autoridades judiciales propia de los pueblos indígenas, la competencia de los pueblos indígenas para establecer normas y procedimientos propios, la sucesión

de la jurisdicción y de las normas y procedimientos indígenas a la constitución y a la ley, y la forma como el legislador ha señalado la competencia para la coordinación entre la jurisdicción espacial indígena y el sistema judicial nacional.

Por ellos las autoridades encargadas de impartir justicia entre los indígenas de la sierra y concretamente entre los **Koguis**, están los Mama, los cuales poseen el conocimiento milenario de la ley de origen desde la cual orientan a las personas para su cumplimiento, la posición de los mama como autoridad religiosa y política está siempre presente en los mitos y tradiciones, y se tiene como fuerza colectiva o como exponente del saber de la intimidad cultural (secretos) abarcando prácticamente todas las actividades de la sociedad y del individuo, en todo, impera la influencia del mama y su indiscutible autoridad está presente en sus decisiones y se debe respetar siempre, entre algunas de las funciones del mama está la de trasmitir conocimientos tradicionales y recomienda el adecuado comportamiento a través de la interpretación de las normas tradicionales, investiga, orienta y recomienda, decide en la justicia indígena, en las comunidades y según el delito, en niveles generales del pueblo **Kogui.** En el sistema de justicia **Kogui** que proviene de la ley de origen ni el mama, ni el comisario, ni el cabo, son autoridades que por sí solo deciden la justicia, dado que esta proviene de la esencia de la espiritualidad consultada por el mama a través del *Zhá Tukua*, procedimiento tradicional para elevar la consulta a través de origen, los usos y costumbres que se aplican en el sistema interno de justicia propia de nuestro pueblo **Kogui,** se sustenta en:

Las narraciones orales sobre historias de personajes importantes del pueblo **Kogui** a nivel espiritual y personal

La consulta con el mama quien interpreta los mensajes de la naturaleza, realiza la confecciones y el dialogo.

Los pagamentos que tienen el significado de un tributo que deben rendirse a la tierra por todos los beneficios que de ellos reciben: agua, alimentos, aire, plantas, animales, piedras, en general por todos los recursos que les permiten crear su mundo espiritual y material.

Al tenor de lo previsto en el artículo 256 numeral 6 de la Constitución Política de Colombia, en concordancia con el mandato que consagra el numeral 2 del artículo 112 de ley 270 de 1996 – estatutaria de administración de justicia – le compete a la sala jurisdiccional disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura dirimir los conflictos de competencia que se susciten entre las distintas jurisdicciones y entre estas y las autoridades a las cuales la ley les halla atribuido funciones jurisdiccionales.

Teniendo en cuenta los argumentos expuestos anteriormente y ante las amargas experiencias las autoridades tradicionales y publicas del pueblo **Kogui,** planteamos y así lo establece la constitución Política, las leyes, sentencias de la Corte Constitucional, Tratados Internacionales, que para la coordinación entre el derecho propio – ley de origen y el sistema judicial nacional se requieren que las instituciones del Estado, el Gobierno y la Sociedad Nacional respeten nuestras autonomías que están presente en la ley de origen. El ejercicio de nuestra autonomía, que por el saber ancestral nos pertenece, implica garantizar el sistema de gobierno, justicia y orden en el territorio **Kogui**; le solicito al Juez de conocimiento en el caso que nos ocupa las siguientes:

Peticiones

Primera: Dar traslado de este Proceso Penal a la Organización Indígena Gonawindua – Tayrona, el cual por competencia nos corresponde conocer.

Segunda: Como consecuencia de la anterior petición se sirva suspender la medida de aseguramiento consistente en privación de la libertad en Centro Carcelario al joven indígena **Atanasio Moscote**, proferida por el Juez Tercero Penal Municipal con funciones de Juez de Granita.

Tercera: Actuar conforme al principio de celeridad ya que se trata de un Proceso Penal donde se encuentra un mimbro de nuestra comunidad indígena **Kogui** privado de la libertad en Centro Carcelario junto con otros presos que tienen distintas costumbres, usos y tradiciones que atentan con nuestras cultura.

Cuarta: En el evento de no prosperar mis peticiones les solicito dar traslado al Consejo Superior de la Judicatura, para que se actué de conformidad con el artículo 256 numeral 6 de la Constitución Política en concordancia con el artículo 112 de la ley 270 de 1996.

PRUEBAS

Presento como pruebas documentales las siguientes:

- Certificación expedida por la Organización Indígena Gonawindua – Tayrona, acerca de la pertenecía a la etnia Kogui del joven **ATANACIO MOSCOTE**.
- Copia del acta de posesión No. 148 del 3 de mayo de 2007 expedida por el Alcalde Distrital de Santa Marta del suscrito como Gobernador del Cabildo del Resguardo Kogui – Malayo – Arahuaco y de la Organización Indígena Gonawindua – Tayrona.
- Constancia expedida por el Ministerio del Interior y de Justicia – Republica de Colombia, donde se establece que en los Departamentos del Magdalena y Guajira existe el Resguardo Indígena Kogui - Malayo – Arahuaco, constituido legalmente por el INCORA o INCODER mediante Resolución 109 de 8 de Octubre de 1980 y 78 de 19 de Noviembre de 1990 y 29 del 19 de Julio de 1994 (ampliación).
- Copia de la Resolución No. 837 del 28 de Agosto de 1995, por el cual se reforma el artículo 1 de la Resolución 002 del 4 de Enero de 1973.

- Acta del cargo Delegado del Gobernador del Cabildo de Resguardo – Kogui – Malayo - Arhuaco y de la Organización Indígena Gonawindua Tayrona.

Fundamentos de Derecho
Fundamento en la presente petición en el artículo 246 de la Constitución Política, articulo 256 numeral 6 de la Constitución Política numeral 2 del artículo 112 de la ley 270 de 1996, ley 497 de 1999, ley 21 de 1991, articulo 14 del decreto 1397 de 1996, articulo 124 del decreto 2655 de 1998, sentencias T2.254 de 1994, T349 de 1996, T239 de 2002, T1238 de 2004, T009 de 2007 de la Honorable Corte Constitucional, convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo O.I.T. sobre pueblos indígenas y tribales en países independiente, resolución 837 del 28 de Agosto de 1995 y demás normas concordantes con la materia.

Notificaciones
Recibo notificaciones en la Secretaria de su despacho o en la Casa Indígena ubicada en la Calle 40 carrera 7 de la ciudad de Riohacha.
Del señor Juez cordialmente,

JOSE DE LOS SANTOS SAUNA
CC. No. 84.080.836 de Riohacha
Delegado del Gobernador del Cabildo de Resguardo Kogui Malayo – Arhuaco y de la
Organización Indígena Gonawindúa – Tayrona.

Caso 2

CASO FELIPE ORTIZ

Doctora
ZURY CAMARGO
Fiscal Quinta Seccional.
E. S. D.

REF: Acceso carnal violento en menor de 14 años
Indiciado: LUIS FELIPE ORTIZ TORRES
Expediente:

José de los Santos Sauna, mayor de edad y vecino de la ciudad de Santa Marta - Magdalena, identificado con la cedula de ciudadanía No. 84.080.836 expedida en Riohacha – La Guajira, en mi condición de Delegado del Gobernador del Cabildo de Resguardo – Kogui – Malayo, Arhuaco y de la Organización Indígena

Gonawindua Tayrona, me permito por medio del presente escrito y en ejercicio de las facultades que me otorgan el artículo 246 de la Constitución Política, manifestarle lo siguiente:

Hechos

El día 2 de Diciembre de 2009, el indígena perteneciente a la etnia Arhuaco de nombre Luis Felipe Ortiz Torres, fue capturado a eso de las 8:30 AM en las instalaciones de la Casa Indígena que está ubicada en la Carrera 19ª A No. 23-05 de la ciudad de Santa Marta.

Al capturado se le escucho en diligencia de indagatoria el día 4 de diciembre de 2009, asistido con un abogado de oficio.

Desde la fecha en que las autoridades Arhuacas conocieron el hecho, el señor Luis Felipe Ortiz, se sometió a la Jurisdicción Especial Indígena iniciando su proceso de pagar las sanciones impuestas por los *Mamos*, proceso que puede tardar muchos años de conformidad con las normas internas ya que implica hacer un trabajo profundo con la niña víctima de la violación. Este proceso que él inicio el 2 de Diciembre 2007, hasta la fecha ha cumplido una fase en cumplimiento de las normas internas para la reparación espiritual, material y física de la niña, a la madre biológica, a la madre adoptiva, a las demás mujeres y a la madre tierra. El tiempo de la sanción será determinada después de cumplir la segunda fase de trabajo que inicia este mes de Diciembre del 2009, a través de una asamblea de *Mamos*.

Para la reparación de la niña Yorlenis, estará a cargo del Mamo que tiene el caso junto a la madre biológica y adoptiva en compañía de otras mujeres adultas con experiencia y conocimiento profundo de la tradición para la reparación desde su linaje y todo el medio que lo rodea para que su futuro no quede empañado por el hecho. Para este trabajo permanecerá en el pueblo Arhuaco de *Bunkuimake*, en la cuenca del río Don Dieguito, a siete (7) horas de camino en Mula desde Don Diego, vía de la troncal.

De acuerdo a las normas propias indígenas, la cárcel es lugar donde se teje o se desarrolla todos los malos hábitos sin ningún tipo de castigo, y sin compromiso social, a costa del estado.

Si la justicia ordinaria requiere de verificación del cumplimiento de estas normas indígenas, las autoridades indígenas estamos dispuestos a compartirlas, porque consideramos que esto también se requiere el cumplimiento del artículo 7 de la Constitución Nacional.

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia dice que "las Autoridades Indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial" no dice que esas funciones no pueden ejercerse solo dentro

"dentro de los territorios indígenas reconocidos oficialmente como tales" por esa razón debemos entender "ámbito territorial" como un espacio geográfico, pero también jurisdiccional, ya que más allá de los territorios resguardos indígenas oficialmente reconocido por el Estado. Al respecto la Corte Constitucional definió más ampliamente territorio indígena citando el artículo 124 del decreto 2655 de 1998, el cual establece que:

"Se entiende por territorios indígenas las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad, o grupo indígena y aquellos que, aunque no poseído en esa forma, constituyen ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales para el caso de los pueblos indígenas de la Sierra nevada de Santa Marta donde se encuentra la etnia Arhuaco**,** el Estado, por intermedio del Ministerio de Interior y de Justicia expidió la resolución 0837 de 1995, donde reconocen la territorialidad tradicional de los 4 pueblos y propende por su protección.

La resolución 0837 de 1995 se sustenta en los principios consultado por el Estado a las autoridades tradicionales y publicas de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes dijeron: "*Sé* se marcó el límite del territorio para los 4 pueblos indígenas y que se le ha llamado línea negra, que para nosotros es nuestro territorio ancestral o *Niwi úmake*. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el universo están en nuestros territorios representadas en forma de tumas, piedras y a través de ellos se mantienen la comunicación y desde aquí tenemos la misión de mantener el equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la sierra es el corazón del mundo".

El territorio ancestral para ocupación y manejo de la Organización Gonawindua Tayrona es la vertiente norte de la sierra desde el rió Fundación hasta el rió Ranchería bordeando al mar hasta los picos nevados, es decir que el señor Luis Felipe Ortiz Torres, fue retenido dentro de nuestro territorio.

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia, el artículo 14 del decreto 1397 de 1996, y la sentencias de la Corte Constitucional No. T254 de 1994 y T349 de 1996 se refieren tanto a la autonomía de las autoridades indígenas como la competencia que desplaza a la justicia ordinaria, máxime cuando la jurisdicción especial indígena comporta los 4 elementos esenciales tales como la existencia de autoridades judiciales propia de los pueblos indígenas, la competencia de los pueblos indígenas para establecer normas y procedimientos propios, la sucesión de la jurisdicción y de las normas y procedimientos indígenas a la constitución y a la ley, y la forma como el legislador ha señalado la competencia para la coordinación entre la jurisdicción espacial indígena y el sistema judicial nacional.

Por ellos las autoridades encargadas de impartir justicia entre los indígenas de la sierra y concretamente entre los Arhuacos, están los *Mama*, los cuales poseen el

conocimiento milenario de la ley de origen desde la cual orientan a las personas para su cumplimiento, la posición de los mama como autoridad religiosa y política está siempre presente en los mitos y tradiciones, y se tiene como fuerza colectiva o como exponente del saber de la intimidad cultural (secretos) abarcando prácticamente todas las actividades de la sociedad y del individuo, en todo, impera la influencia del *mama* y su indiscutible autoridad está presente en sus decisiones y se debe respetar siempre, entre algunas de las funciones del *mama* está la de trasmitir conocimientos tradicionales y recomienda el adecuado comportamiento a través de la interpretación de las normas tradicionales, investiga, orienta y recomienda, decide en la justicia indígena, en las comunidades y según el delito, en niveles generales del pueblo Arhuaco**.** En el sistema de justicia Arhuaco que proviene de la ley de origen ni el *mama*, ni el comisario, ni el cabo, son autoridades que por sí solo deciden la justicia, dado que esta proviene de la esencia de la espiritualidad consultada por el mama a través del *Bunkweyka*, procedimiento tradicional para elevar la consulta a través de origen, los usos y costumbres que se aplican en el sistema interno de justicia propia de nuestro pueblo Arhuaco**,** se sustenta en:

Las narraciones orales sobre historias de personajes importantes del pueblo Arhuaco a nivel espiritual y personal

La consulta con el mama quien interpreta los mensajes de la naturaleza, realiza la confecciones y el dialogo.

Los pagamentos que tienen el significado de un tributo que deben rendirse a la tierra por todos los beneficios que de ellos reciben: agua, alimentos, aire, plantas, animales, piedras, en general por todos los recursos que les permiten crear su mundo espiritual y material.

Al tenor de lo previsto en el artículo 256 numeral 6 de la Constitución Política de Colombia, en concordancia con el mandato que consagra el numeral 2 del artículo 112 de ley 270 de 1996 – estatutaria de administración de justicia – le compete a la sala jurisdiccional disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura dirimir los conflictos de competencia que se susciten entre las distintas jurisdicciones y entre estas y las autoridades a las cuales la ley les halla atribuido funciones jurisdiccionales.

Teniendo en cuenta los argumentos expuestos anteriormente y ante las amargas experiencias las autoridades tradicionales y publicas del pueblo Arhuaco**,** planteamos y así lo establece la constitución Política, las leyes, sentencias de la Corte Constitucional, Tratados Internacionales, que para la coordinación entre el derecho propio – ley de origen y el sistema judicial nacional se requieren que las instituciones del Estado, el Gobierno y la Sociedad Nacional respeten nuestras autonomías que están presente en la ley de origen. El ejercicio de nuestra

autonomía, que por el saber ancestral nos pertenece, implica garantizar el sistema de gobierno, justicia y orden en el territorio Arhuaco; le solicito al Juez de conocimiento en el caso que nos ocupa las siguientes:

Peticiones

Primera: Dar traslado de este Proceso Penal a la Organización Indígena Gonawindua – Tayrona, el cual por competencia nos corresponde conocer.

Segunda: Como consecuencia de la anterior petición se sirva suspender la medida de aseguramiento consistente en privación de la libertad en Centro Carcelario al indígena LUIS FELIPE ORTIZ, proferida por La Fiscalía Seccional.

Tercera: Actuar conforme al principio de celeridad ya que se trata de un Proceso Penal donde se encuentra un miembro de nuestra comunidad indígena **Arhuaca** privado de la libertad en Centro Carcelario junto con otros presos que tienen distintas costumbres, usos y tradiciones que atentan con nuestras cultura.

Cuarta: En el evento de no prosperar mis peticiones les solicito dar traslado al Consejo Superior de la Judicatura, para que se actué de conformidad con el artículo 256 numeral 6 de la Constitución Política en concordancia con el artículo 112 de la ley 270 de 1996.

PRUEBAS

- Presento como pruebas documentales las siguientes:
- Certificación expedida por la Organización Indígena Gonawindúa – Tayrona, acerca de la pertenecía a la etnia Arhuaca del indígena LUIS FELIPE ORTIZ TORRES.
- Copia del acta de posesión No. 148 del 3 de mayo de 2007 expedida por el Alcalde Distrital de Santa Marta del suscrito como Gobernador del Cabildo del Resguardo Kogui – Malayo –
- Constancia expedida por el Ministerio del Interior y de Justicia – Republica de Colombia, donde se establece que en los Departamentos del Magdalena y Guajira existe el Resguardo Indígena Kogui - Malayo – Arhuaco, constituido legalmente por el INCORA o INCODER mediante Resolución 109 de 8 de Octubre de 1980 y 78 de 19 de Noviembre de 1990 y 29 del 19 de Julio de 1994 (ampliación).
- Copia de la Resolución No. 837 del 28 de Agosto de 1995, por el cual se reforma el artículo 1 de la Resolución 002 del 4 de Enero de 1973.

Fundamentos de Derecho

Fundamento en la presente petición en el artículo 246 de la Constitución Política, articulo 256 numeral 6 de la Constitución Política numeral 2 del artículo 112 de la ley 270 de 1996, ley 497 de 1999, ley 21 de 1991, articulo 14 del decreto 1397 de 1996, articulo 124 del decreto 2655 de 1998, sentencias T2.254 de 1994, T349 de 1996, T239 de 2002, T1238 de 2004, T009 de 2007 de la Honorable Corte Constitucional, convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo O.I.T.

sobre pueblos indígenas y tribales en países independiente, resolución 837 del 28 de Agosto de 1995 y demás normas concordantes con la materia.

Notificaciones
Recibo notificaciones en la Secretaria de su despacho o en la Casa Indígena ubicada en la Carrera 19ª A No. 23-05 de la ciudad de Santa Marta.

Del señor Juez cordialmente,

JOSE DE LOS SANTOS SAUNA
CC. No. 84.080.836 de Riohacha
Organización Indígena Gonawindua – Tayrona

Decisiones jurisdiccionales del pueblo Arhuaco (2006-2013) Ley Arhuaca de protección territorial y cultural

Sección I: Generalidades
Artículo 1. **Objeto.** La presente Ley tiene por objeto proteger el territorio de los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo, como insustituible soporte físico, filosófico, axiológico, epistemológico y económico de las cuatro culturas, mediante el establecimiento de una norma acorde a los derechos y a los rasgos generales de la cosmovisión y visión de desarrollo de las mismas, y en ejercicio al derecho a normatizar según el derecho consuetudinario aspectos integrantes de su jurisdicción territorial.

Por otra parte, la presente Ley busca dar a conocer elementos centrales de la identidad cultural Arhuaca, a través de postulados principales de la misma cultura, para hacer ostensible, en el caso particular del pueblo Arhuaco, el objeto de reconocimiento y protección por parte del Estado en virtud del mandato del artículo 7 de la Constitución Política.

Artículo 2. **Fuente y ámbito de la Ley**. La presente Ley se basa en directrices arrojadas por las consultas realizadas mediante lectura de mensajes del mundo energético o espiritual, cuyo carácter es el de mandatos de origen que orientan las decisiones de las autoridades tradicionales. Dichos mandatos tienen como ámbito de aplicación el territorio enmarcado en la Línea Negra, y **su cumplimiento debe ser impulsado por las autoridades tradicionales, con el debido reconocimiento,**

la protección y el respeto de los organismos del Estado y de la sociedad no indígena en general.

Artículo 3. Carácter de la Ley. La presente Ley por ser de carácter general y construida bajo los parámetros de la Ley de Origen, es norma de cultura y de gobierno, para el mantenimiento del orden que debe imperar en virtud de la vigencia de la Ley de Origen y no puede ser revaluada más que a luz de los mismos principios de ésta; no siendo susceptible de cambios para favorecer o permitir el desarrollo de iniciativas coyunturales, pues constituyen el marco mismo de la visión de desarrollo propia del pueblo arhuaco. Los postulados en ésta contenidos, constituyen, así mismo el marco para el desarrollo de normas secundarias, para la orientación y delimitación de políticas y acciones en la Sierra Nevada; y para aportar bases para forjar relaciones interculturales a la luz del postulado constitucional de la igualdad y dignidad de todas las culturas que conviven en el país.

Sección II: Principios rectores

Artículo 4.- **Inescindibilidad (inalienabilidad) entre territorio y cultu**ra. La Sierra Nevada de Santa Marta, en su conjunto, es el hábitat natural de los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo. Es el territorio suficiente y necesario para la permanencia cultural de los mismos, delimitado por los hitos naturales ubicados en el contorno del pie de monte, referenciados algunos de ellos en las Resoluciones 000002 del 04 de enero de 1973 expedida por el Ministerio de Gobierno y 837 del 28 de agosto de 1995 expedida por el Ministerio del Interior. La configuración física y los fenómenos que tienen realización en el territorio de la Sierra Nevada constituyen la base de la cultura, sobre la cual se edifica el conocimiento y la visión de desarrollo propio, entre otros. El territorio es, en esta medida, un código que informa sobre un orden natural cuya estructura constituye la base del saber y la ciencia del pueblo Arhuaco.

Artículo 5. **Antigüedad y vigencia a perpetuidad de los valores a proteger**. La existencia de los cuatro pueblos originarios de la Sierra Nevada identificados por el uso del poporo y el hayo, es anterior a la llegada de cualquier otro grupo humano. Sus conocimientos, su razón de ser, su misión y sus culturas en general, se amparan en disposiciones de las leyes ancestrales, conservadas a través de la oralidad, y referenciadas de manera indeleble en los hitos y fenómenos del territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, para su vigencia a perpetuidad.

Artículo 6. Concepción filosófica del ser. El mundo consta de un elemento corpóreo o material y un elemento energético o inmaterial. Las transformaciones físicas son manifestaciones de los movimientos en el mundo energético. El *ikʉ* (Arhuaco) no se centra sólo en el elemento material sino, con especial cuidado en el elemento inmaterial o energético que en todo caso precede a toda realización material, en donde encuentra la forma de restablecer un orden necesario para el

surgimiento de estados materiales deseados y cuyo deber es preservarlos por mandato de la Ley de Origen. De las actuaciones que se surten en ese sentido, son titulares los indígenas nativos de la Sierra Nevada, constituyendo un derecho fundamental indelegable e irrenunciable titulado por la Ley de Origen.

Prácticas y ceremonias pilares en la vida del Arhuaco como la inserción en la vida material (bautizo), la preparación para la vida en pareja y la procreación (matrimonio), la desconexión del mundo material (rituales fúnebres o mortuorias), la relación con los no indígenas, y demás, están inscritas y determinadas en el mapa del orden energético conocido por los Mamos.

Artículo 7. **Inserción en la energía y dinámica natural planetaria**. Nos encontramos circunscritos en el dinamismo de nuestro planeta. Por lo cual la preparación de nuestro bienestar, comienza por el aporte para la satisfacción del orden energético y espiritual donde estamos insertos. Sin ese referente no hay garantías de bienestar ni direccionamiento para forjar nuestro destino. Nuestro bienestar va enlazado con el bienestar físico y espiritual de las aguas, de los animales, de los bosques, del fuego y de la Madre Tierra en general. En el lugar de origen de la tierra, se originaron también el aire, el fuego y el agua; cuatro elementos primarios consustanciales en la composición física y energética del planeta y de sus seres.

Artículo 8. **Derecho Fundamental al Territorio.** Son partes integrantes del derecho fundamental al territorio del pueblo arhuaco:

- El territorio comprendido dentro de la Línea Negra que por mandato original le fue asignado; incluida la franja del mar Caribe que bordea la Sierra Nevada.
- El ejercicio de las prácticas culturales relacionadas con el cumplimiento de la Ley de Origen y el sostenimiento del equilibrio natural;
- La determinación y priorización de planes, programas, proyectos o acciones para su propio ámbito territorial en consonancia con los mandatos de la Ley de Origen;
- La aplicación de criterios y formas de manejo del territorio y la biodiversidad, soportados en la Ley de Origen y la visión de conservación propia de la cultura.

Parágrafo. La implementación de políticas e inversiones públicas deben adecuarse de manera que respeten y guarden coherencia con dichos derechos.

Artículo 9. Principio de preservación cultural. Los principios sobre los cuales se edifica el saber del pueblo arhuaco, su estructura social, económica, política y cultural regirán en todo momento la vida y el orden dentro del territorio arhuaco en el marco de la Línea Negra. Sólo serán admisibles las restricciones a la vigencia de estos principios, cuando se trate de medidas necesarias para salvaguardar un

interés de superior jerarquía y se trate de la medida menos gravosa para el derecho a la libre determinación.
Parágrafo: La identificación de una medida como la menos gravosa, tendrá un procedimiento y unos criterios valorativos ajustados a los parámetros de la cultura indígena.

Artículo 10. **La fisonomía humana como calco o réplica de la fisonomía de la Tierra.** La Madre Seynek~~u~~n (Tierra) es nuestro referente y nuestra guía para el desarrollo de las actividades humanas. Nuestro cuerpo y espíritu proceden de ella. Las materias sólidas, líquidas y gaseosas que contiene en su interior poseen funciones vitales específicas y son el prototipo del orden interno de nuestro cuerpo. En la medida en que corran aguas en su cuerpo habrá circulación de sangre en el nuestro. Mientras la tierra pueda respirar la energía cósmica, nuestro cuerpo podrá respirar; mientras se mantenga saludable la energía o espiritualidad de los árboles, las montañas, los ríos y demás, podremos mantener también saludable nuestro cuerpo y espíritu. Para el cumplimiento de esta, nuestra misión, fue destinado el territorio comprendido dentro de los límites de la Línea Negra de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Sección III: De los elementos integrantes del territorio
Artículo 11. De los elementos del territorio. Son elementos constitutivos del territorio: Las aguas, las diferentes capas de tierra incluidas las rocas, el fuego, los minerales, las plantas, los animales y las corrientes de aire. A estos elementos de cada espacio territorial están íntimamente ligadas las culturas humanas. La cultura Arhuaca se imbrica en el territorio de la Sierra Nevada, siendo parte de una unidad integral de vida.

Artículo 12. **Del agua como parte integrante del territorio**. Las aguas de la Sierra Nevada son parte integrante de la territorialidad y no pueden ser tratadas como objetos aislados con leyes independientes. El represamiento o la desviación del cauce natural de las aguas constituye una grave transgresión a los principios fundantes de la cultura arhuaca e impide el cumplimiento de las funciones vitales de refrescamiento, comunicación y equilibrio que cumple el agua en su natural fluir.

Artículo 13. De la vegetación como parte integrante del territorio. La Sierra Nevada, como los demás entornos territoriales, tuvo la capacidad de dar vida a una amplia gama de especies vegetales de variados colores, textura, tamaños y propiedades específicas, con las cuales el arhuaco convivió y armonizó su vida, por mandato de la Ley de Origen. El potencial de desarrollo cognitivo, especialmente en lo referente a la salud física y energética del ser humano y su entorno, depende de la conservación de tal diversidad. La implantación de especies no nativas, si bien puede permitir soluciones y ventajas visibles, no garantiza una permanencia a largo plazo, ni permite mantener el equilibrio

natural y el orden alcanzado a través de siglos, generando fenómenos imprevisibles e incontrolables por el hombre. En resumen, las especies nativas del entorno territorial hacen parte de la esencia del ser arhuaco y como tal representan un bien inalienable, inajenable sobre el cual debe mantener el cuidado, protección y uso racional dentro de los parámetros de la Ley de Origen.

Artículo 14. De los animales como parte integrante del territorio. El primer animal en aparecer sobre la faz del planeta fue el *kɨneyru* (pescadito de los riachuelos) que apareció coetáneamente con la formación de pequeños pozos de agua entre las rocas, antes de la formación misma de la tierra como capa exterior. En la Sierra Nevada pervive la fuerza primaria que dio origen a las especies animales. El cuidado de éstas fue encargado a los Mamos, lo cual lleva implícito la conservación de los bosques que constituyen la granja natural perteneciente a cada cerro, donde se alimentan dichas especies. Cada una posee virtudes, funciones y reglas de manejo de origen ancestral, y en su conjunto forman parte de los bienes naturales de los indígenas de la Sierra Nevada, representando un elemento indispensable para la preservación y desarrollo de sus culturas.

Artículo 15. Del mar como parte integrante del territorio. En la base del andamiaje de conocimientos de la cultura arhuaca, está el mar como fuente primaria. El poporo como símbolo de la congregación de fuentes de vida, lleva las conchas marinas pulverizadas en representación del mar. Ese es el título primigenio de nuestro derecho al mar, para el cumplimiento de nuestra misión de velar por el equilibrio energético en el planeta. A lo largo de la Costa Caribe que baña las estribaciones de la vertiente norte de la Sierra Nevada, están los sitios donde se recogen los materiales de origen marino usados para los rituales de restablecimiento constante del equilibrio, y los sitios donde se retribuye con materiales procedentes de las partes altas de las montañas de la Sierra Nevada. En consecuencia cualquier perturbación en el orden o restricción de espacios en las aguas costeras representa una disminución de las posibilidades de desarrollo y de mantenimiento del potencial de vida de todo el espacio territorial.

Artículo 16. Del aire como elemento del territorio. Las corrientes de aire, portan energías propias de fuerzas del bien y del mal, pureza y enfermedad, todo dependiendo de lo que el hombre mismo libere o provoque en el ambiente, teniendo rutas de desplazamiento que rebasan cualquier división territorial; razón por la cual se requiere del establecimiento de pactos de no contaminación entre pueblos, a fin de evitar afectaciones y perjuicios a los seres vivientes del propio entorno y del ajeno.

Artículo 17. Del fuego como elemento del territorio. Hay numerosas clases de fuego; como clases de tierra, de agua y de aire; cada una con fuerza vital y funciones específicas. Al lugar común de origen (*Seyrérigɨn*), se deben dirigir las

compensaciones por el uso y, de ese modo, propiciar su sana perdurabilidad y el equilibrio.

Artículo 18. **De la interconectividad del territorio de la Sierra Nevada con otros territorios como fundamento de la convivencia de los diferentes grupos humanos**. Las relaciones humanas entre las distintas colectividades se sostienen sobre la armonía energética entre los diferentes espacios territoriales. Así por ejemplo, en nuestro territorio encontramos lugares interconectados con el cerro Monserrate, ubicado en el extremo oriental de la ciudad de Bogotá, con la Laguna Guatavita al norte de Bogotá, con la desembocadura del río Magdalena en el departamento del Atlántico, etcétera Es vital, por ende, conservar dichos espacios para facilitar el flujo energético y el ambiente propicio para el desarrollo de las relaciones interculturales.

Sección IV: De la defensa del territorio

Artículo 19. **De la misión de defensa del territorio**. Es una misión del arhuaco defender el territorio, lo que significa propender constantemente por el mantenimiento del orden y el equilibrio en aras de garantizar un ambiente saludable física y energéticamente para la Madre Tierra y para todos los seres vivientes en ella. Este fin no admite el uso de armas ni de métodos violentos, sino el cumplimiento del deber como arhuaco.

Artículo 20. De las basuras y desechos industriales no biodegradables. Los empaques, los productos insdustriales desechados y demás elementos de origen industrial no biodegradables constituyen señales vivas del ingreso de energías negativas que impregnan la energía de los alimentos y perturban la de la Madre Tierra en general. Algunas de ellas traen consigo el elemento fuego en la modalidad destructora Por lo anterior dichos materiales deben ser devueltos hacia fuera de la Línea Negra.

Artículo 21. De la conservación del potencial de vida. Cualquier forma de uso de los bienes naturales que implique agotamiento irreversible de los mismos, está prohibida por la Ley de Origen. No es aceptable ninguna forma de enriquecimiento o establecimiento de comodidades que implique disminución del potencial de regeneración de vida de la Madre Tierra a un mediano o largo plazo. Tal es el caso de la explotación carbonífera y de hidrocarburos entre otros.

Sección V: De los bienes naturales

Artículo 22.- **De los bienes naturales, su cuidado y uso.** El acceso, uso y cuidado de los bienes naturales de la Sierra Nevada, tales como el agua, las plantas, los animales, las piedras, la arena, los minerales y demás elementos integrantes del territorio, estarán regidos según las normas emanadas de la Ley de Origen de los pueblos originarios de la misma.

Argumento: La Organización de las Naciones Unidas proclamó la "Carta de la tierra" o "Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo", que en su

artículo 22 establece: "Los pueblos indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y prestar el apoyo debido a su identidad, cultura e intereses y velar porque participaran efectivamente en el logro del desarrollo sostenible"

Artículo 23. Del reglamento para servirse de los bienes naturales llamados por la sociedad mayoritaria recursos naturales. Sobre el territorio del Pueblo Arhuaco ubicado dentro de la Línea Negra las políticas de conservación ambiental, de uso y aprovechamiento de los recursos naturales renovables y no renovables, así como el establecimiento de los requisitos para el usufructo de los mismos, continuarán siendo guiados por los principios del conocimiento ancestral y las prácticas vivenciales correspondientes, bajo la orientación de los Mamos (depositarios del saber) y la vigilancia de las autoridades Arhuacas.

Artículo 24. De los bienes naturales utilizados para la alimentación. Hay seres vegetales y animales utilizados milenariamente en la dieta alimenticia del arhuaco. Son especies nativas de los diferentes pisos térmicos de la Sierra Nevada, unas de crecimiento silvestre y otras de cultivo o cría, todas provistas de *ánugwe* (parte inmaterial o energética de los seres) y clasificadas, entre otros criterios, por la fuerza espiritual que los engendra y los gobierna. El consumo de los alimentos nativos, denominados en lengua Arhuaca *"kia"*, es factor determinante en la formación de la parte espiritual o inmaterial del ser arhuaco y en el desarrollo del pensamiento autóctono que dinamiza el desarrollo cultural. El cultivo y consumo de estas especies por fuera del orden de las leyes ancestrales, representa una transgresión a la misma y un factor de desequilibrio en la energía planetaria.

Artículo 25. Del fortalecimiento de la tierra para el resurgimiento de la riqueza de flora y fauna. La tierra como generadora de vida manifiesta su vocación a dar vida a determinadas especies animales y vegetales, específicas para cada entorno. Así el establecimiento de especies ajenas por la intervención del hombre puede ocasionar desarmonización y desequilibrio del dinamismo natural. La recuperación de bosques y en general, de la riqueza de la biodiversidad, debe basarse preferentemente en la regeneración natural de los bosques, sin descartar la coadyuvancia de la mano del hombre, siempre y cuando con conocimientos de impacto sobre el equilibrio energético y biótico natural, la misma sea valorada positivamente.

Artículo 26. **Del deber primordial de respeto a la destinación natural de los espacios de la Sierra Nevada**. Es de responsabilidad de cada una de las familias asentadas sobre el territorio ancestral, identificar la función natural de los espacios que componen el predio, asegurar un uso acorde a dicha naturaleza y realizar las ceremonias para el permanente restablecimiento del equilibrio,

conforme a la Ley de Origen. La vigilancia y control sobre el cumplimiento de los mencionados deberes está a cargo de las autoridades y Mamos.

Artículo 27. **De la planta sagrada de hayo, su uso y valor**. El hayo es una planta sagrada que adquirió vida material gracias a la fuerza y poder de los Mamos de la antigüedad. Su uso, exclusivo de los Mamos durante siglos, se extendió a los demás nativos de la Sierra Nevada, bajo estrictas normas de manejo, cuya aplicación exigen una preparación y una facultad especial para el ejercicio, que sólo pueden otorgar los Mamos. Su uso, desde la antigüedad, está limitado para animar los procesos de construcción material y energética del bien, y forma parte de los elementos íntimos del ser arhuaco. Cualquier forma de uso por fuera de estas normas, genera una vulneración del orden energético y constituye una transgresión a la Ley fundamental Arhuaca.

Sección VI: De las violaciones graves a la Ley Arhuaca
Artículo 28. **Violaciones graves a la Ley Arhuaca**. Constituyen graves violaciones a la Ley Arhuaca y a los principios de la cultura:

1. Las excavaciones mineras, la apertura de carreteras, la extracción de material de los cauces de agua, el desvío del cauce de los mismos, la guaquería, el rompimiento o demolición de rocas.
2. La recolección de frutos, el saqueo de materiales tales como, piedras, palos, hierbas, especies animales incluidos insectos en sitios de concentración bioenergética y fuentes de conocimientos (sitios sagrados), que se realicen por fuera de los procedimientos y cuidados señalados en la Ley de Origen. Así mismo la presencia humana temporal o permanente por ser de carácter restringido y excepcional, constituye una transgresión a la Ley Arhuaca, siempre que no sea autorizada de acuerdo a los principios de la Ley de Origen.
3. La quema de cerros en general, y de sitios de los que no se tiene conocimiento de impacto cultural, por cuanto significa el deterioro de las señales que son la fuente de conocimiento de los Mamos y el desequilibrio que se genera por la desaparición de multiplicidad de organismos que cumplen una función vital.
4. El proselitismo religioso católico, evangélico y de toda secta religiosa de origen diferente al de la espiritualidad misma surgida de la Madre Tierra y transmitida milenariamente por los guías espirituales nativos o *Mamos* para regir en los territorios enmarcados por la Línea Negra.
5. El uso de elementos íntimos o personalísimos del ser arhuaco como el poporo, el hayo y el vestido por parte de no indígenas, o en inobservancia de los patrones de conducta emergentes del saber ancestral arhuaco.
6. La aplicación de regímenes, normas o procedimientos políticos, económicos, sociales, culturales, administrativos o judiciales en el territorio de la Sierra Nevada, incompatibles o con suplantación de los de las culturas ancestrales.

7. La instalación en el territorio, y especialmente en el área de influencia de centros de ciencia y saber tradicional, de artefactos extraños al medio natural, que interfieren en la normal circulación de energías vitales, tales como antenas, equipos electrónicos y piezas metálicas.
8. La comisión de crímenes, violaciones sexuales y atentados a la vida de las personas dentro del territorio de la Línea Negra.
9. Las fumigaciones aéreas con químicos sobre áreas de la Sierra Nevada de Santa Marta, para el control de plagas, erradicación de cultivos u otros fines, en consideración de la contaminación de las corrientes de aire, de agua, y de la tierra misma; cuyos efectos degradan la vida de los seres en general, por contravenir la misión original misma del ser arhuaco.

Parágrafo 1º. Las quemas deben ser minimizadas, controladas y sometidas a compromisos de reparación energética o espiritual según parámetros de la Ley de Origen.
Parágrafo 2o. En caso de necesidad, la extracción de material de los cauces de agua, es permitida de manera racional siempre que se cumpla con los mecanismos propios de mitigación y resarcimiento del equilibrio de acuerdo a los parámetros de la Ley de Origen.

Sección VII: Disposiciones finales
Artículo 29. Del desarrollo de la Ley. Corresponde a las autoridades legítimas del pueblo Arhuaco, establecer efectivos mecanismos para el desarrollo de lo contemplado en esta Ley general, para lo cual podrán establecer reglamentos y normas secundarias, tomando en consideración la situación específica de cada entorno territorial y propendiendo por el mismo fin de lograr la plena vigencia de esta norma principal.

Aplicación de justicia propia

Las Autoridades del Pueblo Arhuaco en cumplimiento de la Ley de Origen, reunidas en *Seykúm*ɨ*ke* del 10 al 18 de julio de 20011, acuerdan que la justicia propia se aplicará en todas las esferas del pueblo Arhuaco

---

Mecanismos propios de prevención

- Las autoridades regionales con la orientación y coordinación de los Mamos, cada año deben realizar de manera colectiva en sus regiones los trabajos tradicionales, encaminados a contrarrestar y evitar las enfermedades y problemas (dificultades, inconvenientes) que afectan de manera negativa a la población.

- Las autoridades regionales con la asesoría y acompañamiento de Mamos y autoridades mayores tienen el compromiso de generar espacios de análisis, orientación, reflexión con la comunidad, con la participación de los jóvenes para la toma de conciencia, como medida preventiva desde lo tradicional, a fin de evitar la aplicación de la justicia como es el castigo físico y la sanción.

- Las mujeres propiciarán espacios de reuniones para análisis, orientación y reflexión para las nuevas generaciones de su género. Así mismo, el juzgamiento de mujeres que han incurrido en algún tipo de falta, será de competencia de las autoridades y Mamos, pero se contará con la participación activa de las mujeres de la comunidad en dicho juzgamiento, quienes pueden apoyar para resolver el caso, dando sus recomendaciones.

- La Directiva General facilitará la realización de talleres de capacitación a las Autoridades regionales sobre el manejo y aplicación de justicia propia y jurisdicción especial indígena, con la orientación de mayores, Mamos, y personas expertas en estos temas. En estos espacios deben participar jóvenes y miembros de la comunidad.

- Con el fin de mantener el orden y el control social, las autoridades y Mamos deben convocar a la comunidad para la realización de trabajos tradicionales (recomendados o pertinentes) y trabajos comunitarios de manera periódica, así mismo, para identificar las necesidades existentes y posibles respuestas a dicha situación, evaluar el estado organizativo de la comunidad y el funcionamiento de las autoridades, para la elaboración de propuestas generales sobre los temas que inciden en la organización. A fin de cohesionar y mantener la unidad de la comunidad, lo cual conlleve a que cada miembro de nuestro pueblo sea partícipe y sienta compromiso de impulsar los procesos internos.

- La justicia propia se aplicará para aquellos miembros del pueblo Arhuaco que tengan arraigo cultural, acaten las normas internas, reconozcan y respeten las autoridades propias, participen activamente en la vida comunitaria, y garanticen el cumplimiento de la respectiva sanción establecida por las autoridades. Las personas que no reúnan estas condiciones y hayan cometido delitos considerados graves y representen un riesgo tanto para las autoridades como para la comunidad, serán remitidos a cumplir la sanción determinada por las autoridades tradicionales en un centro de reclusión penitenciario y carcelario, mientras que los familiares deben realizar los trabajos tradicionales correspondientes.

- En la aplicación de la justicia propia se procederá con base a los usos y costumbres, como es la orientación tradicional; en primer lugar, la autoridad consultará a nivel tradicional el mamo que puede orientar dicho caso, el lugar

donde se llevará a cabo el proceso (oficina, *Kankurwa, Ka´dukwu*), el tiempo y el día indicado para el juzgamiento.

- Para el manejo y la aplicación de justicia propia dentro del Territorio, en cada centro se construirán y acondicionarán lugares de reclusión para el juzgamiento de miembros de la comunidad que cometan delitos de mayor gravedad como homicidios o intentos de homicidio, violaciones a menores de edad, violencia intrafamiliar, profanación de lugares sagrados, entre otros. Esto con el fin de evitar que el implicado reincida en las malas conductas y no logre resocializarse.

Autoridades

- Corresponde a las autoridades en general el manejo del incumplimiento de las normas propias y los casos considerados como delitos graves (crímenes, homicidio o intento de homicidio, violación y maltrato físico, psicológico o verbal a mujeres y menores de edad, incesto (padres – hijos, abuelos – nietos, tíos - sobrinas, entre hermanos, guaquería, entre otros). Será una norma general que el juzgamiento de estos casos se lleve a cabo en espacios públicos, para que se tome como ejemplo en la población.

- La Directiva General en cabeza del Fiscal General, podrá conformar temporalmente una Comisión de Justicia, para resolver casos que por su gravedad e impacto en la comunidad requieran un tratamiento especial. Para estos casos las autoridades y Mamos previamente analizarán los procedimientos que sean necesarios en la aplicación de justicia. Esta comisión también operará cuando las autoridades regionales no hayan procedido de manera oportuna y eficaz en asuntos que afecten a la comunidad y exista el riesgo de quedar impunes. Al mismo tiempo se verificará los motivos por los cuales las autoridades inmediatas no procedieron, a fin de tomar los correctivos del caso.

- En caso que cualquier integrante del gobierno Arhuaco incurra o cometa alguna falta que altere el orden social, debe ser procesado y la sanción establecida por las autoridades internas debe ser ejemplarizante.

Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Wiwa (2006-2013)

Resolución

Consejo territorial de cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta
Organización Gonawindúa Tayrona
Organización Wiwa *Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona*
Confederación Indígena Tayrona
Organización Indígena Kankuama

Propuestas marco de los cuatros Pueblos de la Sierra Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo para el acuerdo político con el gobierno nacional y el gobierno de los cuatro pueblos indígenas de la S. N. S. M. "La Ley de Origen, permanencia y vida para la prosperidad de todos los pueblos."

El presente acuerdo se hace partiendo de ordenamiento tradicional indígena de ocupación uso y manejo de la Sierra Nevada de Santa Marta, éste es el que mejor ha permitido la conservación ambiental de la Sierra Nevada de Santa Marta en beneficio de toda la población regional nacional y mundial. Este medio de ordenamiento de los pueblos indígenas se sustenta en la integridad territorial y cultural en la perpetuidad en el tiempo según el mandato legado por la Ley de Origen.

Son las distintas interpretaciones que el ser humano pueda dar en la construcción de consenso para la unificación de acuerdos entre las distintas divisiones y cosmologías de la vida, las que nos permiten mantener los acercamientos que se han venido realizando con el Gobierno Nacional, en donde creemos firmemente que éste permitirá construir las bases de un Plan de desarrollo cultural y social propio de los pueblos ancestrales de la Sierra, que incluye los mecanismos a través de las cuales la protección y el manejo de nuestros sitios y bienes sagrados de acuerdo con nuestra Ley de Origen y Gobierno Ancestral.

En búsqueda de esas bases y con el fin de continuar los compromisos adquiridos el 7 de agosto de 2010 en donde le entregamos de manera simbólica 4 piedras al señor Presidente Juan Manuel Santos, que simbolizan el territorio, el agua, el alimento y el gobierno. Por eso nosotros los Pueblos Kogui, Arahuaco, Wiwa y Kankuamo, queremos contribuir a la realización de estos y desarrollar con prioridad los puntos que anteriormente se presentaran y darle así nuestra visión y orientación.

También es importante señalar que estas propuestas están enmarcadas dentro de las obligaciones del Gobierno Nacional de dar cumplimiento a los Autos 004, 008,092 y demás, relacionados por la honorable Corte Constitucional, los acuerdos Gobierno Nacional y Pueblos Indígenas, establecidos en la Mesa Nacional de Concertación e incorporados en el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 como Ley de la República y los acuerdos CTC-Gobierno Nacional del 10 de diciembre de 2003.

Con estos compromisos queremos no solo darle nuestra visión sino manifestarle nuestra necesidad contar con gobernabilidad y autonomía propia en las decisiones de nuestro sistema tradicional de gobierno basado en la Ley de Origen.

Por eso construimos con nuestras autoridades tradicionales los siguientes temas para avanzar en la construcción conjunta con el Gobierno Nacional de una política que garantice nuestros derechos fundamentales. Para fortalecer este proceso:

1. **Territorio:** elevar a la ley de la república la Resolución 0837 del 95, la cual reconoce la Línea Negra como territorio ancestral de los 4 pueblos de la Sierra Nevada.

   La política principal para preservar el gobierno interno y prácticas culturales ancestrales de los 4 pueblos indígenas de la Sierra Nevada es la recuperación de nuestro territorio ancestral. Para fortalecer este proceso y nuestros derechos al gobierno propio. Como pueblos indígenas debemos asegurar la integridad y protección de los sitios sagrados ubicados en todo nuestro territorio ancestral dentro y fuera de nuestros resguardos, además de asegurar nuestro acceso a los elementos sagrados expropiados. Dicha ley debe incorporar por lo menos los siguientes aspectos:

   a) Reconocimiento de la Línea Negra como la Ley de Origen.
   b) Actualmente se encuentran identificados 54 sitios sagrados como arcones principales que sosteniente el templo sagrado de los pueblos de la SNSM. En donde se requiere un estudio de caracterización por cada uno de los pueblos indígenas de la SNSM.
   c) Protección de los espacios sagrados y sostenimiento para la preservación de la cultura.
   d) Reconocimiento de la Línea Negra como la figura de autoridad ambiental de interés cultural, natural y social donde los principios que permite la protección, conservación y el uso y el manejo de los ecosistemas desde la parte alta la zona baja.

2. **Solicitar la ampliación de los resguardos: Arhuaco, Kankuamo y Kogui malayo Arhuaco a una extensión de 360.000 has**

a) Se requiere de la elaboración de estudio de propiedad sobre la tierra que deben trabajar como en sitios sagrados, manejos, usos, y ocupación de la tierra, zonas de conflictos por la tendencia de la tierra (reubicación concertada de colonos y/o planes de manejos y usos afectados por el proceso de ampliación y saneamiento de los resguardos).
b) El Gobierno Nacional asignara los recursos necesarios para el saneamiento y la ampliación de los resguardos.
   - Dentro de la jurisdicción del Resguardo Kogui Malayo Arhuaco que va desde la cuenta del río Aracataca a la cuenca del río Frio (Magdalena), la ampliación que se requiere es de 60.000 has más.
   - Dentro de la jurisdicción del resguardo Arhuaco que va desde la cuenca del río Guatapurí a la cuenca del río Frio, ampliación de 170.000 hectáreas.
   - Dentro de la jurisdicción del resguardo Kankuamo que va desdé la cuenca del río Guatapurí a la cuenca del río Badillo, ampliación de70.000 hectáreas.
c) Asignar recursos a los programas guardabosque corazón del mundo. Que permitan la adquisición de tierra dentro de los resguardos y sus áreas de ampliación.
d) Dar continuidad al proyecto cordón ambiental y tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta como una estrategia de consolidación territorial de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta mediante la construcción de 8 pueblos más en lugares concertados con él, etcétera

3. **La adquisición de cuatro sitios sagrados para cada pueblo ubicados en la Línea Negra según lo establecido en la Resolución 0837 de 1995**
   Adquisición de 4 sitios sagrados dentro del territorio tradicional. Para el Pueblo Kogui en las desembocaduras de los ríos Ancho (Dibulla), Jeréz y Palomino. Para el pueblo Kankuamo en las raíces. Los Corazones, Cerro La Campana y el Javo; y para los Pueblos Arhuacos y Wiwas estos lugares están por definir. Cada lugar sitios sagrados debe tener un mínimo de 50 hectáreas.

4. **Apoyo técnico y financiero para el diseño e implementación del plan propio de los 4 pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta**
   Formulación según la Ley de Origen del contenido de cada sistema del Plan Cultural Propio para construir un modelo intercultural del uso y manejo de los programas en el territorio ancestral para:
   a) Garantizar la conservación y protección a los derechos colectivos de los pueblos indígenas sobre los conocimientos tradicionales y los recursos biológicos y genéticos además del acceso a la información e

investigación científica existente sobre la Sierra Nevada de Santa Marta.

b) Fortalecimiento del gobierno indígena: este fortalecimiento debe estar orientado a generar procesos autonomicen lo político financiero y administrativo del territorio y los recursos naturales.

Asignar los recursos necesarios para la formulación e implementación de lo propio de los 4 pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Este plan será el instrumento rector de los planes programados y proyectos de las entidades públicas y privadas con incidencias en el territorio tradicional y contemplará los siguientes componentes: visión territorial, ancestral, gobierno propio, autonomía, autodeterminación, política y estrategia.

Líneas:

- Territorio, sitios sagrados y medio ambiente.
- Sistema educativo propio, incluyendo en SEIP.
- Modelo de salud propio, incluyendo el SISPI.
- Producción, y autonomía alimentaria y comercialización.
- Infraestructura.
- Organización y justicia propia.

5. **Desarrollar un marco normativo que permitan que permita la administración directa por partes de las autoridades indígenas; de los recursos del sistema general de participación (SGP) que perciben los resguardos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta**
Para el efecto se requiere adoptar en concertación con los pueblos indígenas, las medidas administrativa o legislativa que propicien la administración directa de los recursos del sistema general de participaciones que perciben los resguardos indígenas en ese sentido se plantea la modificación de la Ley 745 del 20001 en el desarrollo en implementación de las normas constitucionales que reconocen la autonomía y el territorio de los pueblos indígenas.

Con sentimientos de consideración y el aprecio nos es gratos suscribirnos.
Consejo territorial de cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Resolución

Documento aclaratorio del acta original de la Asamblea General del Pueblo Wiwa no. 01 de 2013 de fecha comprendida del 1 al 7 de febrero del año en curso, referente a la elección de la nueva mesa directiva de la OWYBT, representada a través del señor Víctor Loperena Mindiola, como Gobernador del Cabildo Indígena del Pueblo Wiwa (OWYBT)

En usos de sus facultades, legales como Ley de Origen, ratificada por las leyes constitucionales del Estado y amparada por los Derechos Internacionales y convenio 169 OIT

Expresión de la voz del Pueblo Wiwa
Siendo las 7:45 P.M de los días comprendidos del 24 al 25 mes de abril del 2.013, en la comunidad de *Atshinjtukua*, capital del Pueblo Wiwa, se reunieron autoridades tradicionales, Mamos, Sagas, comisarios, cabos, líderes y Gunamas de las comunidades del pueblo indígena, para aclararles y ratificarles a las diferentes instituciones del orden Local, Regional, Nacional e Internacional.

Lo siguiente:

1. Bajo los criterios internos, impregnado en nuestra cosmogonía y cosmovisión, nos hemos caracterizado como indígenas que construimos Paz y Armonía, para el bien social desde el pensamiento de los G~~u~~mshina (niños) y T~~u~~na (Adulto Mayor), los cuales son tenidos en cuenta a la hora de tomar cualquier decisión, siempre que vaya propendiendo en el camino de la buena fe para el bienestar de todo el pueblo indígena Wiwa. Por lo anterior expresamos que no hay ninguna conflictividad interna que afecte el orden social de nuestras comunidades.
    - El Pueblo Wiwa Ratifica la elección de la nueva Mesa Directiva de la OWYBT: representada por los señores : Víctor José Loperena Mindiola, identificado con cédula de ciudadanía No. 5.163.333 de San Juan del César (La Guajira).Julián Daza Malo, identificado con cédula de ciudadanía No. 77.185.240 de Valledupar. Sebastián Pastor Mojica, identificado con cédula de ciudadanía No. 1.004.345.942 de Santa Marta. Indalecio Bolívar Villazón, identificado con cédula de ciudadanía No. 15.173.082 de Valledupar. Norberto Malo Villazón, identificado con cédula de ciudadanía No. 77.186.271 de Valledupar. Alejandro Malo, identificado con cédula de ciudadanía No. 1.065.566.307 de Valledupar (César).
2. Es conveniente aclarar, que el documento que fue radicado ante las entidades del orden Local, Regional y nacional, tales como; alcaldías, departamentos y Ministerio del Interior que tiene como referencia:

"Verificación de posesión de autoridad tradicional", firmado por el saliente Cabildo Gobernador Rafael Malo Villazón, anexando un documento interno que hace parte de las relatorías y anexos del Acta General de la Asamblea General, como consta en el Folio No 18 numeral 3, no tiene validez alguno frente a las decisiones tomadas por la Asamblea General y mucho menos ante las Instituciones Estatales; ya que algunas autoridades tradicionales que respaldaron dicho documento no fue para la oposición a la nueva Mesa Directiva, ya que algunas hacen referencia que fueron engañados y asaltado en la buena fe. Queda claro que la documentación interna que se realizó durante la Asamblea del Pueblo Wiwa del 1 al 7 de febrero, deberá ser archivada, como documento anexo a la memoria de la OWYBT, como derecho reservado.

3. Dicho documento interno, nunca debió ser radicado ante las Instituciones Estatales por mandato de la Asamblea General, y las firmas de las Autoridades tradicionales allí expresadas, aclaramos en este documento, se dieron para dejar constancia de las propuestas y decisiones expresadas por las personas inconformes por la decisión mayoritaria de la Asamblea General.
4. El Acta que tiene plena validez, es el Acta aprobada por la Asamblea General del Pueblo Wiwa, radicada ante Cámara de Comercio, Alcaldías de los Municipios de Valledupar - César y San Juan del César (Guajira), Ministerio del Interior, entre otras Instituciones de Gobierno de fecha (1 al 7 de febrero de 2013).
5. Las decisiones tomadas por la Asamblea fueron reconocidas por el saliente Cabildo Gobernador; Señor Rafael Malo Villazón, como consta en el folio 11 de las memorias realizadas en el Acta General de la misma. (Memorias Fílmicas y Fotográficas).
6. La decisión tomada por la Asamblea General (Máxima autoridad del pueblo Wiwa), avalada por 489 firmas de las autoridades tradicionales, Mamos, Sagas, Comisarios, cabos y Gunamas en general del pueblo Wiwa, debe ser respetada por las Instituciones Estatales responsables, en especial por el Ministerio del Interior, como garante de derechos y en ningún momento se pueden justificar argumentos tradicionales o espirituales propios de nuestra autonomía y autodeterminación, para sugerir divisiones internas o conflictos donde no los hay.
7. La decisión de las Autoridades Indígenas Wiwas expresan que no participaran en ningún proceso de Consulta Previa de Megaproyectos o Proyectos de inversión en nuestro territorio ante la negativa del Gobierno Nacional en cabeza del Ministerio del Interior de registrar la elección de la nueva Junta Directiva de la OWYBT. Dicha decisión se mantendrá hasta tanto se cumpla con el correspondiente reconocimiento de nuestro representante legal de la OWYBT, señor Víctor José Loperena Mindiola; como Gobernador del Cabildo del Pueblo Wiwa. Absténgase de hacer compromisos, acuerdos, proyectos con otra persona que no sea nuestro

representante legal, reconocido por la Asamblea General del Pueblo Wiwa y sus autoridades tradicionales.

- Hacemos constar ante los demás pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en marco del CTC, Ministerio del Interior y sus direcciones de consulta previa y asuntos indígenas, que para el cumplimiento del proceso de consulta previa del proyecto Eco-turístico "Los Ciruelos", fallo de tutela Radicado. 2013-008 y el proceso de consulta previa de la concesión otorgada mediante contrato No. 002 del 4 de Julio de 2.005, RAD. 2013-09, del tribunal Administrativo del Magdalena, es responsabilidad total del Ministerio del Interior, si no registra el representante legal de la OWYBT, en cabeza del señor Víctor José Loperena Mindiola.

8. El Pueblo Wiwa, en conjunto con sus autoridades tradicionales, quiere dejar claro ante el Ministerio del Interior, Organizaciones Indígenas y Entidades de carácter Regional, Local, Municipal, Departamental, Nacional e Internacional, que no se desconoce el trabajo tradicional que viene adelantando Ade Moisés Gil**,** en conjunto con otras autoridades tradicionales que también son reconocidas por tener la capacidad de los conocimiento internos y saber cuáles son las políticas de los trabajos internos. (Equilibrio de Unidad Social).
    - En cumplimiento del llamado del pueblo el Gobernador del Cabildo señor Rafael Malo Villazón, interviene en la Asamblea del 1 al 7 de Febrero de 2.013, diciendo que él tiene claro que el día 31 de Marzo de 2.013, culmina su periodo de administración como Gobernador del cabildo del pueblo Wiwa, y no se opone a la posesión de la nueva Mesa Directiva.
9. Informamos a la opinión pública y a los entes de Gobierno, que cualquier inconveniente y/o discrepancia que exista dentro del territorio ancestral tradicional, es de competencia del Pueblo Wiwa, de acuerdo a la leyes y códigos ancestrales, amparados por nuestros usos - costumbres – creencias y tradiciones, reconocidas por la Constitución Política de 1.991 y los tratados internacionales, los cuales velan por los intereses de los Derechos Humanos, Derechos Colectivos y Derecho Internacional Humanitario.
10. Esclarecimiento fundamentado con la participación de autoridades tradicionales, Mamos, Sagas, lideres, Comisarios, cabos, Gunamas, y Autoridades Civiles como garantes, entre ellos mencionamos: Rodolfo Adán Vega Luquez**,** delegado de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y Elvia Cuadro Pizarro Delegada por la Defensoría del Pueblo. Manifestamos que el Ministerio del Interior fue citado para los días 24 y 25 de Abril del presente año, a la reunión aclaratoria fechada para la misma y no fue posible, ya que este envía un documento oficial de fecha de 23 de abril, manifestando una serie de inconvenientes y de no

asistencia, donde citan diferencias entre el Pueblo Wiwa y autoridades tradicionales.

- Manifestamos ampliamente que las autoridades tradicionales, Mamos, Sagas, lideres, Comisarios, cabos y Gunamas, hacen parte de la comunidad, no son un Gobierno aparte, son parte integral de la política administrativa interna y externa de nuestro pueblo.
- Señores Ministerio del Interior, resaltamos nuestra preocupación cuando ustedes están haciendo calificativos directos de la situación del pueblo, sin tener el debido conocimiento y/o certeza de lo referido, escuchando una parte, más no a las personas en general de las comunidades. Exigimos respecto a la Dignidad y Autonomía del Pueblo Wiwa.
- Por todo lo anterior el Pueblo Wiwa está haciendo afectado en su integralidad.

Para mayor constancia firman las personas que en ella intervinieron. A los 25 días del mes de Abril 2.013, siendo las 8:00 P.M.

Se anexan firmas.
N° Folios:
Anexos:

Listado de Firmas; 193 Personas 16 Listas
C.c. Presidencia de la República, Secretaria privada Carmiña Berrocal Guerrero calle 7a # 6 – 54 Bogotá, Gobernación del Magdalena, Luis Miguel Cotes carrera 1c # 15 – 16 Palacio Tayrona Santa Marta, Gobernación del César, Luis Alberto Monsalve Gnecco Calle 16 # 12 – 120 Edificio Alfonso López Valledupar – César, Gobernación de la Guajira Juan Francisco Gómez Cerchar Calle 1°a # 6 – 05 Cámara de Comercio, León Davis Augusto Gómez Quintero , Calle 15 # 4 -33 Cámara de Comercio de Valledupar, Valledupar – César, Rafael Ricardo Ceballos Calle 2 # 8 – 33 Palacio Municipal Riohacha – Guajira, Carlos Julio Cesar Orozco Guerra Calle 7 # 9ª – 36 San Juan del César – Guajira, Silvia Mercedes Ospina Bermúdez Cra 4 # 5 – 43 Alcaldía de Dibulla, Dibulla – Guajira, Carlos Eduardo Caicedo Calle 14 # 2 -49 Palacio Municipal Santa Marta – Magdalena, Rogelio Mejía Izquierdo, Cabildo Gobernador Arhuaco, José de los Santos Sauna, Cabildo Gobernador Kogui, Jaime Enrique Arias, Cabildo Gobernador Kankuamo, Contraloría Nacional.

Proceso de juzgamiento

Caso 1

Asunto: Acción de tutela
Accionante: José Andrés Mojica
Accionados: Instituto de Bienestar Familiar seccional Valledupar y Gustavo Enrique Mojica Coronado

Asunto a decidir
Procede el despacho, en primera instancia, a decidir la acción de tutela presentada por el personero municipal de Valledupar Nicomedes José Vásquez Berrio, en nombre y representación de los menores Gladys Mariana y Andrés José Mojica, contra Gustavo Enrique Mojica Coronado autoridad indígena y el Instituto de bienestar familiar seccional César, representado por el doctor Alfredo Barreneche Aarón.

Hechos
El señor José Andrés Mojica, quien es indígena de la comunidad Wiwa, presentó queja ante la Personería Municipal de esta localidad contra el señor Gustavo Enrique Mojica Coronado, comisario de Ahumayal, por violencia a los derechos humanos de sus hijos menores Mariana y Andrés José, con base en dicha queja el Personero Municipal presentó tutela contra el Instituto de Bienestar Familiar Seccional César y contra el comisario Gustavo Enrique Coronado Mojica.

Los hechos base de la tutela se pueden sintetizar así:
Cuenta el señor José Andrés Mojica que el día 26 de junio de 2010 el señor Rafael Daza, marido de su hija Élida Patricia Mojica, se suicidó después de haberla golpeado, pensando que la había matado. Estaban presentes cuando sucedieron los hechos los hermanos del difunto Honorio y Miguel y sus hijos Andrea Isabel, Élida Patricia, Gladys Mariana y Andrés José, los dos últimos de 14 y 7 años de edad, a todas estas personas se las llevaron detenidas.

Que el padre de los menores solicita que interceda la Personería Municipal para que le sean entregado sus dos menores hijos que nada tienen que ver en el asunto.

Señala también el Personero Municipal que las hijas mayores del señor Andrés Mojica están recién paridas y detenidas con sus hijos de un año y nueve meses de edad, respectivamente.

Que la Personería dirigió oficio al doctor Alfredo Barreneche Aarón Director del ICBF seccional César y a la Fiscal Delegada de Derechos Humanos, sin embargo no se ha podido obtener la liberación de los mismos.

Pretensiones
Solicita el Personero Municipal que se ordene al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar que proceda a restablecer los derechos de los menores indígenas de conformidad con lo establecido en la Constitución Nacional.

Respuestas de la entidad accionada
El Director del Instituto de Bienestar Familiar Regional César da la respuesta a la acción manifestando que la misma no se ajusta a los hechos y antecedentes de la tutela ya que se fundamenta en consideraciones inexactas y erróneas.

Que una vez fue enterado de los hechos con el fin de proteger los derechos de la niñez se convocó a una reunión de carácter urgente.

Que el día 6 de agosto del año en curso recibió oficio del Cabildo Gobernador de la Comunidad Wiwa y del Comisario de la Comunidad de Ahuyamal, Gustavo Enrique Mojica Coronado, quienes le comunicaron que los implicados en el caso fueron trasladados a la comunidad de Achinthkua Municipio de San Juan del César (Guajira), por lo tanto teniendo en cuenta que hay una pérdida de competencia procedió a darle traslado a la queja a la Directora del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar Regional Guajira. Por su parte la Organización Wiwa, dio respuesta a la acción de tutela, manifestando en primer término que el señor Gustavo Enrique Mojica Coronado, no es funcionario público del Estado, que él se desempeña como Autoridad Tradicional Alashi-Comisario en la OWYBT, sin ánimo de lucro.

Explican que de acuerdo a la constitución nacional artículo 246, los hechos sucedidos en su comunidad son juzgados por la misma comunidad, es por esto que las Autoridades Tradicionales Mamos y Akashi y Kashimama están conociendo del caso donde resultó muerto Rafael Daza. Que su comunidad no tienen detenidos menores de edad pues estos fueron entregados a su abuela Gladys Arroyo Nieves.

Que en cuanto a Mariana Mojica Arroyo si bien es cierto que la Constitución Colombiana reconoce la mayoría de edad a los 18 años en el mundo indígena la mujer es mayor cuando tiene el primer periodo.

Consideraciones del despacho
Procedencia de la acción de tutela
La Corte Constitucional en reiteradas divisiones ha manifestado que es procedente la acción de tutela contra las decisiones que sean tomadas por las autoridades indígenas de dichos pueblos en ejercicio de la autonomía y poder jurisdiccional que las confiere el artículo 246 de la Constitución Política.

Esta consideración tiene como fundamento en que los integrantes de las diferentes comunidades indígenas que existen en el país no tienen ningún mecanismo efectivo que los proteja contra las decisiones que tomen sus autoridades, amén del Estado de subordinación en que se encuentran sus miembros con relación a ellas.

Así las cosas, en el presente caso que no solo es involucrado el ICBF, seccional César sino además las autoridades indígenas de la organización Wiwa, es procedente la tutela contra estos últimos.

Protección constitucional a la diversidad étnica y cultural

La Constitución de 1991 en su artículo 7 reconoció y ordena la protección de la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana, de tal manera que estamos ante nueva concepción del Estado en el que no podemos ver a la persona como un sujeto abstracto sino como un sujeto particular. Entendiendo que cada individuo es un sujeto irrepetible, único y particular que puede hacer su proyecto de vida de acuerdo a sus usos y costumbres, le corresponde al Estado propender porque nuestra sociedad se fortalezca el diversidad imperando los valores como la tolerancia y el respeto a los individuos diferentes.

En este Estado donde conviven personas y grupos diferentes existe una gran misión y es hacer que todas las personas que convivimos en el Estado colombiano lo hagamos de una manera pacífica, Tarea que no es difícil pero tampoco es imposible.

Entre las dificultades que encontramos en la convivencia con las diferentes etnias indígenas es aceptar que estos tienen un ordenamiento jurídico diferente de acuerdo con su cosmovisión y con igual validez que el nuestro.

Para solucionar los conflictos que se presenten en relación con la diversidad étnica la Corte Constitucional en su sentencia T-523 de 1997 señalo.

"así lo entendió la Corte Constitucional, que en la sentencia T-349 de 1996 estableció los criterios que deberá tener el intérprete para solucionar los conflictos que puedan presentarse entre el principio de diversidad étnica y cultural y otros principios de igual jerarquía, y señalo los límites que, basados en un "verdadero consenso intercultural", deberán respetar a las autoridades indígenas en el ejercicio de funciones jurisdiccionales dentro de su territorio.

Sobre el primer punto, la Sala considero que, como "solo con un alto grado de autonomía es posible la supervivencia cultural", es necesario que el intérprete, al ponderar los intereses que puedan enfrentarse en un caso concreto al interés de la preservación de la diversidad étnica y cultural de la nación, atienda a la regla de "la maximización de la autonomía de las comunidades indígenas y, por lo tanto, la de la minimización de las restricciones indispensables para salvaguardar

intereses de superior jerarquía". Este criterio supone que, en un caso concreto, solo podrán ser admitidas como restricciones a la autonomía de las comunidades, las siguientes:

"a. Que se trate de una medida necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía (vg. la seguridad interna).
b. Que se trate de la medida menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las comunidades étnicas".

Es obvio, como lo señala la sentencia citada, que esa interpretación no puede alejarse de las características específicas de la cultura involucrada, pues existen diferencias en el grado de aislamiento o integración respecto de cada una, que lleva incluso a establecer diferencias en la manera en que determinan cada uno de sus asuntos.

Por lo tanto, y bajo este presupuesto, los límites mínimos que en materia de derechos humanos deben cumplir las autoridades indígenas en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales responden, a juicio de la corte, a un consenso intercultural sobre lo que "verdaderamente resulta intolerante por atentar contra los bienes más preciosos del hombre", es decir, el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, la prohibición de la tortura y , por expresa exigencia constitucional, la legalidad en el procedimiento, en los delitos y en las penas (entendiendo por ello, que todo juzgamiento deberá hacerse conforme a las "normas y procedimientos" de la comunidad indígena, atendiendo a la especificidad de la organización social y política de que se trate, así como a los caracteres de su ordenamiento jurídico"). Estas medidas se justifican porque son "necesarias para proteger Intereses de superior jerarquía y son las menos restricciones imaginables a la luz del texto constitucional.

Alcance del artículo 246 de la Constitución Política

Señala el artículo 246 de la C.P:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrían ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta Jurisdicción Especial con el Sistema Nacional.

Al realizar un análisis de este artículo ha señalado la corte constitucional que dicha norma muestra los cuatros elementos centrales de la jurisdicción indígena en nuestra constitución como son: 1) la posibilidad de los pueblos indígenas tengan sus propias autoridades indígenas; 2) la potestad de que estas autoridades establezcan sus normas y procedimientos propios; 3) que esta jurisdicción se sujete a la constitución y la ley y 4) que el legislador pueda establecer la forma de coordinación entre la Jurisdicción Indígena con el Sistema Judicial Nacional.

Señala además la corte en la sentencia t-523 de 1997, que a la luz del principio de diversidad cultural cuando la constitución señala que los procedimientos aplicables no deben ser contrarios a la constitución y la ley, no debe entenderse que se trata de todas las normas constitucionales y legales, porque de entenderlo así estaría en contra del conocimiento que la constitución nacional le hace a la diversidad étnica y cultural, es por ello que deben consultarse el principio de maximación para hacer posible la supervivencia cultural de os pueblos indígenas.

Así las cosas, según la corte constitucional las autoridades indígenas al ejercer su función jurisdiccional deben tener en cuenta de no atentar contra los bienes más preciados del hombre como son:" el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, la prohibición de la tortura y, por expresa exigencia constitucional, la legalidad en el proceso, en los delitos y en las penas (entendiendo por ello, que todo juzgamiento deberá hacerse conforme a las "normas y procedimientos" de la comunidad indígena, atendiendo a la especificidad de la organización social y política de que se trate, así como a los caracteres des ordenamiento jurídico").

Factores de competencia de la Jurisdicción Indígena

La competencia de las autoridades indígenas para conocer de un asunto que afecte el bienestar de la comunidad está determinada de acuerdo con la jurisprudencias por dos factores a saber:1) Factor personal: de lo anterior significa que la persona q va a ser investigada debe pretender a la comunidad indígena que lo va juzgar; 2) Factor territorial: es necesario que el hecho que se va a poner en conocimiento de las autoridades indígenas haya tenido lugar dentro de la comunidad indígena.

Teniendo claro estos aspectos procede a estudiar el caso concreto.

Caso concreto

Los problemas jurídicos a resolver serian dos:

1.) La organización Wiwa ha violado los derechos fundamentales a la vida, la libertad y la salud de los menor Gladys Mariana y Andrés José Mojica y los niños lactantes hijos de Andrea Isabel,; Élida Patricia Mojica al mantenerlos detenidos junto con sus madres quienes está siendo investigadas por la muerte del indígena Rafael Daza.

2.) El ICBF Seccional César ha vulnerado los derechos de los niños antes relacionados, al omitir un acto propio de sus funciones como es la protección de los mismos.

Con respecto a privación de la libertad que el personero aduce del menor Andrés José Mojica y los hijos menores de meses y un año de sus hijas Andrea hizo público respetar sus procedimientos siempre que ellos como anteriormente se anotó no atente contra los derechos fundamentales ya señalados.

En cuanto a que Gladys Mariana que es una de las tres mujeres detenidas de 14 años, advierte el despacho que ese hecho por sí solo no constituye violación de sus derechos fundamentales si tenemos en cuenta que en nuestra legislación de acuerdo con el código de la Infancia y la Adolescencia las personas que tengan entre 14 y 18 años al momento de cometer un hecho punible se les aplica el Sistema Penal para Adolescentes que contempla en determinados casos la privación de la libertad.

Por otra parte el parágrafo2°., del artículo 3° del código antes mencionado señala que:

"En el caso de los pueblos indígenas, la capacidad para el ejercicio de derechos, se regirá por sus propios sistemas normativos, los cuales deben guardar plena armonía con la Constitución Política."

Así las cosas, mientras las Autoridades Indígenas Wiwa apliquen sus procedimientos en la investigación que asumieron sin violentar el principio de legalidad, no puede este despacho endilgarle violación alguna de los derechos fundamentales de Gladys Mariana Mojica por haberla privado de la libertad y haber iniciado una investigación en su contra. Además como señala la Organización Indígena ésta según su cosmovisión, usos, creencias, costumbres y tradición es una mujer mayor de edad.

En cuanto a la conducta asumida por el ICBF seccional cesar, el despacho encuentra que su director no ha omitido ningún acto propio de sus funciones con los que violente algún derecho fundamental de los accionados, si tenemos en cuenta que una vez tuvo conocimiento de los hechos procedió a convocar a una reunión de carácter urgente y a pedirle información al Cabildo Gobernador de la comunidad Wiwa sobre la situación presentada.

Sin embargo, como fue enterado que los indígenas detenidos fueron trasladados a la región de sanjuán del César en el departamento de La Guajira envió la queja presentada por el personero municipal a la seccional Guajira para que esta tuviera al tanto de la situación.

De conformidad con lo expuesto, el despacho considera que no ha existido violación de los derechos fundamentales de los indígenas Gladys Mariana y Andrés José Mojica como tampoco los niños hijos de Andrea Isabel y Élida Patricia, parte del Director del ICBF seccional César y de Gustavo Enrique Mojica, autoridad indígena de la comunidad Wiwa.

De todas maneras se exhorta a las autoridades indígenas para que la investigación que están realizando sea respetuosa del principio de legalidad de las normas por

las que dicha comunidad se rige como también que las sanciones no atenten contra la vida, ni haya tortura.

Por lo anterior, el Juzgado Civil Municipal de Valledupar, César, administrando justicia en nombre de la República y por autoridad de la ley.

Resuelve

Primero: denegar la tutela solicitada por el personero Municipal de Valledupar, por las razones expuesta en la parte motiva de esta providencia.
Segundo: exhortar a las Autoridades indígenas del pueblo WIWA para que la investigación que están realizando sea respetuosa del principio de legalidad de las normas por las que dicha comunidad se rige como también que las sanciones no atenten contra la vida, ni haya tortura.
Tercero: notifíquese esta sentencia por el medio más expedito.
Cuarto: de no ser impugnado este fallo, envíese a la Corte Constitucional para su eventual revisión.

Notifíquese y cúmplase

Fabiola del Cristo Sánchez Mejía
Jueza segunda Civil Municipal

Proceso de juzgamiento

Caso 2

Caso: Homicidio, violación (acceso carnal violento) y secuestro en menor de edad.
Implicado: José Manuel Dingula Daza
Gobernador del momento

En las instalaciones de casa indígena del Municipio San juan del César (La Guajira), llegan autoridades del Pueblo Kogui Simón Alimako, (excabildo gobernador) Fernando Daza Dingula (líder Kogui del César), Otoniel Gil Simongama (cabo), Manuel Nieve Dingula (cabo), Francisco Mojica Alberto (acompañante), y del Pueblo Wiwa: Arístides Loperena Mindiola, (excabildo Wiwa), Carlos Delio Vega Nieves, (comisario del municipio de san juan del César), José Dima Coronado (secretario de salud el Pueblo Wiwa), Rafael Mendoza Sarmiento, (comisario mayor) Edgar Vega Izquierdo (comisario de Siminke) Marily Cataño Mendoza (secretaria de la OWYBT – San Juan), y Consuelo Carrascal Moreno (psicóloga del Pueblo Wiwa), cuya finalidad es la entrega oficial del infractor indígena Kogui a quien se le llama: José Manuel

Dingula Daza; sin identificación, del asentamiento Tusinke, quien ha cometido una serie de delitos en el territorio indígena, entre ellos se presume el asesinato de otro indígena Kogui, llamado: José Vicente Jandigua, violación a una hermana de consanguinidad, también que la niña indígena que carga no es el padre Biológico, más bien que es hija del asesinado, se ha dado la huida en varias comunidades, como huyendo de las sanciones que se le impondrán en la aplicabilidad de la justicia propia.

Cabe resaltar que la autoridad indígena que lo aprendió fue de la comunidad Wiwa de Gostenke, señor Avelino Maestre Loperena, desempeñando el papel representativo de la autoridad legítima, en aras de seguir fortaleciendo el gobierno interno, dando cumplimiento a la queja expuesta en la comunidad de Achuntuhkua el día 16 de Agosto de 2.014 por miembros del Pueblo Kogui: Bunkua Pinto Zalabata y José Mamatacan Zalabata. Teniendo en cuenta que también se le debe garantizar sus derechos como ser humano. El señor Fernando Daza, resalta que será indagado por medio del Zhatukua, cumpliendo un método de identificación a una verdadera esencia de la tradición y creencia a nuestro propio estilo interno, la judicialización y aplicabilidad será bajo la responsabilidad de las autoridades Kogui. Simón Alimako Pinto, relaciona que no comparte el maltrato y violación dentro de las comunidades indígenas, ya que es un fenómeno que está deteriorando la integridad individual y colectiva. Son problemas sociales que afectan a todos.

El señor Arístides Loperena, expresa que debe haber un respeto mutuo entre las etnias y que cada pueblo en representación de las autoridades debe legislar y aplicar los acuerdos que se han mantenido por décadas. El indígena que se traslade a otra comunidad, que lleve una carta u oficio que relaciones su buen comportamiento en dicha comunidad y si comete algún delito que circule por medio de oficio, solicitando al infractor y relacionando los casos que ha cometido dentro de la misma. Por vía telefónica llama el Fiscal de la OWYBT, señor Indalecio Bolívar, comentando que el indígena Kogui José Manuel Dingula Daza, el acusado, que también violó a una niña de 8 años, Wiwa, en la comunidad de Pozo de Humo, lo aprendieron y este se echó la huida. Solicita que cuando pague la sanción en el Pueblo Kogui, debe ser trasladado al Pueblo Wiwa para que pague la sanción también de la violación que hizo, en cumplimiento autónomo, autodeterminación y gobernabilidad propia, etcétera En indagación conjunta con todos los presentes a las 10:00 a.m., en varios intentos de preguntas, el indígena infractor señor José Manuel Dingula Daza confesó los delitos, de que se le acusaba, reconoce que:

1. Que si asesinó al indígena Kogui. José Vicente Jandigua.
2. Que lo asesinó en presencia de la niña Kogui Malena Jandigua, su hija, lo cual fue confirmado por la menor.
3. Aceptó que la niña que carga no es hija de él, evidenciando el secuestro de la menor.

4. Que violó a la niña Wiwa de 8 años en la comunidad de Pozo de Humo.
5. En el momento de ser capturado se aprendió con la niña.
6. Se hace entrega formal a las autoridades Kogui de: Malena Jandigua (niña secuestrada) y el señor José Manuel Dingula Daza (infractor - serie de delitos)

Nota Aclaratoria: el señor Arístides Loperena Mindiola, expone a todos los presentes que la niña no fue a una valoración de medicina legal, para analizar su estado físico, moral y psicológico, dejando claro que puede haber ocurrido acceso carnal abusivo o en su defecto violada. Causándole trauma psicológico a la niña y cambiándole los valores de crianza en cuanto a la mentira y a la duda, sin embargo el señor Fernando Daza, confirma que será analizado por medio del Zhatuhkua.

Se anexan firma de todas las personas que intervinieron.
Folios: ( )
Se anexan fotos.

Decisiones jurisdiccionales del pueblo Nasa (2006-2013)

Resolución

Aplicación de la resolución de autonomía. Febrero 27 de 2009. Cabildo de Jámbalo Resolución No. 002 de febrero 26 de 2009

El Cabildo Indígena de Jámbalo según atribuciones jurisdiccionales según usos y costumbres y la Ley de Origen, las normas contempladas en la Ley 89 de 1890, Ley 21 de 1991, y los artículos 246 y 330 de la Constitución Política de Colombia. Nos declaramos en emergencia territorial y humanitaria; por la desestabilización del orden público dentro del territorio ancestral en el Resguardo Indígena y municipio de Jambaló por presencia de cocinas, laboratorios para el procesamiento de alcaloides por personas externas y presencia de actores armados de derecha e izquierda en nuestras comunidades.

Ante esto emitimos las siguientes consideraciones:

1. Que antes de ser colombianos somos pueblos indígenas y siempre hemos mantenido las diversas formas de control social según usos y costumbres en el territorio en defensa de la autonomía, armonía y equilibrio de nuestra madre naturaleza.
2. Que los pueblos indígenas somos autónomos de definir nuestras formas de control social y hacer uso del derecho propio de acuerdo a la Ley de Origen.
3. Según la Constitución Política de Colombia del 1991, es deber de los gobiernos con la participación de los pueblos indígenas desarrollar políticas tendientes para el fortalecimiento y la diversidad cultural.
4. Que los pueblos indígenas estamos expuestos a las distintas influencias nefastas de políticas y actores que afectan el equilibrio y la armonía del Plan de Vida comunitario.
5. Que ancestralmente las autoridades indígenas Tuthenas, Nasa kiwe Tegnas; por mandatos desde la comunidad y en cumplimiento de lo establecido en la Resolución de Autonomía (Resolución de Jambaló del año 1999) se debe realizar el seguimiento a los compromisos y tareas del acta 001 de julio del año 2000.
6. Que en el Resguardo de Jambaló nuevamente en los últimos años se ha venido incrementando la instalación de laboratorios (cocinas) para el procesamiento de alcaloides por parte de personas externas y la presencia de actores armados en nuestro territorio, lo cual ha venido causando problemas de descomposición social en la población civil.
7. Que en las diferentes Asambleas del Proyecto Global se han determinado acciones desde la comunidad para erradicar del territorio las mencionadas cocinas o laboratorios de narcotráfico; la cual fue ratificada en Asamblea de Guardias, Cabildos, Presidentes de las JAC y comunidad en general, el día 15 de mayo de 2008 en la vereda Loma Gruesa, zona baja del Resguardo y municipio de Jambaló y ratificado en la Asamblea Permanente realizada en la vereda La Esperanza los días 23, 24 y 25 de febrero del año 2009 con la participación de 1000 comuneros de las tres zonas del Resguardo de Jambaló y delegaciones de la zona norte del Cauca.

Teniendo en cuenta las consideraciones señaladas el Cabildo indígena de Jámbalo, como máxima autoridad administrando la Jurisdicción Especial Indígena en el territorio.

Resuelve

Primero: a partir del día 26 de febrero del 2009, siendo a las 4:00 p.m., nos declaráramos en emergencia territorial y humanitaria por la desestabilización del orden público dentro del territorio del Resguardo municipio de Jambaló, por la presencia de los laboratorios, cocinas y actores armados de derecha e izquierda.

Segundo: suspender todas las actividades institucionales y no institucionales como son: actividades educativas (escuelas y colegios), actividades de oficina (Alcaldía y Cabildo), trabajos comunitarios y asociativos, transporte

público y de carga (Silvia, Toribío, Popayán, Santander, etcétera), suspensión del mercado, y toda actividades laborales y eventos recreativos.

Tercero: a partir de la publicación se aplicará la ley seca en todos los establecimientos públicos existentes en el Resguardo y municipio de Jambaló como: (cantinas, billares, guaraperías, fiestas, entre otros) hasta que el orden público se estabilice. **Parágrafo 1:** quien incumpla el artículo tercero se sancionará de acuerdo a los usos y costumbres.

Cuarto: teniendo en cuenta la resolución de autonomía y los diferentes mandatos de la Asamblea del Proyecto Global se notifica a los dueños de las cocinas o laboratorios que se han instalado dentro del territorio, para que en el término de tres días, contados a partir de la firma y publicación de la presente resolución desalojen voluntariamente el territorio.

Quinto: una vez cumplido el plazo determinado por la Asamblea Permanente, el Cabildo Indígena por intermedio de los Nasa kiwe Tegnas (guardias indígenas) verificarán el territorio y evaluarán los sitios ya conocidos, así estarán dando el cumplimiento al anterior artículo.

Sexto: si terminado el plazo establecido, verificación del territorio y la evaluación, se verifica que los laboratorios o cocinas y actores armados continúan en las viviendas de los comuneros y dentro del territorio se procederá a realizar una minga pacífica de desalojo. **Parágrafo 1:** los milicianos o simpatizantes de los actores armados deben definir si se acogen a los criterios de la comunidad, de lo contrario deben desalojar el Territorio.

Séptimo: el Cabildo Indígena y comunidad convoca al Consejo Regional Indígena de Cauca (CRIC) la Asociación de Cabildos del Norte (ACIN), las Iglesias Religiosas (católicas y evangélicas), Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Guardia Indígena Zonal, Defensoría del Pueblo, La Organización de las Naciones Unidas (ONU), Organismos de Derechos Humanos, Defensora de los Derechos Humanos, Derechos Internacional Humanitario y medios de comunicación nacionales e internacionales para que verifiquen y acompañen el cumplimiento de los mandatos de la Asamblea Permanente.

Octavo: quien incumpla la resolución de emergencia territorial y humanitaria será sancionado, según usos y costumbres de acuerdo a la Legislación de Autonomía Territorial.

La presente resolución rige a partir de la fecha de publicación en Asamblea Permanente de fecha 26 de febrero de 2009.

Comuníquese, aplíquese y cúmplase.

Resolución

Resguardo de Huellas-Caloto-Cauca: Resolución No 001 - 02 - 2014, control territorial en defensa del territorio y la vida. Resolución No 001-02-2014

Control territorial y de autonomía en el marco de exigibilidad del respeto sobre la explotación minera de los sitios sagrados como lagunas, ríos, quebradas, humedales, bosques, reservas forestales y otros espacios de Uma Kiwe del Resguardo indígena de huellas caloto cauca.

Febrero 10 de 2014

El Cabildo Indígena de Huellas-Caloto según atribuciones jurisdiccionales de acuerdo a los usos y costumbres que le confiere, la Ley de Origen, las normas contempladas en la Ley 89 de 1890, Ley 21 de 1991, los artículos 246 y 330 de la Constitución Política de Colombia, de los tratados y convenios internacionales (convenio 169 de la OIT, declaración universal de los derechos de pueblos indígenas, además de otros que hacen parte del bloque de constitucionalidad)

Considerando

1. Que antes de ser colombianos somos pueblos indígenas originarios y siempre hemos mantenido las diversas formas de control social según usos y costumbres en el territorio en defensa de la autonomía, armonía y equilibrio de nuestra Uma Kiwe (madre naturaleza).
2. Que los pueblos indígenas somos autónomos en definir nuestras formas de control social y hacer uso del derecho propio de acuerdo a la Ley de Origen para mantener el *Wet Wet Fizenxi* (vivir bien en armonía y equilibrio).
3. Según la Constitución Política de Colombia de 1991 el artículo 7, 246 y 330, es deber de los gobiernos garantizar la participación de los pueblos indígenas en el desarrollo de políticas diferenciales tendientes para el fortalecimiento de la diversidad étnica y cultural.
4. Que los comuneros, familias del Resguardo Indígena de Huellas en su ámbito territorial ancestral estamos expuestos a las distintas influencias nefastas de políticas que afectan el equilibrio y la armonía del plan de vida comunitaria.
5. Que ancestralmente las autoridades espirituales indígenas Eekathe Wxubehwesx, Eekathe Amwesx, Eekathe Isutwesx, Kiwethe Khabuwesx, Tuthenas, Nasa kiwe Tegnas y directivas del Cabildo por mandatos realizados a nivel comunitario y en cumplimiento de lo establecido en diferentes Juntas Directivas y ratificado en el décimo cuarto congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) realizado en Kokonuko los días 16 al 20 de junio, se debe realizar el control territorial frente a las situaciones que causan desarmonía en el territorio.

6. Que en las diferentes Asambleas del Proyecto Integral se han determinado acciones desde la comunidad para el control del territorio de las intervenciones de los actores armados, acciones de minería legal e ilegal a gran escala que van en detrimento y ponen en riesgo la integridad física y territorial de los Planes de vida de las comunidades.
7. Que a partir de la presente Asamblea realizada el 10 de febrero de 2014, se determina que en un plazo de dos días hábiles contados a partir del día 11 hasta el 13 del presente los mineros que se encuentran realizando actividades de explotación; dentro del ámbito territorial de la cuenca del río Palo, puesto que se pone riesgo la vida integral de las comunidades indígenas, campesinas y negritudes.

Resuelve

Primero: en el marco de la Asamblea comunitaria del Resguardo Indígena de Huellas Caloto, con presencia de la Consejería de la ACIN, delegados de otras autoridades indígenas de Munchique Los Tigres y López Adentro; se determina que en un plazo de dos días hábiles contados a partir del día 11 hasta el 13 del presente mes, los mineros de oro que se encuentran realizando actividades de explotación dentro del ámbito territorial de la cuenca del río Palo tienen que retirar la actividad extractiva, puesto que se pone riesgo la vida integral de las comunidades indígenas, campesinas y negritudes.

Segundo: notificar a los responsables que se encuentran realizando explotación minera de oro dentro del ámbito territorial del río Palo la decisión tomada en la Asamblea general desplazándose al sitio de excavación de manera verbal y posteriormente a través de la presente resolución.

Tercero: responsabilizar a los mineros de la cuenca del río Palo, actores armados, socios y compañías de propietarios de fincas privadas aledañas por cualquier tipo de retaliación física psicológica a comuneros, guardias indígenas, cabildantes y comunidad en general del Resguardo Indígena de Huellas - Caloto.

Cuarto: mantener el control territorial sobre cualquier tipo de intervención o agresión causado por actores armados y/o grandes y pequeños mineros de oro.

Quinto: poner en conocimiento la situación de riesgo a los organismos, defensores de derechos humanos, a nivel local, regional, nacional e internacional, Para que continúen acompañando todas estas acciones de resistencia comunitaria en el marco de la autonomía territorial frente a la guerra y las multinacionales pretendientes de la explotación de recursos naturales en nuestro territorio.

Sexto: mantener la emergencia territorial y humanitaria en todo el Resguardo Indígena de Huellas - Caloto frente al desequilibrio territorial o desorden público causado por actores ajenos a nuestro proyecto de vida.

Comuníquese, publíquese y cúmplase

Dado en la vereda del Nilo Resguardo Indígena de Huellas-Caloto a los (10) días del mes de febrero de dos mil catorce (2014).

Proceso de juzgamiento

Caso 1

Caso: Acceso carnal violento en menor de edad (violación.)
Implicado: Manuel Antonio Chilgueso Mesa.
Gobernador del momento: Yeins Santos Poto Ul.
Cabildo: Cabildo indígena del Resguardo de San Francisco.

Informe proceso de investigación en contra de Manuel Antonio Chilgueso mesa, de los hechos presentados en el año 2011

Hechos
Según demanda instaurada el día 18 septiembre de 2013 de NUIATI número 1982132108120130301050, el señor José Eider Chilgueso Ñuscue y Verónica Chilgueso Ñuscue donde manifestaron textualmente, que el señor Manuel Antonio Chilgueso mesa identificado con la CC No xxxxxxxx expedida en Toribio de la vereda Natalá padre de la señorita Verónica Chilgueso Ñuscue, había abusado sexualmente en el año 2011 en la ciudad de Cali.

Antecedentes del proceso
El señor José Eider Chilgueso Ñuscue identificado con la CC No xxxxxxxx de Toribio y Verónica Chilgueso Ñuscue menor de edad, según la demanda la señorita mencionada supuestamente fue víctima de abuso sexual por el mismo padre Manuel Antonio Chilgueso Mesa en el año 2011, oriundo de la vereda Natalá. Una vez conociendo la demanda la Autoridad Tradicional Indígena procedió legalizar una orden de captura al victimario, con fecha 18 de septiembre de 2013 posteriormente quedando en la celda de la autoridad mientras se esclarezca el caso con el debido proceso.

Procedimiento de la Autoridad Tradicional Indígena
Teniendo en cuenta que los hechos de violencia y abuso sexual se presentaron en nuestra jurisdicción, es la Autoridad Tradicional quien tiene la competencia para los procedimientos normativos teniendo en cuenta los usos y costumbres por lo que la víctima y el victimario viven en el mismo territorio.

Para dar cumplimiento el debido proceso se procedió interrogarlos a las dos partes víctima y el victimario.

Declaración tomada el día 18 de septiembre al joven José Eider Chilgueso hermana de la víctima dijo lo siguiente al ser **Preguntado:** ¿José Eíder cuénteme como se dio cuenta que su hermana Verónica estaba siendo abusada sexualmente por su propio padre?, **contestó:** me di cuenta porque mi papá estaba como muy

celoso con mi hermana, eso me trajo mucha sospecha. Una vez en una reunión de familia Verónica me dijo que nos iba contar algo pero nunca nos contó, pero si el día (8) ocho de septiembre de 2013 había dicho a mi mamá lo que le estaba pasando a ella. El día (9) de septiembre del presente año me llamó mi mamá y me dijo que tenía un problema con mi papá, yo le pregunté qué problema es mamá, me dijo que era como un caso de abuso sexual, entonces yo decidí hacer una reunión en coordinación con el gobernador de la vereda, para que él fuera testigo o para que ayudara tomar decisiones. Frente esta situación que se venía presentando en la familia, pues el gobernador había delegado a Alexander, pero luego en esa reunión nos dimos cuenta que no era ningún caso de abuso sexual sino que era una violación sexual, por eso decidimos dejarlo en manos de la autoridad. **Preguntado**: ¿tú has hablado con tu papá?, **contestó**: no he hablado porque, lo primero que él hizo fue auto amenazarse contra su propia vida, de tanto hablar lo convencí para que las cosas no llegaran a otros extremos

Declaración tomada, el día 18 de septiembre a la víctima donde dijo textualmente: al ser **Preguntado:** Verónica, ¿cuánto hace que su padre Manuel Antonio la abusó sexualmente?, **contestó**: dos años. **Preguntado**: ¿cómo se inició el abuso sexual?, c**ontestó**: pues nosotros estábamos en Cali, donde la familia de él, yo me fui acostarme en el momento no había nadie, el abusó de mí, me cogió me maltrató y me amenazó que iba a matar a mi mamá, si le contaba de lo que él me hizo conmigo, yo tenía mucho miedo no dije nada a mi mamá. **Preguntado**: ¿tú recuerdas la fecha cuando te abusó sexualmente tu padre?, **contestó:** no me acuerdo. **Preguntado:** ¿cómo se llama la familia donde ustedes se quedaron en Cali?, **contestó:** Rosalba Yonda. También en la casa siempre me quería coger a la fuerza pero él no podía porque afuera estaban mis hermanos. **Preguntado:** ¿cuándo te abusó sexualmente, cuántos años tenías?, **contestó:** Quince (15) años. **Preguntado:** ¿en qué otro lugar te abusó sexualmente?, **contestó**: fue en Corcovao, cuando él trabajaba allá, en estos días cuando estoy trasnochada ha estado por molestar nuevamente. **Preguntado**: ¿su mamá sabe de la situación que te está pasando?, **contestó:** hace poco se dio cuenta porque yo lo avisé. **Preguntado:** ¿qué dice tu mamá ahora que se dio cuenta de la situación tan amargada?, **contestó**: me iba apoyar para que supere el problema. **Preguntado:** ¿Ahora qué piensas de tu papá con el daño tan grande que te ha hecho?, **contestó:** yo le tengo mucha rabia, porque él no me dejaba tener amigos, él me decía si quedaba embarazada la culpa era de mis amigos. **Preguntado**: ¿cuántos años tienes ahora?, c**ontestó:** (17) años. **Preguntado:** ¿concretamente tú confirmas que tú papa te abusó sexualmente?, c**ontestó:** sí es verdad todo lo que estoy contando.

Declaración tomada al victimario el día 21 de septiembre de 2013 de los cuales manifestó lo siguiente al ser interrogado. Preguntado: Manuel Antonio, cuénteme como es la relación entre su hija Verónica y usted, como padre, **contestó:** resulta que todo iba bien pero cuando ingresamos a la guardia, ella comenzó a salir demasiado entonces yo le suspendí eso, le hable que primero

terminara el estudio, desde ahí ella comenzó como a disgustarse conmigo, ya no me obedecía, en la casa no ayudaba nada. **Preguntado:** lo que quiero es que me menciones si ustedes los dos dialogan entre padre e hija, **contestó**: antes había un diálogo, yo le habla que no hiciera eso porque ella quería salir para todos lados, una vez la amenacé de fuetearla y ella salió corriendo, al otro día no quiso desayunar, le hable por tres veces para que desayunara pero ella no quiso entonces la amenace de pegarle con un pedazo de palo, pero no lo hice. **Preguntado:** ¿usted sabe que tiene una demanda en contra suya por violación sexual?, **contestó:** si pues eso hace muchos años que pasó, resulta que un tiempo yo estuve consumiendo droga, yo nunca he tenido intenciones malas a Verónica, una vez la llevé con mercancía. En esos tiempos todavía yo consumía droga, cuando yo tomaba trago me hacía mucho daño. **Preguntado:** ¿a dónde entregabas la mercancía con su hija?, **contestó:** en Cali, no sé qué me pasó pero cuando me di cuenta yo tenía cogió a Verónica, lo había intentado a manosear pero yo no le hice nada. **Preguntado:** Cuando tú te drogas ¿pierdes totalmente los cinco sentidos y no acuerdas de lo que haces?, **contestó**, sí es verdad no me acuerdo de lo que yo hago. **Preguntado:** ¿Cómo asegura usted que no abusó de Verónica?, **contestó**: porque yo estaba medio borracho no más. **Preguntado:** ¿tú le tocaste las partes íntimas?, **contestó:** si la vagina pero solamente por encima.

Preguntado: ¿cuántas veces intentaste violar a tu hija?, **contestó**: ella había dicho a la mamá que dos veces, que yo la había abusado sexualmente, pero lo que ella dice no es cierto, yo no la abusé sexualmente, ustedes la pueden examinar y hagan lo que puedan pero eso no es verdad, pero yo no voy a hablar ni alegar más ya que estoy metido en esto, de hoy en adelante asumo todo lo que diga Verónica. **Preguntado:** Si el dictamen médico legal afirma que si hubo abuso sexual ¿qué hace usted?, **contestó:** yo estoy seguro que yo no abusé sexualmente a Verónica, y si me van a matar hágalo de una vez o no sé qué van hacer conmigo. **Preguntado:** ¿qué piensa de lo que está pasando?, **contestó,** asumir toda la responsabilidad. **Preguntando:** ¿tu compañera qué te ha dicho de lo que pasó con la hija?, **contestó:** ella sólo me dijo que por que había hecho eso. **Preguntado:** ¿usted reconoce que hizo eso?, **contestó**: si pero estaba mal de la cabeza porque consumía bazuco estuve más de un año consumiendo eso porque un compadre me enseñó ese vicio. **Preguntado:** ¿por qué decidiste tomar veneno?, **contestó:** de la rabia porque las cosas no eran así.

Pruebas técnicas

1. Según valoración médico legal realizada por la Ese Cxayuce Jxut de Toribio, de fecha 19 de septiembre de 2013, hallaron himen con desfloraciones y cicatrices antiguas, no sangrado activo, no eritema al ser valorada Verónica Chilgueso Ñuscue

Conclusiones

Sospecha de abuso sexual anterior

Análisis e interpretación de las pruebas testimoniales y técnicas

1. Con la información y los testimonios presenciales y técnicos recogidos en este expediente es claro que se comprobó que Manuel Antonio Chilgueso, identificado con la CC No xxxxxxxx expedida en Toribio de la vereda Natalá padre de la señorita Verónica Chilgueso Ñuscue, había abusado sexualmente y carnalmente a su propia hija en el año 2011 en la ciudad de Cali.
2. De acuerdo a los testimonios recogidos a la víctima, el señor ya mencionado cometió el delito de abuso sexual violento, por lo que cuando realizó el acto de abuso fue violentando la menor por el violador.
3. Según la declaración entregada por el victimario precisó, de lo que había pasado con Verónica fue en el momento en que él estaba drogado, pues son pretextos que argumenta ante la autoridad para que estos hechos de violación en la familia queden impunes.
4. Es claro que la señorita Verónica Chilgueso si fue violada sexualmente por el mismo padre según la declaración medica realizada por la ESE Cxayuce Jxut de fecha 19 de septiembre de 2013, donde revisaron la parte intima de la menor de los cuales diagnosticaron una violación anterior.
5. Es evidente que estos hechos se ha venido presentado hace ya varios años dentro de la familia, donde por miedo la víctima no recurrió a ninguna autoridad a colocar la demanda para que se haga justicia, de los hechos de violación que se está generando en el hogar.
6. La Autoridad Tradicional no puede permitir que los problemas de violación sexual que se están presentando en el Resguardo se queden impune más cuando los abusadores son los mismos familiares de las víctimas, estos actos de violencia sexual han dejado como resultados muertos.
7. Estos problemas que se incrementan en las familias y en la comunidad han conducido a tomar una decisión equivocada a las víctimas que no tienen quien los oriente, esto es muy preocupante para la autoridad por lo que cada día aumenta la violencia sexual en los hogares y no están informando a los responsables de atender estos casos.

Otras consideraciones

1. Es claro que el señor Manuel Antonio en el momento cuando lo acusaron que había abusado sexualmente a su propia hija, no fue capaz de poder controlar la mente y término tomando una decisión errónea atentando con su propia vida, además ya lo había anunciado antes cuando estaba cometiendo el delito.
2. Estos comportamientos dan pruebas que la familia no acuda donde las autoridades a informar el problema, es evidente en unas familias estos casos de violaciones sexuales los escudan, por eso estos problemas se aumentan en el Resguardo.
3. Manuel Antonio utilizó a la víctima en varias ocasiones para traficar droga son hechos que posteriormente terminan involucrando con la ley, a causa de los mismos padres. De acuerdo a todos los elementos

probatorios que hacen parte de este expediente la Autoridad Tradicional Indígena, declara cerrado el proceso de investigación y concluye lo siguiente: es evidente que están todas las pruebas testimoniales y técnicas para el señor Manuel Antonio Chilgueso, quien es el responsable de violar sexualmente y carnalmente a la señorita Verónica Chilgueso Ñuscue de15 años de la vereda Natalá, hechos que se habían presentaron en la ciudad de Cali en el año 2011.

Solicitar a la Autoridad Tradicional Indígena que previo análisis en directiva, el debido proceso, tomen la decisión en comité de apoyo o Asamblea Comunitaria donde propongan la corrección, sanción o condenar al responsable, puesto que es un delito muy grave, donde le afecto materialmente y espiritualmente que son actos irreparables para ella y la misma familia.

Informe presentado a la directiva del Cabildo a los 8 días del mes de octubre de 2013

Autoridad Tradicional, Cabildo Indígena del Resguardo de San Francisco-Municipio de Toribio-Cauca-Colombia

Resolución No 007 del 20 de abril 2013
Mediante la cual se sancionará al comunero indígena por violación (acceso carnal violento).

La Autoridad Tradicional Indígena de Resguardo, en ejercicio de las funciones jurisdiccionales conferidas por la Ley de Origen, los usos y costumbres, la Ley 89 de 1890, la Ley 21 de 1991, la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas por la ONU y demás derechos reconocidos en la Constitución Política de Colombia.

Considerando

1. Que es competencia de la Autoridad Tradicional Indígena ejercer autoridad de acuerdo a las facultades legalmente conferidas en las normas vigentes en el ámbito legislativo, ejecutivo y judicial en pro de salvaguardar los derechos de los comuneros indígenas y mantener el equilibrio y la armonía Nasa Kiwe.
2. En el año 2011, en la ciudad de Cali-Valle y en la finca Corcovado de propiedad de la Autoridad Tradicional Indígena de San Francisco había violado sexualmente a la señorita Verónica Chilgueso Ñuscue. Con TI No 96050608252 de Toribio razón por la cual la autoridad indígena, proceden abrir un proceso de investigación para encontrar al responsable violador perpetrado a la menor.
3. De acuerdo al proceso de investigación realizada por la Autoridad Tradicional Indígena, Niafxteywe´ Sx Ewa Atxahcx Yutxpehnxi, con la

recolección de las pruebas testimoniales y técnicas se identificó al responsable de abusador sexual a Manuel Antonio Chilgueso Mesa identificado con CC No xxxxxxxxxxx de Toribio Cauca.

4. Según la declaración del victimario Manuel Antonio Chilgueso Mesa la víctima andaba con él, en la ciudad de Cali y Corcovado, al ser **Preguntado** por la autoridad si usted reconoce que si hizo eso, **contestó:** si pero estaba mal de la cabeza además reconoció que si había manoseado las partes íntimas. Según valoración del médico legal realizada por la Ese Cxayuce Jxut de Toribio, de fecha 19 de septiembre de 2013, hallaron himen con desfloraciones y cicatrices antiguas, no sangrado activo, no eritema al ser valorada a Verónica Chilgueso Ñuscue con esto se comprobó que si fue violada sexualmente, y termina diciendo el victimario yo acepto en adelante todo lo que diga la hija y asumo responsabilidad.
5. Las declaraciones tomadas a la señora Verónica Chilgueso Ñuscue quien fue víctima de violación sexual por su mismo padre, dijo textualmente hace dos años que me violó sexualmente, pues nosotros estábamos en Cali, donde la familia de él, yo me fui a acostarme en el momento no había nadie, el abusó de mí, me cogió, me maltrató y me amenazó que iba a matar a mi mamá, si le contaba de lo que él hizo conmigo, yo tenía mucho miedo no dije nada a mi mamá. El segundo abuso sexual fue en Corcovado cuando él trabajaba allá, en estos días cuando estoy trasnochada ha estado por molestar nuevamente.
6. Con la información y los testimonios presenciales y técnicos recogidos en este expediente es claro que se comprobó que Manuel Antonio Chilgueso, identificado con la CC No xxxxxxxxx expedida en Toribio de la vereda Natalá padre de la señorita Verónica Chilgueso Ñuscue, había abusado sexualmente y carnalmente a su propia hija en el año 2011 en la ciudad de Cali.
7. En una Asamblea Comunitaria realizada el día 20 abril de 2014 donde asisten más de 600 comuneros, previo información del proceso de investigación y su aceptación del debido proceso, de acuerdo los usos y costumbres, se argumenta que es un hecho que se había presentado en nuestra comunidad, que perjudica el equilibrio y la armonía de Nasa Kiwe, se decidió que el violador sexual es merecedor de una sanción o condena ejemplar, la cual debe ser cumplida en un establecimiento penitenciario y carcelario del INPEC puesto que hasta ahora el Estado nos ha garantizado la infraestructura necesaria para el cabal cumplimiento y desarrollo de las funciones jurisdiccionales y el ejercicio de la autonomía propia en los territorios indígenas.

Por las consideraciones antes mencionadas y en cumplimiento del mandato comunitario de la Asamblea.

Resolvemos

Artículo primero: Condenar al violador sexual a diez años (10) años con privación de la libertad en un establecimiento penitenciario y carcelario del INPEC a Manuel Antonio Chilgueso Mesa identificado con la CC No xxxxxxxxxx

de Toribio, Cauca por haber violado sexualmente a la propia hija Verónica Chilgueso Ñuscue, hechos presentados en el 2011.

Artículo segundo: Enviar en original, la presente resolución a la dirección del establecimiento penitenciario y carcelario del INPEC para lo de su competencia.

Artículo tercero: Conceder al condenado su beneficio de la rebaja del tiempo de la condena, según su comportamiento, trabajo, estudio y teniendo en cuenta su estado de salud.

Artículo cuarto: La presente resolución queda aprobada con las firmas de las autoridades tradicionales indígenas del Resguardo.

Comuníquese y cúmplase

Dado en las oficinas del Cabildo indígena a los 20 días del mes de abril 2014.

Proceso de juzgamiento

Caso 2

Caso: Amenaza de muerte en contra de la autoridad indígena.
Implicado: Crisóstomo Antonio Daza Velasco.
Gobernador del momento: Yeisn Santos Poto Ul.
Cabildo: Cabildo indígena del Resguardo de San Francisco.

Informe de investigación en contra de Crisóstomo Antonio Daza Velasco, por amenaza de muerte hecha en contra de la autoridad indígena

Hechos

Según información entregada por comuneros indígenas del Resguardo a la Autoridad Tradicional Indígena, desde algunos meses el señor Crisóstomo Antonio Daza Velasco identificado con CC No xxxxxxxxx de Balboa Cauca, es la persona que verbalmente ha venido amenazando de muerte a la directiva del Cabildo de este Resguardo (en especial las amenazas han sido contra el Gobernador Yeisn Santos Poto Ul.)

Antecedentes del proceso

La Autoridad Tradicional Indígena una vez enterada de las amenazas en contra de sus integrantes el día 02 de noviembre de 2013, informó lo que estaba sucediendo al comité de apoyo y a la comunidad de este Resguardo, en esta reunión además estuvieron presentes los señores; Crisóstomo Antonio Daza Velasco y Ramón Ul a este último, también se le habían escuchado amenazando a la Autoridad Tradicional.

Escuchados los descargos por parte de los señores Crisóstomo Antonio Daza Velazco, Ramón Ul y Valerio Mestizo el mismo comité de apoyo ante la existencia de algunos vacíos y teniendo en cuenta que los señores mencionados no aceptaron haber amenazado a la directiva de la Autoridad Tradicional, ordenó abrir formalmente el proceso de investigación únicamente en contra de Crisóstomo Antonio Daza Velasco, porque además se conoce que ha sido la persona que ha propiciado todo el desorden por la actividad que realiza y el dinero que maneja.

Procedimiento de la Autoridad Tradicional Indígena

Teniendo en cuenta que las amenazas verbales hechas por Crisóstomo Antonio Daza Velasco contra los miembros de la Autoridad Tradicional Indígena de este Resguardo incluido a los equipos jurídicos a quienes les corresponde adelantar los procesos de investigación. Teniendo en cuenta que el señor Daza Velazco se encuentra inscrito en el listado censal de nuestro territorio además reside en la vereda Molino de esta jurisdicción, esta autoridad es la competente para ejercer autoridad propia en el presente caso, más cuando esta persona ha manifestado su inconformidad en cuanto a la detención y procedimientos adelantados en contra de los autores intelectuales y materiales del asesinato del sabio ancestral Venancio Taquinas Dagua comunero del territorio ancestral de Jámbalo y residente en la vereda Barandilla.

Del proceso de investigación. Pruebas testimoniales

Según declaraciones tomadas al supuesto victimario y testigos que presenciaron en favorecimiento al señor Crisóstomo Antonio Daza: dijo: El día de la reunión en la vereda el Flayo sector Piedra Mula, a mí me invitaron y fue con una organización que se llama el Mute, o no sé, pero la verdad es que yo no he hablado de matar, deberían de castigar a los que andan diciendo esas cosas que no son cierto. La verdad es que algunos de la vereda el Flayo me la tienen montada y quieren sacarme, la otra vez me dijeron que yo había matado no sé a quién y luego esa mujer apareció viva, en la Asamblea del 29 de abril de 2013 yo no agredí a nadie, en ese día no me dejé requisar de la Guardia eso no más fue, yo no sé porque me acusan tanto a mí, si es que no me quieren que yo esté aquí digan.

Sobre el pedazo de tierra me lo vendieron porque es centro poblado, porque en la montaña no me quisieron vender, si el problema es porque estoy censado en el Cabildo pues bórrenme de allí yo me voy de aquí, no quiero que me sigan juzgando así, yo con nadie me meto y nunca he estado hablando mal del Cabildo y soy caucano, yo quiero aclarar, "pero yo sapo si no soy."

Otras declaraciones tomadas el día 17 de noviembre de 2013 al señor Crisóstomo de los desplazamientos que estaba haciendo por las noches después de la llamada de atención por la comunidad y autoridad, de los cuales al ser preguntado dijo lo

siguiente: **Preguntado:** Crisóstomo ¿usted en un momento ha estado, en horas de la noche en la vereda el Flayo?, **contestó:** si porque el Ejército estaba muy cerca. **Preguntado:** ¿en qué parten estuvieron?, **contestó:** en la vuelta entre la casa de Aureliano Musicue y nos vieron unos guardias. **Preguntado:** en esa noche ¿quiénes anduvieron con usted?, **contestó:** Efrén, Diomedes, y otros en todo caso éramos varios. **Preguntado:** ¿cuál era el fin de salir, en esa noche?, **contestó:** porque el Ejército estaba muy cerca y nos daba miedo. **Preguntado:** ¿por qué te da miedo del Ejército?, **contestó:** porque tengo unas matas de marihuana. **Preguntado:** ¿a inicio de esta semana has viajado para la parte baja, entre Natalá y la Pila?, **contestó:** si salí a hacer un viaje al presidente del Berlín por los lados de la Esperanza. **Preguntado:** ¿en esta misma semana has estado llegando en la casa de la señora Nubia, familiar de Mayorga?, **contestó:** sí. **Preguntado:** ¿cuál era el objetivo de llegar a la casa de los familiares de Mayorga?, **contesto:** me invitaron a comer unas empanadas. **Preguntado:** ¿el día que Nubia te invitó a comer empanada con quien andabas?, **contestó:** con la señora Martha.

Declaración de los testigos a favor de Crisóstomo Antonio daza, tomada el día 3 de noviembre de 2013.

Declaración 1: Cayetano Pavi, noviembre 3 de 2013

Preguntado: ¿Cayetano tu participaste en una reunión que se realizó en sector piedra mula?, ¿recuerdas la fecha de esa reunión?, **contestó:** no me recuerdo la fecha, pero fue después de la Asamblea que hubo en el CECIDIC con la sanción de Sibilino. **Preguntado:** ¿cuánto tiempo más o menos hace que estuvieron reunidos?, **contestó:** unos quince días después del juzgamiento, de Sibilino y Mayorga. **Preguntado:** ¿quién te invito a esa reunión?, **contesto:** era una reunión abierta, pública, no era secreta, la invitación la hizo la señora de Vicente Nubia, me dijo que tenía que analizar unas cosas que están pasando, le dije que yo iba aprovechando que mi hijo tiene compañera por ese sector del Flayo, me interesó esa reunión porque todos tienen derecho a hacer una reunión. **Preguntado:** ¿a qué horas terminó la reunión?, **contestó:** como a las 7:00PM de la noche y habían (15) quince personas en esa reunión, en esa reunión estaba Martín Julicue, Crisóstomo Daza, un hijo de Hernán Santacruz y Roxana Yule, ellos dijeron que se iban a seguir reuniendo, yo les dije, si me invitan yo participo, porque a mí me gusta estar enterado de la situación que pasa. **Preguntado:** ¿en esta reunión te dieron la palabra?, **contestó**: si me dieron la palabra y se habló sobre los cultivos ilícitos, de las organizaciones que hay en el municipio de Toribio, Martin también habló agradeciendo la participación y dijo que bueno que hubiera personas que analizarán la situación que está pasando en el Resguardo y las fallas del Cabildo. Crisóstomo también habló pues yo no escuché que él hablara mal del proceso, nos dieron café con pan en el momento. Roxana también intercedió en la reunión, ella analizó más la situación que está pasando con Sibilino, lo que más mencionó era que miráramos la salida del problema, en esa reunión estuvo Paulino Ul pero él no dijo nada, los que viven cerca de la casa de Nubia estuvieron la mayoría, lo concreto es que la reunión fue temprano y se terminó temprano yo estuve desde

que inició la reunión y hasta que se terminó, finalmente Crisóstomo intervino nuevamente y manifestó pues de pronto él analizaba la situación de Vicente, porque él tampoco pertenecía al Resguardo. **Preguntado**: ¿Concretamente tú confirmas que la reunión se hizo a los quince días después de la Asamblea del 29 de abril de 2013?, **contestó:** sí eso fue así.

Declaración 2: Jorge Eliecer Ul Coicue, noviembre 3 de 2013
Preguntado: Jorge, ¿usted asistió a una reunión el día 10 de septiembre de 2013 en la vereda el Flayo, sector Piedra Mula?, **contestó:** sí. **Preguntado:** en esa reunión, ¿qué puntos trataron?, **Contestó:** pues se habló solamente lo que está pasando con el hijo de la señora Nubia, más cosas no se hablaron, porque lo habían mandado a la cárcel eso estaba mal hecho, estuvieron también unos del centro poblado de San Francisco y unos cercanos a la casa de la señora Nubia, yo fui porque la señora Nubia me invitó y estuvieron presente todo los que Crisóstomo los trajo de testigos al Cabildo. **Preguntado:** ¿por qué manifiesta que la Asamblea estuvo mal hecha?, **contestó:** porque para mí 40 años es mucho pues todos tenemos derechos a estar libres, yo soy amigo de los familiares de Mayorga porque ellos me han colaborado, me dan de comer, me han ayudado mucho, cuando yo llegué, Cayetano Pavi ya estaba en la reunión. **Preguntado:** ¿a qué horas fue esa reunión?, **contestó:** como a la 1:30 o 2:00 pm de la tarde, en el momento habían 20 personas, estuvieron los familiares de los yupis, la mujer del finado Roberto Poto, el esposo, Avelino Ul, Gerardo Musicue estuvieron en esa reunión, la reunión estaba convocada la señora Nubia.

Declaración 3: Paulino Ul, noviembre 3
Preguntado. Paulino, ¿tú estuviste en una reunión que se realizó en la vereda Flayo sector Piedra Mula?, **contestó:** arrimé un rato, porque yo venía de Toribio, solamente estuve como unos 15 minutos porque estaban hablando de política y a mí no me gusta meterme. **Preguntado:** ¿a qué horas llegaste a la reunión?, **contestó:** a las 3:00 de la tarde en el momento estaba hablando un señor como gordo, no lo conozco estaba hablando de política del Mute, luego prendí la moto y me fui para la casa. Lo otro es que las vacunas de lo ilícito los recogía Sibilino Ul, el que está en la cárcel. Crisóstomo solo compra coca.

Información recibida en la sede de la autoridad, que condujeron a llamar la atención al señor Crisóstomo Antonio Daza, el día 2 de noviembre de 2013.
Declaración 1: septiembre 17 de 2013
Preguntado: ¿cuál es la información que tienes con relación a una reunión que hicieron el día 10 de septiembre de 2013, en horas de la noche?, **contestó:** pues la información que tengo es que el día 10 de septiembre los milicianos se reunieron para consolidar un plan de reclutamiento de jóvenes en la vereda el Flayo, y en esa misma reunión, sale la amenaza en contra del Gobernador de San Francisco, los familiares de Sibilino y Mayorga, están esperando un mes para que lo sacaran de la cárcel, y si no se daba en un mes la orden era de matar al Gobernador y tres

más de la vereda el Flayo, pues esto es preocupante para el Gobernador, esta información salió concretamente de esa reunión realizada el día 10 de septiembre de 2013. **Preguntado:** ¿mencionaron nombres de algunas personas?, **contestó**: en el momento no porque la mayoría eran milicianos y algunos trabajadores con coca, en esa reunión también estaban nombrando un nuevo recaudador de impuesto para los que trabajan con la coca, también manifestaron que para este lado, la presencia era de los Jacobo. **Preguntado:** ¿tienes la información de una comunera que ha sido amenazada?, **contestó:** si la señora Teresa. **Preguntado:** ¿por qué amenazan a Teresa?, **contestó:** porque ella no estaba pagando vacuna, quien la amenazó fue Martha la mujer de Sibilino.

Declaración 2: octubre 1 de 2013

Preguntado: cuéntenos qué información tienes sobre el desorden público en nuestro resguardo. **Contestó:** en relación a esto la gente se reunió el día 10 de septiembre en horas de la noche donde los paisas y que en esa reunión se trabajaron, estos temas: como el reclutamiento de menores y el nombramiento del nuevo recaudador de impuesto y el caso de Sibilino y Mayorga. **Preguntado:** ¿tienes información de las personas que estaban al frente de esta reunión?, **contestó:** la verdad no se quien estaba convocando esta reunión, pues la verdad es que la persona que está muy metido es el pastuso Cristian, había dicho que hasta que no sacaran a Sibilino en este mes de octubre al Gobernador lo llevaba por delante, este señor Cristian conocido como el pastuso ya ha matado gente, por algo está por estos lados, la verdad investiguen bien de donde vino el pastuso Cristian. Pero la información que sale de esa reunión, es que había siete personas que le iban a dar en la cabeza y son del Cabildo de San Francisco y de Jámbalo. La verdad es que la persona que anda preocupada por cobrar los impuestos de la coca es Martha Lucia Julicue la compañera de Sibilino.

Ampliación Declaración 3: diciembre 8 de 2013

Preguntado: ¿usted confirma que la información que has manifestado acerca de la reunión donde amenazan a la autoridad es cierta?, **contestó:** si por eso lo puse en conocimiento a la Junta de Acción Comunal del Flayo, para que estén pendientes de las amenazas en contra del Cabildo en especial al Gobernador. **Preguntado:** ¿concretamente confirmas una vez más que la reunión se hizo el día 10 de septiembre?, **contestó:** si es cierto. **Preguntado:** ¿cómo es la relación personal de ustedes con el señor Crisóstomo?, **contestó:** nosotros hablamos normalmente, pero no le tenemos confianza, ellos el 20 de octubre se reunieron porque el Ejército estaba muy cerca y que de pronto le arrancaban la marihuana, en esa noche estuvo: Diomedes, Mono, Crisóstomo Jair, Efrén más o menos eran entre 10 a 12 personas. En esa noche que se reunieron, el propósito de ello era hacerse pasar por Guardia Indígena al Ejército. Para poder ubicar donde estaba el Ejército, habían pasado por el kiosco del plan de vida, según ellos contaban que los soldados estaban en la finca de Abelardo Pavi y que eran más o menos la 11de la noche. La otra vez cuando Efrén estaba trabajando pisando coca no estaba

pagando vacuna a la guerrilla, los que hicieron pagar a la fuerza fueron Sibilino y el señor que le dicen Cristian, ellos hicieron todas las vueltas y se fueron hasta la Mina y así hicieron pagar a la fuerza, asimismo pasó con Rubiel Poscue, como no quiso pagar hasta lo robaron, pero fueron ellos.

Declaración 4: de diciembre 2013
Preguntado: ¿cómo es la relación personal de usted con el señor Crisóstomo Daza?, **contestó:** la verdad yo con el no hablo, solo el saludo pero sí sé que hay versiones Y comentarios negativos de Crisóstomo, que él era el encargado de las vacunas, porque a Marta no le estaban colaborando con el pago de las vacunas. **Preguntado:** ¿concretamente lo que afirmas es que Crisóstomo es el que cobra las vacunas?, **contestó:** si lo que puedo entender es las personas que están cobrando las vacunas son los que trabajan con la milicia. **Preguntado:** ¿usted tiene conocimiento si Crisóstomo hace parte de la milicia?, **contestó:** no sé pero de pronto si, en un tiempo yo trabajé con esa gente, pero ya ha pasado mucho tiempo no sé nada de la milicia, es más ellos nos han estado invitando para que volvamos a colaborar, pero yo les dejé claro que no continuaba más con ellos, ahora por no estar colaborándoles a ellos nos tienen amenazados diciendo que somos informantes o sapos.

Declaración 5: diciembre 4 de 2013
Preguntado: ¿usted sabe cómo es el comportamiento del señor Crisóstomo Daza?, **contestó:** solo sé que él trabaja con lo ilícito que compra coca y marihuana en el día de la Asamblea del 29 de abril de 2013 yo estuve en ese evento, por eso vi cuando se presentó una pelotera que tiraron unas sillas a la Guardia Indígena, que fue el hijo de Gerardo Musicue, cogió una silla y la partió, lo que alcancé a escuchar en ese momento a Cristian, no sé si lo dijo de rabia pero él dijo: a ellos los enviaron a la cárcel, pero al Gobernador también lo llevaremos por delante. **Preguntado:** ¿quién amenazó al Gobernador de llevarlo por delante?, **contestó:** fue Crisóstomo, ese día más de uno lo escuchó cuando él dijo que al Gobernador lo tenía que 1evantar, (asesinarlo). **Preguntado:** ¿concretamente lo sostiene y lo confirma que el señor Crisóstomo con palabras agresivas y groseras amenazó verbalmente al Gobernador que se lo tenían que llevar por delante?, **contestó:** si yo sostengo eso y lo dijo el señor Crisóstomo, desde ese día me dejó pensando que este señor trabajaba con 1a milicia, porque yo estaba parado en un lado de Crisóstomo y escuché muy bien. **Preguntado** ¿usted tiene conocimiento de que Crisóstomo es miliciano o simpatizante de los actores armados?, **contestó:** si eso es lo que yo me pregunto, es que si él no tuviera nada que ver con la milicia, ¿por qué está cobrando vacuna, qué está haciendo con esa plata de los impuestos de la coca y marihuana? **Preguntado:** ¿alguna vez has visto a Crisóstomo andando por lugares diferentes o en horas de la noche?, **contestó:** no, pero si hace unos 20 días cerca a la casa de Dolores vi unas personas, me parecieron conocidos pero todos estaba cubiertos la cara con capuchas, yo me asusté porque ellos a mí me citaron, eran como a las 9:00 de la noche y fue un día sábado. **Preguntado:** ¿qué

comentarios has escuchado en estos días del señor Crisóstomo?, **contestó:** lo que he escuchado en estos días, del señor Crisóstomo, en la vereda, es que si a Crisóstomo lo expulsan del Resguardo, se viene otro problema porque van a quemar unos carros del Cabildo; eso lo dijo el primo del Gobernador. **Preguntado:** ¿qué otros comentarios has escuchado de los milicianos en contra de la Autoridad? **contestó:** lo que se escucha por ahí es que Matías está diciendo que los muchachos se les habían salido de las manos por eso la habían embarrado y estaban dispuestos a matar al Gobernador, a Leonardo, Florencio, Nelson Lemos, y Alcibíades, esto es la afirmación que se escucha en estos días.

Declaración 6: tomada el 12 de enero 2014
Al ser P**reguntado:** ¿qué información tienes sobre la amenaza contra la Autoridad Indígena de parte del señor Crisóstomo?, **contesto,** lo que me cuenta el hijo es, que de la vereda El Molino son diez los que le colaboran para cargar los tatucos, estas personas tienen unos fusiles guardados en .la casa del pastuso y en la casa de Jorge, estas mismas personas son las que están propiciando el consumo de marihuana, yo no estoy de acuerdo con esta gente, les pido que como autoridad máxima de este Resguardo actúen con estos jóvenes para que no lleguen a otros extremos.

Declaración 7: Tomada el día 15 de febrero de 2014
Preguntado: ¿cuál es la información sobre las amenazas del señor Crisóstomo en contra del Gobernador Yeisn Santos Poto?, **contestó:** el pasado 12 de enero de 2014 yo estaba en el billar de Humberto Ciclos, con un primo, tomándonos una cerveza, eran como a las 11:30 pm de la noche, también estaba Cristian el que apodan como el pastuso, con el ya hace un rato que hablamos me invitó a tomar una cerveza y aguardiente, en ese momento me comentó que él estaba muy aburrido porque lo estaba molestando mucho el Cabildo, y que por eso él tenía otros pensamientos con el Cabildo, especialmente contra los que más lideraban la Organización. Y que a Crisóstomo se lo habían pasado por encima y él estaba muy ofendido, porque Sibilino era su mejor amigo, por esta razón el sacaba la cara, y que él tenía la gente preparada para actuar cuando le dieran la orden de arriba los de las FARC. **Preguntado:** ¿tienes conocimiento que el señor Crisóstomo tiene simpatía con la guerrilla?, **contestó:** si por eso, amenazas a la organización del Cabildo y a los líderes que tienen más posición política como le dije anteriormente. **Preguntado:** ¿en medio de ese dialogo te mencionó algún nombre de comuneros que hacen parte de la milicia?, **contestó:** no, pero con todo lo que él me dijo da entender todo, de tener personas muy preparadas de la milicia. **Preguntado:** ¿concretamente la amenaza a quien la dirige?, **contestó:** al Gobernador. **Preguntado: ¿**concretamente el señor Crisóstomo es una de las personas que tiene mucha influencia con Sibilino?, **contestó:** si antes que Sibilino cometiera el error ellos dos mantenían hablando de la guerrilla. **Preguntado:** ¿concretamente Crisóstomo dijo que estaban esperando la orden de arriba de los jefes?, **contestó:** sí eso dijo en ese conversatorio.

Preguntado: ¿tienes conocimiento si Crisóstomo tiene armas?, c**ontestó:** es probable que cuando uno amenaza es porque tiene con que defenderse, es lógico que tenga armas para actuar en contra del enemigo.
Preguntado: ¿tú sabes porque el señor Crisóstomo esta por este Resguardo?, **contestó:** él es oriundo de Balboa Cauca, a este señor lo expulsaron los paramilitares de esos lados, él siempre ha sido una persona muy mala, en él no se puede confiar, es muy traicionero le gusta clavarle la puñalada por detrás, a él lo iban a ejecutar pero tiene un familiar que era duro de la mafia, este señor tenía vínculos con los paramilitares, por esa razón llegó al Resguardo escondiéndose de los paramilitares.

Análisis e interpretación de las pruebas testimoniales

1. De acuerdo a las declaraciones de testigos presenciales que escucharon cuando el señor Crisóstomo Daza, es una de las personas que por su condición de negociante con la hoja de coca para transformarla y de la marihuana, ha logrado agrupar a personas jóvenes del Resguardo, es así como convoca a reuniones para instruirlos en el negocio, pero además indirectamente está promoviendo el consumo de estas sustancias.
2. No es ajeno que el señor Crisóstomo por su influencia en los negocios de sustancias ilícitas, convoque y promueva la comercialización de estos productos sino que además financie la siembra de la hoja de coca como también de la marihuana, lo cual a la vez atrae a los integrantes activos de las FARC; como lo es la milicia a través del cobro de las llamadas "vacunas", es así como se comienza a imponer una autoridad ilegitima, ilegal, lo cual según los antecedentes vividos en nuestra comunidad ha dejado asesinatos selectivos, todo por el control del negocio, como por el no pago de las vacunas.
3. Remitiéndonos al control de la producción y comercialización de sustancias prohibidas por parte de los actores armados que hacen presencia en nuestro territorio, de alguna manera han hecho que muchos de nuestros comuneros (especialmente jóvenes) en vista del dinero fácil, hoy sean simpatizantes y colaboradores de la organización de las FARC, es así como se nota el gran malestar en Crisóstomo Antonio Daza y sus demás colaboradores en cuanto a las decisiones que de manera colectiva la Autoridad Tradicional ha tomado, como lo es en el caso del asesinato del sabio ancestral Venancio Taquinas Dagua en el Resguardo Indígena de Jámbalo.
4. Nuestros jóvenes hoy de alguna manera convencidos por el discurso esperanzador que dice tener las FARC, más la campaña desprestigiadora que está haciendo las FARC junto a otras organizaciones paralelas y contradictoras han iniciado contra nuestra organización de los Cabildos Indígenas. Han conllevado al irrespeto

hacia nuestra estructura propia de ejercicio de autoridad como la guardia indígena entre otras razón por la cual nuestra autoridad debe continuar ejerciendo autoridad de conformidad con nuestras normas y procedimientos propios desde la colectividad.

5. Es evidente que las FARC a través de los milicianos, de manera intimidatoria reúne a los cultivadores, los obliga a pagar vacuna. Pero también reúnen otras personas resentidas y promueve acciones en contra de sus propias autoridades, como es el caso de Avelino Ul y de los que convocan la reunión del 10 de octubre 2013 en el sector Piedra Mula en la vereda el Flayo.
6. No queda duda alguna que con el poder económico, hasta ahora mostrado por Crisóstomo Antonio Daza y el aprovechamiento coyuntural de las milicias de la FARC, exista un grupo de personas portadoras de armas de largo alcance, incluido el señor Daza Velasco, quienes en las noches salgan a merodear la vereda el Flayo y la vereda el Molino para mostrar el poder que ostentan tener. Hasta de manera abierta amenazan de muerte a los integrantes de la Autoridad Tradicional, tal y como queda ratificado con las declaraciones recogidas los días 12 y 15 de enero de 2014, tiene un plan de asesinar al Gobernador y los dirigentes que tiene una claridad y posición política en defender y controlar el territorio y dijo Crisóstomo tenía otros pensamiento con el Cabildo, especialmente a los que más lideraban la organización, "y que ha el Crisóstomo se lo habían pasado por encima" y él estaba muy ofendido, porque Sibilino era su mejor amigo, por esta razón el sacaba la cara, y que él tenía la gente preparado para actuar cuando le dieran la orden de arriba los de las FARC. Es oportuno aclarar que Crisóstomo Antonio Daza Velazco es oriundo de Balboa Cauca, se conoce que; a este señor lo expulsaron los paramilitares de esos lados, él siempre ha sido una persona muy mala, de él no se puede confiar es muy traicionero le gusta clavarle la puñalada por detrás, a Crisóstomo lo iban a ejecutar pero él tenía un familiar que era duro de la mafia, este señor tenía vínculos con los paramilitares, él no le dio la orden para que lo mataran a Crisóstomo, por esta razón el llego a los Resguardos escondiéndose de los paramilitares.

Conclusiones o hallazgos encontrados

De acuerdo a todos los elementos probatorios que hacen parte del expediente, la Autoridad Tradicional Indígena, declara cerrado el proceso de investigación y se informan los siguientes hallazgos:

Se evidencia que el señor Crisóstomo Antonio Daza Velasco identificado con cedula número 76.324.124 oriundo de Balboa Cauca, es el directo responsable de las amenazas de muerte hechas contra el Gobernador Yeins Santos Poto y demás directivas así como lo describe el debido proceso,

información que se comprueba del 29 de abril 2013, lo del 10 de septiembre del mismo año, del 12 de enero del 2014 y del 15 de enero del 2014 además continúa difamando de la Autoridad Tradicional, en su condición de simpatizante de las FARC, más cuando para cometer sus acciones de disfrazan con distintivos de la Guardia Indígena.(hechos ocurridos el día 20 de octubre de 2013).

En su actuar como comerciante de coca para el procesamiento y marihuana, también financia y auspicia estas plantas de uso ilícito lo mismo que la organización de grupos para que armados realicen acciones, poniendo en grave riesgo la integridad de las personas, tal y como consta en el expediente cuando aseguro estar listo y solo a la espera de la orden de sus jefes, es decir de los comandantes de las FARC.

Que es oportuno dejar en conocimiento de la Asamblea Comunitaria, los riesgos a que queda expuesta la Autoridad Tradicional y sus integrantes en el ejercicio de sus facultades, para que en adelante quedemos a expectativa y minimizar el accionar de aquellas personas que hacen parte del grupo de Crisóstomo, es decir todos estemos en guardia "Guardia Indígena."

Recordar a la Asamblea Comunitaria que en el ejercicio de autoridad, propia, existen antecedentes jurisprudenciales como el de aplicar la expulsión del territorio a la persona o personas que por sus conductas negativas deban ser consideradas como "personas no gratas" a la vez que se debe fijar un plazo razonable para el cumplimiento de tal decisión.

Informe presentado a la Asamblea Comunitaria a los 20 días del mes de abril de 2014.

Proceso de juzgamiento

Caso 3

Caso: Asesinatos ocurridos en los territorios ancestrales de Toribio y Jambaló.
Implicado: Integrantes de las FARC
Gobernador del momento: Yeisn Santos Poto Ul.
Cabildo: Cabildos indígenas de los Resguardos de San Francisco, Tacueyó, Toribio y Jambaló.

Proceso de investigación por los diferentes asesinatos ocurridos en los territorios ancestrales indígenas de los municipios de Toribio y Jámbalo.

Hechos
El día 18 de abril de 2013 a las 7:30 a.m. en la vereda Barondillo jurisdicción del territorio ancestral de Jámbalo, en su propia casa fue asesinado el Sabio Ancestral Venancio Taquinas Dagua por integrantes de las FARC quienes portaban armas de fuego de corto y largo alcance.

Antecedentes del proceso
El comunero y sabio ancestral Venancio Taquinas Dagua era una persona reconocida dentro la comunidad por sus servicios prestados como, Kiwe The: y como Kiwe Thegnas y en los diferentes cargos ocupados en la Junta de Acción Comunal de su vereda, tenía 49 años, era padre de 7 hijos de los cuales 3 aún son menores de edad.

Según información de los familiares del mayor asesinado, las personas que lo ultimaron con armas de fuego huyeron hacia el territorio ancestral de San Francisco, razón por la cual los Kiwe Thegnas se desplazaron en el ejercicio de control territorial con el propósito de capturar a los autores materiales del asesinato, lo cual permitió ver a varias personas que huían por los potreros de las fincas comunitarias de Jambaló y San Francisco.

Debido a los hechos ya mencionados, las autoridades tradicionales indígenas de Jambaló y del municipio de Toribio apoyados por las demás Autoridades Tradicionales Indígenas de la zona norte del Cauca y la consejería ACIN, y ante la existencia de pruebas contundentes, en el ejercicio legítimo de autoridad y control territorial, el día 26 de abril de 2013 decidimos capturar a Fabio Opocue (quien logró escapar y a la fecha se encuentra prófugo) y John Jairo Mayorga Suárez como autores materiales del asesinato del sabio ancestral, y a Sibilino Ul Secue como autor intelectual y material del hecho reciente y de otros asesinatos ocurridos dentro nuestros territorios ancestrales, también se capturó a Arley Suárez Mayorga, Héctor Jairo Coicue Pavi, Avelino Ul Julicue, y Gerardo Musicue Ñuscue por ser cómplices de tales hechos y desarmonizadores del territorio ya que estos son integrantes de las FARC.

Resultados de la investigación
El Sabio Ancestral Venancio Taquinas Dagua fue asesinado por miembros activos de las FARC frente a su familia en momentos que el mayor se disponía a salir hacia su parcela, los victimarios le propinaron 2 disparos, cuando la víctima cayó se acercaron dos de los victimarios, uno de ellos John Jairo Mayorga Suárez y lo remató con 15 disparos más, desfigurándole completamente el rostro.

Los asesinos llegaron en horas de la tarde el día 17 de abril de 2013 y amanecieron cerca a la casa del hoy occiso al pie de un árbol de chachafruto, hasta las 7:30a.m. Cuando cometieron el crimen.

Los victimarios después de huir del sitio de los hechos, fueron vistos y reconocidos por comuneros del Resguardo de Jambaló y del Resguardo de San Francisco, dos de ellos identificados como Fabio Opocue y Jhon Jairo Mayorga Suárez (ambos mayores de edad) y tres más que lograron huir.

Pruebas

El día 17 de abril de 2013, a las 5:30 p.m. en inmediaciones de la vereda Quinamayó fue visto John Jairo Mayorga Suárez en compañía de dos personas más quienes se desplazaban en una motocicleta de color gris, estas personas pasaron hacia la vereda Barondillo, minutos más tarde bajó una de las tres personas hacia la vereda La Primicia.

Con la sorpresa que la persona había sido vista volvió a subir como parrillero en otra moto (estas ves de color negro Discover) la cuales propiedad de Fabio Opocue.

Los autores materiales del asesinato de Venancio Taquinas, al ser perseguidos por la Guardia Indígena y comuneros de Jambaló y de San Francisco pasaron por las veredas Quinamayó y bajaron a la vereda La Primicia donde fueron registrados por la Autoridad Tradicional y Guardia Indígena, quienes les encontraron radios de comunicación propios de las FARC y prendas camufladas color verde, las prendas que vestían completamente revolcadas, (lo cual evidencia que se venían fugando).

Metros más abajo fueron recogidos por Sibilino Ul alias Jerson en su motocicleta hasta la casa de Fabio Opocue, la cual está ubicada en la parte baja de la vereda el Flayo (sector Piedra Mula) luego a las 11 de la mañana aproximadamente Sibilino se devolvió hacia la vereda La Primicia y recogió a otro miembro activo de las FARC que vive en la vereda Pajarito jurisdicción del municipio de Caloto, a quien los ayudó a salir del sitio donde se cometió el asesinato.

Según declaración de Jhon Jairo Mayorga Suárez, el día 18 de abril de 2013, junto a Fabio Opocue fueron contratados por Sibilino Ul alias Jerson, para que fueran a aporcar un cultivo de papa en la vereda La Primicia (finca el Carmen) además asegura que siempre estuvieron juntos hasta el medio día que decidieron regresar, además declara que Héctor Jairo Coicue Pavi también subió al cultivo de papa con ellos, pero que se vino luego. Mientras que en declaración Sibilino Ul alias Jerson, dice que el sí contrato a Fabio Opocue y a Jhon Jairo Mayorga Suárez para que fueran a bajar unos postes de madera para la cerca de alambre. (Contradicción que evidencia que ni fueron contratados para aporcar papa, y mucho menos estuvieron en la finca El Carmen).

Conclusión 1

Las personas identificadas como los autores materiales desde hace varios años son

miembros activos de las FARC, tiempo desde el cual vienen asesinado a comuneros indígenas dentro nuestro territorio, pero por temor a represalias las comunidades a pesar de ser conocedoras del accionar de estas personas no habían denunciado.

Sibilino Ul Secue (alias Jerson) comandante de las milicias de las FARC y junto a Fabio Opocue, Jhon Jairo Mayorga Suárez, es el responsable como autor intelectual y material de los diferentes homicidios, pues su accionar corresponde a contactar a miembros de las milicias de las FARC para que actúen como sicarios, los trasporta hasta el sitio donde se lleva a cabo el asesinato y luego los vuelve a sacar del territorio.

Otros hechos

El día 20 de enero de 2013 a las 2:30 p.m. fue asesinado por miembros activos de las FARC con arma de fuego de largo alcance, el comunero indígena y ex concejal del municipio de Jambaló Rafael Mauricio Girón Ulchur, en momentos que se desplazaba en su motocicleta hacia su residencia ubicada en la vereda Barandilla (Alto la Cruz) este asesinato fue cometido a escasos dos kilómetros de su vivienda.

El 23 de julio de 2011 a las 10:15 a.m. en la vereda Quinamayó del Resguardo de San Francisco fue interceptado el vehículo en el que se desplazaban los comuneros Alfredo Hernán Ríos Galvis y William Darío Poto Secue por miembros activos de las FARC que portaban armas de corto y largo alcance, quienes después de obligarlos a descender del vehículo tipo camión, los acribillaron a tiros dejándolos tirados al lado de la vía que comunica al municipio de Toribio con el municipio de Jambaló.

El día 12 de agosto de 2012 a las 3:30p.m. En la vereda el Pílamo del Resguardo de López adentro-Caloto frente a sus familiares, fue asesinado por miembros activos de las FARC, el sabio ancestral Lisandro Tenorio Tróchez, en momentos que el mayor se encontraba en su propia vivienda.

El 29 de abril de 2012 a las 11: 30 p.m. en la vereda La Primicia jurisdicción del Resguardo de San Francisco, integrantes de las FARC asesinaron Diego Fabián Erazo Valencia comunero indígena del Resguardo de Tacueyó, el comunero asesinado había sido secuestrado por hombres armados en el sitio La Batea cuando se desplazaba en un domicilio desde la vereda San Diego hacia su vivienda ubicada en la vereda La Calera del Resguardo de Tacueyó.

El día 3 de octubre de 2012 a las 8: a.m. en la vereda Los Chorros del municipio de Caloto, frente a su esposa fue asesinado por miembros activos de las FARC, el comunero indígena y ex concejal del municipio de Toribio Selatiel Méndez Secue en momentos que se desplazaba en su motocicleta hacia el municipio de

Santander de Quilichao, los victimarios después de asesinarlo se llevaron su motocicleta.

Conclusión 2
El modo como han sido asesinados nuestros comuneros, es evidente que los asesinos son los mismos, y por las armas que son utilizadas para cometer estos delitos no deja duda que son miembros activos de las FARC.

Que existe un plan de exterminio político y armado por parte de la guerrilla de las FARC que fragmenta y desequilibra la organización de los Cabildos indígenas, para ello de manera selectiva están asesinando a nuestros representantes y en especial a los sabios ancestrales.

Conclusión 3
Si bien es cierto que las personas capturada dicen no ser miembros activos de las FARC, son portadores de radios de comunicación de alta frecuencia, visten uniformes utilizados por la guerrilla de las FARC y portan y utilizan armas automáticas de corto y largo alcance con las cuales comenten los asesinatos a comuneros.

Conclusión 4
Se nota la contradicción pues al momento de las capturas, los comandantes de la guerrilla de las FARC, a través de mensajes de texto vía celular presionan y amenazan para que las Autoridades Indígenas no ejerzan autoridad, prueba de ello es el mensaje que llegó de parte de alias Matías, que textualmente dice: Hola esperamos que la salida sea sensata y que hagan lo posible porque así sea, pues el impase de la vez pasada se dijo eso, pero en los hechos fue al contrario. Quedamos atentos. (Mensaje recibido e/27 de abril de 2013). Lo que me dicen es que los muchachos no son de la familia. Mensaje recibido hoy 29 de abril de 2013)

Resolución No 002 Abril 29 de 2013
Mediante la cual las Autoridades Tradicionales Indígenas de los Resguardos de, Toribio, Tacueyó, San Francisco y Jambaló en el legítimo ejercicio de autoridad propia aplican justicia a comuneros por ser responsables del delito de homicidio.

Considerando

1. Que es competencia de las Autoridades Tradicionales Indígenas, ejercer control social y territorial al interior de los Resguardos y territorios indígenas, en cumplimiento de las facultades legislativas, ejecutivas y judiciales, para la preservación del equilibrio y armonía, además de fortalecer los principios propios del plan de vida Nasa.
2. A través de las diferentes etapas de lucha y resistencia de los pueblos indígenas, logramos el reconocimiento primero, en la Ley 89 de 1890, luego en el convenio169 de la OIT ratificada mediante la Ley 21 por la Constitución

Política de 1991, esta misma carta reconoció la función jurisdiccional de las autoridades indígenas en nuestro ámbito territorial, los procedimientos y las formas de aplicación de Justicia.

3. Si bien es cierto que las autoridades de los pueblos indígenas estamos legítima y legalmente reconocidas en las normas constitucionales, el Estado colombiano no ha garantizado la infraestructura y recursos económicos necesarios para el cabal cumplimiento del ejercicio de autoridad y de aplicación de justicia.
4. En los últimos años al interior de nuestros territorios los diferentes actores armados que de manera ilegal e inconsulta han ocupado nuestros territorios y con ello han aumentado el involucramiento de nuestros comuneros a uno u otro bando, el señalamiento de ser colaboradores del bando enemigo, el asesinato de comuneros, la realización de campañas para desprestigiar la organización de los cabildos indígenas y sus representantes, y el asesinato selectivo de líderes, Kiwe Tegnas, Kiwe The y demás representantes de las comunidades.
5. En los territorios ancestrales indígenas de los municipios de Jambaló y Toribio, en los últimos años, miembros activos de las FARC han asesinado varios de nuestros comuneros, tales como los hechos ocurridos el 20 de enero de 2013 en los cuales fue asesinado el ex concejal del municipio de Jambaló Mauricio Girón Ulchur cuando se dirigía hacia su vivienda , luego el 18 de abril de 2013 en su propia vivienda fue asesinado el sabio ancestral, Venancio Taquinas Dagua, ambos comuneros residentes en la vereda Barandilla jurisdicción del municipio de Jambaló.
6. Diferente a los hechos en los cuales fue asesinado Rafael Mauricio Girón Ulchur, en los que al parecer nadie vio nada, en el asesinato del mayor Venancio Taquinas Dagua si hubieron testigos presenciales de los hechos, y fueron estos quienes pusieron en conocimiento lo ocurrido a las Autoridades Tradicionales, lo cual permitió realizar los procedimientos de captura de las personas reconocidas por los familiares de la víctima.
7. Desde el momento del asesinato del mayor Venancio Taquinas, los Kiwe Thegnas (Guardia Indígena) los siguieron de cerca, lo cual les permitió ver a varias personas que huían hacia el territorio ancestral del Resguardo de San Francisco. Por eso debido a la actuación de manera coordinada de las Autoridades Tradicionales de Toribio, San Francisco y Jambaló, sobre la vía pública en inmediaciones de la vereda la Primicia se logró interceptar a dos personas que fueron identificadas como Jhon Jairo Mayorga Suárez y José Manuel Opocue Pavi, uno oriundo del Resguardo de San Francisco y el otro del Resguardo de Toribio, quienes en el momento de requisarlos además de llevar sus ropas demasiado sucias, portaban elementos propios de las FARC como; prendas camufladas y radios de comunicación de alta frecuencia. Al preguntárselas de dónde venían, estos manifestaron que estaban aporcando papa en la finca el Carmen de la vereda La Primicia y que quien los había contratado había sido Sibilino Ul Secue.

8. Avanzado el proceso de investigación, las pruebas testimoniales de los testigos presenciales del homicidio, manifestaron:
    - Que ellos inicialmente vieron a tres tipos armados, uno de ellos (más adelante identificado como José Manuel Opocue Pavi llegó a la casa y llamó al mayor Venancio para que saliera lejos de la casa.
    - Que como el mayor se negó a salir, entonces de manera inmediata dos tipos más que estaban cerca de la vía pública a unos 20 metros de la víctima le dispararon con armas de largo alcance.
    - Cuando el mayor cayó los victimarios se acercaron y lo remataron con quince (15) disparos más hasta desfigurarle completamente el rostro.
    - Uno de los victimarios que se acercó a rematarlo fue identificado como Jhon Jairo Mayorga Suárez.
9. Además el testigo aclara que mientras el mayor era rematado en el piso, él estaba encañonado por José Manuel Opocue Pavi, y dice estar en capacidad de reconocer a dos de los victimarios.
    - En cumplimiento del debido proceso, mediante una comisión se inspeccionó el sitio donde Jhon Jairo Mayorga Suárez declara haber estado aporcando papa con José Manuel Opocue Pavi, y encontramos que; no existe cultivo de papa recién aporcada y tampoco existe realización de cerca con postes de madera como lo manifestó Jhon Jairo Mayorga Suárez en su declaración. Mientras que el señor Sibilino Ul Secue declara que; él sí contrató a José Manuel Opocue Pavi y Jhon Jairo Mayorga Suárez para que fueran a la finca el Carmen para que bajaran algunos postes de madera.

Conclusión 1
Teniendo en cuenta que no coincide la declaración de Jhon Jairo Mayorga Suárez con la de Sibilino Ul Secue, se confirma la información del testigo presencial que de manera personal reconoció a dos de los victimarios del mayor Venancio Taquinas.

Conclusión 2
La contradicción en las declaraciones del supuesto trabajador con la de Sibilino no deja duda que existe una relación entre Sibilino Ul Secue, José Manuel Opocue Pavi, Jhon Jairo Mayorga Suárez con el asesinato del Sabio Ancestral.

Conclusión 3
Además de las contradicciones en las declaraciones, el reconocimiento del testigo presencial, se tuvo en cuenta los elementos como prendas camufladas y los radios de comunicación de alta frecuencia que portaban, lo cual no deja duda que fueron ellos: José Manuel Opocue Pavi Jhon Jairo Mayorga Suárez quienes cometieron el asesinato, con el pleno conocimiento de Sibilino Ul Secue en su condición de comandante de las milicias de las FARC.

Conclusión 4

Conociendo de los antecedentes de Jhon Jairo Mayorga Suárez, José Manuel Opocue Pavi y Sibilino Ul Secue, además de ser comuneros, han sido vistos vestidos con prendas militares, portando armas de fuego de corto y largo alcance, además de objetos propios utilizados por las FARC, así las cosas es fácil concluir que es este grupo armado que a través de sus miembros activos asesinan a nuestros comuneros.

De acuerdo a nuestros usos y costumbres, así como procedimos ordenando la captura de las personas encontradas responsables y otros posibles cómplices. También es nuestro deber convocar a la Asamblea Comunitaria para que en su condición de máxima instancia sea quien conozca y resuelva el proceso por tan graves hechos, por eso en cumplimiento a tal ordenamiento jurídico la convocamos, y el día 29 de abril de 2013 en la que asistieron más de tres mil (3.000) comuneros de los territorios ancestrales de la zona Norte del Cauca, de acuerdo al debido proceso el orden fue el siguiente:

Presentación desde la tradición oral de los resultados del proceso de investigación y aprobación del informe por parte de la Asamblea presente. Palabra de los investigados para que ante la Asamblea reconocieran su participación en el asesinato del sabio ancestral Venancio Taquinas, además para que en su legítimo derecho a la defensa nombraran su palabrero.

- Aclaraciones a cerca del proceso de investigación por parte de las Autoridades Tradicionales respecto de las pruebas recogidas.
- Toma de decisiones por parte de la Autoridad Tradicional Indígena en su máxima instancia (Asamblea Comunitaria) en cuanto a la corrección, sanción o en calidad de guardado en un establecimiento penitenciario y carcelario del INPEC.
- Procedimientos de acuerdo a la decisión tomada por la Asamblea Comunitaria.
- A pesar de que los hallados responsables en tal asesinato al igual que sus palabreros se negaron a aceptar su responsabilidad, ante la contundencia de las pruebas presentadas dentro del proceso de investigación, la Asamblea Comunitaria aprobó los procedimientos y el proceso de investigación presentado por las Autoridades Tradicionales. En tal razón la mesa coordinadora procedió preguntando a la Asamblea acerca del correctivo que se le debería aplicar a los responsables intelectuales y materiales del asesinato del sabio ancestral Venancio Taquinas Dagua.

A tal pregunta la comunidad decidió que no se les corrigiera con el remedio del fuete, ni se les aplicara el cepo, pero sí que fueran condenado a aislamiento del territorio por espacio de 40 años y que dicho aislamiento deberían cumplirlo en un Establecimiento Penitenciario y Carcelario del INPEC, en calidad de guardados.

1. En nuestra condición de Autoridades Tradicionales Indígenas legítimamente nombrados por la Asamblea Comunitaria nos corresponde cumplir los mandatos y en consecuencia ejecutar las decisiones.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones, las Autoridades Tradicionales Indígenas de los territorios ancestrales de Toribio, Tacueyó, San Francisco y Jambaló, en cumplimiento del mandato comunitario:

Resolvemos

Artículo Primero: Condenar con aislamiento del territorio durante cuarenta (40) años a José Manuel Opocue Pavi identificado con CC No xxxxxxxxx Sibilino Ul Secue identificado, con CC No xxxxxxxxxx Jhon Jairo Mayorga Suárez identificado con CC No xxxxxxxx como autores intelectuales y material del homicidio del sabio ancestral Venancio Taquinas Dagua, hechos ocurridos el 18 de abril de 2013 en la vereda Barandilla jurisdicción del territorio ancestral de Jambaló.

Artículo Segundo: Dejar en calidad de guardados en un Establecimiento Penitenciario y Carcelario del INPEC a los comuneros mencionados y por el tiempo establecido por la Asamblea Comunitaria, según se estableció en el artículo anterior de la presente resolución.

Artículo Tercero: Los comuneros condenados, una vez ingresen al Establecimiento Penitenciario, quedan sujetos a las normas internas y en caso de que estos requieran ser trasladados se deberá informar a las Autoridades Tradicionales Indígenas, o en caso contrario si la decisión de traslado fuera de las Autoridades Indígenas, se deberá informar al director del Establecimiento Penitenciario por lo menos con una semana de anticipación.

Artículo Cuarto: Redención de la pena. Los comuneros en calidad de guardados, se les tendrá en cuenta las horas laboradas, estudiadas y hasta su buen comportamiento dentro el Establecimiento Penitenciario, para el momento que se presenten los informes a la Asamblea Comunitaria o para cuando esta decida rebajar el tiempo de la condena.

Artículo Quinto: Notificar la presente resolución a los familiares de los condenados, al Director del establecimiento Penitenciario y Carcelario del INPEC.

Artículo Sexto: Registrar la presente resolución ante las entidades competentes.

Artículo Séptimo: Por tratarse de una decisión tomada por la Autoridad Tradicional Indígena en su máxima instancia queda en firme una vez sea firmada por las autoridades respectivas.

Comuníquese y cúmplase

Dada en el Centro de Educación, Capacitación, Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad CECIDIC a los 29 días del mes de abril de 2013.

Proceso de juzgamiento

Caso 4

Caso: Hurto
Implicado: Luis Hernando Ciclos.
Coordinador jurídico del Resguardo: Florencio Mestizo Musicue
Cabildo: Cabildo indígena del Resguardo San Francisco.

Síntesis proceso de investigación en contra Luis Hernando Ciclos Mestizo por delito ocurrido del 01 de diciembre de 2010

Hechos
Según demanda establecida en esta Autoridad el día 07 de diciembre de 2010, por el señor Cardenio Peña identificado con CC No xxxxxxx expedida en Toribio, Cauca residente en la vereda Natalá jurisdicción del Resguardo de San Francisco. De los cuales manifestó que el día 01 de diciembre de 201O en horas de la noche se me perdieron 7 semovientes, que en el momento estaban cerca a la casa.

Antecedentes del proceso
Una vez ocurrido el robo, el señor Cardenio Peña propietario del ganado se dio a la tarea de averiguar quiénes habían llevado el ganado y cuáles eran las razones para causar esos hechos. De inmediato el propietario del ganado acude al Cabildo Indígena de Toribio para colocar una demanda teniendo en cuenta que los hechos se presentaron dentro de la jurisdicción del Resguardo Indígena de Toribío.

Por otra parte la Autoridad Tradicional de San Francisco recibe la demanda teniendo en cuenta que el presunto sindicado del hurto es del Resguardo de San Francisco y de igual manera el afectado es del mismo Resguardo. La autoridad decidió abrir un proceso de investigación en contra del sindicado que se encontraba detenido en las instalaciones del Cabildo Indígena de Toribio, que posteriormente fue trasladado a la Autoridad Tradicional de San Francisco.

Procedimiento de la autoridad
El desarrollo al proceso de investigación, se dio cuando el a través del coordinador jurídico de San Francisco, se procedió a recoger pruebas testimoniales a los afectados, sindicado y testigos. Seguidamente se tomó la declaración correspondiente al detenido por escrito.

Pruebas testimoniales
Según la declaración tomada a los afectados el día 7 de diciembre de 2010 narran lo siguiente.

Declaración 1: del 7 de diciembre de 2010. Al ser preguntado sobre el conocimiento sobre la ocurrencia de los hechos en materia de investigación declaro que: Bueno primero fue el miércoles el ganado también se había regado de la casa, cuando me levanto a las 5 de la mañana no está el ganado, entonces yo le digo al muchacho que me acompaña que el ganado no está, y arrancamos a buscar, cogí la moto, cogí para arriba y nada, entonces yo arranqué después para El Palo, por allá no los encontré y entonces me devolví para la casa y me fui para Toribio; cuando yo iba por El Guamal, el muchacho que me acompañaba ya iba bajando con dos terneros, y me dijo que los había encontrado llegando al puente de Toribio. Y yo me pongo a investigar.

Preguntado: ¿cuántas cabeza de ganado fueron los que se perdieron?, **contestó:** pues el hombre lo sacó todos pues son 8, el resto las encontramos por acá por la despensa, nos faltaban 3 ya lo otros los encontramos. **Preguntado**: ¿qué color son esas cabezas de ganado, hembras o machos?**, contestó:** tengo 6 machos y 2 hembras. **Preguntado:** ¿qué raza es ese ganado?, **contestó:** tengo Cebúes Normando, y otra raza que no conozco porque apenas estoy empezando joder con el ganado; tampoco es que tenga mucho pero me gusta tener animales. **Preguntado:** ¿cuantos meses hace que tienen esas cabezas de ganado?, **contestó:** yo compré hace poco, lo que pasa es que yo hice un préstamo en el banco y compré 6 cabezas, están por ahí de 300 kilos más o menos. **Preguntado:** ¿qué colores tiene y qué raza?, **contestó:** tengo 1 colorado cebú, 2 blanco, 1 pintado negro y blanco, 1 negrito colorado y 1 bien colorada 1 ternero mediano que tiene por un año de marca C.E. **Preguntado:** una vez usted identifica el sito donde se encuentra parte del ganado identifica también el nombre del señor?, **contestó:** el nombre que ya ha vendido ese animal al otro señor sea hace llamar Fernando Secue Ul, él siempre llega ahí y lo llaman por Fernando pero yo lo distingo, por nombre Luis allá en Natalá. **Preguntado:** ¿cuál es el nombre propio de él?, **contestó:** es que no se tampoco nosotros no lo conocemos a él, le dicen Motora de sobrenombre. **Preguntado: ¿**cuál pudo haber sido la causa por la cual el ganado fue quedando botado por el camino?, **contestó:** pues hombre porque usted sabe que si yo francamente saco bastante ganado y somos poquito pues se complica. **Preguntado:** ¿a qué horas usted cree que le han sacado el ganado del potrero?, **contestó:** por ahí a las 11 de la noche más o menos porque yo prendo el televisor hasta la 9 y media, y me levanto a dar vuelta a esa hora más o menos. **Preguntado:** ¿el ganado siempre amanece en la casa de al lado?, **contestó:** si ahí en el corral cerca de la casa, porque yo tengo un potrero en la parte alta. **Preguntado:** ¿cuál es la relación allí de ustedes con el tal Luis?, **contestó:** casi no tengo relación yo con el hombre pero lo distingo. **Preguntado:** ¿conoce usted si él tiene antecedentes por delitos similares?, **contestó:** pues hombre, cuando pasa el caso es donde uno se da cuenta de muchas cosas. **Preguntado:** ¿cómo se llaman los padres de él?, **contestó:** se llama Damacio Ciclos la mamá se llama Clementina Mestizo. **Preguntado:** ¿cuántos años tiene Luis Hernando Ciclos Mestizo?, **contestó:** 20 dijo anoche, es un muchacho lleno de vida. **Preguntado:** ¿en últimas usted logró recuperar todo

el ganado?, **contestó:** si yo recuperé todo el ganado. **Preguntado:** ¿usted qué cree, a usted aún se le debe pagar por eso o cree que el muchacho no le debe nada a usted, y solo que ya queda en manos de la autoridad para que pague el delito?, **contestó:** pues hombre en ese caso yo pienso cobrar daños y perjuicios usted cree que yo volteando para arriba y para abajo… yo estaba limpiando una maicera, yo soy un tipo echado para adelante y me hizo perder el tiempo.

Según las declaraciones tomadas al propietario del ganado afirma que Luis Hernando Ciclos Mestizo es responsable de los hechos ocurridos el 01 de diciembre de 201O. Según las declaraciones tomadas textualmente por el propietario se considera que le sacaron 7 cabezas de ganado de la vereda Natalá de los cuales quien las sacó de su corral dejó botadas 4 cabezas en la Despensa y tuvo la capacidad de traer 3 cabezas hacia Toribio y en el puente del río San Francisco dejo botado 2 cabezas de ganado finalmente trajo uno hasta el matadero de Toribio y le ofreció venta al señor Octavio Arcila

Declaración 2: Tomada al comprador Octavio Arcila, el señor narra eran a las 5 de la mañana del día 2 de diciembre de 2010, cuando alguien golpeó la puerta, salió a atender la señora, yo me levanté a las 6 de la mañana y ahí fue cuando me ofreció el animal. **Preguntado:** ¿usted distingue al señor?, **contesto:** no lo distingo sino hasta ese día que vino ofrecer el animal. **Preguntado:** cuándo el vino ofrecer el toro ¿usted lo fue a ver?, **contestó:** yo estaba durmiendo por yo fui a verlo y lo tenía amarrado en una piedra donde hay una casa pequeña cerca al matadero. **Preguntado:** ¿cuándo vinieron a buscar el animal los dueños?, **contestó:** el mismo día, yo encontré un muchacho por la carretera y me preguntó si no había visto un animal, yo le pregunté ¿qué color es? él me dio las características, entonces yo le dije ese animal lo tengo yo allá arriba, si quiere vaya y lo mira.

Declaración 3: Habiendo capturado a Luis Hernando Ciclos Mestizo como presunto responsable se tomó la declaración el día 27 de enero 2011 manifestó textualmente. **Preguntado:** ¿a qué horas saco el ganado en la finca de Cardenio Peña?, **contestó**: tipo a las 11 de la noche. **Preguntado** ¿usted saco todo el ganado?, **contestó:** si yo saque todo el ganado eran 7 pero quedaron botados 4 en La Despensa y traje sino 3 hacia Toribio, luego en el puente del río San Francisco abajo del hospital quedaran botados 2 terneros y para vender lleve sino 1 toro. **Preguntado**: ¿Cuando usted trajo el toro ya había conversado con el comprador?, c**ontestó:** no señor. **Preguntado:** ¿usted como hizo para ofrecer el toro?, **contestó:** yo me fui para el matadero ofrecer a un muchacho me dijeron que don Octavio Arcila compraba y eran a las 5:00 de la mañana. **Preguntado:** ¿cuándo usted encontró a Octavio y le ofreció que dijo?, **contestó:** dijo vamos a verlo, yo lo tenía amarrado donde había una piedra grande arriba del matadero, viendo el animal me dijo Arcila que si lo compraba, pero que lo pagaba al otro día, o sea el domingo, yo entregué el toro diciendo que era de mi papá y que me había mando a venderlo.

Es de considerarse según declaraciones tomadas que en implicado ha tenido otros antecedente anteriores, como el compromiso que ha adquirido con la autoridad veredal de Natalá en septiembre 11de 2010, cuando se presentó un accidente en una motocicleta, en ese entonces se firmó un acuerdo de pagar la suma de $600.000. De igual manera ya ha estado en las celdas del Cabildo en los años anteriores, y aun su conducta no ha mejorado.

También manifiesta que el ganado lo había sacado solo sin ninguna otra compañía, de tal manera dice que no tiene que ver con ninguna milicia grupos armados.

El día 6 de abril de 2011 se amplió la declaración en la cual presuntamente en este hurto también ha participado Jhon Eduar Julicue residente de la vereda Natalá, hecho que las autoridades de San Francisco desconocían. De igual manera el señor Luis Hernando Ciclos Mestizo se responsabiliza de pagar daños y perjuicios al señor Cardenio Peña.

Resultados del proceso de investigación

De acuerdo las investigaciones realizadas el señor Luis Hernando Ciclos Mestizo es uno de los responsables del robo de 7 cabezas de ganado hechos ocurridos el 01 de diciembre de 2010, de este ganado se recuperan las 7 cabezas. 6 cabezas se recuperan por el camino y uno se recuperó ya vendido al señor Octavio Arcila.

De acuerdo las investigaciones realizadas hasta la actualidad, la Autoridad Tradicional Indígena a través del coordinador jurídico, declara que es el responsable del hecho.

Conclusión

1. Acusar a Luis Hernando Ciclos Mestizo identificado con la CC No xxxxxxxxx ante la Autoridad indígena y Asamblea General por el delito de hurto de siete cabezas de ganado de propiedad de Cardenio Peña hechos ocurridos el 01 de diciembre de 2010.
2. Solicitamos que la Asamblea General analice el caso y se tomen una justa corrección frente este hecho ocurrido el 1 de diciembre de 2010.

Informe presentado a la Asamblea comunitaria el día 10 de abril de 2011

Proceso de juzgamiento

Caso 5

Caso: Homicidio.
Implicado: Luis Hernando Tenorio Vitonás
Coordinador jurídico del Resguardo: Florencio Mestizo Musicue.
Cabildo: Cabildo indígena del Resguardo San Francisco.

Síntesis proceso de investigación en contra de Luis Hernando Tenorio Vitonás por el delito homicidio, hechos ocurridos el día 22 de enero de 2011 en la vereda San Julián, jurisdicción del Resguardo indígena de Toribio.

Hechos
El día 22 de enero de 2011 a las 2:30 p.m. aproximadamente sobre las aguas del río lsabelilla en inmediaciones de la vereda San Julian (parte baja) fue encontrado el cuerpo sin vida de la comunera indígena María Cecilia Ul Conda, identificada con CC No x x x x x x x expedida en Toribio, al parecer asesinada con objeto corto contundente.

Antecedentes del proceso
La occisa Maria Cecilia Ul Conda era hija legitima de Miguel Ángel Ul y María Luisa Conda y convivía desde hace más de 14 años de manera inestable con el señor Luis Hernando Tenorio Vitonás identificado con CC No xxxxxxxxxx expedida en Toribio Cauca. María Cecilia Ul Conda dejó 7 hijos, de los cuales 6 son mayores de edad, Una vez sucedidos los hechos y habiendo identificado a la víctima, un día después, sus familiares instauraron demanda ante la Autoridad Tradicional Indígena de este Resguardo, para que se esclarecieran estos hechos. Además la parte jurídica del Cabildo, manifiesta que se espera hacer el mayor esfuerzo para esclarecer este crimen.

Procedimiento de la Autoridad Tradicional Indígena
Teniendo en cuenta que los hechos ocurrieron dentro la jurisdicción del Resguardo Indígena de Toribio, l autoridad tiene versiones de testigos que aseguraron haber visto por última vez a la occisa cuando se bajó de uno de los vehículos de servicio público que hace la ruta de Santander de Quilichao -Toribio, en compañía de Luis Hernando Tenorio en inmediaciones de la vereda San Julián y se fueron por un camino de la carretera, hacia abajo. Razón por la que inmediato se ordenó la captura del presunto responsable quien en el momento de su captura se encontraba en su casa ubicada en la vereda El Manzano (Resguardo de Toribio). Orden de captura fechada 22 de enero de 2011.

De otro lado, la autoridad receptora de la demanda (Cabildo indígena de San

Francisco) partiendo de que, tanto la occisa como sus familiares son comuneros de este Resguardo y se encuentran debidamente censados, decidió asumir el proceso de investigación y en consecuencia solicitó de manera escrita al Cabildo Indígena del Resguardo de Toribio, que le remitiera el expediente y al capturado para continuar con el proceso de investigación. Solicitud resuelta de manera positiva y proceso remitido mediante acta de entrega fechada 28 de enero de 2011.

Del proceso de investigación

En desarrollo al proceso de investigación, la Autoridad Tradicional Indígena a través del coordinador jurídico, procedió a solicitar estudios técnicos, recoger pruebas testimoniales, tanto a los familiares de la víctima, como al sindicado y testigos.

Seguidamente se le tomó la declaración respectiva al detenido y de manera escrita se solicitó al Hospital Álvaro Ulcue de Toribio copia de la necropsia realizada al cadáver y al coordinador jurídico de la Asociación Proyecto Nasa, copia del acta de levantamiento realizado al cadáver de María Cecilia Ul Conda.

Pruebas testimoniales

Según declaración tomada a los familiares de la víctima el día 25 de enero de 2011, los señores Carlos Yalanda Ul, Álvaro Yalanda Ul y el menor José Alber Ul, dijeron: a nosotros nos informaron que ella venia en la buseta de la 1 de la tarde, el día sábado y se bajaron en San Julián, con el señor Luis Hernando Tenorio y cogieron hacia abajo de la carretera, y luego él subió solo como en una hora, donde ocurrieron los hechos del asesinato de la señora María Cecilia Ul Conda esto nos contaron.

Testigo 1. (3 de febrero de 2011) Al ser preguntado sobre el conocimiento que tenía sobre la ocurrencia de los hechos materia de investigación declaró que; pues lo que yo sé es que el hombre se bajó de la buseta que pasa por ahí a la una de la tarde que viene de Santander de Quilichao, el señor se bajó de esa buseta con la mujer y cogió por el desecho camino real de tal manera que nunca pensábamos que iba hacer un crimen porque ese es un camino que cruzado por muchos. A eso de las dos de la tarde más o menos, creo que se demoró hora y media más o menos en subir. Yo pensé que de pronto era gente que venía del Naya, bueno el tipo bajó bien vestido y la mujer también, no le pusimos importancia porque es un camino que cruza todo el mundo, entonces luego vuelve y aparece ese man, pero cuando lo vi bajando lo miré de lejos, cuando lo vi de cerca, pensé: ve éste bajó con una mujer, yo seguí trabajando, al paso me saludó y yo le contesté. Luego entré a dejar una mezcla que estaba preparando y como la mujer no pasó, pensé que era una mocita que el hombre iba a acompañarla por allá y la dejó. Ya a las 5 y media o 6 de la tarde más o menos, un alguacil de la vereda dice ve hay una muerta en el río, yo le digo adonde, me responde que donde Marcos abajo.

Como el presidente iban hacer un trabajo de refresco ellos estaban escogiendo el punto para sentarse cuando vio la mujer que estaba engarzada en una piedra, entonces llamó a la gente y nos dimos cuenta, yo salí y la gente toda salió, yo tercié la peinilla y me fui y la gente salió toda atrás. Cuando yo llego allá, donde estaba la difunta, yo ahí mismo me metí al agua y la miro y claro la herida en la cabeza, una puñalada, entonces claro yo esta mujer la vi bajándose de la buseta es la única palabra que dije. Entonces la gente decía que para que me ponía a hablar, que ese tipo era peligroso, entonces yo dije: puede ser muy peligro pero con la picardía no lo dejo porque de todas maneras toca pagar el bulto, entonces yo pensaba voltear la cara para mirar bien y me dijeron la gente no la toque porque es un peligro entonces no la toqué. Entonces yo dije: quién me va acompañar para revisar adonde fue que la mató, entonces nadie quiso hacerlo. Yo dije en mi pensamiento: ese tipo no se demoró nada, yo dije ese man la mató por el puente por la mata de guadua, por ahí más o menos se había metido me imaginaba, y salí por allí hacia arriba por pura agua cuando llegue vi el icopor de comida allí, una chuspa de soya eso que venden en Santander y hueso de pescado.

Luego los directivos del Cabildo fueron y trajeron una media, y ahí estaba la huella donde él la había acostado, luego le había puesto una ramita seca para que no se viera el trillo pero si se veía. Entonces yo le dije a otro muchacho vamos a buscar por donde la bajó, eso si no se veía por donde la había bajado, parecía era que hubiera pasado un gato porque no había señales de nada. Yo dije: este hombre fue. Supuestamente dice la gente, que en la chuspa él llevaba unas sandalias de mujer, porque la ropa no apareció en el momento que nosotros vimos la finada, decir que el río le quito la ropa eso es totalmente mentiras porque el interior estaba intacto, además el río está muy pequeñito para quitarle la ropa. O sea el man asesina a la mujer, pero el río la arrastró por ahí un kilómetro, la mató arriba en la mata de guadua, el agua la arrastró, donde aparece el trillo y donde se encontró el icopor de comida eso está arriba, la finada aparece a un kilómetro más abajo del río, a la altura de la finca de nosotros y como allí es amplio entonces el río la atravesó allí; donde el río hubiera estado grande había pasado derecho, lo que significa que el señor mató la señora y luego la tiró al río, si así es porque estaba a un kilómetro después del trillo y allí donde aparece el trillo aparece una media mojada entonces él la cargó y la tiro al centro del trillo, a la orilla, el agua es bajita, él se metió fue más allá, donde lo hubiera tirado allí no más sea había quedado allí. Él se metió más allá porque dejó las medias mojadas, el hombre supuestamente se cambia las medias, porque allí donde se toma la gaseosa vieron que tenía las medias de diferente color.

Según declaración tomada el día 25 de febrero de 2011 a Luis Hernando Tenorio Vitonás al ser **Preguntado:** ¿ustedes a qué hora llegaron a Timba?, **contestó:** llegamos como a las 7 de la mañana porque de allá siempre está lejos. **Preguntado:** ¿a Santander a qué horas llegaron?**, contestó**: a las 9 de la mañana.

Preguntado: y ustedes luego ¿en qué restaurante o tolda desayunaron?, **contestó:** yo fui a buscar mi desayunito, fue allá donde hay un restaurante, donde hay un puente peatonal en Santander, y ella eso si yo no sé, nosotros teníamos las maletas donde cuadran los carros de Toribio, no podíamos irnos todos dos a desayunar porque de pronto se perdían las cosas, entonces nos fuimos por turnos, entonces ella dijo vaya desayune usted primero luego voy yo. Yo le di la plata para que se fuera a desayunar y ella se fue. **Preguntado:** ¿ella que compró con esa plata que usted dio?, **contestó:** pues eso no lo sé, porque lo único que me dijo fue que cuando había ido a desayunar se había encontrado con uno de La Pila y habían estado hablando, pero yo ni le pregunté bien de qué fue que hablaron. **Preguntado**: ¿a qué horas salieron de Santander para Toribio?, **contestó**: salimos como a las 12 del mediodía. Porque nosotros íbamos a venir en la buseta que viene a las 11:30 de Santander. **Preguntado**: ¿entonces ustedes se vinieron en el vehículo que se viene por La Despensa?, **contestó:** sí señor, **Preguntado:** ¿cuál fue la razón entonces por la cual usted se bajó en San Julián?, **contestó:** en San Julián fue por la razón porque nosotros nos íbamos a quedar allá donde el paisita. **Preguntado:** ¿cómo llama el paisa?, **contestó:** este paisita que trabajó tanto tiempo manejando un campero hermano de los Salazares, un paisita delgadito no sé cómo es que se llama, él vive en el Belén más abajito, nosotros íbamos a quedarnos por allá. Muchas veces uno se viene para acá para Toribio y luego se queda por acá pues de todas manera uno lleva los hijos y todo a lo bien. Y pues no es bueno que los hijos lo vean a uno con alguien que no es la mamá, entonces uno viene se quedaba donde el paisita y luego al otro día se iba madrugado. **Preguntado:** en el momento que ella se bajó ¿qué chuspa traía?, **contestó**: ella traía una chuspita, yo no sé ella que traía si era desayuno y un bolsito. **Preguntado:** ¿con que ropa venia puesta ella?, **contestó:** ella venia puesta una ropa azul oscura, la blusa negra combinado con blanco. **Preguntado**: ¿ustedes se bajaron allí y entonces fueron a la casa del paisa?, **contestó:** no fuimos porque nosotros cuando nos bajamos del bus allí donde los Salazares estaba haciendo un sol pero tremendísimo entonces ella venia que se ahogaba, diciendo que hacía mucho sol, entonces dijimos: ¿no será que vamos a bañarnos en el río un rato para refrescarnos? **Preguntado:** ¿entonces ustedes bajaron de la carretera y de una vez se fueron al río a bañarse?, **contestó:** nosotros fuimos buscando por allí dónde estaba bueno para bañarnos y cuando nos refrescamos, si nos metimos al río. **Preguntado:** ¿luego ustedes se bañaron que hicieron?, **contestó:** nos hicimos en una piedra como planchita a secarnos, cuando yo me sequé me bajé de la piedra y fui a cambiarme, cuando estaba agachado oí gritos, entonces vi que ella iba de para atrás hacía el río y yo volví a tirarme al río y pues habían unas piedras grandes y por ahí me prendí a ver; cuando eso, ella ya iba abajo, no había nada más que hacer. Yo lo que pensé era que ya que eso había pasado, iba a ir al otro día a primera hora a la oficina a avisar para empezar la búsqueda de esa persona. Yo he venido aquí en días de semana o un sábado y lamentablemente la directiva no se encuentra, pues solo están los Guardias, de resto no hay nada en la cabecera principal. Yo pensé: entonces me voy mañana y mañana comunico lo ocurrido,

entonces me vine para la casa y me quedé durmiendo, para poder madrugar el domingo para avisar en la oficina del Cabildo. Y luego fue que como a la 1 de la mañana vinieron por mí. **Preguntado**: si la señora cayó al río ¿por qué no avisó?, ¿por qué no pidió ayuda a los vecinos?, ¿por qué después de que ocurrió esa tragedia, usted luego se vino tranquilamente y se sentó en una tienda a tomar gaseosa, como si nada hubiera pasado sabiendo que era una persona que había convivido con usted? Era la persona con quien usted había bajado al río ¿sí o no? No tiene lógica que una persona se caiga al río que se lo lleve la corriente y usted no preste importancia a lo ocurrido si no hasta el otro día, eso no es coherente con las cosas. **Preguntado:** así que esta situación Luis Hernando ya estaba prevista así, que no nos pongamos con más rodeos diga la verdad y reconozca que hubo un homicidio. Usted convivió con ella, puede que ella no haya sido respetuosa y que tal vez haya sido infiel, pero eso no justifica un homicidio de ninguna manera. Para nosotros no se justifica. **Contestó:** vea señor jurídico vamos a la realidad de las cosas, las cosas son así como usted dice. Además las cosas siempre tienen un motivo.

Entonces mire señor jurídico como dicen por ahí, uno a veces mintiendo se salva, pero a veces también se hunde. Después que salíamos de bañarnos ella me insulta y empieza a decir cosas, yo me quedo callado y me hago el que no escucho y la dejo sola y me voy a andar. Ella me había dicho que era capaz de escupirme en la cara y yo le dije que antes que eso apsara yo prefería que me pegara en la cara. Yo no le paré bolas y le dejé ahí y ella empezó a decir que se mataba o que yo la matara antes de dejarla sola. Yo le dije: mire mujer que no hay ningún motivos no tengo porque dejarla a usted, si hubieran motivos de todas maneras a usted gústele o no yo lo hago. Ese día entonces me escupió en la cara, y claro, el diablo es cochino, nunca amé una mujer me había escupido en la cara ahora esta mujer me viene escupirme en la cara a mí, yo dije: en la vida tengo tantos años y tantas mujeres que he tenido pero nunca en la vida me han escupido ni pegado en la cara ahora que esta mujer venga a hacerlo. Usted sabe que el diablo es cochino. No tenía más nada pero yo cogí una piedra del río, claro la tiré en la cabeza entonces cuando le pegue en la cabeza ella cayó en el río. **Preguntado**: ¿si pero tiene 3 golpes?, **contestó** yo lo único que le pegué fue uno solo, no más, claro 3 golpes sería cuando cayó en el río será, pero yo le pegué solo un golpe, una piedra así pequeña. **Preguntado** ¿qué tamaño era la piedra?, ¿cuantos kilos crees que tenía esa piedra?, **contestó:** por hay dos kilos más o menos. **Preguntado:** ¿y se lo tiraste con las dos manos?, **contestó:** si lo tiré con los dos manos sí señor. **Preguntado:** ¿ella estaba de espalda en ese momento?, **contestó:** ella estaba pasando, entonces cuando ella me escupe en la cara, fue donde a mí me dio tanta rabia, que cogí la piedra y la lancé. **Preguntado:** ¿eso significa entonces que acepta que asesinó?, **contestó:** claro yo acepto que la asesiné. Vamos a la realidad para que nos vayamos a poner a voltear. Como dicen de la justicia ordinaria: cuando uno está caído de todas maneras tiene que aceptar los cargos. Cuando uno no acepta los cargos es cuando la ley más lo aprieta. Para que nos vamos a poner a

perder más tiempo, ¿cómo se considera ese delito y cómo pueden condenar eso?

Pruebas técnicas
Según acta de inspección técnica a cadáver No 1914266000613201180036 realizada por el Cabildo indígena de Toribio, el día 22 de enero de 2011 a la letra dice: que la diligencia de levantamiento se realizó a las 18:15 en la vereda San Julián Resguardo de Toribio, concretamente a orillas del río lsabelilla, al cuerpo sin vida de Maria Cecilia Ul Conda de 46 años de edad identificado con la CC No xxxxxxxxxx de Toribio, en el momento de la diligencia se evidenció una herida en la parte trasera de más o menos 6cm de longitud, hematoma en la cien y mejilla al lado derecho, únicamente el cadáver vestía ropa interior color blanco con bordado (flores) además se aclara que el cadáver se encontraba semisumergido en el centro del río, y debió ser sacado para la práctica de inspección técnica al cadáver.

Según Protocolo No 001, realizado el día 23 de enero de 2011 a las 12 horas, al cadáver de quien en vida se llamó Maria Cecilia Ul Conda, se recibió en camilla color azul el cuerpo completo de una mujer identificada como María Cecilia Ul Conda identificada con CC No xxxxxxxxxx de Toribio.

Examen Externo-Descripción General. Cadáver envuelto en bolsa negra amarrada en tres partes con cinta aislante color blanca, cabeza, muslo y pie forrado con sábana blanca, cuerpo impregnado de desde el cuello hasta los pies.
Cabeza: 1) Herida en región occipital de 9cm de bordes irregulares con fractura- 2) herida de 6cm en región frontal parietal izquierda de bordes irregulares con fractura- 3) herida de 5.5cm en región frontal parietal derecho cara.
Cara: Cianótica equimosis en región frontal izquierda aproximadamente de 2x2 cm y en el lado derecho de 13X2 cm.
Dorso: Región posterior de tóequimosis hasta y muslo derecho laceración superficial en región lateral de 6.5 cm.
Glúteos: Laceración superficial.
Extremidades. Tres dedos por debajo de la rodilla con equimosis de 0.1X02cm.
Cráneo: Hematoma en región occipital más fractura de aproximadamente 20cm con hemorragia.
Mecanismo de muerte: Shock Neurogenico.
Causa de muerte: Trauma Craneoencefálico severo.
Probable manera de muerte: Con la información disponible y las circunstancias que rodearon los hechos: Violenta compatible con homicidio.

Primero: Luis Hernando Tenorio Vitonás es el actor intelectual y materias del homicidio pues en su confesión relata cómo se vinieron desde el Carmen Naya juntos hasta el sitio donde sucedieron los hechos.

Segundo: Luis Hernando Tenorio antes de realizar el homicidio abusó sexualmente a María Cecilia Ul Conda de manera consentida, que era el punto mínimo de despedida según la confesión relatada.

Estudio y análisis de las pruebas testimoniales y técnicas

1. De acuerdo al proceso de investigación que hemos adelantado, es evidente que; la relación de pareja entre Luis Hernando Tenorio Vitonás y María Cecilia Ul Conda, siempre fue interrumpida desde el tiempo en que se conocieron. Razón por la cual es posible que la occisa en algún momento haya tomado la determinación de rehacer su vida con alguien diferente a Luis Hernando o viceversa, y que debido a ello, hayan tenido serias dificultades familiares.
2. Que debido a la inestabilidad en pareja, es posible que hayan tomado la decisión de separase, pero es posible que alguna de las partes no lo haya aceptado, y menos si se vio a alguno de ellos con persona diferentes a su pareja; si fuera así, esta actitud pudo haber aumentado el odio en Luis Hernando Tenorio. Fue así entonces, que cuando María Cecilia después de haberse ido de su lado en alguna ocasión, (Naya) haya regresado 15 días después. El hoy homicida vio la oportunidad para deshacerse definitivamente de ella, es por eso que de acuerdo a la declaración de los testigos que vieron cuando la pareja se bajó de la buseta en inmediaciones de la vereda San Julián, nos es fácil deducir que el homicidio estaba planeado, puesto que Luis Hernando conocía bien el sitio a orillas del río donde seguramente era escaso el paso de comunidad.
3. El modo, tiempo y lugar donde Luis Hernando consumó el homicidio, deja en evidencia que aparte de haberlo planeado, actuó de manera segura e intentó desaparecer evidencias físicas, ya que en el sitio del hecho trató al máximo de tapar rastros y las pertenencias de la occisa, pues las empacó en una bolsa y se las llevó y según declaró las tiró al río en otra parte.
4. En la confesión de los hechos el homicida, argumenta que; él se encegueció de la ira cuando María Cecilia le escupió la cara en momento que él estaba saliendo del río después de haberse bañado, y fue en ese momento que el cogió una piedra y a dos manos la golpeó en la cabeza, que después de que la víctima cayó al río él cogió las pertenencias y salió corriendo, es decir que fue un solo golpe el que le propinó. Encontramos que esta confesión no es coherente con los resultados del Protocolo No 001 de necropsia realizado al cadáver, ya que se evidencia 3 heridas en diferentes lados de la cabeza, una de ellas con fractura interna de 20cm, además de golpes en la cara y laceración en dorso hasta muslos y debajo de la rodilla.
5. Aunque en los estudios técnicos no es evidente que haya habido acto sexual violento, el victimario declara haber tenido relaciones sexuales con la víctima minutos antes de la tragedia. (Aclara que fue un acto sexual de manera consentida).

Otras consideraciones

Si puede ser cierto lo argumentado por el victimario, en cuanto al desorden o infidelidad que cometía Maria Cecilia Ul Conda aun mientras estaba conviviendo con él, 1) no justifica de ninguna manera el homicidio y 2) no es sano acusar de

infiel a la hoy occisa, a sabiendas que Luis Hernando aun conviva con su primera esposa con quien tiene 8 hijos, entonces ¿quién es más infiel?

Con todo el material probatorio que existe en el expediente, queda claro que estamos frente a un homicidio premeditado, lo cual es sumamente grave ya que el victimario cometió el delito en su segunda conyugue, aquí no ocurrió nada accidental, pues recordemos que según los testigos aseguran haber visto cuando la víctima se bajó del vehículo de manera voluntaria, solo Luis Hernando sabía para donde la llevaba. Seguramente ni se bañaron, ni jugaron, ni María Cecilia recibió el golpe cuando a un estaba saliendo del río.

Los signos de violencia encontrados en el cuerpo de la víctima, permiten dudar de que el homicidio se haya cometido en el río, sino que es más posible que el homicidio se causó fuera del río, dejando como hipótesis que: Luis Hernando la agredió fuera del río. Parece que la hubiera arrastrado hasta el río y que allí le haya propinado los golpes que le causaron la muerte.

Conclusiones

Con las pruebas evidencias recogidas y los argumentos expuestos el coordinador jurídico del Cabildo, obrando en representación y nombre de la Autoridad Tradicional Indígena declara concluido el proceso en lo siguiente:

1. Declara a Luis Hernando Tenorio Vitonás identificado con CC No xxxxxxxx como el autor intelectual y material del asesinato de María Cecilia Ul Conda, hechos ocurridos el día 22 de enero de 2011. Con objeto corto contundente, en inmediaciones de la vereda San Julián, jurisdicción del Resguardo Indígena de Toribio.
2. Solicitar a la Asamblea Comunitaria que previo análisis de caso, decida una sanción, corrección o condena ejemplar, puesto que estos hechos no solo acabaron con la vida de María Cecilia Ul Conda, sino que también afectaron a sus familiares y comunidad de la vereda La Pila y el Manzano (Resguardo Indígena de Toribio)

Informe presentado a la Asamblea comunitaria el día 10 de abril de 2011.

A continuación se presenta un acta mediante la cual se da en Asamblea la condena para los dos casos anteriormente descritos y que hacen referencia a los condenados: Luis Fernando Ciclos Mestizo y Luis Fernando Tenorio Vitonás.

Asamblea para aplicación de remedio a comuneros que han cometido delitos en el Resguardo

San Francisco, Abril 10 de 2011. Sede CECIDIC.

Siendo las 11:35 Asamblea se da inicio a la Asamblea, para la aplicación de remedio; según acta de Asamblea

Acta
Orden del día

1. Himnos del Pueblo Nasa, Guardia Indígena
2. Saludo y presentación de los invitados (asociación proyecto Nasa - alcaldía-ACIN-etcétera) y verificación de asistencia por vereda
3. Apertura.
4. Nombramiento de la mesa coordinadora (coordinador mesa directiva - secretarios - etcétera)
5. Informe del proceso de investigación por Hurto. Luis Fernando Ciclos Mestizo.
6. Informe del proceso de investigación por Homicidio. Luis Fernando Tenorio Vitonás.
7. Trabajo en comisiones o en plenaria.

Preguntas comisiones:

- ¿Están de acuerdo con la propuesta de sanción presentada por el Cabildo?
- Si no está de acuerdo, ¿cuál es la propuesta como asambleísta?

8. Plenaria
9. Definición de la sanción
10. Aplicación correctivos
11. Conclusión y tareas

2. Saludo y presentación de los invitados.

Leonardo Escue: Buenos días, agradecerles a todos ustedes, es con el fin de tomar unas decisiones, pues la comunidad es muy sabia.

Walter Noscue (Gobernador Toribio): Gracias por la invitación, hemos venido como asistentes y también invitados a concluir un caso que nos compete por lo sucedido con un comunero del Resguardo Indígena de San Francisco, nos acompañan tres directivos y algunos aguaciles, vamos a ser testigos de la decisión final, sobre los hechos que se presentaron a comienzos de este año.

Por otra parte yo diría que hoy más que nunca, debemos poner mucha atención, sobre lo que está pasando internamente más adelante voy hacer una reflexión. Pensemos cómo estamos actuando como autoridades, como familia, cómo estamos actuando frente a los niños.

Leonardo Jurado: Buenos días, quiero agradecer la presencia de la comunidad que ha venido, esta es la segunda Asamblea que hacemos; la primera fue de salud en San Francisco.

Sigifredo Mestizo: Buenos días a todos, quiero agradecer la presencia de ustedes, decirles que están en su casa, en su territorio gracias por la acogida a cada uno Y a la Guardia, decirles que el aporte de ustedes es muy valioso para que esto se mejore y entre todos podamos socializar lo que hoy se va dar, porque si no socializamos lo que pasa van a decir que el Cabildo está actuando solo, es bueno que ustedes se reúnan en sus veredas y socialicen lo que está pasando.

Leonardo Jurado: Bueno muchas gracias a usted Gobernador suplente, por acá esta nuestra capitana para que de su saludo.

Rosario Poto: Intervención en Nasa yuwe.

Calimerio Ñuscue: Buenos días a todos ustedes, bienvenidos la verdad es que la comunidad es muy sabia para la toma de decisiones, por eso se les invita para que nos ayuden a socializar este conflicto, muchas gracias.

Mario Baicue: Muy buenos días, como estamos sobre el tiempo, llevamos más de tres horas retrasados, lo que les digo es que estemos muy atento a la lectura que se va dar a cada caso y luego miraremos si se va a comisiones. Frente a estos casos que se han presentado lo que les digo es que tenemos que revisar que es lo que está pasando en nuestra familia para que no se presenten más inconvenientes, también tenemos otros casos para la aplicación de remedio, eso sería para que lo socialicen en las comisiones, muchas gracias.

Leonardo Jurado: Muchas gracias a nuestro Alcalde Mayor. No sé si por ahí esta algún representante del CECIDIC que nos quiera regalar un saludito, queremos agradecer también a nuestros Alguaciles que también han sido muy activos y nos han acompañado en casi todas las actividades; acá también tenemos al secretario principal del Cabildo, a nuestro compañero Yeisor, a nuestro secretaria suplente y auxiliar que nos han acompañado en todo este trabajo, ese es su aporte a la comunidad. Continuando en materia, como ustedes ya saben para el día de hoy se ha invitado a la Asamblea para la aplicación del remedio a un comunero del Resguardo de Toribio y uno de San Francisco por ese motivo se ha invitado al Cabildo Indígena del Resguardo de Toribio para que nos acompañen en esta Asamblea, será agradecerles inmensamente porque hemos realizado un trabajo bastante amplio coordinando con el Cabildo de Toribio, nos hemos apoyado mutuamente en marco de la solidaridad y unidad entre autoridades indígenas: Durante el tiempo que hemos compartido ya llevamos 4 meses, durante este tiempo hemos asumido responsabilidades gracias a la confianza que ustedes depositaron en nosotros como directivos para el fortalecimiento de la autonomía, del control territorial, aplicación de justicia, orientación a la comunidad, acompañamiento en sus diferentes actividades de las diferentes comunidades, para atender las diferentes problemáticas y buscar las mejores soluciones. En este sentido queremos agradecer a la comunidad porque también de una u otra forma nos ha acompañado en todo este proceso, les pedimos disculpas si en un momento alguno de ustedes se han sentido incomodo

porque a veces no lo hemos atendido como se lo merecen. Yo como Gobernador o alguno de los directivos del Cabildo quisiéramos atender todos los problemas y buscarles las mejores salidas El trabajo del Cabildo es muy intenso, a veces no nos queda tiempo ni los días sábados y los domingos, en realidad es muy pesado. Durante este año hemos atendido casos de maltrato a las familias, la mayoría de estos casos se dan de los hombres hacia las mujeres situaciones que nosotros ya nos ha tocado tomar cartas en el asunto y hemos asumido como autoridad y aplicando remedio. Agradecemos igualmente al Cabildo de Jámbalo porque con ellos hemos realizado un buen trabajo de coordinación para poder poner un poco de orden y pedir respeto a nuestras mujeres para que no sigan siendo maltratadas por nuestros compañeros y así tomar orden para que esta situación no continúe; también hemos atendido casos de inasistencia alimentaria y por esas situaciones también nos ha tocado aplicar correctivos, algunos comuneros ha tocado encalabozarlos por 12 horas , para buscar o exigir que reflexionen y se den cuenta de la responsabilidad que tenemos con nuestras familias, con nuestros hijos; la responsabilidad es bastante grande, a veces hemos tenido pequeñas discusiones con nuestro coordinador de familia, porque buscamos que nuestros comuneros conscientemente asuman su responsabilidad.

Les digo con toda sinceridad, durante este tiempo como directivo hemos estado buscando que la comunidad primeramente sea orientada, buscamos reflexionar con los comuneros sobre la situación que se viene presentando en materia de inasistencia alimentaria, lo primero que hacemos antes de convocar a una Asamblea llamar a los implicados y entre todos buscarle una mejor salida por el medio del dialogo de la concientización. De esta manera ha habido algunos comuneros con los que se dejan acuerdos pero éstos los incumplen y por esta razón ha tocado aplicar sanción. Si no asumimos esa responsabilidad la comunidad va decir que nosotros somos muy flexibles entonces nos ha tocado a nosotros aplicar sanción y parece ser que a la mayoría le gustara que sean sancionados para poder darse cuenta de lo que están cometiendo es una falta. Como Gobernador principal, a mí no me gusta sancionar, pero si toca sancionar algún comunero para que cumpla con su deber, se sanciona. Por eso siempre buscamos primero el dialogo, la reflexión, la concientización para que así no haya sanciones. Por otro lado tenemos el caso de violaciones a niños y niñas, en esta parte estamos trabajando en un caso de intento de violación, hay situaciones en que los comuneros ponen la demanda ante el Cabildo pero después se arrepienten, no sé si será por pesar del detenido o de la familia del acusado; pero en estos casos cuando, nosotros como Autoridad debemos al menos asumir el caso y dirigirlo a otras instancias como comité de análisis y de apoyo para darle la mejor salida y así se aplica justicia. De tal manera que no digan que nosotros como Cabildos somos flexibles y para que no se diga que no estamos aplicando justicia en estos casos de intento de violación. Estos casos hay que investigarlos bastante. Como Cabildo también hemos asumido los casos de calumnias, hay muchas calumnias en nuestra comunidad, a veces porque uno no le cae bien a una persona, esos casos de calumnia también tiene que ver con algunas personas

inconformes que terminan hablando mal de las autoridades y continúan multiplicando los rumores de que alguien ha robado cuando las cosas no son así; en ese sentido nosotros como Autoridad con el Gobernador suplente venimos trabajando una resolución que ya casi está, tenemos todo listo para darla a conocer a toda la comunidad; en ella, la persona que diga algo o manifieste sobre robos, para presentar la demanda debe tener todos los argumentos y si son meramente comentarios pues el Cabildo debe asumirlo por qué no podemos permitir que se siga difamando de las personas o de la misma organización. Nosotros como Cabildo Indígena de San Francisco venimos trabajando en coordinación con el Cabildo Indígena del Resguardo de Toribio, Tacueyó y con la ACIN la parte del control de territorio y estamos trabajando como Resguardo en el control de las motos indocumentadas porque esto nos está trayendo más problemas pues la mayoría de los que manejan estas motos son menores de edad y se han presentado casos en los cuales estos menores han tenido accidentes. También estamos tratando de que los festivales que se hacen en nuestras veredas se hagan con la coordinación de la Guardia con el fin de que haya un control y no se presenten problemas graves y pues si esto ocurre y no se coordinó con la Autoridad, el responsable del evento debe asumir

Otra situación que se viene presentando es frente a los cultivos ilícitos, sabemos que estos cultivos ilícitos han avanzado y nosotros como Cabildo lo que hacemos es orientara la gente, en algunos Resguardos de la zona norte: Los Cabildos y la Guardia han empezado a proceder porque se han presentado problemas también entre comuneros por el cultivo de la coca y marihuana. Nosotros en nuestra comunidad aún seguimos concientizándolos y diciéndoles a nuestros comuneros que controlemos los cultivos ilícitos, queremos que la gente reflexione acerca de que los cultivos ilícitos en gran extensión nos traen problemas. A nuestra comunidad, no le estamos diciendo que no los tengan, los pueden tener, pero solo un pequeño lotecito, porque sabemos que esto de alguna u otra forma les ha servido aunque para comprar la sal o las cosas necesarias para la casa y esto es valioso; pero lo que pasa es que la juventud de hoy en día se está excediendo en la siembra de la coca, hoy se ha dado en la competencia de 2000 mil o más matas de coca, ya esto no es para comprar la sal solamente si no que busca otras cosas. Ya nos estamos acostumbrando al trabajo fácil, hoy en día escuchamos nuestros jóvenes decir yo ya no voy a sembrar yuca, café, maíz o a tumbar monte porque es más fácil ir a coger coca, por ese motivo nuestros jóvenes están cogiendo otros caminos, queriendo trabajar solamente en los cultivos ilícitos, ese es una penosa situación que se viene dando en nuestro Resguardo.

Aquí nuestro llamado es para los padres de familia orientemos a nuestros hijos porque también tenemos mucha responsabilidad, es necesario decirles que marchemos por buen camino, pero a veces los padres no les hablan a sus hijos por miedo, hoy en día uno ve jóvenes sentados en la casa mientras los padres están trabajando en la finca, esa situación nos parece preocupante; en esta parte quiero que hagamos una reflexión, hoy ustedes observan los dos

compañeros que vamos a aplicar justicia, los problemas se dan porque no dialogamos en nuestras casas, debemos corregir a nuestros hijos porque a veces como padres permitimos que un hijo reniegue con nosotros y hasta nos alzan los hombros, nosotros no estamos asumiendo como padres, considero que como padres debemos orientar mucho a nuestros hijos porque una niña se enamora a los 14 años y piensan que es la única persona de la que se enamora y cuando no es así, uno ve menores de edad con hijos que no tienen el conocimiento necesario para orientar a sus propios hijos, por este motivo también se presentan los problemas; este llamado que hago aquí es para que reflexionemos y así no tengan que acudir al Cabildo para que los corrija, si es necesario a veces corregir a los hijos con fuete, pues que se haga, porque si no corregimos a nuestros hijos, éstos cogerán otros caminos y es el que ya sabemos. Miren la situación que pasó en Tacueyó un hecho lamentable, niños menores de 8, 1O años en esos sitios, en esos espacios.

Otra situación que se está dando en nuestra comunidad son los grupos armados porque quieren andar por donde ellos quieran y nosotros como Autoridades Indígenas también tenemos que asumir el control del territorio, en ese sentido hemos contado con el apoyo de la comunidad, de la Guardia Indígena y hemos logrado exigir respeto por parte de los grupos armados, estos hechos violentos de los grupos armados se da en nuestras comunidades.

El caso para el día de hoy, es un caso de hurto y otro de asesinato, el caso de hurto que cometió un compañero que yo aprecio, es un joven que quizás los padres no le dijeron o no lo supieron orientar en cuanto a qué es lo bueno y qué es lo malo, esas situaciones nos afectan bastante a nosotros como Autoridad, aquí a nuestro compañero, más de una vez se orientó, aquí como directivos como propuesta tenemos 3 años de cárcel como para protegerle la vida porque creo que tiene otros problemas. Con el otro caso el de asesinato, es de familia porque no sabemos convivir con la persona por eso les digo: antes de meterse con una persona miremos si ese es el que le conviene, por eso hoy tenemos el caso de homicidio no sé qué paso con el señor si es que se le acabó el amor y decidió matarla pero eso no es la salida, tenemos que dialogar, por eso les digo definan bien en el momento de enredarse con una persona para que después no se presenten los problemas. En nuestra comunidad los jóvenes se están acostumbrando a lo fácil.

Antes de empezar a dar el informe de proceso de investigación necesitamos organizar la mesa coordinadora de la Asamblea, necesitamos un secretario y un coordinador de la Asamblea.

Se conforma la mesa que coordinará la Asamblea, se delegan funciones y se procede con la lectura del informe de los procesos que se van a sancionar.

Florencio Mestizo (jurídico): Quedó claro el caso de Luis Hernando Ciclos. La directiva del Cabildo tiene como propuesta, 20 fuetazos y 3 años de cárcel; si apoyan esta propuesta o no entonces vayan pensándolo, según la investigación tiene otros problemas y acuerdos pero no los ha cumplido, estos

otros problemas no se darán a conocer porque ya sería más grave para él.

Luz Davery: Vamos con el séptimo punto, a continuación lectura del proceso de investigación del caso homicidio del señor acusado Luís Hernando Tenorio Vitonás.

Dora Salas: Lectura de la síntesis del proceso de investigación, caso homicidio, acusado Luís Hernando Tenorio Vitonás identificado con CC No xxxxxxxx Expedida en Toribio.

Versiones de señor: Llegamos a Timba a las 7 de la mañana, en Santander a las 9 y salimos para Toribio a las 12:00, pero nos bajamos en San Julián para quedarnos donde el paisita, de ese momento se fueron para el río lsabelilla, en el momento que nos estábamos bañando me subí en una piedra planchita para sacudirme el agua, en ese momento escuché un ruido y cuando miré ella iba de para atrás en el río, pero pensé: mañana voy al Cabildo a avisar.

El Cabildo le exigió que dijera la verdad, porque no tiene lógica que siendo con la persona que uno haya convivido se caiga al río y se vaya tranquilo a tomar gaseosa en una tienda. Díganos la verdad la mató o no la mató.

Según la investigación, el señor Luís Hernando acepta haber asesinado a la señora, se le pregunto que cómo respondería ante el Cabildo, la Asamblea y ante la comunidad, y respondió que les pediría disculpas. Según acta de inspección del cuerpo 1\191426600061310118036, el cadáver se encontró semisumergido en el río. El Cabildo lo declara culpable del asesinato de la señora María Cecilia Ul Conda.

Florencio Mestizo (jurídico): Para los que entendieron tiene dos propósitos: primero que mintió y después dijo la verdad. El Cabildo tiene como propuesta, 25 años de cárcel y 25 fuetazos, pero ya ustedes decidirán si lo hacemos por medio de comisiones o lo hacemos de una vez aquí en plenaria.

Leonardo Escue**:** ¿Aceptan ese informe?

Comunidad. Sí, está claro.

Deja una duda, que si se hubiera ahogado, en la necropsia hubiera aparecido o se había encontrado agua en los pulmones, pero no se encontró, de acuerdo al Protocolo de necropsia tiene tres golpes, la víctima tiene signos de violencia, de que hubiera sido arrastrada. Hay que identificar ese tipo de análisis, según las investigaciones ya lo tenía planeado por la forma en la cual se bajó del carro, y según las versiones de los testigos que él no se demoró nada. Para esto si no se querían podrían haber hecho un arreglo a lo legal, si uno no quiere ya convivir con una persona se podía arreglar porque no hay ley que los obligue a convivir con una persona. Se le dará el espacio al acusado para que exprese sus palabras, es bueno escuchar a los familiares de Luís Hernando como propuesta.

Florencio Mestizo (jurídico): Muy buenas tardes para todos, para ganar tiempo voy a iniciar con la síntesis de la investigación de Luís Hernando Ciclos Mestizo, el compañero de Natalá, quiero que le pongan atención y de acuerdo de la síntesis ustedes puedan poner la sanción, la lectura la hará la señora Dora.

Se hace la lectura del informe de investigación

Florencio Mestizo (jurídico): Antes de proponer sería mejor escuchar a los

familiares de los acusados. Como propuesta el Cabildo para el caso de hurto, del señor Luis Hernando Ciclos, propone 20 fuetazos y 3 años de cárcel, para el caso de homicidio, del señor Luis Hernando Tenorio Vitonás, propone 25 fuetazos y 25 años de cárcel.

Leonardo Jurado: Ya han escuchado las propuestas del Cabildo, esto se propuso en conjunto con el comité de análisis, entonces de nuevo: para el caso de hurto son 20 fuetazos y 3 años de cárcel, y que quede en calidad de guardado, además con el fin de protegerle la vida; si esta propuesta es mucho ustedes ya decidirán. En el caso de homicidio, el Cabildo en conjunto con el comité de análisis ha propuesto 25 años de cárcel y 25 fuetazos, se considera esto por su edad, pero si fuera la ley ordinaria le pondrían 8 años de cárcel y si tiene buena conducta lo dejarían en 5 años, ya ustedes deciden pero lo que les digo es que si van hacer una nueva propuesta que no pase de los 25 años de cárcel. Lo otro es que los familiares pueden participar en las comisiones, para proponer.

Leonardo Escue: Una precisión frente a los años, no hay problema lo que hay que mirar es que si no tiene problema de salud, ya existe un ejercicio de manera legislativo, que son 20 años que se realizó la vez pasada. La otra precisión es que los familiares en este caso no participen, que estén al margen, por eso se les da la palabra antes de ir a las comisiones o a la plenaria.

Luz Davery: Si, el gobernador de Toribio quiere decir algo.

Walter Noscue (Gobernador Toribio): Agradezco al Cabildo de San Francisco por el proceso de investigación, pero como dice el jurídico que en unos años ya habían procesado para estos casos de 20 años, digo que ya no hay discusión, lo que se puede hacer son la recomendaciones, debemos reconocer cuando nos equivocamos aceptarlo para los compañeros que van a ser castigados que mediten sus errores.

Luz Davery: Acá en la mesa coordinadora vamos a seguir en el desarrollo, vamos a dar1e la palabra a los implicados, entonces para que pase el joven Luís Hernando Ciclos Mestizo:

Luís Hernando Ciclos (Implicado- Hurto): Buenas tardes, tengo mucho dolor con toda mi familia, si me van aplicar fuete y cárcel y ustedes lo deciden, háganlo. Yo si cometí el error, les digo que no voy a seguir cometiendo más errores, los quiero a todos ahí les dejo la inquietud.

Luz Davery: Luis Hernando Tenorio Vitonás.

Luis Hernando Tenorio Vitonás (implicado– Homicidio): Buenas tardes, para los familiares de los dolientes les pido disculpas frente a mis errores a la comunidad y a la familia de la afectada, les pido que me disculpen y me perdonen, no se la familia como toman esto y la comunidad frente a los castigos, frente a la comunidad les digo que entiendan lo que han dicho, todos cometemos errores, estas cosas han pasado con gente que han trabajado en el Cabildo. De todas maneras quiero que meditemos y miremos quien aquí presente es libre de pecados, si es libre de pecado venga y tome el micrófono y hable; de una forma todos somos pecadores, ahí tienen para que miren entonces seamos más consientes a las sanciones, de este delito ustedes verán si me perdonan, me parece

que es una condena sin consideración, como humano hoy cometí esos errores, para mañana puede ser alguno que está aquí presente. Para la dama que se siente libre de pecado que venga y tome los micrófonos, les pido disculpas a mis errores y sepan que yo también soy humano.

Luz Davery**:** Gracias a las palabras de los acusados, ahora algún familiar de los afectados quiere decir algo.

Florencio Mestizo (jurídico): Siempre es uno por familia.

Miguel Ul: Un saludo para la directiva y segundo para toda la comunidad, el señor Luís Vitonás convivió con nosotros lo conozco, es cuñado; en el primer momento de que me di cuenta que mataron mi hermana me dio mucha rabia, pero después me puse a pensar. Como el señor ya cometió el delito y como han decidido eso del fuete, pues quiero decirles que yo con el fuete no estoy de acuerdo, yo estuve conversando con la Fiscalía y me dijeron que para estos casos son 30 años de cárcel y en familia habíamos colocado 40 años de cárcel, lo otro; entonces es que se dejó en 30 años de cárcel, les digo que si se coloca 25 años de cárcel que no se rebaje la pena de ahí.

Hijo de Luís Hernando Tenorio**:** Mi mamá estaba bien, mi papá como tenía una mujer en La Pila, hacía dos años mi papa se había ido de la casa. Yo soy del Manzano, ya se aplican las condiciones de lo que el cometió. Ya qué se va hacer y si se va para la cárcel que se vaya pero que le rebaje la pena.

Luz Davery: Algún familiar, el caso de hurto.

Hermano: Yo Soy el hermano, me da pena aquí de la gente, pensaran que uno es lo mismo, él ya cometió esto y hay otras cosas que ha cometido. A mí también me ha hecho daño, si él no sale educado de aquí ya sabrán para donde se va yo quisiera que él tomara conciencia que cambiara, la fueteada no la comparto, mejor que lo pongan a trabajar por que el Cabildo tiene muchas fincas, si a él lo dejan así, afuera están otros y ya saben lo que le van hacer, no digo más.

Luz Davery: Asamblea tengamos en cuenta la intervención de los acusados.

Comunero: Buenas tardes, lo que pasa con Luis el implicado del hurto, me preocupa porque los amigos para estos casos no están, en cambio para las fiestas ahí sí están, yo no estoy a favor de Luis uno cuando es joven, no piensa, le agradezco a mi mamá que me corrigió, cuando mis amigos me llevaban para las fiestas, me daban fuete, por eso le agradezco a mi mamá, ahora no pueden darle fuete a los hijos porque ya es un delito, así que reflexionemos en esa parte y gracias.

Luz Mery: Como coordinadora del Cabildo de la familia del Proyecto Nasa, quiero hacer una reflexión, cuando hablamos de hurto es un caso bastante complicado, tengamos en cuenta que tenemos hijos, entonces debemos dialogar con nuestros hijos, hoy los Cabildos toman una sanción, esto que nos sirvan de experiencia porque se han presentado hurtos en niños de 8, 10 años. Frente al otro caso no es justo que las mujeres sigamos siendo víctimas, si no se toma la medida desde ahora se seguirán presentando más casos, solo Dios sabe cuándo nos lleva pero no asesinadas, no esperemos que nos pase eso, hoy hay mujeres amenazadas

no callemos, demandemos, no les tengamos miedo. Tengamos en cuenta que la vida es sagrada.

Luz Davery: ¿Frente a la propuesta que tiene el Cabildo al caso de hurto, tienen otra propuesta aparte de los 20 fuetazos y los 3 años de cárcel?

Comunera: No estoy de acuerdo que lo manden a la cárcel, que mejor se le de trabajo forzado.

Leonardo Jurado: Ya hemos luchado con los demás sancionados por el trabajo forzado, pero que pasa, se nos escapa y nos ponen a correr. Ya han pasado casos, ahora poco, se nos escapó uno y pusieron a correr al Gobernador Suplente, lo tuvimos que meter en el calabozo 12 horas, nosotros no estamos de acuerdo con la cárcel pero no hay otra alternativa.

Luz Davery: Tengamos en cuenta que él tiene otros antecedentes, por tal motivo se va a enviar para la cárcel como medida de protección, por eso tengamos en cuenta esa parte, si lo tenemos en el Cabildo le llega a pasar algo sería un problema también. ¿Qué dicen ustedes se acogen a la propuesta de 20 fuetazos y 3 años de carce1 o no?

Comuneros: Si.

Comuneros: No.

Comunero: Yo quiero decirles que le metan 20 fuetazos, por lo menos, o porque no le dan 6 años de cárcel y no le dan fuete.

Florencio Mestizo: Como ustedes pueden saber si pusieron cuidado el informe está muy claro, entonces la pregunta es si ¿están de acuerdo con la propuesta del Cabildo o si ustedes tiene otras propuestas, que dicen están de acuerdo con la propuesta del Cabildo?

Comunidad: Que no.

Florencia Mestizo (jurídico): Otros proponen cuatro años de cárcel.

Leonardo Jurado: La comunidad está proponiendo 4 años de cárcel y no fuete. Levanten la mano los que están de acuerdo con esta propuesta. La verdad es que los que levantan la mano son muy poquitos por lo tanto esa propuesta no pasa. ¿Están de acuerdo con los 6 años de cárcel y que no se le dé fuete?

Comunidad: Que no.

Leonardo Jurado: Están de acuerdo con la propuesta del Cabildo que son 3 años de cárcel y 20 fuetazos o no lo castigamos.

Comunidad: Que no.

Walter Noscue (Gobernador Toribio): Quiero que partamos de dónde venimos, mi ombligo es de San Francisco. Todos venimos de una familia, todos cometemos errores, pero aquí los compañeros han cometido errores más graves, todos ganamos fuete en la familia, nos daban con una verbena y nuestro papá nos daban terrero para trabajar, gracias a los fuetazos que me daban mis padres hoy aquí estoy frente, gracias a los verbenasos de mis padres, me han traído a un escenario público como este, piensen lo que está pasando hoy, piensen eso, de lo que está pasando hoy, que se vaya entendiendo, el familiar del hurto si le preguntamos a los jóvenes todos van a decir no al fuete. El Cabildo no va al fuete es una corrección, esto no es un castigo es una corrección, esto es a manera de

reflexión, cuando me dicen que la cárcel es por protección corrijámoslo y mandémoslo para la cárcel.

Había una propuesta de tener un centro de rehabilitación en el norte, eso era como propuesta, directivos piensen en el asunto, una propuesta así es la que debemos consolidar, para no estar pensando de mandarlo para la cárcel, tenemos los guardias. Con el sitio de rehabilitación propio se puede poner a trabajar a los acusados y la cosecha va para los que quedan desamparados, la propuesta que tiene el Cabildo es sana.

Luz Davery: ¿Qué piensan de lo que ha dicho el gobernador? Propuesta Cabildo, 4 años de cárcel y 6 años de cárcel sin rebaja, si el comunero se queda en el Resguardo pagando con trabajo, pero esto no es viable.

Leonardo Jurado: Que no se de cárcel si no 5 años de trabajo forzado, Cabildo, tenemos nuestra propuesta si ustedes consideran que no es la correcta estamos dispuesto a lo que diga la Asamblea, vamos a consultar a cuantos años.

Comunero: Buenas tardes la propuesta para el muchacho de hurto digo 5 años de cárcel y no trabajo forzado y que no se le dé fuete.

Florencia Mestizo (Jurídico): Nosotros vamos a tratar, como derecho propio el fuete es un remedio porque según la cosmovisión se arregla o se empeora, si hay necesidad de rebajarle al fuete hagámoslo.

Aparicio Musicue (Comunero): La propuesta que yo tengo son 2 años de cárcel y 15 fuetazos.

Dora Elsa: Les pido el favor que agilicemos un poco porque hay mujeres lactantes y niños, avancemos en los casos.

Luz Davery: Acá se propone dos años de cárcel y 15 fuetazos.

Tomas Poto (Docente): Primeramente aquí todos somos responsables del desorden social, el problema no es solamente los robos, homicidios lo otro es la rebelión jóvenes que se están llenando, hoy toca actuar como autoridad por qué no lo hay, mi propuesta es: mientras no haya la cárcel toca fuetear, si Tomas comete un error quítenme los pantalones y denme fuete porque yo soy del error, si no queremos fuete tiene que haber devolución del error, si robé una vaca tengo que devolver dos, si estoy de acuerdo que sean 5 años de cárcel por que está joven pero mantengamos los 5 años y 20 fuetazos propongo eso y muchas gracias.

Florencio Mestizo (jurídico): Hay 4 propuestas vamos a preguntar cuál de esa tiene mayor voto, debemos tener en cuenta que el Cabildo siempre ha aplicado remedio pero no lo hacemos por rabia.

Propuestas

1. Cuatro años de cárcel y no fuete
2. Tres años de cárcel y 20 fuetazos propuesta del Cabildo.
3. Seis años de cárcel y no fuete.
4. Dos años de cárcel y 15 fuetazos.

Nosotros culturalmente aplicamos remedio esto no será la última, se seguirá haciendo, si no lo aplicamos entonces no será corregido. A ver comunidad

por cuál de estas propuestas se acogen a propuesta que tiene mayor voto por la comunidad son 20 fuetazos y 3 años de cárcel

Conclusión

Se aprueba por parte de la Asamblea los 20 fuetazos y los 3 años de cárcel para el caso del señor Luis Hernando Ciclos Mestizo por Hurto.

Se continúa con el proceso del señor Luis Hernando Vitonás, caso por Homicidio.

Luz Davery: La propuesta que hace el Cabildo es 25 fuetazos y 25 años de cárcel, la pregunta es estamos de acuerdo con la propuesta que hace el Cabildo o tienen otra propuesta fuera de la que coloca el Cabildo. ¿Qué piensan? Otra intervención de otro comunero frente al caso, ¿asumimos los 25 años de cárcel y fuete o le subimos? A ver comunidad qué piensa, están de acuerdo con esta propuesta sí o no.

Comunidad: Si, levanten la mano.

Luz Davery: La propuesta del caso de homicidio, la propuesta del Cabildo, está de acuerdo.

Comunidad: Sí.

Luz Davery: Aprobada la propuesta necesitamos una promotora de salud. Si alguien ha visto una, envíenla.

Florencio Mestizo (jurídico): Aclarar un poquito, tiene 60 años, puede que suceda algo en el camino, la autoridad lo solucionara en el momento, el Cabildo miraría el asunto.

Sigifredo Mestizo: Si el compañero, si tiene un problema de salud, debe ser trasladado y estar bien de salud, él tiene que estar bien de salud. Si antes de los 25 años él sufre alguna enfermedad hay que traerlo y estos casos hay que mirarlo como se va a realizar, porque en este momento el Cabildo está asumiendo una responsabilidad con los detenidos que está en cada una de las cárceles y para eso hay que tener una disponibilidad de recursos para estar yendo a visitarlos, llevarles las cosas necesarias, es una responsabilidad que adquiere el Cabildo y la comunidad. Gracias

Conclusiones

Se aprueba por parte de la Asamblea los 25 fuetazos y los 25 años de cárcel para el señor Luis Hernando Tenorio Vitonás, por el caso de Homicidio.

Caso Nº 1. Hurto

Sigifredo Mestizo: Vamos a dar inicio a algo legal, o si hay alguien que se opone a lo que se ha aprobado esperamos que esto se ha de ejemplo para todos y que los muchachos antes de hacer las cosas, lo piensen, porque resulta que hay veces no se arriman ni siquiera al Cabildo, uno puede orientarlos, pero resulta que nos buscan cuando ya están en problemas. El Cabildo se hizo para que ustedes puedan animarse, están las puertas abiertas para uno y para otro, el Cabildo no es solamente para aplicar justicia, se aplica orientación, se hace la concientización.

Leonardo Jurado: Bueno entonces vamos agradecerles a ustedes por este apoyo, también por de este procedimiento, para informarles que como el compañero Luis Fernando Ciclos Mestizo, tuvo aquí un desmallo cuando usted salieron a almorzar está siendo atendido en la sala de salud del CECIDIC. Bueno listo necesitamos a Lina marcela la del CECIDIC. La aplicación de remedio se va hacer en la cancha de baloncesto del CECIDIC, nos ubicamos ahí entonces, me imagino que la Guardia ya tiene el control. Vamos hacerlo con el corazón limpio de acuerdo, como debe ser una Autoridad, un papá, un papá que nunca castiga a los hijos con odio ni con rabia sino que reprende para que ellos mejoren, pueden proceder.

Caso Nº 2. Homicidio

Se procede y se aplica los 25 fuetazos.

25 años de cárcel.

Leonardo Jurado: Entremos un momento al recinto para ver las tareas que quedan. Vale la pena reiterar, el acto que acabamos de hacer es una aplicación de justicia que tradicionalmente se ha dado en nuestra comunidad, por mucho tiempo se ha aplicado o se ha dado aplicación de remedio para dar los correctivos cuando se cometen faltas en nuestra comunidad, entonces hoy se ha hecho este trabajo, este ejercicio hace parte de la responsabilidad que ustedes como comunidad nos ha dado a nosotros para que procedamos y haya control sobre todos los hechos; vale la pena resaltar que este trabajo se hace con el apoyo de la comunidad, si no fuera la comunidad, si la comunidad no estuviese, obviamente hoy no habíamos podido proceder, porque ustedes son la máxima autoridad de nuestro territorio, por ese motivo agradecemos inmensamente el gran apoyo que nos han dado el día de hoy. Las tareas ya se dijeron, a los compañeros que se les aplicó remedio se les prestarán los servicios médicos correspondientes, ya queda un trabajo pendiente, ustedes que quedan unos procedimientos ya para enviarlos a otra parte que es la decisión de la Asamblea, como Cabildo agradecemos a toda la comunidad que nos acompañó en el día de hoy y solo nos resta decirles mil gracias, nosotros como Cabildos seguiremos en las actividades que tenemos como directivas, caminando en este proceso

Florencio Mestizo (jurídico): Dejar claro que al comunero del caso de homicidio que se le aplicó remedio se quedara en las instalaciones del cabido luego será enviado a la respectiva reclusión, una vez se tenga hecho la resolución. Para el comunero del caso de hurto como la Asamblea ya decidió se le aplicara remedio cuando se mejore porque hoy se encuentra muy mal de salud. Muchas gracias a todos.

Da por terminado la Asamblea para la toma de decisiones de los dos casos hurto homicidio a las 4:30 de la tarde del día domingo 10 de abril.

Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Misak (2006-2013)

Resolución

Cabildo Indígena del Resguardo de Guambía
Disposición jurisdiccional especial ambiental No. 01 *de* abril 30 de 2013

La Autoridad Ancestral del Pueblo Misak conforme a los principios del derecho mayor, mandato ambiental Misak Ley, en el marco de la sabiduría ambiental ancestral Misak, y en ejercicio de nuestras facultades como autoridades ambientales en nuestros territorios de acuerdo a Ley de Origen y la Jurisdicción Especial Indígena, reconocidos mediante el acta de acuerdo en la Minga de Resistencia Social *y* Comunitaria del 9 de octubre del 2009, del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y del artículo 246 de la Carta Política de 1991, y mediante los principios ambientales nacionales de la Ley 99 de 1993, la cual establece que las zonas de páramos, sub-páramos, los nacimientos de agua y las zonas de recarga de acuíferos serán de protección especial.

Teniendo en cuenta que

El Cabildo Indígena del Resguardo de Guambía, es la máxima autoridad del Pueblo Misak con funciones de autoridad ambiental en nuestros territorios, y tiene la potestad de ejercer acciones en aras de proteger la diversidad cultural y ambiental conforme a nuestro derecho mayor, y en congruencia con lo previsto en el artículo 7º, 79, 80,350 de la Constitución Política de Colombia.

Que la armonía y equilibrio natural de nuestros territorios, ha sido afectado por las acciones del Taita Samuel Almendra Velasco con c.c. No. 2.717.380 de Silvia, quien infringiendo las disposiciones del Derecho Mayor Misak en lo relacionado con Misak Ley.

1. Promoción del respeto, protección y conservación de nuestro territorio con toda la biodiversidad, sus aguas, aires, minerales y todo lo que éste contiene establecido en la Misak Ley.
2. Asegurar la prevención cultural del Pueblo Misak protegiendo de todos sus conocimientos y sabidurías colectivas, contenidas también en la Misak Ley.

Que la vulneración a las disposiciones citadas, se concretaron en la afectación de 20.000 Mts 2 de áreas protegidas en la vereda del Cofre, con lo cual se afectaron las especies nativas como frailejón, helechos de porte herbáceo, pastos, hierbas,

musgo y hepáticas las cuales son especies esenciales para la regulación hídrica de los ecosistemas de páramo.

Que es deber del Cabildo de Guambía dar cumplimiento a lo dispuesto en el ítem primero de la Misak Ley que dispone: "Los páramos, humedales y nacimientos de aguas por ser morada de nuestros dioses y espíritus y por ser el lugar donde se originó nuestra gente y nuestra cultura, gozarán de especial protección. Estos son patrimonio colectivo de todos los Misak, y sus autoridades adoptarán medidas para que ellos sean utilizados colectivamente como reservas naturales y para las actividades relacionadas con nuestra vida espiritual".

Que el Cabildo de Guambía, en ejercicio de su potestad ambiental elaboró el plan de recuperación y manejo del área afectada por las acciones de comunero Samuel Almendra Velasco.

Con fundamento en lo anterior, las Autoridades Ancestrales Misak

Disponen

Conforme a lo anterior, el comunero Samuel Almendra deberá comprometerse a desarrollar las actividades de recuperación de 20.000 m2 del área de páramo afectado conforme al plan de recuperación y manejo diseñado y establecido por el Cabildo de Guambía, para la protección del espacio de vida ambiental afectado.

En el caso de eventual desacato o incumplimiento, se procederá a establecer sanciones conforme a los usos y costumbres de acuerdo al derecho mayor, y dentro de estas acciones podrá tomar las medidas necesarias para hacer cumplir y a garantizar la recuperación y revitalización ambiental del Pueblo Misak.

La presente se expide al interesado para garantizar la pervivencia del Pueblo Misak el ejercicio de la protección del territorio Misak, a los treinta (30) días el mes de Abril del 2013.

Procesos de juzgamiento del Pueblo Misak

Autoridad Ancestral del Pueblo Misak territorio Wampia Metrap Srenkutri Manto Kentreincha Eshkaikwan Wentewai Asik Isua Kusrekun Korosrop Watsinük Centro de Justicia Misak

Caso

Caso: Hurto
Implicado: Eider Fabián Velasco Almendra
Gobernador del momento:
Cabildo: Guambía

La Jurisdicción Especial Indígena del Pueblo Misak, ejercida por la máxima autoridad ancestral, en ejercicio de sus funciones y atribuciones conferidas en el derecho interno según los usos y costumbres del Pueblo Misak, profiere lo siguiente:

Siendo 11:00 a.m. el día 27 de Junio de año 2014, la autoridad ancestral, reunida con el joven Eider Fabián Velasco Almendra, identificado con Tarjeta de Identidad No 980510-57562, residente de la vereda Bujios y Samuel Velasco, identificado con, C.C No 10 721466 residente de la vereda Bujios, con el fin de llegar a unos acuerdos respecto el daño causado por los ya mencionados.

Hechos
En el mes de junio del presente años el joven Eider Fabián, aprovechando el descuido del café por parte de los dueños, de manera oculta, cogió el café del señor Ricardo en Piendamó avaluado en $ 67.500 y lo vendió en beneficio personal, por lo cual el dueño del café, Ricardo dio a conocer el caso ante las autoridades con el fin de que llamen la atención o que devuelvan el café. Procediendo con la atención al caso, el martes 10 de junio del mismo año, la autoridad y el Centro de Justicia, traslada a la finca de Camilo Torres, para hacer su debido seguimiento.

Versión de Eider, confiesa que si cogió el café, en una tarde salió y lo vendió en Piendamó y a cambio de eso recibió $67.500 pesos, de la misma manera reconoce el error y devolverá el valor de la plata, por lo cual la autoridad toma la decisión de internarlo en los cuartos de meditación por espacio de 24 horas.

En la fecha 26 de junio del mismo año, se reúnen con los hermanos tíos y abuelos con el fin de tomar la decisión de sancionar por la falta que ha cometido.

Y en la fecha 27 de junio de mismo año, se reúnen con el padre Samuel Almendra y los hijos Zoraida, Sandra, Juan Diego y Eider Fabián Velasco Almendra, con el

fin de llegar a unos acuerdos sobre el apoyo y la sanción con el joven Eider Fabián.

Versión Samuel Velasco
Manifiesta que por cuestiones de desobediencia no lo ha apoyado como debe ser, pero en esta ocasión apoyaré a mis hijos de acuerdo a mi capacidad económica.

De acuerdo a lo expuesto la autoridad toma la siguiente decisión:

Primero: se aplica el Korosrop Wachip al taita Samuel Velasco e hijos, con el fin de concientizar y hacer reaccionar las consecuencias que ocasiona cometer estas faltas.

Segundo: el padre Samuel Velasco se compromete ante la autoridad en comprar plántulas de café a favor de sus hijos, o en caso de no poder asistir, apoyaré con la remesa, de la misma manera apoyará para trazar la distancia de café; el trabajo lo haré personalmente sin necesidad de buscar unos jornaleros.

Tercero: el joven Eider Fabián, por encontrarse culpable de robo de café, fue internado en los cuarto de meditación por espacio de 24 horas y 16 días en los patios del Centro de Justicia, de la misma manera es sancionado en libertad condicional, por término de 3 años, para firmar el registro debe presentar los primeros 5 días de cada 3 meses en la oficina del Centro de Justicia. Primera fecha de presentación 3 de octubre y así sucesivamente.

Cuarto: el joven Eider Fabián debe hacer uso de lote entregado por los tatas en el período 2011, como sembrando café y otros, esto lo hará con el apoyo del padre Samuel Velasco y hermanos.

Quinto: en caso de reincidir en las mismas faltas, el joven Eider Fabián, será remitido por la autoridad en uso de sus facultades al Instituto de Formación Toribio Maya de la ciudad de Popayán o al Centro Penitenciario de San Isidro de Popayán.

Sexto: en caso de incumplimiento a las decisiones y compromisos de la presente acta, serán acreedor de las sanciones, según nuestros usos y costumbres del Pueblo Misak.

Para constancia se firman en las oficinas del Centro de Justicia a los veintisiete (27) días del mes de junio de año 2014 por el acusado y su padre.

La Jurisdicción Especial del Pueblo Misak, ejercida por la máxima autoridad ancestral, en ejercicio de sus funciones y atribuciones conferidas en el derecho interno según nuestros usos y costumbres, profiere la siguiente:

Acta de decisión y compromisos. Enero 20 de 2014
Siendo a las 4.00 p.m. del día 20 de enero del año 2014, la autoridad ancestral del Pueblo Misak y el Centro Justicia, escucha la versión del adolescente, Eider Fabián Velasco Almendra de la vereda Los Bujios. Identificado con T.l. N°, 980510-57562

de Silvia Cauca, por el delito de hurto de café. Se decide que por ser menor de edad, se hace el Korosrop y el Wachip al joven ya mencionado para que no reincida a la misma dificultad.

Por lo anterior se hace estos compromisos:

Primero: los padres; Samuel Velasco identificado C.C 10721466, y la señora María Doris Almendra identificada con la C.C 25691212 de Silvia, se comprometen a orientar y brindar con amor, respeto y confianza, para que el adolescente no reincida.

Segundo: por parte de la autoridad, hace un llamado de atención al adolescente, Eider Fabián Velasco Almendra, para que se concientice y no vuelva reincidir.

Tercero: el adolescente Eider Fabián Velasco Almendra se compromete ante las autoridades respetar al señor Ricardo

Cuarto: el adolescente Eider Fabián Velasco Almendra se compromete a pagar al señor Ricardo la con una suma de $500.000 por el robo de café cometió el adolescente, dicho pago se realizará en las oficinas de Centro de Justicia en día, martes 21 de enero del presente año.

Quinto. El incumplimiento a los acuerdos adquiridos en la presente acta de decisión y compromisos por parte del implicado, la Autoridad se determinara la aplicación de los usos y costumbres.

Para constancia se firma en las oficinas del Centro de Justicia a los días del 20 de enero de 2014.

Proceso de juzgamiento

Caso 2

Implicado: Bautista Pillimué
Gobernador del momento:
Cabildo:

La Jurisdicción Especial Indígena del Pueblo Misak, ejercida por la Máxima Autoridad Ancestral, en ejercicio de sus funciones y atribuciones conferidas en el derecho interno según nuestros usos y costumbres, profiere la siguiente

Acta de compromiso

Hoy 28 de diciembre de 2012, se reúne la Autoridad Ancestral Misak, con los comuneros Dionisio Pillimué Morales, identificado con CC. No xxxxxxxxx de Silvia-Cauca, Luis Alberto Pillimué Morales identificado con CC. No xxxxxxxx de Silvia-Cauca, María Isabel Pillimué Morales identificada con CC. No xxxxxxxx de

Silvia-Cauca, familiares del comunero Bautista Pillimué Morales identificado con CC. No xxxxxxx de Silvia-Cauca con el fin de definir el cumplimiento de la sanción restante.

Primero: el comunero Bautista Pillimué Morales, sale con libertad restringida del centro penitenciario de alta y mediana seguridad EPAMSCAS de Popayán cauca el día 21 de diciembre de 2012.

Segundo: el comunero anteriormente citado deberá cumplir la pena de 20 años de sanción; de los cuales ha cumplido 11 años y tres meses en el Centro de Reclusión de la EPAMSCAS de Popayán-Cauca, quedando ocho años y nueve meses por cumplir, de los cuales deberá estar bajo las ordenes de la Autoridad Ancestral Misak por medio del Centro de Justicia.

Tercero: en caso de incumplimiento a los acuerdos firmados en la presente acta el comunero Bautista Pillimué Morales perderá la libertad restringida que le fue otorgada y será nuevamente internado en un centro de reclusión penitenciario para el cumplimiento de la pena en su totalidad.

Nota la presente acta se realiza bajo resolución No 055

Para constancia se firma en la casa del Cabildo de Santiago a los 28 días del mes de diciembre de 2012 y se firma por quien en ella intervinieron.

Proceso de juzgamiento

Caso 3

Caso: Solicitud de custodia de menores de edad
Implicado: Jesús Rodrigo y Alba Ilia
Gobernador del momento:
Cabildo:

La Jurisdicción Especial Indígena del Pueblo Wampia, ejercida por la máxima Autoridad Ancestral, en ejercicio de sus funciones y atribuciones conferidas en el derecho interno según los usos y costumbres del Pueblo Misak, profiere lo siguiente:

Siendo 02:09 p.m. del día 28 de marzo del año 2014, la Autoridad Ancestral y el Centro de Justicia, se reúnen con los comuneros: Jesús Rodrigo Tunubalá, residente de la vereda Puente Real, identificado con CC No xxxxxxxx y Alba Ilia Tombé Cantero, residente de la vereda Cumbre, identificada con CC No xxxxxxxxx padres de las niñas: Viviana Verónica, Lisbeth Carolina y Yurany Andrea Tunubalá Tombé, para analizar la protección a las niñas ya mencionadas.

Recuento de memoria, 28 de marzo 2014

Desde el año 2009, Jesús Rodrigo y Alba Ilia, se acercaron a las instalaciones del Cabildo y el Centro de Justicia, por el caso de conflicto de pareja, dentro de ello, los padres estaban solicitando la custodia de las menores, pero por el bienestar de las niñas, la Autoridad Ancestral tomó la decisión de orientarlos para que lleguen a un acuerdo conciliatorio, para la continuidad de la relación y la convivencia. En octubre 04 de 2013 la comunera Alba Ilia establece una queja ante la autoridad de la comisaría de Totoró por violencia intrafamiliar. Dicha denuncia la hace en contra de su compañero Jesús Rodrigo, razón por la cual, el comisario Jorge Armando Urrutia, en calidad de comisario, concede la custodia provisional de las menores, Viviana Verónica, Lisbeth Carolina y Yurany Andrea Tunubalá Tombé, a la madre victima Alba Ilia. El 17 de octubre del año 2013, la comisaria de Totoró, remite en caso a la comisaría de Silvia, en cabeza del doctor, Juan Carlos Paz, quien remite al Centro de Justicia Misak por cuanto el denunciado es comunero del Resguardo de Guambía.

En 19 de marzo la Autoridad Ancestral y el Centro de Justicia, se trasladan hasta el corregimiento de Gabriel López, para observar el estado de las menores, encontrándose que las menores no cuentan con el apoyo debido, motivo por el cual se efectúa una visita de entrevista y verificación a la comunera Alba Ilia Tombé.

El día 21 de marzo, la Autoridad Ancestral y el Centro de Justicia y la señora Alba Ilia Tombé con el apoyo del personal de Bienestar Familiar se trasladan al corregimiento de Gabriel López, para buscar acuerdos con el padre de las niñas, pero el señor Jesús Rodrigo Tunubalá tomó una actitud agresiva en coherencia con el padre de él, señor Antonio Tunubalá, quienes se niegan a conceder custodia especial por el Cabildo, ni para la custodia por el ICBF, ni por la madre de las menores.

Ante esta situación las Autoridades Ancestrales Misak del Cabildo Indígena del Resguardo de Guambía.

Resuelve

Primero: se aplica el keresrep, wachip a los padres, Jesús Rodrigo y Alba Ilia, con el fin de orientar y sensibilizar para convivir en armonía, como Misak y prevenir el desarraigo de su entorno familiar y cultural de las niñas.

Segundo: a partir de la fecha 29 de marzo del año 2014,las menores; Viviana Verónica, Lisbeth Carolina y Yurany Andrea Tunubalá Tombé, quedarán bajo la responsabilidad del Centro de Justicia y cuidado de atención de la comunidad de la Madre Laura en ubicada en la vereda las Delicias Resguardo de Guambía a cargo de la hermana Rosa Elena Ríos Romero, identificada con CC No xxxxxxx por un término de 4 meses o más si se requiere, o hasta que cada uno de los menores adquiera la mayoría de edad, el Centro de Justicia hará el

seguimiento y evaluación del comportamiento de responsabilidad y respeto a las menores de edad además la cual permitirá la permanencia o no de las menores en la comunidad Laurita.

Tercero: los menores Viviana Verónica, Lisbeth Carolina y Yurany Andrea Tunubalá Tombé, iniciaran estudios a partir del 31 de marzo del presente año en los grados segundo, tercero y cuarto de primaria respectivamente, el Cabildo de Guambía será la entidad que garantice para el complimiento con los deberes de padres con respecto a los menores, en la atención de los servicios de salud, educación alimentación, vestuario, recreación de acuerdo a los usos y costumbres Misak.

Cuarto: los padres de las menores señores Alba Ilia Tombé y Jesús Rodrigo Tunubalá, tendrán derecho a efectuar visitas por el término treinta a sesenta minutos máximo, de lunes a viernes; en los días domingos, podrá efectuar visita en las horas de la mañana la señora madre y en las horas de la tarde el padre.

Quinto: las niñas Viviana Verónica, Lisbeth Carolina y Yurany Andrea Tunubalá Tombé no podrán ser retiradas del cuidado de la religiosa por ningún motivo, sin previa autorización escrita del Centro de Justicia.

Sexto: los señores Jesús Rodrigo Tunubalá y Alba Ilia Tombé, sus condiciones de padres de las menores, tienen la obligación asumir todos los gastos que se requieran durante la permanencia bajo el cuidado de las religiosas de la Madre Laura.

Séptimo: en caso de incumplimiento con la presente acta, será acreedor de las sanciones más drásticas de acuerdo a nuestros usos y compromisos del Pueblo Misak.

Octavo: Respecto de las faltas en que hayan incurrido los padres de los menores dando origen a la situación de abandono, y la conducta de los abuelos y demás allegados respecto de Verónica, Yurani y Lisbeth Carolina Tunubalá Tombé, esta autoridad, previa investigación, impondrá las sanciones y medidas que se requieran.

Para constancia se firma en la oficina de Cabildo de Guambía a los días veintiocho (28) del mes de marzo del año 2014

Proceso de juzgamiento

Caso 4

Caso: Sanción Ambiental
Implicado: Jesús Antonio Almendra, Miguel Antonio Tombé, Segundo Tombé.
Gobernador del momento:
Cabildo: Guambía

Auto de iniciación de procedimiento sancionatorio ambiental. Expediente No. 005-12

Presuntos infractores: Jesús Antonio Almendra, Miguel Antonio Tombé, Segundo Tombé.

La Jefe de la Oficina Asesora Jurídica, en uso de las facultades que le fueron asignadas por el Director General, mediante la resolución No 0391 del 20 de septiembre de 2010 en los artículos 29 y 31, numerales 2 y 17, de la Ley 99 de 1993, el artículo 18 de la Ley 1333 de 2009 y

Considerando

Competencia de la corporación
Conforme al artículo 31 -numeral 17 de la Ley 99 de 1993, las Corporaciones Autónomas Regionales, están facultadas para imponer y ejecutar a prevención y sin perjuicio de las competencias atribuidas por la ley a otras autoridades, las medidas de policía y las sanciones previstas en la ley, en caso de violación de las normas de protección ambiental y de manejo de los recursos naturales renovables y exigir con sujeción a las regulaciones pertinentes, la reparación de los daños causados, razón por la cual compete a ésta Corporación, conocer del asunto de la referencia.

Fundamentos constitucionales y legales
Dispone el artículo 80 de la Constitución Política, que al Estado le compete planificar el manejo y aprovechamiento de los recursos naturales para garantizar su desarrollo sostenible, su conservación, restauración o sustitución, debiendo prevenir y controlar los factores de deterioro ambiental, imponer las sanciones legales y exigir la reparación de los daños causados.

El procedimiento sancionatorio, se halla previsto en el Título IV de la Ley 1333 de 2009, en donde se reglan las etapas como las formalidades, el cual culmina con la determinación de la responsabilidad e imposición de sanción al infractor, previa comprobación de las situaciones deshecho que originaron la investigación sancionatoria.

En la zona Pueblito, se dio la mencionada autorización al señor Jesús Antonio Almendra Muelas para trasportar guadua sin tener competencia para tal efecto.

A folio 12 obra el oficio No. 01009 del 14 de febrero de 2012 en el cual el técnico relata que se desplazó hasta el lugar donde se encuentra el material para constatar el estado de la misma, anexa registro fotográfico -f. 13-,

En mérito de lo anterior,

Resuelve

Artículo primero: Ordenase la iniciación del procedimiento sancionatorio ambiental al señor Jesús Antonio Almendra Muelas identificado con la CC No. xxxxxxx de Silvia (Cauca), con el fin de verificar los hechos u omisiones constitutivas de infracción, a normas de protección ambiental, de conformidad con lo expuesto en la parte motiva del presente acto administrativo.

Artículo segundo: Vincúlese a la presente investigación a los señores Miguel Antonio Tombé, Segundo Tombé quienes fungen como autoridades indígenas del territorio Wampia del Pueblo Misak quienes autorizaron el transporte del material vegetal incautado.

Artículo tercero: Esta Corporación podrá de oficio realizar todo tipo de diligencias y actuaciones administrativas que se estimen necesarias y pertinentes, en los términos del artículo 22 de la Ley 1333 del 21 de julio de 2009.

Artículo cuarto: Notifíquese personalmente o subsidiariamente por edicto el presente acto administrativo al señor Jesús Antonio Almendra Muelas identificado con la CC No. xxxxxxx de Silvia (Cauca), ubicable la Vereda La Campana, Municipio de Silvia y a los señores Miguel Antonio Tombé, Segundo Tombé en la Carrera 2 No. 11-21 municipio de Silvia.

Artículo quinto: Comuníquese el presente acto administrativo a la Procuraduría Judicial Ambiental y Agraria, para su conocimiento y fines legales pertinentes (Art. 56 de la Ley 1333 de 2009).

Artículo sexto: Contra el presente acto administrativo no procede recurso alguno.

Por la cual se legaliza una medida preventiva Expediente No. 005-12

Investigado: Jesús Antonio Almendra Muelas

El director de la Corporación Autónoma Regional del Cauca, CRC., en ejercicio de las atribuciones Constitucionales y Legales conferidas en el artículo 80 de Constitución Nacional, el Decreto 2811 de 1974, la Ley 99 de 1993 y los artículos 13, 15, 38, de la Ley 1333 de 2009 y,

Considerando

En virtud del artículo 80 de la Constitución Nacional en concordancia con la Ley 99 de 1993 -Art. 31 numeral 17, el artículo 1 de la Ley 1333 de 2009, a las Corporaciones Autónomas Regionales, les compete ejercer en el área de su

jurisdicción la función de máxima autoridad ambiental; por lo tanto pueden imponer y ejecutar a prevención y sin perjuicio de las competencias atribuidas por la ley a otras autoridades, las medidas de Policía y las sanciones previstas en ellas, en caso de violación de las normas de protección ambiental y de manejo de los recursos naturales renovables y exigir, con sujeción a las regulaciones pertinentes, la reparación de los daños.

El artículo 15 de la Ley 1333 de 2009, prevé el procedimiento para la imposición de medidas preventivas en caso de flagrancia, el cual impone la suscripción de un acta que debe cumplir los requisitos allí establecidos, para ulterior legalización a través de acto administrativo, previsión normativa concordante con el artículo 13 de la referida ley.

El artículo 38 ibídem, define la figura del decomiso y la aprehensión preventivos, cuyo tenor literal es el siguiente:

"Consiste en la aprehensión material y temporal de los especímenes de fauna, flora, recursos hidrobiológicos y demás especies silvestres exóticas y el de productos, elementos, medios, equipos, vehículos, materias primas o implementos utilizados para cometer la infracción ambiental o producido como resultado de la misma"

Corporación Autónoma Regional del Cauca. Guadua Angustifolia, al señor Jesús Antonio Almendra Muelas, identificado con la CC No. xxxxxxxx de Silvia (Cauca).

Artículo primero: Ccontinúe en poder del señor Jesús Antonio Almendra Muelas nombrado como Secuestre depositario del material incautado, según lo estipulado en el artículo 50 de la Ley 1333 de 2009.

Artículo segundo: Dentro de los diez (10) días siguientes a la presente decisión se evaluará si existe o no mérito para iniciar el procedimiento sancionatorio en caso contrario se levantará la medida (Art. 16 Ley 1333/09).

Artículo tercero: Notifíquese personalmente o subsidiariamente por edicto la presente resolución al señor Jesús Antonio Almendra Muelas identificado con la CC No. xxxxxxx de Silvia (Cauca), residente en la Vereda La Campana, con celular xxxxxxxxxxx

Artículo cuarto: Contra la presente providencia no procede recurso alguno.

Notifíquese y comuníquese y cúmplase

Diligencia de notificación personal
Hoy 11 de mayo de 2012, se notifica personalmente a él señor Jesús Antonio Almendra Muelas identificado(a) con CC No. xxxxxxxx (Silvia-Cauca), del contenido de la Resolución No. 2137, por medio de la cual se legaliza una medida preventiva al señor Jesús Antonio Almendra Muelas identificado con CC No. xxxxxxxxx de Silvia-Cauca, residente en la vereda la Campana, expediente No. 005-12, emitida el 16 de Abril de 2012.

Al notificado se le informa que contra la presente decisión:
No procede recurso alguno
Al Notificado se le entrega una copia íntegra y gratuita del acto administrativo. El notificado, Jesús Antonio Almendra Muelas

Señor
Jesús Antonio Almendra Muelas
La Vereda La Campana Silvia - Cauca
Asunto: Citación

De la manera más atenta le solicito, se presente a la Secretaría General de la Corporación Autónoma Regional del Cauca CRC, ubicada en la Carrera 7 No. 1N-28 Edificio Edgar Negreth del municipio de Popayán, dentro del término de cinco(5) días hábiles siguientes contados desde la fecha de recibido de la presente comunicación, con el fin de notificarse de la Resolución No. 2137 del día 16 de Abril de 2012 (Medida Preventiva), por medio de la cual se legaliza una medida preventiva al señor Jesús Antonio Almendra Muelas identificado con cédula de ciudadanía No. 4.770.899 de Silvia Cauca, residente en la vereda la Campana, expediente No. 005-12.

Para el conocimiento los días laborales de esta oficina son de lunes a viernes de 08:00am a 12:00m y de 02:00pm a 6:00pm.

En caso de hacerlo por intermedio de apoderado, le ruego autorizarlo mediante poder debidamente autenticado y otorgado a un Abogado, si se traía de Representante Legal, anexa, el certificado de Cámara de Comercio o documento que acredite la representación legal

Diligencia de notificación personal
Hoy 11 de Mayo de 2012, se notifica personalmente a el señor Jesús Antonio Almendra Muelas identificado con CC No. (Silvia-Cauca), del contenido del Auto de Iniciación de Sancionatorio No. 1896, emitido el 10 de mayo de 2012.

Al notificado se le informa que contra la presente decisión:
No procede recurso alguno
Al notificado se le entrega una copia íntegra y gratuita del Acto Administrativo. El notificado, Jesús Antonio Almendra Muelas

Caso: Sanción ambiental
Implicado: Samuel Almendra Velasco
Gobernador del momento: Lorenzo Muelas
Cabildo: Guambía

0951 Resolución
Expediente 24-08 Resguardo de Guambía y Samuel Almendra por la cual se impone una sanción y se toman otras determinaciones.

El director general de la Corporación Autónoma Regional del Cauca, en ejercicio de lo dispuesto en el artículo 80 de la Constitución Nacional, los artículos 2, 17, 83 a 86 de la Ley 99 de 1993, el artículo 213 del decreto 1594 de 1984 y las competencias propias de la Corporación.

Considerando

El artículo 84 de la Ley 99 de 1993, asigna a las Corporaciones Autónomas Regionales, la imposición de las sanciones previstas en el artículo 85 ibídem, de acuerdo con la naturaleza de la infracción y la gravedad de la misma, ante la violación de las normas sobre protección ambiental o manejo de los recursos naturales renovables, las cuales en los términos del artículo 213 del Decreto 1594 de 1984, se impone a través de resolución motivada.

Hechos

A través del escrito del 15 de abril de 2008 (f.1-21) un funcionario y un contratista de la Subdirección de Defensa del Patrimonio Ambiental de la CRC, informan que en el predio asignado por el Resguardo de Guambía al comunero Samuel Almendra Velasco, ubicado en las coordenadas Norte 02°. 24'. 086" y oeste 076°. 16. 41.1" en la ruta que conduce de la cabecera municipal de Silvia hasta el sitio denominado El Cruce El Cofre, Agua Bonita y Santa Lucía, dentro del ecosistema de páramo denominado Las Ánimas, área geográfica del río Piendamó, se ha cambiado el uso de suelo para establecer un cultivo de papa y ganadería, afectando la vegetación por la adecuación de aproximadamente 9 a 10 has.

Se expresa en el informe que en el mismo predio se ha realizado una quema de aproximadamente 2 a 3 has, de la vegetación de páramos (frailejones, rosetas, piñuelas, pajonales, etcétera) y se han afectado cuerpos de agua por la utilización de agroquímicos en los cultivos de papa y el desecamiento de la zona de humedal del páramo.

En la margen izquierda de la vía a Silvia, en parte del Resguardo Indígena de Guambía, se evidenció la extracción de capote de algunos predios, afectando de manera considerable la vegetación natural, flora y fauna del lugar.

El informe concluye manifestando que la intervención realizada en la zona afecta

directamente los recursos agua, suelo, fauna y flora, al igual que a la biodiversidad, incluyendo al hombre, toda vez que el cambio en el uso del suelo trae una serie de alteraciones y modificaciones de este ecosistema, repercutiendo en su capacidad para mantener y proveer servicios ambientales a la comunidad en general.

Agrega que no se evidencia interés en proteger el ecosistema estratégico del Páramo de las Ánimas, no obstante ser conocida la situación por el Resguardo de Guambía, quien ha tomado medidas laxas a pesar de haber transcurrido 4 meses a partir del conocimiento de dicha situación.

El trámite surtido en la investigación sancionatoria ambiental

En consideración a que en la presente investigación se formularon cargos con antelación a la vigencia de la Ley 1333 de 2009, se aplica el procedimiento del decreto 1594 de 1984, conforme lo indica el Art. 64 de dicha ley.

A través del Auto del 21 de abril de 2009 (f.25-27), se ordenó abrir investigación con el fin de establecer claramente los hechos descritos, identificar plenamente al responsable y aplicar las sanciones a que hubiera lugar.

Con auto de la misma fecha se formularon cargos (f.28 a 31) en contra del Resguardo Indígena de Guambía, representado legalmente por su Gobernador y del señor Samuel Almendra Velasco, con sustento en los hechos descritos, considerando transgredidos los siguientes preceptos: artículos 21 y 22 de la Ley 89 de 1890; artículo 15 de la Ley 21 de 1991; numerales 2, 4 y 6 artículo 1 de la Ley 99 de 1993; Ley 357 de 1997; artículos 118 y 119 de la Ley 1152 de 2007; Resolución 0769 de 2002 del MAVDT; Resolución 157 de 2004.

El Auto de formulación de cargos fue notificado el 30 de abril de 2008 (f. 39), personalmente al señor, Samuel Almendra Velasco identificado con la CC No. de Silvia y se le otorgó el término de diez (10) días hábiles a partir del día siguiente, para presentar sus descargos, los cuales fueron entregados en forma extemporánea (f.76 y ss.).

Por su parte el señor Lorenzo Muelas, en calidad de Gobernador del Resguardo de Guambía, presentó descargos el 9 de mayo de 2008, mediante escrito 2422 (f. 47- 48), sin que obre en el expediente constancia de la notificación, motivo por el cual se deduce que la notificación operó por conducta concluyente.

Mediante Resolución 0214 del 22 de abril de 2008, la CRC impuso una medida preventiva al Resguardo Indígena de Guambía y al comunero Samuel Almendra, consistente en la suspensión provisional de las actividades generadoras de intervención del ecosistema en el páramo de Las Ánimas, en el predio asignado al comunero Samuel Almendra Velasco (f.32 a 34).

La Resolución 0214 del 22 de abril de 2008 (f.32 a 34) fue notificada al señor Samuel Almendra Velasco y al señor Lorenzo Muelas, en calidad de Gobernador del Resguardo de Guambía, el 30 de abril de 2008 (f. 36 y 37), quienes interpusieron recurso de reposición en contra de dicha medida preventiva mediante los escritos 2423, del 9 de mayo de 2008 (f. 40-44) y 2426 y 2427 de la misma fecha (f. 49 y SO- SI), respectivamente.

A folio 72 y s.s. Obra el informe de visita técnica al lugar No. 180-07433 del 17 de julio de 2008, que ratifica el informe inicial No. 03543, del 15 de abril de 2008.

Lo probado en la actuación sancionatoria

De acuerdo al informe del 15 de abril de 2008 (f.1 a 21), se verificó que en el predio asignado por el Resguardo Indígena de Guambía, al señor Samuel Almendra Velasco, ubicado dentro del páramo de Las Ánimas, se ha cambiado el uso de suelo en una extensión aproximada de 9 a 10 has., para establecer cultivos de papa y ganadería, se ha realizado una quema de aproximadamente 2 a 3 has. De la vegetación de páramos, afectando cuerpos de agua por la utilización de agroquímicos en los cultivos y por el desecamiento de la zona de humedal del páramo.

También se verificó que en la margen izquierda de la vía a Silvia, en parte del Resguardo Indígena de Guambía, existe extracción de capote de algunos predios, afectando de manera considerable la vegetación natural, flora y fauna del lugar.

Con las acciones enunciadas se han afectado los recursos agua, suelo, fauna y flora, al igual que a la biodiversidad, incluyendo al hombre, toda vez que el cambio en el uso del suelo trae una serie de alteraciones y modificaciones de este ecosistema, repercutiendo en su capacidad para mantener y proveer servicios ambientales a la comunidad en general, incurriendo con ello en violación de los artículo 21 y 22 de la Ley 89 de 1890; artículo 15 de la Ley 21 de 1991; numerales 2, 4 y 6 artículo 1 de la Ley 99 de 1993; Ley 357 de 1997; artículos 118 y 119 de la Ley 1152 de 2007; Resolución 0769 de 2002 del MAVDT; Resolución 157 de 2004, teniendo como presuntos responsables de los hechos al señor Samuel Almendra Velasco y al Resguardo Indígena de Guambía.

Intervención de los infractores

Mediante escrito del 9 de mayo de 2008, según radicación 2422 (F.47-48), el señor Lorenzo Muelas, en representación del Cabildo Indígena de Guambía presentó sus descargos, argumentando que como Autoridad Tradicional del Pueblo Misak, han iniciado una investigación interna para establecer responsabilidades y la realización de visitas técnicas para determinar el alcance y magnitud del daño en el páramo de Las Ánimas.

Expresa que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones

jurisdiccionales dentro de su territorio, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, de acuerdo con lo establecido en el Art. 246 de la Constitución Nacional y que en caso de incompatibilidad entre la Constitución y la Ley u otra norma, se aplicarán las disposiciones constitucionales.

Argumenta que la Ley 21 de 1991, trae un catálogo de derechos de los pueblos indígenas como la autonomía, el territorio, la consulta previa, salud, trabajo etcétera, y la obligación del Estado de conservar las costumbres e instituciones propias de dichos pueblos. Concluye diciendo que para la aplicación de la Ley 99 de 1993, se deberá tener en cuenta la especialidad cuando de comunidades indígenas se trate.

Los descargos presentados por el señor Samuel Almendra no se tendrán en cuenta por haberse presentado de forma extemporánea el 22 de julio de 2009, según radicación 05669 (f.76-78).

Lo probado en el procedimiento sancionatorio ambiental

Mediante la Resolución 0214 del 22 de abril de 2008 (f.32 y s.s.), se impuso medida preventiva de suspensión de actividades al señor Samuel Almendra Velasco y al Resguardo Indígena de Guambía, en acatamiento del literal c del numeral 2 del artículo 85 de la Ley 99 de 1993, conforme al cual las Corporaciones Autónomas Regionales impondrán al infractor de las normas sobre protección ambiental o sobre manejo y aprovechamiento de recursos naturales renovables, mediante resolución motivada y según la gravedad de la infracción, entre otras medidas preventivas, la suspensión de obra o actividad, cuando de su continuación pueda derivarse daño o peligro para los recursos naturales renovables o la salud humana, con sustento en el informe técnico que originó la presente investigación.

El Parágrafo 3º del mismo artículo dispone que para la imposición de las medidas y sanciones a que se refiere este se estará al procedimiento previsto por el decreto 1594 de 1984 o al estatuto que lo modifique o sustituya.

El capítulo XVI del decreto 1594 de 1984, al referirse a las medidas sanitarias, a las sanciones y a los procedimientos establece en el artículo 187, que las medidas sanitarias (hoy preventivas) surten efectos inmediatos y contra ellas no procede recurso alguno, atendida la naturaleza jurídica de dicha decisión (Resolución 0214 del 22 de abril de 2008).

En cuanto a la formulación de cargo, se dijo que con las actuaciones realizadas por los señores Samuel Almendra Velasco y el Resguardo de Guambía se ha afectado los recursos agua, suelo, fauna y flora, al igual que a la biodiversidad, incluyendo al hombre, incurriendo con ello en violación de los artículos 21 y 22 de la Ley 89 de 1890; artículo 15 de la Ley 21 de 1991; numerales 2, 4 y 6 artículo 1 de la Ley 99 de 1993; Ley 357 de 1997; artículos 118 y 119 de la Ley 1152 de 2007; Resolución

0769 de 2002 del MAVDT y Resolución 157 de 2004, razón por la que se acudirá a su contenido para establecer si hubo violación de ellas.

El artículo 21 de la Ley 89 de 1890, dispone que las Corporaciones Municipales y los Alcaldes impidan la destrucción de los bosques que sean necesarios para conservar las fuentes de agua, no obstante esta es una obligación que debe cumplir el ente territorial, más no los particulares, motivo por el cual no le es aplicable a los investigados.

El artículo 22 de la Ley 89 de 1890, establece que las fuentes saladas, con dos o más grados de saturación, que se hallen en terrenos de Resguardos, las reservas para sí la Nación y su uso y goce se reglará conforme a las disposiciones del Código Fiscal y sus concordantes. Esta disposición tampoco le es aplicable a los investigados, toda vez que las reglamentaciones de las normas le corresponde realizarlas al Estado y no a los particulares.

El numeral 1 del artículo 15 de la Ley 21 de 1991, dispone que los derechos de los pueblos interesados en los recursos naturales existentes en sus tierras deben protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. En esta norma si bien se consagra un deber del Estado hacía los pueblos indígenas, la última parte de la misma consagra de forma implícita la obligación que tienen estos pueblos de participar en la conservación de los recursos naturales, motivo por el cual le es aplicable al presente caso.

El numeral 2 del artículo 15 de la Ley 21 de 1991, estatuye que los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de estos serían perjudicados y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Como vemos esta norma se refiere a la obligación que tiene el Estado de consultar a los pueblos indígenas al momento de tramitarse un permiso, autorización, concesión o licencia para el aprovechamiento de los recursos naturales, situación que no es la que nos ocupa, toda vez que se trata de una infracción que afecta los recursos naturales y no del trámite de una autorización, concesión, permiso o licencia, caso en los cuales sería procedente la consulta.

El artículo 1º de la Ley 99 de 1993, consagra los principios generales ambientales que debe aplicar el gobierno nacional, en la política ambiental colombiana, motivo por el cual su aplicación corresponde al Gobierno y no a los particulares, lo que imposibilita que se endilgue responsabilidad a los investigados por su inobservancia.

La Ley 357 de 1997, aprueba la "Convención relativa a los humedales de

importancia internacional especialmente como hábitat de aves acuáticas" (suscrita en Ramsar el 2 de febrero de 1971), define que se entiende por humedales y aves acuáticas y establece el procedimiento que debe seguir el gobierno para la identificación y manejo de estos ecosistemas. Esta norma al ser dirigida al Estado no les es exigible a los particulares, siendo por tanto imposible que se infrinja por los mismos.

La Ley 1152 de 2007 (Estatuto de Desarrollo Rural), fue declarada inexequible por la Sentencia C-175, del 18 de marzo de 2009, expediente D-7308, Magistrado Ponente Dr. Luis Ernesto Vargas Silva.

A través de la Resolución 0769 de 2002, se regula el procedimiento que deben ejecutar las Corporaciones para el manejo de los páramos, en aras de contribuir a la protección, conservación y sostenibilidad de ellos, motivo por el cual esta norma no le es aplicable a los particulares.

La Resolución 157 de 2004, reglamenta el uso sostenible, conservación y manejo de los humedales, estableciendo las diferentes actividades que las Corporaciones Autónomas Regionales deben realizar para ello, razón por la cual su aplicación no les corresponde a los particulares y por ende a las personas investigadas.

Con base en lo anterior al señor Samuel Almendra Velasco y al Resguardo Indígena de Guambía, se los hizo responsables de no participar en la conservación de los recursos naturales, de acuerdo con el numeral 1 del artículo 15 de la Ley 21 de 1991, ante la afectación de los recursos agua, suelo, fauna y flora, al igual que a la biodiversidad y al hombre, por el cambio en el uso del suelo, provocando una serie de alteraciones y modificaciones de este ecosistema, repercutiendo en su capacidad para mantener y proveer servicios ambientales a la comunidad en general.

Para valorar la infracción debemos tener en cuenta que mediante oficios del 12 de febrero de 2008 (f. 22), y del 7 de abril (f. 24) del mismo año, el Cabildo de Guambía manifiesta que se están tomando las medidas pertinentes para evitar que se continúe con la afectación del páramo, motivo por el cual asumió la investigación para establecer los hechos y sus responsables; no obstante, en el informe 180-03543, del 15 de abril de 2008 (f. 1-21), de la visita efectuada por esta Corporación, se afirma que "se pudo comprobar que a pesar de haber cruce de oficios entre el Resguardo Indígena de Guambía y la Dirección Territorial centro de la CRC, las medidas tomadas por parte del Resguardo han sido laxas, habiendo transcurrido cuatro (4) meses a partir del conocimiento de la situación." (f. 18)

Mediante oficio del 29 de mayo de 2008, recibido en la CRC el 11 de junio de 2008, según radicación 3065 (f.53), el Resguardo de Guambía remite el "Informe de

valoración técnica visita al páramo Las Ánimas" (f.56-65), realizado por el Proyecto Nam Misak, por Taita Esteban Calambás, Flor Nancy Muelas Aranda y Manuel Morales, de fecha 5 de abril de 2008, en el que manifiestan que se realizó una quema indiscriminada en el páramo de las Animas, que afectó alrededor de 53 hectáreas de las zonas de conservación y producción de agua del territorio Misak, ya que con la quema se secó el agua que corría por el lugar, se destruyó la totalidad de los pajonales, frailejones y otras especies vegetales propias del ecosistema y se afectaron las especies animales propias del lugar

Consta en el informe que originó la investigación, que parte del terreno ha sido arado y se han abierto unas chambas de 4 o 5 metros de profundidad, alterándose notablemente el paisaje; de igual forma se ha utilizado insumos agrícolas como la cal en grandes cantidades, lo cual afecta notablemente la composición fisicoquímica y contribuye a la salinización de los suelos y perdida rápida de la capacidad de producción, como la existencia de otros cultivos, cerca del área de carretera, que desde hace ya varios años se vienen desarrollando.

Cerca del sector el Copial, se encontraron procesos de extracción de material orgánico que se realiza sin ningún tipo de control"

El Resguardo adjunta copia del escrito del 15 de abril de 2007 (f.54-55), mediante el cual prohíbe al comunero Antonio Velasco, cualquier actividad que vaya en contra de los páramos.

El citado Resguardo adjunta el "Segundo informe de valoración técnica al páramo Las Ánimas" (f.66-68), realizado por el proyecto Nam Misak, por Taita Esteban Calambás, Flor Nancy Muelas Aranda y Manuel Morales, del 6 de mayo de 2008, en el que informan que las actividades inicialmente encontradas persisten. No se evidencia ningún tipo de acción por parte del Cabildo de Guambía que haya detenido los procesos, es más; cerca del área donde se está extrayendo la materia orgánica se está realizando extracción de árboles nativos por personas de la zona del Cofre.

Concluyen que "Al Cabildo le falta autoridad en los aspectos relacionados con la materia ambiental, la demora en la toma de decisiones y la no realización de acciones concretas que lleven a conseguir minimizar impactos sobre el ambiente se evidencia notablemente, aclaran que les preocupa la actitud pasiva que tiene el Cabildo demostrando poco interés por la preservación, conservación y cuidado de la naturaleza, el Cabildo tiene todo el poder para cambiar esta situación, pero no lo hace y ni siquiera una sanción de la CRC hace que despierten y reaccionen, solo lo toman como una pelea política de autoridad, cuando en el fondo va más allá." (f.68).

Se allega también el informe radicado bajo el número 07433 del 17 de julio de 2008

(f.72), en el que se expresa que en la última visita realizada por funcionarios de la CRC, al páramo de las Ánimas, en el predio del comunero Samuel Almendra, se continúa con el cultivo de papa y con las fumigaciones a dichos cultivos.

Por último obra el informe 02475, del 6 de abril de 2010 (f.81), mediante el cual la Corporación a través de un técnico operativo, informa que el 19 de marzo de 2010, realizó visita al sitio de los hechos, en la cual se verificó que el predio adjudicado al comunero Samuel Almendra, adecuado para el cultivo de papa, se encuentra en potrero, donde predomina el pasto "poa", pruebas que confirman de manera fehaciente la responsabilidad del comunero y del Resguardo Indígena cuestionado, por la actividad realizada en el lugar conforme se ha expuesto.

En cuanto al argumento esgrimido por el Resguardo de Guambía, sobre la autonomía de las comunidades indígenas, el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, conceptuó a través del memorando del 22 de febrero de 2010, que "a través de la Ley 99 de 1993, se definió el marco de las competencias del sector público en cuanto a la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, definiendo funciones y responsables en el orden nacional y regional."

"Si bien es cierto que el artículo 330 de la Constitución Política asigna a los territorios indígenas una función genérica de velar por la preservación de los recursos naturales, no hay fundamento jurídico para concluir que ello implica una transferencia de las competencias relacionadas con la administración y manejo de los recursos naturales renovables, cuya responsabilidad se encuentra primordialmente a cargo de las Corporaciones Autónomas Regionales. Esta conclusión deriva no solo de la redacción misma de la norma constitucional, claramente circunscrita a la necesidad de velar por la preservación de estos recursos, sino de la naturaleza de los territorios indígenas, que aunque fueron habilitados para el cumplimiento de unas funciones que la misma Constitución Política define, no son ni están llamados a constituirse en la instancia político administrativa de representación de los pueblos indígenas. Más aún, el parágrafo del mismo artículo, al referirse a la explotación de los recursos naturales, en los territorios indígenas, sitúa en el gobierno la competencia para adoptar las decisiones, en las que en todo caso debe asegurar la participación de las comunidades..."

"Los derechos de los pueblos indígenas relacionados con la administración de los recursos naturales renovables, son derechos de participación en esa administración, los cuales pueden ser ejercidos a través de mecanismos de consulta existentes, o bien a través de nuevos mecanismos de participación y coordinación que establezca el Estado en cumplimiento de sus obligaciones constitucionales e internacionales.

En cualquier caso, en la interpretación de estas normas, la Corte Constitucional se refirió a la autonomía que ostentan las comunidades indígenas en ejercicio de sus «derechos, y particularmente los relacionados con los recursos naturales renovables, precisando que dichos derechos no son absolutos sino que se sujetan a principios superiores y que el Estado conserva la obligación de protección de los citados recursos en los territorios colectivos."

La Sentencia T-254 de 1994, con ponencia del Magistrado Eduardo Cifuentes Muñoz, cobra especial importancia en la presente decisión, en cuanto concretó los límites a la jurisdicción indígena, y estableció como primera medida, que "La autonomía política y jurídica reconocida a las comunidades indígenas por el constituyente, por su parte, debe ejercerse dentro de los estrictos parámetros señalados por el mismo texto constitucional: de conformidad con sus usos y costumbres, siempre y cuando no sean contrarios a la Constitución y a la ley, de forma que se asegure la unidad nacional."

Por lo anterior la competencia para conocer sobre asuntos relacionados con la administración y manejo del medio ambiente y los recursos naturales la tiene el Estado a través de las Corporaciones Autónomas Regionales, dentro del ámbito de su jurisdicción.

El señor Samuel Almendra y el Resguardo de Guambía no aportaron prueba alguna que desvirtuara los cargos imputados respecto a ser responsables de no participar en la conservación de los recursos naturales, de acuerdo con el numeral 1 del artículo 15 de la Ley 21 de 1991, debido a la intervención realizada al páramo de Las Ánimas con el establecimiento de cultivos de papa y ganadería, quema de la vegetación propia de la región, contaminación de las aguas por el uso de agroquímicos, desecamiento del humedal del páramo y el descapote de los terrenos, en territorio del Resguardo de Guambía, específicamente en el adjudicado al señor Almendra, afectando los recursos agua, suelo, fauna y flora, al igual que a la biodiversidad y al hombre, por el cambio en el uso del suelo, provocando una serie de alteraciones y modificaciones de este ecosistema, repercutiendo en su capacidad para mantener y proveer servicios ambientales a la comunidad en general y por el contrario obran los informes "de valoración técnica visita al páramo Las Ánimas" realizado por el proyecto Nam Misak, donde se reiteran los hallazgos verificados por la CRC, motivo por el cual está comprobado que el señor Samuel Almendra y el Resguardo de Guambía son responsables del cargo que se les endilga.

Por las anteriores razones la CRC debe imponer una sanción de las establecidas en el Art. 85 de la Ley 99 de 1993 (aplicable al asunto objeto de estudio) consistente en multa por valor equivalente a veinte salarios mínimos legales mensuales vigentes.

En mérito de lo expuesto,

Resuelve

Artículo primero: Imponer al señor Samuel Almendra Velasco, identificado con la CC No. xxxxxxx de Silvia (C.) y al Resguardo de Guambía, con NIT 817.000.162, una multa por valor de $10.712.000, equivalente a veinte salarios mínimos legales mensuales vigentes, por los motivos expuestos en la parte considerativa de la presente resolución. **Parágrafo 1:** La multa de que trata el presente artículo, deberá ser consignada dentro de los cinco (5) días hábiles siguientes a la ejecutoria de esta providencia, en la cuenta corriente de Bancolombia No. 8680009700-0, remitiendo copia de la consignación al Programa Sancionatorios de la Oficina Asesora Jurídica de la CRC. **Parágrafo 2:** Si la multa de que trata esta resolución no se cancela en el término indicado, se aplicarán los intereses moratorios a la tasa legalmente establecida y se procederá al cobro por la vía de Jurisdicción Coactiva, para lo cual la presente resolución, con la constancia de 1ª copia debidamente autenticada y su ejecutoria, presta mérito ejecutivo. ,

Artículo segundo: Se impone al señor Samuel Almendra Velasco, y al Resguardo de Guambía, la obligación de presentar a la Subdirección de Defensa del Patrimonio Ambiental de la CRC, un plan de recuperación y manejo del área de páramo afectada con la intervención, para su evaluación, con su respectivo cronograma de ejecución. Para el cumplimiento de esta obligación se les concede un plazo de sesenta (60) días calendario, contados a partir de la ejecutoria de la presente resolución.

Artículo tercero: Contra la presente providencia procede el recurso de reposición ante el Director General de la C.R.C, del cual podrá hacer uso dentro de los cinco (5) días hábiles siguientes a la notificación personal o desfijación del edicto, en su caso.

Artículo cuarto: Notifíquese la presente providencia al señor Samuel Almendra Velasco, ubicable en la vereda El Cofre, Resguardo de Guambía, Municipio de Silvia y al Gobernador del Resguardo Indígena de Guambra, ubicable en la carrera 2 No. 12-25 de Silvia (C.) y entrégueseles copia de la misma, dejando las constancias de rigor.

Artículo quinto: Ejecutoriada la presente decisión remítase copia al Programa Jurisdicción Coactiva de la Oficina Asesora Jurídica, con la indicación que es primera copia, y a la Subdirección de Defensa del Patrimonio Ambiental de la CRC, para el seguimiento de la obligación impuesta.

Notifíquese y cúmplase

Silvia-Cauca, abril 13 del 2011
Doctor
Jesus Hernán Guevara.
Director general CRC Popayán-Cauca.
Ref: recurso de reposición resolución 951 del 05 de abril del 2011

Samuel Almendra Velasco, mayor de edad identificado como aparece al pie de mi firma actuando en nombre propio y Jeremías Tunubalá Ullune actuando en Calidad de Gobernador y Representante Legal de Cabildo Indígena del Resguardo de Guambía, respetuosamente y dentro del término legal, procedemos a interponer recurso de reposición y en subsidio el de Apelación en Contra de la Resolución 951 del 05 de abril del 2001, mediante el cual se nos impone una multa por la cantidad de 10.712.000 a favor del CRC., en los siguientes términos.

Primero: en la parte considerativa de la resolución 951 del 2011 el CRC, hace una sumatoria de hechos y de responsabilidades de manera indiscriminada, en contra del Cabildo de Guambía y del de Samuel Almendra Velasco sin tener pruebas de cada uno de los hechos de manera específica e individual para cada hecho descrito a saber.

El predio destinado en el 2008 para los cultivos de papa si correspondían a las posesiones de Samuel Almendra Velasco.

La quema producida en predios vecinos de propiedad de Samuel Almendra Velasco en gran cantidad afectando los frailejones, tuvo origen en la vía carreteable y única de tránsito peatonal, vehículos y animales de carga en la zona; conforme a la inspección adelantada por el Cabildo en la época, se originó al borde de la vía y se extendió a otras áreas y de este hecho, no fue posible determinar responsables ya que el incendio fue originado por algún transeúnte, ya que la zona en verano es bastante seca y de pastizales elevados y bastante solitario. Actualmente por regeneración natural el área esta recuperada.

El margen izquierdo de la vía a Silvia, efectivamente fue extraído para efectos de adecuar cercas naturales, donde actualmente ha brotado nuevamente las especies naturales de la región en regeneración natural, por lo tanto, es falso y tendencioso la conclusión del informe que indica alteraciones y modificaciones del ecosistema, repercutiendo en su capacidad para mantener y proveeré servicios ambientales a la comunidad en general.

Actualmente y por prohibición del Cabildo, el señor Samuel Almendra Velasco dejo de utilizar sus posesiones para adelantar cultivos, volviendo la tierras a su estado natural tal como lo indica el informe de los funcionarios del CRC el 06 de abril del 2010

Por lo anterior, si bien es cierto que el señor Samuel Almendra Velasco hizo uso de sus posesiones para la agricultura dadas las difíciles condiciones económicas que le impedían adelantar actividades en otras zona, actualmente y obedeciendo a la prohibiciones del CRC y del Cabildo, ha dejado de adelantar nuevas actividades agropecuarias en esa zona.

La zona que fue incendiada en ese año y no tiene un autor conocido ya que esto ocurrió en ausencia incluso del señor Almendra Velasco, comprendiendo predios de pantanos no aptos para ningún tipo de cultivo ni para pastoreo de animal alguno, hecho que evidencia que el incendio fue provocado por manos criminales y no como lo expresa el CRC sin aportar prueba alguna en contra de Samuel Almendra de la siguiente manera; "quema de la vegetación propias de la región, contaminación de las aguas por el uso de agroquímicos, desecamiento del humedal de páramo etcétera

Así las cosas, en este punto el CRC ha procedido a establecer juicios de manera subjetiva y a incriminar actos en contra de la naturaleza a personas honestar y trabajadoras de la región con el ánimo de mostrar resultado a priori (falsos positivos). Frente al Plan de Manejo Ambiental, el Cabildo es claro en cuanto a su responsabilidad y viene adelantando una agenda interna de trabajo para responder a las necesidades en cada área ambiental y en cada sector, incluyendo la prohibición de la concesiones a la multinacionales tal como se ve en los contratos de Concesión otorgadas por el Gobierno Nacional con el visto bueno del CRC, para el inicio de la destrucción del páramo de Moras.

Por lo anterior, el Cabildo de Guambía y Samuel Almendra Velasco reponemos a la resolución 951 del 05 de abril del 2011, mediante el cual se nos imponen una multa por valor de 10.712.000 a favor del CRC, para que se revoque esta sanción teniendo en cuenta que las multas proceden en los eventos en que el daño haya sido causado por dolo de autor del daño a la naturaleza, y en este caso no existe elemento. En lo demás, el Cabildo continuará con su trabajo interno para elaborar nuestro propio programa de manejo ambiental en todo el Resguardo, aspecto que tomarás de los 60 días del que nos imponen ustedes, incluso años ya que este tema implica asignación de recursos que legal mente no están establecidos en los sectores del inversión del Sistema General de Participaciones para la cuestión ambiental dentro de los Resguardos en la Ley 715 del 2001, por lo tanto los resultados dependen de recursos adicionales que debe asignar el Ministerio del Medio Ambiente para los Resguardos Indígenas para el tema ambiental, y no mediante planes casuistas ya que aislar estos espacios o ubicar en otros sitios a los habitantes del sector implica inversión de recursos. Actualmente, ni el Cabildo de Guambía ni el señor Almendra Velasco poseen recursos propios para asumir multa alguna, por lo tanto respetuosamente solicitamos formalmente modificar la resolución antes citada exonerando de la multa y ampliando el termino para el

plan de acción ambiental a un plazo mínimo de un año, tema en el cual requerimientos de la participación del CRC, en aspectos puntuales que les estaremos dando a conocer.

Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Yanacona (2006-2013)

Resoluciones Caquiona.
Kakaoña Marka- Resguardo de Kakiona
Nación Yanakuna-Chinchaysuyu. Municipio de Almaguer – Cauca-
Macizo andino Colombiano

Resolución

Resolución 001 de diciembre 08 del año 2008

Por medio de la cual se dictan medidas para el control del orden público y otras situaciones en el Resguardo Indígena Yanacona de Caquiona, Municipio de Almaguer, departamento del Cauca.

El Cabildo en uso de las atribuciones que le confiere el Art. 246 y el numeral 7 del Art. 330 de la Constitución Nacional, la Ley 89 de 1890, los usos y costumbres y los acuerdos realizados en reuniones del 1º y 8 de diciembre del año 1998 con las Juntas de Acción Comunal y comuneros, y

Considerando

Que el Cabildo del Resguardo de Caquiona le corresponde, por competencia que le otorga la Constitución y la ley dirimir dentro del ámbito de su territorio todos los conflictos que se susciten por diversos órdenes y circunstancias entre los comuneros pertenecientes a éste y las personas que tienen o tengan alguna relación con esta comunidad.

Que el Resguardo de Caquiona, en los últimos años permanentemente, se han presentado desórdenes públicos propiciados por los mismos comuneros y foráneos dando como resultado homicidios, lesiones personales, incertidumbre, miedo y apatía general por la paz y el buen vivir en familia y en comunidad.

Que todos los indígenas del Resguardo de Caquiona tenemos derecho a vivir tranquilamente, a mantener nuestras expresiones culturales y nuestras ancestrales formas de vida y que por los hechos de violencia permanente que se vienen presentando, especialmente el día de mercado, el Cabildo y las Juntas de Acción

Comunal del Resguardo decidieron estudiar el problema y en Asambleas del 1º y el 8 de diciembre de 1998 se convino convocar a los comuneros mayores de 15 años y menores de 60 de edad para que en adelante presten el servicio comunitario de Guardia Cívica como mecanismo propio para regular los comportamientos al interior del Resguardo.

Resuelve

Artículo primero: Convocar a todos los indígenas mayores de 15 años y menores de (60) años de edad para los hombres y mujeres menores de 50 años de edad a prestar el servicio comunitario de Guardia Cívica para los días de mercado, ocasiones especiales y festividades en turnos máximos de 10 horas. En los días de mercado serán dos turnos y para ocasiones especiales y festividades serán los que la autoridad estime conveniente.

Parágrafo 1: Queda exento de este servicio toda aquella persona que tenga alguna limitación o lesión física o mental temporal o permanente debidamente comprobada que el impida desempeñarse normalmente y las mujeres en estado avanzado de embarazo y hasta cuando el niño cumpla dos (2) años de edad. **Parágrafo 2:** El incumplimiento de los comuneros convocados respectivos turnos se sancionará con 24 horas de arresto en los calabozos comunidad y con la negación de constancias para ser beneficiados en distintos aspectos como la atención en salud, educación, servicio militar obligatorio, SISBEN, etcétera **Parágrafo 3:** En caso de enfermedad temporal comprobada del convocado se admitirá en el horario previsto un reemplazo que esté habilitado por la presente norma. El caso de las madres solas y/o que tengan conflictos con sus esposos o compañeros permanentes la Junta Coordinadora de Guardia Cívica estudiará el caso y si es justificado aceptará el reemplazo.

Artículo segundo: Una vez entre en vigencia esta norma dentro del Resguardo, queda totalmente prohibido el expendio y consumo de toda clase de bebidas embriagantes. **Parágrafo:** El incumplimiento a este artículo se sancionará con el decomiso de las bebidas, cepo, arresto de 24 horas y pago de una multa de treinta (30) días de trabajo comunitario a favor de las obras públicas del Resguardo. En caso de reincidencia se castigará con el doble de la sanción establecida.

Artículo tercero: Queda prohíbo el porte de cualquier arma corto punzante, de fuego, etcétera En caso de incautarse se decomisará y se pondrá a disposición del Cabildo para que realice las investigaciones pertinentes y se sancionará al portador con 24 horas de arresto. Excepto las de fuego que tengan salvo conducto.

Artículo cuarto: El gobernador y cabildantes impondrán de acuerdo a esta norma las sanciones correspondientes a quienes la incumplan.

Artículo quinto: Para realizar actividades en beneficio comunitario, los interesados con anterioridad deben solicitar el permiso ante el Cabildo y una vez aprobados se responsabilizarán del cumplimiento del orden público y de lo que ocurra.

Artículo sexto: En la cabecera del Resguardo queda prohibido para los días de mercado, ocasiones especiales y festividades el tráfico de motocicletas y otros vehículos automotores a alta velocidad. En caso de incumplimiento se inmovilizará el vehículo hasta por 72 horas y arresto de 24 horas al conductor. Se castigará con la misma sanción a los que se encuentren conduciendo en estado de embriaguez.

Artículo séptimo: Funciones de la Guardia Cívica. Son funciones de la Guardia Cívica las siguientes:

1. Tratar con respeto, decencia y honradez a todas las personas.
2. Establecer un retén en cada entrada a la población de Caquiona.
3. Requisar a todas las personas y vehículos.
4. Decomisar toda clase de armas, bebidas, alucinógenos, productos de dudosa procedencia y calidad.
5. Inmovilizar los vehículos que incumplan la presente norma y los que no presenten los respectivos documentos de propiedad.
6. Encalabozar a las personas que incumplan la presente norma.
7. Presentar por escrito al Cabildo en cabeza del Gobernador el respectivo informe de las novedades y los objetos decomisados como: armas, bebidas embriagantes, alucinógenos y de dudosa procedencia. De la misma manera los vehículos inmovilizados.
8. Con orden del Gobernador realizar las requisas a las casas en búsqueda de objetos hurtados o robados o de dudosa procedencia, bebidas embriagantes, armas, etcétera
9. Decomisar juguetes bélicos e impedir la realización de juegos de azar que no tengan licencia ni permiso del Cabildo o autoridad competente.
10. Procurar en todo momento mantener el orden público y la tranquilidad en la comunidad.
11. Las Juntas de Acción Comunal de cada vereda con su respectiva comunidad están en la obligación de hacer cumplir la presente norma y para ello pueden establecer turnos de Guardia Cívica de acuerdo a las circunstancias.

Artículo octavo: El Cabildo procurará capacitar a la comunidad para prestar un buen servicio de Guardia Cívica.

Artículo noveno: Todo establecimiento de diversión pública deberá cerrar su atención a las seis (9) en punto de la tarde o la hora que disponga la comunidad.

Artículo décimo: El Cabildo con apoyo de la comunidad dirimirá los conflictos que se presenten entre comuneros y sancionará a los indígenas que causen daños en las personas y en los bienes a otros indígenas o a los que perturben la convivencia pacífica, sea con cepo fuerte, arresto o trabajo comunitario de acuerdo a la gravedad de la falta.

Artículo undécimo: En todos los casos, los implicados en la violación de la presente firmarán una multa preventiva que irá de uno (1) a treinta (30) días de trabajo comunitario o arresto por primera vez y si hay reincidencia se incrementará en el doble.

Artículo duodécimo: Queda prohibido el expendio de gallinaza dentro y en los alrededores de la población.

Artículo decimotercero: El Cabildo no se responsabilizará de la suerte legal que cualquier indígena del Resguardo corra por causa de los cultivos ilícitos y actividades que deriven de estos.

Esta Resolución rige a partir de su publicación.

Resolución No 002. 22 de Marzo de 2009
Manejo de basuras y protección del medio ambiente

El suscrito Cabildo Indígena Yanacona de Caquiona, Municipio de Almaguer Cauca, de conformidad con lo ordenado en el Art. 246 de la Constitución Nacional y Art. 4º y 7º numeral 5º y 7º, procedimientos propios y los usos y costumbres de esta comunidad realizadas en las fechas 12 y 13 de Diciembre de 2001 y 5 y 6 de febrero de 2002:

Considerando

Que se tiene conocimiento desde años anteriores y del presente, sobre el problema del mal manejo de basuras, en el casco urbano y veredas del Resguardo de Caquiona, que en anteriores resoluciones a la presente con preocupación sobre el tema del mal manejo de basuras también se ha enfatizado en su debido proceso de coordinar un buen orden; y en este caso también se ve necesario realizar un anexo a este tipo de resoluciones ya consideradas agregando como prioridad la protección del territorio y medio ambiente.

Que es competencia de las autoridades internas de este Resguardo velar por el buen orden ambiental y de limpieza de nuestro territorio, ya que por ser parte del pueblo Yanacona, Macizo Andino Colombiano (estrella fluvial de Colombia) coordinar y adoptar medidas estratégicas para evitar toda esta clase desordenes de basuras y otros que se vienen presentando en nuestra comunidad especialmente en el casco urbano de Caquiona y veredas que conforman el Resguardo. Con el fin de evitar problemas como la contaminación ambiental, enfermedades en el hombre y la naturaleza.

Por lo anterior el Cabildo Yanacona de Caquiona:

Resuelve

Primero: que a partir de la fecha y publicación de esta resolución queda terminantemente prohibido el desorden de las basuras en la calle por parte de los habitantes del casco urbano de Caquiona y de quienes lo visitan.

Segundo: queda totalmente prohibido amarrar animales en la calle dentro de la población, como caballos, marranos y otros que generan el desorden ambiental con sus excrementos.

Tercero: queda totalmente prohibido depositar o arrojar basuras en lugares que no están debidamente autorizados como las calles, andenes, sitios públicos, caminos, chagras nacimientos de agua, sitios de reserva natural y otros.

Cuarto: en el caso de los agricultores del Resguardo, quedan totalmente prohibidos de atentar con la contaminación de nacimientos, corrientes de agua y reservas naturales, que se hacen en el momento de lavar fumigadoras, estacionarias, demás artículos y/o dejar cerca o sobre de estos sitios, basuras plásticas que contienen o contengan tóxicos químicos, quedando comprometidos de esta manera de quemar en lugares aptos este tipo de basuras.

Quinto: para los comerciantes que laboran los días de mercados como las expendedoras de alimentos, los expendedores de ropa, tenderos, los expendedores de artículos varios que lo hacen en el sector de la plaza y los alrededores de la misma, tienen que tener su respectiva bolsa para que depositen los residuos que no utilicen, además quedan determinantemente de regalar y/o desperdiciar todo tipo de bolsas plásticas o demás artículos inorgánicos

Sexto: todos los comerciantes que laboran en día de mercado en la población de Caquiona sin importar la actividad que realicen deberán una vez terminadas sus labores comerciales, las basuras que ellos hagan durante el día tales como papel periódico, menos bolsas plásticas, recogerlas en las respectivas bolsas que cada comerciante deberá poseer y depositarla en lugares previamente autorizados y no dejarlas en sus puestos de trabajo.

Resolución

Resolución 004 Septiembre 20 del año 2010

Es el Cabildo indígena Yanacona de Caquiona obrando bajo los mandatos y facultades encomendados por la comunidad, Constitución Política del 1991, Art. 246, 330, y numeral 7, Ley 89 de 1890. Y legislación indígena, se reunieron en el teatro parroquial el día 20 de septiembre de 2010, autoridades: como Cabildo, Equipos Mixtos y comunidad en general para analizar los casos que a continuación se mencionan y se dicta esta resolución bajo autorización y visto bueno de la Asamblea presente.

Considerando

Que el Cabildo Indígena Yanacona de Caquiona de acuerdo a la Constitución Política de 1991, derecho propio, le corresponde legislar dentro del territorio teniendo en cuenta todo tipo de conflictos que se presenten por diversas órdenes o circunstancias entre los comuneros que habitan el Resguardo y de personas que tengan alguna relación con la comunidad.

Que en el Resguardo de Caquiona, en los últimos años permanentemente, se han presentado desórdenes públicos propiciados por los mismos comuneros y foráneos dando como resultado consumo de sustancias psicoactivas, riñas, intentos de violación y violaciones carnales.

Por lo expuesto anteriormente:

Resuelve

Artículo primero: Para las personas menores de edad y que incurran en los delitos de consumo de sustancias psicoactivas como: marihuana, bóxer, bazuco, alcohol puro con bóxer , alcohol con frutiño y otros serán sancionados con 24 horas de calabozo por primera vez y el Cabildo de turno deberá informar a los padres de familia o encargados del menor para que ante el Cabildo se realicen compromisos de seguimiento y de responsabilidad con sus hijos, su reincidencia se sancionará con cepo dependiendo la gravedad de su comportamiento y si continua se sancionará con 72 horas de calabozo y además con un año de trabajo comunitario dos días por semana, durante ese tiempo las autoridades y comunidad evaluaran su proceso de mejoría, proceso que permitirá su reintegro a la institución de lo contrario se le aplicará nuevamente la sanción. **Parágrafo 1**: Para quienes sean estudiantes, el Cabildo de turno deberá dar el respectivo informe del proceso a la Institución Santa María de Caquiona para su destitución por el periodo de un año, tiempo durante el cual pagará su sanción de trabajo comunitario, además la Institución no deberá prestarse para que se haga ningún tipo de traslado a otra Institución hasta que no esté a paz y salvo con el Cabildo. **Parágrafo 2**: En caso de que el menor incurra en otros delitos durante el consumo de dichas sustancias, el Cabildo determinara si la sanción aumenta o si incluso se llevara nuevamente a Asamblea. **Parágrafo 3**: la Institución deberá presentar el informe inmediatamente a la Guardia y Cabildo para hacer el respectivo seguimiento.

Artículo segundo: Para las personas adultas que consuman, cultiven y expendan drogas psicoactivas serán sancionados de la siguiente manera:

1. Para quienes se les encuentre cultivos de marihuana y otros que la comunidad considere perjudiciales para nuestros comuneros se corregirá con 72 horas de calabozo y cepo de dependiendo de la colaboración con las autoridades, más una multa de 75 salarios mínimos diarios vigentes (salario del Resguardo gravado) en efectivo y 10 días de trabajo comunitario por mata sembrada.
2. Para quienes expendan drogas y sean del Resguardo se les dará 72 horas de calabozo y 50 días de trabajo comunitario y una multa de 100 salarios mínimos diarios (salario del Resguardo gravado) en efectivo. A las personas que no sean del Resguardo se les sancionara con 72 horas de calabozo y se los entregara a la Fiscalía para que se les haga el debido proceso de corrección.
3. Para las personas que incurran en los delitos de consumo de sustancias

psicoactivas como marihuana, bóxer, bazuco, alcohol puro con bóxer, alcohol con frutiño y otros serán sancionados con 24 horas de calabozo por primera vez y con una sola comida al día, su reincidencia se sancionará con cepo dependiendo la gravedad de su comportamiento y si continua se sancionará con 72 horas de calabozo y además con dos años de trabajo comunitario dos días por semana, durante ese tiempo las autoridades y comunidad evaluarán su proceso de mejoría, de lo contrario se le aplicará nuevamente la sanción.

Artículo tercero: corregir todo tipo de intento y acceso carnal violento, teniendo en cuenta las siguientes conductas sancionables: **Parágrafo 1:** para el caso de acceso carnal violento**,** la corrección corresponde de once a diecinueve años y medio, en trabajo comunitario, tres días por semana. **Parágrafo 2:** para el caso de acto sexual (caricias, desnudo y no penetración) la corrección corresponde de cinco a diez años más tres meses, en trabajo comunitario tres días por semana.

Parágrafo 3: para el caso de acoso sexual (insinuación con palabras, tratar de convencer, no desnudo, no penetración) la corrección corresponde de tres años con ocho meses a siete años y medio, en trabajo comunitario tres días por semana.

Parágrafo 4: para el caso de reincidencia, de acuerdo al delito la corrección corresponde a veintiún años fuera del Resguardo.

Parágrafo 5: para el caso de violación, se deberá demandar de manera inmediata y se sancionará teniendo en cuenta los casos que se mencionan anteriormente, además se analizará el comportamiento del afectado, en caso de presentar dificultades en lo sicológico o espiritual, el deleitante deberá asumir los cargos o gastos que se requieran para atender dicha situación, aclarando que si es menor de edad se notificará para este caso de cumplimiento a familiares o padres de familia.

Resolución

Mandato de la Asamblea Comunitaria
Nro. 004 Julio 18 de 2013
Por la cual se legisla en tema por inasistencia alimentaria y protección del menor

En el teatro parroquial del Resguardo de Caquiona hoy diez y ocho (18) de julio de dos mil trece 2013, se reunieron los miembros del Cabildo Vigencia 2013, Cabildantes, Presidentes, Centrales de Guardia Indígena. Citadores, líderes y comunidad en general a partir de las diez de la mañana (10:00 AM) con el fin de mandar y legislar el siguiente orden del día.

Orden del día en Asamblea Comunitaria

1. Saludos y bienvenida por parte del gobernador y vicegobernador del Cabildo.
2. Llamado a lista, cabildantes, guardia, J.A.C y líderes.
3. Asunto de paternidad y maternidad responsable, sobre inasistencia alimentaria.
4. Varios.

Desarrollo de la Asamblea

1. El señor gobernador Yesid Dubán Quinayás realiza el saludo para toda la comunidad presente y los invita a que participen activamente de la Asamblea y a hacer aportes para el buen desarrollo de la misma. Y se socializa el orden del día y la comunidad aprueba el orden del antes mencionado.

2. Seguidamente se realizó el respectivo llamado a lista de todos los que participaron de la Asamblea.
3. Se informa a la comunidad que en años anteriores se han fijado cuotas de asistencia alimentaria, vestidos, educación y salud al igual que el amor, afecto y protección del menor a los padres irresponsables, y qué hay que hacer con aquellos que no están cumpliendo de forma parcial y total con lo acordado, además se informa que la autoridad de turno realizó un trabajo sobre hacer un filtro y determinar quiénes son los padres puntuales, los que a medias cumplen y los que jamás han cumplido. Después de hacer este informe se procede a escuchar a la Asamblea por lo que aportan las siguientes propuestas.

Propuestas

1. Hacer cumplir los salarios de papá y mamá aprobado.
2. Que los deudores se queden acá y se les dé oportunidad de pago.
3. Notificar de acuerdo al debido proceso.
4. Investigar la responsabilidad para determinar la potestad del menor.
5. Aumento de salarios definir.
6. Realizar un control de las embarazadas y vigilancia con ayuda de la autoridad.
7. Que el salario sea mensual y la ropa sea semestral.
8. Que en caso de enfermedad, estudio, restaurante y uniforme debe ser compartido.
9. Que se aumente el salario y que respondan por la ropa también. ;
10. Que haya participación del padre.

La Asamblea aprueba el porcentaje del 5% de interés por mora.

Médico Jesús Alberto Mendoza: primero hay que asegurarle el bienestar del menor, porque puede ser que en este caso la madre o el padre puedan querer

a su hijo pero que por situación económica no se puede hacerlo y es por eso que la responsabilidad de las mujeres que son las que tienen la posibilidad de planificar o mantener responsabilidad de ellas mismas. Hay personas o mujeres que tienen el marido lejos y que los hijos quien sabe quién es el papá, y quien sabe cuántos niños que están sin papá ya que hay personas irresponsables. Un consejo si les doy y es que aprendan a respetar y ser responsables consigo mismos, a las mujeres que entiendan qué es la responsabilidad y no que se coloquen a tener hijos de uno y de otro; no saben de quien es que se hacer preñar.

Vicegobernador del Cabildo Mayor, Rodrigo Quinayás: en cuanto a este tema yo creo que no solo se debe mirar lo del salario, sino también el cariño, amor, afecto que de pronto algunas persona no le estamos dando a los hijos, entonces se deben poner de acuerdo los dos padres para que se realice el buen trato del niño.

En cuanto a los salarios, yo creo que $ 10.000 pesos son muy poquito y hace más o menos diez años que no se ha modificado este tema de salarios, por lo que mi propuesta es que si estos casos se presentan afuera, allá el salario va subiendo entonces yo creo que acá también se puede hacer lo mismo para el salario y no solo en un año si no también para todos los años de ahora en adelante.

Concejal Emigdio Chicangana: en este caso yo creo que aquí la Autoridad les está tolerando todo esto y la propuesta sería que se tome una decisión de una vez y que no se le dé más vueltas; si hay que sacar a estas personas toca sacarlos para afuera. Hay que hacerlo, para que esto del salario sean más serios con todos los que son irresponsables.

Ex vicegobernador: manifiesta que en los años anteriores se ha aprobado que el salario debe ser de $20.000 pesos, entonces sería hacer cumplir esta resolución que ya existe.

Central Celimo Majin: que quede en los $20,00.0 mil pesos

Hernando Córdoba: pregunta a la Asamblea: ¿Qué pasa cuando una adolescente que ya tiene uso de razón y que uno le estaba cumpliendo con todo y que ella luego consigue su novio o marido y queda en embarazo?, ¿qué se podría hacer en este caso?

Iván Majin: que se haga cumplir con la resolución que es *dictada* en esa Asamblea que fue *más* grande que esta.

Ariel Anacona: mirar si la persona está ganando un jornalito bueno y si no sería analizar el salario.

La Asamblea luego de analizar las diferentes propuestas se aprueba de la siguiente manera:

1. Que después de que el niño cumpla los dos años se estará investigando la responsabilidad del cuidado y afecto que tienen padre o madre y si hay descuido se investigara para definir a quien se le da la potestad del menor.

2. Forma de pago: que el pago de los salarios de los menores deberá ser mensual para todos y *que el* 30 de cada mes se tiene que depositar, el recurso en las oficinas de la Guardia Central, las dos mudas de ropa serán depositadas en los meses de julio 30 y noviembre 30 de cada año para que el Cabildo *y* Guardia Central entreguen saneado al siguiente año.
3. El padre tendrá que pagar; $20.000 pesos del salario mensual, restaurante y útiles escolares; *pero el* uniforme y salud lo harán compartidos entre padre y madre.
4. Que en el caso de los acuerdos internos de los padres con las madres del menor que hayan realizado antes de este mandato por el momento se deje así y hacerles cumplir pero por si pasa algún caso de no cumplir se deberá analizar el caso y sancionar si es necesario.
5. En el caso de las mujeres que quedan en embarazo y no saben de quién es el niño y hacen denuncia y/o hacen responder a un padre sin ser verdad se deberá corregir a la madre (debe estar segura para demandar).
6. En cuanto a la persona que tenga más capacidad de pago o sueldo según y se compruebe, la Autoridad analizará el caso y destinará salario hasta donde crea conveniente, (pero el mínimo será de $20,000 pesos).
7. Que el padre o madre deberá responder por el hijo o hija, si hay duda del padre sobre su hijo y está respondiendo que se haga la prueba de ADN. (Por el ICBF o particular).
8. Apenas nazca el niño si se tienen dudas por parte del padre, se deberán realizar la prueba de ADN. Se recomienda hacerlo en los tres primeros meses a partir de la fecha del nacimiento del menor, para que haya responsabilidad a tiempo.
9. Que la mujer que tenga un niño y no haya padre respondiendo por el menor debe denunciar **y** al no hacerlo será corregida de acuerdo a la Autoridad Tradicional. Y si la madre no quiere denunciar, lo podrá hacer: un hermano, un familiar y por otra parte cualquier Autoridad interna.
10. En caso de que el (la) joven que está recibiendo salario, adquiera responsabilidad paternal o material antes de los 18 años, el salario acordado en este mandato se terminará y tendrá que asumir su propia responsabilidad material o paternal, porque será él o ella misma quien tiene que responder por sus hijos propios. El padre que venía respondiendo no seguirá pagando más salario.
11. En caso de que el niño o niña no haya sido declarado durante varios años por su padre y éste pide prueba de ADN y sale negativa, se deberá realizar el cambio de documentos del niño ante cualquier Autoridad Civil o Judicial competente (remítase archivo por parte del Cabildo). Y la madre debe devolver el dinero recaudado al supuesto padre.
12. Si el niño o la niña ha vivido durante varios años, atrás con su padre o madre y se pelea la potestad, entonces se deberá tener en cuenta la Ley de la Infancia donde de acuerdo a la edad del menor ya puede decidir

personalmente con quien se queda a vivir, (siempre y cuando esta persona sea responsable) o hay que buscar otra familia, o particular que quiera asumir dicha responsabilidad. Cuando huya un deudor de varios años atrás, la Autoridad le brindara facilidades de pago de la deuda, para lo cual se le notificará; y se acordarán cuotas de pago bajo diligencia de compromiso ente la Autoridad; el deudor podrá donar una parcela en condonación de la deuda salarial de forma parcial, total o de forma definitiva si ésta cubre hasta la edad de 18 años del menor. También lo puede hacer con un semoviente **u** otros bienes siempre y cuando sean analizados y valorados por la Autoridad Tradicional, para tal electo se debe dejar aclarado que lo donado es por salario, vestido, estudio, entre otras cosas; pero en ningún caso es herencia y así no se presentarán dificultades con los demás hermanos obtenidos durante su vida.

13. Que **la** persona que no cumpla con las diligencia de acuerdos de pago de salario ante la Autoridad Tradicional, se sancionará y se sacará para afuera a un sitio a pagar la sanción; cuando regrese al Resguardo, pagará la deuda atrasada más lo que haya corrido durante su reclusión y seguirá pagando el salario normalmente.
14. Cuando una mujer queda en embarazo, el padre del menor deberá estar pendiente desde este momento, de lo contrario la madre deberá denunciar para adelantar investigación al respecto y si el padre se niega a hacerlo es porque existen dudas; pero una vez aclaradas las dudas el padre debe responder obligatoriamente con el salario cuando el niño nazca y se legalicen registros legales del menor. Hasta que cumpla los 18 años y si sigua estudiando, el salario seguirá igual.
15. La madre que no haya denunciado a un padre por la responsabilidad de su hijo debe hacerlo y este pagará desde **la** fecha que haya nacido el niño (sólo a partir de este mandato), si hay ya acuerdo no se toma en cuenta.
16. Cuando la madre denuncie por paternidad irresponsable y salga negativa la prueba, la madre deberá ser corregida y si ha estado recibiendo cuota salarial deberá devolver con intereses al supuesto padre.
17. Si el padre del menor exige prueba de ADN y sale positivo tendrá un correctivo por poner en duda la dignidad de la mujer, siempre y cuando la mujer haya tenido conducta intachable (hacer investigación) de lo contrario no porque hay que aplicar el derecho de la duda, (habeas corpus).
18. Sí la madre presenta denuncia después de que su hijo cumpla los 18 años, solo será para la firma y apellido pero si este sigue estudiando, el padre tendrá que responder por el salario normalmente o más de lo correspondiente si es el caso de **un** estudio universitario.
19. Cuando un hijo viva con cualquiera de los padres éste deberá ser visitado por la otra parte o podrá llevarlo algunos días para cuidar de él, brindare amor, afecto y acompañamiento; luego debe regresar nuevamente con quien vive de forma permanente.

20. Que la cuota alimentaria de S20.000, ropa, estudio, uniforme y salud, regirá a partir de la fecha de este mandato, las cuotas salariales de años atrás se cobrara con **el** valor anteriormente acordado.
21. Lo estipulado anteriormente queda de esta forma mandatado por medio de esta Asamblea Comunitaria, en el tema de los salarios, vestidos, educación, salud amor, afecto y acompañamiento; pero que si en algún momento se presenta un caso de desacato se legisle de acuerdo a este mandato y se haga cumplir con la Autoridad Tradicional de turno; teniendo en cuenta que si es necesario hacer una reforma a lo estipulado en este documento se lo debe hacer mediante Asamblea Comunitaria.

Así lo dio por terminada la Asamblea Comunitaria siendo las 11:40 de la noche del día 18 de julio de dos mil trece (2013) y se firma por los que en ella intervinieron.

Resolución

Resolución no. 08 de agosto 13 de 2007
República de Colombia, departamento del Cauca, municipio de La Vega.
Pueblo Yanacona
Resguardo de Guachicono Cabildo Indígena

Por medio de la cual se sanciona una infracción violatoria al derecho interno de esta comunidad.

La Corporación del Cabildo del Resguardo Indígena de Guachicono, municipio de La Vega-Cauca. En uso de sus facultades legales, y en especial las que le confiere la Ley 89 de 1890 y los de la. Constitución Nacional en sus artículos 1, 7,11, 246, 286, 287 y 330. Ley 21 de 1991. Decreto 2164 de 1995. Derecho interno usos y costumbres y demás normas afines y

C o n s i d e r a n d o

Que es al Cabildo a quien le compete impartir justicia dentro de su Territorio.

Que la Comunidad en acuerdo con el Cabildo desde hace años atrás vienen ejerciendo funciones jurisdiccionales, en materia de aplicación de justicia, incluyendo delitos de alta gravedad.

Que dentro de la comunidad se vienen presentando actos de descomposición social, lo cual ha conllevado a consecuencias negativas para todos, ya que afecta y viola la integridad física y moral de los comuneros.

Que los actos violatorios que se vienen presentando en la comunidad, además de

atentar contra la tranquilidad y armonía de los habitantes, deteriora los valores y principios fundamentales de la comunidad.

Que el Cabildo en ejercicio de sus facultades, ha adelantado las respectivas investigaciones para aplicar la sanción.

Que el Cabildo a través de la aplicación de justicia busca, concienciar, educar, y resocializar a quienes infringen nuestras normas.
Que el Cabildo una vez efectuado y analizado el comportamiento de los implicados en las acciones de mal comportamiento nativos del Resguardo Indígena de Rioblanco, procedió a crear la Resolución en mención.

Que el día Lunes 13 del mes de agosto del año en curso en reunión con 6 Integrantes la Corporación del Cabildo del Resguardo Indígena de Rioblanco, 4 concejeros de la Unidad Investigativa, Secretario de la Unidad y el Coordinador General de la Guardia Indígena del mismo Resguardo y la Corporación del Cabildo en pleno del Resguardo indígena de Guachicono realizada en el despacho del Cabildo de Guachicono y siendo las 11:00 de la mañana, se llegó a un acuerdo con las Autoridades de Rioblanco antes mencionadas para que se tenga en cuenta un acuerdo o documento elaborado en el año 2003 por Autoridades de los dos Resguardos de ese entonces y en el cual se establece el compromiso de que cualquier comunero que infrinja las normas del derecho interno será castigado en el lugar que cometa los hechos sin tener en cuenta la procedencia del o los comuneros.

Que los comuneros Abraham Chicangana, Nery Gentil Palechor, Paulo Criollo, Yiner Majin Piamba, Enar Alonso Mamián, Yobany Alberto Palechor, Enar Virgilio Majin, Ever Rodrigo Majin residentes todos los mencionados en el Resguardo Indígena de Rioblanco vereda de Salinas, deberán pagar la suma de $ 176.000 por daños y arreglos de los calabozos.

Que es deber de las autoridades legalmente corregir y velar por el bienestar integral de la comunidad.

R e s u e l v e

Artículo primero: sancionar al indígena Mario Majin identificado con el número de cc xxxxxxxx expedida en Sotará, con (12) fuetazos; Eider Majin identificado con número de cc xxxxxxxx de Cali, con (12) fuetazos; Ilver Majin identificado con número de CC xxxxxx de Sotará, con (10) fuetazos; Emilio Palechor sin identificación con (8) fuetazos; Emilio Majin identificado con número de cc xxxxxxxxx de Sotará, con (8) fuetazos; Adrián Chimunja identificado con número de CC xxxxxxxx de La Vega, con (6) fuetazos; Carlos Palechor menor de edad con (4) fuetazos; Servio Mamián menor de edad, con (4) fuetazos los cuales serán aplicados a todos los sancionados por los integrantes del Cabildo.

Artículo segundo: trabajar 03 días de trabajo comunitario los cuales serán descontados dentro de la comunidad de Guachicono.

Artículo tercero: La presente sanción es de estricto cumplimiento.

Artículo cuarto: Queda prohíbo bajo sanción la agresión de palabra y obra entre las partes agresoras y de las partes agredidas, lo cual reportado a cualquiera de los Cabildos.

Artículo quinto: Queda totalmente prohibido el acceso de la Justicia Ordinaria y profesionales del Derecho Occidental, en las determinaciones efectuadas por las Autoridades Indígenas, ya que el presente proceso investigativo ofreció todas las garantías y libertades en el campo legal y Nuestro Derecho Interno (Leyes de Origen) a través de los diferentes espacios de dialogo.

Artículo sexto La presente Resolución rige a partir de la fecha de su expedición y publicación.

Notifíquese publíquese y cúmplase

Dada en el despacho de la Gobernación del Cabildo del Resguardo Indígena de Guachicono, Municipio de la Vega Cauca, a los (13) días del mes de agosto de dos mil siete (2007).

Resolución

Resolución No. 46 de diciembre 19 de 2006.
República de Colombia, departamento del Cauca, municipio de La Vega. Pueblo Yanacona Resguardo de Guachicono Cabildo Indígena

Por medio de la cual se ratifica la resolución sobre tierras emanada por el Cabildo del periodo 1999

La Corporación del Cabildo del Resguardo Indígena de Guachicono, Municipio de la Vega cauca. En uso de sus facultades legales, y en especial las que le confiere la Ley 89 de *1*890, la Constitución Nacional en sus artículos 1, 7, 246.286, 287 y 330. Ley 21 de 199l, decreto 2164 de 1995. Derecho interno usos y costumbres y demás normas afines y.

Considerando

Que es al Cabildo a quien le compete todo lo concerniente al manejo, distribución, y veeduría de las tierras del Resguardo

Que la comunidad en acuerdo con el Cabildo del periodo 1999 acordaron, que a partir de ese año todo conflicto generado por compra, venta, arriendos, hipotecas y permutas de tierras en el Resguardo, queda tal como hasta esa fecha ha estado.

Que el Cabildo es consiente, que si se remueve todas las ventas, compras,

arriendos, hipotecas y permutas, sería causar un problema social grave, ya que el 95 % de los comuneros han incurrido en la violación de estas normas.

Que al Cabildo si se le removiera todo lo anterior, no le alcanzaría el periodo para resolver todas estas anomalías.

Que el Cabildo considera tan culpable al que vende, compra arrienda o hipoteca, desconociendo las necesidades de tierra hacia el futuro de sus familiares.

Que todo comunero para acreditar sus derechos en tierras del Resguardo debe estar a paz y salvo en su vereda y con el Cabildo por todo concepto.

Que es deber de las Autoridades legalmente constituidas corregir y velar por el bienestar integral de cada uno de los habitantes del Resguardo por lo tanto

Resuelve

Artículo primero: Ratificar la resolución emanada por la corporación del Cabildo del año 1999, la cual se pone fin a la problemática surgida, a reclamos de derechos sobre las compras y ventas de parcelas realizadas por comuneros de ese año hacia atrás.

Artículo segundo: A partir del año 1999 hacia acá el Cabildo tiene todas las atribuciones legales para intervenir estos actos que los indígenas cometieren.

Artículo tercero: Todo Indígena que arriende parcelas las cuales usufructúa, debe hacerlo a través del Cabildo y por un tiempo no superior a seis (6) meses

Artículo cuarto: Es deber de todo comunero velar por que la presente resolución se cumpla, informando cualquier anomalía al Cabildo.

Artículo quinto: Todo comunero que voluntariamente se ausente del Resguardo por un tiempo mayor a diez (10) años, para recobrar sus derechos deben prestar sus servicios a la comunidad por un tiempo de seis (6) años y ponerse a paz salvo por el tiempo que dejó de prestar sus servicios al Resguardo.

Artículo sexto: La presente resolución rige a partir de la fecha de su expedición y publicación

Comuníquese publíquese y cúmplase

Dada en el despacho de la Gobernación del Cabildo del Resguardo indígena de Guachicono, Municipio de la Vega Cauca, a los diecinueve (19) días del mes de Diciembre de dos mil seis (2006.) Gobernador Cabildo Indígena Resguardo de Guachicono

Resolución 10

Resolución no. 47 de diciembre 19 de 2006
Por medio de la cual se exonera de obligaciones a personas que integran el Cabildo.

La Corporación del Cabildo del Resguardo Indígena de Guachicono, municipio de la Vega-Cauca, en uso de sus facultades legales, y en especial las que le confiere la Ley 89 de 1890, la Constitución Nacional en sus artículos 7, 246, 286, 287 y 330, Ley 21 de 1991, Decreto 2164 de 1995 y el derecho interno usos y costumbres y demás normas afines y

Considerando

Que el Cabildo es una entidad de carácter especial

Que quienes integran la Corporación del Cabildo lo hacen voluntariamente

Que ningún Cabildante tiene remuneración alguna, durante el tiempo que presta sus servicios en el cargo, a la Comunidad.

Que día a día el trabajo en el Cabildo se hace más complejo y requiere mayor dedicación de tiempo a este trabado comunitario.

Que la comunidad debe ser consiente que el tiempo dedicado al Cabildo, por quienes lo conforman no se recupera *y* por el contrario toca dejar de lado las cosas personales, para dedicarse a lo Comunitario.

Que todos quienes integran el Cabildo para ser cobijados por la presente Resolución deben ser cumplidos en d cargo, por lo tanto.

Resuelve

Artículo primero: exonerar de prestar por dos (2) años de servicio comunitario a quienes integren la corporación del Cabildo, en el Resguardo.

Artículo segundo: quien haya prestado el servicio de cabildante y voluntariamente quiera prestar estos servicios puede hacerlo.

Artículo tercero: la presente resolución rige a partir de la fecha de su expedición y publicación.

Comuníquese publíquese y cúmplase

Dada en el despacho de la Gobernación del Cabildo del Resguarda Indígena de Guachi cono. Municipio de La Vega Cauca, a los diecinueve (19) días del mes de Diciembre de dos mil seis (2006.). Resguardo de Guachicono.

Proceso de juzgamiento

Caso 1

Caso: Hurto
Implicado: David Chicangana
Gobernador del momento: Yiovani Palechor
Cabildo: Guachicono

Denuncia
Yo. Ademio Inchima, natural y con dominio en la vereda Salinas Resguardo indígena de Rioblanco municipio de Sotará Cauca, padre de familia y cónyuge legalmente casado con la señora: Arcelina Palechor con quien hemos procreado a nuestros hijos de nombres: Juan Alberto y Jairo Inchima y como siempre comunero obediente y respetuoso con las leyes de la República de Colombia.

Con la verdad del respeto y la lealtad de que usted se merece como autoridad y en representación de los derechos fundamentales de: vida, honra y bienes, en este caso acudo muy comedidamente para presentarle denuncia indígena y penal en contra del joven David Chimunja nieto de la señora: María Palechor con residencia en la vereda de Alto Palmas sector Las Chizas; este menor de edad y residente en San Miguel vereda Loma Grande, por los delitos de hurto, daños y prejuicios materiales en bien ajeno y otros impases que a continuación paso a denunciar:

1. Sucede que como pareja familiar teníamos un caballito el cual es de nuestra propiedad y útil para todas las actividades del trabajo. El pasado veinticuatro (24) del mes de enero del año en circulación dejamos el animal dentro del potrero en el sector de Aguas Termales vereda Salinas, al otro día veinticinco (25) del mismo mes me madrugué a rodear el semoviente caballar pero no lo encontré, dicho animal lo coloqué en averiguación ante la emisora de Rioblanco así mismo ante los vecinos que conocen del caballo el cual tiene como características color blanco-arenillo, crin larga, herrado las cuatro (4) patas y marcado en la paleta derecha con un corazón que quiere decir: Ademio Inchima.
2. Debo denunciar también según testimonio de los hermanos Miguel y Sabarain Palechor hijos de la señora: María Palechor, esa misma noche que se hurtaron el caballo antes dicho, también se hurtaron algunos enseres como ropa, unas zapatillas, un radio, una alfombra y un lazo, anexo que los hermanos Palechor residen dentro de la vereda Alto Palmas.
3. El pasado trece (13) del corriente mes de marzo y año dos mil diez (2010), como a eso de las tres de la tarde salí hasta el caserío de Alto Palmas y al encontrarme con el señor: Sabarain Palechor, le hice una pregunta que si

era cierto que a la señora madre: María Palechor se le habían robado el caballo, éste me contestó que sí se había extraviado, además que Miguel había salido el martes pasado y había informado que el caballo había desaparecido del potrero de la madre: María Palechor y que además de haberlo buscado dentro del potrero no lo había encontrado y que por otra parte al revisar el candado que daba seguridad a la puerta de la casa estaba violentado o dañado y que al entrar en la cocina habían vestigios que personas desconocidas habían cocinado arroz y huevos y que también habían rastros y huellas de personas que se habían metido por el soberado y se habían hurtado unos cuyes y que a la vez el caballo de color moro, así mismo el aparejo que hacia parte del animal; en vista de todas las consecuencias de lo acontecido manifestó: el señor Sabarain Palechor qué el culpable del delito perpetrado seguramente era el denunciado David Chimunja y que para agilizar el viaje hacia San Miguel en donde residía el denunciado, había que informarle al Cabildo de Guachicono y pedir un permiso para buscar los animales perdidos y demás enseres. Atestigua el señor Sabarain Palechor que el pasado nueve (9) de los corrientes se organizó con otras personas de Alto Palmas y seguidamente se dirigieron con destino hacia la vereda de Loma Grande corregimiento de San Miguel y que al encontrarse con unos mingueros sobre el camino no sabe si en la Esperanza o el Arado, el señor Sabarain Palechor les preguntó: "que si de pronto esa mañana del martes habían visto un joven subir con un caballo" y que uno de ellos quizá en calidad de cabildante había atestiguado "que si había visto subir a una persona de a caballo en un semoviente de color moro y en la mano un morral y que era un joven poco conocido. Prosigue el señor Sabarain Palechor al atestiguar que ellos siguieron el destino de llegar a la casa del denunciado: David Chimunja y que a eso de las cinco de la tarde del martes nueve (9), en un accionar de la Guardia Indígena emanada desde el Cabildo de indígenas del Resguardo de Guachicono, rodearon la casa del denunciado, en donde de primero se encontraron con el señor Prospero Chimunja supuesto padre del implicado en el delito y que seguidamente se encontraron al joven David Chimunja y agrega textualmente el señor: Sabarain Palechor que frente al implicado le preguntó "en dónde estaba el caballo que se había llevado del potrero de María Palechor" el implicado al verse en medio de la justicia propia había respondido "que el caballo estaba por allá abajo", entonces el señor Palechor le había dicho al denunciado "que lo fuera a traer", sin embargo el implicado contesto: que lo tenía donde los abuelos; seguidamente con malicia y desconfianza se fue a traer el caballo pero que se demoró en regresar y que se lo entregó el declarante. Acto seguido el señor Palechor le había preguntado que en dónde estaba la alfombra y una ropa de Miguel; el acusado con actitud culpable del delito había contestado que la alfombra la llevó dentro de un maletín y que la alfombra estaba por allá

abajo. En seguida el mismo Palechor dizque le dijo al denunciado "que en dónde estaba el caballo del señor Ademio Inchima" que el sujeto se tornó culpable y se quedó sin palabras para contestar, lo que dio a entender que si era culpable del hurto de nuestro caballo el cual desapareció hace cuarenta y nueve (49) días.

4. En vista de todo lo que denunciamos mi persona y los hermanos: Miguel y Sabarain Palechor y sin faltar a la verdad y por y por el fortalecimiento y eficacia de la justicia propia , urgente y prioritariamente pedimos el favor se capture de forma inmediata al denunciado David Chimunja en el mismo sentido a los demás implicados en el hurto de semovientes en este caso los nuestros y de manera rápida se obligue al culpable en reintegrarme el semoviente caballar anteriormente descrito, así mismo con el permiso de usted como autoridad y Cabildo de indígenas, se asuma toda la investigación correspondiente y se lleve a efecto el castigo contundente de acuerdo con los procedimientos de la normatividad indígena, tal como lo establece la legislación indígena en la Ley 89 de 1890 artículo 50 de igual forma en lo establecido en el Código Penal en sus artículos: 239 y 240, en las mismas condiciones por lo constituido en la Constitución Política de Colombia de 1991 en sus artículos 2, 13, 23.

Espero por favor el resuelve de este asunto en el menor lapso de tiempo, haciendo que se hagan comparecer los hermanos: Miguel y Sabarain Palechor, para que amplíen en condiciones veraces todo cuanto han transcurrido los hechos de los delitos perpetrados. Aclaro que el animal hurtado tiene el valor comercial de ochocientos mil pesos, además el implicado me debe cancelar el tiempo de los daños y pre juicios ocasionados en el núcleo familiar. Por otra parte, hace parte acerca de mi conducta y demás generales de la ley, el vecino señor José Beltrán, quien certificará ante las autoridades competentes mi procedencia.

En base a esta denuncia se procede a detener al denunciado David Chimunja hasta esclarecer los hechos mediante una comisión encabezada por el consejero apoyada por el Cabildo la cual inicia la investigación desde el 15 de marzo hasta el 12 de abril del año 2010, fecha en que se sanciona al acusado. La comisión luego de tomar varias declaraciones además de los dueños de los enseres y después de desarrollar múltiples declaraciones a estas personas entre ellas al acusado, éste admite la responsabilidad como se verá a continuación y se pasa a sanción por parte de la Asamblea Comunitaria compuesta por todo el Cabildo.

República de Colombia departamento del Cauca municipio de la Vega Pueblo Yanacona Resguardo de Guachicono Cabildo indígena

Declaración juramentada

El Cabildo en uso de su autoridad propia y constitucional y con el fin de dar la mayor claridad a las demandas interpuestas por los indígenas de esta comunidad,

y con el propósito de ofrecer un proceso justo donde la equidad prevalezca y los derechos de todos sean respetados. Cita al joven David Chimunja con identificación No 94051217300 oriundo y residente en la vereda de Loma Grande corregimiento de San Miguel municipio de la Vega, departamento del Cauca para que rinda declaración libre y espontánea sobre los hechos que se imputan en su contra.

Indígena a declarar bajo juramento.

Siendo las 7:43 de la noche del viernes nueve (9) de abril del 2.010, la consejería de justicia de esta comunidad representada por el señor Clímaco Chicangana Quintero mayor de edad y miembros del Cabildo como son: Yiovani Palechor Mopan en calidad de Gobernador del Resguardo, Emiro Chicangana cabildante y Dagoberto Narváez en calidad de coordinador central de guardia y quien en el presente acto se nombra como tutor del joven David Chimunja, dando cumplimiento a la ley por tratarse de un proceso en contra de un menor. Preguntado: ¿qué tiene para comentar en este despacho sobre los hechos que lo relacionan con el hurto de unos semovientes equinos?

Respuesta: bueno el 4 de enero yo vine aquí, de Loma Grande, me vine como a las doce y acá llegue a las cuatro y llegué donde mi abuela y me estuve hasta que se oscureció y como no había nadie me entré a la casa sin autorización saqué unas cosas entre ellas una alfombra chiquita pero el caballo de mi abuela no estaba, al otro lado miré un caballo en el predio de don Olimpo, lo llevé porque estaba de noche y pensé que como era de noche nadie se daba cuenta, salí por el camino del Salado a salir a la carretera pero no encontré a nadie, no sé a qué horas lo saqué entre ocho y nueve de la noche.

No llegué de una a San Miguel no llegué a la casa o sea a Loma Grande, acá arriba en la llanada me atravesé a La Palma donde tenemos un pedazo de tierra que está enmontado, allá dejé el caballo y lo tuve quince días, de ahí fui a traerlo para llevarlo para Loma Grande, como papá no sabía yo lo pasé para otro lado donde nadie sabía que el caballo era hurtado, pues como mi papá no sale al pueblo fue allí donde aproveché de llevarlo al pueblo y logré venderlo. Pregunta: ¿a quién? a un señor llamado Chepe, no sé bien el nombre ni apellido ni número de celular, por eso no tengo nada más que decir porque después de venderlo no lo volví a ver, Pregunta: ¿en cuánto lo vendió? le pedí $ 400.000, él me dijo que era caro porque estaba sin herrar entonces le dije que me diera trescientos y que se lo llevara, entonces él me pasó los trescientos y no me dijo más nada y yo me fui para la casa. Pregunta: ¿el comprador no le exigió nada a usted? No nada.

No mentira ese caballo no lo vendí a una persona desconocida, quiero decirle toda la verdad pero eso me acarrea consecuencias, cuando salga libre porque es de allá mismo de una vereda de más arriba. El caso de mi tío Sabarain es cuando él dice que necesita un caballo brioso cerrero por eso es que yo me vine para acá arriba porque él pensó que por lo del caballo blanco yo iba a seguir haciendo lo mismo.

Pregunta: solicitamos que nos termine de definir la relación de usted con el señor del Cucharo, ¿quién compró el caballo blanco, si le pagó el caballo y en cuánto?: ese man me dio una silla y me dijo que el caballo era torcido por eso no me lo ha pagado, se lo robó también. ¿Usted porque le ofreció el caballo al señor del Cucharo?, porque casi todos los de la vereda saben que ese man es torcido, el caballo si lo vendí a los quince días en verdad, porque lo tenía acá arriba en la Palma. **Pregunta**: ¿usted le ha insistido sobre el pago del caballo?, si pero me respondió que sí lo seguía molestando me pegaba un tiro. ¿Cree que el señor del Cucharo ya sabe que usted está retenido?, yo sí creo porque el papá es el presidente de la vereda del Cucharo. **Pregunta**: ¿por lo que él le dio y lo amenazó usted no nos quería decir nada?, si es por eso. ¿En este momento sabe dónde está el caballo?, bueno realmente ese man…nosotros estábamos en la vereda en una fiesta y ese man estaba tomando y me dijo que él necesitaba un caballo cerrero y le pregunté por el caballo blanco y me contestó que ese caballo había tenido cinco marcas y que todas se las había borrado, que lo tenía en Costa Rica yendo para Santa Juana que lo había purgado y que estaba cambiando el pelo, que necesitaba el cerrero porque él había matado uno que se le había rayado la barriga con una hoja de cinc. ¿O sea que el caballo de Sabarain era para la venta?, no ni siquiera había pensado sino que yo lo hice porque debía aparecer con algo porque si no me figuraba (señalándose con un dedo en la cabeza). ¿Cuándo fue la última vez que habló con el señor del Cucharo?, ese día que él encargo el caballo cerrero, ah el último día fue un sábado que lo saludé y me miró feo, de testigo está Nelson Chicangana hermano de Jairo Chicangana en Costa Rica. El man tiene finca, si debe ser de la familia y tampoco conozco allá. ¿La silla que le dio el man la vendió?, no esa está allí, es una silla nueva, me dijo que tenía un valor de trescientos pero no le creo porque las sillas son baratas le insistí por el pago pero desde que me amenazó ya no lo seguí haciendo. No se dé que vive el man porque yo no vivo en la vereda pero si anda cada vez con caballo diferente. Después del 4 de enero usted volvió acá a Guachicono?, yo subí la última vez cuando me llevé el caballo de mi abuela pero antes no. ¿Usted le vio un caballo castaño careto en estos últimos días al man?, no, no le he visto. ¿Usted le contó a su papá de los problemas que tiene con el man del Cucharo?, no señor, ¿seguro?, si seguro por eso mi papá no sabe el riesgo que está corriendo en estos momentos. ¿Qué edad más o menos tiene Yamit sujeto del que se ha venido hablando como el man del Cucharo?, no sé pero es bien joven, tiene mujer y una niña y vive en la casa del papá, todos siembran ahí mismo, no se dar bien la información porque uno no puede ir por allí a chismosear. ¿Sabe si él compra ganado?, sí me contaron que se ha llevado un ganado y unas bestias de por acá. El man se llama Yamit Molano, y el que me contó es un primo, mi primo Yimi Chicangana, hijo de mi tía Laurentina; sólo se sabe que el man si hace eso porque andaba con gente rara desconocida. ¿Usted tiene que ver con la pérdida de un caballo castaño que se perdió de un potrero de la orilla del río?, no, nada que ver. ¿En eso no se le hace sospechoso que el caballo aparezca a los tres días después de la comisión que bajó a su casa?, obvio que se me hace sospechoso pero después de que uno no sea,

además en esos días no he subido, porque con don Emiro quedamos de presentarme el lunes acá, de resto no me moví para ningún lado, sólo el lunes que nos venimos a la madrugada. ¿Usted me puede comprobar que en esos días estuvo allá?, ¿cómo se lo compruebo? pues solo mi papá y mi abuelo podrían dar fe de lo que digo pero ellos son familia y que se puede hacer allí. El viernes estuve a las cuatro en San Miguel sacando la constancia, no llevé la Tarjeta de Identidad por eso me tocó regresar el sábado llevando las firmas de la comunidad para poderme dar constancia. ¿Usted tiene indicio sobre el caballo de don Emiro Ch?, no, ¿ustedes van a pensar que un caballo robado lo van a dejar en la vereda?, esos los pasan para Costa Rica y los sacan cuando están recuperados. ¿Usted escuchó que Yamit lo desafió y por qué?, no el que sabe es mi papá y me daba miedo el día que pasamos por allí con don Emiro, que tal que nos cogieran del otro lado con una mini uzi. ¿Usted sabe que él tiene mini uzi?, obvio que él tiene armas. Además de Yamit, ¿qué otras personas conoce que se dediquen a estos actos?, pues de la misma vereda ese man y un hermano que se llama Durán, he escuchado que son problemáticos; ese man mismo dijo que los caballos hurtados lo negociaban por Piedra Sentada. ¿Usted ha escuchado si de acá hay personas que hagan parte de ese mismo equipo?, no.

Esta declaración libre y espontánea se termina a las 9: 55 de la noche del día 9 de abril de 2010.

Para constancia se firma en presencia de los que en el acto estuvieron presentes.

Con el acumulado de las demás declaraciones y ésta, el Cabildo en Asamblea general procede a sancionar al implicado David Chimunja encontrándolo culpable.

Resolución No. 003 de 12 abril de 2010.
Por medio de la cual se sanciona una infracción violatoria de esta comunidad

La Corporación del Cabildo del Resguardo Indígena de Guachicono, municipio de la Vega Cauca en uso de sus facultades legales, y en especial las que le confiere la Ley 89 dé 1890 y los de la Constitución Nacional en sus artículos 1, 7, 11, 246, 286, 287 y 330; Ley 21 de 1991, decreto 2164 de 1995 y el derecho interno usos y costumbres y demás normas afines y

Considerando

Que es al Cabildo a quien le compete impartir justicia dentro de su territorio.

Que la Comunidad en acuerdo con el Cabildo desde hace años atrás vienen ejerciendo funciones jurisdiccionales, en materia de aplicación de justicia, incluyendo delitos de alta gravedad.

Que dentro de la comunidad se vienen presentando actos de descomposición social, lo cual ha conllevado a consecuencias negativas para todos, ya que afecta y viola la integridad física y moral de los comuneros.

Que los actos violatorios que se vienen presentando en la comunidad, además de atentar contra la tranquilidad y armonía en de los habitantes, y hogares, deteriora los valores y principios fundamentales de la comunidad. Que el Cabildo en ejercicio de sus funciones efectuó a través de la conserjería de justicia todo el proceso investigativo relacionado con el hurto de equinos, de Sabarain Palechor residente en la vereda de Alto de las Palmas y Aldemar Guatapo Oime residente en la vereda de Salinas, Resguardo de Rioblanco; encontrando como único responsable al menor, David Chimunja identificado con la Tarjeta de Identidad No xxxxxxxxxx expedida en Popayán y residente en la vereda de Loma Grande, corregimiento de San Miguel, municipio de La Vega Cauca, por lo tanto se da para aplicar la sanción.

Que en audiencia realizada el día doce (12) de Abril del año 2010 en las instalaciones del Cabildo se tomó la determinación de sancionar desde el derecho propio de acuerdo a los usos y costumbres que reglamentan nuestro derecho Interno al menor David Chimunja identificado con la Tarjeta de Identidad No xxxxxxxxxxx expedida en Popayán, por el delito de Hurto calificado.

Que el Cabildo a través de la aplicación de justicia busca, concienciar, educar, y resocializar a quienes infringen nuestras normas.

Resuelve

Artículo primero: Ssancionar al menor David Chimunja identificado con la Tarjeta de Identidad No xxxxxxxxx expedida en Popayán, residente en la vereda de Loma Grande, corregimiento de San Miguel, municipio de La Vega, Cauca, con treinta y siete (37) fuetazos, los cuales serán aplicados por integrantes del Cabildo.

Artículo segundo: El menor David Chimunja deberá pagar una condena de tres (03) años en el centro de rehabilitación Toribio Maya del municipio de Popayán.

Artículo tercero: El Cabildo estará haciendo un proceso de evaluación y seguimiento al recluso para la rebaja de penas.

Artículo cuarto: Queda totalmente prohibido el acceso de la justicia ordinaria y profesionales del derecho occidental, en las determinaciones efectuadas por las autoridades indígenas, ya que el presente proceso investigativo

ofreció todas las garantías y libertades en el campo legal y nuestro derecho interno (Leyes de Origen) a través de los diferentes espacios de diálogo.

Artículo cuarto: La presente resolución rige a partir de la fecha de su expedición y publicación.

Notifíquese, publíquese y cúmplase

Dado en el despacho de la gobernación del Cabildo del Resguardo Indígena de Guachicono, municipio de La Vega, Cauca, a los doce (12) días del mes de abril de dos mil diez (2010).

Teniendo en cuenta que el implicado en el delito es culpable, el correctivo del fuete se realiza bajo autorización de su abuelo, al igual que su traslado al centro de rehabilitación Toribio Maya bajo previa notificación al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

Proceso de juzgamiento

Caso 2

Caso: Homicidio
Implicados Eider Samboní, Ariel Inchima, Jesús Anacona.
Gobernador del momento: Elías Omen 2006- Yesid Quinayás 3013
Cabildo: Caquiona

Hechos
El día 8 de abril se encontraban jugando futbol en la vereda de Cerro Largo los implicados Eider Samboní, Ariel Inchima, Jesús Anacona, quienes tuvieron problemas por apuestas de futbol y pelea de gallos; luego se fueron a tomar guarapo donde la señora María Chicangana donde comienzan los enfrentamientos entre los implicados del homicidio y los amigos y familiares del occiso; después de esto el extinto Filimón Chilito se salió de la casa hacia el camino donde se quedó dormido.

De la casa de la señora María Chicangana sale Eider Samboní, Ariel Inchima, Jesús Anacona rumbo a la vereda La Pila a las diez de la noche y en el camino se encuentran con Filimón Chilito dormido y le ocasionan la muerte.

Al día siguiente, luego de realizado el levantamiento del cuerpo por parte de la Guardia Indígena y una comisión de la vereda Cerro Largo, el Cabildo establece

una comisión de la Guardia Indígena para iniciar el proceso de investigación y encontrar a los culpables, llegando a los siguientes resultados:

La honorable Corporación del Cabildo Yanacona de Caquiona, municipio de Almaguer, Cauca de la vigencia 2006 convoca a una Asamblea General del Resguardo, con el fin de dar informe sobre la investigación que se ha adelantado en este despacho sobre los hechos ocurridos en el caso de homicidio causado en la vereda de Cerro Largo límites con el corregimiento de La Pila descrito de la siguiente manera:

Como es de conocimiento el Cabildo de Caquiona, en su calidad de autoridad pública de carácter especial, decreto 2164 de 1995 y apoyándoos en la Constitución Nacional, artículo 246, decreto de grupos étnicos para administrar justicia, concluye con la siguiente investigación:

> Trámite de la investigación
> Número de declaraciones en total = 20.
> a) Cuántas asertivas = 11.
> b) Cuántas no asertivas = 9.
> c) Contradictorias = 3 sindicados.
> d) Tiempo de la investigación = 15 días consecutivos.

Documentos radicados para complemento de la investigación
Memorial de sindicación del homicidio de Filimón Chilito al señor Eider Samboní por problemas familiares de propuesta por Aquilino Chilito.

Memorial de contesta de parte de Eider Samboní que considera calumnia el ser sindicado como responsable por la muerte de Filimón Chilito según memorial de Aquilino Chilito. Abril 16 de 2006.

Memorial de Gerardina Ijaji investigación y caución a los venteros de bebidas de guarapo e investigación clara sobre este hecho.

Memorial de parte de Rodolfo Samboní y Gerardina Ijaji de abril 12 de 2006 se caucione por los desafíos de las familias del muerto. Denuncian vínculos con la guerrilla; paternidad irresponsable de parte del extinto Filimón Chilito. Diligencia de actuación grupo mixto vereda Cerro Largo, desaparición de Flor Chicangana y Filimón Chilito caso tratado y sancionado por el grupo mixto de la vereda Cerro Largo con la apreciación.

Filimón Chilito llama que se encuentra en Santa Rosa con la guerrilla considerándolo como miliciano por esto es sancionado.

Denuncia de diciembre 4 de 2005 sobre lesiones personales de parte de Ventura Papamija en contra de los señores Sofonías Anacona , Ever Anacona, Eider Samboní y Jesús Anacona.

Denuncia de parte de la coordinación de la Guardia 2005 por irrespeto y amenazas en contra de los señores Sofonías Anacona, Eider Samboní y Jesús Anacona.

Elementos fundamentales de prueba
El homicidio de Filimón Chilito Chito ocurrió en la fecha abril 8 de 2006, en el sitio El Guayabo, Vereda Cerro Largo, vía pública aproximadamente a las 10 de la noche, indígena y natural de este Resguardo nacido en la fecha 4 de enero de 1978 de 28 años de edad, de unión libre con Martha Majin, padre de dos hijos en diferente mujer.

Descripción del lugar: Acta de levantamiento del grupo mixto vereda Cerro Largo

Descripción de heridas: Concepto de necroscopia medico Jesús Mendoza Centro de Salud de Caquiona.

Por qué sucedieron los hechos

1. Realización de actividades deportivas de futbolito y juego de gallos en el sitio el Guayabo vereda Cerro Largo Resguardo indígena de Caquiona en la fecha 8 de abril de 2006 campeonato organizado en forma personal por Diego Anacona y Hernando Quinayás por el día después de terminadas estas actividades se sitúan en casa de Mario Chicangana a consumir guarapo lugar donde suceden los conflictos personales.
2. Inconformidad de apuestas de partido de futbolito entre los equipos de Ariel Inchima y los Castillo y juega de gallos siendo apostadores los señores Filimón Chilito y Ariel Inchima.
3. Consumo de guarapo durante las actividades anteriormente descritas.
4. Venta de guarapo habitación Mario Chicangana zona de propiedad privada (sitio El Charco, corregimiento La Pila), durante el día y en horas de la noche.
5. Agresiones físicas y verbales entre Eider Samboní y Edilson Castillo.
6. Agresiones con freno en la presente riña de parte de Eider Samboní.
7. Porte de peinilla de parte de Jesús Anacona.
8. Riña entre integrantes del equipo de los Castillos integrado por Edilson Castillo, Albeiro, Omar, Silvio, Emerley Mamián, y los señores Eider Samboní, Ariel Inchima, Jesús Anacona.
9. Lesión sencilla con peinilla de parte de Ariel Inchima al señor Albeiro Mámian.
10. Contusión Nasa l producida por José Luis Chilito a Eider Samboní.

Cómo sucedió la muerte

Según el informe del levantamiento del cadáver realizado por el equipo mixto a las 10:11 de la mañana en la fecha domingo 9 de 2006, encontraron el cuerpo de Filimón Chilito Chito asesinado por manos criminales con arma corto punzante (machete), lo cual proporciona una serie de heridas entre leves y graves que causaron su muerte.

Como es de costumbre, la Corporación del Cabildo y la Guardia toman ratificaciones de las indagatorias por el implicado, por tres veces; se lo interroga por tercera vez al señor Jesús Anacona en la fecha abril 17 de 2006, donde cambia de versiones diciendo "como persona de poco conocimiento en estos casos ahorita me doy cuenta de que es un error dejarse llevar por los demás para que a uno lo dejen involucrado en cosas de que uno no ha hecho ni debe nada. Yo para evitar todo lo que me está ocurriendo por la ignorancia, debo poner en claro es porque me deje seducir en que yo me comprometiera a responder por este delito y que más bien me ayudaban en algo o a verme donde estuviera detenido. Esto me lo dijo el culpable del delito que los es Ariel Inchima, quien en el momento de los hechos nos decía que hiciéramos el delito nosotros y que si nosotros no queríamos, que él si lo hacía, que no le veía color a nada y así fue que se devolvió porque no le daba miedo de nada. Aclaro bien, cuando salimos de la casa del señor Mario Chicangana, salimos todos juntos con dirección a La Pila, cuando íbamos por el camino Ariel iba de primero y fue él que vio al señor Filimón caído, seguramente Ariel lo conoció y al momento dijo matémoslo y nosotros sin tener motivos, dijimos que por qué, que no hiciéramos eso y él siempre actuó porque tenía una peinilla que momentos antes de salir de la casa del señor Mario Chicangana me la había quitado.

Pregunta: ¿En términos generales usted asegura exactamente que el autor principal de la muerte de Filimón Chilito es el señor Ariel Inchima? Contestó: "claro es él, porque además el finado no tenía conmigo ningún problema y no tenía él porqué hacer eso".

En vista en esta versión de la tercera indagatoria de Jesús Anacona, la Corporación del Cabildo y la Guardia Indígena deciden notificar por escrito a los señores Eider Samboní y Ariel Inchima, los cuales estaban en libertad provisional bajo un fiador, para que se presentaran en las oficinas del Cabildo en las fechas abril 19 de 2006 con el fin de interrogarlos por tercera vez, con base en las versiones del señor Jesús Anacona.

Una vez presentes en las oficinas del Cabildo, los notificados Eider Samboní y Ariel Inchima, con los fiadores Oscar Hoyos quien estaba a cargo del señor Ariel Inchima y Gerardina Ijaji responsable del señor Eider Samboní. En esta instancia se opta por hacer un careo verbal, entre los señores Ariel Inchima y Jesús Anacona en la que se concluye que el autor material de la muerte del señor Filimón Chilito es el señor Ariel Inchima. Luego se procede a realizar el mismo ejercicio con el señor Eider Samboní, en la cual los señores Eider Samboní y Jesús Anacona, sostienen su palabra recayendo la causa en el señor Ariel Inchima.

En el acto violento del homicidio de Filimón Chilito Chito y como actor material, el señor Ariel Inchima argumenta: "¿por qué Eider Samboní después de que pasó el tropel en la casa del señor Mario Chicangana se ausentó por un rato?", queriendo decir que era Eider que lo mato a Filimón Chilito. "¿Entonces que lo paguemos todos tres?".

Con base en éste las autoridades (Cabildo y Guardia) deciden retener a los Eider Samboní y Ariel Inchima, junto al señor Jesús Anacona el cual estaba en manos de las autoridades; este acto será provisional mientras se cita a la comunidad a una Asamblea para que decida el caso. Razón por la cual se encontró una contradicción entre los interrogados, porque no coincidía con las primeras indagatorias. Con respecto a la detención de los antes mencionados, como bien sabemos que en nuestra comunidad no cuenta con un establecimiento adecuado para esta clase de detención permanente, se toma la decisión de enviarlos a la cárcel de Bolívar temporalmente.

Conclusión de investigación

Fundamento careo entre los tres sindicados.

La honorable Corporación del Cabildo, analizando la investigación que fue llevada por este despacho analiza, entre otras las siguientes consideraciones:

Declarar como autor material directo al señor Ariel Inchima, como fundamento en las versiones de interrogatorio de los mismos implicados y el careo efectuado entre los tres implicados donde en forma clara Eider Samboní y Jesús Anacona por la actitud segura tranquila sindican a Ariel Inchima, quien a su vez responde en una forma confusa, nerviosa y a la vez se queda callado sin respuesta alguna.

Que el señor Jesús Anacona incurre en la responsabilidad de portar el elemento con el cual fue causado el delito y por el ocultamiento y mentira en tres indagatorias, mientras en la última confiesa de la manera y el cómo sucedieron los hechos, teniendo en cuenta que sus compañeros lo defraudaron dejándolo como responsable de este hecho.

El señor Eider Samboní se lo sindica por omisión ocultamiento y engaño de la realidad de los hechos, a sabiendas de que él era conocedor de los hechos que sucedieron.

Las anteriores consideraciones quedan a disponibilidad de la Asamblea para su valoración correspondiente.

Con los resultados de la investigación se cita a Asamblea general donde se acuerda lo siguiente:

Resolución No 06 de julio 18 de 2006

El suscrito Cabildo Indígena de Caquiona, municipio de Almaguer, Cauca, en uso de sus facultades legales como son los usos y costumbres y especialmente las que le confiere el artículo 5 de la Ley 89 de 1890 y el artículo 246 de la Constitución

Nacional de 1991 mediante la presente se dicta el correctivo de sanción de los sindicados de la muerte de Filimón Chilito Chito.

Hechos

Que en el sitio El Charco, El Guayabo el equipo mixto de la vereda de Cerro Largo siendo las 10 de la mañana del día 9 de abril de 2006, por informe del comunero Dalmiro Chimunja quien informó que había un cadáver en dicho lugar por esto la autoridad procedió hacer el levantamiento del indígena fallecido por homicidio Filimón Chilito Chito natural de este Resguardo residenciado en la vereda de Hato Viejo.

Al despacho del Cabildo en la misma fecha llega información de lo sucedido y al momento el Cabildo la coordinación de guardia y la Guardia se dirigen al sitio de los hechos, con el fin de desprender una investigación rigurosa para hallar a los culpables de este hecho, seguidamente se ordena práctica de necroscopia (sic) al occiso con el médico del centro de salud de Caquiona donde manifiesta que la muerte es ocasionada por arma corto punzante (machete).

Se escuchó en versión libre a José Luis Chito hermano del extinto Filimón Chito quien se encontraba con su hermano he hizo un relato de lo sucedido antes de ser asesinado.

Percibidas unas informaciones sobre lo sucedido se conoció que antes de la muerte hubo juegos deportivos, juego de gallos, y en horas de la noche hubo congregación en la casa de Mario Chicangana y Teresa Guzmán donde siguieron consumiendo bebidas embriagantes. Luego como de 9 a 10 de la noche del día 8 de abril de 2006 , se desató una riña entre algunos que allí se encontraban, contra el asesinado y sus acompañantes, por esto las autoridades con el objeto de investigar profundamente lo sucedido deciden capturar al personal que estuvo en dicha fiesta y traerlos a la casa del Cabildo y calabozos (sic) y entre este personal se cuenta con los nombres de Teresa Guzmán y Mario Chicangana dueños de casa y vendedores de la bebida, Alirio Jiménez, Cristóbal Chicangana, Ercilia Quinayás, Edilberto Quinayás, Bolívar Majin, Isaías Anacona, Wilder Jiménez, Hernando Quinayás, Henry Quinayás, Libardo Bastidas, Honorio Cruz, Didier Buesaco, Omar Majin, Diego Anacona, Eider Samboní, Ariel Inchima y Jesús Anacona; estos tres últimos no se los logró ubicar, pero que después comparecieron y fueron capturados para su respectiva investigación.

Con al ánimo de encontrar alguna huella que encaminara a esclarecer este homicidio, las autoridades indígenas optaron por inspeccionar todas las habitaciones donde se presentía sospecha de los responsables de estos hechos y en un rancho de habitación del señor Eider Samboní se encontró debajo del tendido de una cama el machete sangrado que finalmente fue el arma con el que se produjo la muerte.

Que en la fecha 10 de abril de 2006 el Cabildo abre un expediente de investigación a través de versión libre e interrogación por medio de grabados en audio y por escrito, empezando por los hermanos del extinto Filimón Chilito y compañeros que estuvieron junto el día 9 de abril hasta el último momento de su desaparición como son las personas de Husein y José Luis Chilito, Edilson Castillo y los hermanos Albeiro, Emerley, Nilvio y Omar Mamián, donde éstos manifiestan que la riña emprendida fue contra sus personas en cabeza del fallecido Filimón Chilito y quien la empezó fue el señor Eider Samboní contra Edilson Castillo, de igual manera intervino Ariel Inchima quien le propinó una contusión en el cuello a Albeiro Mamián, con un machete que suministró el señor Jesús Anacona.

Que para no seguir en problemas los hermanos Mamián y compañía del fallecido deciden abandonar el lugar, pero como estaba oscuro no se dieron cuenta de la presencia de su amigo y hermano Filimón Chilito y pensando que siguió adelante no se preocupan por su estado.

A los demás interrogados señalados anteriormente escuchados en varios interrogatorios, manifiestan haber escuchado el conflicto en el momento de los hechos pero no precisan exactamente cómo y porqué se dio la confrontación y las agresiones. De igual manera algunas niegan sin justificación lo sucedido.

Que durante el término de la investigación se evidencian sospecha contra los señores Eider Samboní, Ariel Inchima, Jesús Anacona por esto son los últimos en ser investigados y en la fecha 12 de abril de 2006 se interroga al señor Jesús Anacona y este manifiesta haber visto la confrontación pero que no era nada grave y niega algunos cargos de complicidad que la autoridad le antepone como el porte y suministrada del machete a Ariel Inchima.

Después del interrogatorio a Jesús Anacona se sigue la investigación en forma de interrogatorio a los otros dos implicados, señores Eider Samboní y Ariel Inchima y estos manifiestan textualmente que después de que se apaciguó el conflicto cuando se dirigían al corregimiento de La Pila, encontraron al extinto Filimón Chilito dormido a un lado del camino en la parte baja esto era como de 10 a 11 de la noche y que el señor Jesús Anacona dijo que iba a despertarlo y en eso se escucharon unos planazos con la peinilla y por esto aciertan que fue este el que mató a Filimón Chilito y que luego al salir manifiesta Jesús Anacona que no se quiso levantar. Seguidamente la autoridad le pide a los presentes que hagan reconocimiento del machete y la funda y estos responden que efectivamente, ése es el machete y la funda que Jesús Anacona tenía en el pantalón, que esa es el arma con la que se produjo la muerte.

Después de estas declaraciones la autoridad decide dar libertad bajo fianza a los señores Eider Samboní y Ariel Inchima, hasta nueva orden mientras que se logra

acertar concretamente con el verdadero responsable, se mantiene detenido como principal sospechoso de la muerte de Filimón Chilito al señor Jesús Anacona.

En la fecha 17 de abril de 2006 el señor Jesús Anacona pide ser nuevamente escuchado con el fin de esclarecer el presente delito y en versión libre manifiesta que de parte de sus compañeros Eider Samboní y Ariel Inchima, junto con su persona hicieron un trato de negar todo lo sucedido y la responsabilidad que tenían sobre la muerte de Filimón Chilito con el objetivo de que ninguno saliera responsable pero que ante esta falta de sus compañeros, decide dar claridad y que el directo responsable de este homicidio es el señor Ariel Inchima.

En la fecha 19 de abril de 2006 nuevamente se hace comparecer a los señores Eider Samboní, Ariel Inchima y junto a Jesús Anacona se da nueva investigación y estos concluyen que el directo responsable de este homicidio es el señor Ariel Inchima pero que éste no acepta su cargo.

La autoridad conociendo y concluyendo que entre los tres sindicados son los responsables de esta muerte y dejando el cargo de la autoría material en el señor Ariel Inchima con la complicidad directa de sus compañeros, decide recluirlos en una penitenciaria por seguridad mientras que se hace el correctivo de parte de la máxima autoridad que es la Asamblea Comunitaria.

Que los elementos probatorios que dan claridad de la responsabilidad de este delito son la confesión de coacción de los implicados, el arma (machete) reconocido por los mismos implicados.

Que el impacto dejado por el homicida es una acción de codicia, ira, e intenso dolor en contra de la persona de Filimón Chilito, que según la postura muestra que estuvo en un estado totalmente indefenso al estar acostado y dormido.

Concluyendo y teniendo en cuenta que los hechos ocurrieron en estado de embriaguez, e inconformidades de apuestas y agresiones personales del momento, se decidió recluir a los implicados en la penitenciaria de Bolívar, Cauca en detención provisional por seguridad mientras que se convoca a la comunidad para que en Asamblea emita su correctivo por tales hechos y

Considerando

Que el Cabildo Indígena de Caquiona, coordinación de guardia y Guardia Indígena como autoridades responsables de la investigación, culminan toda la parte investigativa llegando a la conclusión de que la muerte de Filimón Chilito fue homicidio causado con arma blanca (machete) por la autoría material de Ariel Inchima y con la complicidad directa de Eider Samboní y Jesús Anacona; expediente que se da a conocer a la Asamblea Comunitaria como autoridad máxima que tiene la responsabilidad de emitir el correctivo a los culpables.

Con base en los fundamentos y argumentos que reposan en el expediente en la fecha de hoy 18 de julio de 2006 la comunidad indígena del Resguardo de Caquiona, se congrega en el recinto del aula máxima del Resguardo con el fin de realizar el juicio a los indígenas Ariel Inchima, Eider Samboní y Jesús Anacona responsables de la muerte del indígena Filimón Chilito. Estando presente los sindicados, se comienza el juicio siendo las 10 de la mañana de la fecha 18 de julio de 2006.

Que en la Asamblea Comunitaria se congregan más de 1000 indígenas con el fin de realizar el juicio y dictar el correctivo correspondiente a los culpables de este crimen.

Que a los corregidos se les respeta sus derechos fundamentales dentro del debido proceso y cuentan con los mediadores, fiscalizadores, sus defensores y el respeto por su palabra y palabra de sus familiares en sus intervenciones ante la Asamblea.

Que dentro del juicio se hace un acto de compromiso con todos los familiares tanto del fallecido como de los implicados de su muerte, para que a partir del momento se comprometan a restablecer el equilibrio familiar y social como indígenas y no perturbarán bajo ningún pretexto lo que emita la Asamblea en el presente juicio.

Que en la hora de la toma de la palabra de los familiares de los implicados se hacen denuncias públicas entre los mismos, que tuvieron la intencionalidad de arreglar el grado de culpabilidad de cada uno de los implicados para de pronto salir favorecidos en el grado de responsabilidad y cualquiera que asumiere el delito material del homicidio debía ser apoyado en una suma económica cuantiosa, tal como lo acierta el padre de Ariel Inchima, Omar Inchima.

También se tiene en cuenta para afianzar más los elementos contundentes de prueba nuevas versiones que los familiares e implicados argumenten en la Asamblea y por esto se clarifica más profundamente cuando Omar Inchima expresa que los tres agresores incluyendo su hijo llegan a su casa y cuentan de lo que acababan de cometer, actitud que deja entender que desde el inicio de la investigación no colaboraron con la autoridad, porque de pronto su intención era ocultar la verdad.

Que el indígena fallecido obtuvo cargos representativos de su comunidad veredal y del Resguardo por esto se le da el reconocimiento de líder comunitario, siendo una pérdida para la comunidad esta clase de personas.

Que cumpliendo con todos los pasos y trámites legales que constituyen un juicio dentro de la Jurisdicción Especial Indígena y los usos y costumbres que legitiman nuestra autonomía y derecho propio, después de unir los diferentes criterios y

propuestas de sanción en consenso general para corregir por el delito de homicidio y complicidad a los indígenas: Eider Samboní, Ariel Inchima y Jesús Anacona la Asamblea:

Resuelve

Artículo primero: Sancionar por el delito de homicidio en la persona de Filimón Chilito Chito al indígena Ariel Inchima identificado con CC No xx xxx xxx de Almaguer, Cauca, a un término de 27 años más 5 meses de corrección.

Artículo segundo: Sancionar por el delito de complicidad en el homicidio de Filimón Chilito Chito al indígena Jesús Anacona identificado con CC No xx xxx xxx de Almaguer, Cauca, en un término de 20 años más 7 meses de corrección.

Artículo tercero: Sancionar por el delito de complicidad en el homicidio de Filimón Chilito Chito al indígena Eider Samboní identificado con CC No xx xxx xxx de Almaguer, Cauca, en un término de 18 años más 5 meses de corrección.

Artículo cuarto: No desconocer el derecho legítimo y constitucional de los indígenas de pagar su correctivo dentro del territorio indígena y así lo han pedido los corregidos. Pero la Asamblea considera conveniente que por el momento debido a la acumulación de varios indígenas que están pagando correcciones dentro del territorio; el Cabildo no ha organizado una infraestructura física, económica y administrativa para que el gran número de corregidos de una forma justa, descuente sus faltas dentro del territorio indígena de acuerdo a los usos y costumbres. Por esto haciendo uso del derecho de coordinación con la justicia ordinaria , se pide respaldo para que los corregidos temporalmente empiecen a descontar su correctivo en una penitenciaria por el término de 5 años, mientras tanto el Cabildo organiza dentro del territorio el espacio físico, económico y administrativo para que los corregidos sigan pagando su correctivo dentro del Resguardo.

Artículo quinto: (sic) De acuerdo al mandato de la Asamblea por participación de cada vereda, 13 veredas por mayoría dan el veredicto final que los corregidos deben pagar su correctivo durante el tiempo de 5 años por fuera del Resguardo y tres veredas deciden que paguen un año por fuera y el resto dentro del Resguardo. Gana el veredicto de las 13 veredas. Después de este tiempo serán regresados al Resguardo en donde se les definirá los trabajos a realizar por cuenta de su correctivo y de acuerdo a este mandato se recluirá por el término de 5 años en la cárcel de Bolívar Cauca u en otras penitenciarías a los indígenas Eider Samboní, Ariel Inchima, Jesús Anacona, tiempo en que el Cabildo organizará toda la infraestructura física, económica y administrativa para que los indígenas sean traídos al Resguardo y se acojan a la forma de corrección que la comunidad y la Autoridad les ordene.

Artículo sexto: Durante el tiempo de reclusión, se les tendrá en cuenta en su hoja de vida su buena conducta, responsabilidad y cumplimiento y de acuerdo a estos valores el Cabildo podrá determinar el traslado al Resguardo en el

momento que considere conveniente, previo acuerdo con el mandato de la Asamblea.

Artículo séptimo: En caso de fuga de cualquiera de los corregidos ya sea de la penitenciaría o del Resguardo durante el tiempo de su corrección el Cabildo dictará orden de captura ante el incurrente apoyándose ante las autoridades competentes civiles y militares para ser enviado sin consideración alguna a descontar su correctivo fuera del Resguardo.

Atendiendo a la sexta consideración de la Asamblea en la cual se hace un acto de compromiso con todos los familiares tanto del fallecido como de los implicados de su muerte, para que a partir del momento se comprometan a restablecer el equilibrio familiar y social como indígenas, las familias realizan los encuentros llegando al acuerdo de una indemnización de parte de los victimarios a la familia de la víctima, como atención a las necesidades de las mismas. Es de anotar que es el único caso en el cual se han aceptado indemnizaciones ya que esta sanción solo se aplica para quienes violan la norma de expendio y consumo de bebidas embriagantes.

Resguardo Indígena Yanacona de Caquiona, municipio de Almaguer, Cauca.
Acta de compromiso formal, conciliación familiar y restablecimiento del equilibrio social entre los comuneros

Como es de conocimiento de la Asamblea Comunitaria y la comunidad en general del Resguardo de Caquiona, municipio de Almaguer, Cauca, sobre el problema del homicidio cometido de los señores: Jesús Anacona, hijo de Rodolfo Anacona y Gerardina Ijají, Ariel Inchima, hijo de Omar Inchima y Emilia Quinayás y el señor Eider Samboní, hijo de Hermelindo Samboní (Nora Papamija-qpd), en contra de la familia Chilito Chito en persona ya extinta de nombre Filimón Chilito Chito, hijo de Aquilino Chilito y Ana Tulia Chito. En vista del conflicto que se causó por este homicidio entre los suscritos anteriormente mencionados, de lo cual ya han transcurrido más de cinco años, tiempo durante el cual las familias involucradas en dicho conflicto se han venido reuniendo en repetidas ocasiones en casa del señor Aquilino Chilito en la vereda Cerro Largo sitio El Guayabo. Esto con el fin de hacer acercamiento entre las familias y practicar los usos y costumbres indígenas como es la reconciliación familiar y mantener el equilibrio social y familiar entre los comuneros, por lo tanto en primera instancia dichas familias ya llegamos a un acuerdo emanado en el año 2009 donde se acordó que los causantes del delito regresaran a pagar la sanción dentro del Resguardo, este acuerdo lo hicimos por escrito y lo presentamos ante el Cabildo en el mismo año y la Autoridad lo colocó ante la Asamblea la cual lo aceptó y se dio el traslado de los sancionados hacia el Resguardo con el fin de que acabaran de pagar la sanción.

Este acuerdo tenía una duración de dos años los cuales ya se cumplieron, por lo tanto nos volvimos a reunir en el mismo sitio en la fecha hoy dos de agosto de 2011, con el fin de *llegar a un nuevo* acuerdo donde se cita lo siguiente:

Analizando que este conflicto fue por una desgracia de embriaguez, nos pusimos de acuerdo entre las partes y haciendo uso de conciliación familiar y restablecimiento del equilibrio entre los comuneros y familias, llegamos al siguiente acuerdo: en vista que el ya extinto era unos de los hijos de la familia Chilito Chito que aportaba en la economía del sustento familiar y a que vivía con nosotros y que en el momento por ser familia de escasos recursos y por encontrarnos en mal estado de salud en especial mi esposa Ana Tulia Chito, y además avanzados en edad y que nuestros demás hijos ya tienen sus responsabilidades familiares y ante la necesidad de tener quien nos ayude en la manutención; las familias de los de los delitantes y ellos mismos nos van a ayudar en la cuestión económica, ayuda que nos serviría para suplir las necesidades dentro de nuestro núcleo familiar.

Acorde a esto la familia Chilito Chito en reunión con todos mis familiares hemos acordado en que se acepte este restablecimiento del equilibrio familiar y social pero en acuerdo con las demás familias implicadas en que se acabe las sanciones aplicadas por la autoridad tradicional como es el Cabildo para que ellos queden en total libertad y se dé por cumplidas las sanciones por este delito y puedan salir del Resguardo sin ninguna dificultad a ganar dinero para cumplir con el compromiso del restablecimiento del equilibrio familiar a que se comprometió con sus familias, para con nosotros.

Es de aclarar que con la familia Chilito Chito en su seno de hogar se encuentran unos hijos en convivencia actual, otros se encuentran por fuera del territorio diferentes circunstancias, pero que si están de acuerdo con lo estipulado. Lo mismo ocurre con los hijos del señor Omar Chimunja que sus hijos están pero que también están de acuerdo.

Por lo tanto esperamos que la comunidad y la autoridad nos acepte este acuerdo sobre el fin legal de que se habla en esta "Acta de compromiso formal conciliación familiar y restablecimiento del equilibrio social entre los comuneros" ya que nos fundamentamos bajo la Constitución Política Nacional en sus artículos 2, 5, 7, 13, 14, 23 y 31 donde debe tener en cuenta a todas las familias y personas en todos sus derechos y deberes en cuanto a la integración individual y social y demás normas legislativas indígenas vigentes, usos y costumbres de nuestra comunidad en torno a nuestro derecho propio y jurisdicción indígena.

No siendo otro el objetivo de nuestra presente y esperando una inmediata solución y aprobación de acuerdo a los términos legales, les anticipamos nuestros más sinceros agradecimientos.

Kakaoña marka- Resguardo de Caquiona
Nación Yanakuna- Chinchaysuyu
Municipio de Almaguer - Cauca
Macizo andino colombiano

Acta de ratificación a compromiso formal, conciliación familiar y restablecimiento del equilibrio social entre los comuneros

Como de conocimiento de la Asamblea Comunitaria y la comunidad en general del Resguardo de Caquiona, Municipio de Almaguer, Cauca, sobre el problema del homicidio cometido de los señores: Jesús Anacona hijo de Rodolfo Anacona y Gerardina Ijaji, Ariel Inchima, hijo de Omar Inchima y Emilia Quinayás y el señor Eider Samboní, hijo de Hermelindo Samboní (qepd) y María Nora Papamija (qepd), en contra de la familia Chilito Chito en persona ya extinto de nombre Filimón Chilito Chito, hijo de Aquilino Chilito y Ana Tulia Chito en vista del conflicto que se causó por este homicidio entre los suscritos anteriormente mencionados, de lo cual hace más o menos seis años tiempo durante el cual las familias involucradas en dicho conflicto se han venido reuniendo en repetidas ocasiones entre familias afectantes y afectadas, esto con el fin de hacer acercamiento entre las familias y practicar los usos y costumbres indígenas C.P.N como es la reconciliación familiar y mantener el equilibrio social y familiar entre los comuneros, por lo tanto en primera instancia dichas familias ya llegamos a un acuerdo emanado en el 2009 donde se acordó que los causantes del delito regresaran a pagar la sanción dentro del Resguardo, este acuerdo lo presentaron por escrito y lo presentaron ante el Cabildo en el mismo año y la Autoridad lo puso en consideración ante la Asamblea la cual lo aceptó y se dio el traslado de los sancionados al Resguardo con el fin de acabar de pagar la sanción. Ese acuerdo tenía una duración de dos años los cuales ya se cumplieron, por lo tanto se volvieron a reunir en la fecha dos de agosto de 201l, con el fin de llegar a unos acuerdos y presentarlos a la Autoridad y por ende a la Asamblea en general para que sean ellos quienes le dieran el visto bueno. La Asamblea basándose en los acuerdos que han llegado en la fecha en mención, teniendo en cuenta la Asamblea No. 003 de 29 de abril de 2013 ratificó, analizó y se tomaron los nuevos acuerdos donde se citan los siguientes.

- Analizando que según documento de dos de agosto de dos mil once las partes tanto como los familiares del extinto Filimón Chilito Chito y los causantes: Jesús Anacona Ariel Inchima y Eider Samboní deciden realizar un restablecimiento del equilibrio familiar social entre los comuneros, al cual la Asamblea Comunitaria como Autoridad máxima del Resguardo dio el visto bueno.
- La Asamblea solicita la voz de los familiares del extinto Filimón, para ratificar con sus propias voces si están de acuerdo a que los

implicados hagan una indemnización a quienes quedaron afectados directamente, en esta caso los dos hijos del extinto, los cuales están menores de edad. Según versiones de Aquilino Chilito y Ana Tulia Chito en calidad de padres del extinto y representantes de sus nietos argumentaros que lo que está en el documento es verdad y fue hecho en pleno conocimiento y lo asumen con responsabilidad. Las autoridades de turno una vez escuchado los familiares del extinto dan a conocer todo el expediente de acuerdo a la Resolución de sanción No 06 de la fecha julio 18 del año 2006 por homicidio quienes en primera instancia ya cumplieron con un primer correctivo de cinco (5) años en la cárcel penitenciaria de Bolívar, Cauca como lo argumenta en el artículo cuarto de la resolución de sanción y han cumplido con una sanción que debían pagar con trabajos comunitarios hasta la fecha 29 de abril de 2013 donde la Asamblea da el visto bueno de la reconstrucción familiar y social radicada en esta entidad de acuerdo entre las dos partes.

- El valor convenido para la reconstrucción familiar lo designó la Asamblea conciliando varias propuestas. Finalmente quedó el valor de quince millones $ 15.000.000 los cuales se recibirán en tres cuotas como lo estipuló la Asamblea, se pagaran cada año, el 01 de septiembre, iniciando el 01 de septiembre de 2013 y terminando el 01 de septiembre de 2015. Tiempo en el cual los implicados recibirán el paz y salvo de cumplimiento de sanción y declaración definitiva de libertad y cumplimiento de sanción. Que lo expedirá la Autoridad de turno.
- Los quince millones llegaran de la siguiente manera: tres (3) millones a manos de Aquilino Chilito y Ana Tulia Chito por ser los padres del extinto y quienes en el momento están brindando cuidado a Honanyer Chilito Majin menor de edad e hijo del extinto, dos millones se repartirán a los menores para que sean invertidos en los mismos o en lo que sea necesario; un millón la niña Marly Chilito Jiménez que los recibirá la señora Nubia Jiménez por ser su madre y un millón para Honanyer Chilito Majin que se los entregaran a quienes están a su responsabilidad y los otros diez don para CDP.
- La Asamblea en vista de que Honanyer Chilito Majin y Marly Chilito Jiménez hijos del extinto Filimón y en el momento menores de edad, nombran al señor Richard Quinayás Botina como albacea para que los represente en el proceso de cancelación de los recursos económicos de la indemnización de los menores y en todas las actividades a adelantar en la documentación del CDP, así como en la adjudicación de la parcela que fue devuelta de algunos recursos de un primer acuerdo que también fue aprobado por la Asamblea en el año 2009. De igual manera se define hacer seguimiento hasta que los menores tengan los 18 años de edad.

- De esta manera la Asamblea deja constancia bajo firmas la aceptación de la reconstrucción familiar y social por las partes y exige responsabilidad y cumplimiento a los comprometidos con lo anteriormente expuesto y en caso de incumplimiento la misma Asamblea tomará decisiones como le otorga la ley.
- Por otro lado el señor Omar Inchima escuchando el anterior punto y en caso de que su hijo no cumpla con lo comprometido entregará una de sus parcelas a las autoridades de turno para que sea evaluada y se tome alguna decisión.
- En cuanto a los señores Ariel Inchima, Eider Samboní y Jesús Anacona, la Asamblea declara que pueden salir, si es el caso fuera de la comunidad para que busquen trabajo y puedan responder con cada una de las cuotas pactadas en esta diligencia y presentarse a la oficina del Cabildo cada 01 de septiembre para cumplir con lo acordado y en la última cuota solicitaran el paz y salvo de cumplimiento de sanción a la misma Asamblea.

Proceso de juzgamiento

Caso 3

Caso: Homicidio
Implicado: Fanor Palechor
Gobernador del momento: Yecid Quinayás
Cabildo: Caquiona

Hechos
Tomado de la primera declaración de su madre el día de la muerte y levantamiento del cadáver:

Nos fuimos para la delantera todas dos y juntamos una yerba y unas chamizas y yo me quedé desyerbando y ella se fue para la casa con la marcada de yerba y chamizas en ese momento escuché latir los perros que se encontraban amarrados; me demoré como 15 minutos e iba saliendo para la casa cuando llegó el hijo de nombre Orlando y me dijo allá han matado a uno y parece ser mi mamá y le contesté que va a ser si ahora estaba aquí y nos fuimos a darnos cuenta en junta de mi nieto y si era verdad que era mi hija.

Se le preguntó a su hijo si por donde él había llegado había encontrado a alguien y contestó que nadie, como también que en la casa no había llegado nadie de personas diferentes a su familia y que su hermano de nombre Deiro Quinayás

donde se encontraba e informaron que se había ido para Popayán el día viernes. Se preguntó si tenía algún problema familiar o particular y contestó su hijo de nombre Orlando que cuando Mélida había sido tesorera de la Junta de Acción Comunal de la vereda, si tuvo problemas serios con el presidente por unas platas que posiblemente querían desaparecer y el presidente en ese entonces había sido Omar Galindez, pero que después los había arreglado el grupo mixto.

A raíz de la anterior declaración, el Cabildo inicia la investigación mediante una comisión encabezada por la Guardia y acompañada por un equipo mixto conformado por cabildantes y el presidente de la Junta de Acción Comunal de la vereda Guambíal quienes realizan múltiples indagatorias a vecinos, amigos y familiares de la extinta Mélida con el fin de esclarecer las causas de su muerte pero las declaraciones se contradicen, prolongando la investigación y conllevando a que sus familiares presenten quejas ante el Cabildo por el no avance de la investigación. Así mismo, dadas las dinámicas de confrontación a las que ha llevado el caso entre vecinos tanto de parcelas como de veredas, realizan nuevas declaraciones frente a otro posible autor material del hecho como se aprecia en la siguiente declaración:

Tomado del juramento de Deiro Quinayás el 4 de julio de 2006
En el momento actual yo como informante Deiro Quinayás Beltrán, encontrándome acusado por unos problemas en la vereda donde vivo en asuntos que se encuentran en la Corporación del Cabildo, me dan indicios que provienen a raíz de mi extinta hermana Mélida Quinayás, hechos que dan pie para que se origine una investigación indagatoria. La sospecha que nos da lugar para rendir este informe es en contra del tal Fanor Palechor quien convive y convivía en unión libre con la señora Ismenia Quinayás con quienes de pronto a raíz de un negocio de unas tierras surgía un problema que los habitantes de la vereda lo conocieron y en últimas hasta la Corporación del Cabildo donde reposan esos documentos y las demandas que existen en contra mía Deiro Quinayás. Preguntado: ¿la extinta Mélida Quinayás tendría en la vereda otras enemistades más?, contesta: no, únicamente ese problema de tierras. Leída la aprobó. Pregunta: ¿tiene más que decir?, contesta: No.

Con base en esta y demás declaraciones realizadas por los equipos mixtos y la Guardia en las veredas aledañas a la vereda el Guambíal, el mencionado Fanor Palechor se convierte en el principal sospechoso de la muerte de Mélida. Sospecha que se confirma con nuevas declaraciones de vecinos quienes afirman haber encontrado a Fanor minutos después lavando el arma (machete) con el que cometió el delito en una quebrada cercana a la vereda.

Con estas últimas indagatorias se da por cerrado el caso y el Cabildo convoca a Asamblea Comunitaria para el día 9 de septiembre de 2008 con el fin de sancionar al culpable.

Resguardo Indígena Yanacona de Caquiona, municipio de Almaguer, Cauca

Asamblea de juzgamiento del señor Fanor Palechor Resolución de juzgamiento 007 de fecha 9 de septiembre de 2008

Siendo las 11:00 AM del día ocho (8) de septiembre del año 2008, se reunieron El Cabildo Indígena Yanacona de Caquiona, la Guardia Indígena, Juntas de Acción Comunal, exgobernadores, consejo de taitas, docentes de la Institución Educativa Santa María de Caquiona, comunidad en general y demás para tratar el siguiente orden del día concerniente al juzgamiento del sindicado de homicidio Fanor Palechor identificado con CC No x.xxx.xxx de Almaguer, Cauca.

1. Himnos Nacional y Yanacona.
2. Apertura del juzgamiento por parte del Gobernador y Vicegobernador.
    - Participación de un delegado del consejo de ex gobernadores
    - Participación de un delegado de la Guardia Indígena
    - Participación de un delegado de médicos tradicionales.
3. Llamado a lista de los participantes de la Asamblea.
4. Nombramiento de la mesa directiva, dos moderadores y dos albaceas para las partes (defensora y acusadora).
5. Lectura del expediente.
6. Conformación de comisiones de trabajo (ocho comisiones tiempo de trabajo 3 horas).
7. Plenaria del trabajo de las comisiones.
8. Redacción de la resolución borrador del juzgamiento de Fanor Palechor.
9. Lectura de la resolución borrador del juzgamiento de Fanor Palechor Identificado con cédula de ciudadanía No 4.620.146 de Almaguer, Cauca.
10. Ajustes, aprobación, firma de la autoridad y anexo de las firmas de la comunidad participante en la Asamblea.
11. Agradecimientos por parte de las autoridades a la comunidad asistente.

Desarrollo del orden del día juzgamiento de Fanor Palechor

En primera instancia se da lectura del orden del día para su apropiación o ajustes que la comunidad considere necesarios, la comunidad considera que no hay que agregar al orden del día y por lo tanto lo aprueban unánimemente.

1. Himno Yanacona e himno nacional
2. Instalación del juzgamiento por parte del Gobernador Inti Wayna Chicangana y el Vicegobernador David Omen del Cabildo Indígena Yanacona de Caquiona, participación del Taita Emidio Chicangana por parte del consejo de ex gobernadores, los médicos tradicionales Wayra Chasky y Baudelino Beltrán.
3. Llamado a lista de los participantes de la Asamblea
4. Conformación de la mesa directiva:

- moderador: Gerardo Pipicano
- Secretaria 1: Angélica Trayano Agredo
- Secretario 2: Edilson Quinayás
- Secretario 3: Hernando Javier Anaya.

5. Iniciación del juzgamiento del señor: Fanor Palechor.
6. Como albaceas; Richard Quinayás (juzgado) Ever Beltrán (afectados).

Una vez nombrados, se da inicio a la lectura del expediente desde el inicio del levantamiento de la occisa Mélida, el 11 de Diciembre de 2004.

- Luego las interrogaciones a los posibles sospechosos y después seguimiento de todo el proceso, y según información del señor Jaime Astudillo se da como principal sospechoso al señor Fanor Palechor.
- El secretario finaliza con la lectura de los expedientes y da información sobre la tutela que falló a favor de los principales afectados con el asesinato de la señora Mélida. Ever Beltrán (afectados) solicita que se le dé la oportunidad al acusado de que opine sobre el homicidio por el que se le acusa. Y le pide a las autoridades indígenas específicamente al Gobernador para que se mire la posibilidad de una rebaja de la pena en caso de que se le encontrase culpable.
- El Gobernador contesta que todos somos indígenas y que el al igual que los demás hermanos indígenas debe seguir el proceso de leyes indígenas y aclara el informe sobre la tutela en la cual se ordena dos días de cárcel al Gobernador Inti Wayna Chicangana por el lento proceso sobre el juzgamiento del acusado. Richard Quinayás (juzgado) afirma que no está a favor ni en contra de nadie pero dice que con la lectura de los expedientes se ve una clara culpabilidad del acusado.
- El señor Herminio Beltrán hace una intervención preguntando por qué aparece su nombre en los expedientes cuando su caso fue muy aparte de estos hechos.
- El señor Yesid Duván Quinayás, hace la aclaración de esta situación, pero de igual manera afirma que el caso muestra la culpabilidad del señor Fanor Palechor. Hace intervención el señor Edgar Quinayás: como propuesta dejaba que se hiciera un careo entre el acusado y el testigo.
- El señor Fanor Palechor dice que él es totalmente inocente, y que el dinero de esas tierras, se lo robó la occisa. El moderador sede la palabra a los familiares de la occisa, hace intervención el señor Deiro Quinayás, hace un saludo y afirma que con buenos argumentos salen buenos resultados y solicita que se le dé la palabra al señor Jaime Astudillo, para escuchar su argumento. Hace intervención el señor Oliveiro Quinayás, dice que es muy difícil que el acusado se confiese culpable por lo poco que él ha escuchado, dice que si no tiene importancia la declaración del señor Jaime Astudillo entonces se puede quedar dos días esperando a que el acusado reconozca sus culpas y hace relación con un anterior asesinato con respecto a la señora Elvira Botina de

quien también se culpa al señor Fanor Palechor. Generando una reflexión sobre la brutalidad de los hechos para proceder al asesinato, e invita a que se tomen decisiones drásticas para que haya un castigo ejemplar.

- Intervención del moderador en la cual el procede a darle la palabra al señor Yesid para la organización de las comisiones, pero antes interviene el secretario sobre el comportamiento del acusado en la cárcel de Bolívar; notificando el buen comportamiento, le sede la palabra al señor Yesid y él explica sobre una ley que habla sobre las revisiones periódicas que se hacen a los prisioneros para verificar su comportamiento y hace referencia a las horas en que el acusado ha trabajado en la granja de la cárcel y por tal motivo ya lleva acumulado 1600 horas. Hace intervención el principal afectado de este homicidio el joven Orlando Quinayás, quien agradece a la gente por la presencia y solicita que tengan en cuenta la gravedad de hecho y que el periodo de castigo no sea tan corto.
- Hace intervención el señor Yesid, e informa sobre las comisiones y explica el porqué de la repartición de los grupos. El señor Yesid afirma que no es posible el careo ya que el señor Jaime Astudillo es tímido y el señor Fanor tiene mucha lengua y fácilmente va a achantar al acusador.
- Hace intervención el señor Ever Beltrán afirmando que él no quiere que se haga el careo por que dada la estadía del señor Fanor en la cárcel hace que se vuelva canchero.
- Hace intervención el señor Richard, dice que se tenga en cuenta la justificación del trabajo que estuvo haciendo, y que hay que respetar el juramento del señor Jaime, pero vuelve a solicitar que se le dé la oportunidad de hablar al señor Fanor y lo invita a hablar y que es el momento de hacerlo.
- Hace intervención el señor Oscar Bolaños, pero hace una pregunta acerca de si el caso está cerrado o abierto y dice que si está cerrado ya no hay que hacer declaraciones y dice que tiene derecho a la apelación después de que se haga el juzgamiento.
- Hace intervención el señor Yesid afirmando que el caso está cerrado, respaldado por tres declaraciones que mostraron que mentía.
- Habla el señor Fanor y dice que él no va a aceptar ningún cargo y que si él debiera ese delito hubiera pedido sentencia o se había acogido a la ley ordinaria, y trae a la memoria que en el 96 se preparaban venenos (cianuro) y que si él hubiera sido el culpable, él lo hubiera hecho de esa manera y no a machetazos. Termina con la afirmación de que no es culpable, y que si lo condenan es la comunidad pero él no acepta cargos.
- El señor moderador invita a hacer las comisiones.
- Interviene el señor Yesid, y da una breve explicación de los cuadros que hay que llenar. Se procede a la organización de las mesas de trabajo.

Durante las lecturas de la sanción hace intervención el señor Quintito, afirmando que él no tiene nada que ver y que lo acusan injustamente.

El moderador da aclaraciones de que por favor los sindicados hagan una buena justificación.

- Tras las lecturas de las comisiones el señor Fanor dice que se somete al correctivo, pero que sea dentro del Resguardo, y que pone garantías para poderse dar este proceso Hace intervención el señor Ever Beltrán quien deja la responsabilidad en la comunidad, y que sea respetado.
- Hace intervención la señora Irma Quinayás y se dirige al señor Fanor y le pide que informe quien fue que lo envió a asesinar a la señora, y que le sostengan y comprueben su complicidad en el asesinato.
- Interviene el Gobernador en defensa, afirmando que sí se visitó a las personas del Resguardo que estaban en la cárcel.
- Intervención del señor Saúl Astudillo; él se defiende de la acusación que la señora Irma hace, aclarando que el solo se refirió de que dada la problemática de esa tierra a usted la están acusando por ese asesinato. Y aclara que las mejoras motivo de la disputa fueron de nuevo vendidas.
- Intervención del señor Quintino, hace explicación de tema de las tierras y afirma que las tierras fueron entregadas al joven Orlando Quinayás, quienes están revendiendo la tierra. Interviene de la señora Irma Quinayás quien informa que tiene una hija del señor acusado y recuerda que él tiene el derecho de ver por ella.
- Intervención del señor Ever Beltrán; quien tiene una inquietud: el condenado, ¿qué clase de rebajas tendría con la ley ordinaria?
- Hace intervención el señor Gustavo Quina, (Abogado) quien explica que teniendo en cuenta la gravedad del delito y la peligrosidad de la persona, eso depende de la Asamblea.
- Hace intervención el señor Oscar Bolaños quien continua ratificando que la decisión está en manos de la Asamblea, pero recuerda que se tenga en cuenta la voluntad del acusado de que su sentencia sea cumplida en el Resguardo.
- Hace intervención la señora Upertina, quien da a conocer que también tiene un hijo con el acusado y que se tenga en cuenta los hijos que tiene y que por tal motivo se deje que cumpla la condena en el Resguardo.
- Hace intervención la señora Aniria Omen (hermana) quien afirma que el sustento de su familia es el señor acusado.
- Hace intervención el señor Diego Córdoba, y recuerda que todos somos hermanos, y trae a recuerdo casos anteriores, y recuerda que las quejas eran antes de que las comisiones dieran sus sentencias.
- Hace intervención el señor Richard Quinayás quien dice que se tome una decisión rápida, y que se tenga en cuenta que el sede una mejora en beneficio de la familia afectada.
- Hace intervención el abogado Gustavo Quira, hace una aclaración y es que la justicia ordinaria solo puede retener al acusado y no puede inferir en el descuento de días de cárcel con trabajo.
- Para dar conclusión, el secretario Hernando Anaya somete a votación el

número de años que puede ser de 28 años o 30 años.

- Antes de hacer la votación hace intervención el señor Fanor Palechor admite la culpabilidad por la que se le hace cargo. Siendo las 11:46 PM y por tal motivo le solicita a la Asamblea que se le haga una rebaja y afirma que quien lo comprometió fue el señor Edgar Omen quien le pagó una suma de $ 800.000 por el asesinato de la occisa, después del arreglo pasó tal vez un año. Después de hecho el delito no se le pagó, solo le dio $20.000 mil pesos y afirma que el señor que lo encontró lavando el machete sí fue cierto y esto era en Palo Grande.
- El apoderado de la parte afectada hace solicitud de que se haga captura inmediata del supuesto cómplice del homicidio.

Teniendo en cuenta lo anteriormente mencionado, el Gobierno Indígena de Caquiona en concordato con la Asamblea resuelve:

1. Llegando a un acuerdo con una mayoría de votos que representan el 80% de las personas asistentes a la Asamblea se le da un periodo de 28 años de corrección descontándole el tiempo de reclusión a la fecha de la presente resolución en la cárcel de Bolívar.
2. Qué se abrirá una investigación contra el señor Edgar Omen, por la acusación que hace el señor Fanor Palechor sí se le encuentra culpable, se le hará su debido juzgamiento, pero sí se le encontrare inocente y fuera una calumnia de parte del acusado se le incrementara al señor Fanor Palechor la pena en acuerdo con la Asamblea o por el contrario se le reconocerá una rebaja de pena.
3. El sindicado se queda a disposición de la Guardia y se hará lo necesario para esclarecer los hechos del presunto cómplice (Edgar Omen).

Se anexa grabación de las declaraciones del sindicado. Después de leída y aprobada se firma por los asistentes a la Asamblea:

Proceso de juzgamiento

Caso 4

Caso: Homicidio
Implicado: Oliver Astudillo
Gobernador: Ilmo Gabriel Palechor
Resguardo: Guachicono.

Hechos
El tres (3) de noviembre de 2004 en horas de la noche arriban a la tienda del señor Guillermo Majin ubicada en la calle contigua al Cabildo, Jerson Quintero, Oliver Astudillo, Carlos Chito y Omar Mopán quienes luego de consumir varios alimentos entre ellos gaseosas con pan, solicitan a su dueño Guillermo Majin la venta de galletas; pero al momento de su desplazamiento para entregar lo solicitado, Oliver Astudillo golpea la parte trasera del cráneo de Guillermo con un martillo, hasta ocasionarle la muerte.

A los pocos minutos familiares y vecinos se percatan de lo sucedido y dan aviso al Cabildo y a la Guardia quien realiza el levantamiento del cuerpo y al día siguiente, cuatro (4) de noviembre el Cabildo mediante la consejería establece iniciar la investigación para hallar al culpable del homicidio.

Luego de varios días de investigación y de varias indagatorias a posibles sospechosos, vecinos del extinto denuncian haber visto esa noche a Jerson Quintero, Oliver Astudillo, Carlos Chito y Omar Mopán, transitar por la calle donde queda la tienda y consumir alimentos de ésta; razón por la cual el Cabildo incrementa las indagatorias y procede a detener a los cuatro sospechosos e interrogarlos hasta esclarecer lo sucedido. Las indagatorias se realizan de forma individual y el consejero del Cabildo establece un investigador para cada sospechoso, los cuales luego de interrogar en un par de ocasiones a los sospechosos, Oliver Astudillo y Jerson Quintero confesaron su autoría material en el hecho quedando Carlos Chito y Omar Mopán libres de sospecha.

Con la aceptación del delito, el 10 de febrero el Cabildo convoca a Asamblea Comunitaria para el 13 del mismo mes, donde deciden sancionar a los implicados de la siguiente forma:

República Colombia, departamento del Cauca, municipio de La Vega. Pueblo Yanacona Resguardo de Guachicono. Cabildo Indígena
Resolución No 03 de 2002, febrero 13
Por medio de la cual se corrigen algunas infracciones violatorias al derecho interno de esta comunidad.

El Cabildo de Indígena, en uso de sus facultades legales y en especial las conferidas por la Ley 89 de1890, Constitución Nacional de Colombia, artículos, 7, 10, 246, 286, 287 330, Decreto 2164 de 1.995, Ley 21 de 1.991, derecho Interno, Resoluciones y demás normas a fines y

Considerando

Que es al Cabildo indígena a quien le compete impartir justicia dentro de su ámbito territorial.

Que desde el año 1.996 la comunidad de este Resguardo viene ejerciendo funciones jurisdiccionales en materia de aplicación de justicia, incluyendo la corrección de delitos de alta gravedad, como es homicidio y hurto, entre los más reconocidos.

Que dentro de la comunidad se vienen presentando actos de descomposición social, lo cual ha conllevado a consecuencias negativas para nuestra comunidad ya que afecta y viola la integridad física y moral de cada uno de los habitantes de nuestra comunidad.

Que el Cabildo mediante Auto de fecha cuatro (4) de noviembre del año dos mil cuatro (2004), decidió asumir la investigación del delito de homicidio, en cumplimiento de las facultades otorgadas por la legislación indígena.

Que el Cabildo en ejercicio de sus funciones, a través de la consejería de justicia efectuó todo el proceso investigativo relacionado con el homicidio de quien en vida respondiera al nombre de Guillermo León Mopán Majin, encontrando como responsables tanto intelectuales y materiales a los comuneros: José Marino Quintero, mayor de edad, indocumentado, residente en la vereda La Esperaba, jurisdicción de este Resguardo, y Edinson Correa Astudillo**,** menor de edad, residente en la vereda Guachicono, centro dentro de este Resguardo.

Que en desarrollo del proceso investigativo se ha podido detectar que existen probabilidades de riesgos en relación de seguridad que puede afectar las vidas de cada uno de los implicados en el homicidio que le costó la vida al señor Guillermo Mopán, lo cual amerita tomar medidas conducentes a garantizar la vida de los comuneros: José Marino Quintero, y Edinson Correa Astudillo.

Que como resultado del proceso investigativo se puede establecer que además del delito de homicidio, se cometieron delitos de hurto agravado, atraco a mano armada, lesiones personales (sevicia en la victima) ejecución de crimen sobre persona en estado de indefensión, consumo de sustancias psicoactivas, bebidas embriagantes **y** pre intención.

Que dentro del Resguardo no existen instalaciones destinadas como centros de reclusión y/o rehabilitación para brindar la debida protección que en la actualidad se requiere para los comuneros procesados.

Que debido a las circunstancias actuales se hace necesario establecer medidas de coordinación y cooperación entre las autoridades de los pueblos indígenas y el Sistema Judicial Nacional para hacer efectiva la aplicación de justicia.

Que en nuestra comunidad el proceso de aplicación de justicia indígena busca concientizar y educar las nuevas generaciones para que en el futuro se fortalezca nuestra identidad social y cultural Yanacona.

Que es deber de las autoridades legalmente constituidas velar por el bienestar integral de cada uno de los habitantes del Resguardo. Por lo tanto.

Resuelve

Artículo primero: Sancionar al comunero Oliver Astudillo**,** menor de edad, identificado con Registro Civil de nacimiento N° XXXXX, expedido en La Vega, Cauca, con una sanción desde el campo de los usos y costumbres consistente en la aplicación de un número de treinta y cuatro fuetazos, aplicados por el Cabildo indígena y un término de treinta años, los cuales se pagaran en dos espacios. Un término de dos años en la Correccional de menores Instituto Toribio Maya**,** de la ciudad de Popayán, Cauca, mientras cumple la mayoría de edad, los veintiocho años restantes los deberá cumplir en la penitenciaría nacional San Isidro de la ciudad de Popayán, Cauca. Sanción establecida por la comunidad mediante Asamblea Comunitaria y a través de sus representantes. **Parágrafo 1:** Las visitas se realizaran cada quince (15) días, con el debido permiso expedido por el Cabildo indígena de este Resguardo. **Parágrafo 2:** La presente condena es definitiva mientras en el transcurso del tiempo y de acuerdo al comportamiento se puedan establecer las garantías de rebajas por este concepto. Teniendo en cuenta que éstas no pueden ser superiores a un porcentaje entre el 10 y el 15% de la sentencia. **Parágrafo 3:** El Cabildo indígena estará haciendo un proceso de control, evaluación y seguimiento a la reeducación y rehabilitación del comunero. **Parágrafo 4:** La presente sentencia será de estricto cumplimiento en los espacios concedidos por el Sistema Judicial Nacional. A excepción que se encontrare en alto riesgo por causas de amotinamiento. **Parágrafo 5:** Toda decisión al respecto a los reclusos relacionados con el manejo interno de los mismos que requieran las instituciones deberá contar con la autorización previa del Cabildo indígena. **Parágrafo 6:** Para el control de las visitas, el sentenciado ante el Cabildo de manera voluntaria deberá diligenciar el formulario el cual debe contener el número, nombres e identificación de las personas que espera que lo visiten los cuales deberán cumplir con todos los requerimientos legales en materia judicial. **Parágrafo 7:** El sentenciado debe cumplir la condena en un espacio de alta seguridad, en los patios de reclusión especial para indígenas.

Artículo segundo: Queda totalmente prohibido el acceso de la Justicia ordinaria y profesionales del derecho occidental, en las determinaciones efectuadas por las autoridades indígenas ya que el presente proceso investigativo ofreció todas las garantías y libertades desde el campo jurídico y el derecho

mayor, derecho interno (Leyes de Origen) a través de los diferentes espacios de dialogo y comisión de veeduría que represento al implicado.

Artículo tercero: La presente resolución rige a partir de su expedición y publicación.

Teniendo en cuenta la sanción y basados en el artículo 23 de la Constitución Política de Colombia solicitan a las instituciones arriba mencionadas (Instituto Toribio Maya y la Penitenciaría Nacional San Isidro de la ciudad de Popayán) facilitar el cumplimiento de la decisión tomada por la comunidad en el caso.

Decisiones jurisdiccionales del Pueblo Camëntŝá (2006-2013)

Proceso de juzgamiento

Caso 1

Caso: Lesiones Personales
Implicado: Luis Evelio Maigual Estacio
Gobernador del momento: Cipriano Chindoy
Cabildo: Cabildo Camëntŝá Biyá

Acta de compromiso a un miembro del Pueblo Camentsá Sibundoy Putumayo del 16 de Septiembre del 2014
En las oficinas de la casa cabildo Camëntŝá Biyá del municipio de Sibundoy la Autoridad Tradicional representada por el Taita Cipriano Chindoy, realiza acta de compromiso al joven Luis Evelio Maigual Estacio identificado con CC No xxxxxxxx expedida en Sibundoy Putumayo nacido el día 18 de Septiembre de 1991, con 23 años de edad, estado civil soltero, y miembro activo del Pueblo Camentsá Biyá de Sibundoy, quien se encuentra procesado por el delito de Lesiones Personales en contra del señor Pedro Luis Dejoy, y que en el momento se encontraba en detención en la casa cabildo Camëntŝá Biyá de Sibundoy desde el día viernes 12 de Septiembre hasta el día martes 16 de Septiembre del 2014.

Una vez allegada la valoración médica del afectado el joven Luis Pedro Dejoy, la Autoridad Tradicional toma la decisión de que el joven Luis Evelio Maigual Estacio debe ser liberado inmediatamente, ya que los resultados obtenidos en dicha valorización no ameritan para que el agresor continúe por más tiempo en

detención sin embargo se le da en conocimiento que debe someterse a los siguientes compromisos, hasta el momento de conciliación con el afectado.

1. El joven Luis Evelio Maigual Estacio se compromete a no realizar nuevas agresiones tanto físicas como verbales al señor Pedro Luis Dejoy, en cualquier lugar o sitio donde esté realizando sus actividades laborales o de vida cotidiana.
2. El joven Luis Evelio Maigual Estacio debe continuar realizando sus actividades laborales de moto-taxista en un lugar diferente al que el señor Pedro Luis Dejoy frecuenta para sus trabajos laborales.
3. El joven Luis Evelio Maigual Estacio le queda terminantemente prohibido salir fuera del Valle de Sibundoy, sin plena certificación de la Autoridad Tradicional, no podrá frecuentar lugares como, bares, fiestas, y todo lo relacionado a expendios de bebidas embriagantes y sustancias psicoactivas.
4. El joven Luis Evelio Maigual Estacio deberá asistir en la fecha y hora que la Autoridad Tradicional asigne para realizar acta de conciliación con el afectado.

Ante incumplimiento de las anteriores determinaciones, se procederá a la detención y aplicación de usos y costumbres.

Proceso de juzgamiento

Caso 2

Caso: Delitos de hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de preso.
Implicado: Cristian Hernando Jacanamejoy
Gobernador del momento: Taita Juan Bautista Agreda
Cabildo: Cabildo Camëntŝá Biyá

Resolución Nº 012 del 02 de Septiembre de 2011
Por la cual se impone una sanción de carácter penal y de prisión en contra de un miembro del Pueblo Indígena Camëntŝá Biyá, por la comisión de los delitos de hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancia psicoactivas y fuga de preso.

El Cabildo Indígena Camëntŝá Biyá de Sibundoy, en cumplimiento de sus funciones jurisdiccionales como Autoridad Tradicional, para efectos de administrar justicia propia dentro de su ámbito territorial de conformidad a sus usos y costumbres promulga la siguiente resolución así:

Hechos

Primero: el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, identificado con numero único de identificación personal (NIUP) nº 91081554647, de 19 años de edad, nacido en Sibundoy, el 19 de agosto de 1991, hijo de Rosa Jacanamejoy, con dirección de residencia barrio el Tabanoca, con profesión u oficio varios, de estado civil soltero, con nivel educativo de estudios primarios, sin más datos, es aprehendido por el personal de policía, por solicitudes de ordenes de captura emanadas por la autoridad del Cabildo Indígena Camëntŝá Biyá de Sibundoy Putumayo, por la comisión de delitos de hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de preso, se lo captura cuando transitaba por la carretera vía San Francisco-Putumayo.

Segundo: el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, ha demostrado una conducta delictiva y de dependencia a las sustancias psicoactivas desde el año 2008, quien ha permanecido en seguimiento por parte del cabildo Camëntŝá Biyá, para el respectivo proceso de orientación y/o sanción de acuerdo a nuestros usos y costumbres.

Tercero: el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, constantemente ha sido denunciado por el delito de hurto, daño en bien ajeno, violencia intrafamiliar, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de preso, con registros que se relacionan a continuación: 18 de Diciembre de 2008, robo de una bicicleta, 04 de Diciembre de 2008, se lo captura por el delito de violencia intrafamiliar, 23 de julio de 2008, consumo de sustancias psicoactivas, 22 de enero de 2009, violencia intrafamiliar, 07 de febrero de 2009, violencia intrafamiliar, febrero de 2009, violencia intrafamiliar, 23 de octubre de 2010, violencia intrafamiliar, 09 de noviembre de 2010, violencia intrafamiliar y fuga de preso, 10 de diciembre de 2010, hurto, 26 de diciembre de 2010, hurto y daño bien ajeno, 12 de enero de 2011, hurto en flagrancia y violación a domicilio (robo de cuyes, cilindro de gas), 25 de agosto de 2011, hurto (TV, DVD, monareta).

Cuarto: luego de recibir cada una de las denuncias por parte de la comunidad se procede a indagar al señor Cristian Hernando Jacanamejoy, quien presta su colaboración para la recuperación de los elementos hurtados, algunos de ellos son recuperados y entregados a la Autoridad Tradicional, para realizar la correspondiente entrega a los propietarios.

Quinto: en registro de órdenes de captura emitidas por parte de la Autoridad Tradicional se encuentra que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, ha sido detenido 07 veces por las autoridades policiales, se le ha indagado sobre los delitos de los cuales se les acusa y este ha manifestado que muchas de las veces ha cometido este tipo de delitos ha sido por su adicción a las sustancias psicoactivas.

Sexto: el Gobernador de turno de cada vigencia ha realizado el respectivo proceso para que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, adopte una conducta que no perjudique a la comunidad, pero este siempre ha hecho caso omiso de los mismos.

Séptimo: el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, se encontraba recluido en una habitación en las instalaciones de la casa cabildo desde el 12 de enero de 2011, por el delito de hurto; el día 07 de junio de 2011, Taita Gobernador adoptó la medida de que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, salga de su habitación y permaneciera dentro de las instalaciones de la casa cabildo, hasta tanto se adelantaba su proceso de sanción, el día 16 de julio de 2011, este se dio a la fuga y es capturado por la policía el día 27 de agosto de 2011, y trasladado hasta el Cabildo Camëntŝá Biyá de Sibundoy Putumayo.

Octavo: el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, después de que se fugara el día 16 de julio de 2011, vuelve a delinquir según denuncia emitida por parte de la señora María del Carmen Jansasoy Agreda, el día 25 de agosto de 2011, donde se manifiesta que el señor aquí nombrado le hurto un TV y un DVD, una monareta.

Noveno: adelantadas las investigaciones pertinentes al caso en las que se encontró que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, es el responsable de la comisión de los delitos de: hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de preso, y en base a los mismos, este se encuentra bajo custodia, en el Cabildo Camëntŝá Biyá.

Decimo: el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, en indagatoria manifiesta que desde que se dio a la fuga la última vez, éste hurtó varios elementos, como computador portátil, celulares y otros, para seguir consumiendo sustancias psicoactivas.

Once: en diligencias de orientación al señor Cristian Hernando Jacanamejoy, se le dio la oportunidad de permanecer dentro de las instalaciones de la casa cabildo para que iniciara proceso de resocialización pero este no acató ninguna de las orientaciones, pues cada vez volvía a delinquir creando perturbaciones constantes en la comunidad.

Disposiciones generales del Cabildo Camëntŝá Biyá frente a los hechos para el fallo

Para esclarecer los hechos delictivos de éstas conductas, se tienen en cuenta los informes judiciales, las denuncias de los afectados, y la revisión de los archivos donde constan las declaratorias del indicado donde acepta y colabora con la recuperación de algunos de los elementos hurtados por él, los hechos se toman como ciertos en el entendido de que al señor Cristian Hernando Jacanamejoy, se le ha realizado el proceso de acuerdo a nuestra Jurisdicción Especial y han sido puestos en consideración del responsable de los hechos.

En base a lo anterior y siguiendo con el procedimiento interno de esta comunidad al igual que con las leyes y en defensa derechos fundamentales de las personas y de las garantías constitucionales o legales respecto a la decisión de adoptar medidas para resolver los asuntos que vayan en contravía de los derechos colectivos de la comunidad se hacen las siguientes:

Consideraciones

Primero: que legalmente es viable la reclusión de miembros de pueblos indígenas dentro del sistema penitenciario del Estado**,** para lo cual el conducto regular es mediante petición de la Autoridad Tradicional Indígena.

Segundo: que dentro del Pueblo Camëntŝá Biyá, se han comenzado a presentar conductas delictivas de alta complejidad que van en contravía de los principios de identidad cultural, integridad, vida colectiva y unidad del Pueblo Camëntŝá Biyá, para cuyos casos el Cabildo no cuenta con una infraestructura física adecuada para la reclusión de personas que requieran encarcelamiento por varios años.

Tercero: que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, identificado con numero único de identificación personal (NIUP) Nº 91081554647, pertenece al Pueblo Indígena Camëntŝá Biyá es miembro activo y se encuentra registrado dentro del censo poblacional de este cabildo.

Cuarto: que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy miembro de la comunidad Camëntŝá Biyá cometió delito de hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de preso de cuyos actos se hicieron las respectivas investigaciones que dieron como resultado la responsabilidad y la autoría del señor citado.

Quinto: que después de hacer las respectivas investigaciones e indagaciones enfocados a determinar la responsabilidad de los delitos cometidos en donde figuraba como presunto responsable el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, se confirmó que este es el responsable en la comisión de los delitos de hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de preso quien para efectos de cumplir con las sanciones penales de nuestra Jurisdicción Indígena deberá acogerse a nuestras leyes, usos y costumbres y ser remitido a un centro penitenciario que cumpla y brinde condiciones y medidas de seguridad para su reclusión.

Sexto: que es deber de los pueblos indígenas hacer justicia, velar y hacer respetar los derechos de los miembros de nuestra comunidad en aras de generar la paz y la convivencia humana.

Séptimo: que frente a la conducta delictiva del señor Cristian Hernando Jacanamejoy, el cabildo del pueblo Camëntŝá Biyá ha realizado el debido proceso que data la constitución política de Colombia, de acuerdo a nuestros usos y costumbres y siguiendo con el procedimiento de obtener justicia dentro del Pueblo Camëntŝá en el asunto.

Octavo: que teniendo en cuenta la gravedad del asunto, la responsabilidad del sindicado, el comportamiento frente a la conducta del mismo en el proceso, las pruebas indicadas y aportadas y el cumplimiento de las normas de nuestro cabildo.

Noveno: que desde tiempos antiguos ha existido el Pueblo Indígena Camëntŝá Biyá y que para efectos de administración, aplicación de justicia propia le corresponde a la Autoridad Tradicional bajo la figura de Waishanyá.

Por lo anterior recaudado se permite determinar que el cristiano Cristian Hernando Jacanamejoy es el responsable de las conductas antes descritas.

Resuelve

Primero: declarar la responsabilidad de Cristian Hernando Jacanamejoy, en los delitos de hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de preso, de acuerdo a usos y costumbres del Pueblo Camëntŝá Biyá en concordancia con la Constitución Nacional y demás leyes.

Segundo: sancionar de acuerdo a usos y costumbres con seis (06) latigazos al señor Cristian Hernando Jacanamejoy, por su conducta delictiva antes mencionada.

Tercero: sancionar con la pena de privación de la libertad durante tres (03) años, de forma consecutiva sin rebaja de pena, ni apelación con fundamento en los considerandos de la presente resolución y al proceso que reposa en este despacho.

Cuarto: para dar cumplimiento a la presente resolución el Cabildo Indígena Camëntŝá Biyá, trasmitirá la solicitud correspondiente con todos los requerimientos formales al sistema penitenciario, INPEC, Mocoa (Putumayo) donde será recluido durante el lapso de la condena impuesta sobre la conducta cometida.

Quinto: la Autoridad Tradicional de turno deberá solicitar informes de comportamiento, trimestrales, en beneficio del sindicado en el cumplimiento de la condena.

Sexto: la presente resolución comienza a tener vigencia a partir de su expedición.

Publíquese, Comuníquese y Cúmplase

Se sanciona en la casa de Justicia del pueblo Camëntŝá Biyá a los 02 días del mes de septiembre, dos mil once (2011).

Resolución Nº 003 del 04 de julio de 2013

Por medio de la cual se concede la sustitución de la ejecución de la pena por prisión domiciliaria al señor Cristian Hernando Jacanamejoy, identificado con número único de identificación personal (NUIP) nº 91081554647.

El Cabildo Indígena Camëntŝá Biyá de Sibundoy Putumayo, en cumplimiento de sus funciones jurisdiccionales como Autoridad Tradicional para efectos de administrar justicia dentro de su ámbito territorial de conformidad a sus usos y costumbres promulga la siguiente resolución en base a los siguientes.

Considerando

Primero: que en aras de garantizar el cumplimiento y finalidad de la sanción de carácter penal y de prisión impuesta mediante Resolución número 012 del 02 de septiembre de 2011, a uno de nuestros miembros de la comunidad indígena, el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, identificado con número único de identificación personal (NUIP) nº 91081554647, quien fue sancionado a treinta y seis meses de prisión, por los delitos de hurto, daño en bien ajeno, consumo de sustancias psicoactivas y fuga de presos y teniendo en cuenta que la constitución colombiana de 1991 reconoce el carácter multiétnico y pluricultural del Estado y protege plenamente el derecho a la diferencia de las minorías nacionales, el artículo 1 de la Constitución señala: "Colombia es un Estado social de derecho organizado en forma de república unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales democrática, participativa y pluralista, fundado en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y en la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general", se le concede la sustitución de la ejecución de la pena por prisión domiciliaria en observancia a lo establecido o por nuestro ordenamiento interno de nuestros usos y costumbres.

Segundo: que es obligación de la Autoridad Tradicional cumplir y hacer cumplir los mecanismos que se adopten toda vez que existen garantías y facultades en nuestras Autoridades y Alguaciles para que se cumpla cabalmente las disposiciones de justicia propia.

Tercero: que de esta manera es importante mencionar que el principio fundante de esta comunidad es el pluralismo que expresamente se reconoce en el artículo 7 constitucional: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana", adicionalmente la Constitución contiene todo un catálogo de disposiciones que pretenden garantizar el derecho a la diferencia, a la participación, y a la autonomía de las minorías nacionales, en primer lugar, la Carta confiere una especial protección a la riqueza cultural de la Nación (Art. 8), igualmente reconoce que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios (Art. 10) y promueve la educación bilingüe y, en general, la etno-educación, de los miembros de los pueblos indígenas (Art. 68), reconoce que el Estado colombiano es pluricultural y la igualdad entre las diversas culturas presentes en el territorio nacional: " la cultura en sus diversas manifestaciones es fundamente de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país".

Así mismo la Constitución reconoce la posibilidad de constituir entidades territoriales indígenas (territorios indígenas) las cuales de gobernaran por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades (Arts. 329 y 330), igualmente les garantiza el pleno ejercicio del derecho de propiedad colectiva y no inalienable de sus resguardos y territorios (Arts. 63 y 329).

Finalmente, la Constitución establece derechos especiales de participación en cabeza de las comunidades indígenas, consagra una circunscripción electoral especial para la elección de dos senadores (Art. 171), y les garantiza el derecho a la consulta previa sobre los asuntos que les atañen, en particular, en cuanto se refiere a la exploración o explotación de recursos naturales en sus territorios (Art. 330).

Adicionalmente a las disposiciones antes citadas, el convenio 169 de la OIT, aprobados por la Ley 21 de 1991, hace parque del bloque de constitucionalidad y por lo tanto de conformidad al desarrollo que esta figura ha tenido en la jurisprudencia constitucional, tiene fuerza y rango constitucional. Este convenio contiene disposiciones particularmente relevantes en torno a la Jurisdicción Especial Indígena, específicamente los artículos 8, 9, 10.

Artículo 8:

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.
2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionales reconocidos. Siempre que sea_necesario deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.
3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

Artículo 9

1. En la medida en que ello sea compatible en el Sistema Jurídico Nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurran tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.
2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

Artículo 10

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general o miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas sociales y culturales.
2. Deberá darse la preferencia tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

Además del Convenio 169 de la OIT también reconoce valor interpretativo a la Declaración de derechos de los pueblos indígenas aprobada en el seno de la Asamblea General de la ONU.

Ahora bien, del modelo constitucional establecido en la Constitución de 1991 surge necesariamente la tensión entre unidad y diversidad. Unidad representada en la pretendida universidad de los derechos humanos y en la defensa de la forma de gobierno democrático; y diversidad, entendida como el respeto a formas de gobierno de las minorías culturales que desconocen o incluso son contrarias al paradigma liberal de los derechos. Estas tensiones deben ser resueltas de manera ponderada caso por caso.

La corte Constitucional Colombiana ha entendido que la Constitución reconoce a las comunidades indígenas la condición de verdadero sujeto colectivo. En tal virtud es titular de una serie de derechos constitucionales fundamentales que marcan la pauta del respeto por la diversidad cultural en el territorio colombiano. No se trata entonces del reconocimiento de meros derechos colectivos difuminados entre los distintos individuos de la comunidad sino de derechos fundamentales, de los cuales es titular la comunidad.

La jurisprudencia ha reconocido entre otros los siguientes derechos fundamentales de las comunidades indígenas: 1º) el derecho a la supervivencia (física y cultural), 2º) los derechos políticos de representación y consulta; 3º) el derecho a la propiedad colectiva e inajenable sobre el territorio ancestral; 4º) y, finalmente el derecho a una jurisdicción propia. En esa medida la Jurisdicción Especial Indígena es un derecho del cual es titular la comunidad indígena como sujeto colectivo.

El artículo 246: Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la Republica. La ley establecerá las formas de coordinación de esta Jurisdicción Especial con el Sistema Judicial Nacional.

A partir del artículo 246 de la jurisprudencia constitucional ha determinado que la jurisdicción indígena tiene 4 elementos: i) la posibilidad de que existan autoridades judiciales propias de los pueblos indígenas; ii) la potestad de estos de establecer normas y procedimientos propios; iii) el respeto a la Constitución y la ley dentro del principio de maximización de la autonomía, iv) la competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema jurídico nacional.

La jurisprudencia ha establecido que el principio que rige al ejercicio que de dicha jurisdicción es el de la maximización de la autonomía indígena y la minimización de las restricciones a dicha autonomía dentro del respeto de la diversidad etno-cultural. De este principio se derivan dos reglas interpretativas: solo serán admisibles las restricciones a la autonomía de las comunidades cuando se cumplan las siguientes condiciones:

a) Que se trate de una mediad necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía (v.g. la seguridad interna).
b) Que se trate de la medida menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las autoridades étnicas.

Así, en la Sentencia T-349 de 1996 se estableció en aras de maximizar la autonomía indígena que los límites al ejercicio de la Jurisdicción Indígena se circunscriben a un núcleo duro de derechos, v.gr., el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura, el respeto al debido proceso propio apreciado en sus mínimos según la cosmovisión del pueblo indígena correspondiente y, en materia penal, la legalidad de los delitos y de las penas. Para evitar que cualquier ley imperativa fuera invocada como restricción a la Jurisdicción Indígena.

Que en vista que lo que pretende esta comunidad es preservar todo en su esencia y no permitir la a-culturización de nuestros miembros indígenas a viabilizado la Sustitución de la ejecución de la pena por prisión domiciliaria al señor Cristian Hernando Jacanamejoy, identificado con número único de identificación personal (NUIP) nº 91081554647.

Cuarto: que existe garantía para conceder la sustitución de la ejecución de la pena por la de prisión domiciliaria a Cristian Hernando Jacanamejoy, identificado con número único de identificación personal (NUIP) nº 91081554647.

Quinto: que desde tiempos antiguos ha existido el pueblo indígena Camëntŝá Biyá y que para efectos de administración, la aplicación de justicia propia le corresponde a la Autoridad Tradicional bajo la figura de Waishanyá resolver los asuntos propios de su etnia.

Sexto**:** que en vista que lo que pretende esta comunidad es preservar todo en su esencia y no permitir la a-culturización de nuestros miembros indígenas.

Resuelve

Primero: Conceder la Sustitución de la ejecución de la pena por prisión domiciliaria al señor Cristian Hernando Jacanamejoy, identificado con número único de identificación personal (NUIP) nº 91081554647 a partir de la promulgación de la siguiente resolución.

Segundo: el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, deberá permanecer en su casa de habitación, barrio Tabanoca del municipio de Sibundoy, Putumayo, el tiempo que faltare para dar cumplimiento a la sanción impuesta por la Autoridad Tradicional del Cabildo Camëntŝá Biyá del municipio de Sibundoy.

Tercero: el Cabildo hará el seguimiento respectivo en cumplimiento al acta que se firme con el señor Cristian Hernando Jacanamejoy en cumplimiento a los deberes que serán impuestos por este cabildo.

Cuarto: la presente resolución tiene vigencia a partir de su promulgación.

Publíquese, Comuníquese y Cúmplase

Dada en la casa de justicia del pueblo Camëntŝá Biyá a los cuatro días del mes de julio de dos mil trece (2013)

Proceso de juzgamiento

Caso 4

Resolución Nº 013. Sibundoy 3 septiembre de 2014
Por medio de la cual se impone sanción de carácter penal y de prisión a un miembro del pueblo Camëntŝá Biyá por el delito de hurto, desobediencia a la Autoridad Tradicional y fuga de presos

El Cabildo Camëntŝá Biyá de Sibundoy putumayo, en cumplimiento de sus funciones jurisdiccionales, como Autoridad Tradicional, para efectos de administrar justicia dentro de su ámbito territorial de conformidad a usos y costumbres promulga la siguiente resolución en base a

Hechos

El día 6 de febrero de 2014 el señor Cristian Jacanamejoy identificado con cedula de ciudadanía Nº 1.124.859.509 expedida en Mocoa putumayo hace presencia en las instalaciones de la casa cabildo de Sibundoy con el fin de atender al llamado de la Autoridad Tradicional, y retomar los compromisos adquiridos en condición de prisión domiciliaria. Desde orientación familiar y la Autoridad Tradicional se le recomienda continuar asistiendo para el debido seguimiento de conducta, al igual que continúe trabajando de una manera honrada para solventar sus necesidades básicas, y demostrarle a la comunidad y a su familia sus intenciones de cambio de vida. Pese a esto, después de este primer encuentro el señor Cristian Jacanamejoy no volvió a ser presencia a la casa cabildo.

El día 14 de marzo de 2014, en las instalaciones de la casa cabildo Camëntŝá Biyá de Sibundoy hace presencia el patrullero Oscar Fabián Juajibioy Muchachasoy dando a conocer mediante oficio Nº S2014-00250/DISIB-ESSIB.29, que el día 14 de marzo de 2014 siendo las 9: 30 am por vía telefónica informan que en el barrio cedro unos sospechosos están vendiendo unos cuyes y gallinas, la policía acude inmediatamente donde la señora Socorro Chindoy quien es testigo y comenta "el tal Cristian está vendiendo unos cuyes al señor asadero la casita del cuy, que hace unos días le fueron robados a un familiar" así la policía procedió a entrevistar al señor Jesús Alfonso Jojoa Jojoa, propietario del asadero, el cual manifestó que "compre unos cuyes y gallinas a dos individuos que no los conozco, como también no sabía que estos animales eran robados".

Así mismo, el día 14 de marzo del presente año la Autoridad Tradicional solicito a la señora Socorro Chindoy concediera testimonio de los hechos la cual de manera voluntaria asistió a la casa cabildo manifestando lo siguiente: "el señor Cristian Hernando Jacanamejoy en vísperas a la celebración del carnaval indígena Camëntŝá me confundió en dos ocasiones con una señora llamada Carmen que según él le vende droga, él cuando me encontraba me decía "véndeme pollas (droga), veras que yo soy tu cliente", yo no entendía, yo como vendo en la calle papas, pensé que él me decía que le vendiera pollo, fue en ese entonces que lo conocí que él es drogadicto y peligroso".

"Después, fue que salí con mi hija Ximena al barrio Cedro a pagar la factura de internet, en la oficina de HS-ingeniería, eso queda a unos pasos de él asadero La Casa del Cuy, cuando salíamos de pagar la factura vimos que Cristian llegaba corriendo al asadero y se entró con unos costales llenos de cuyes y gallinas, entonces mi hija me dijo que era Cristian, el que me confundía el otra vez con otra señora, y que me acercara a hablarle para preguntarle que por qué me confundía con esa señora, pero también nos preocupamos por que era como raro que el Cristian entrara corriendo con unos costales de cuyes y gallinas, entonces llamamos a la policía por teléfono y comentamos los que sucedió, cuando la policía llego, el Cristian ya se había ido, el señor Jesús Arturo Jojoa dueño del asadero me insultaba diciéndome sapa, metida, que él no sabía que esos cuyes eran robados".

¿Usted sabe que el que vendió los animales en el asadero del cuy, era Cristian? Yo sé que el que vendió los cuyes y gallinas robadas en la casa del cuy es Cristian porque lo tenemos presente, amigos de mi hija nos dijeron que él estuvo en la cárcel un tiempo por robar".

¿Tiene algo más que decir? "quiero aclarar que ni yo ni mi familia tenemos ninguna relación de amistad con ese señor, yo lo distingo también al Cristian porque me confundió en dos ocasiones con otra señora llamada Carmen que vive en el Sagrado, desde esas dos veces que él me habló, ya no he tenido ninguna comunicación con él".

Con este antecedente el mismo día la Autoridad Tradicional procede a solicitar a la Policía Nacional de Sibundoy orden de captura Nº 026 en contra del señor Cristian Jacanamejoy por hurto e incumplimiento de compromisos adquiridos en condición de prisión domiciliaria.

El día 28 de abril de 2014, en las instalaciones de la casa cabildo de Camëntŝá Biyá de Sibundoy hace presencia el señor José Alonso Morales identificado con CC No xxxxxxx de Santa Cruz Nariño, con el fin de dar a conocer a la Autoridad Tradicional sobre hecho delictivo cometido por el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, y en su contra ocurrido el día domingo 27 de abril de 2014,

relatando que "el día 27 de abril de 2014 a las 5 am bajé del barrio Las Lajas para ir a trabajar al mercado cuando iba por la esquina del Cabildo vi que venían tras mío dos (2) hombres que me siguieron cuando ya llegué a la otra cuadra ellos echaron a correr hacia mí, me alcanzaron, y uno de ellos me dio una patada en la espalda haciéndome caer en el suelo, lesionándome la rodilla izquierda".

"Me levanté y les pregunté qué porque me agredían si yo no les había hecho nada, uno de ellos el más trigueño me insultó y me amenazó diciéndome que le entregara la plata sino me apuñalaba, el otro al que si conocí que era el Cristian que le dicen de apodo El Carrin, me dijo que levantara las manos entonces las levanté y fue cuando me sacaron del bolsillo del pantalón 50.000 cincuenta mil pesos y un celular de color negro marca YEZZ".

"Después me dijeron que me regrese o si no me apuñalaban yo asustado salí corriendo para mi casa y luego más de mañana fui a reportar a la policía, quienes fueron a buscar al Cristian pero no lo encontraron".

"Yo, quiero que hagan justicia con estos señores, aunque sé que el Cristian no me va a devolver mi celular pero si quiero que les pongan una sanción para que no hagan más daño a la gente y para tener más tranquilidad en nuestras familias porque por culpa de estos ladrones ya no podemos estar en paz en nuestras propias casas".

Con este antecedente el mismo día la Autoridad Tradicional procede a la Policía Nacional de Sibundoy orden de captura Nº 027_en contra del señor Cristian Jacanamejoy por hurto e incumplimiento de compromisos adquiridos en condición de prisión domiciliaria.

El día 6 de mayo de 2014, la Autoridad Tradicional emitió a la Policía Nacional de Sibundoy nuevamente orden de captura Nº 039_en contra del señor Cristian Jacanamejoy con CC No xxxxxxxxx expedida en Mocoa Putumayo, por el cometido del delito de hurto, incumplimiento a compromisos en condición de condición domiciliaria.

El día 8 de mayo de 2014 en las instalaciones de la casa cabildo Camëntŝá Biyá de Sibundoy hace presencia el patrullero Edison Gómez Rayo haciendo entrega oficial del señor Cristian Jacanamejoy, identificado con CC No xxxxxxxxx de Sibundoy, quien tiene orden de captura Nº 026, por el delito de hurto e incumplimiento de compromisos en condición de prisión domiciliaria, y dando a conocer mediante oficio Nº S2014-00461/DISIB-ESSIB.29.11, que en este mismo día siendo aproximadamente las 00:30 am el señor mencionado fue capturado en flagrancia cuando se encontraba pelando una vaca en la finca de la señora Miriam Rodríguez la cual queda ubicada en la vía Sibundoy a San Francisco, la finca es administrada por el señor Jaime Rosero, identificado con CC No xxxxxxxxxx,

celular xxxxxxxxxxx. Así la Autoridad Tradicional procede a sancionar al señor Cristian Jacanamejoy privándolo de la libertad en el calabozo de la casa cabildo Camëntŝá de Sibundoy.

El día 12 de mayo de 2014 siendo las 8:30 a.m. el trabajo de equipo de educación informa que un preso se fugó, inmediatamente la Autoridad Tradicional procede a inspeccionar los calabozos de la casa cabildo evidenciando que el señor Cristian Jacanamejoy no se encontraba en el lugar; el señor Francisco Javier Arteaga Miticanoy, quien en el momento se encontraba compartiendo celda con el prófugo, de manera voluntaria relata los hechos así: "Yo me encontraba habitando la misma celda que Cristian, el cortó la reja de la ventana del baño con una segueta, luego me despertó queriéndome convencer que nos fugáramos, pero yo le dije que no, que si quería él se fugara, entonces salió. A los tres días me llamó la hermana Mercedes Jacanamejoy que le entregara una cobija que se le quedó a su hermano Cristian, entonces yo le dije que bajara por ella y se la entregue. Hasta el momento no sé dónde está, no me he comunicado con él".

Con este precedente el mismo día, la Autoridad Tradicional solicita la Policía Nacional de Sibundoy Orden de captura Nº 041_en contra del señor Cristian Jacanamejoy por hurto desobediencia a la Autoridad Tradicional y fuga de presos.

El día 18 de mayo del 2014, en las instalaciones de la casa cabildo Camëntŝá Biyá de Sibundoy hace presencia el patrullero Jeison Vanegas Reina haciendo entrega oficial del señor Cristian Jacanamejoy, identificado con CC No xxxxxxxx de Sibundoy, quien tiene orden de captura Nº 041, por el delito de hurto y desobediencia a la Autoridad Tradicional y fuga de presos.

El día 19 de mayo del 2014, siendo las 8:30 am, mama gobernadora Carmen Chicunque da a conocer que el señor Cristian Jacanamejoy en horas de la madrugada se fugó nuevamente, y que según el estado físico del candado de seguridad, fue forzado y manipulado con la ayuda de segundas personas.

A las 8:30 am taita Cipriano Chindoy (Alcalde Mayor), y Watëcmá Tránsito Dejoy hacen recorrido del lugar de los hechos, con el fin de recolectar evidencia de fuga como única evidencia se encontró que el candado de seguridad del calabozo de aislamiento en donde reposaba el señor Cristian Jacanamejoy fue manipulado mediante técnica artesanal con posible vela y Segueta.

Siendo las 9:30 am, inmediatamente se informa a la Policía Nacional de Sibundoy sobre el caso y se lleva evidencia (candado manipulado, con el fin de solicitar insistentemente Orden de captura Nº 045 por el delito de hurto, desobediencia a la Autoridad Tradicional y fuga de presos y reclusión inmediata al imputado en sus instalaciones, debido que por los daños ocasionados al calabozo del Cabildo Camëntŝá no presenta seguridad alguna.

En registro de órdenes de captura emitidas por parte de la Autoridad Tradicional se encuentra que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy ha sido detenido dos veces por las autoridades policiales.

En diligencia de orientación al señor Cristian Hernando Jacanamejoy se le dio la oportunidad de permanecer dentro de las instalaciones de la casa cabildo para que iniciara proceso de resocialización, pero éste no acató ninguna de las orientaciones, pues cada vez volvía a delinquir creando perturbaciones constantes a la comunidad.

Identificación del responsable de la conducta delictiva

Cristian Hernando Jacanamejoy, documento de identidad - CC No xxxxxxxxx expedida en Sibundoy Putumayo, fecha de nacimiento – 19 de agosto de 1991, edad – 22 años, dirección de residencia – barrio Tabanoca, oficio – varios, estado civil – soltero, nivel educativo – primaria, madre- Rosa Jacanamejoy.

Disposiciones generales el Cabildo Camëntŝá Biyá frente a las pruebas recolectadas por el fallo

Para evidencia la conducta delictiva del señor Cristian Hernando Jacanamejoy se tiene en cuenta los informe logrados por la intervención oportuna de la policía judicial SIJIN, la Policía Nacional, las declaraciones que rinden personas que fueron víctimas y / o testigos de los hechos; además es importante hacer valer estas declaraciones teniendo en cuenta que los relatos concuerdan con los hechos.

Testigo 1: Socorro Chindoy**,** identificada con CC No xxxxxxxxx expedida en Sibundoy Putumayo, quien corrobora que el presunto responsable del hurto de cuyes y gallinas la está vendiendo en un asadero ubicado en el barrio el Cedro y manifiesta: "el señor Cristian Hernando Jacanamejoy en vísperas a la celebración del carnaval indígena Camëntŝá me confundió en dos ocasiones con una señora llamada Carmen que según él le vende droga, él cuando me encontraba me decía "véndeme pollas (droga), veras que yo soy tu cliente**",** yo no entendía, yo como vendo en la calle papas, pensé que él me decía que le vendiera pollo, fue en ese entonces que lo conocí que él es drogadicto y peligroso".

"Después, fue que salí con mi hija Ximena al barrio Cedro a pagar la factura de internet, en la oficina de HS-ingeniería, eso queda a unos pasos de él asadero La Casa del Cuy, cuando salíamos de pagar la factura vimos que Cristian llegaba corriendo al asadero y se entró con unos costales llenos de cuyes y gallinas, entonces mi hija me dijo que era Cristian, el que me confundía el otra vez con otra señora, y que me acercara a hablarle para preguntarle que por qué me confundía con esa señora, pero también nos preocupamos por que era como raro que el Cristian entrara corriendo con unos costales de cuyes y gallinas, entonces llamamos a la policía por teléfono y comentamos los que sucedió, cuando la policía llego, el Cristian ya se había ido, el señor Jesús Arturo Jojoa dueño del asadero me insultaba diciéndome sapa, metida, que él no sabía que esos cuyes eran robados".

Testigo 2: José Alonso Morales identificado con CC No xxxxxxxxx de Santa Cruz Nariño, víctima de atraco a mano armada manifiesta: "el día 27 de abril de 2014 a las 5 am bajé del barrio Las Lajas para ir a trabajar al mercado cuando iba por la esquina del Cabildo vi que venían tras mío dos (2) hombres que me siguieron cuando ya llegué a la otra cuadra ellos echaron a correr hacia mí, me alcanzaron, y uno de ellos me dio una patada en la espalda haciéndome caer en el suelo, lesionándome la rodilla izquierda".

"Me levanté y les pregunté qué porque me agredían si yo no les había hecho nada, uno de ellos el más trigueño me insultó y me amenazó diciéndome que le entregara la plata sino me apuñalaba, el otro al que si conocí que era el Cristian que le dicen de apodo El Carrin, me dijo que levantara las manos entonces las levanté y fue cuando me sacaron del bolsillo del pantalón 50.000 cincuenta mil pesos y un celular de color negro marca YEZZ".

"Después me dijeron que me regrese o si no me apuñalaban yo asustado Salí corriendo para mi casa y luego más de mañana fui a reportar a la policía, quienes fueron a buscar al Cristian pero no lo encontraron".

Testigo 3: Miguel Ángel Jojoa Meléndez identificado con CC No xxxxxxxxxx expedida en Sibundoy Putumayo, quien corrobora el responsable de un hurto de animales pertenecientes a la señora Narcisa Juagibioy Juagibioy reciente en la vereda Villa Flor, manifestando lo siguiente: "el día 27 de mayo del año en curso en hora de la mañana me doy cuenta que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy el cual lo conozco como Saparo o Carrin sube por la parte alta de la vereda Villa Flor en compañía de un sujeto que le dicen El Cuy ellos iban a pie como sé que ellos tienen mala fama por que se dedican a robar debido a eso yo salí a hacer una vuelta al pueblo después me regreso rápido para ver que daños iban a hacer estas personas entonces fue cuando ellos Cristian y al que le dicen El Cuy como a las 11 bajaban en un mototaxi con un saco llena de gallinas y encima de las gallinas envuelto con una tela traían algo más yo paré al mototaxi y le pregunté al Cristian de dónde bajaban las gallinas, este me contestó ¡ah que! y arrancaron en la moto yo lo seguí hasta la entrada del barrio Las Lajas, y como miré una patrulla de la Policía le informe que estos muchachos habían ido a hacer daños a la vereda Villa Flor, mientras la policía me seguía yo salí adelante, en toda la entrada del barrio Las Lajas en donde está la cancha me encontré al que le dicen El Cuy y le pregunté en dónde habían dejado las gallinas, entonces este se torna agresivo conmigo, entonces como yo llevaba el machete se lo mostré y la policía me lo quitó, y como siguió agresivo conmigo delante de la policía le pegué un puño al Cuy, entonces de ver esto el sujeto informa dónde se encontraban los animales. Cuando llego a la casa donde vive El Cuy supuestamente con una hermana del Cristian, nosotros le preguntamos a la muchacha que dónde habían llevado las gallinas y la muchacha contestó, que nadie había llevado nada, la policía entra a la casa y no encuentra nada, después El Cuy muestra dónde se encuentran los animales y estaban detrás de la casa, metidas en una jaula junto con la estopa que las traía y en la tela que le miré a Cristian. Traían unos patos

además; después de que nos entregaron a los animales me di cuenta que no eran míos si no de la señora Narcisa Juagibioy, entonces se los fuimos a entregar"

En base a lo anterior y siguiendo con el procedimiento interno de esta comunidad al igual que con las leyes y en defensa de derechos fundamentales de las personas y de las garantías constitucionales o legales respecto a la decisión de adoptar medidas para resolver los asuntos que vayan en contravía de los derechos colectivos de la comunidad se hacen las siguientes.

Consideraciones

Primero: que en base al artículo 246, las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos siempre que no sean contrarios a la Constitución, y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta Jurisdicción Especial con el Sistema Judicial Nacional.

A partir del artículo 246 de la jurisdicción constitucional ha determinado que la jurisdicción indígena tiene cuatro elementos 1) la posibilidad de que existan autoridades judiciales propias a los pueblos indígenas; 2) la potestad de éstos de establecer normas y procedimientos propios; 3) el respeto a la Constitución y la ley dentro del principio de maximización de la autonomía; y 4) la competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional.

Bajo los anteriores preceptos el Cabildo Indígena Camëntŝá Biyá de Sibundoy Putumayo, ha adelantado proceso de sanción penal en contra de un miembro de la comunidad, de acuerdo a sus usos y costumbres.

Segundo: que desde tiempos antiguos ha existido el Pueblo Camëntŝá Biyá y que para efectos de administración, aplicación de justicia propia le corresponde a la Autoridad Tradicional bajo figura de Waishanyá resolver los asuntos propios de su etnia.

Tercero: que legalmente es viable la reclusión de miembros de nuestro pueblo Camëntŝá Biyá en el Instituto Penitenciario y Carcelario del Estado, por lo cual el conducto regular es mediante petición de la Autoridad Tradicional Indígena.

Cuarto: que en el Pueblo Camëntŝá Biyá de Sibundoy se vienen presentando conductas delictivas de alta complejidad que van en contravía de los principio de identidad cultural, integridad, vida colectiva, y unidad del Pueblo Camëntŝá Biyá, para cuyos casos el Cabildo no cuenta con una infraestructura física adecuada para la reclusión de personas que requieran encarcelamiento por varios años.

Quinto: que el señor Cristian Hernando Jacamejoy identificado con CC No xxxxxxx expedida en Mocoa putumayo, pertenece al Pueblo Camëntŝá Biyá de Sibundoy, es miembro activo y se encuentra registrado dentro del censo poblacional del Cabildo Camëntŝá Biyá del municipio de Sibundoy.

Sexto: que la Autoridad Tradicional con vigencia 2013 concedió mediante resolución Nº 003 la sustitución de la ejecución de la pena por prisión domiciliaria al señor Cristian Hernando Jacanamejoy en el último año 2013, que faltare para dar cumplimiento a la sanción impuesta por la Autoridad Tradicional del pueblo Camëntŝá Biyá de Sibundoy; sin embargo, el señor en mención incumplió los compromisos de permanencia de su residencia como de no volver a cometer delitos delictivos.

Séptimo: que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy reincidió en el delito de hurto, desobediencia a la Autoridad Tradicional y fuga de preso, de cuyos actos se hicieron las respectivas investigaciones que dieron como resultado la responsabilidad y autoría del señor citado; quien para efectos de cumplir con las sanciones penales de nuestra jurisdicción indígena deberá acogerse a nuestras leyes, usos y costumbres y ser remitido a una institución penitenciaria y carcelaria que cumpla y brinde condiciones y medidas de seguridad para su reclusión.

Octavo: que teniendo en cuenta la gravedad del asunto la responsabilidad del indicado, el comportamiento frente a la conducta del mismo frente al proceso, las pruebas indicadas y aportadas y el cumplimiento de las normas de nuestro Cabildo Camëntŝá Biyá.

Por lo anterior recaudado se permite determinar que el señor Cristian Hernando Jacanamejoy, es el responsable de hurto, desobediencia a la Autoridad Tradicional y fuga de presos.

Resuelve

Primero: declarar la responsabilidad del señor Cristian Hernando Jacanamejoy en los delitos reincidencia en los delitos hurto, desobediencia a la Autoridad Tradicional y fuga de presos, de acuerdo a usos y costumbres del Pueblo Camëntŝá Biyá en concordancia con la Constitución Política de Colombia.

Segundo: sancionar con la pena de privación de la libertad durante 4 años, de forma consecutiva sin rebaja de pena, ni apelación con fundamento en los considerandos de la presente resolución y el proceso que reposa en este despacho.

Tercero: para dar cumplimiento a la presente resolución el Cabildo Camëntŝá Biyá, remitirá la solicitud correspondiente con todos los requerimientos formales al sistema penitenciario, INPEC-Mocoa Putumayo, donde será recluido durante el lapso de la conducta impuesta sobre la conducta cometida.

Cuarto: la Autoridad Tradicional de turno deberá solicitar informes de comportamiento, trimestrales, en beneficio del sindicado en el cumplimiento de la condena.

Quinto: la presente resolución comienza a tener vigencia a partir de su expedición.

Publíquese, Comuníquese y Cúmplase

Dada en la Casa de Justicia del Pueblo Camëntŝá Biyá a los tres (3) días del mes de septiembre de 2014.

Anexos & Bibliografía

Anexos

Sentencias de las Altas Cortes más relevantes o de mayor uso por los pueblos indígenas

Corte Constitucional

Sentencia	Temas y/o derechos
Sentencia T-428 de 1992 Corte Constitucional	Derecho al ambiente sano. Perjuicio irremediable. Protección comunidades indígenas-
Sentencia t-567 de 1992 Corte Constitucional	Derecho de petición-pronta resolución Igualdad material-violación. Indígenas
Sentencia T-188 de 1993 Corte Constitucional	Derecho de propiedad colectiva/ Comunidades indígenas- Protección. Derecho a la vida-protección/derecho a la paz.
Sentencia T-405 de 1993 Corte Constitucional	Acciones populares. Derecho al ambiente sano. Instalación de bases militares en el Resguardo de "Monochoa".
Sentencia T-257 de 1993 Corte Constitucional	Titularidad/persona jurídica. Resguardo indígena/propiedad colectiva.
Sentencia T-380 de 1993 Corte Constitucional	Comunidad indígena. Derechos fundamentales. Derecho a la vida/derecho a la subsistencia.
Sentencia T384 de 1994 Corte Constitucional	Derecho a la igualdad. Acceso a los medios de comunicación del Estado. Vulneración/lengua nativa-cooficialidad/derecho de acceso a medios de comunicación/discriminación por el lenguaje.

Sentencia T-254 de 1994 Corte Constitucional	Naturaleza/ indefensión frente a comunidades indígenas. Comunidad indígena-Autonomía Política y jurídica.
Sentencia T-342 de 1994 Corte Constitucional	Protección/Principio de diversidad étnica y cultural. Protección constitucional.
Sentencia T-007 de 1995 Corte Constitucional	Comunidad Wayúu-protección estatal. Medio de defensa judicial-eficacia.
Sentencia T-349 de 1996 Corte Constitucional	Derecho. Principio de diversidad étnica y cultural. Alcance: maximización autonomía /minimización restricción autonomía de comunidad indígena.
Sentencia T-717 de 1996 Corte Constitucional	Inejecución presupuestal para educación de Comunidad Indígena. Negligencia administrativa.
Sentencia T-496 de 1996 Corte Constitucional	Alcance del Fuero Indígena.
Sentencia C-139 de 1996 Corte Constitucional	Jurisdicción indígena-elementos- vigencia. Derecho colectivo a mantener singularidad cultural.
Sentencia T-523 de 1997 Corte Constitucional	Principio de diversidad étnica y cultural-reconocimiento constitucional. Estado-garantía de convivencia pacífica entre grupos culturales y coexistencia pacífica entre las formas de ver el mundo.
Sentencia SU-039 de 1997 Corte Constitucional	Derechos fundamentales de comunidad indígena-titularidad Explotación de recursos naturales en territorio indígena-armonización de intereses Derecho de participación de comunidad indígena/derecho a la integridad de comunidad indígena-preservación.
Sentencia T-214 de 1997 Corte Constitucional	Medicina alternativa para recluso indígena-Autonomía-Escogencia de tratamiento médico/ Ponderación de circunstancias en enfermo terminal

SentenciaT-652 de 1998 **Corte Constitucional**	Derecho a la propiedad colectiva de grupos étnicos sobre territorios-. Alcance. Derecho a la integridad cultural de pueblo indígena-Diversidad étnica y cultural-protección constitucional
Sentencia SU-510 de 1998 **Corte Constitucional**	Resguardo indígena Ika o Arhuaco-grado de incidencia de las prácticas religiosa sobre la comunidad tradicional. Cultura arhuaca-cosmovisión es incompatible con doctrina evangélica
Sentencia C-064 de 1998 **Corte Constitucional**	Patrimonio ecológico local-Competencia concurrente de concejos distritales, municipales y autoridades de territorios indígenas
Sentencia T-634 de 1999 **Corte Constitucional**	Territorios indígenas-Principios aplicables. Resguardos-Son ámbito territorial. La diversidad étnica y cultural-Protección constitucional
Sentencia T-492 de 1999 **Corte Constitucional**	Acción de cumplimiento-Posesión miembros de Cabildo. A los alcaldes les está prohibido crear restricciones para exigir requisitos por fuera de las normas superiores
Sentencia C-795 de 2000 **Corte Constitucional**	Ley orgánica de ordenamiento territorial-Debe ocuparse de comunidades indígenas/comunidad indígena-Autonomía
Sentencia C-038 de 2000 **Corte Constitucional**	Cosa juzgada constitucional-Supresión unidad de atención de asuntos indígenas y liquidación
Sentencia C-177 DE 2001 **Corte Constitucional**	Demanda de inconstitucionalidad-Genocidio- Delito de derecho internacional Convención para la prevención y sanción del genocidio
Sentencia C-169 de 2001 **Corte Constitucional**	Ley estatutaria /participación política-fundamental/democracia participativa-circunscripción electoral especial Consulta de medidas legislativas o administrativas

Sentencia C-370 DE 2002 Corte Constitucional	Demanda de inconstitucionalidad contra el artículo 33 (parcial), 69 (parcial) y 73 de la Ley 599 de 2000 o Código Penal. Artículo 73. *La reintegración al medio cultural propio. Cuando el sujeto activo de la conducta típica y antijurídica sea inimputable por diversidad sociocultural, la medida consistirá en la reintegración a su medio cultural, previa coordinación con la respectiva autoridad de la cultura a que pertenezca.*
Sentencia C-891 de 2002 **Corte Constitucional**	Demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 2, 3 (parcial), 5, 6, 11 (parcial), 35 (parcial), 37, 39, 48, 58, 59, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 261, 267 (parcial), 271 (parcial), 275 y 332 de la Ley 685 de 2001 - Código de Minas
Sentencia C-127 de 003 Corte Constitucional	Autoridad Indígena-Facultad de ejercer funciones jurisdiccionales. Resguardo Indígena-Administran directamente de recursos de transferencia -No vulnera la Constitución el que sean destinatarios de la ley disciplinaria cuando administren recursos del Estado.
Sentencia SU. 383 de 2003 Corte Constitucional	Comunidad indígena-Consulta previa/Acción de tutela- Mecanismo judicial de los pueblos indígenas para ser consultados. Derecho a la integridad étnica y cultural de comunidad indígena -No requiere individualizarse ni escindir su existencia colectiva.
Consejo S Judicatura. Radicación No. 11001010200020034326 01 . Acta No. 34. 31-03de 2004	Dirimir conflicto de jurisdicciones suscitado entre la jurisdicción ordinaria y la indígena, representadas por el Tribunal Superior de Distrito Judicial de Ibagué y el Resguardo Indígena de Yaguara.
Sentencia C-401 de 2005 Corte Constitucional	Unidad normativa-no integración. Convenio OIT. Bloque de constitucionalidad-Noción.
Sentencia C-189 de 2006 Corte Constitucional	Demanda de inconstitucionalidad contra el artículo 13 (parcial) de la Ley 2ª de 1959 s*obre economía forestal de la Nación y conservación de recursos naturales renovables.*

Sentencia T-979 de 2006 Corte Constitucional	Alcaldes municipales deben respetar autonomía política de Territorios Indígenas.
Sentencia C-921 de 2007 Corte Constitucional	Cosa juzgada. Reconocimiento y protección constitucional Resguardo-Concepto.
Sentencia T-009 de 2007 Corte Constitucional	Las comunidades indígenas tienen autonomía política y jurídica dentro de sus territorios.
Sentencia C-864 de 2008 Corte Constitucional	Demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 1 a 30 de la Ley 691 de 2001, *"mediante la cual se reglamenta la participación de los Grupos Étnicos en el sistema General de Seguridad Social en Colombia.*
Sentencia T-703/08 Corte Constitucional	Acción afirmativa en el otorgamiento de cupos especiales para miembros de comunidades indígenas en universidad pública-Igualdad real y efectiva, a favor de grupos tradicionalmente discriminados o marginados.
Sentencia C-461 de 2008 Corte Constitucional	Norma acusada. Ley 1151 de 2007, *"por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010".* Plan Nacional de Desarrollo a consulta previa con los pueblos indígenas
Auto 004 de 2009 Corte Constitucional	Corte constitucional-protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia t-025/04. Corte constitucional-riesgo de exterminio de pueblos indígenas por desplazamiento o muerte natural o violenta de sus integrantes. Conflicto armado e impacto sobre factores de desplazamiento o confinamiento-afectación diferencial de los pueblos indígenas. Desplazamiento de grupos indígenas-afectación aguda y diferencial. Desplazamiento forzado respuesta estatal a la situación de los pueblos indígenas en Colombia.

Sentencia T-617 de 2010 **Corte Constitucional**	Derecho al debido proceso/derecho al juez natural/ interés superior del menor en el orden jurídico interno.
Sentencia C-366 de 2011 **Corte Constitucional**	Reforma al Código de Minas -inexequible por exigencia de la realización de una consulta previa a las comunidades indígenas y afro-descendientes. Consulta previa de medidas legislativas a las comunidades étnicas
Sentencia T-693 de 2011 **Corte Constitucional**	Consulta previa-exigibilidad frente a medidas legislativas y administrativas que afecten directamente a comunidades indígenas. Consulta previa-derecho fundamental de comunidades étnicas.
Sentencia T-812 de 2011 **Corte Constitucional**	Debido proceso disciplinario a estudiante de comunidad Indígena. Deber de respetar el debido proceso por colegios de comunidades indígenas. Jurisdicción Indígena. Sanción a adolescentes que comentan delitos no deberán ser contrarias a la dignidad ni constituir maltrato.
Sentencia C-882 de 2011 **Corte Constitucional**	Reforma constitucional introducida al artículo 49 de la Constitución Política no requería la realización de consulta previa a las comunidades indígenas
Sentencia C-605 de 2012 **Corte Constitucional**	Derecho de toda persona a adquirir un lenguaje-características. Demanda de inconstitucionalidad por omisión legislativa. Comunidades indígenas y comunidades de personas sordas-equiparación
Sentencia C-641 de 2012 **Corte Constitucional**	Reforma del Sistema General de Seguridad Social en salud -no requería de la consulta previa a las comunidades Tribales afrodescendientes, raizales y gitanas o Rom. Consulta previa prevista en el convenio 169 de la OIT escenarios en que debe materializarse

Sentencia C-943 de 2012 Corte Constitucional	Norma sobre creación de autoridad nacional de licencias ambientales- no se ocupa de establecer cuál es el procedimiento para el otorgamiento de licencias ambientales, ni de regular de manera específica, el proceso de consulta previa a comunidades indígenas y étnicas.
Sentencia T-1080 de 2012 Corte Constitucional	Derecho de los pueblos indignas a la consulta previa-Desarrollo normativo y jurisprudencial. Diversidad étnica y cultural. Multiculturalidad y minorías -Protección constitucional.
Sentencia T-657-2013 Corte Constitucional	Derechos de comunidad indígena y principio de inmediatez-. Vulneración del derecho a la consulta previa permanece en el tiempo.
Sentencia nº 11001-03-06-000-2013-00440-00 (c) Consejo de Estado - Sala de consulta, de 12 de Marzo de 2014	Conflicto negativo de competencias - Entre el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, INCODER, y Empresa URRÁ S.A. E.S.P. / Resguardos indígenas - Obligaciones del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural / Comunidades indígenas - Acceso a la tierra como derecho fundamental. Son sujetos de especial protección para el estado.
Sentencia nº 47001-23-31-000-2013-00008-01(AC) de Consejo de Estado - Sección Quinta, de 20 de Febrero de 2014	Consulta previa- Marco normativo / Consulta previa- Las comunidades indígenas tienen derecho a ser consultadas previamente sobre la adopción de las decisiones que puedan incidir sobre su autonomía o su identidad / libre determinación de las comunidades indígenas - es un derecho fundamental.

Corte Suprema de Justicia

Sentencia	Temas y/o derechos
Sentencia – **Acción de tutela** **Sala de Casación Laboral** **Número:** STL4290-2013 **Fecha:** 04/12/2013 **Ponente:** Clara Cecilia Dueñas Quevedo **Accionado:** Ministerio del Interior y el Instituto Colombiano De Desarrollo Rural – Incoder	DERECHO A LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - Garantía estatal - Comunidades indígenas: sujetos de especial protección DERECHO AL DEBIDO PROCESO ADMINISTRATIVO - Constitución de resguardos indígenas: vulneración por mora injustificada por parte del INCODER al solicitar el estudio etnológico ante el Ministerio del Interior
Sentencia – **Acción de tutela** **Sala de Casación Penal** **Número:** T-68122 **Fecha:** 10/10/2013 **Ponente:** María del Rosario González Muñoz **Accionado:** Tribunal Superior de Cartagena	ERECHO A LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - La consulta previa como derecho de participación de los pueblos indígenas - Comunidades indígenas y tribales: Relación estrecha con el entorno DERECHO A LA CONSULTA PREVIA - Actividades consultables - Criterios de procedibilidad de la consulta
Auto **Sala de Casación Penal** **Número:** 42281 **Fecha:** 09/10/2013 **Ponente:** José Luis Barceló Camacho **Delitos:** Fabricación, posesión y tráfico ilegal de armas de Fuego, municiones y explosivos / Tráfico, fabricación, o porte de estupefacientes	INDÍGENA - Pena: Características económicas, sociales y culturales, coinciden con la situación de marginalidad, ignorancia y pobreza extremas INDÍGENA - Pena: Preferencia a sanciones diferentes al encarcelamiento.

Auto **Sala de Casación Penal** **Número:** 42281 **Fecha:** 21/08/2013 **Ponente:** Gustavo Enrique Malo Fernández **Delitos:** Trafico, fabricación, o porte de estupefacientes	FUERO INDÍGENA - No incompatibilidad con los derechos fundamentales y los derechos humanos internacionalmente reconocidos, Convenio OIT 169 PENA - Indígena: Preferencia a sanciones diferentes al encarcelamiento, procedencia. INDÍGENA - Pena: Ejecución, conforme a parámetros que respetan la diversidad
Auto **Sala de Casación Penal** **Número:** 41596 **Fecha:** 15/08/2013 **Ponente:** Fernando Alberto Castro Caballero **Delitos:** Fabricación, tráfico, porte o tenencia de armas de fuego, accesorios, partes o municiones.	JURISDICCIÓN INDÍGENA - Sujeción: Factores personal, territorial, objetivo e institucional u orgánico SISTEMA PENAL ACUSATORIO - Allanamiento a cargos: Principio de no retractación, los recursos no pueden ser vía para retractarse.
Sentencia – **Acción de tutela** **Sala de Casación Laboral** **Número:** T-43195 **Fecha:** 29/05/2013 **Ponente:** Rigoberto Echeverry Bueno **Accionado:** Ministerio del Interior	DERECHO A LA DIVERSIDAD ETNICA Y CULTURAL - Principio de autonomía y autodeterminación de las comunidades indígenas en la resolución de los conflictos internos - Principio de no intervención del juez de tutela
Sentencia – **Acción de tutela** **Sala de Casación Penal** **Número:** T-65050 **Fecha:** 21/02/2013 **Ponente:** Gustavo Enrique Malo Fernández	DERECHO A LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y CULTURAL - Identidad cultural indígena: Garantía de la comunidad indígena y de cada uno de sus miembros - Identidad cultural indígena: Exención de prestar el servicio militar obligatorio IDENTIDAD CULTURAL INDÍGENA - Servicio militar: La certificación expedida por el gobernador del cabildo indígena acredita la pertenencia al resguardo

Sentencia **Sala de Casación Penal** **Número:** 39444 **Fecha:** 13/02/2013 **Ponente:** Fernando Alberto Castro Caballero **Delitos:** Acceso carnal o acto sexual abusivos con incapaz de resistir	JURISDICCIÓN INDÍGENA - Sujeción: Factores humano, orgánico, normativo, geográfico y de congruencia FUERO INDÍGENA – Elementos JURISDICCIÓN ORDINARIA - Condiciones para prevalecer sobre la jurisdicción indígena
Auto **Sala de Casación Penal** **Número:** 38959 **Fecha:** 28/11/2012 **Ponente:** Gustavo Enrique Malo Fernández **Delitos:** Homicidio en persona protegida / Concierto para delinquir.	CASO MASACRE INDÍGENAS AWA LEGITIMACIÓN - En el proceso y en la causa
Auto **Sala de Casación Penal** **Número:** 39469 **Fecha:** 14/08/2012 **Ponente:** Fernando Alberto Castro Caballero **Delitos:** Secuestro extorsivo / Rebelión	JURISDICCIÓN INDÍGENA - Sujeción: Factores personales, territorial, objetivo e institucional u orgánico
Sentencia – **Acción de tutela** **Sala de Casación Penal** **Número:** T-59655 **Fecha:** 26/04/2012 **Ponente:** Fernando A. Castro Caballero **Accionado:** Director de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías del Ministerio del Interior y de Justicia.	ACCIÓN DE TUTELA CONTRA ACTO ADMINISTRATIVO - Reconocimiento como parcialidad indígena a la comunidad KUE - Deber de demostrar los supuestos fácticos en que funda la petición

Sentencia – **Acción de tutela** **Sala de Casación Civil y Agraria** **Número:** T-110012203000-2011-01782-01 **Fecha:** 09/02/2012 **Ponente:** Arturo Solarte Rodríguez **Accionado:** Departamento Administrativo para la Prosperidad Social	DERECHO DE LAS VICTIMAS DE DESPLAZAMIENTO FORZADO - Solicitud de reparación administrativa de indígena víctima de atentado terrorista DERECHO DE PETICIÓN - Vulneración al no haber dado respuesta a la solicitud de información sobre la reclamación del peticionario
Sentencia **Sala de Casación Civil y Agraria** **Número:** 25286-3103-001-2001-00108-01 **Fecha:** 09/09/2011 **Ponente:** Arturo Solarte Rodríguez **Demandado:** "Cabildo de la Comunidad de Indígenas de Cota"	RESGUARDO INDIGENA - Procedimiento para otorgarle a un inmueble esa calidad- la certifica el Ministerio de Interior y Justicia PARCIALIDAD INDÍGENA - Resguardo indígena

Consejo de Estado

Sentencia	Temas y/o derechos
Sentencia **Sección Tercera** **Número:** 19001-23-31-000-2000-03092-01 **Fecha:** 27/11/2013 **Ponente:** Hernán Andrade Rincón **Demandado:** Nación - Ministerio de Defensa	Tema: Acción de reparación directa - falla del servicio. lesión de varios indígenas y campesinos que participaban en protestas en el año 1999, en operativo de desalojo, en la vía panamericana Falla del servicio - agente estatal. Uso indebido de la fuerza pública y de medidas desproporcionadas para mantener el orden público.

Sentencia **Sección Primera** **Número:** 52001-23-31-000-2010-00680-01 **Fecha:** 15/08/2013 **Ponente :** Marco Antonio Velilla Moreno **Demandado:** Ministerio de Ambiente y Desarrollo	Tema: Existencia de comunidades indígenas - ausencia de prueba Proyecto variante san francisco mocoa - no vulnera derechos colectivos
Sentencia **Sección Tercera** **Número:** 19001-23-31-000-1999-00909-01 **Fecha:** 29/07/2013 **Ponente:** Stella Conto Díaz Del Castillo **Demandado:** Ministerio de Defensa - Ejercito Nacional	Tema: Muerte de indígena de resguardo pioya caldono - con arma de dotación oficial cuando se encontraba en paro Acción de reparación directa / víctimas del conflicto armado interno - obligación del estado de reparar al particular ajeno al conflicto bajo los parámetros establecidos por el derecho internacional humanitario Indígenas nasa - la independencia del menor indígena de su núcleo familiar se da desde los doce años de edad.
Sentencia **Sección Cuarta** **Número:** 25000-23-41-000-2013-00630-01 **Fecha:** 20/06/2013 **Ponente:** Hugo Fernando Bastidas Barcenas **Demandado:** Consejo Nacional Electoral y Registraduria Nacional del Estado Civil	Tema: Partidos y movimientos políticos de minorías étnicas - pueden presentar listas para las elecciones de senado y cámara de representantes por las circunscripciones especiales
Sentencia **Sección Primera** **Número:** 11001-03-24-000-2004-00423-01 **Fecha:** 02/05/2013 **Ponente:** Guillermo Vargas Ayala **Demandado:** Nación – Presidencia de la Republica - Ministerio de la Protección Social.	Tema: Requisitos para que las autoridades de los pueblos indígenas puedan constituir una administradora indígena de salud arsi

Sentencia **Sección Segunda** **Número: 44001-23-33-000-2012-00079-01** **Fecha:** 15/04/2013 **Ponente:** Gustavo Eduardo Gómez Aranguren **Demandado:** Alcaldía Municipal de Riohacha-Secretaria de Gobierno Municipal-Inspección Central de Policía, Superintendencia de Notariado y registro	Tema: Propiedad indígena y propiedad no indígena de las tierras - reglas constitucionales que gobiernan la ponderación de derechos en casos de conflicto Comunidades indígenas - derechos territoriales indígenas y sus conexos. marco conceptual
Sentencia **Sección Tercera** **Número:** 19001-23-31-000-1999-01747-01 **Fecha:** 28/02/2013 **Ponente:** Stella Conto Díaz del Castillo **Demandado:** Ministerio de Defensa - Ejercito Nacional.	Tema: Hombre nasa - su ideal es tener una familia numerosa Niños nasa - constituyen la razón de ser de la familia indígena Derechos de pueblos indígenas - derecho a ser respetados como diferentes Contratación de menores indígenas - se aplica disposiciones de su legislación especial - exige autorización del gobernador del cabildo indígena o de la autoridad tradicional de la comunidad.
Concepto **Sala de Consulta y Servicio Civil** **Número:** 11001-03-06-000-2012-00065-00 **Fecha:** 03/10/2012 **Ponente:** Luis Fernando Álvarez Jaramillo **Actor:** Ministerio de Educación Nacional	Tema: Territorios indígenas – entidades territoriales. sistema general de participaciones Universidades indígenas - requisitos para su reconocimiento como instituciones de educación superior Etnoeducadores – situación administrativa laboral

Sentencia **Sección Tercera** **Número:** 17001-23-31-000-2001-00216-01 **Fecha:** 29/08/2012 **Ponente:** Stella Conto Díaz Del Castillo **Demandado:** Nación - Ministerio de Defensa - Ejercito Nacional	Tema: Derecho de supervivencia cultural - comunidad indígena Falla del servicio por miembros del ejército nacional - contra indígena por ejecución extrajudicial - por violación del derecho a la supervivencia cultural de indígena Condena no pecuniaria - acto de reconocimiento público de la entidad responsable del daño causado ante comunidad indígena, familiares y autoridades estatales
Sentencia **Sección Tercera** **Número:** 11001-03-26-000-2009-00038-00 **Fecha:** 25/04/2012 **Ponente:** Olga Melida Valle de La Hoz **Demandado:** Presidencia de la Republica-Ministerio de Hacienda y Crédito Público y otros	Tema: Comunidades indígenas - concesión de la explotación de los yacimientos o depósitos minerales. prelación para la adjudicación Concesionaria de la explotación de las minas de sal de Manaure
Sentencia – **Acción de tutela** **Sección Segunda** **Número:** 25000-23-27-000-2012-00117-01 **Fecha:** 19/04/2012 **Ponente:** Bertha Lucia Ramírez de Páez **Demandado:** Ministerio Del Interior	Tema: Acción de tutela - improcedente para desconocer representación de comunidad wayúu en mesa de concertación Tutela - no puede limitar la autonomía de los pueblos indígenas para adoptar decisiones
Sentencia **Sección Segunda** **Número:** 76001-23-31-000-2011-01525-01 **Fecha:** 15/12/2011 **Ponente :** Bertha Lucia Ramírez de Páez **Demandado:** Ministerio de Relaciones Exteriores	Tema: Derecho de petición a favor de las comunidades campesinas e indígenas de caloto beneficiarias de las medidas cautelares decretadas por la comisión interamericana de derechos humanos - no se satisface con el solo hecho de dar respuesta si no con iniciar acciones tendientes a darle cumplimiento a la petición.

Sentencia **Sección Tercera** **Número:** 19001-23-31-000-1999-01134-01 **Fecha:** 15/11/2011 **Ponente:** Stella Conto Díaz del Castillo **Demandado:** La Nación-Rama Judicial-Fiscalía General de la Nacional	Tema: Privación injusta de la libertad - indígena recolector de hoja de coca Diversidad étnica y cultural de la nación colombiana - pueblos indígenas y tribales Recolección de hoja de coca realizada por indígena - constituye una actividad lícita, constitucionalmente protegida Dolor moral de familiares - detención de indígena en establecimiento carcelario, lejos de sus allegados y del resguardo indígena, teniendo que soportar condiciones que nada tienen que ver con su cultura ancestral
Sentencia **Sección Primera** **Número:** 11001-03-24-000-2005-00024-01 **Fecha:** 27/10/2011 **Ponente:** Marco Antonio Velilla Moreno **Demandado:** Ministerio de la Protección Social	Tema: Administradoras del régimen subsidiado indígenas arsi - el 60 por ciento de sus afiliados debe pertenecer a pueblos indígenas tradicionalmente reconocidos - condiciones para su habilitación y permanencia.
Sentencia **Sección Quinta** **Número:** 11001-03-28-000-2010-00105-00 **Fecha:** 11/07/2011 **Ponente:** Mauricio Torres Cuervo **Demandado:** Senadores por la Circunscripción Especial Indígena	Tema: Indígena - es una discriminación electoral positiva Circunscripción especial indígena - las curules se distribuyen por el sistema de cuociente electoral sin consideración a umbral alguno
Auto **Sección Primera** **Número:** 11001-03-24-000-2002-00061-01 **Fecha:** 16/12/2010 **Ponente:** María Elizabeth García González **Demandado:** Junta Directiva del Instituto Colombiano de da Reforma Agraria INCORA	Tema: Constitución de resguardo - comunidades indígenas embera y waunan de nussi purru Incora - procedimiento para la constitución de resguardo indígena

Concepto **Sala de Consulta y Servicio Civil** **Número:** 11001-03-06-000-2010-00118-00 **Fecha:** 15/12/2010 **Ponente:** William Zambrano Cetina **Actor:** Ministerio del Interior	Tema: Resguardos indígenas - participación en el sistema general de participaciones Sistema general de participaciones - participación de los resguardos indígenas
Sentencia **Sección Primera** **Número:** 11001-03-24-000-2004-00214-00 **Fecha:** 02/12/2010 **Ponente:** María Claudia Rojas Lasso **Demandado:** Consejo Nal Seguridad en Salud	Tema: Comunidades indígenas - derechos: régimen subsidiado del sistema general de seguridad social en salud Identidad étnica - no afectación
Auto **Sección Primera** **Número:** 11001-03-27-000-2003-00104-01 **Fecha:** 02/09/2010 **Ponente:** Marco Antonio Velilla Moreno **Demandado:** Dirección De Impuestos Aduanas Nacionales	Tema: Comunidad indígena - mesa permanente de concertación: decisiones que deben someterse a consideración Territorios indígenas - explotación de recursos naturales Comunidades indígenas - derecho fundamental a preservar su integridad Zona de régimen aduanero especial de Maicao Uribía y Manaure - conformación no afecta a comunidades indígenas. inexistencia del deber de concertar con comunidades indígenas
Auto **Sección Segunda** **Número:** 44001-23-31-000-2010-00050-01 **Fecha:** 05/08/2010 **Ponente:** Gerardo Arenas Monsalve **Demandado:** La Nación Dirección Nacional de Planeación y Otros	Tema: Diversidad étnica y cultural de comunidades indígenas - protección Recursos de comunidades indígenas - administración. convenios de intermediación Convenios de intermediación - deben suscribirlos las autoridades tradicionales del resguardo indígena

Sentencia – **Acción de tutela** **Sección Segunda** **Número:** 52001-23-31-000-2010-00089-01 **Fecha:** 17/06/2010 **Ponente:** Bertha Lucia Ramírez de Páez **Demandado:** Ministerio de Transporte	Tema: Certificado de presencia de grupos étnicos - no se requiere para iniciar consulta previa a comunidad indígena Diversidad e integridad étnica y cultural - amparo por falta de consulta previa sobre obra vial Comunidades indígenas - participación en medidas que afectan su integridad cultural, social y económica
Sentencia **Sección Primera** **Número:** 44001-23-31-000-2005-00328-01 **Fecha:** 18/03/2010 **Ponente:** María Claudia Rojas Lasso **Demandado:** Municipio de Maicao Otros	Tema: Oposición de la comunidad a construcción de lagunas de oxidación - deben adoptarse decisiones que salvaguarden los derechos de la comunidad Participación de la comunidad en la vulneración del derecho colectivo - no exime a las autoridades del cumplimiento de sus deberes legales Diversidad étnica y cultural de comunidades indígenas - no es un derecho colectivo
Auto **Sección Cuarta** **Número:** 44001-23-31-000-2009-00158-01 **Fecha:** 10/12/2009 **Ponente:** Hugo Fernando Bastidas Barcenas **Demandado:** Compañía Pdvsa Gas Sucursal Colombia Otros	Tema: Comunidades indígenas - consulta previa de decisiones que las afectan Consulta previa a comunidad indígena - objetivo. Procedimiento
Sentencia **Sección Primera** **Número:** 11001-03-24-000-2004-00403-01 **Fecha:** 21/05/2009 **Ponente:** Rafael E. Ostau de Lafont Pianeta **Demandado:** Consejo Superior Universitario de la Universidad Nacional De Colombia	Tema: Comunidad indígena - programa especial de ingreso a la universidad Comunidades indígenas - régimen especial de derechos, prerrogativas y privilegios Diversidad étnica y cultural - protección constitucional -- protección contra la discriminación de comunidades indígenas - sustenta la constitucionalidad del cupo educativo a favor de los indígenas

Sección Quinta **Número: 73001-23-31-000-2007-00705-01** **Fecha:** 25/09/2008 **Ponente:** Mauricio Torres Cuervo **Demandado:** Concejal del Municipio de Ibagué	Tema: Gobernador indígena - no es empleado público
Auto. **Sección Primera** **Número:** 19001-23-31-000-2008-00074-01 **Fecha:** 17/08/2008 **Ponente:** Martha Sofía Sanz Tobón **Demandado:** Procuraduría 39 Judicial II Administrativa	Tema: Indígena - ignorancia de la ley no sirve de excusa - pérdida de investidura de concejal Concejal indígena - invulneración del debido proceso y la defensa técnica
Auto **Sección Primera** **Número:** 73001-23-31-000-2008-00198-01 **Fecha:** 17/08/2008 **Ponente:** Martha Sofía Sanz Tobón	Tema: Parcialidad indígena - requisitos para su reconocimiento: improcedencia de tutela
Auto **Sección Primera** **Número:** 11001-03-24-000-2004-00260-01 **Fecha:** 03/08/2008 **Ponente:** Marco Antonio Velilla Moreno	Tema: Indígenas - distribución de recursos del fosyga no requiere de la consulta a comunidades indígenas Indígenas - el requisito de la consulta es obligatorio en decisiones sobre explotación de recursos naturales, no en relación con recursos del fosyga

Consejo Superior de la Judicatura

Sentencia	Temas y/o derechos
Auto **Fecha:** 08/03/2006 **Ponente:** Rubén Darío Henao Orozco **Demandado:** Tribunal Indígena	Tema : Las autoridades indígenas previstas en la ley ejercen sus funciones jurisdiccionales en su territorio
Auto **Fecha:** 16/08/2006 **Ponente:** Leonor Perdomo Perdomo **Demandado:** Uriel Ebao Oqui	Tema : Conflicto de competencia Fuero indígena - Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial
Auto **Rad. 11001010200020100122600** **Fecha:** 05/05/2010 **Ponente:** Pedro Alonso Sanabria Buitrago **Actores:** Juzgado Promiscuo Municipal de Cumbal – Nariño y la Indígena representada por el Resguardo Indígena del Gran Cumbal	Tema : Conflicto positivo de competencias jurisdicción ordinaria y jurisdicción especial indígena-Acción ejecutiva singular de menor cuantía

Bibliografía

Arango, Raul. 1992
Una visión general sobre los pueblos indígenas de Colombia. DNP, Santa Fe de Bogotá

Asociación de Etnolingüística Amerindia. 2005
"Informe final de la primera fase de la consulta nacional sobre la Ley de coordinación entre el sistema judicial nacional y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas de Colombia", ms., Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura

Beltrán, Gonzalo. 1967
Regiones de Refugio. Siglo XXI México

Benítez, Hernán Darío. 1988
Tratamiento jurídico penal del indígena colombiano. Temis, Bogotá.

Bonilla, Víctor Daniel. 1968
Siervos de dios y amos de indios. Tercer Mundo, Bogotá.

Borrero, Camilo. 2003
Multiculturalismo y derechos indígenas. CINEP-GTZ, Bogotá.

Bourdieu, Pierre. 2000
Elementos para una sociología del campo jurídico. En *La fuerza del derecho*, Siglo del Hombre-Uniandes-Instituto Pensar, Bogotá

Bouysse-Cassagne, Therese y Harris, Olivia. 1987
Pacha: en torno al pensamiento aymara En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp 11-59. Hiisbol, la Paz.

Cabildo Indígena de Guambia. 1980
Benamuiguen y ñinmereay gucha. Manifiesto Misak. Silvia.
Calsamiglia, Helena y Amparo Tusón. 1999
Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso. Ariel, Barcelona.
Castrillón, Juan Diego. 2006
Globalización y derechos indígenas: el caso de Colombia. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
CELADE-CEPAL. 2000
Situación de los Pueblos indígenas de América. Documento internet.
Clastres, Pierre. 1972
Antropología Política. Anagrama. Barcelona
Colombres, Adolfo. 1997
Celebración del lenguaje. Del Sol, Buenos Aires
Congreso de la República de Colombia. 1890
Ley 89 de 1890
Congreso de la República de Colombia. 1892
Ley 72 de 1892
Congreso de la República de Colombia. 1936
Ley 95 de 1936
Congreso de la República de Colombia. 1991
Ley 21 de 1991
Congreso de la República de Colombia. 1993
Ley 60 de 1993.
Constitución Política de Colombia de 1991. 2001
República de Colombia. Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá.
Correa, Hernan Dario. 1993
Los Wayúu. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá
Corte Constitucional de Colombia. 1993
Sentencia T-380 de 1993.
Corte Constitucional de Colombia. 1994
Sentencia T-254 de 1994.
Corte Constitucional de Colombia. 1996
Sentencia C-139 de 1996.
Corte Constitucional de Colombia. 1996
Sentencia T-349 de 1996.
Corte Constitucional de Colombia. 1994
Sentencia T-496 de 1996.
Corte Constitucional de Colombia. 1997
Sentencia T-523 de 1997.

Corte Constitucional de Colombia. 2001
Sentencia T-606 de 2001.
Corte Constitucional de Colombia. 2004
Sentencia T-025 de 2004.
Cunin, Elizabeth. 2006
"Entrevista a Luis Guillermo Vasco", en *Antípoda,* núm. 2, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 18-42.
Daza, William. 1995
La alegría con todos y el acuerdo con el mundo. Tesis de Grado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán
Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE. 2006
Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica. En línea: www.dane.gov.co, mayo de 2011
Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE. 2005
Censo Demográfico
De Sousa, Boaventura. 2001
El significado jurídico y político de la jurisdicción indígena. En *Caleidoscopio de las justicias en Colombia,* editado por Boaventura de Sousa y Mauricio Villegas, pp 201-211. Colciencias-Uniandes- Universidad Nacional-Siglo del Hombre-ICANH-Universidad de Coimbra, Bogotá.
De Sousa, Boaventura. 1998
La globalización del derecho. Universidad Nacional-ILSA, Bogotá.
De Sousa, Boaventura
Foro Social Mundial Cartagena, Colombia.
Descola, Philippe. 1988
La selva culta. Anagrama, Barcelona.
Dolmatoff, Reichel. 1985.
Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colmbia, 2 Vols. PROCULTURA. Nueva Biblioteca Colombiana. Editorial Presencia, Bogotá
Durning, Alan. 1992
"Guardianes de la Tierra: Los pueblos Indígenas y la Salud de la Tierra" en World Watch
Foucault, Michel. (1983 [1978])
Vigilar y castigar. Siglo XXI Editores, México.
Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta. 1997
Proyecto de Cooperación Colombo Alemán. —Plan de desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta, 1997.

Gaviria, Carlos. 1999

Derechos fundamentales y etnicidad. En: Memorias *Foro Derechos de los indígenas en Colombia,* pp 4-10. Consejería de Asuntos Indígenas de la Gobernación de Antioquia y Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia

Geertz, Clifford. 1994

Conocimiento local. Paidós, Barcelona.

Giroux, Henry. 1992

National identity and the politics of multiculturalis, College literature 22, num. 2, junio, pp 42-57.

Gnecco, Cristóbal y Londoño, Wilhem. 2008

"Representaciones de la alteridad indígena en discurso jurídico colombiano" en *Representaciones legales de la alteridad indígena,* editado por Herinaldy Gómez y Cristóbal Gnecco, pp 25-94. Colciencias – Universidad del Cauca

Gómez, Herinaldy. 2009

Diagnóstico: la Jurisdicción Indígena Wiwa y relaciones con la jurisdicción Ordinaria. Documento interno, Proyecto de Jurisdicción Especial Indígena, Bogotá.

Gómez, Herinaldy. 2008

La jurisdicción indígena Kankuamo y relaciones con la jurisdicción ordinaria, Documento interno, Proyecto de Jurisdicción Especial indígena, Bogotá

Gómez, Herinaldy. 2008

Informe Talleres de Planificación diagnóstico, pueblos de la Sierra Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo. Documento interno, Proyecto de Jurisdicción Especial indígena. Bogotá

Gómez, Herinaldy. 2001

"D-escribiendo las justicias orales indígenas" En *Representaciones legales de la Alteridad indígena,* editado por Herinaldy Gómez y Cristóbal Gnecco, pp 199-284. Colciencias – Universidad del Cauca

Gómez, Herinaldy. 2007

Informe Talleres de Planificación diagnóstico, pueblos de la Sierra Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo. Documento interno, Proyecto de Jurisdicción Especial indígena, Bogotá.

Gómez, Herinaldy. 2000

De la justicia y el poder indígena. Universidad del Cauca

Green, Abadio. 1997

Acerca de leyes de vida... y de leyes de muerte. En *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, pp 49-156. Ministerio de Justicia-CRIC-Ministerio del Interior, Bogotá.

Gros Cristian. 1991

Colombia Indígena. Identidad Cultural y Cambio Social. Bogotá: Ceres

Heller, Agnes. 1989

Teoría de los sentimientos. Ediciones Coyoacán, México.

Henman, Antony. 1981

Mama Coca. El Ancora Editores, La Oveja Negra, Bogotá.

Kymlicka, Will. 1996

Ciudadanía multicultural. Siglo XX. Argentina

Kuppe, Rene. 1994

***Derecho y Antropología*: Internacional Anuario de Antropología jurídica.** Springer

Landaburu, Jon. 1997

Dificultades y logros de la traducción de la Constitución Política de Colombia. *Amerindia* 22:109-176.

Ministerio de Justicia (Minjus). 1991

Constitución Política de Colombia, Bogotá, Ministerio de Justicia.

National Geographic Society. 1992

"Pueblos Indígenas y Ecosistema naturales, Centro América y sur de México"

Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC-. 2005

Informe final de la primera fase de la consulta nacional sobre la ley de coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas de Colombia. Manuscrito sin publicar, Consejo Superior de la Judicatura, Bogotá.

Organización Wiwa *yugumai~~n~~n bunkuanarrua* Tayrona – OWYBT-. 2008.

"Diagnóstico del fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena y establecer formas de coordinación interjurisdiccional en el nivel local. Valledupar, 2008"

Perafán, Carlos César, Luis José Azcárate y Hildur Zea. 2000

Sistemas jurídicos Witoto, yukpa, u´wa y tikuna. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colciencias, Bogotá.

Perafán, Carlos César, Luis José Azcárate. 2000

Sistemas jurídicos: Tukano, Chamí, Guambiano y Sikuani. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colciencias, Bogotá.

Perafán, Carlos César. 2004

El concepto de uso cultural de la tierra, CLAN. Informe BID – EPFL Washington, D.C., Enero del 2004

Perafán, Carlos César. 1995
Sistemas jurídicos Paez, Kogui, Wayúu y Tule. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Pineda, Roberto. 2000
El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia. Estudios Antropológicos 4, Universidad de los Andes, Bogotá.

Piñacue, Jesús Enrique. 1994
Aplicación de la justicia autonómica del pueblo Paez. En *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, pp. 31-52. Ministerio de Justicia-CRIC-Ministerio del Interior, Bogotá.

Piñacue, Juan Carlos. 2006
Yuwe ne'jwe'sx: el *thë'wala* como autoridad espiritual en el territorio Nasa. Proyecto de tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.

Pueblo Yanacona. 2014
Compendio normativo del Pueblo Yanacona

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985
Los Kogui, tomo II. Procultura, Bogotá.

Ricoeur, Paul. 2000
Amor y justicia. Caparrós, Madrid.

Roldán, Roque y Alfonso Flórez. 1983
Fuero indígena. Ministerio de Gobierno, Bogotá

Ruiz, Carlos Ariel (Sf)
La jurisdicción especial indígena, manuscrito sin publicar (Sf)

Ruíz, Carlos Ariel (Sf)
El papel de la vergüenza en la justicia Nasa. Manuscrito sin publicar, FUNCOP, Popayán.

Ruiz, Carlos Ariel y Gómez, Herinaldy (Sf)
"Estrategias político-culturales de reconstitución de la justicia Yanacona en los resguardos coloniales del sur del Cauca"

Ruiz, Carlos Ariel y Herinaldy Gómez (Sf)
La construcción de la Jurisdicción Especial Indígena entre los Yanaconas. Manuscrito sin publicar, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

Sánchez, Beatriz Eugenia. 2001
El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena. En *Caleidoscopio de las justicias en Colombia,* editado por Boaventura de Sousa y Mauricio Villegas, pp 5-142. Colciencias-Uniandes-Universidad Nacional-Siglo del Hombre-ICANH-Universidad de Coimbra, Bogotá.

Sánchez, Esther. 1998

Justicia y pueblos indígenas de Colombia. Universidad Nacional, Bogotá.

Sánchez Parga. 1986

El poder comunal. Abya Ayala, Ecuador

Tobar, Javier y Gómez, Herinaldy, 2004

Perdón, violencia y disidencia. Universidad del Cauca

Toledo, Víctor. 1992

"Toda la utopía: el nuevo movimiento ecológico de los indígenas (y campesinos) de México", en: J. Moguel, C. Botey y L. hernández (Coords.), *Autonomía y Nuevos Sujetos Sociales en el Desarrollo Rural*, Siglo XXI Editores, México.

Torres, Gunchiwey. *2005*

"Diagnóstico de la situación de justicia en el pueblo arhuaco. La autoridad y la justicia en el pueblo arhuaco" Documento.

Touraine, Alain. 1997

¿Podremos vivir juntos? Fondo de Cultura Económica México

Tunubalá, Floro y Bautista Muelas, Juan. 2008

Segundo Plan de vida del pueblo Misak.

Vygotsky, Lev s. (Sf)

Pensamiento y lenguaje. Editorial la Pléyade, Buenos Aires

Wittgenstein, Ludwig. 1988

Investigaciones filosóficas. Grijalbo, Barcelona.

Zambrano, Marta. 2000

La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial. En Memorias *hegemónicas, memorias disidentes*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, pp 151-170. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, Bogotá.

Žižek, Slavoj. 1994

Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. Paidós, Buenos Aires.

Crédito fotos

Fotos portada y otras páginas interiores -3 y 204-

[Kogui]	www.nci.tv
[Arhuaco]	www.emol.com
[Wiwa]	revistawiwa.blogspot.com
[Kankuamo]	periodismodehoy.ning.com
[Nasa]	www.90minutos.co
[Guambiano]	proclamadelcauca.com
[Yanacona]	nacionyanakuna.com
[Camëntŝá]	arapaimaregput.blogspot.com

Fotos páginas interiores

[Contenidos pg. 6]	Foto 1.	wairacolombiatorregroza.blogspot.com
	Foto 2.	www.putumayo.gov.co
[Mamo pg. 205]	Foto	www.revistaeasyfly.com
[Logo pg. 208]	Imagen	www.gloobal.net
[Mamo pg. 211]	Foto	www.conservation.org.co
[Mamo pg. 213]	Foto	www.festivaldepoesiademedellin.org
[Kogui pg. 219]	Foto	www.nci.tv
[Kogui pg. 220]	Foto 1.	tuplanetavital.org
	Foto 2.	www.alexanderrieser.com
	Foto 3.	josedavidpachecomartinez.blogspot.com
	Foto 4.	luonnonkansat.livejournal.com
	Foto 5.	prensarural.org
	Foto 6.	luonnonkansat.livejournal.com
[Arhuaco pg. 253]	Foto	www.annabellmf.com
[Pueblo Arhuaco pg. 254]	Foto 1.	www.emol.com
	Foto 2.	aleatoria.wordpress.com
	Foto 3.	wairacolombiatorregroza.blogspot.com
	Foto 4.	www.banrepcultural.org
	Foto 5.	www.artelista.com
[Wiwa pg. 291]	Foto	www.memoriamuisca.org
[Wiwa pg. 292]	Foto 1.	revistawiwa.blogspot.com
	Foto 2.	guajiraennotashoy.blogspot.com
	Foto 3.	www.laguajirahoy.com
	Foto 4.	bicefaloilustracion.blogspot.com
	Foto 5.	www.flickr.com/photos/cinepprogramaporlapaz

[Kankuamo pg. 315]	Foto	periodismodehoy.ning.com
[Kankuamo pg. 316]	Foto 1.	www.revistaenie.clarin.com
	Foto 2.	comunidad.telecentros.org.co
	Foto 3.	etniascolombianas.webnode.es
	Foto 4.	Módulo interjuridicional
	Foto 5.	www. revistaenie.clarin.com
	Foto 6.	www.traslacoladelarata.com
[Nasa pg. 331]	Foto	www.90minutos.co
[Nasa pg. 332]	Foto 1.	www.behance.net
	Foto 2.	www.agenciadenoticias.unal.edu.co
	Foto 3.	www.flickr.com/photos/iiikiru/5884540959
	Foto 4.	www.kienyke.com
	Foto 5.	raicestencia.blogspot.com
[Misak pg. 397]	Foto	www.flickr.com/photos/roboelman
[Misak pg. 398]	Foto 1.	www.flickr.com/photos/roboelman
	Foto 2.	www.proclamadelcauca.com
	Foto 3.	www.flickr.com/photos/roboelman
	Foto 4.	ajayularevista.com
	Foto 5.	http://caracoleandoporelmundo.blogspot.com
	Foto 6.	www.flickr.com/photos/roboelman
[Yanacona pg. 419]	Foto	nacionyanakuna.com
[Yanacona pg. 420]	Foto 1.	www.cronicadelquindio.com
	Foto 2.	www.mayesitiosturiisticos.blogspot.com
	Foto 3.	www.festivaldepoesiademedellin.org
	Foto 4.	desarrollolocalteoriaypractica.blogspot.com
	Foto 5.	adrianceron-encuentroandino.es.tl
[Camëntŝá pg. 445]	Foto	latin-america.photoshelter.com
[Camëntŝá pg. 446]	Foto 1.	www.jansochor.com
	Foto 2.	www.huffingtonpost.com
	Foto 3.	www.jansochor.com
	Foto 4.	autonomiaartesanalcamentsa.blogspot.com
	Foto 5.	www.jansochor.com
	Foto 6.	arapaimaregput.blogspot.com
[Capítulo 6 pg. 473]	Foto	www.las2orillas.co
[Capítulo 6 pg. 487]	Foto	www.latrochaimaginaria.org
[Capítulo 6 pg. 504]	Foto	www.las2orillas.co

Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político

Kogui

Arhuaco

Wiwa

Kankuamo

Nasa

Misak

Yanacona

Camëntŝá