Consejo Superior de la Judicatura

Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia

Herinaldy Gómez

Bogota, 2014

Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia

RAMA JUDICIAL
REPÚBLICA DE COLOMBIA
Consejo Superior de la Judicatura

Kogui

Arhuaco

Wiwa

Kankuamo

Nasa

Guambiano

Yanacona

Camëntsá

Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia.

Contenido pagina

Prologo …….. 5

Primer Capítulo
Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional…. 10

- La invisibilidad
- Las persistencias
- Las trasformaciones
- El reconocimiento jurídico

Segundo Capítulo
La Jurisdicción Especial Indigena: explicacion Jurídica y Cultural …… 39

- Aspectos conceptuales
- Análisis del artículo 246
- La coordinación inter-jurisdiccional e intercultural
- La delimitación de competencias y debido proceso intercultural
- De la autonomía en justicia a la autonomía territorial

Tercer Capítulo
Componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio…. 61

La oralidad

- Oralidad
- Oralidad y justicia
- Tensiones entre oralidad y escritura
- Relaciones interlegales: Normas escritas y oralidad
- La oralidad escrita en clave legal
- La oralidad como expresión del sentimiento de justicia

La territorialidad

- De las relaciones entre concepción territorial, diversidad cultural, diversidad biológica y formas de justicia indígena.
- La adscripción territorial étnica

- La concepción territorial, un sistema estructurante de las categorías de uso cultural y de la ritualidad económica
- Ritualidad de la dimensión político-simbólica
- La ritualidad de la dimensión económica
- *Territorio ancestral (real y/o evocado)*
- *Los espacios sagrados, salvajes o no cultivados*
- *Los espacios mansos y cultivados*
- *Persistencia de las representaciones territoriales*

Cuarto Capitulo …….. 108
Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia de los pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa,Guambiano, Yanacona y Camëntŝá.

- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo Kogui…… **109**
- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo **Ikʉ (arhuaco)…… 136**
- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo Wiwa…….. **163**
- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo Kankuamo**……** **180**
- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo Nasa**…….. 190**
- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo Guambiano……. **245**
- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo Yanacona…….. **257**
- Autoridades, concepciones y prácticas de justicia en el pueblo Camëntŝá…….. **276**

Quinto Capitulo

Marco contextual y conceptual para una mejor comprensión de las justicias indígenas…… 293

Bibliografia……323

Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia

Prologo

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 en el conocimiento antropológico; su desconocimiento, paradogicamente, hizo posible que algunas persistieran gracias al paralelismo jurídico generado de hecho y no en derecho. Su persistencia no fue consecuencia de lo que hoy se denomina *pluralismo jurídico o cultural*. Ese paralelismo, presente desde La Colonia y en muchos aspectos hasta el presente, 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, porqué 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 de cada pueblo 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 invisiblildad y la persistencia de esas justicias aunado a su actual reconocimeinto 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 las preguntas precedentes. Falta de conocimiento que incluye a los mismos pueblos indígenas ya que poco saben, los unos de los otros, sobre las diversas concepciones, formas de representación de autoridades y de impartir justicia entre los diferentes pueblos indígenas. Solo a partir de la Constitución de 1991 los colombianos comienzan a informarse sobre lo que siempre existió pero fue invisible e invisibilizado y hoy es **reconocido jurídicamente** sin ser **conocido cultural y antropológicamente**. Interrogaciones a las que por derivación habría 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 si y con el 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 indígenas no es homogénea, ni participa de las mismas concepciones a pesar de sus relaciones de vecindad espacial e histórica y últimamente políticas; a lo cual hay que agregar el hecho de que cada pueblo poco conocimiento tiene de las concepciones y prácticas de justicia de los demás pueblos indígenas. Pero lo más preocupante es el desconocimiento que persiste al respecto en los programas 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 contribuyo de una parte, a la persistencia de concepciones y prácticas ancestrales de justicia, de otra, a generar procesos de recepción jurídica, de resignificación cultural y apropiación estratégica del derecho estatal, es decir, a un proceso complejo de transformaciones interlegales. Problemática que es campo central de análisis del primer capítulo, titulado "**Justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional"**. Análisis dirigido a realizar 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), los cambios y trasformaciones ocurridos en el ámbito jurídico desde el momento de promulgación de la Constitución de 1991 hasta el presente.

Razones similares conllevaron a que antes de 1991 fuera 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. Sin

embargo, 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 lugar común invocarla. Desde entonces la nueva Constitución se conectó con el discurrir de la realidad cotidiana, dejó de ser algo propio 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 reconocimiento, vale decir, de potestad para hacer justicia de acuerdo con las formas de organización y concepciones culturales propias de cada pueblo, 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 quienes son la autoridades indígenas de cada uno de los 101 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 el texto 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 ésas 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 disimiles? No obstante, ¿En qué aspectos puede o debe haber coordinación? ¿Existe alguna forma de coordinación entre las dos jurisdicciones? En caso de no existir ¿cómo debe realizarse y bajo que parámetros jurídicos y culturales proceder a su reglamentación?

Explicar teórica y conceptualmente la pertinencia antropológica de las preguntas precedentes, dar algunas respuestas desde una mirada integradora de lo cultural, lo jurídico y lo antropológico -como en efecto lo ameritan las preguntas enunciadas-, contiuyen el campo de reflexión central del segundo capítulo, titulado "**La Jurisdicción Especial Indigena: explicación Jurídica y Cultural"** Este capitulo 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 y 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 expuesto y analizado los dos aspectos precedentes que definen dos momentos importantes de las justicias indígenas - su existencia hasta el presente a pesar de su desconocimieto y represión legal durante 5 siglos y los contornos de lo que ha sucedido despues de su reconocimiento contitucional en 1991 resulta de imprescindible importancia, primero, identificar y describir algunas concepciones, prácticas y formas de justicia indígenas de cada pueblo para proceder luego a su análisis en relación, de una parte, con los componentes transversales que estructuran dichas justicias - ***autoridad, control social, oralidad y territorialeidad-,*** de otra parte, dando a conocer disposiciones jurisdiccionales relevantes realizadas por cada uno de los pueblo aquí objeto de reflexión **.** Estas dos grandes tematicas constituyen el propósito central del presente libro. Aunque este propósito es desarrollado a todo lo largo del libro es necesario anticipar que su análisis se desarrolla en el tercer y cuarto capítulos, titulados respectivamente "***Componentes estructurales de las justicias indígenas: autoridad, control social, oralidad y territorio" y* "Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales de los pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Guambiano, 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[1], de otra, que incluso la

[1] En el libro **De la justicia y el poder indígena** (2000), segundo capítulo, se afirma que la investigación y acción antropológica sobre comunidades indígenas en Colombia ha dado cuenta, en parte, 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 prácticas de resistencia y de sus sentidos identitarios; de sus sistemas de clasificación y conocimientos de la naturaleza y sus pretensiones de establecer relaciones armónicas con ella; de su tradición oral y de sus luchas; de la vejaciones , etnocidio y genocidio del que han sido víctimas; de los procesos políticos de recuperación territorial y sus formas de resistencias cultural interpuestas a las formas de sujeción, asimilación e integración nacional y un largo

antropología ha contribuido a la invisibilización de dichas justicias o a presentar una idea folklórica y deformada de las mismas, se busca con el desarrollo de estos capítulos contribuir a una mejor visibilizarían de dichas justicias razón por la cual se reflexiona sobre diferentes prácticas sociales y sus sentidos subyacentes de la justicia en los diferentes pueblos a partir de los cuales se identifican aspectos y concepciones de la justicia o de lo justo, las 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 cosmovisión y el territorio con las formas de control social y 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. 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 desarrolla y dinamiza 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, el deber, el perdón, la persuasión, la alta valoración de lo colectivo y 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 sus territorios de conformidad con las normas y procedimientos de cada pueblo indígena, está generando, en algunos de esos pueblos, fenómenos, dinámicas nuevas y tensiones particulares como consecuencia de la presencia en sus territorios de actores foráneos que se disputan el control estratégico de esos territorios 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.**

---

etcétera, pero no les fue factible comprender, identificar o visibilizar que detrás, por encima o por debajo de todo esto, lo que existe es una concepción holística (no dividida en compartimentos como en la sociedad occidental) que da cuenta del sistema cultural y de las formas de justicia que regulan la vida social, que consagra deberes entre sí y con la naturaleza, que previene, soluciona y transforma los conflictos haciendo posible la reproducción y convivencia social.

PRIMER CAPITULO

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 acudo al análisis de esta ley para mostrar sus efectos en varios aspectos: la invisibilidad de la que partió esa ley en torno a las justicias indígenas y la persistencia y trasformaciones 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, la sociedad nacional, e 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 el presente, 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 antes de 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" de cada pueblo 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 ese paralelismo se fue trasformando hasta dar lugar a procesos de recepción jurídica[2], producto de las reacciones étnicas a esas regulaciones: 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 poseen actualmente 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 especifico de relación con él. La persistencia y disimilitud étnicas no obedecen sólo a las formas de 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 el único existente, 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 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

[2] 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.

organización social alguna. En síntesis, así como el lenguaje articulado "inaugura" la cultura, la norma "instaura" la sociedad.

En consecuencia, si la característica primordial del lenguaje es significar, además de 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 fundamental 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 por el Estado no fue único, 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 (monojuridica) del Estado fue nutrida, entonces, por las representaciones construidas u omitidas, en dicho campo, 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 reconocimiento y conocimiento 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, y 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 trasforman 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 lo considerado 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 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 así 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: "*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 trasformar 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 se lo propusiera el Estado y la Iglesia 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 trasformaran 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[3], 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 taxonómica 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 taxonómica jurídica derivada de esa clasificación cultural estableció una diferencia jerarquizada y discriminatoria: para los salvajes, al "no regir las leyes de la República" quedan por fuera de la administración nacional de justicia, en cambio ésta si 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, la taxonómica resultó inaplicable ya que dicha ley y las posteriores jamás definieron jurídica o culturalmente quiénes eran "indígenas salvajes" y quiénes "indígenas civilizados". El texto de la ley sugiere que la diferencia proviene de su distancia o proximidad[4] con los valores y prácticas judeocristianas y no de las concepciones de mundo de los pueblos indigenas.

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 en todos aquellos a los que

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

[4] 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*" y 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 quizá por la cual 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 quienes correspondería establecerla. Este criterio se conserva a pesar de los matices y modificaciones introducidas en sentencias posteriores" (Sentencias C-139 de 1996 y T-349).

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[5]: la Iglesia estuvo más interesada (aún lo está) 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 comunal, 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, sobre 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 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, 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 de la Iglesia y del 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 donde 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 el que debía recurrir a las reuniones o asambleas del cabildo. Además, los pueblos

[5] Hago referencia aquí, por ejemplo, a las formas de justicia de los pueblos yanacona, guambiano, nasa y camëntsá que al momento de la expedición de la Ley 89 de 1890, de una parte, ya habían incorporado buena parte de los valores judeocristiano y de otra habían sufrido la transformación de sus formas ancestrales de organización de gobierno al adoptar y adaptar el sistema de Cabildo.

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 de la evangelización pues ésta enfrentó problemas casi insuperables: *"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 los guías espirituales (*Mamo y Saga* - en los kogui, arhuaco y wiwa-; *te´wala* -en los nasa-; *memorebik* - en los guambiano; *jaivana* -en los epera siapidara- *y bita wejay* -en los camëntsá-, 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 la que "la brujería", nombre dado a las prácticas de esas autoridades o guías espirituales, fue una de la más perseguida y reprimida 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 la lengua, el papel de los sueños, los ritos, los mitos, los pagamentos[6], la compensación por el daño causado[7], la consulta a los espíritus de la naturaleza[8], la confesión[9], los consejos, el

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

[7] Sistema de justicia propio de los Wayuu con el que se regula 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.

arreglo directo entre las partes, la conciliación, las mediaciones "chamánicas", la institución de la reciprocidad[10] y su correlato del don-perdón y el respeto por la naturaleza, en fin, 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 indígenas 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)

Aunque algunos pueblos indígenas andinos incorporaron prácticas de sanción colonial como el cepo[11], el fuete y el calabozo (los kogui, arhuaco, wiwa, kankuamo, camëntsá, yanacona, a´wa y los 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 kamëntsá 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 de abandono del cepo, entre los guambianos 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

---

[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.

[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.

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 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).

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 e interés tenían en impartir justicia divina más allá de lo que lograban 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 le 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 resalto en cursivas 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 esta razón, debían justificar esas demandas mostrando al mismo tiempo las dificultades y sus avances en la materia. Los capuchinos señalaron en 1918 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*

[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 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, 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 thë' wala (chaman nasa) de mayor poder y conocimiento afirman ser "los escogidos" por la naturaleza "cuando los "pica"- priva- un rayo".

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 si las tiene. 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. Mas allá de cual 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 colonial visión 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 salvaje se expresa y deriva de la incapacidad para comprender las leyes civilizadas y en consecuencia no pueden ser "gobernados por ellas". Esta concepción –de gran vigencia en el siglo XIX- que reafirma la inferioridad e incapacidad mental y cultural de las mal llamadas "sociedades salvajes" no sólo fue atribuida a los indígenas; similarmente, aunque de manera diferente, fue predicada en torno a las mujeres, de allí que hasta no hace mucho se las considerara como menores de edad y en consecuencia las declaró (al igual que a los indígenas y menores) como seres incapaces para acceder y para ejercer los derechos ciudadanos – en este caso "masculinos"-, y más incapaces aún para participar y decidir en los asuntos públicos (también en los privados). Las implicaciones de esta discriminación jurídica de género están crudamente ilustradas por la decisión de Napoleón de excluir explícitamente de derechos

[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.

legales a los menores, los criminales, los deficientes mentales y las mujeres, al codificar el derecho civil francés.

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 porque entre los "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 la 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. En consecuencia, 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, guambianos, coconucos, yanaconas, etcétera, cuando coinciden 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 recuerda procesos bien distintos, dolorosos y de gran impacto, en su concepto, sobre la tradición y formas de justicia. El siguiente relato, escrito por un joven abogado e indígena arhuaco 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 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 facilitqar 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 si no 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 Mamo. 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 se 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 Mamo igualmente perdieron el control y se desvanece el poder de los Mamo. 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 (ejercito, 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), sobretodo 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 porqué 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 puebloAarhuaco"*, elaborado por Gunchiwey Torres y el equipo de personas delgadas por el Cabildo, 2008)

Es importante anotar que si bien en torno a 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 eclesiástica) 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 Amazonía, 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 juro-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, conciente 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 Orinoquía, 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 101 pueblos indígenas hoy reconocidos se encuentran en la Orinoquia y Amazonia; es la 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 trasformaciones (aún se siguen dando pero en un contexto histórico muy diferente) como consecuencia de los procesos de colonización sin embargo estos pueblos presentan elementos de persistencias que los hace 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 cosmogenesis 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 éstos los seres míticos establecieron o asignaron, para cada "pueblo", los lugares de asentamiento de cada grupo 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 mas homogéneos cultural e intraetnicamente- los pueblos del Vaupés y la Amazonía 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 en sentido estricto 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 formula 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 Orinoquía. 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, mujeres provenientes de otros grupos, de alianzas de parentesco 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 pero 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 existen en el Departamento del Vaupés 260 capitanes, buena parte de los cuales no son reconocidos como autoridad tradicional sino de gobierno (léase del Gobierno). De esta manera el Estado reproduce hoy una práctica introducida en la región desde 1912 por los grupos misioneros. Este

fenómeno ha generado como problemática una especie de especialización (léase división) entre autoridades administrativas, los capitanes nombrados o elegidos y las autoridades tradicionales orientadores y detentadores 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, dice un indígena:

> "*Las autoridades de los pueblos indígenas, cómo 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 JEI o si se retoma la figura ancestral o hacer una combinación de lo que más convenga ahora. 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 el concepto de resguardo y del Cabildo Gobernador, que es una junta que gobierna una comunidad o un resguardo. Tanto el Capitán como el resguardo son términos adoptados por 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".*

El conjunto de los aspectos precedentes genera una serie de preguntas claves que deben ser resueltas en futuras investigaciones: ¿Existen 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 lo 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 administrativa 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; están organizados en torno a autoridades centralizadas elegidas mediante el voto; poseen 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. Conjunto de aspectos ausentes en

los grupos indígenas de la Amazonía 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 Orinoquía, 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 empleada para seguir conservando su lengua nativa y también de otros factores: **1.** De la naturaleza o tipo de cosmovisiones y las formas de resistencia empleadas para 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.

Mas 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 conquistar 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, de 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 étnica realizadas 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 de la Orinoquia y 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, ni en debate ni en disputa. Además tampoco es cuestionada por el Estado, el resto de los connacionales e 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 el presente, 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 el de 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],

[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-etnizacion estratégico generado con la Constitución de 1991, sobretodo 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 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 rrecuperación de identidad es igual, así se tiene que es menor medida entre los kogui y los arhuacos, pero si prominente en los wiwa y más aún el 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 de su clan.

[17] Autoridad espiritual y política de los *Koguí, Arhuacos y wiwa*.

thë' wala[18], memorebik[19], *jaivana*[20], *un bita wejaya*[21] , taita[22], *sa't*[23], jefes de clan, de patrilinaje, de maloka, especialistas en 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 posee (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 de 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 poseen 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 y la historia de las luchas y conquistas alcanzadas mediante la institución del cabildo son indicativos 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 prehispánica hasta hoy, de la cosmovisión que da sustento a sus

---

[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 *Guambiano*, también conocido como médico tradicional.

[20] Máxima autoridad espiritual de los *Epera Siapidara*.

[21] Máxima autoridad espiritual y política de los *U´wa.*

[22] Nombre dado en los *camëntsá, Inga, kofán y Guambiano* a autoridades tradicionales. Los tres primeros tienen el saber-poder del yage.

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

concepciones y formas de justicia. Pero 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 esta vía, 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 conquistas 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 funciones 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, representante legal del Resguardo ante las autoridades, gestionador de proyectos y recursos y por no poder atender adecuadamente todas las funciones se sacrifica 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"* (sic) (Piñacue, 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 me 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 desconocer 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 realizada por 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 existente en sus 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 leyes de la República; pero contra éstas también están, por su puesto, 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 donde 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 proyecta realizarlos 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, real 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, la salud, la educación) y 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 Articulo 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

[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 esta 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 (Arts. 7, 8,10, 68). También reconoce la autonomía étnica y su diversas formas de la organización social (Arts. .286, 287, 288, 290, 321, 329, 330, 339, 357, 361). Ofrece protección de los títulos colectivos de los territorios indígenas (Arts. 63, 70, 329, 357), la protección de los recursos naturales y del medio ambiente (Arts. 8, 330, 360, 361), la participación política de los indígenas a nivel nacional (Arts. 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 87 pueblos indígenas, hablantes de 65 lenguas diferentes; a diversas comunidades afrocolombianas, la mayoría de ellos asentados 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 "minorías culturales": por un lado distingue a los grupos "étnicos" o inmigrantes quienes llegaron al país

particular. El Estado pasa, intempestivamente, 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 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 entonces 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 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

---

"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, Tylor 1993. Este autor señala que el "reconocimiento" no debe ser únicamente asegurar la supervivencia física del "otro" sino también reconocer el valor intrínsico 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.

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, y lo es más en el marco de los procesos generados en los pueblos indígenas a partir del reconocimiento constitucional de la Jurisdicción Especial Indígena y de la coordinación que la Constitución establece debe darse entre ésa 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 todavía hacen de la Jurisdicción Especial Indígena y de la jurisprudencia que la reconocen, diferentes operadores de la justicia[29] (jueces y fiscales principalmente, y algunos magistrados de distritos judiciales); la indiferencia o desconocimiento que existe en las facultades de Derecho y Antropología entorno a 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

[29] En Colombia es frecuente encontrar que los operadores de justicia a nivel municipal desconozcan los desarrollos jurisprudenciales de la Corte Constitucional sobre la jurisdicción indígena; los casos que llegan a sus despachos los resuelvan recurriendo a nociones jurídicas tradicionales que niegan los avances constitucionales, e incluso juzgando los casos bajo la jurisdicción ordinaria en casos que son competencia de la jurisdicción indígena.

[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 transmitidas por la televisión con los comentarios al respecto dejaron la impresión de que en la justicia nasa o Páez los homicidios tienen

sanción indígenas que han generado en la opinión pública los medios de comunicación hablados y escritos.

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 Jurisdicción Indígena al margen de un conocimiento de sus contenidos vistos desde las representaciones y perspectivas de los pueblos indígenas.

La ratificación de Colombia del Convenio 169 de la OIT mediante la expedición de la Ley 21 de 1991 y La Constitución Política de 1991 consolidaron una serie de derechos a través de los cuales se busca proteger a los indígenas que residen en Colombia y hacen parte de los 101 pueblos identificados/reconocidos jurídicamente, los cuales hablan 64 lenguas amerindias y diversos dialectos que se agrupan en 13 familias lingüísticas[31]. Los pueblos indígenas identificados que se auto-reconocieron como tales en el Censo del DANE del año 2005, corresponden al 3.4% (1.378.884 habitantes) de la población colombiana y poseen el 28% del territorio nacional.

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 sobre la política estatal frente a la diversidad étnica y cultural aunado 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 hace 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

---

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

[31] Fuente: Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica. Octubre. 2006. www.dane.gov.co

- La posibilidad de que existan autoridades judiciales propias.
- La potestad de éstos para establecer normas y procedimientos propios.
- La sujeción de dicha jurisdicción y normas a la Constitución y la Ley.
- 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 éstas 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 superados respetando las siguientes reglas de interpretación*:*

1. *A mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía:* Esto 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.
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. Constituyen 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 los derechos fundamentales de los indígenas y, en algunos casos, resolver las tensiones entre ellos. Es por ello que 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 ínter-jurídicos 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 las comunidades indígenas según sus usos y costumbres, siempre y cuando su ejercicio no contraríe 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, 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 poder 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 por 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"*. 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,

[32] Ver al respecto la sentencia T-380 de 1993.

[33] Ver al respecto la sentencia T-254 de 1994.

[34] Corte Constitucional. Sentencia T – 349 de 1996.

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 diferencias de concepción y procedimiento entre el derecho estatal positivo y los de las justicias indígenas y 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. Aunado a estas tensiones y aparejado al desarrollo constitucional de la jurisdicción indígena abundan en Colombia los casos donde se percibe la relación problemática existente 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].

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

[35] Corte Constitucional. Sentencia T – 254 de 1994; T – 606 de 2001.

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 Jurisdicción Especial Indígena 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 señale 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, 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 de 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 a este respecto reclama en consecuencia que son aspectos que deben seguir siendo investigados académicamente y desarrollados o puestos en cuestión por los pueblos indigenas.

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

SEGUNDO CAPÍTULO

La Jurisdicción Especial Indígena: Explicacion 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 Kamëntsá, los Kankuamo, los Nasa, los Guambiano, 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 concebida 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 una de los cuales es autónoma, en asuntos de justicia, en su ámbito administrativo territorial. En consecuencia con esa demanda, es necesario aclarar que cuando se use la acepción JEI lo sea para referirse a los aspectos que la norman constitucionalmente y cuando se haga referencia a la manera como ella está constituida y se aplica en cada pueblo se le nombre de manera específica (Jurisdicción Indígena Kamëntsá, 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, aunque interrelacionados, distintos: 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 es un factor y criterio autónomo que compromete, 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 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 como son 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 su ejercicio, 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, es decir, existencia de autoridades indígenas, de normas, procedimientos y sanciones –según usos y costumbres- y de un territorio, entendido este conforme a 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 "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, del saber, desde criterios de subordinación y/o de jerarquía jurídicas. Bajo esta consideración, la de **pasar del reconocer jurídicamente al conocer culturalmente**, resulta pertinente establecer, respecto a la JEI, las correspondencias y diferencias existentes entre normas jurídicas estatales y normas culturales indígenas de cada pueblo.

Análisis del artículo 246

Con la Constitución de 1991 se ha vuelto lugar común hablar de un cambio radical en torno a la concepción sobre la diferencia étnica y cultural: la 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 afirmé el escaso conocimiento cultural y antropológico que poseemos los colombianos, en general, para responder las preguntas referidas al contenido del artículo 246, sin embargo, resulta igual de pertinente, para el propósito de este capítulo, indagar por el

conocimiento jurídico realizado 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 descomponerlo, a mi arbitrio, en sus frases constitutivas. Lo hago así, no por razones conceptuales, sino por criterios expositivos y metodológicos, con el objeto de que pueda ser 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 sociedad en general abolir muchas de las concepciones y prácticas existentes ajenas a este principio, trasformar 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 a las excluyentes y etnocéntricas (es decir a las pensadas solo desde la cultura mayoritaria u Occidental) establecidas en las normas jurídicas antes de la Constitución de 1991. **3.** Desde el punto de vista político ese reconocimiento demanda construir un sistema de organización estatal descentralizado y acorde a las autonomías y características étnico–culturales de los pueblos y comunidades 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 Jurisdicción indígena está en función de preservar la diferencia étnica y cultural garantizando el derecho colectivo de los pueblos indígenas a ser cultural y étnicamente distintos. (b) Porque se reconoce, por ejemplo, que las concepciones de justicia, el sistema de autoridades y las normas y procedimientos que las autoridades de cada pueblo aplican internamente, en buena parte, son muy distintas a 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 e 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 y 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 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 estándares valorativos diversos y hasta contrarios a los valores de una ética universal." (Sentencia t-254 de 1994).

Enunciado el anterior contexto veamos 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 lo anuncié, la manera expositiva a la que recurro para analizar jurídicamente el contenido de este artículo es descomponerlo, a mi arbitrio, en las frases que prosiguen.

"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, quieran establecer en el futuro. Lo importante es que sean autoridades reconocidas por la comunidad como legítimas o propias. En este sentido puede observarse que constitucionalmente queda consagrada la autonomía indígena, respecto a sus autoridades jurisdiccionales, 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 en el caso que 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 a las tradicionales o ancestrales y que no todos lo 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, como quiera 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 jaibaná 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 mimas, 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 las comunidades quienes determinan autónomamente cuáles son sus autoridades resulta necesario identificar cuáles y qué tan diversa son las autoridades que poseen los pueblos indígenas. Aunque son muchos los vacíos sobre la materia, procedo a continuación, a manera de simple ilustración, a enunciar algunos de los múltiples y disímiles tipos de autoridad que tienen los 97 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= un solo**

Cabildo o la derivada de: **un pueblo indígena = varios resguardos conformado por igual número de cabildos.** Sin embargo, existen pueblos como los Kogui, Arhuacos, Wiwa y Kankuamo (que a diferencia de los pueblos Nasa, Yanacona, Kamëntsá, Pijaos, Embera Chami, Guambianos que están conformados cada uno por múltiples cabildos) cuyos territorios ancestrales fueron recientemente constituidos en un resguardo y un cabildo por pueblo. De otra parte existen cabildos sin resguardo y pueblos que apenas en la última década han creado este tipo de autoridad (los nuka maku, por ejemplo). Además de los Cabildos, cuya cifra oficialmente reconocida ya supera el medio millar, los pueblos indígenas, en general, 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 sería incluso conservador 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 (97), tendríamos que en Colombia existen más de 300 tipos de autoridad indígena, diferentes a las conformadas por el Cabildo, que por no ser conocidas poco son reconocidas.

En correspondencia con lo antes enunciado veamos cuáles son, entre otras, las autoridades ancestrales[37] 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:

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. Dwe. La calidad de *dwe* 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.

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

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, con las personas y con las comunidades, por lo tanto, es considerado imprescindible para mantener los valores propios y conservar la Ley de Origen y a partir de

[37] Con este término no hago referencia a todas las autoridades hoy existentes, en estos tres pueblos, sino sólo a aquellas autoridades de origen prehispánico que a pesar de los procesos de colonización y sujeción misional no pudieron ser extirpadas (quizá si trasformadas) 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 realizo al respecto corresponde al conjunto de los tres pueblos.

esta 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* y ante él es que debe presentarse a la hora de recibir sus objetos de poder o *sewá*, que son los que lo autorizan para ejerce las funciones públicas intracomunitarias que a partir de ese momento asume.

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 *Mamo* 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 los anteriores tipos de autoridad existen: (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 de prácticas que por sus orígenes diversos genera oposiciones, tensiones que no les permite comportarse como un conjunto estructurado, coherente y armónico de normas 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 desaparecieron físicamente,

como le pasó a muchos otros pueblos, escasamente lograron sobrevivir perdiendo su lengua, buena parte de su cultura y con ellas sus formas de autoridad ancestral.
Si hoy son reconocidos como un pueblo indígena se debe, fundamentalmente, al proceso de lucha, resistencia y recuperación político-"cultural" indígena 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 Quintin 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 de designación de las autoridades 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 si mismas. Lo es así debido a que algunas de esas autoridades corresponden a lo que en términos generales llamaríamos, 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 esta 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. Por lo general el "elegido" debe someterse a un proceso de autoformación- formación, constituido por 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 se fue escogido. También perviven autoridades que son de tipo hereditario, otras son propias de determinados linajes y también las hay que se logran por iniciativa personal (algo por lo demás poco frecuente ya que ser autoridad significa dedicar la "vida de uno, solo al servido 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 los anteriores tipos de "designación" de autoridades frente a las cuales no existe ningún tipo de disputa (y si en cambio obligación de acatar el signo de haber sido "elegido" ya que su renuncia implica retar fuerzas "sobrenaturales" que terminarían por doblegarlo sometiéndolo 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- y 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 entre los cuatro pueblos de la

Sierra Nevada de Santa Marta (Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo). En estos pueblos son los *Mamo* quienes finalmente deciden quién debe ser el gobernador del Cabildo: lo hacen a partir de varios candidatos escogidos o presentados por la comunidad. Además o a diferencia de la casi totalidad de los pueblos constituidos en cabildos en los que sus autoridades son elegidos anualmente y pocas veces se permite la 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 a criterio de los *Mamos* y/o de la comunidad de cada pueblo consideren sea una autoridad que está incumpliendo con lo culturalmente establecido), e incluso entre los Kankuamo el gobernador actual lleva 12 años en el cargo y fue "elegido" por *Mamos* Kogui ya que los Kankuamo carecen de personas con dicho conocimiento; situación última que ha de considerarse excepcional en Colombia.

En sus aspectos más generales puede afirmarse que 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 dicta 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 lo que nosotros llamamos elección) era motivo de fiesta. No había disputa por los cargos, se elegía a las personas mayores que tenían mas 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 tanto problemas, divisiones y a veces hasta muertos".

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 Trasferencias. De otra parte, en aquellos 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 reindigenizacion 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 criterios: **1.** Algunos jueces han interpretado la palabra "podrán" como una función que los pueblos indígenas solo podrían ejercer cuando se reglamente la ley de coordinación; como esa reglamentación aún no se ha realizado por el Congreso de la República, deniegan su ejercicio a cargo de las autoridades indígenas. **2.** Otros jueces han interpretado "podrán" 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 conocimiento, 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 "podrán" como la facultad dada a los indígenas, individualmente, para que ante la comisión de un delito escoja a cual de las dos jurisdicciones se somete. Si el indígena (demandado o demandante) determina que quiere ser jugado por la jurisdicción ordinaria entonces asumen el caso, pero si este quiere que lo asuman las autoridades del pueblo al que pertenecen entonces lo remiten a su jurisdicción

De acuerdo con la jurisprudencia (ver sentencia abajo citada) existente, 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 han sido supeditados 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, o sea que, 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 victima 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 escritos- (bien sea para juzgar delitos que antes de la constitución no podían juzgar, para resolver conflictos nuevos, para remitirlos a la justicia ordinaria, etcétera) están respaldadas en varias sentencias de la Corte Constitucional, veamos 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 dichas 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 trascrito arriba según Sentencia C-139/96 sirve para mostrar que la autonomía jurisdiccional reconocida a las comunidades indígenas no solo es para aplicar justicia de acuerdo a normas y procedimientos ya establecidos sino una autonomía, incluso, para crear nuevas normas y procedimientos si así lo consideran. 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 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, con violencia 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 trasformar 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 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:

> "**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, 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)

Hasta aquí he analizado lo que significa jurídicamente la frase "las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales…"**.** Ahora veamos qu quiere deci*r* **"dentro su ámbito territorial".** En torno a este aspecto hay que tener presente que el artículo 246 dice que *"las autoridades indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales* ***dentro de su ámbito territorial"***, no dice, por ejemplo, que esas funciones se pueden ejercer "dentro de los territorios indígenas" o en "los territorios reconocidos oficialmente como tales". Como no dice lo anterior sino que 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 mas 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 124 del decreto 2655 de 1998. Esas realidades complejas se manifiestan, en Colombia, en las siguientes situaciones: **1.** En Colombia 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 Makú que son un pueblo nómada colombiano 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 su ***"ámbito territorial tradicional de sus actividades económicas y culturales"*** y no solo el territorio que recientemente les reconoció el Estado. Reconocimiento jurídico, 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.** En Colombia hay comunidades indígenas organizadas alrededor de un cabildo, pero carentes de propiedad colectiva territorial. **3.** En Colombia existen cabildos urbanos, cuya autoridad no descansa en control territorial alguno. **4.** En Colombia existen espacios de confluencia interétnica, localizados por fuera de los resguardos. **5.** En Colombia 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 disposición 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 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 por los cabildos urbanos que se vienen creando sin un claro sentido territorial en ciudades como Cali, Bogotá, Popayán y Valledupar? **4.** ¿En que queda la posibilidad que los indígenas urbanos -como los de Mitú, Leticia, y muchos otras ciudades, por ejemplo- que 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 los indígenas a escoger entre: 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 cambio de su residencia ni 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 que 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 una 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 como el límite 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-349/96.) (Sin negrillas en el original).

> "(…..) No cualquier precepto constitucional o legal prevalece sobre la diversidad étnica y cultural, por cuanto esta 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-139/96)

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, cualquiera que sean los límites debe 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-349/96). **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-139/96). **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-139/96) **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-349/96); lo que puede entenderse como que los límites a imponer deben ser lo menos posibles. **5.** Cualquiera que sean 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-349/96). **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 son 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. La Corte Constitucional expresó al respecto:

> "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 porqué actuar como lo hacen los occidentales y, segundo, que muy probablemente tienen un significado muy distinto al que se le da en la sociedad mayoritaria Un ejemplo de las valoraciones distintas es el referido al ***fuete*** entre los Nasa o 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 orinal)

Prohibición de la pena de destierro. Como bien lo señala la Corte Constitucional, el destierro consiste el 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 9o. 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 5o). 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 perpetúa. Esta prohibición se entiende no sólo porque el Estado colombiano no admite la cadena perpetúa 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 qué 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 aquéllas, 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, estás 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, cualesquiera que sean los procedimientos empleados 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, no sea que 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, propósitos que se buscan y 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 esta no depende de dicho acto del legislativo" (Sentencia C – 139/96).

"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 cultual 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 inter-judicial 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 dialogo 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 entre 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, ejemplo: 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 etc.**,** que se requieran y 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 por I.C.B.F. 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 Jurisdicción Especial Indígena y la Jurisdicción Ordinaria no se pueda dar. La cooperación debe realizarse, entre otras razones, porque de hecho la Jurisdicción Indígena 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 ya que se estaría incumpliendo el principio jurídico universal de que nadie podrá ser procesado dos veces por el mismo delito. Tal y como está establecido en la Constitución y los desarrollos jurisprudenciales anteriormente citados, la coordinación debe partir por reconocer la autonomía de las comunidades indígenas. Autonomía regulada por parámetros que permitan precisar la competencia de la Jurisdicción Especial Indígena, 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 variable personal y la variable 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 afuera 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 sino 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 conciente 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 corresponde establecerla a 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, etc. **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).

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[38]. Estas 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, por fuera de la relación 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[39], involucra un conflicto constante entre la reproducción de prácticas culturales localizadas (modos orales existentes de autoconciencia cultural 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 capitulo 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[40] (en lo sucesivo JEI), 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 nasa, guambiano y kamentsá[41]) tensiones intraétnicas

---

[38] La acepción "relaciones interlegales" hacen 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, 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.

[39] Para referirme a las características "internas" de las justicias indígenas uso 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 85 pueblos indígenas de Colombia.

[40] La Jurisdicción Especial Indígena fue reconocida en la Constitución de 1991: "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).

[41] Estos pueblos están ubicados en la parte sur occidental de la región andina colombiana. Poseen en conjunto una población aproximada de 125 000 habitantes (cerca de 20% de la población nacional indígena de Colombia). Se les reconoce, en especial a los nasa y guambiano, como los pueblos más protagónicos del movimiento indígena

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. 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 de actual y no como proyecto social-político de Occidente. Se analiza esta problemática relacional desde mi sesgo e identificación 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 interoral 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 algunos de sus procedimientos normativos, usos y costumbres, acogiendo así 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 al oral) y no el simple doblaje o la mera reproducción de la oralidad.

---

colombiano y los más empoderados políticamente. Se encuentran, como buena parte de los pueblos andinos, organizados territorialmente en Resguardos Indígenas y su sistema de gobierno son los Cabildos, que operan como máxima autoridad de gobierno (de cada Resguardo), cuyos integrantes son elegidos anualmente por la comunidad y toman posesión de sus cargos ante ésta en la ceremonia que llaman "traspaso de las varas de mando". Entre los 90 pueblos indígenas hasta ahora reconocidos como tales por el Estado se los distingue, junto con los wayúu, como los pueblos que con mayor autonomía ejercen la Jurisdicción Especial Indígena.

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 guambiano) o "derecho propio o interno" (los Nnasa). Con el vocablo "derecho propio" enfatizan que se trata de un derecho que les pertenece, denominación en la que puede leerse la idea de que es un derecho que deviene y participa de concepciones culturales "propias", diferentes a 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 a 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 kogi, Ikus, wiwas, cubeos, 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 (antes de la llegada de los españoles). Algunos pueblos amazónicos y de la Orinoquía 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 transgresión, 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 paradisiaca 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 transgresor—, lo que más interesa no es quedarse en el reproche y en aludir persistentemente a lo sucedido, sino reincorporar al transgresor 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 micro relatos 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 transgresor 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 triada rechazo-comprensión de las transgresiones culturales y pronta reincorporación del transgresor 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 (2000: 208-209) 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".

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 que siempre está en construcción y en busca de la solución más adecuada al drama y trama de cada situación transgresora 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 hegemónico 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 compresión 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.

Geertz "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 transgresor se observa una amplia disposición a narrar, a informar detalladamente lo que sucedió, es decir, a no negar los hechos, a aceptarlos y, en consecuencia, a narrarlos y 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 transgresor 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 los de "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"[42] 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, y 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 había 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 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 prevalecen 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, y 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

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

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 es un paso equivalente de un significado totalmente igual. Otro factor que genera discusión (e incertidumbre en 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 pueblos indígenas (como en 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 coconucos y yanacona). 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[43], 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 derivado del 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 abrogan 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, guambianos, kamentsá) que, a pesar de ser los más fuertes y empoderados en asuntos de justicia propia, lo hacen autónomamente, es decir, sin que exista 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 indígena andino aprovecharon el reconocimiento constitucional de la JEI para comenzar a construirla. En cambio, existen pueblos indígenas andinos (como los kogi) 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 del uso indígena de la escritura del español por 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

[43] La elaboración escrita de manuales de convivencia se ha generalizado en las comunidades indígenas. En la 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, maku, yuruti y karapana; en la región andina, los awá, kamentsá, inga, pastos, nasa, yanacona y coconucos. Sin embargo, los propósitos de aquéllos son distintos a la idea de escribir las prácticas, procedimientos, usos y costumbres que acompaña la propuesta de los líderes jóvenes de los pueblos de la región andina.

los ancestros, de las enseñanzas inscritas en el mito. Este distanciamiento se acrecienta con la escritura, como bien lo afirmó, en una entrevista, 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 y 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 sicuani 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*" (ONIC, 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 es el pueblo Masiguare cuando considera que la historia, además de los mitos, esta 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 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; las cartillas de etnoeducación; los videos sobre aspectos culturales internos y sobre los criterios políticos de la organización indígena; y la conexión, a través de la internet, 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 o en la formulación o ejecución de proyectos etno (etnoculturales, etnoeducativos, etnomedicinales, etnoambientales, etnodesarrollo), en los cuales cada vez más pareciera ser imprescindible el buen conocimiento del español y de la 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 suma 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 nueva Constitución. *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.

Por mi experiencia de perito antropólogo conozco la complejidad del problema que está de por medio y la dificultad de transformarlo. Uno de los escollos por resolver es que la coordinación de hecho (no en derecho, ya que aún no se ha reglamentado) entre la JEI y la jurisdicción ordinaria se ha limitado a tres ámbitos legales desprovistos de una perspectiva intercultural e interjurídica: *a)* definir las competencias entre una y otra jurisdicción; *b)* tutelar los derechos individuales o colectivos indígenas con fundamento en la Constitución, sus leyes reglamentarias y en el derecho internacional; y *c)* vigilar que las decisiones intracomunitarias de las autoridades indígenas sobre sus miembros no sean contrarias a la Constitución y leyes de la república. Estos aspectos han sido definidos desde la esfera del poder de la jurisdicción ordinaria y se han centrado en asuntos penales, a pesar de la reclamación étnica: "La Jurisdicción Especial Indígena 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: 3).

Estos ámbitos están desprovistos de una visión intercultural (entre culturas) e inter-jurídica (entre derechos) 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: los antropólogos y abogados "blancos" y no las autoridades étnicas o los indígenas, así éstos también sean abogados. Esas decisiones hacen parte estructural de un "régimen de legalidad" en el que existe una relación circular con los sistemas de poder que la producen y sostienen y con los efectos de poder que induce y extiende. Ese régimen requiere dar cabida a la interculturalidad jurídica acogiendo el camino de la "interoralidad jurídica". Me refiero, por ejemplo, a la necesidad de comenzar a construir espacios que trasciendan el "debido proceso" (pensado como monojurídico o estatal antes de la existencia de la jurisdicción indígena y aceptado como intrajurídico o intracultural después de su reconocimiento), dando paso a la construcción del "debido proceso" ínterjurídico e intercultural que reclama la interoralidad de ambos derechos o jurisdicciones, vale decir, un espacio donde puedan estar presentes, oralmente, la ley escrita y las justicias orales indígenas.

Admitir la oralidad, algo que incluso el nuevo sistema acusatorio colombiano ha aceptado y viene implementando, sin circunscribirla necesariamente a los códigos escritos posibilitaría iniciar una interlocución menos jerárquica, más fluida y comprensiva de conocimientos, experiencias, concepciones y procedimientos entre una y otras justicias. El debido proceso interjurídico e intercultural no se construye a partir de la delimitación de las competencias entre las dos jurisdicciones (la indígena y la nacional); tampoco se resuelve por la vía administrativa de una coordinación entre ellas (que no es tal, ya que se concibe como una separación y delimitación de competencias). Desde esta perspectiva lo único que se logra es seguir reproduciendo la separación entre esas otras justicias y la nacional, continuando con la regulación de la justicia indígena desde las concepciones, prácticas y procedimientos del derecho nacional. Este proceder es propio de la política multicultural y del mal llamado pluralismo jurídico que, en vez de trasformar, reproduce las estructuras políticas y los aparatos ideológicos jurídicos nacionales.

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 han naturalizado las asimetrías jurídicas y, a su sombra, las jerarquías sociales. Negarse a constituir estos canales-procesos es la vía más expedita para seguir reduciendo el pluralismo jurídico a un aditivo de la diversidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia. En esa negación subyacen algunas preguntas: ¿quiénes deben o tienen que ser interculturales?; ¿sólo los minorizados?; ¿el resto de la población no lo necesita? La ausencia de interculturalidad y de canales de interlocución también ocurre en algunos pueblos indígenas (que replican, a cierto nivel o modo, el proceder de la justicia nacional con la JEI) en asuntos de justicia entre las jurisdicciones indígenas cuando se presentan conflictos que comprometen a personas procedentes de diferentes resguardos de un mismo pueblo indígena o de diferentes pueblos. En estos casos, como entre los nasa y guambiano, las autoridades de cada resguardo o pueblo se ponen de acuerdo en torno a cuál de las dos autoridades debe asumir el proceso o si debe hacerse por separado. No se piensa en realizarlo conjuntamente; es más, si no hay acuerdo optan por remitir el caso a la jurisdicción nacional. En otros pueblos, sobre todo no andinos, existen o se está dando paso a experiencias de debido proceso intercultural, interoral e interétnico:

> 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)

Esta convergencia no es producto de una fortaleza de la organización intercultural, sino más bien un medio de defender a algunas comunidades que están en riesgo de desaparecer físicamente por su estado de vulnerabilidad sin que el Estado se preocupe de

proveerles de protección especial alguna, como demanda el artículo 7 de la Constitución Política. La posibilidad de este "debido proceso" intercultural y, por ende, interoral y su validez derivan de una interpretación consecuente 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 obliga a los operadores de justicia nacional presentes en esos territorios? ¿Las lenguas y la oralidad indígenas pueden ser omitidas por las altas Cortes cuando ocurren conflictos que demandan la coordinación entre las dos jurisdicciones a pesar de que ésta no ha sido reglamentada todavía? ¿Acaso los usos y costumbres indígenas, cuya única existencia es oral, expresados en lengua nativa o en español, que se manifiestan en la vida diaria de los pueblos, no demandan su presencia en la coordinación jurisdiccional? Si no es así, ¿en dónde queda la vinculación del derecho a la lengua, a 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 o la de la semántica de los vocablos 'equivalentes' de las otras lenguas?" (Pineda 2000: 20).

Sólo desde la formulación de una hermenéutica intercultural, una hermenéutica no construida sobre premisas de pretendida universalidad, que parta del reconocimiento de la diversidad de propuestas igualmente hermenéuticas 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 les confiere o adjudica), se hace posible el diálogo intercultural. Esta idea se basa en la premisa de que los paradigmas 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 una de ellas se considere a sí misma como paradigma frente a las otras.

Reflexiones

Ante estas 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. Por lo menos así puede inferirse de la conclusión emitida por uno de los lingüistas más reconocidos en Colombia que 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 se 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? Estas 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 oral lingüístico, 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" y "leyes de la madre tierra") puede continuar si se mantienen en la oralidad —en lengua nativa o en español—; si siguen siendo producidas e impartidas por la comunidad. Si se torna escritura perderá su autonomía porque será intervenida por la justicia ordinaria a la manera del derecho escrito, es decir, 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.

La Territorialidad

De las relaciones entre concepción territorial, diversidad cultural, diversidad biológica y formas de 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 es 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:

> *"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 sean preguntas incomprensibles 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 extrañarnos, nosotros tampoco utilizamos dicha palabra (y en caso de hacerlo resultaría ofensivo) para referirnos 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 *respetar, 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 mas 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 socidad concibe y utiliza el conocimiento, el auténtico reto radica en logar el mutuo reconocimiento y respeto intercultural, lo que permitiría trabajar conjuntamente para lograr 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* si 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 dice Perafán: "*La función social ha sido un mecanismo para impactar los bosques por ser condición para la solicitud de titulación, función que se prueba con la siembra o el establecimiento de las dos terceras partes del área solicitada según lo establecido en el Codigo 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 indios 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; mismos que 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 el 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.

El antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1991) dijo respecto a garantizar la territorialidad que:

> *"Los pueblos, las sociedades con una cultura propia, requieren un territorio propio, un territorio sobre el cual puedan tomar decisiones, en el cual encuentren los recursos suficientes para su sobrevivencia y desarrollo. Cuando hablamos de territorialidad no estamos hablando solamente del problema de que cada comunidad tenga acceso a cierta cantidad de tierra; estamos hablando de la necesidad de reconstruir territorios étnicos, de territorios para pueblos completos que al fin del segundo milenio tengan viabilidad, tengan las posibilidades de ser vigentes, de ser contemporáneos en el tercer milenio".*

La cita anterior obliga a preguntarse sobre la diferencia entre territorio y tierra, diferencia por demás reivindicada en los movimientos étnicos. Según Díaz-Polanco (1991) 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. Insiste 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" (p.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).

Perafán plantea, con sentida razón, frente al reconocimiento jurídico de los territorios que: "*Se puede decir que el continente americano es más propicio a este reconocimiento, existiendo mayor oposición en los estados de África y Asia a permitir este pluralismo jurídico".* Dado que en este pluralismo también se expresa la idea de autonomía ética 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, etc. 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 porqué 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 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 a 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 Biogeografico, 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, componente que a manera de ejmpo aquí se aborda haciendo una etnografía sobre algunas categorías lingüísticas del pueblo Nasa en las que se resalta la relación entre concepciones, prácticas y normas culturales de justicia con la cosmovisión territorial

El *Pta'nz* o de la suciedad en el pueblo Nasa [44]

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 *te'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

[44] 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 Tierradentroca y ejecutada conjuntamente con te'walas, líderes y promotores de salud indígena tuve la oportunidad de participar en una visita a la laguna sagrada de Nasa con el fin de ayudar a que un grupo de te'wala 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 te'wala, "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 te'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 pueden 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), re-elaborados en el marco de esta reflexión.

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 *te'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 *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 a su etnia. Proceder a enunciar sus múltiples manifestaciones es tarea de nunca acabar; no obstante, y a manera de ejemplo, a continuación enuncio 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 correntosas) 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 *te'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; y (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 *te'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 *te'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, etc.; (c) cuando los *te'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"; y (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 retomo 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- *te'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-*te'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 *te'wala* lo restituye al orden societal. El *tul (fogón y huerta)* es el espacio tangible de creación de normas; el *pta'nz* es lo intangible que produce su violación y el *te'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" (sic).

Para contrarrestar o sobreponerse al *pta'nz*, además del trabajo del *te'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* (lease de 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 lo 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 retomo en seguida, 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, *te'wala* y líderes *nasa*. Como cada uno habla del *tul* privilegiando uno u otro aspecto de su experiencia y concepción retomo 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 (Guegias, 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 otros; 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 *te'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 occidente) 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 *nasa*; 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 *te'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 que anterioridad sino respuestas como que el *tul* "es todo", "son muchas cosas", "del *tul* nace la forma de vivir *nasa*", etc. 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 guambiano. 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 *te'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 *te'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 *te'wala* la terapia ritual restituidora del desequilibrio espiritual del individuo y la comunidad.

La ritualidad de la dimensión económica

Ya se dijo que el territorio no es una mera delimitación físico-espacial, sino un proceso social 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 encontré 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 de 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. Tan fuerte es este propósito 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 desde entonces por mantener o conseguir la seguridad jurídica del mismo. La defensa o lucha por la seguridad jurídica tiene implícito 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 suyo 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 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 u 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, etc.). 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)·

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 formulas 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 (1988:85), 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 éstos 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 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 otro(s) mundo(s) hace 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 *CPRSPN*.

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 5 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 a 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 (CPRPN, en lo sucesivo). En no pocas ocasiones la elaboración discursiva retoma el conjunto de estos hechos, positivizándolos, 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 *CPRPN*. Veamos a continuación un ejemplo.

Si un experto en algunas 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, sino a través de los nombres propios de los habitantes del lugar, quizá piense que no sólo es la hipótesis más descabellada existente sino que quien la formula es un charlatán y no vale la pena que sea escuchado. Haciendo de abogado del diablo, digamos por lo 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 sus padres y quien lo lleva, conocen. 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 CPRPN*. 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, donde habita, como se reproduce, que función cumple, cuando florece, para que sirve, como

debe cultivarse o protegerse, quien es su dueño tutelar, que otras plantas crecen a su lado, que seres viven en ella o la consumen, en que tiempo deben cortarse y un largo etcétera. De manera similar se hace respecto a los animales y minerales. De esta in-formación 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 especialista 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 si y con la naturaleza singulares .

En segundo lugar, aspecto por demás correlacionado con el anterior, el hecho de que las condiciones materiales de existencia obliguen a la realización de prácticas económicas contrarias a las representaciones, como única condición de sobreviviencia, 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.

CUARTO CAPITULO

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales de los pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Guambiano, Yanacona y Camëntŝá

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del pueblo Kogui

La población Kággaba 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, río 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 (kaggaba) 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 La Sierra Nevada. 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 esta 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 mas 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 mas caminan de un lado para otro del territorio- los kankuamo constituyen la barrera cultural contra los bunachis (blancos) y sufren las mayores consecuencias de la violencia del contacto"*(conversación personal).

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 (1985:128) entre los kogui: *"Cuando yo leía una larga genealogía de mis libretas, que un Máma 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?"*

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 **Mamo**, 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 Mama es el personaje central dentro del sistema de autoridad y concepción de mundo del Pueblo kogui. El Mama 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 kaggaba: 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 Kogi; 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 sí 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, etc. 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 kaggaba** 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 Kaggaba, afectación a la cultura, al territorio y propuesta para coordinación iInstitucional. Organización Gonawindúa Tairona, 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~~l~~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. ***Zarey~~m~~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 Mama, 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 -Ley de Origen- [45]

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.

[45] El contenido de este item y todos los demás relacionados con Autoridad, concepción territorial, normas, procedimientos y "sanciones" son tomados, principalmente de: 1. Documentos escritos por los kogui. 2. Documentos escritos por los cuatro pueblos de la Sierra. 3. Documentos escritos por los kogui con el acompañamiento de sus colaboradores no indígenas 4. Intervenciones de los kogui durante los conversatorios interjurisdiccionales en los que tuve oportunidad de participar como interlocutor. A partir de estos documentos y de los conversatorios realice la sistematización retomando, cuando se requirió, literal o textualmente, el contenido de dichos documentos. Para no interferir su escritura y/o lectura acudiendo a citas constantes o múltiples y discontinuos encomillados opté por dejar el detalle de las fuentes consultadas incluyéndolas sólo en la parte final del presente texto.

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 Mama 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 Mama hoy día: la confesión y pagamento espiritual; el mundo espiritual está sostenido por lo espiritual, sin éste no podría existir nada.

La ley de *Se* 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 -los árboles, agua, piedra, lluvia, atmósfera, laguna-, todos los Mama 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 continué.

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 esta inscrito en el territorio ancestral o en la ley *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:

"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". (**Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de La Sierra Nevada de Santa Marta.)**

Palabras de los Mamo para hermanitos menores

Visión de las comunidades de la Sierra Nevada Arwa-Viku (Mamo Crispin Izquierdo Torres)

"Nuestro pensamiento milenario no es más que un razonamiento lógico de la vida con relación a las intimidades de respeto y reverencia a la madre tierra Seynekan. Esta tradición la hemos seguido en forma práctica y oral desde hace 3.600 años aproximadamente, desde cuando tuvimos asiento en esta Sierra Sagrada considerada como 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 concepto 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 ierra Nevada - Wintukwas, Koguis, Wiwas, Kankuamus. Se nos dejó el cuidado del mundo y la umanidad, 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 - viva 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 madres sagradas se llaman:

- *GunnaleyJuban: Gunnabyaka*
- *Alunncy Juban: Mannekan*
- *Gonaley Juban: Bunnekan*
- *Zaraley Juban: Seynekan*

Los padres o fuerzas sagradas se llaman:

- *Alunncitana: Kaku Arwa Viku*
- *Mamulunneytana: Kaku Seykukuy*
- *Gunnalunneitana: Kaku Karyukukuy*
- *Zasaleyntana: Kaku Serankua*

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, etc. 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". (Santuario de Tigrichama Marcelo Chama -Puerta de los hermanos menores-)

PRINCIPIOS DEL PUEBLO KÁGGABA (Kogui)

"Aquí resumimos y presentamos los conceptos básicos de este conjunto de principios Kággaba, que se basan a su vez en la Ley de Origen y constituyen la propia garantía ancestral de la sobrevivencia de la identidad y las comunidades Kággaba.

Los Principios Kággaba, sólo para 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.

1. Origen y Ley de Principios Espirituales	**Le sé kazhin, sé shibulama: Ley de Origen o 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		Son los cerros que son sitios sagrados.
	Séshi		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 - administrativa 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.

SE 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, etc. 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 "**Se**". 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).

Autoriadad 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 qué 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, etc.) se pueden realizar, y qué trabajos espirituales (saneamiento, curación, pagamento, retribución, compensación, prevención, etc.) 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 realizan 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, o con 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 legitimas.

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 los Kogui, tanto a nivel interno, como a nivel externo y todo proyecto ya sea plan de salud, educación, tierras y 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, etc., 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 arboles, los animales, de 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, 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

Dwé es una expresión kogui para referirse a toda persona que tiene autoridad (Mama, 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 DWE 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 están reconocidas 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.

Nombre	**Concepciones de autoridad**
D W E	***Dwé*** es una expresión Kogui para referirse a toda persona que tiene autoridad (Mama, 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 DWE 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 están reconocidas 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.

Nombre	Autoridades espirituales del pueblo Kogui[46]
S E Y A N K W A	**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.**
M A K Ú	**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 Mamo. 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.**

[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	Autoridades espirituales del pueblo Kogui (continuación)
J Ú K U K W I	**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 ejerce 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 él dictamine el camino correcto a seguir.**
M A M O	Poseen el conocimiento milenario de la Ley de Origen desde la cual orientan 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 esta 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 el Mamo 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 y conservar la Ley de Origen.

Nombre Autoridad	**Trabajos y labores que realiza**
E L M A M O	• 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 y también orienta las fechas de las actividades políticas en acuerdo con las autoridades o sakuku de las comunidades. • Cuida la gente y es quien decide cuándo y como se debe tratar al 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 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.

Nombre	Autoridad civil y funciones
L A J U N T A D I R E C T I V A	**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 organizacional y política 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. - Son responsables del desarrollo de las políticas internas impartidas por los Mamos y las autoridades indígenas del Pueblo Kogui.
C A B I L D O G O B E R N A D O R	**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. • Convoca y dirige las decisiones aprobadas por las autoridades del Pueblo Kogui. • Representa la legitimidad de las decisiones, que desarrolla en procesos internos y externos. • Lidera el cuerpo directivo de la Organización Gonawindúa Tayrona y las autoridades tradicionales. • Lidera las directrices políticas de todos los proyectos y programas al interior del territorio y al interior de las comunidades. • **Nota importante.** 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 inter-jurisdiccional, pero sin olvidar que la máxima autoridad kogui son los Mama y que el Cabildo Gobernador es un ejecutor de las decisiones que estos tomen.

Nombre	**Algunas normas y procedimientos Kogui**
NORMAS y PROCEDIMIENTOS	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 deciden la justicia, dado que ésta proviene desde la esencia de la espiritualidad consultada por el Mama 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 Mama. 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 confieso y por causar daños a los recursos naturales, uno de los más graves, la quema de las montañas. Los **Mamo** orientan la justicia espiritual a través de la ley Zhátukua. E**s 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 como 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 Mamo** 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	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. El desconocimiento de los valores tradicionales al construir sin consultar a los Mamos. Infidelidad de la pareja. 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: (1. Bautismo 2. Pubertad 3. Matrimonio 4. 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
Sancion	**Las "sanciones" en los Kogui son, principalmente**: • Confesión ante el Mama • 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 encierro en los sitios de gobierno o ezwama ubicados en las cabeceras de los ríos bajo la tutela del Mama. • Pagar una multa en especie o dinero

Justicia y territorialidad Kogui

Para los indígenas de la Sierra el concepto de territorio abarca tanto la dimensión espiritual, que remite a la Ley de Origen y 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.

Los 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 se sueña y se lucha 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*** se marcó el límite de la Línea Negra para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada que constituye 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.

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, al sitio hay que estar alimentándolo a través de los pagamentos, para que se mantenga activo; cada sitio sagrado recibe un alimento diferente, de un lugar diferente, por eso hay que saber de los sitios sagrados, de qué se alimenta, de dónde y quiénes son los encargados de mantenerlo; si no se sabe y no se alimenta, o se lleva lo que no es o de donde no es, entonces el sitio se enferma, la gente empieza a enfermarse y empiezan a haber desastres naturales (fuertes lluvias, sequía, derrumbes, incendios, se mueren los animales, se pierden las cosechas, etc.).

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.

Justicia y territorialidad Kogui (continuación)

El territorio ancestral para ocupación y manejo de los Kággaba (kogui) es en la vertiente norte de la Sierra, desde el filo Tucurinca hasta el río Ranchería, bordeando el mar hasta los picos nevados. Este territorio está gobernado por los ***ezwama*** mayores que definen los límites internos del territorio que a su vez contienen 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 los pueblos que están dentro de ellos y están ordenados o regidos por esos ezwama. 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 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 y ccorresponden las comunidades de Luaka, (San Antonio), Nunkumazheka (Pueblo Viejo), Bunkuangueg (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 mama específico, los mama 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 allá abajo a nueve profundo; 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 Se.***"

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, animales, enfermedades, de todos los elementos y sus relaciones desde los nevados hasta el mar y 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 poder ejercer la función que le corresponde en la sociedad. Los linajes cumplen con 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 en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Este territorio ancestral está dado por la Línea Negra definido por los sitios sagrados que además también 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, etc, 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 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 en nuestro idioma, sino 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" en nuestro idioma, ya que el ser espiritual que habita cada sitio es a su vez el código, o la ley de "Se" especifico de un elemento en la naturaleza, por ejemplo de "arboles".

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 hace tiempos inmemorables han trabajado a nivel espiritual para mantener la salud de cada sitio, y los elementos de la ley de Se que le corresponden. El sitio sagrado se alimenta con estos "pagamentos" en espiritual, y con todo pensamiento dirigido a esta entidad espiritual.

Cada sitio también 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, entonces el sitio se enferma, la gente empieza a enfermarse y empiezan a haber desastres naturales (fuertes lluvias, sequía, derrumbes, incendios, se mueren los animales, se pierden las cosechas, etc.).

Los mamos deben consultar para definir cuales 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.

Palabras del Mamo Arwa Viku

Es bueno que ustedes tengan en cuenta de que tenemos una madre en común, que tenemos un padre en común como es el viento, que hace parte de nuestra respiración. Tenemos un ojo en común, el sol, que es el reflejo de nosotros para poder observar, ver las cosas. Así como existen las variedades de idiomas, también existen las variedades de pisos térmicos, los climas, las plantas, las aves, los animales. Entonces no podemos dejarnos confundir de cosas que sean extrañas a nuestro planeta, nuestra tierra, aquí está la esencia de todo lo que ello representa, nosotros mismos, nuestro cuerpo, hace parte elemental de esa gran búsqueda que tenemos nosotros por lo que ustedes pudieran interpretar como Dios. Aquí no caben diferencias de religiones porque nosotros no tenemos ese concepto. El concepto de Dios, para nosotros es la unidad, es la convivencia total, es la identidad total máxima que podamos tener como seres humanos. Si esa convivencia máxima la logramos, lograremos un respeto de lo más profundo acerca de todas las cosas que nosotros podemos observar. De esa manera, nada nos hará daño, porque en esta vida nada es malo, todo es bueno; quien ha hecho que esto se vuelva malo son ustedes mismos, los hombres mismos han hecho que esto se vuelva malo.

Nosotros, allá en la Sierra tenemos los elementales, las deidades que representan las grandes ciudades de la tierra, los grandes edificios, los vuelos de los aviones que son la imitación de los pájaros, nosotros entendemos eso. Tenemos la imitación del conducto auditivo como el milagro de la comunicación, pero nosotros lo hacemos de una manera reflexiva y todo eso lo entendemos. Nada de eso es extraño a nosotros, todo lo contrario. Lo que vemos es que el hombre ha tomado todas esas cosas de una manera tan acelerada, que es capaz de destruir nuestro planeta. Yo entiendo, mirando los edificios, mirando los carros, mirando las carreteras y todo lo que observé durante el viaje, que es demasiada la aceleración para destruir nuestra madre tierra. Yo llamaría a que algunos de ustedes tengan la oportunidad de ir y conocer de cerca de que manera vivimos nosotros.

Cuando ustedes tengan la capacidad de identificarse con el día y tengan un sentido amplio de lo que significa la cosmogonía que nos rodea y que todos nosotros tenemos aquí, entonces empezaran a interpretar sus verdaderos idiomas de lo que nosotros tenemos en común. **(Conferencia presentada en el Fondo Cultural Cafetero junio 7 de 1995)**

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del pueblo IKU (Arhuaco)

Contexto social y político

El Estado colombiano reconoció la llamada Línea Negra[47] como demarcación del territorio tradicional de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta mediante Resolución Nº 837 de 28 de agosto de 1995.

El 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 Resoluciones 113 de 1974 , 078 de 1983 y 032 de 1996.

El término Arhuaco, como se les ha llamado generalmente a los Iku, fue acuñado por los españoles para denominar a la región situada en la vertiente sur del macizo de la Sierra, diferenciándola de otras provincias como las de Tairona y Chimila. El término se generalizó

[47] "Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han delimitado de manera ancestral su territorio mediante una serie de líneas virtuales radiales denominadas 'negras' o 'de origen' que unen accidentes geográficos o hitos, considerados por ellos como sagrados, con el cerro Gonawindúa - Pico Bolívar - de tal manera que 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 según Resolución 837 de 28 de agosto de 1995, proferida por el Ministerio del Interior de la República de Colombia. Fuente: Sentencia T-634 de 1999.

para todos los indígenas de La Sierra Nevada de Santa Marta que sobrevivieron hasta el siglo XIX. El territorio de los 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 "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, e intentaron prohibirla a los niños, estableciendo un régimen de terror en un internado que denominaban "orfanato". También establecieron trabajos obligatorios, razón por la cual los indígenas pidieron inútilmente que los retiraran de la región. La práctica de las misiones se desarrolló mediante el secuestro de los niños que eran llevados a orfelinatos en donde se les 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. 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 de 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, se colocaban de espalda y amaraban las puntas de los cabellos, sentados, y 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 y de los mamos se han disminuido, por lo que se hace necesario conocer las razones por las que se pierdan 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 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. Aun 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, 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 (ejercito, 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) sobretodo 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 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 porqué 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 puebloAarhuaco"*, 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.

En 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. 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

Mamo, 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 9 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. Sin embargo, 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 Serra Nevada*, que fue declarada ilegal en 1956 por el gobierno militar de 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 ectando 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 u otro de los grupos en conflicto.

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 Tairona*****,** hacen frente a todas estas situaciones y continuando 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 Iku están sustentados bajo 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)*: facilitar posibilidades de cumplimiento a todos los miembros (iku jina) de la Ley de Origen para que *Tikurigun* y *Umukin* se mantengan en armonía.

3. ***Unzusari*** (*pagamento*): compensar el beneficio que se recibe de la madre naturaleza y compensar 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 *Iku*, 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 Iku 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 Arhuaco 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 el origen de las cosas 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** 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). Así se desarrolla y se aplica la justicia según la cosmovisión arhuaca.

El conocimiento como parte de la cosmovisión ***a'bore rigagu'na bnchunbiua*** **(justicia iku)** 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 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 Iku 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 Iku mediante acto adivinatorio para detectar las causas y contrarrestar básicamente la fuerza negativa que incide en el *utanuya* del Iku.

La acción de todo ser viviente esta 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 Iku 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.

Significado y concepción de la justicia arhuaca

El sistema de justicia arhuaca está y proviene de la Ley de Origen. Es ésta ley la que deben conocer 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 Mamo 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 el deber de 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 tributo 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.

El Mamo es el encargado 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 los pueblos indígenas de la Sierra, 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 por la Ley de Origen.

Debido a que el Utanuya ofende no sólo al Iku, 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 Iku 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 Arhuaco poseen una concepción integral de la justicia que se manifiesta en la interdependiente relación que dicen existe entre normas de comportamiento (de cada unos 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 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 según la cosmovisión arhuaca. El conocimiento como parte de la cosmovisión **a'bore rigagu'na bnchunbiua (justicia iku)** 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 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 aclarar la filosofía de los conocimientos es el fortalecimiento de la tradición; este saber se conserva oculto. La acción de todo ser viviente esta 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 Iku 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.

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 (Especie animales, vegetales, minerales, etc) 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~~u~~nam~~u~~ o paperi, que son como 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, para que se complementen 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.

Nombre	SIGNIFICADO DE AUTORIDAD
E L S A K U K U	**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 sakukus 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, están reconocidas 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 dónde 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	**Conocimientos**
EL MAMO	**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 están presentes en sus decisiones y se deben 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, 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 el Mamo 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.**
Nombre	**Trabajos y labores que realiza**
EL MAMO	• **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.**

Nombre Autoridad	Estamentos de autoridad civil y funciones
L A A S A M B L E A	**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 del pueblo Arhuaco. Convocatoria que hace la Mesa Directiva.
L A D I R E C T I V A C E N T R A L	Está compuesta por el Cabildo Gobernador, El Secretario General, el Tesorero General y 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 organizacional y política del Pueblo Arhuaco, 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.** **- Son responsables del desarrollo de las políticas internas impartidas por los Mamos y las autoridades indígenas del Pueblo Arhuaco.**

Nombre	Funciones
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.** • **Convoca y dirige las decisiones aprobadas por las autoridades del Pueblo Arhuaco.** • **Representa la legitimidad de las decisiones, que desarrolla en procesos internos y externos.** • **Lidera el cuerpo directivo de la Confederación indígena Tayrona y las autoridades tradicionales.** • **Lidera las directrices políticas de todos los proyectos y programas, que se posesionan al interior del territorio y al interior 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 inter-jurisdiccional pero sin olvidar que la máxima autoridad arhuaca es la Asamblea y que el Cabildo Gobernador es un ejecutor de las decisiones que esta tome.** • **Otras autoridades que hacen parte del sistema ancestral de justicia son los Cabildos regionales, los comisarios regionales, 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 tema de Derechos Humanos, 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 puede enumerar con los siguientes pasos:

1. Una vez recibida la queja, el **Sakuku** (**autoridad civil**) ordena detener el infractor para interrogado.

2. La autoridad civil levanta un acta del izatasi re'gusi (**procedimiento**) en donde se escribirá la queja, la declaración del infractor, la 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 (falta) 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. Pero 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, como se investigó"* (taller con jueces). 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 (por ejemplo, malos pensamientos), 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 "Nabusímake", 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)

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 esta más arraigada que en otras; en las que existe mas arraigo cultural sus habitantes acepten sin ninguna dificultad el proceder 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: el robo, en una región más tradicional, al responsable 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 regiones 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 el que robo queda libre, entonces, la falta es considerada y castigada, pero varía la forma y tiempo de sanción.

Tipos de faltas y algunas sanciones

Por otra parte, en la cosmovisión arhuaca no existe la diferenciación de las diferentes ramas o especialidades como lo hace la jurisdicción ordinaria; todos están interrelacionados (penales, administrativos, ambientales, civiles, etcétera).

- Demanda o denuncio ante la autoridad.
- Casos que no requieren demanda o querella.
- Citación a las partes y desarrollo de la audiencia. Presencia de los familiares.
- Investigación adicional. Si es necesaria.
- Audiencia decisoria o de veredicto.
- Levantamiento de Acta.
- Remisión donde el mamo y saneamiento tradicional.

Si la falta configura un delito leve (por ejemplo, malos pensamientos), el individuo será condenado 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 "Nabusímake", 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" "*que su conducta 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 este más arraigado que en otras; de ahí que en las que existe mas arraigo cultural sus habitantes acepten sin ninguna dificultad el proceder 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: el robo, en una región más tradicional, al responsable 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 regiones 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, 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,El desconocimiento de los valores tradicionales al construir sin consultar a los Mamos,Infidelidad de la pareja,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: (1. Bautismo 2. Pubertad 3. Matrimonio 4.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

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 son las Kádukwus, 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 Iku serán castigados al interior.
- 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 trastornos 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 Iku (Arhuaco) residentes en el interior de su Territorio, la Sierra Nevada de Santa Marta**.**

Sanciones:

- Confesión ante el Mama.
- 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 Mama.
- Pagar una multa en especie o dinero

PRINCIPIOS DEL PUEBLO IK~~U~~ (Arhuaco)

Para los Ik~~u~~ (Arhuacos), la vida de los pueblos se fundamenta en: La Ley de Origen, los Ka'dukw~~u~~, Kak~~u~~ awiri Zaku ~~J~~ina, los m~~uru~~nsamas y el Mam~~u~~.

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'DUKWU. 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'dukwu mayores para nosotros, (Seykwínkuta, Numa'ka, Séynimin y Seykúmuke).

KAKU AWIRI ZAKU JINA. (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.

MURUNSAMA. Son los elementos de interlocución entre el mundo material y espiritual. Es la representación física que poseen los Mamos, para poder ejercer la autoridad, ser voceros de Murunsama e interprete del mensaje de los Kaku awiri Zaku Jina.

MAMU. Es la persona con autorización de Zaku- Kaku Jina la 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 Iku.

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, pagina 18).

Para los Arhuaco hablar de territorio es practicar la Ley de Origen. El pueblo Iku 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. El territorio ancestral dicen que 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 especial 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 pasado siglo, 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 heroíca 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, y 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, de aquí depende la vida, la cultura y toda clase de conocimientos. 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. Los indígenas consideran que fueron dejados en territorios ancestrales y sagrados para que mediante el ejercicio de una vida fundamentada en la espiritualidad colectiva cumplan la Ley de Origen.

- A este respecto los mamos (guías espirituales) 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".

- En otras palabras, el territorio ancestral 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 nuestras relaciones sociales, culturales y espirituales que constituyen el fundamento de nuestra permanencia como etnias.

- Es por eso que históricamente, los pueblos indígenas de Colombia han centrado su lucha y defensa sobre 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 (físico) 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 el porqué 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 mam~~us~~ 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 *Se* 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. Queremos que sea práctico, que si nos están defendiendo. Muchos con los que hablamos no nos escuchan". 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 el caso de los Arhuacos, lo **ontológico** (el orden universal representado en la "Ley de la Madre") y lo **ético** (patrones de comportamiento) son dos instancias interdependientes, como que la una no podría existir sin la otra. 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:

1. *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).
2. *Resguardo Bunsichama*. Está ubicado en jurisdicción del municipio de Pueblo Bello (Cesar).

Los arhuacos dividen su territorio en las siguientes zonas o regiones:

1. *Central.* Su capital cultural y territorial es Nabusímake. Otras comunidades son: Kochukwa, Windiwa (Santo Domingo), Jechikin.
2. *Oriental.* Gunaruwun (Sabana Crespo), Isurwa, Seynimin, Arwamake, Donachwi, Sogrome, Timaka, Jugaka, umuriwa, Wirwa, Tamacal y Besotes
3. *Suroccidental.* Simonorwa, Karma, Kwanimun, Gunarinchukwa, Bunyuagueka, Seyarokwingumu, Singuney, Mamarwa, Chundwa.
4. *Occidental.* Yewrwa (La Caja), Zikta, Seyumuke, Yeiwin, Gamuke, Umuke, Gwamuni, Riopiedra, Bunkwimake, Gumuke.
5. *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.

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del pueblo Wiwa.

Contexto social y cultural

El pueblo Wiwa es uno de los cuatros pueblos que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta. Se le conoce en lengua española como Arzarios, se ubican en los departamentos Cesar y La Guajira y su población es de aproximadamente 15.000 personas, organizadas en 27 comunidades ubicadas en el Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, en La Sierra Nevada de Santa Marta. 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 es la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (OWYBT), la cual agrupa a la población Wiwa y Kogui del Cesar y La Guajira (5127 Wiwa y 3324 Kogui en Cesar; 5127 Wiwas en La Guajira).

Los Wiwa que en su lengua originaria (*damana*) traduce "gente de tierra caliente" fueron ubicados 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*,** (perteneciente a la familia lingüística chibcha) y es hablada, aproximadamente, por la mitad de su población. El nombre "wiwa" 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 o indígenas, 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. Habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, en los departamentos del Cesar, La Guajira y Magdalena.

Comparten el territorio con parte de los resguardos de los kogi y arhuaco y poseen con éstos algunas características sociales y culturales similares. Algunos de sus principales asentamientos se localizan entre la cuenca media-alta del río Ranchería y el río Cesar, Badillo. Tapia y río Jérez entre los 900 y 2.500 m.s.n.m .Según los wiwa su territorio original eran las regiones de Marokazo, El Rosario y Guamaka y llegaba hasta las tierras bajas planas. Por efectos de la colonización los wiwa 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. Los principales poblados wiwa actuales son Avingüe, Techunke, Rongoy, Konchurua, yurrua, Sisirimike, Dungakore,Cherúa, Sinká, Surimena, Ahuyamal, Pozo de Humo y Bernaka en el Cesar, y Rincona, Guamaka, Marokazo, Achinthkua, La Loma del Potrero, El Kaney, El Machin, Sabanagrande, El Limoncito, Siminke, El Limón, Sabana Jooworke, El Barcino., la laguna, , Wikumake, Koroal , Gūmūke y Potrerito en La Guajira. Están localizados dentro de resguardos indígenas, propiedades colectivas reconocidas por el estado. Han constituido la Organización Wiwa Yugumain Bunkuanarrua Tayrona (OWYBT) para estar representados ante el resto de la sociedad. Se reúnen además con las autoridades de los otros tres pueblos de la Sierra: Kogi, Arhuaco y Kankuamo para coordinar la defensa del territorio dentro de la llamada *línea negra* que demarca la Sierra y de los cuatro pueblos encargados de cuidarla.

La forma organizativa del pueblo Wiwa sigue siendo la tradicional 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.

El pueblo Wiwa habita el Resguardo Kogui, Malayo y Arhuaco, en jurisdicción del municipio cesarense de Valledupar, de los municipios guajiros de San Juan del Cesar, Riohacha y Dibulla y del distrito magdalenense de Santa Marta. Durante mucho tiempo se venía denominando con etnónimos equívocos como Sanka y Malayo.

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 Ika.

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 Ika 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 6 años en jurisdicción del municipio de El Molino (La Guajira). 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 *Mamas* o Mamo. 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 Tairona -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. Al rededor de estas construcciones se encuentran los campos de cultivo.

Contexto cosmogónico [48]

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

[48] El contenido de este item es tomado de *"Diagnostico del fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena y establecer formas de coordinación inter-jurísdicional en el nivel local. Valledupar, 2008"*. Elaborado, para el desarrollo del proyecto, por Organización Wiwa yugumai~~u~~n bunkuanarrua Tairona – OWYBT-

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 kogi, 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 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 articulo más a todo el sistema simbólico de la cultura y al margen de lo económico. La práctica de las misiones se desarrolló mediante el secuestro de los niños que eran llevados a orfelinatos 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, dūmūna.

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 un poco, lo cierto es que 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 Colonia. Luego vino el control de la Iglesia, los inspectores de policía, 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 (AUC) y fuerza armadas del Estado que generaron perdida 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 lideres 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, ~~U~~nk~~u~~zhigui, Waneka, K~~u~~zhiguiga, Iban~~u~~nleshi, Ibatshui, Zhig~~u~~ntushishi" los concejos, 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 yugumai~~u~~n bunkuanarrua Tairona – 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 Ika, 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[49]	
NOMBRE	**INTEGRANTES O COMPONENTES**
Autoridades Espirituales y tradicionales	**URUAMA: Para el pueblo Wiwa la justicia propia tiene un significado que parte de la prevención, la promoción y el concejo 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*. adivino 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*.** • ***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.**

[49] El contenido de este cuadro (autoridades wiwa) y todos los demás referidos específicamente a territorialidad, normas, procedimientos, faltas, sanciones fueron tomados de tres fuentes: 1. *"Diagnostico del fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena y establecer formas de coordinación inter-jurísdicional en el nivel local. Valledupar, 2008"*. Elaborado por Organización Wiwa yugumaiun bunkuanarrua Tairona – 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.

NOMBRE	Significado y funciones de las Autoridades Wiwa
CONCEPCIÓN DE JUSTICIA	**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** **Los usos y costumbres que se aplican en el sistema interno de justicia propia del pueblo Wiwa se sustentan en:** **4. En las narraciones orales sobre historias de personajes importantes del pueblo Wiwa a nivel espiritual y personal.** **5. 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.** **6. 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.** **7. 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 autenticas 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.**

NOMBRE	Continuación INTEGRANTES O COMPONENTES
A S A M B L E A	**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.**
C O M I S A R I O	**Los Alkazhi o Comisarios ayudan al Mamo para que los gunama (personas que no tienen cargo específico dentro de la comunidad) realicen las sus trabajos tradicionales acompañen a los lugares sagrado sagrados y a la Unguma (casa ceremonial de los hombres del pueblo Wiwa) por medio del concejo.** **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.**
C A B O	**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 indígena Wiwa, 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.**

NOMBRE	INTEGRANTES O COMPONENTES (continuación)
L A D I R E C T I V A C E N T R A L	**Está compuesta por el Gobernador del Cabildo, El Secretario General, el Tesorero General, el Fiscal General y 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.** • **Son responsables del desarrollo de las políticas internas impartidas por los Mamos y las autoridades indígenas del Pueblo Wiwa.**

Nombre	ALGUNAS IDEAS BÁSICAS SOBRE LAS NORMAS WIWA
N O R M A S	**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 si 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 practica son los Alkazhi-Comisario y kashimama-Cabo que se encarga de aplicarla y que se cumpla". (Tomado de Owybt- 2008)**

NOMBRE	ALGUNAS IDEAS BÁSICAS SOBRE LOS PROCEDIMIENTOS
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 procedimientos para resarcir (sanar, curar) una falta esta 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 concientes 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".(TOMADO DE OWYBT- 2008)

NOMBRE	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 esta estructurado, entre otros principios, asi:

- 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.

Relación del pueblo Wiwa con el territorio

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[50], 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: *"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".* [51]

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

[50] 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

[51] Corte I.D.H., Caso de la Comunidad Mayagna (*Sumo*) Awas Tingni, *supra* nota 1, párr. 149.

Cabildos y las comunidades en general la ampliación de los resguardos hasta la Línea Negra (frontera ancestral y cultural de los pueblos indígenas de la Sierra y el mundo de los occidentales).

Es el territorio donde están escritas las leyes y 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 si los acompañan en sus pagamentos.

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del pueblo Kankuamo

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 Arzarios, los Arhuacos o Iku y los kogi o Kaggaba 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, Atánqueros. Perdieron su lengua aborigen (que según la tradición oral era similar a la de los Iku), sus últimos hablantes, se dice, vivieron hasta la década del 40 del siglo pasado.

Respeto 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 esta conformado por 12 comunidades (corregimientos y veredas) reconocidas por la administración pública municipal: Atánquez, 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 transforma 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 y

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- de la siguiente manera: "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 Dupar", 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 donde se encuentran, estas acciones no han tenido ninguna solución a su problemática por parte del Estado.

12. Año 2.003, 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"[52]

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, y eran llamados

[52] Carta de la ONIC dirigida al Doctor Carlos Franco, Consejero de Paz, con fecha 3 de septiembre de 2003

comúnmente *atanqueros*[53]; gracias a un exitoso proceso de reivindicación étnica iniciado en 1993, hoy son interlocutores de los pueblos indígenas y del Estado, cuentan con un territorio legalizado, e internamente la auto identidad kankuama es cada vez más compartida"[54]

Proceso de reconstitución política y organizativa

El proceso de "reconstitución étnica Kankuama[55] 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" [56]

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 la identidad cultural, el ejercicio de la autonomía y el manejo, uso y control del territorio*", se eligió el 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 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 políticas y lineamientos (…) [para] reorientar el accionar institucional*** *de la OIK, (…) logrando aumentar la participación de la población en la toma de decisiones, a través de sus delegados oficiales*" [57]. 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, *"Allí se dio posesión a los cabildos y se definió la fecha de posesión del Cabildo Gobernador ante las autoridades municipales, el 15 de febrero de 1996"*[58].

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*

---

[53] Etnónimo, por la comunidad de Atánquez, su centro político y poblacional (Villa & Houghton): 154.

[54] Villa & Houghton, p. 154

[55] Villa & Houghton, op.cit., p.167

[56] Pumarejo, María Adriana, y Patrick Morales Thomas, 1996. *"La recuperación de la memoria histórica de los descendientes de los Kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglo XX – XVIII"*, Monografía de grado, Universidad Nacional de Colombia. Citado por: Villa & Houghton, op.cit. p.167

[57] Ídem.

[58] Ídem.

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…[59]

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** [60], "*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".* [61]

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). Al nivel de cada comunidad, "*el Cabildo Menor es un agente representativo de autoridad"*[62], pero en el nivel general, se entrega la máxima autoridad política al Cabildo Gobernador (persona) *"porque es él el que gestiona e interlocuta ante el Estado".*[63]

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"* [64]

[59] Ibíd. Páginas 15 y 16
[60] Organización de Estados Americanos. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Informe anual 2003.
[61] Organización Indígena Kankuama: Memorias III Congreso, op. cit. Página 12
[62] Ibíd. Página 18
[63] Ídem.
[64] Ibíd. Página 28

AUTORIDADES DEL PUEBLO KANKUAMO	
NOMBRE	**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**
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 esta 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 a su vez esta 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 "O.I.K." 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.**

NOMBRE	Significado y funciones de las Autoridades Kankuamas
Mamo	Son las autenticas autoridades del Pueblo Kankuamo, encargados de interpretar y hacer cumplir la Ley de =rigen 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 indígena kankuamo, 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 rocedimientos 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 basan 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 Publica, 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.

Nombre	Algunas normas y procedimientos kankuamas
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 si y con la naturaleza. El *consejo* se aplica desde los distintos escenarios de socialización de la tradición: la teorarIku, 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 El conflicto debe resolverse en el nivel local de cada comunidad o asentamiento.** **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.**

NOMBRE	FALTAS Y SANCIONES ENTRE LOS KANKUAMO
Faltas Frecuentes	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	Profanación a 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 mas importante es recuperar la armonía por eso quien comete la falta debe someterse al trabajo espiritual que es el mas difícil e importante: el consejo y los pagamentos

Territorialidad kankuama

Los kankuamo viven en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Conviven en la Sierra Nevada junto con los pueblos Wiwa o Arzarios, Iku o Arhuacos y Kaggaba o Kogi, 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. El pueblo Kankuamo considerado extinguido desde finales del siglo XIX, hace el primer congreso en 1993 donde ratificó de manera colectiva la decisión de reasumir la identidad indígena, de reconstruir la cultura y la organización, lográndose constituir el resguardo por el INCORA mediante resolución 012 del 10 de abril de 2003. El pueblo Kankuamo esta conformado por 12 comunidades (corregimientos y veredas) reconocidas por la administración pública municipal: Atánquez, 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 principal centro político es Atanquez.

► Ley de *Sé*, Ley de Origen:

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.

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del pueblo Nasa

La Justicia *nasa* en las representaciones miticas

Kuec'üs yakni fue la expresión en *nasa yuwe* (lengua paez) que pronunció el primer indígena paez 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 (Piñacué 1997) traduce esta expresión al español como "el mito", que transcribo 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).

Retomo este mito[65], recreado (¿inventado?) sobre la base de varios mitos fundacionales y sin intitulación alguna por el "autor" - aparte de traducirlo como "el mito"-, como punto inicial y central de mi reflexión sobre la cultura jurídica de los paeces por varias razones. Primero, porque Piñacué cierra con ese mito la parte pertinente a la exposición y análisis sobre la justicia paez; segundo, porque su contenido expresa aspectos básicos de la cosmovisión paéz 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 paeces 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 paez es "sentir con el corazón la palabra de los mayores" o "nuestra memoria, nuestro pensamiento". Además de estas razones también lo retomo porque su contenido constituye un excepcional marco de referencia histórico 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 su cultura jurídica. En la discusión que sigue escribo en cursiva y entre comillas las citas textuales del mito; lo que aparece en letra cursiva pero sin comillas corresponde a términos de la lengua nativa, el *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,

[65] 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.

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 paez 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 *te'wala* (chamán o médico tradicional) tiene el conocimiento y poder para curar así como para hacer el bien y para causar la enfermedad y realizar "maleficio"; el rayo mata y, a la vez, escoge y da saber al *te'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 el *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 que este aparte muestra 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 paeces 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 paez, y de otra, que en la medicina paez 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 éste 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" (Piñacue 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 el medio, insisto) 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 paez 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 transgresor 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 *te'wala* con la que se le restituye el equilibrio perdido y se lo reincorpora al orden cultural *nasa*. Este proceder de la justicia paez muestra que el sujeto transgresor se hace merecedor a una sanción que, a la vez que busca "compensar" materialmente el daño causado, se orienta a reingresar al transgresor 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 *te'wala* se dice que "no se logra la armonía con uno 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 paeces 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 paeces 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 estoy 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 paez 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 paeces. 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 Quintín Lame (época de la República, siglo XX) se encuentran muy presentes en la memoria histórica de los paeces 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 te'wala*". Según esta narración el *te'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 *te'wala* fue la primera autoridad de los *nasa*. Aunque los *te'walas* aún conservan esa autoridad comenzó a ser disminuida políticamente (pero no "espiritualmente") por los cabildos a partir de las tres últimas décadas cuando el Consejo Regional Indígena del Cauca (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 *te'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 paeces 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 luch* ("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 *te'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 *te'wala* con mayor conocimiento, mediante la práctica chamanica 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 *te'wala*.

De acuerdo con la memoria histórica, los estudios históricos, las narraciones míticas y lo que sucede actualmente puede afirmarse que: (a) antiguamente los *te'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 *te'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 *te'wala*; (d) los literales anteriores informan históricamente de un desplazamiento cada vez mayor de una autoridad descentralizada (ejercida anteriormente por un gran número de *te'wala* que existía en cada cacicazgo y, posteriormente, en cada resguardo) hacia un poder político, civil y jurisdiccional centralizado en los cabildos; (f) a pesar de este poder centralizado el manejo cultural de los conflictos sigue ligado a la labor de los *te'wala* y a las redes sociales de parentesco; y (g) 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 paez 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*", debo observar 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 todo 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 dije, 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 de determinadas personas 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 paez 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 paez, 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 así 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*".

Haciendo la salvedad de que el texto presenta un nivel de condensación histórica, cultural, política y filosófica cuyo análisis rebasa este espacio, analizo este tema (desde mi saber disciplinario) para reafirmar algunas cosas que ya he dicho y otras que trabajaré posteriormente; también lo hago para aclarar enseguida algunos aspectos que podrían dar lugar a malos entendidos. En la concepción paez se estima que el acto de matar, por ser un 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 prohiben 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, además de que nadie debe escapar a ellos.

En esta apreciación se encuentra una diferencia radical con el pensamiento occidental. Ningún paez 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 paez llevar desde temprana edad a los niños donde el *te'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, como ya señalé, se debe aplicar la sanción y, a la vez, acudir a la terapia chamánica. En la sociedad occidental, en cambio, el transgresor 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 en los paeces 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 relativa, casuística, cultural o ideológica, 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* (¿porqué 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 paeces respecto al acto de matar. Este mismo problema existe, inversa pero análogamente, en la etología o en la biología respecto a la explicación del hecho de que en el mundo animal los seres de una misma especie (excepto los chimpancés) se atacan pero no se matan entre sí y por qué no pasa lo mismo en la especie humana[66].

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:

[66] Hablando de estas preocupaciones con el te'wala Ruben Tere quede atónito con su sorprendente lógica. En su opinión la solución para esta enfermedad es "ser como los animales". Le manifesté que era imposible y que no entendía. Me explicó que si nosotros en realidad queríamos podíamos ser como los animales pero que estos no podían ser como nosotros y que la única solución era suprimir nuestra diferencia con ellos "acabar la palabra, no hablar". Me explicó que con la palabra se inician los problemas y con ella se solucionan; con la palabra del tu'tenza y la nasa wala se hace justicia y se cometen injusticias; con la palabra en la comunidad se hacen y destruyen cosas; con el nasa yuwe somos iguales y nos sentimos diferentes a los demás; con el *nasa yuwe* se enseña al niño a vivir en comunidad pero él la cambia cuando se va a vivir por fuera; y así sucesivamente hasta llegar a decir: "Por la palabra podemos vivir juntos y por ella podemos matarnos ... las palabras traen cosas buenas y malas, por eso nosotros (los te'wala) trabajamos con las señas y la coca que enseñan las palabras que hay que decir". Estas explicaciones, además de ser propias de la sabiduría de un te'wala, también hacen parte de una concepción que subyace en la lengua, tal y como se puede deducir de la existencia del lexema *yuwe* que significa, a la vez, "boca", "lengua", "palabra", "problema", "conflicto" y "causa de un juicio", entre otros. Con este lexema se puede configurar, en buena parte, el campo semántico de la justicia, aspecto sobre el cual volveré en la parte final de este capítulo.

"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 guambianos 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 Guambianos, gigantes muy sabios, que comían sal de aquí, de nuestros propios salados y no eran bautizados" (Plan de vida del pueblo Guambiano 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 te'wala*". Desde entonces hasta hoy el *te'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 paeces 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 te'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 *te'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 prohibe 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 *te'wala* para que haga el trabajo (ritual) de "limpieza" y, para prevenirlo, el de "refrescamiento".

Para concluir este aparte resulta importante resaltar que según este mito el *te'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 esto permite constatar que una premisa básica de la cosmovisión paez es que la vida en sus diversas manifestaciones es producida y regulada por fuerzas (*tay*) intangibles cuyo desequilibrio genera conductas transgresoras 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 *te'wala* para que con su conocimiento ayude a restaurar el equilibrio perdido.

El *pta'nz* o de la suciedad [67]

7.1 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 *te'wala*, de sus prácticas chamánicas y

[67] 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 Tierradentroca y ejecutada conjuntamente con te'walas, líderes y promotores de salud indígena tuve la oportunidad de participar en una visita a la laguna sagrada de Paez con el fin de que unos ocho te'wala recolectaran plantas medicinales e instruyeran a los promotores de salud indígenas y "blancos" acerca del conocimiento de la medicina paez. 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 te'wala, "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 te'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 pueden 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 paez y otros tópicos relacionados. En este apartado retomo apartes publicados anteriormente (Gómez y Ruiz 1997: 32-136), re-elaborados en el marco de esta reflexión.

> 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 *te'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 *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 a su etnia. Proceder a enunciar sus múltiples manifestaciones es tarea de nunca acabar; no obstante, y a manera de ejemplo, a continuación enuncio 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 correntosas) 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 *te'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; y (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 *te'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 *te'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, etc.; (c) cuando los *te'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"; y (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 paeces 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 retomo 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- *te'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-*te'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 *te'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 *te'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 paez 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 paeces, "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 *te'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", "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 lo 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 retomo en seguida, 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, *te'wala* y líderes *nasa*. Como cada uno habla del *tul* privilegiando uno u otro aspecto de su experiencia y concepción retomo 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 (Guegias, 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 otros; 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 *te'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 occidente) 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 *nasa*; 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 paez 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 *te'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 que anterioridad sino respuestas como que el *tul* "es todo", "son muchas cosas", "del *tul* nace la forma de vivir *nasa*", etc. 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 paeces. 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 paez 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 guambiano. 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 paeces, 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 cosmivisión paez 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 paeces 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 *te'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 *te'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 paez 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 *te'wala* la terapia ritual restituidora del desequilibrio espiritual del individuo y la comunidad.

De las concepciones y representaciones a las prácticas cotidianas

El *tul* y el *pta'nz* no son concepciones y representaciones que sólo existan o persistan 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 paeces 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 Guegias]. 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 paez).

El viento es descrito por los paeces 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 *te'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 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 transgresor 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 *te'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 *te'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 *te'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. Puesto 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 ellos han violado o no las normas del convivir *nasa*. Los *te'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 *te'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 paeces, 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 paez, 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 *te'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 *te'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 *te'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 *te'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. En otro lugar (Gómez 1994, 1993) he realizado una explicación aproximada de este fenómeno. Sin embargo, es pertinente señalar al menos dos elementos que dan sentido a este hecho cultural: el sujeto transgresor 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 *te'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 *te'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 *te'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"-*te'wala*) parece ser también la forma como el poder comunal controla el poder-conocimiento que tienen los *te'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 *te'wala*. Ser *te'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, aún haciéndolo, se exceda en la apropiación del recurso disponible. Esta transgresión es percibida a través de un sueño o de una visión y es seña inequívoca de que se debe ser *te'wala*, ejemplo de la reciprocidad y la abnegación debido a su espíritu de servicio y entrega a la comunidad. Ser *te'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 te'wala*". "El *te'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 paeces 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 paez una de las faltas más graves que atentan contra ella, el robo. Sobre esta conducta opinan los paeces 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 paeces 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 trilogia ancestral del orden jurídico cultural nasa

El fundamento de la normatividad cultural *nasa* está constituido por la dinámica de las relaciones *tul-pta'nz-te'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-te'wala* no sólo constituye el sustento de la normatividad cultural sino que hace parte del substrato de la etnicidad paez que los diferencia del resto de la sociedad nacional y otras pueblos indigenas 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. Estas son 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 de elementos 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 etnias andinas: 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.

El cabildo se ha /convertido/ entonces en la instancia legal, cultural y política central de apoyo a las reivindicaciones de los derechos de los pueblos indígenas expresadas a lo largo de sus luchas en el país, luchas en las que se han destacado los paeces a nivel local, regional, nacional e internacional. El movimiento encabezado por el indígena Quintín Lame (1900-1917) y la creación del Consejo regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1970 son sus dos más claros ejemplos. El movimiento indígena ha fortalecido la defensa y ampliación de los territorios indígenas y la autoridad y legitimidad de los cabildos en aspectos fundamentales como la administración de los resguardos, la distribución comunitaria de sus tierras, la representación legal ante el Estado y la sociedad nacional y la aplicación interna de la justicia.

El hecho de que el cabildo haya sido desde la época colonial hasta el presente el organismo administrador de las tierras de resguardo y el abanderado de las luchas políticas para su conservación y ampliación, conjuntamente con todas las disposiciones legales republicanas que reconocen y legitiman sus funciones jurídicas, políticas y administrativas, ha contribuido a generalizar en el mundo académico y estatal la idea equivocada de que es la única autoridad intraétnica y de que, además, también es el único espacio de administración e impartición de justicia indígena.

Lo que muestra el proceso histórico del cabildo y las formas de adaptación y refuncionalización étnica paez es que el cabildo se integra a la concepción de la cultura jurídica *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 transgresoras de la normatividad cultural siguen participando de las concepciones y sentidos de las relaciones *tul-pta'nz-te'wala*. Sin embargo, a pesar de la continuidad de las concepciones del espacio comunal(*tul-pta'nz-te'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 red 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 *te'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 paez y de otras etnias 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 según 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 indigenas 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 paeces 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 te'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 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"*

Las cursivas, 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 *te'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 *te'wala* de toda suciedad (*pta'nz*); el *te'wala*, la *nasa wala* y el *tu'tenza* tienen la función de cuidar el territorio.

Así, la cultura jurídica *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 (a) el *tul*, espacio primario y permanente de socialización de normas y de la lengua; (b) el cabildo, autoridad y espacio centralizado de coerción y de sanción; (c) la *nasa wala*, espacio de decisión comunal de las sanciones y de legitimación y control del ejercicio del poder del cabildo' (d) el *te'wala*, autoridad espiritual y espacio de restablecimiento espiritual de la armonía individuo-sociedad-naturaleza y de la restitución de los sujetos transgresores al orden cultural *nasa*; (e) 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*; y (f) 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 jurídica *nasa*.

Ahora enunciaré 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 *te'wala* y, si es necesario, del cabildo. Aunque existen elementos comunes en todos los cabildos en este sentido 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 de que en todas las parcialidades y cabildos paeces 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 *te'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.

IV. ALGUNAS CONCEPCIONES SOBRE LA JUSTICIA Y EL CONFLICTO Y SUS FORMAS DE TRATAMIENTO

Entre los nasa las cosas, los seres y los hechos son concebidos como constituidos de una dualidad u oposiciones necesarias. Por ello se dice 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 (**Cuadro 1**), constituye un punto privilegiado para explicitar algunas de las descripciones que hacen los *nasa* en torno a la justicia y el conflicto y que 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 paeces 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 paeces 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 *te'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 paeces, 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 varias 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 *te'wala*. Dependiendo del *yuwe* a trabajar el *te'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 aún 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 esta 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 *te'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 retomo lo dicho por mi interlocutor al 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 1**:

> "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 esta perdida 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 su puesto, no todo es malo pero que en el fondo no siempre tienen un mejor efecto ni una mejor respuesta" (Adonías Perdomo, información personal, 1999).

Así, los paeces 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 (ver **Cuadro 2**) 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 está 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 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 a las expresiones para referirse al procedimiento que previene, reorienta, resarce o endereza el camino de quienes transgreden la normatividad cultural es 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 *te'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. Y digo 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 paeces contrasta con su inexistencia en la casi totalidad de las demás pueblos indigenas del país que no tienen o se oponen al castigo corporal.

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.

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 paeces 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 *te'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 *te'wala*, que con su conocimiento especializado, no actúan como jueces o instancia de decisión sino de orientación, consejo y curación de conductas desviadas.

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 *te'wala* son tan solicitados como vigilados e, 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 paez. 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 partir de la década anterior.

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, al desarrollo y persistencia de la cultura jurídica *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 jurídica *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 prehispanica hasta hoy, de la cosmovisión que da sustento al derecho étnico paez.

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, pero no de concepción, en el tratamiento de los conflictos, relacionadas con o derivados de los aspectos que trataré a continuación.

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.

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 halla 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). 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 esta 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 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.

Puesto que el aspecto relacionado con las disposiciones jurídicas que regularon las relaciones en materia de justicia entre el derecho estatal y los derechos indígenas hasta antes de la Constitución de 1991, en la que se reconoció la "Jurisdicción Especial Indígena", conjuntamente con la problemática que compromete su aplicación autonómica entre los pueblos indígenas de la región andina del Departamento del Cauca será el objeto de la segunda parte de este libro ahora procederé a identificar algunas de las diferencias existentes entre la justicia *nasa* y el derecho estatal colombiano.

Falta	**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	Existe la tradición oral del dicho del cacique de Coyaima (sic) 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 espiritus
La infidelidad:	el 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 juetiada 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 juetiadas 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, La prostitución no existe dentro de la comunidad indígena. Ellas son rechazadas por la comunidad, desconocidas por el cabildo y no se les permite permanecer en el resguardo
El acceso carnal con prostitutas	Juetiada posterior a la realización del tratamiento.

Falta	Sanción
La violación,	**Hasta 5 años de trabajo forzado, juetiada (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 juetiada, 2 años de trabajo e indemnización (a través del trabajo)**
Las injurias y las calumnias	**Se sancionan los «chismes» se digan ante autoridad y en procedimiento de investigación, caso en el cual se convierten en falsas imputaciones de castigo severo.**
Homicidio: Simple, agravado	**Se considera de mayor gravedad social y es duramente castigados. 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 juetiada por el Cabildo. Los afectados deben firmar un acta de acuerdo en que se comprometen a no perseguir ni cobrar venganza**
Lesiones personales	**Juetiada, 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 son vistas con el mayor celo por parte del cabildo «para evitar venganzas».**
El intento de suicidio	**Se sanciona con hasta cinco meses de trabajo sin juetera y con la condición, por parte del condenado, «de contar los problemas que tengan para aconsejar y hacer limpieza».**
Hurto	**Se castiga con juetiada, 1 a 2 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**

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 paeces 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 *te'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 *te'wala*, que con su conocimiento especializado, no actúan como jueces o instancia de decisión sino de orientación, consejo y curación de conductas desviadas.

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 *te'wala* son tan solicitados como vigilados e, 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 paez. 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 partir de la década anterior.

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, al desarrollo y persistencia de la cultura jurídica *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 jurídica *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 prehispanica hasta hoy, de la cosmovisión que da sustento al derecho étnico paez.

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, pero no de concepción, en el tratamiento de los conflictos, relacionadas con o derivados de los aspectos que trataré a continuación.

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.

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 halla 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). 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 esta

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 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.

Puesto que el aspecto relacionado con las disposiciones jurídicas que regularon las relaciones en materia de justicia entre el derecho estatal y los derechos indígenas hasta antes de la Constitución de 1991, en la que se reconoció la "Jurisdicción Especial Indígena", conjuntamente con la problemática que compromete su aplicación autonómica entre los pueblos indígenas de la región andina del Departamento del Cauca será el objeto de la segunda parte de este libro ahora procederé a identificar algunas de las diferencias existentes entre la justicia *nasa* y el derecho estatal colombiano.

Funcionamiento jurisdiccional del cabildo.[68]

Autor: Alcibiades Escue.

El sa't tama kiwe (territorio de Juan Tama) y bahç cxhab nasa kiwe (resguardo de Jambaló) desde su reorganización del pueblo Nasa de esta parcialidad, abordó las herencias y principios

[68] La totaliad de este tema fue elaborado y escrito por Alcibiades Escue. Lider Nasa. promotor de la jurisdicción Especial Inidgena y defensor de los derechos indigenas. Se incluye este texto, de uan parte, con la su expresa autorización y bajo la condición de que fuese transcrito literalmente y en su totalidad.

históricos de vida, pues la memoria de los mayores y las resistencias a la exterminación de la vida, el pensamiento y tradiciones, han hecho que se mantenga intactas sus valores, la dignidad y su sabiduría.

Esta raíz cultural permitió, a los jambalueños apropiar formas jurisdiccionales externos, con el fin de fortalecer su autoridad tradicional indígena y hacer que se contextual ice a la situación actual del territorio para su funcionamiento.

A está dinámica de funcionamiento, se sedimentan tres (3) aspectos básicos. Una, las autoridades espirituales de la comunidad, que a pesar de las contradicciones y en circunstancias internas su actuación es caótica como pueblo, pero para los Nasa, nunca perderá su importancia, pues de verdad continuará siendo el vocero de los Ksxa'w con los nasa y de estos con nuestros seres superiores. EL segundo es la comunidad **-Nasawe'sx** del territorio, quién actúa mediante el Nasa wala (asamblea) conservando las decisiones de vida de todos sus habitantes y las funciones de autoridad máxima de las estructuras jurisdiccionales y por ultimo el cabildo, a quienes la asamblea le faculta funciones y actuaciones de ella con responsabilidad, en ultima le da poderes máximos de administración territorial y de autoridad ante su propia comunidad.

En esta condición de gobierno indígena, el cabildo para responder a los poderes otorgados por la comunidad y la crisis actual que padece la estructura familiar del resguardo, que originan entre otros factores desequilibrios y desarmonía del territorio, se dieron a la tarea de encontrarse los órganos decisivos de la comunidad anteriormente mencionados, en la que se procedió recomendar la creación de la comisión jurídica del resguardo y que estará supeditada al cabildo.

Esta comisión es un equipo que acompaña exclusivamente, como se dice en nasa yuwe yuwe men the'g (conocer, observar, probar el problema), para que seguido los pasos pueda realizar el yuwe the'gnxi (investigar) y culminar con el yuwe dxi'pna (poner a consideración del cabildo o de comunidad si el caso lo amerita, para que esta, decida las correcciones del pertinentes.

También se consideró el funcionamiento del comité conciliador de Juntas de Acción Comunal, que tienen cobertura en cada una de las veredas del territorio del sa't Tama kiwe, para que atienda casos walame (menores), para que junto a las familias y demás habitantes de la vereda puedan aconsejar, solucionar y corregir hechos que des-configuran la armonía y el equilibrio de la comunidad.

Por ultimo, autorizaron a los cabildantes que juntos al Comité de Apoyo de cada vereda también puedan atender casos walame y cumplir funciones idénticas que el comité conciliador

de las Juntas de Acción Comunal, esto para aquellas veredas y familias donde aún no aceptan los conciliadores.

En este marco jurisdiccional la autoridad tradicional indígena en el tiempo de su ejercicio del yuwe the'gnxi, a identificado el nas wee ji'pna (la enfermedad de las familias), según las memorias registradas hasta la actualidad son:

- **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 y es una constante el conflicto que se presenta por la tierra al interior de las familias, pero se ha convertido históricamente una costumbre la mezquindad y la negación para dotar y reconocer el limite de su espacio de usufructo para con otras familias. Razón por el cual se mantiene este hecho de incomprensión y desentendimiento entre los nasa y más aún con otros pueblos.

- **Uus peswenas – Robar.** La falta y la necesidad de cumplimiento a las normas tradicionales y culturales de vida de la familia, en la orientación colectiva y del ser nasa, hacen que se genere el desorden y pierdan el camino del carácter y de la personalidad de muchos comuneros que terminan tomando pasos y costumbre de quitar lo ajeno, dejando evidente la enfermedad de la familia al que pertenece ante la comunidad y el de sus vecinos.

- **Ikhnas – vxitunxi – asesinar – desaparecer.** Acabar con la vida del otro y desaparecerlo, es un hecho evidente de perdida de valores y de la dignidad del ser nasa, y muestra la incapacidad de solucionar el mal que le aqueja a la persona o la familia y pierde la relación y las posibilidades de dialogo para con sus hermanos, convirtiéndose así en un hecho grave desarmonía y desequilibrio del territorio.

- **Kxne'snas – Malefucio – 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, pero aún más, causa la descomposición familiar y cultural debido al incumplimiento de las leyes de origen por quines tienen esta facultad.

  Este caso es de atención y de recuperación de la vida, valores tradicionales y éticos de la comunidad, los actores en su conjunto tienen un estatus de autoridad y de orden para la armonía y equilibrio tanto del territorio como de su pueblo, ya que la mayoría conserva el pensamiento, la memoria y la sabiduría del ser nasa. Una ruptura por su actuación seria 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.

- **Ip ki'pnxi □xhaynxi e□xnxi – khabnas - quemar – quemador.** Este acto tiene similitud al de desaparecer la vida, cuando no se previene condiciones y medios que lo eviten. El incumplimiento o el desacato de los procedimientos con el tiempo, 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.

- **Ikhweje'nas – amenazas.** Consiste en intimidar a alguien con el anuncio de la provocación de un mal grave para él o su familia. Este es una practica que se ha agudizado en las ultimas décadas en los territorios indígenas, lamentablemente al igual que las anteriores hacen parte de la descomposición de la familia y del envenenamiento al que han sido victimas 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 verdaderos enemigos, sino contra sus propios hermanos, convirtiéndose en un mal que hoy nos aqueja, por ello amerita atención para corregirse.

- **Yu'lnas – yulunas – deudor.** Esta obedece a la ruptura de valores culturales de los Nasa y al 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 practicas culturales. Actualmente esta regla en muchas familias Nasa esta desapareciendo y han optado por recibir pero no ofrecer. Y hacen del engaño tal como los blancos hicieron con nuestros abuelos, el préstamo para luego no pagar, convirtiéndose también en un mal de la comunidad.

- **Nwe'sx - familia.** Es el núcleo familiar Nasa que posteriormente constituye la comunidad - Nasawe'sx o pueblo indígena, desde allí 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 en 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 tierra y los espíritus de la naturaleza

De esta manera se entiende **la Vida (Nasa Fxi'zenxi) el Nasa**. La vida esta 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.

Amerita un nivel profundo de compresión de la conformación del Nasawe'sx – la familia, ya que equivocadamente la percibimos como el barón y la mujer y sus hijos tal como la nos ha indicado otras concepciones culturales, pero para el caso nuestro se comprende y mayor en la marco jurídico de nuestra ley de origen por los apellidos, ésta es el cuerpo de la familia Nasa. Por ejemplo la relación con:

Astros	**Plantas**	**Animales**	**Minerales**
Sek kwe - Solcito	Ësxkwe - Coca	Fxickwe - Cury	Kwet/ya - Piedra
Wehxa - Viento	Dawa - Higuerón	Ulkwe - Culebra	Kwet muse – Arena
Nuskwe – aguacero	Ä'skwe - Arracacha	Tub beh - Torcaza	Yu' ele – Agua alegre

Esta esencia y corazón de la vida, actualmente esta herida, es decir, esta rota. Las razones que se acercan a este escenario para los conservacionistas obedecen a la pérdida de las raíces culturales por el acercamiento y la adopción constante de actitudes y comportamientos de otras culturas, que envuelven y motivan actuar de manera similar a la sociedad de occidente. Y otros, argumentan razones evolutivas de cambio cultural al que no es ajeno los pueblos indígenas, si bien es cierto las posturas al que me he referido son parte del problema, ello depende en gran parte de circunstancias de cada uno de los pueblos, porque lo que ocurre de fondo es la crisis familiar, debido al incumplimiento de normas de convivencia y de la relación entre nosotros los indígenas, nosotros con los demás y con nuestra naturaleza.

Si actualmente practicáramos esta vivencia y cumpliéramos las normas de la naturaleza y de las recreadas por nosotros para auto comprendernos y de comprender la naturaleza tal como la ordena nuestros Ksxa'w, las razones de la crisis sería menor, y para tranquilidad de los antropólogos, sociólogos y demás personas que creen tener las razones, nosotros tendríamos capacidad de discernir y tomar valores, tradiciones y saberes culturales que nos engrandecería y, haríamos de la ciencia y la tecnología una herramienta de fortalecimiento cultural y de identidad, tal como lo dijo Juan Tama, cuando dictó la Ley para los Nasa.

Ahora, podemos observar mas detallado entornos actuales de la crisis en los Nwe'sx – familia Nasa como son:

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 adicto a drogas.
Bochinches

Estos hechos que desarmonizan, ensucian (Pta'z) nuestro territorio y que bien nos nxwesxunxi (regaña) nuestros Ksxa'w (sueños), pues esto seres luchan y sufren para que el territorio y los Nasa estemos wëtwët Fxi`Zenxi **(**Armonía y Equilibrio). Desde la concepción Nasa la Armonía y el Equilibrio son imposibles de separar, interactúan en la cotidianidad, incide en el control y conservación del entorno, las personas y las autoridades espirituales, políticas y sociales, de esta manera previene catástrofes y enfermedades.

Fxi'zenxi. (Armonía). Desde la concepción Nasa, es la capacidad de manejar las energías de la naturaleza que interactúan e inciden en la vida y que al estabilizarlos en un punto (nivel) se da la Armonia. Así se posibilita la convivencia y relación del hombre con la naturaleza. También es la búsqueda permanente de la tranquilidad y el bienestar.

Kaja`danxi. (Equilibrio). Es la manera de nivelar y balancear fuerzas. Es la lucha permanente por mantener en un mismo nivel las fuerzas; así Jebuh (Izquierda) (negativas) Paçuh "derecho" (positiva) ejemplo: clasificación de las plantas frías y calientes y las partes del cuerpo humano (izquierdo y derecha). Estas formas estructurales de comunicación, relación con la comunidad, el fin es mantener en armonía y equilibrio, con fuerza de comprensión y entendimiento razonable, evitando la agudización del caos en la familia y del territorio.

Finalmente como se puede notar la responsabilidad del cabildo, según las tradiciones culturales en el marco de la ley de origen y de otras disposiciones constitucionales y normativas no indígena, es la instancia facultada y ordenada para cumplir funciones jurisdiccionales en el territorio.

Las correciones usuales de la comunidad del resguerdo

Kupathnxi – Kupanthkwe – asegurar – Calabozo. Es una de las medidas mas usuales de las autoridades tradicionales, se trata de evitar riesgos y de prevenir acciones contrarias con el hecho o infracción, y se evade represarías físicas a las personas infractores por reacción de familiares o personas cercanas a la victima, entre tanto la autoridad competente indaga para

establecer responsabilidad o para descalificar la acusación. También se usa como medio para que la persona reflexione y tome sus propios correctivos, y dado el caso, arrepentirse.

Esta norma conceptual y de espacio como medio reflexivo, ante circunstancias de alto riesgo con personas que ponen en peligro a los integrantes de las autoridades tradicionales y de la propia comunidad del territorio, actualmente juntos con el nasa wala se decide coordinar con el Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario - INPEC para guardarlo en centros penitenciarios según el tiempo y sitio que se determine y así minimizar el riesgo. Esta medida de ninguna manera, la autoridad tradicional renuncia a su responsabilidad, por ende cuando la comunidad y de acuerdo a su comportamiento en cualesquier tiempo y hora lo puede regresar al territorio.

□xha'çxha mhinas - Trabajo forzado: Es una tradición para las comunidades indígenas que, cuando uno de los integrantes de las familias o personas que después de varios exámenes se adopte ser integrante de la comunidad o pueblo y éste cometa una infracción que interrumpe la armonía o 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 con una de las medidas correctivas es ponerlos a trabajar sea dentro de 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 de 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 comunidades Nasa e indígena, se hace conocer al infractor que el mal que lo acompaña y los hechos cometidos que infringen el desequilibrio y la desarmonía de la comunidad y del territorio, buscan que mediante la presencia de las autoridades tradicionales indígenas o del Nasa wala, indicarle a la persona y familiares que es merecedor de un castigo y la vez se advierte que no puede continuar cometiendo tales contravenciones dentro y fuera de la comunidad.

Peçxuknxi – Fuete. Este es uno de los medios más tradicionales y culturales de sanción o de castigo al desobediente, cuando 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.

He aquí una tradición, que es comprensible en la cotidianidad y en la dinámica exclusiva de los Nasa y de los pueblos indígenas, pues estas sanciones como las que continúan o los medios existentes, obedecen y se centran en sanciones intangibles, por eso antes de

castigar a través del peçxuknxi, teel Putnxi Nas, çxha'çxha mhinas, çxha'çxha mhinas, kupathnxi – kupanthkwe, debe realizarse los procedimientos de harmonización o de refrescamiento esto dependiendo del mal o de las categorías de la infracción. Estos pasos obligatorios en la actualidad están bajo la responsabilidad del tu'tenza en algunos territorios y pocos bajo la tutela del thẽ wala, de esta manera las sanciones tangibles a pesar de lo horroroso que pareciera tienen un control espiritual. Dirían los antropólogos mágico religioso.

∞us phuthnxi – Expulsar: Esta es de verdad una sanción extrema de los pueblos indígenas y prácticos en los Nasa. Obedece a que las autoridades tradicionales indígenas, en particular el tu'tenza, thẽ wala y Nasa Wala, a pesar de procedido y agotado todos los medios de corrección, no lograron restablecer la vida y separar el wee (mal), perdiendo cualesquier opción de reparación espiritual y material. O logrando tal propósito, pero, que para la comunidad - Nasawe'sx, continuara siendo un riesgo o peligro a la tranquilidad y vivencia de opta por expulsarlo al comunero o en la mayoría de los casos con su familia - nwe'sx del territorio.

∞us phuthnxi – soplar: Este es un medio practico, 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, cosiste que 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 el Nasa Wala, junto con la autoridad tradicional indígena, decide temporalmente o definitivamente despojarle de cualesquier derecho de carácter civil, político, económico, social, cultural y territorial dentro de su Nasawe'sx (comunidad o pueblo). A sus comuneros que infringen desarmonía y desequilibrio dentro de la comunidad o ante sus miembros.

Este es un acto de sanción categorizado dentro los extremos, pues está en los limites del desconocimiento de pertenecer a la comunidad, o pueblo al que pertenece, solo queda a la potestad exclusiva del desobediente y todo depende de él, su comportamiento y cumplimiento ara que se nuevamente se incluya o definitivamente de excluya.

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 (Nasawe'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 esta 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 concreto 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 este 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.

Procedimientos usuales de investigación de acuerdo a los casos en el Resguarado de Jambaló.

Esta síntesis, es una organización estructural de los procedimientos usuales de investigación que se sustrajo de lo descrito por el compañero Angelino Cuetia, actual coordinador del comité jurídico del resguardo, que por ende no es contradictorio a lo desarrollado más adelante:

- 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
- 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.

El debido proceso de las comunidades indígenas del resguardo.

Para conversar y tener claro el concepto del debido proceso, debe partir que existe un acusador y un acusado, para ello las personas que constituyen el cabildo o de quienes delegue la recopilación de pruebas deben actuar con absoluta imparcialidad y no tener en cuenta sentimientos que le entorpezcan la verdad, la justicia, la dignidad y la vida de las personas y de la comunidad.

Entonces el acusador, tiene el pleno derecho a reclamar verdad y justicia a los responsables del hecho y para ello 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 hacer prejuicios anticipados.

Por otra 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 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, así este 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 y es más, llevar sus testigos para demostrarle a la autoridad y a los acusadores de su inocencia. Por ultimo en el marco del derecho propio y de las tradiciones culturales el acusado, si lo crea necesario, podrá nombrar un palabrero para que defienda sus intereses, tenga o no responsabilidad.

Se conversaría en nasa yuwe y se sintetiza lo anterior, como el puutx we'w puçxnxi – apoyo en la defensa, que tiene toda persona ukhe'nxi – culpada y de allí la necesidad del puy we'wnas – palabrero, persona que intervine y ayuda a sustentar la inocencia al acusado ante la asamblea o careo con claridad y propiedad, de no ser así puede no tener éxito la defensa.

Opcionalmente, debe consultársele a la autoridad espiritual (thẽ wala) para tomar sus consejos y orientaciones, digo opcional porque esta ayuda acertada, no debe tomarse como determinante y ultima, ya que esto puede generar y causar mas incomprensiones con las autoridades tradicionales y sus integrantes o en su caso contradicciones y disputas entre autoridades espirituales de las partes en conflicto y de los que apoyan al cabildo.

Procedimiento cuidadoso de investigación.

Presentamos pasos a tener en cuenta en todo proceso de investigación - yuwe the'gnxi, al que se debe implementar con sumo cuidado, pues el orden de desarrollo a proceder es exclusivo de la autoridad tradicional o de las personas facultadas para tal fin. Debo aclarar que la estructura lógica con que aparece no es un esquema de cumplimiento vertical, porque eso depende del contexto y muchas veces de las circunstancias de los acontecimientos:

1. **Tomar el caso por el cabildo**. Esto significa que el cabildo o el ente autorizado debe dársele a conocer el caso de manera verbal (oral) o escrita. Una vez asumido esta responsabilidad, el o las personas designadas deben estudiar el caso cuidadosamente para orientar la investigación, esto quiere decir que se debe caminar inicialmente sobre la(s) pistas mas evidente(s) y para ello también trazar estrategias y mecanismos propios de discreción incluidos los apoyos.

2. **Búsqueda de pruebas**. Es la manera donde las probabilidades se confirman o se descartan por razones técnicas, científicas y por méritos jurídicos y culturales para ello corresponde hacer:

- Llamar a indagatoria al acusado, escuchar a los testigos no familiares y personas que indiquen información pertinente para el caso.
- Búsqueda de evidencias probatorias, tales como prendas, objetos, caracterización de personas, materiales o documentos y demás que cumplan 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 en su caso a la comunidad.

5. **Evaluación y conclusiones de las pruebas**, son pasos que durante del proceso le permite orientar la investigación y evita el desvió de la misma, ayuda complementar estrategias y procedimientos. Pero dado el caso concluye pruebas y formula el borrador resolutivo del caso y propone acciones correctivas del infractor(es).

6. **Careo(s),** Es el medio mas antiguo y usual de la sociedad y en particular de los pueblos indígenas como espacio e institución de corrección, que ha respondido eficientemente al desequilibrio y desarmonía del territorio y del ser Nasa. Este es una estructura tan particular que la autoridad toma el caso, investiga, obtiene las 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 practica de pulsear al posible responsable. Este paso espiritual se adelanta cuando la persona sospechosa niega su culpabilidad o afirma su inocencia, pero que deja duda de su conversación y en casos más extremos cuando el sospechoso tiene conocimiento espiritual es decir, es un thẽ wala.

   Este ejercicio practico cultural y espiritual, es un medio de investigación Nasa con altas probabilidades de eficiencia, sin embargo nunca se toma como el fin del proceso o determinante, al contrario, es una indicación y orientación al proceso de investigación que se debe adelantar y que la duda debe ser confirmada o reconfirmada por otros medios de indagación. Inclusive, a veces algunos casos se logran la confesión del infractor.

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del pueblo Guambiano[69]

Contexto cultural y político

Los guámbianos 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 Guambia está ubicado al nororiente del municipio de Silvia, en la vertiente occidental de la cordillera central. Cuenta con altitudes entre los 2.500 y los 3.800 Los asentamientos guambíanos 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,

[69] Todo este componente es tomado del libro "Sistemas Juridicos Gaumbiano….." de Carlos Cesar Perafan, ICANH 2004

lo que define a los guambiano diferenciándolos de los paez vecinos -y de los Totoró-, 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 guambiano es conocido hoy en día, desde el punto de vista de su organización social basada en el parentesco, como una sociedad cognática[48], 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 Umitada. 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 Guambia grupos endogámicos diferentes del pueblo en su conjunto, lo que lo constituye en una parcialidad. Los guambiano son endogámicos en un alto porcentaje respecto de otros pueblos relacionados lingüísticamente con ellos, como los quisgó, 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 Guambia frente a sus vecinos paez. 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 guambiano consiguen las telas, sombreros y calzado de su vestimenta típica. Entre los guambiano, 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 guambiano 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". Ademas, en esos sueños se agrega el elemento conocido como "namuy kayím kush'ég na'nig guan porogogón" -«n 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". Kayín 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 dia, "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 guambiano -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 guambiano 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 guambiano 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 comunidadT 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 l 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 guambiana en su conjunto, ese equilibrio se logra, por una parte, con la ayuda. La ayuda, máximo valor cultural guambiano, 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" -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 "namig". 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 guambiano, en términos de su cosmovisión, puede ser entendido como el esfuerzo social para la búsqueda y manteniento del "tari'i ~ me" -equilibrio- entre los dos elementos cuya correlación dialéctica componen el cosmos dinámico guambiano, 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 guambiano 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 guambiano, 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.

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

Faltas	Procedimiento y sanciones
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.

Faltas	Procedimiento y sanciones
• 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 (véase supra: Civil. Obligaciones), son penadas exclusivamente al in tenor 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 redamos 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"[79], 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.

Faltas	Procedimiento y sanciones
• **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 guambiano 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 guambiano. No se registran estos casos como comunes en Guambia[81]. 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 guambiano 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.

Faltas	Procedimiento y sanciones
• 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 guambiano 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.

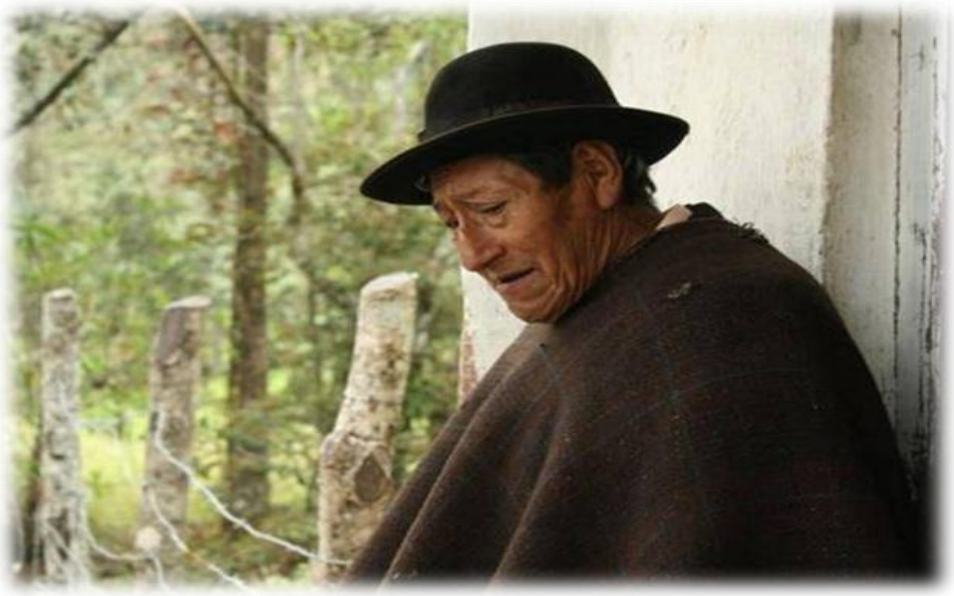
El shamán guambiano o "misag merebig" es una persona que posee una fuerza interna que puede ser utilizada tanto para hacer el mal como para hacer el bien. Si una persona tiene un enemigo puede acudir al shamán y pagar para que "enfurezca los espíritus" y los ponga en su contra. No todo shamán aceptará 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, desaveniencias 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 Guambia de homicidios de "misag merebig" por causa de brujería. Se entiende que estas conductas se resuelven "con las fuerzas" mágicas.

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del del pueblo Yanacona



Contexto cultural y político[70]

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[71], putumayo y

[70] Los contenidos de este item son algunos apartes del libro en elaboración "Estrategias político-culturales de reconstitución de la justicia yanacona en los resguardos coloniales del sur del Cauca" escrito por Carlos Ariel Ruiz y Herinaldy Gómez.

[71] 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

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 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 yanacona 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

---

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: Quinayas, Omen, Chilito, iles, Samboni, Chito, Cajibioy, Tintinago, Males, Papamija, Chimbaco, Buesaco, Cerón, Chicangana, Mamían, Ruales, Uní, Itaz, Palechor, Anacona, Piamba, Yangana, Chimunja, Imbachí, Majín, Guaca, Ijají, Buesaquillo, Quisabony, Cordoba, Hoyos entre otros. Esto se puede verificar con solo revisar el listado de nombres y apellidos de las "paginas 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 Yanaconade 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).

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 (reindiginizacion) 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 *Guambianos 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 5 resguardos de origen colonial (Rioblanco, 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"* (apartes del 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[72], 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

[72] El cabildo de Rioblanco, por ejemplo, fue junto con Guambia el primero en hablar de planes de vida y de asociación de cabildos (el 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.

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 esta 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:

- 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 aun 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[73], que tarde o temprano termine por llevarlos a

[73] Este proceder multicultural se evidencia en que los *yanacona, los guambianos y los nasa* (todos grupos de familias emigrantes de resguardos de origen localizados en el departamento del Cauca por razones de falta de tierras)

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 bien, el reto se hace aun 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 mas 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 constituidos. 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

convergieron en la necesidad de crear el Consejo Regional del Huila – CRIHU- y no en un consejo por separado como si existe en los lugares de origen.

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, etc.) 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, etc. Así, al menos, lo vienen comprendiendo distintas comunidades y, por lo mismo, han iniciado en los últimos 9 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, guambiano 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:

- Incorporación parcial del discurso jurídico estatal dentro de las formas propias de garantizar la convivencia.
- Búsqueda renovada de un fortalecimiento del proyecto étnico que de algún modo dé cuenta de los factores conflictivos, en si 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 mas 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 aun no han sido reconocido oficialmente por el Estado como tales.

AUTORIDADES DEL PUEBLO YANACONA	
NOMBRE	**INTEGRANTES O 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**
NOMBRE	**Funciones**
A S A M B L E A	**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	**Esta 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 Concejo 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 esta 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.**

Nombre	ALGUNAS IDEAS BÁSICAS SOBRE LAS NORMAS YANACONA
N O R M A S	**El fundamento de las normas yanacona esta constituida 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.**

NOMBRE	ALGUNAS IDEAS BÁSICAS SOBRE LOS PROCEDIMIENTOS YANACONA
PROCEDIMIENTOS	**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**

NOMBRE	ALGUNAS IDEAS BÁSICAS SOBRE LOS PROCEDIMIENTOS YANACONA (continuación)
PROCEDIMIENTOS	**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 numero de horas o días, pero nunca semanas o meses, pues su infraestructura física y económica no lo permite y no esta 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 juete: Se aplica este castigo dependiendo de la situación, se realiza ante la asamblea y se le informa al procesado el porque 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.**

NOMBRE	ALGUNAS FALTAS Y SANCIONES ENTRE YANACONA
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 cocepcion territorial yanacona[74]

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

[74] Este asepcto es tomado y trasncrrito literalmente del libro "Compendio normativo del Puebllño Yanacona" junio de 2014

resguardos indígenas, 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 93 y 94, 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 de 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" (Ibid. 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

Concepciones, formas de autoridad, prácticas de justicia y disposiciones jurisdiccionales del pueblo Camëntŝá

Contexto cultural y político

En la memoria ancestral del Pueblo Camëntsá pervive la concepción (que recrean los taitas- autoridades tradicionales, los mayores y los exgobernadores) que su origen y actual identidad como **Camëntsá Biyá** esta representada en la palabra ***Camuëntsá Yentsá***, Camëntsá 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 Camëntsá e Inga un basto 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 Camëntsá". (Plan de vida del Pueblo Camentsá, 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 Camëntsá. 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 Camëntsá e Inga. Desde 1892 el régimen católico se adelanto 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 tenia la responsabilidad de vigilar que cada sábado todas las familias camëntsá 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 Camëntsá 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 aplicacion de la justicia Camentsá, el primero hasta los años cuarenta del siglo pasado y el látigo (azotaina) hasta el presente" (idem).

► 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 Camëntsá 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 Camëntsá e Inga como Baldíos, desconociendo el derecho a sus propiedades colectivas. Ley dictada por la Nación para impedir la posible perdida de Caquetá y Putumayo mediante la entrega de tierras a colonos, el fortalecimiento de las Misiones a través de nuevas leyes que garantizaban partidas económicos 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" (idem).

► Que el Pueblo Camëntsá 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 Sibunooy; territorio que sería gobernado por el General Joaquín Escandon 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". (idem)

► 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 Camëntsá 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 Camëntsá 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 camëntsa se agrava aún mas con la Ley 71 de 1917 orientada a reducir los gastos y agilizar los tramites 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". (idem)

► 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, etc., normas que seguían sin cumplirse bajo el poder autoritario de las Misiones. No por gratuidad Victor Daniel Bonilla en su estudio sobre las Misiones en el valle del sibundoy intitula su libro *"Siervos de Dios y amos d e 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 concluyo 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 Camëntsá 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". (idem)

► Que la comunidad conciente 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 Camëntsá. 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 Camëntsá. 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 camëntsá 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 Camëntsá, investigaciones conservadas en España hasta la actualidad" (idem).

► Que sin que desaparezca totalmente el proceso de formación educativa misional, a mediados de la década de los 70 la comunidad camëntsá dio paso al fortalecimiento cultural mediante la creación de un Escuela Bilingüe que comenzó a funcionar en la vereda las Cochas, institución que velaría por el rescate y fortalecimiento de la cultura del pueblo Camëntsá. 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 Camëntsá 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 mas 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 Camëntsá lo cual hace necesario la elaboración de currículos para la educación básica y media vocacional y la unificación de la escritura de la lengua camëntsá.

► Como consecuencia de este proceso de sujeción histórica, despojo y negación cultural y territorial los Camëntsá 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 Camëntsá. Razón por la cual consideran necesario retomar los principios naturales como el

respeto, la unidad, la justicia tradicional y organización territorial del pueblo Camëntsá desde el *Plan de vida del pueblo Camëntsá* y el ***"Rescate y Fortalecimiento de la Constitución Ancestral del Pueblo Camëntsá"*** 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 Camëntsá (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 Camëntsá 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 camëntsá 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".* (idem)

Todo lo anterior permite comprender por qué los Camëntsá 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 Camëntsá 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 Camëntsá, Inga y emigrantes colonos procedentes de diversas zonas del país. Esta convergencia de lo diverso ha contribuido para que la memoria camëntsá 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 camëntsá, 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 Camëntsá 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 seria 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 Camëntsá 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 camëntsá

- Con el vocablo **"U*ai-shanyá*", *que hace referencia a la persona quien ejerce la función protectora, oreintadora y guardian de los bienes del pueblo,*** los Camëntsá hacen referencia al sistema de gobierno y a las autoridades que lo constituyen.
- La comunidad Camëntsá, 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 Palabray 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 **camëntsá** 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 Camëntsá.
- 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 Camëntsá 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 CAMËNTSÁ	
NOMBRE	**Significado 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 mas idóneos o experimentados para ayudar a resolver el caso.
EL CABILDO	➢ Atender las demandas y decisiones emanadas de las comunidades y autoridades del Pueblo Camëntsá. ➢ Acompañar las competencias del cabildo gobernador. ➢ Representar el cuerpo directivo de la organización del Pueblo Camëntsá, en las instancias institucionales, previa concertación y con base en las recomendaciones emanadas de las decisiones del Pueblo Camëntsá. ➢ Asesorar y liderar las acciones organizacional y política del Pueblo Camëntsá, 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 Camëntsá. 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 amplio el numero 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 Camentsá. En ella se analizan y deciden los aspectos más importantes de la comunidad, es convocada por el gobernador y/o cabildo.

AUTORIDADES DEL PUEBLO CAMËNTSÁ (continuación)	
NOMBRE	**Significado y/o funciones**
UAISHANA Gobernador	Persona que velará, protegerá y buscará lo mejor para su Pueblo Camëntsá.
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	***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, mas bien el gobernador les distribuye tareas teniendo en cuenta la capacidad de cada uno
Seviá Uatécmá Alguacil cuarto ó ultimo	Persona que vigila constantemente en la Casa Cabildo, acompaña al Gobernador; es el que custodia que no le pase nada al gobernador. En términos Camëntsá 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
L A F A M I L I A	Los Camëntsá 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 Camëntsá 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 Camëntsá. 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 camëntsá.

NOMBRE	IDEAS BÁSICAS SOBRE LOS PROCEDIMIENTOS CAMËNTSÁ
PROCEDIMIENTOS	**De acuerdo con todo la anteriormente expuesto es importante hablar de algunas normas, procedimientos y sanciones que se aplican en la justicia Camëntsá 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.**

NOMBRE	ALGUNAS FALTAS Y SANCIONES ENTRE LOS CAMËNTSÁ
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 camëntsá. 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 camentsá 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 camëntsá, 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 per-dón, 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 camentsá 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 publica 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 camëntsá 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 Kamëntsá 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 juntos y tranquilos. No, hay un tiempo de sufrimiento, eso es como pagar la falta. (idem)

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 kamëntsá 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 Camëntsá

-Tsbatsána mamá- Son los términos Camëntsá 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 Camëntsá 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 camëntsá 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 Camëntsá Biya. El Territorio Camëntsá 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 Camentsá Biya con la naturaleza. El Territorio es un Espacio colectivo, permanente y de vida para el Pueblo Camëntsá, 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 Camëntsá **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 (Sibundov 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), **Jatishoca**n (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 Camëntsá (Jachañ y Tjañ) es la Unidad fundamental de la Cultura del Pueblo Camëntsá, porque a través de este espacio se fundamenta el equilibrio del Hábitat Camëntsá 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, Económico y Político con otros Pueblos o Territorios Cercanos y Distantes. Según el concepto de los Mayores y Jóvenes del Pueblo Camëntsá 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 Camëntsá. 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 Camëntsá. 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 Camëntsá 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 camëntsá 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 (E]. *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.

QUINTO CAPITULO

Marco contextual y conceptual para una mejor comprensión de las justicias indígenas[75].

Algunos Componentes de la diversidad cultural

El hecho que la Carta Política de Colombiana consagre como uno de sus Principios Constitucionales que "El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación" es indicativo de que Colombia se considera a sí mismo como un país culturalmente diverso. ¿Cuáles son esas formas en las que puede encontrarse con mayor énfasis dicha diversidad cultural? En Colombia, a pesar de las prácticas colonizadoras del pasado y del presente y de sus propósitos homogeneizadores, la diversidad étnica y cultural continúa existiendo a veces agónicamente en algunos espacios de la geografía y en otros se proyecta sobre la sociedad nacional con mayor intensidad en pro del derecho a vivir su diferencia. Esa presencia cultural étnica se manifiesta en múltiples formas, entre otras: lingüística, territorial, económica, demográfica, jurídica y socialmente. En lo que corresponde a la diversidad cultural de los pueblos indígenas esta diversidad se manifiesta de múltiples formas:

- **Diversidad lingüística:** Las auto denominaciones con las que se identifican a sí mismos los pueblos indígenas superstites constituyen *per se* una expresión elocuente de esta diversidad: los indígenas Tuyuca se reconocen como 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 kiwe *o* Páez, gente-territorio; y así podría

[75] Este aspecto se trabaja en función de acceder a un mejor conocimiento de la diversidad étnica y cultural de nación colombiana y a la vez publicitarlo a fin de que su contenido contribuya a generar elementos de la política pública en general y de la judicial en particular.

continuarse hasta completar los 100 o más pueblos indígenas que en Colombia han sido oficialmente reconocido. 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[76] 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[3] (los Nuka) en tanto otros la perdieron y hablan solamente el español (los, kankuamo, pijao, yanacona, coconuco, pasto, por ej.). La mayoría de las pueblos indígenas andinos y los del Choco Biogeografico son bilingües, hablan la lengua aborigen y el español (Kogi, Wiwa, Arhuaco, Guambiano, Awa, Kametsá, Emberá Chamí, Embera dobida, por eje.); mientras que las pueblos indígenas amazónicos son polilingües, hablan más de dos lenguas indígenas además del español (los 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 indigenas como baldías, 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 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, Paeces, Guambianos, Emberá Chamí, Kogi, 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 Nuka), apropiación rotatoria del territorio (grupos amazónicos), fronteras móviles en expansión (Paeces, Guambianos) hasta

[76] 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 las 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, Cristiam. Colombia Indígena. Identidad Cultural y Cambio Social. Bogotá: Cerec, 1991:268)

[3] Como grupo o etnia es el único en que todos sus miembros solo hablan el nuka. Aunque en muchas otras etnias es frecuente encontrar personas que son monolingües nativos, la diferencia radica en que parte de su población habla también el español.

los altamente sedentarios (Kogi, Arsarios, Ikas). Los resguardos y las reservas[4] 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.** Las formas diversas de aprovechamiento territorial y de producción. La tipología propuesta al respecto por el Departamento Nacional de Planeación (DNP) es la siguiente: "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 mas 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" (idem, p. 270-271). O sea que las formas de producción económica van desde, grupos cazadores, recolectores y horticultores (región amazónica), pastoriles (Dpto 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 Coconucos), de sal (los Wayuú) en Puracé y Manaure, respectivamente.

- **Diversidad demográfica:** Las 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, Nonuya, Pisamira, Taiwano, Yagua, Yauna) hasta los que sobrepasan el centenar de miles (los nasa 110.000, hab.) siendo el

[4] Hasta antes de la Constitución de 1991 eran cuatro los tipos de estatutos que el Estado Colombiano reconocía para las tierras indígenas: El Resguardo, creación colonial que con la ley de 1890 le dio a estas tierras el carácter de posesión inalienable; la Reserva, de creación reciente (1965), donde la propiedad es del Estado que la da en usufructo colectivo a una comunidad indígena; la Comunidad Civil, propiedad colectiva de la tierra en cabeza de miembros de un grupo étnico que carece de títulos jurídicos pero son ocupantes de hecho; el Establecimiento Individual sobre baldíos, explotaciones familiares indígenas que no disponen de una organización colectiva indígena, cuya situación jurídica puede equipararse a la de los colonos. De hecho la ocupación de las tierras corresponde a territorios ancestrales y por eso los indígenas están luchando por su reconocimiento bajo el estatuto jurídico de resguardo. Los resultados del proceso político de concertación y su reconocimiento como resguardos es bien diciente, mientras en 1982 existían 73 resguardos, 79 reservas en proyecto (ONIC, Primer Congreso Nacional Indígena, Conclusiones documento), en 1986 el número de resguardos y reservas constituidas era de 151 y 30 respectivamente, (op cit, p.282). En 1998 según DNP existían 534 resguardos reconocidos, de los cuales 7º son de origen colonial. La Constitución de 1991 establece que los resguardos "son inalienables, imprescriptibles e inembargables" (Art. 63) y reconoce como entidades territoriales "los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas" (Art. 287).

pueblo más numeroso los Wayuú con 150 mil. 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: 6-11)

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 indias (yanaconas, nasas, coconucas, yaguas, Ticuna, kankuamas, tucano, cubeo, 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 etnolingüístas (nasas, kamentsa, guambiano, por ejemplo) enseñando en escuelas indígenas donde confluyen alumnos negros, mestizos y colonos. **EL espacio jurídico:** abogados indígenas (kamentsá, arhuaco, Kankuamo, wayúu, guambiano) que desarrollan su profesión asesorando a sus comunidades y en ocasiones prentando 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 Coconucos por ej.); productores o recolectores de la hoja de coca (nasas, Coyaimas, Natagaimas, pueblos de la Orinoquia y Amazonia por ej.); cosechadores de amapola, (Guambianos, Paeces y Yanacona entre otros); obreros de las minas de azufre en el Cauca (coconucos, puraceños), de sal en la Guajira (los Wayuú), en los mercados locales como cosechadores de productos agropecuarios básicos de la canasta familiar (etnias andinas fundamentalmente y en menor medida amazonicas). **El espacio de la salud:** médicos tradicionales (*te´wala* Paeces, curacas Kamztsá e Inganos, *momarepik* Guambianos, *Jaibanás* Eperara-Siapidara, *mamos* Koguis y Arzarios.) 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 liders indigneas 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 formas de justicia que se han clasificado en la siguiente topología:

- **Sistema Segmentario.** Propio o predominante en la región de la Amazonia y Orinoquia que se caracteriza por "la aparición de autoridades dependiendo de la posición de las parte en conflicto, estas autoridades no son permanentes, ni corresponden las mismas para un tipo determinado de comportamiento y su intervención depende del lugar que ocupan en las relaciones de parentesco".

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

- **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 pacifica, que se caracteriza por " el uso de conocimientos cosmogónicos y religiosos y por poseer el grupo reglas de comportamiento fuertemente sacralizadas, e igualmente por la existencia de autoridades religiosas o chamanicas con un saber probado ancestralmente en la solución de los conflictos y orientan el comportamiento de la comunidad".

- **Sistema de Compensación Directa**. Propio de los *indígena*s Wayúu, quienes habitan principalmente en la zona desértica de la Guajira que se caracteriza por "la existencia de especialistas ---*putchipu* o palabrero--- 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 necesidad de que haya autoridad, juicio o fallo alguno". Es decir basado "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" (correa, 1993:221).

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

- 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.

- 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 etc.

- 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..

- La permanencia y subsistencia de concepciones del mundo diversa se expresa con mayor fuerza en la existencia de 64 lenguas aborígenes superstites.

Por todo lo anterior no deja de llamar la atención que el estado colombiano estuviese hasta 1991 "organizado política y socioculturalmente en términos de patrones monoétnicos"**.**

Se puede decir entonces que la realidad jurídico- política del Estado-Nación hasta antes de la Constitución de 1991, vale decir, a todo lo largo 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-grupos indígenas se ha desarrollado históricamente bajo una etno-política 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 aun 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 sino que siempre ha sido significada y representada no como diferencia sino como carencia. Veamos.

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

- La diferencia siempre se ha puesto en entredicho o en cuestión, es decir la diferencia que está en cuestión jamás es la nuestra, sino siempre la de los otros.

- Antes que la diferencia ser aceptada, reconocida o identificada siempre a sido primeramente ***juzgada*** para luego ser ***reducida.***

- Antes que ser **legitimada** lo que ha se ha dado son procesos par ser **invalidada.** Antes que ser vista como una **opción** se le ha pensado como **oposición**. Antes que se asumida como **posibilidad** se ha visto como **obstáculo**

- Historicamente no se le reconoce como **evolución** sino como **degradación**, no como **proceso** sino como **insuceso**, no como **dinámica** 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 culturas jurídicas 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 culturas jurídicas *indígena*s. 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 *indígena*s 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 indigenas 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 sociedad nacionales con los grupos indígenas. Esta transformación ha implicado procesos de recepción jurídica de diferente tipo:

- Extensión del derecho estatal a algunos grupos hasta hacer desaparecer o borrar íntegramente su derecho aborigen o ancestral.

- Extensión y/o dominancia de algunas prácticas del derecho estatal sobre las existentes a nivel intraetncio en el tratamiento y/o solución de algunos de sus conflictos intragrupales.

- Persistencia o presencia de prácticas de derecho étnico combinadas con algunas del derecho estatal siendo estas las dominantes.

- Estructuración de un derecho cultural local híbrido producto de procesos de imposición de algunas normas jurídicas estatales.

- 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.

No fue solo la incapacidad del estado colonial y republicano para conocer la existencia de otros formas de derecho en los pueblos indígenas lo que contribuyo a su persistencia hasta el presente, sino también un conjunto de factores ideológicos propios de la época referidos a la relación estado- iglesia y de disposiciones jurídicas que regularon la sujeción y control los que igualmente contribuyeron a mantener tales tipos de derecho. Señalemos algunos de estos factores:

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, es un 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. O sea que mientras a la Iglesia correspondía modelar la mente y regular las conductas indígenas, el Estado se ocuparía de modelar las formas de organización social de los territorios y de regular los derechos sobre los mismos.

De acuerdo con lo consignado en estas dos 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).

La invisibilidad de la existencia de formas jurídicas entre las etnias, y la delegación en lo penal y judicial a la Iglesia, conjuntamente con la creación de los cabildos y los resguardos indígenas, sin que se lo propusiera el Estado y la Iglesia, dieron origen, en lo atinente a la justicia étnica, a un proceso de doble vía. La invisibilidad posibilitó la persistencia de sus formas de justicia, y la delegación transformó sociológicamente sus formas de ejercicio y aplicación, mas no su concepción.

La Ley 89 de 1890 establece sobre una primera clasificación, la de indígenas, dos más: “la de los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” y la de indígenas “ya reducidos a la vida civil”. Para los salvajes que "se vayan reduciendo al vida civilizada" esta ley dispone que “no regirá la legislación general de la República sino los acuerdos entre el Gobierno con la autoridad eclesiástica” (art. 1). En consonancia con esta disposición la Ley 72 de 1892 dio poder a los misioneros para “ejercer autoridad civil, penal y judicial entre los catecúmenos” (art. 2). Para los indígenas “ya reducidos a la vida civil” la ley de 1890 prescribe que “tampoco se regirán por las leyes de la República en asuntos de Resguardos” (art. 2).

Esta clasificación, desde lo judicial, establece una diferencia importante: para los salvajes, al “no regir las leyes de la República” quedan por fuera de la administración nacional de justicia, en cambio ésta si rige para los “ya reducidos a la vida civil”, ya que para ellos “no rigen las leyes de la República sólo en asuntos de Resguardos”.

No obstante la “claridad” de la distinción, desde el ámbito judicial la misma fue inoperante en la práctica, ya que dicha ley y las posteriores jamás definieron jurídica o culturalmente quienes eran "indígenas salvajes” y quiénes “indígenas civilizados”. El texto de la ley sugiere que la diferencia proviene, no de unas características propias de los sujetos étnicos, sino de su distancia o proximidad con los valores y prácticas cristianas. En este contexto de indefinición jurídica o de posibilidad de valoración subjetiva, y dados el poder y el afán de la Iglesia en su propósito de evangelizar a todos los indígenas, es de suponerse que desde lo formal de la ley todos los grupos indígenas, o por lo menos en todos aquellos que fue posible llegar con la catequización, serían objeto de la autoridad civil, penal y judicial eclesiástica.

Sin embargo y a juzgar por lo que se conoce históricamente, durante el presente siglo la intervención de la Iglesia en lo penal y judicial (mas no en lo civil) fue mínima, o algo de poca intensidad o impacto sobre las culturas jurídicas étnicas. En efecto, de acuerdo con la investigación de campo realizada y la tradición oral recopilada al respecto, aparecen varios hechos que dan sustento a esta afirmación:

- La Iglesia estuvo más interesada (aún lo está) en conquistar almas o lograr la conversión de los indígenas, que en dirimir directamente los conflictos judiciales de la cotidianidad indígena.
- La labor evangelizadora se concentró especialmente sobre las áreas más pobladas o de mas fácil nucleación (reunión) de los indígenas, ello debido a la conjunción de varios factores: buena parte de los indígenas de Colombia que han logrado persistir hasta el presente, se caracterizan por poseer un tipo de poblamiento disperso, estar ubicados en lugares de difícil acceso (especialmente los de la región Amazónica y de la Orinoquia) y rehuir de la labor catequística de la iglesia. Por estas razones, además de la insuficiencia de recursos humanos de la Iglesia para cubrir toda el área de los territorios indígenas, la presencia de la Iglesia en muchos espacios fue más esporádica que permanente. Esto no quiere decir que se le haya escapado algún lugar a donde no llegara, máxime si se conoce que uno de los propósitos de las Misiones era acceder precisamente a los parajes más apartadas de la geografía nacional y muy especialmente hasta donde los indígenas por ser estos lo más "alejados de Dios y la fe cristiana".
- Por razones de tradición, de resistencia política cultural, como por disposiciones legales coloniales y republicanas, los cabildos, en asuntos de "justicia y judiciales" y en todos los conflictos relacionados con convivencia comunitaria, funcionaron con independencia de la Iglesia y del Estado. Sobre el particular la Ley 11 de 1821 dispuso que "los protectores de los naturales continuaran 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, como espacio por donde circulan y procesan algunos de los conflictos de los comuneros, fue poco intervenido directamente por la Iglesia. Es más aún, según la propedéutica evangelizadora, eran los indígenas y sus cabildantes los que debían ir a los espacios destinados para la catequización (Iglesias, escuelas u otros) y no el misionero el que debía recurrir a las reuniones del cabildo.
- Los indígenas, por razones de su tradición oral, 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 con el Estado, la iglesia y la sociedad nacional en otros ámbitos. La barrera del idioma afectó, en el presente siglo, de tal manera la evangelización, que la Iglesia recurrió a la institución escolar para promover e inocular la subvaloración y avergonzamiento entre los indígenas de hablar sus lenguas nativas.
- La mayoría de los pueblos indígenas, como un acto de preservación y de resistencia optaron por clandestinizar ante los ojos de la Iglesia algunas de sus prácticas, en especial la chamánicas, base esencial del saber mítico, médico y jurídico. Su obligación de hacerlo así

devenía del hecho que "la brujería" (nombre dado a las prácticas chamánicas) era la práctica más perseguida y reprimida por el poder eclesiástico.

- La justicia étnica por su carácter consustancial a la cosmovisión y lengua de cada cultura, y por operar a través de las relaciones cotidianas del tejido social, resultó ser una práctica invisible a la mirada religiosa occidental. Esta invisibilidad implicó de hecho que no pudiera incidirse consciente y directamente sobre ella. El papel de los sueños, los ritos, los mitos, los consejos, el arreglo directo entre las partes, el ejemplo, la conciliación, las mediaciones chamánicas, el respeto por la naturaleza, propios de las culturas jurídicas étnicas, se constituyeron en elementos límites y limitadores prácticos del control judicial eclesiástico lo siguen siendo así hasta el presente, no sólo para la iglesia sino también para el Sistema Judicial Nacional.
- Un límite legal a la intervención de la Iglesia, además de ser algo que ésta aceptó por razones de su pedagogía evangelizadora, es el de que las etnias estaban facultadas 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).
- Aunque algunas pueblos indígenas andinos del suroccidente (nasa y guambianos principalmente) colombiano incorporaron el cepo (elemento más visible y duro de castigo, de origen medieval) su uso fue adaptado y refuncionalizado culturalmente con una concepción muy distinta a la de su origen y al sentido del castigo dado por la Iglesia. Es más aún, algunos ex cabildantes nasas y guambianos informan que la misma iglesia comenzó a oponerse desde los años 30s a que los cabildos hicieran uso del cepo y le decían a la gente "hay que dejar esa tortura, que para eso estaba la cárcel y la ley del gobierno".
- La autoridad eclesiástica al no disponer de un aparato coercitivo para hacer cumplir sus "decisiones judiciales" (medida de aseguramiento, castigos físicos, multas, etc.) poca efectividad, sentido e interés tenían en administrar justicia más allá de lo que se lograse por la vía de las prácticas morales discursivas de tipo persuasivas, intimatorias y/o intimidatorias del adoctrinamiento, los sermones, las maldiciones y la educación escolar. Proceder entonces por la vía represiva no era más que alejar a los indígenas de la posibilidad de ejercer su práctica evangelizadora y moralizadora.
- Tal vez la razón más plausible para que la Iglesia no llevara a la práctica el poder otorgado por la ley en lo penal y judicial provenga directamente de la concepción etnocentrista y/o evolucionista expresada explícitamente en le texto de la ley 72 de 1892, que dice "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). (sin cursivas en el original). De este texto se desprenden concepciones jurídicas y culturales especiales.

- El legislador (civilizado) atribuye al indígena (no civilizado) una incapacidad que también 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 no comprender es un problema propio de la comunicación, de la relación, en tanto, el no ver o reconocer, es un problema propio de la posición o ángulo de observación. La incomprensión puede admitir el diálogo y la confrontación, pero el no ver sólo admite la negación o la imposición. Ante la imposibilidad de la comprensión (por cierto real y en nada imaginada), el derecho republicano (vigente hasta 1960 cuando una sentencia de la Corte Suprema de Justicia lo modifica) opta por una alternativa no jurídica sino cultural, la evangelización. O sea que el legislador, confirma por la vía sociojurídica, la teoría del evolucionismo cultural, al concebir que el estado de salvajismo revela una incapacidad para comprender las leyes civilizadas y en consecuencia no pueden ser "gobernados por ellas". Esta antigua concepción, que toma gran vigencia en el siglo XIX, sobre la inferioridad e incapacidad mental y cultural de las mal llamadas "sociedades primitivas", no sólo fue atribuida universalmente a los indígenas; similarmente, aunque de manera diferente, fue y ha sido predicada en torno a las mujeres, de allí que hasta no hace mucho se les haya considerado como menores de edad, y en consecuencia siempre se les definió y declaró como seres incapaces para acceder y ejercer los derechos ciudadanos -"masculinos", y más incapaces aún para participar y decidir en los asuntos públicos (también en los privados). Entre los innumerables ejemplos existentes al respecto, las implicaciones de esta discriminación jurídica femenina aparece en el siglo XIX crudamente ilustrada por la decisión de Napoleón de "excluir explícitamente de derechos legales a los menores, los criminales, los deficientes mentales y las mujeres, al codificar el derecho civil francés" (Gobenau, 1996: 66). En correspondencia con esta concepción, las mujeres obtuvieron el derecho al sufragio parlamentario en los países de Francia, Bélgica, Italia y Japón "sólo después de la segunda guerra y como respuesta a su crucial papel desempeñado durante la misma" (pg.66). Mientras en un país tan avanzado como Suiza sólo se permitió el sufragio a la mujer hasta 1971, llama profundamente la atención que en Colombia él se haya otorgado tan tempranamente -1853- en la provincia de Vélez, y sólo un siglo después -1954- a nivel nacional. La provincia de Vélez "en un hecho excepcional y exótico para las condiciones culturales de la época fue posiblemente la primera región del mundo en donde constitucionalmente se otorgó el derecho del sufragio a la mujer". Los constituyentes de 1853 establecieron que todo habitante de la provincia "sin distinción de sexo tendrá entre otros derechos el del sufragio" (Mejía, 1989: 37-38).
- En la exegética jurídica ha sido común interpretar el texto en mención como que el Estado delega la administración de la justicia en la autoridad eclesiástica. Dicha interpretación es ajena al contenido del texto y al espíritu del legislador. Lo que el texto expresa es una explicación cultural, no jurídica, de porque entre los "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 de competencias jurídicas, sino de competencias estrictamente culturales. En este contexto, no tiene ningún sentido ceder la administración de justicia en 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. Esta incapacidad es del orden de la cultura y no propiamente del orden jurídico. En tal sentido, no se trata de que la Iglesia haga las veces de Estado o de juez en asuntos de justicia entre los indígenas, sino que el Estado le delega la misión o responsabilidad de aculturarlos (sacarlos de su salvajismo) mediante la evangelización "hasta que estén en condiciones de ser gobernados por las leyes de la República" y en consecuencia puedan acceder a los derechos que éstas otorgan a los civilizados.

- Dada la concepción sobre los "salvajes" no podía ser interés del Estado, en las postrimerías del siglo XIX, adelantar un proyecto para judicializar lo indígena; lo por realizar era un programa cultural de naturaleza religiosa. En consecuencia, tampoco lo misioneros se propusieron intervenir como "legisladores" o como jueces en los conflictos cotidianos intraétnicos, su labor se concentró en juzgar y/o recomponer las conductas por ellos considerados como ilícitas o inmorales a través de las prácticas discursivas propias de la catequización, tal como lo confirma la tradición oral de Paeces, Guambianos, Conocuncos, Yanacona, etc., que informan que los "curas llegaban al cabildo no era para arreglar los problemas (¿conflictos?) de la comunidad, era para pedir los diezmos, obligar a los bautizos, las confirmaciones, las primeras comuniones y para ayudar a las fiestas del santo de la comunidad que se hacían cada año"; " los curas hacían la fiesta del santo con misa, cara brava y sermón, y la comunidad la hacia con chicha, comida, risa, flauta y tambor".

Si la anterior fue la forma como en lo judicial operó la acción del Estado y de la Iglesia sobre los grupos indígenas más integrados a la dinámica socioeconómica y política del país(región andina y Costa Atlántica), organizados en cabildos y resguardos, en donde habita población de 23 pueblos indigenas de los 101 existentes y posee una población que representa el 75% de los indígenas del país (DNP,1989), habría que decir que la acción estatal y eclesiástica no tendría porque ser diferente entre las etnias de la Amazonia y Orinoquia ,máxime si se dieron otros factores que contribuyeron aún más para que sus culturas jurídicas persistieran y se desarrollaran sin mayor intervención de dichas instituciones. Los territorios de la Orinoquia y Amazonia dada su condición de ser ecosistemas de selva tropical húmeda hicieron más difícil la acción de la Iglesia y dificultaron la extensión del modelo económico promovido en la región andina; la mayoría de las etnias tienen una economía basada en la caza, recolección y horticultura y su organización social es de carácter "segmentario", "clanil", 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" (Reichel, 1992:51). El origen prehispánico y la persistencia y vigencia actual de estas formas juro-políticas de resolver conflictos contrastan con las existentes en las etnias andinas del suroccidente colombiano que como producto de la política colonial debieron organizarse en cabildos y resguardos, lo que de hecho facilitó más las relaciones con el Estado.

Si a lo anterior se agrega que aún en el mismo ámbito religioso la Iglesia poco logró transformar las cosmovisiones de la mayoría de las etnias hoy existentes, hay que reconocer que las leyes de la República y las acciones y omisiones de la Iglesia, sin proponérselo, fueron factores que contribuyeron positivamente a la persistencia y vigencia de la profusa y diversas formas de culturas jurídicas hoy existentes en Colombia. Fue un resultado por ausencia, o aún, por el tipo de presencia del Estado y de la Iglesia.

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; contrariamente a lo que afirman analistas jurídicos y antropólogos el Estado republicano no delegó la administración de la justicia en las Misiones, lo que les delegó fue el proyecto recivilizatorio de aculturaliizarlos para poderles aplicar las leyes de la República; la Iglesia en la práctica no se interesó en los aspectos judiciales de los indígenas sino en evangelizarlos; la concepción del derecho estatal impidió ver y reconocer la existencia de otras culturas jurídicas; estos factores unidos a las características específicas de lo jurídico entre las etnias facilitaron la persistencia hasta hoy de diversas culturas jurídicas.

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 indigenas: 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 éste último aspecto predominó una actitud de nomeimportismo prácticamente hasta mediados de la década del 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 culturas jurídicas.

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 este. Pero ésta 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 pénsum 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 transgresor 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 transgresor 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, Ikas, Arzarios y Kogi, 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 indigenas al igual que la del sistema judicial con las culturas jurídicas étnicas 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 Orinoquía, 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 continuo 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 inicio la conquista y luego la región andina por donde se continuo con esta 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 en parte varios aspectos de constatación actual: aaproximadamente 65 de los 81 pueblos indigenas 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 etc.) 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 etc.
- 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. etc. Lo mismo puede decirse de algunas de las funciones que se le atribuyen a los diferentes funcionarios del cabildo: alguaciles, alcaldes etc. aspectos todos casi ausentes en los grupos que habitan las demás regiones.
- En la zona andina predomina una justicia que se genero con el proceso de colonizaron y gracias al establecimiento de un sistema centralizado, lo que no sucedió en la Orinoquia, amazonia, choco, 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 de 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 educación especial, 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 choco. 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 piensan que sus proyectos de vida sean posible por fuera del estado y sociedad nacionales, los de estas otras regiones no ven en tales relaciones una posibilidad sino una amenaza permanente.
- 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 Choco, que solo después de 1991 han incorporado esta tipo de organización) ha sido tal que lograron hacer de ellas un factor de cohesión social, de resistencia político-cultural, de sobrevivencia económica y de identidad que son precisamente tales instituciones 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 está 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 sudoeste 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).
- De hecho, las prácticas políticas y discursivas que definen al actual movimiento indígena y la formación de actores indígenas, además de su especificidad étnica, contienen planteamientos y reivindicaciones dentro y frente al mismo Estado y Sociedad nacionales.
- 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 indigenas 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]· No obstante estas formas de violencia generalizada, llama la atención que las pueblos indigenas, a pesar de representar el 3.4% de la población del país" (aproximadamente 1´400.000 habitantes), en "la actualidad posean cerca del 30% de la superficie total de Colombia". 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 dimensión el problema de los derechos étnicos y su lucha por la tierra-territorio sino que también obligó a que las políticas

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

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],

[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

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 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 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

---

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).

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, sin embargo se observa que el imaginario del estado y la sociedad nacional se ha 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 generado en la idea generalizada 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 refuncionalizacion 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 numero 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 mas 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 desborda la capacidad misma del estado nacional para solucionarlos.

No obstante estas debilidades no puede desconocerse que han sido los pueblos indígenas andinos del sur occidente del país quienes históricamente se encuentran más adaptados para controlar y afrontar el cumulo de problemas antes descritos lo que no parece suceder en las otras regiones, exceptuando el pueblo Wayúu, que siempre ha sido el de mayor capacidad para ejercer autonomía intraétnica e intercultural en el país.

La prisión en las jsuticias indigenas

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 Paeces y Guambianos); 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 Paeces, Inganos y Kamentsá). 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 esclavos negros, 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 Amazónia por ejemplo, no sería posible el ejercicio de la Jurisdicción Indígena 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 Guambianos y Paeces 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; y recurrir a la vergüenza pública a través del castigo de 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 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 en los Guambianos y Paeces 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 Paeces y Guambianos por ejemplo), la fiesta y el perdón (en los Kamentsá), 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 limites 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 leitmotiv 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**.

BIBLIOGRAFIA

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 Guambiano*. Silvia.

Castrillón, Juan Diego
2006 *Globalización y derechos indígenas: el caso de Colombia.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Calsamiglia, Helena y Amparo Tusón
1999 *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso.* Ariel, Barcelona.

CELADE-CEPAL. Situación de los Pueblos indígenas de América. Documento internet
2000

Clastres, Pierre. Antropología Política. Anagrama. Barcelona
1972

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.

Corte Constitucional de Colombia.

1993 Sentencia T-380 de 1993.
Corte Constitucional de Colombia.
1994 Sentencia T-254 de 1994.
Corte Constitucional de Colombia.
1995 Sentencia C-139 de 1996.
Corte Constitucional de Colombia.
1996 Sentencia T-349 de 1996.
Corte Constitucional de Colombia.
1997 Sentencia T-496 de 1996.
Corte Constitucional de Colombia.
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.
Constitución Política de Colombia de 1991
2001 República de Colombia. Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá.
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.
Durning, Alan
1992 "Guardianes de la Tierra: Los pueblos Indígenas y la Salud de la Tierra" en World Watch

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

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

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.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local.* Paidós, Barcelona.

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, Bogota

Gómez, Herinaldy

2008 Informe Talleres de Planificación diagnostico, pueblos de la Sierra Kogi, 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 diagnostico, pueblos de la Sierra Kogi, 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.

Heller, Agnes

1989 Teoría de los sentimientos. Ediciones Coyoacán, México.

Kymlicka, Will

1996 Ciudadanía multicultural. Siglo XX. Argentina

Landaburu, Jon

1997 Dificultades y logros de la traducción de la Constitución Política de Colombia. *Amerindia* 22:109-176.

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 Tairona – OWYBT-

2008. *"Diagnostico del fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena y establecer formas de coordinación inter-jurísdicional en el nivel local. Valledupar, 2008*"

Perafán, Carlos César, Luis José Azcárate y Hildur Zea

2000 *Sistemas jurídicos uitoto, yukpa,u´wa y tikuna*. 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, Kogi, Wayúu y Tule*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogota.

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

1998 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.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1985 *Los kogi*, 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 Boventura 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. El poder comunal. Abya Ayala, Ecuador

1986

Tobar, Javier y Gómez, Herinaldy

2004 *Perdón, violencia y disidencia.* Universidad del Cauca

Toledo, Victor

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
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
1999 *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Paidós, Buenos Aires.

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.
BOURDIEU, PIERRE
2000 "Elementos para una sociología del campo jurídico", en *La fuerza del derecho*, Bogotá, Siglo del Hombre-Uniandes-Instituto Pensar, pp. 208- 219
CUNIN, Elizabeth
2006 "Entrevista a Luis Guillermo Vasco", en *Antípoda,* núm. 2, Universidad de los Andes, Bogota, pp. 18-42.
.
GEERTZ, CLIFFORD
1994 *Conocimiento local,* Barcelona, Paidós.
LANDABURU, JON
1997 "Dificultades y logros de la traducción de la Constitución Política de Colombia", *Amerindia,* núm. 22,
MINISTERIO DE JUSTICIA (MINJUS)
1991 *Constitución Política de Colombia,* Bogotá, Ministerio de Justicia.
ONIC (ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA)

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.

PINEDA, ROBERTO

2000 *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia,* Estudios Antropológicos 4, Bogotá, Universidad de los Andes.

VYGOTSKY, LEVS.

s. f. *Pensamiento y lenguaje,* Buenos Aires, La Pléyade.