

**‘VOLVER A SER’. DIÁLOGO CON LOS SISTEMAS NORMATIVOS INDÍGENAS
Y CONSTRUCCIÓN DE ESTADO EN PUTUMAYO, COLOMBIA, EN EL SIGLO XX.
ESTUDIO DE CASO: PUEBLO KAMĚNTŠÁ DE SIBUNDOY.**

RUBÉN DARÍO JOJOA CAMPAÑA

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

FACULTAD DE JURISPRUDENCIA

BOGOTÁ D.C., 2025

“Volver a ser”. Dialogo con los sistemas normativos indígenas y construcción de Estado en Putumayo, Colombia, en el siglo XX. Estudio de caso: Pueblo Kamëntšá de Sibundoy.

Tesis presentada como requisito para optar por el título de

Magister en Derecho con Énfasis en Derecho Público

En la Facultad de Jurisprudencia

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentado por:

Rubén Darío Jojoa Campaña

Dirigido por: Julio Gaitán Bohórquez

2025

A mi madre por su trabajo, por las flores que ha cultivado
y puesto con amor en mi camino.
A mi padre por heredarme la luna en un apellido y por mi educación.
A mis hermanos, sobrinos y a los más cercanos
por acompañarme con su cariño y consejo.

Al gran pueblo Kamëntsá Biyá de Sibundoy
por su palabra, su medicina y sus compartires.
Que su sabiduría perdure siempre.
Ainanokan aslepay diospagrach

Resumen

La investigación analiza críticamente las instituciones sociojurídicas de derechos, territorio y autoridad en el Valle de Sibundoy, Putumayo, a lo largo del siglo XX, entendiéndolas como puntos de tensión y convergencia entre las epistemologías indígenas y los proyectos políticos estatales. En diálogo con los modelos analíticos de dichas instituciones, el estudio reconstruye las formas concretas en que el Estado colombiano se ha articulado con una región periférica y multicultural, reconociendo los procesos históricos, geográficos y culturales que han configurado su alteridad. Desde una perspectiva histórico-jurídica, el trabajo describe la relación entre el derecho estatal y los sistemas normativos indígenas (comúnmente descritos como derecho propio, derecho mayor y ley de origen), sus traducciones al ordenamiento dominante y su utilidad en el contexto contemporáneo. Asimismo, examina la delegación de autoridad y las modalidades de construcción de Estado en el medio y bajo Putumayo, así como los discursos que han sustentado la incorporación del Valle de Sibundoy al proyecto de nación. Finalmente, a partir de información primaria recolectada mediante entrevistas a autoridades y personas destacadas del pueblo Kamëntsá, se exploran las categorías de derechos, territorio y autoridad desde sus propias epistemologías, indagando por las instituciones que fundamentan su sistema normativo, sus formas de ordenamiento territorial y la configuración de sus autoridades tradicionales. El estudio de caso propone, en suma, un diálogo intercultural que permite comprender cómo los procesos de construcción de Estado han transformado las alteridades indígenas y, al mismo tiempo, visibilizar la construcción y percepción del mundo desde el pensamiento Kamëntsá.

Tabla de contenido

Introducción	8
Capítulo 1. Diálogo de sistemas normativos: el derecho estatal y el derecho propio.	16
1.1. El ordenamiento jurídico para pueblos indígenas en el derecho colombiano.	16
1.1.1. Las garantías constitucionales.	16
1.1.2. Los desarrollos legales y la jurisprudencia como articuladores de las garantías de los pueblos indígenas	22
1.2. Del derecho propio a los sistemas normativos indígenas.	48
Capítulo 2. Territorio y autoridad: los procesos de construcción de Estado en la región del Putumayo y el valle de Sibundoy.	76
2.1. La interdependencia de la nación y el Estado.	77
2.2. Estudios sobre la construcción de la nación en Colombia y el modelo regional.	81
2.3. Los modos y prácticas del Estado en la región del Putumayo durante el siglo XX.	85
2.3.1. Las primeras imágenes de la región del Putumayo en la consciencia nacional.	86
2.3.2. Los procesos de construcción de Estado en Sibundoy, Putumayo, durante el siglo XX.	101
2.4. Pensamientos finales sobre construcción de Estado en la región del Putumayo.	115
Capítulo 3. De la palabra del “ <i>shinÿac</i> ” o el sistema normativo del pueblo Kamëntsá de Sibundoy, Putumayo.	119
Capítulo 4. “Jenoyeunayán” o dialogar para llegar a acuerdos: a manera de conclusiones.	152

Lista de figuras

Figura 1. *Mapa: Ubicación geográfica del departamento del Putumayo.*

Figura 2. *Mapa: Ubicación geográfica del Valle de Sibundoy, Putumayo.*

Figura 3. *Presencia de pueblos indígenas y coberturas del resguardo en la frontera Putumayo-Nariño.*

Figura 4. *Fotografía del Bëtsknaté de fecha desconocida.*

Figura 5. *Ilustración del tsömbiach y de mujeres vistiéndolo con alegría.*

Figura 6. *Shinyac ceremonial.*

Figura 7. *Mural con la metodología de jenebtbiaman y jenoyeunayam.*

Lista de tablas

Tabla 1. *Comparativo de definiciones sobre Derecho Propio, Ley de Origen y Ley Natural.*

Tabla 2. *El modelo de región.*

Tabla 3. *Roles de autoridad en el Cabildo Kamëntšá Biyá de Sibundoy.*

Introducción

En Sibundoy una vez al año resuenan cascabeles, tambores y loinas conmemorando el día grande para los Kamëntšá: el *Bëtsnaté*. En 2011, mi familia, en cabeza de mi madre, recibió la invitación del comrade Juan Manuel Sigindoy para participar en esta ritualidad. Por este motivo, el día anterior, con taita Juan y su esposa, nos acercamos a la Casa Cabildo en San Francisco para solicitar al gobernador su licencia para que pudiéramos integrarnos a la comunidad. El día siguiente mi madre Amparo Campaña Gelpud, mis sobrinos (Juan, Sofia y Manuel Jojoa Quinchoa) y yo, nos dirigimos a la casa del taita Juan Manuel con el fin de prepararnos. En un caluroso recibimiento compartimos abrazos, palabras y alistamos atuendos para caminar hacia el centro del pueblo. En el camino hacia San Francisco se escuchaban familias y veredas enteras entonando los ritmos y versos del día grande. Una vez en el pueblo asistimos a misa, en unidad con la familia Sigindoy nos arrodillamos ante el gobernador y su gabinete, y en el cabildo danzamos, gritamos y compartimos chicha hasta el anochecer.

El compartir con el pueblo Kamëntšá a lo largo de los años ha generado un profundo interés por comprender su pensamiento, su lengua materna y los procesos que han formado su identidad. Las reflexiones sobre estas manifestaciones se abordan desde una perspectiva jurídica de las relaciones sociales, en virtud de la formación del autor en derecho, pero también incorporan los factores históricos que han moldeado la realidad contemporánea de estas geografías andino-amazónicas colombianas. En este sentido, el campo principal para abordar estas cuestiones es la construcción del Estado en el Putumayo durante el siglo XX, con especial énfasis en las formas en que este proceso ha impactado al pueblo Kamëntšá.

El pueblo indígena Kamëntšá ha habitado ancestralmente la región noroccidental del departamento del Putumayo, tanto en la unidad geográfica conocida como ‘*Tabanok*’, actualmente municipio de Sibundoy, como en la unidad geográfica conocida como ‘*Bynchioca*’, actualmente municipio de San Francisco. Su población se encuentra ubicada principalmente en las zonas rurales y urbanas de ‘*Tabanok*’ y ‘*Bynchioca*’ en el Alto Putumayo, conservan su lengua materna, su atuendo tradicional, formas de escritura en telar y un complejo de manifestaciones culturales que proyectan su relación con el territorio (Cabildo Kamëntšá Biyá de Sibundoy, 2012). En su lengua se constantemente se afirma: ‘*Camuëntšáyentsang, Kamëntšábiyang*’ (‘*somos gente de aquí mismo, con pensamiento y lengua propia*’).

Con este punto de partida, el presente texto se propone analizar críticamente los derechos, el territorio y la autoridad, tres instituciones sociojurídicas presentes tanto en el Putumayo como en Sibundoy. La lectura propuesta sugiere que los mencionados elementos pueden abordarse describiendo sus componentes mínimos, tanto para este pueblo indígena como para la sociedad nacional. En esta caracterización se evidencian convergencias y tensiones. Los puntos de convergencia permiten entender los acuerdos existentes para abordar, regular y construir un espacio de la periferia. Sin embargo, resulta claro que algunos de estos no son aceptados por todos los sectores de la sociedad e inclusive se observan puntos con desacuerdos, esto a partir de las construcciones sociales diametralmente opuestas desarrolladas en un lugar intercultural. De ahí la necesidad de explorar las tensiones que hacen posible comprender estas diferencias.

La razón central de que este estudio se focalice en Sibundoy, Putumayo, obedece a que en esta región han confluído distintos procesos políticos e históricos, que permiten hacer una lectura

cuidadosa de como estas instituciones sociojurídicas son el resultado dialógico de las epistemologías de los pueblos indígenas como de aquellas que dan un sentido político a la sociedad colombiana mayoritaria. La epistemología se refiere al estudio de los métodos para crear y validar el conocimiento. Mientras que las tradiciones clásicas buscaban reglas universales para alcanzar el conocimiento, las nuevas corrientes rechazan la idea de un único método. Este enfoque permite reconocer otras formas de pensar, concebir y valorar el conocimiento, como las epistemologías de los pueblos indígenas (Quintanilla, Barrent, Cepek, Fabiano, & Machery, 2023). En esta última acepción se encuentran las epistemologías de los pueblos indígenas y, por tanto, el presente texto parte de esta definición.

Las tensiones y convergencias analizadas en este estudio se inscriben dentro de los procesos de consolidación de la globalización. Para comprender estas realidades contemporáneas, se opta por el modelo analítico propuesto por Saskia Sassen (2010), quien agrupa los componentes de derechos, territorio y autoridad. Según Sassen, estos elementos permiten situar lo global y lo nacional como condiciones construidas a lo largo del tiempo. Estos componentes no son atributos simples, sino instituciones complejas que surgen de luchas e intereses conflictivos. A través de esta perspectiva, Sassen propone un marco analítico para estudiar cómo estos elementos sociojurídicos han evolucionado y se han ensamblado en distintos contextos históricos y geográficos.

En una escala nacional, diferentes autores se han aproximado a los heterogéneos procesos locales del Estado colombiano (García Villegas, 2011), en los cuales se recalcan las dinámicas centro-periferia (Serje, 2017) (Letamendia, 1997) o *“la lectura que de la nación se hace desde la región y sobre la manera como desde aquella ésta se configura”* (Ocampo A., 1993, 22) (Ramírez,

2001). Algunas investigaciones estudian la evolución de la articulación de las regiones periféricas con el proyecto de nación (*state building*) (Serje, 2005) (Bahamón, 2013) (Bonilla, 2019) o han analizado el proceso histórico de construcción de estado a partir de la noción de ‘frontera’ (González Peña & Samacá Alonso, 2012) (Gómez López, 2010) (Otero, 2009) (Rausch, 2003) (Restrepo, 2006) (Uribe, 2019).

El problema de investigación que se aborda en este texto tiene como objetivo principal comprender cómo las instituciones de derechos, territorio y autoridad han sido construidas a lo largo del siglo XX en Sibundoy, a partir del contexto del Putumayo, subrayando las dinámicas de relacionamiento de los actores sociales que habitan el territorio. Siguiendo el modelo analítico de Sassen (2010), que agrupa los conceptos de derechos, territorio y autoridad como elementos transhistóricos, se busca explorar cómo estos componentes, lejos de ser atributos estáticos, se constituyen a través de procesos complejos determinantes para las realidades locales. El análisis se centra especialmente en cómo la globalización, en su proceso de consolidación, ha influido en la construcción de relaciones de poder y en la forma en que el Estado se ha representado en un territorio periférico e intercultural. Al identificar las demandas jurídicas del pueblo Kamëntšá y los intentos de regulación del Estado colombiano, la investigación profundiza en cómo estos procesos han determinado la configuración contemporánea de sus derechos, su territorio y sus autoridades.

Este estudio se fundamenta en la teoría del derecho, la historiografía estatal local y las epistemologías indígenas, lo que permitirá una visión integral para comprender cómo estos elementos se han ensamblado dentro de las complejas dinámicas sociales de la región. De acuerdo con Serje (2005), este tipo de análisis debe ir más allá de una simple revisión de las estructuras

formales, e incorporar una lectura histórico-geográfica que permita abordar las alteridades que convergen en un determinado espacio. Por tanto, Sibundoy debe ser entendido no solo como una división administrativa dentro del Estado colombiano, sino como un lugar de flujos y disputas que requieren ser analizados. La estructura del texto se organiza en tres partes: primero, la revisión del marco teórico y conceptual; segundo, el análisis histórico y social del Putumayo en el siglo XX; y finalmente, la interpretación de los sistemas normativos indígenas del pueblo Kamëntšá y su relación con las distintas manifestaciones del Estado.

El capítulo primero de la investigación aborda dos acepciones de la institución sociojurídica de derecho, estas son: derecho estatal y *‘derecho propio’*. La primera incluye el derecho procedente del Estado colombiano para regular las interacciones con los pueblos indígenas y alude a las normas mediante las cuales se otorgan facultades, se reconocen garantías o se limitan determinadas acciones. Esta normatividad es denominada a lo largo del texto como derecho positivo, derecho estatal o legislación nacional. Esta subsección del texto describe los principales contenidos de este ordenamiento en los niveles constitucional, legal y jurisprudencial, esto último mediante una lectura transversal de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890).

En espacios tanto jurídicos como políticos, los conceptos de Derecho Propio, Ley Natural y Ley de Origen han sido propuestos para aludir a las normas que regulan los espacios sociales de los pueblos indígenas en sus territorios. Estas reglas se diferencian del derecho positivo por su fuente, su eficacia, las formas para su transmisión o sus estructuras de justicia. En este subpunto del texto se defiende la postura de que un elemento descriptor más pertinente sería la de Sistemas Normativos Indígenas. Por esta razón, se revisa las características de estos sistemas, las formas en cómo se han

incluido en el sistema normativo estatal (también llamadas *traducciones*) y la utilidad de los sistemas normativos indígenas en un contexto contemporáneo.

La segunda parte de este trabajo aborda las instituciones de territorio y autoridad mediante los procesos de construcción de Estado. Se parte del estudio y desarrollo de la delegación de la autoridad por parte del Estado colombiano en la región del medio y bajo Putumayo, con cuatro momentos específicos durante el siglo XX mediante los cuales se puede reconocer las imágenes que conforman los discursos y los contextos de la región, lo que permite entender el sentido de su articulación al proyecto de nación. Seguidamente, se concentra en las características de estos fenómenos, pero atendiendo únicamente a Sibundoy, en el Alto Putumayo.

La revisión bibliográfica permite identificar cómo los discursos en torno a la nación en el sur de Colombia coinciden con las etapas de la construcción de los Estados en otros lugares del globo, así como con sus mecanismos de ordenamiento territorial y sus prácticas de consolidación (Anderson, 1993). Estos documentos permiten, además, reconstruir el *discurso formal* del Estado, en contraposición al *discurso real* (Del Cairo S., 2003), en torno a los derechos, el territorio y la autoridad. En mi interpretación, el *discurso formal* está compuesto por las representaciones sobre los pueblos indígenas que el Estado plasma en normas jurídicas, conforme a las cuales se limitan las capacidades jurídicas o se reconocen derechos y garantías a estas poblaciones. Por otra parte, el *discurso real* se refiere a las representaciones locales o regionales sobre los pueblos indígenas que generan discriminaciones negativas, con las cuales se les tilda de ‘*incivilizados*’, ‘*salvajes*’ o ‘*de pensamiento arcaico*’, estas provienen de campesinos, colonos, e, inclusive, de los mismos representantes/funcionarios del Estado. Para Del Cairo S. (2003), el *discurso formal* alude

principalmente a las discriminaciones positivas derivadas de las regulaciones legales; entre tanto, el *discurso real* -esto es, las discriminaciones negativas- se agencia únicamente por colonos e indígenas.

El tercer capítulo explora estas categorías desde la epistemología del pueblo Kamëntsá de Sibundoy. Los caminos para llegar a este conocimiento parten tanto de la revisión bibliográfica y se encuentran con la información recolectada mediante diálogos (entrevistas semiestructuradas) sostenidos con tres personas destacadas de esta comunidad. En ambas fuentes se indaga sobre su relación con el territorio, así como su forma de ordenarlo y/o apropiarlo, las manifestaciones de sus autoridades tradicionales y su estructura de gobierno, todo con el fin acercarse a los componentes que permitan identificar su sistema normativo. Este ejercicio de diálogo permite reconocer algunas de las transformaciones que los procesos de construcción de Estado han generado a la cultura Kamëntsá.

La construcción del Estado en la periferia colombiana durante el siglo XX ha sido generalmente estudiada desde la perspectiva de la sociedad mayoritaria o sobre las prácticas de violencia hacia los pueblos indígenas colonizados. Esta investigación se justifica bajo la premisa de que, al explorar las dinámicas históricas es posible profundizar en las transformaciones actuales (Sassen, 2010). De este modo, el estudio busca reconocer al pueblo Kamëntsá en su contexto histórico, explorando su epistemología en lugar de limitarse a una mera referencia a lo indígena. Este texto se plantea como un diálogo abierto e intercultural centrado en el reconocimiento de las concepciones, valores, lengua y territorialidad Kamëntsá, con el fin de comprender una parte del pensamiento que ha hecho pervivir a este pueblo en el piedemonte amazónico.

La metodología empleada en este estudio es cualitativa y se desarrolla bajo el formato de un estudio de caso, centrado en el pueblo Kamëntsá y su interacción con el Estado en Sibundoy, Putumayo. Este enfoque permite examinar de manera detallada y contextualizada las prácticas y relaciones sociales que configuran las instituciones de derechos, territorio y autoridad en la región, así como las tensiones y convergencias entre las perspectivas indígenas y las normativas estatales. Dado que el investigador es originario de Sibundoy, se incorpora la observación participante como un recurso clave, que permite una comprensión situada de las dinámicas de la comunidad Kamëntsá.

El estudio combina diferentes métodos de recolección de datos: entrevistas semiestructuradas con miembros de la comunidad Kamëntsá, análisis de fuentes documentales, y la observación participante en eventos y actividades sociales y culturales del pueblo. Este enfoque integral facilita la obtención de una visión holística, permitiendo no solo entender los sistemas normativos y las tradiciones del pueblo Kamëntsá, sino también las experiencias vividas y las percepciones de los actores locales en relación con el Estado. A través de este trabajo en territorio, junto con el análisis de la historiografía estatal y las epistemologías indígenas, se busca ofrecer una interpretación enriquecida y compleja de las dinámicas sociopolíticas que han dado forma al territorio y las instituciones en Sibundoy.

Capítulo 1. Diálogo de sistemas normativos: el derecho estatal y el derecho propio.

El presente capítulo abordará los contenidos sociojurídicos del derecho. En específico, se mencionará el ordenamiento jurídico para pueblos indígenas vigente con la Constitución Política de 1991, sus principales garantías y facultades. La jurisprudencia ha tomado un papel central en la interpretación armónica y sistemática de estos derechos, por lo cual se revisarán los pronunciamientos relevantes para comprender el alcance de las regulaciones constitucionales, esto desde el estudio de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890).

Seguidamente, se explora el uso de la noción *derecho propio* para defender la hipótesis de que con ella se intenta describir indebidamente los sistemas normativos de los pueblos indígenas. Por lo cual, resulta necesario examinar su fundamentación, iniciando con la mención al parentesco, la oralidad y los arquetipos culturales. De este modo, es posible apreciar las prácticas de *traducción* de los sistemas normativos indígenas al derecho estatal en diferentes lugares del mundo y en distintas épocas del Estado colombiano. Para finalizar, se abordará el diálogo entre estos conjuntos de normas en el marco del pluralismo jurídico¹, con el fin de entender la utilidad social de las construcciones normativas indígenas y sus múltiples expresiones.

1.1. El ordenamiento jurídico para pueblos indígenas en el derecho colombiano.

1.1.1. Las garantías constitucionales.

¹ El pluralismo jurídico, en su sentido más aceptado, es la coexistencia de más de un sistema normativo en un espacio social determinado (Cantillo Pushaina, 2021).

El sistema constitucional colombiano propuso el principio de la *diversidad étnica y cultural* (Art. 7 C.P.), incluyendo el deber a cargo del Estado de *reconocer y proteger* dicha diversidad. Desde la interpretación histórica de las normas constitucionales es posible explorar los propósitos coyunturales de la regla, norma o ley, con lo cual se observa que la proposición del artículo séptimo constitucional surge a manera de respuesta a la predominante y criticada política de *asimilacionismo* (Semper, 2006) del Estado colombiano hacia los pueblos indígenas, durante todo el proceso de construcción y consolidación del Estado.

Este principio permite afirmar que existe un *estatus especial* para los pueblos indígenas al interior del ordenamiento jurídico y de la estructura estatal nacional. ¿De qué forma se manifiesta este estatus? Inicialmente, con un conjunto de normas que regulan los derechos y garantías para la preservación de la identidad cultural y la pervivencia integral como pueblos indígenas (art. 68 C.P.).

Esta parte del ordenamiento jurídico tiende a asegurar la autogestión en el marco de los usos y costumbres propias (art. 330 C.P.); propende por el ejercicio de la justicia propia que se manifiesta a través de la jurisdicción especial indígena (art. 246 C.P.); e incluye dentro del sistema de representación política nacional, con senadores y representantes a la cámara, los intereses de las comunidades indígenas y afrodescendientes (art. 171 y 176 C.P.); así como protege la propiedad común de los territorios y resguardos en la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890); e igualmente reglamenta el derecho a la consulta previa en el Decreto 1320 de 1998 (Presidencia de la República de Colombia, 1998).

Por otra parte, la estructura constitucional conocida como *bloque de constitucionalidad* y desarrollada a la luz del artículo 93 de la C.P., nos permite comprender que el *Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* de 1989 (Organización Internacional del Trabajo-OIT, 1989) compone de manera directa el orden jurídico colombiano. Además, de conformidad con lo establecido por el artículo 224 de la C.P., el órgano legislativo realizó su aprobación a través de la Ley 21 de 1991 (Congreso de la República de Colombia, 1991).

Otro instrumento internacional en este asunto es la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* adoptada por las Naciones Unidas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007), en septiembre de 2007, la cual tomó como fundamento para su desarrollo la noción de la *libre determinación de los pueblos*, este principio internacional ha sido reconocido en el seno de la concepción moderna del *ius gentium* (Semper, 2006), y, por este motivo, se encuentra vigente y vinculante para Colombia.

El territorio (sus derechos, mecanismos de protección y contenidos) resulta transversal y mantiene relación con la autonomía de los pueblos indígenas pues, el primero, conforma el *espacio geográfico* (Del Cairo, 2003) donde la normatividad -legal y constitucional- destinada a regular a los pueblos indígenas tiene efectividad, vigencia y aplicación (artículos 287, 329 y 330 de la C.P.). Para proteger estos pilares, y en concordancia con lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT (OIT, 1989), toma relevancia el derecho a la consulta previa, libre e informada sobre las decisiones legales o administrativas que afectan a los territorios de los pueblos indígenas.

En lo que respecta a la garantía a la consulta previa, libre e informada a las comunidades étnicas ante situaciones, proyectos y decisiones que tengan la virtualidad de ocasionar un perjuicio directo al territorio o a los valores que constituyen la identidad de un colectivo étnicamente diferenciado, la acción de tutela (artículo 86, C.P.) -herencia institucional española (Clavero, 2016)- se ha configurado en una de las herramientas de más fácil acceso y relativa inmediatez para salvaguardar las demás garantías (autonomía, autogobierno, respeto a la diversidad étnica y cultural, etc.) que le asisten a estas comunidades.

Sobre este particular, la jurisprudencia constitucional ha realizado variados pronunciamientos, unos de los cuales se encuentra en la Sentencia SU-123/18 (2018, 15 de noviembre). En esa oportunidad la Corte Constitucional, en sede de revisión y a través de sentencia de unificación de jurisprudencia, aborda el problema jurídico de si existió vulneración al derecho a la consulta previa y al territorio que le asiste a la comunidad indígena *Awa* del municipio de Puerto Asís, Putumayo, al no haber sido consultados, ni antes ni una vez en ejecución, sobre el proyecto de exploración y explotación petrolera de los pozos Quinde, Cohembí y Quillasinga, a cargo de una empresa contratista de Ecopetrol.

Este tribunal afirmó que el derecho a la consulta previa es irrenunciable, lo que implica, entre otras cosas, que busca lograr a través de un dialogo Estado-pueblos indígenas, el consentimiento de estas comunidades para adoptar las medidas que les afectan; en la consulta no se asume que el pueblo indígena tiene un derecho de veto, ni que el Estado tiene un poder arbitrario de imposición de la medida; la consulta debe ser flexible, esto es, adaptarse a la particularidades de cada comunidad y debe brindar la información necesaria para emitir un criterio libre.

Adicionalmente, el tribunal constitucional reseñó que la afectación directa se presenta cuando exista una evidencia razonable de que con la medida se perjudica la salud y el ambiente o las estructuras sociales, espirituales, culturales y ocupacionales de los pueblos indígenas. La Corte reflexiona que la consulta previa procede aun cuando el proyecto se encuentre en marcha y debe adoptar medidas para reparar, recomponer o recuperar la afectación al territorio. En la sentencia se revisan dos acepciones de este último concepto, el primero es el *territorio geográfico* que alude exclusivamente a los límites y jurisdicciones reconocidas en figuras legales como la de resguardo; el segundo, el *territorio en sentido amplio* incluye las zonas en donde los pueblos indígenas han ocupado habitualmente o han desarrollado sus actividades culturales, económicas o espirituales, estén estas reconocidas o no en una herramienta legal. Tras este análisis, se responde al problema jurídico tutelando el derecho a la consulta previa y a la salvaguarda del *territorio en sentido amplio*.

En este mismo sentido, la acción de tutela ha permitido que a través de la jurisprudencia se desarrollen diferentes análisis hermenéuticos para acercarse mejor a la comprensión de los principios y derechos constitucionales sobre pueblos indígenas o de la *Constitución Indígena* (Semper, 2006). Un ejemplo de esta interpretación desarrollada por la Corte Constitucional recae sobre el principio de *autonomía indígena*, el cual debe ser entendido desde la condición de maximización de su rango de aplicación o de minimización de las restricciones para su ejercicio.

En la Sentencia C-601/11 (2011, 29 de junio), por ejemplo, se señaló que los límites al derecho fundamental a la autonomía indígena se relacionan con:

(i) la jurisdicción especial indígena: en donde los límites se componen por lo verdaderamente intolerable desde el punto de vista de los derechos humanos, esto es, por el derecho a la vida, la prohibición de tortura, la prohibición de esclavitud y el principio de legalidad - especialmente en materia penal- y con una lectura de estos derechos desde un enfoque étnico e intercultural.

(ii) el principio de legalidad, que se traduce en la preexistencia de instituciones que permitan que los miembros de los pueblos indígenas tengan conocimiento del carácter socialmente nocivo de ciertas acciones o de las soluciones a determinados conflictos. Además, se relaciona con la preexistencia de las formas en que se aplican esas soluciones o se sancionan esas conductas, es decir, a un procedimiento definido.

(iii) los derechos fundamentales como mínimos de convivencia social, que deben estar protegidos de la arbitrariedad de las autoridades y que constituyen el “núcleo duro” de los derechos humanos. Este es un límite absoluto que trasciende cualquier ámbito autonómico de los pueblos indígenas.

Ahora bien, tratándose de casos concretos las restricciones a los derechos y garantías de los pueblos indígenas pueden mediar bajo el argumento interpretativo que permite conocer si las medidas son necesarias para salvaguardar un interés de mayor jerarquía y son las menos gravosas frente a otras medidas alternativas. Igualmente, se ha propuesto el principio de “mayor autonomía para la decisión de conflictos internos” en especial en casos en donde los sujetos activos del conflicto pertenecen a un único pueblo indígena; entre tanto, si el conflicto alude a una persona

indígena y una persona de la sociedad mayoritaria resulta necesario evaluar los principios y derechos en conflicto de las dos culturas.

La autonomía propia resulta determinante para permitir un grado de conservación cultural integral como pueblo indígena. El territorio es el espacio, tanto físico como cultural, en el cual es posible desarrollar la identidad propia y los diferentes sistemas sociales que de ella se desprenden (gobierno, educación, justicia, idioma, etc.). En consecuencia, tanto territorio como autonomía resultan transversales para los pueblos indígenas y por ello son categorías que han sido elevadas a rango constitucional. Estos conceptos se encuentran en un constante desarrollo jurisprudencial para ser armonizados con todo el ordenamiento jurídico y con el sistema internacional de derechos humanos.

1.1.2. Los desarrollos legales y la jurisprudencia como articulador de las garantías de los pueblos indígenas.

Descendiendo en la jerarquía normativa, se analizará los contenidos de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890). Esta revisión permite comprender, en un primer momento, como esta legislación de finales del siglo XIX unificó el sentido del *discurso real* de la sociedad con el *formal* del Estado, en el que los pueblos indígenas reciben discriminaciones con diferentes nominativos, sus epistemologías (pensamiento, cultura, medicina, lengua, etc.) eran prohibidas y la autoridad que controlaba su cotidianidad era la iglesia; y, en un segundo momento, una reinterpretación, a partir de 1970, sobre algunos puntos de esta norma con el fin de usarlos como herramientas para consolidar los derechos y garantías que se luego se reconocerían en la C.P. de

1991. Finalmente, el texto presenta tres sentencias de la Corte Constitucional en las que se resuelven demandas con aparentes incongruencias de la citada legislación con la carta fundamental.

La ley objeto de estudio se tituló como la regulación “[p]or la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Congreso de la República de Colombia, 1890). Tiene seis capítulos distribuidos así: disposiciones generales, organización de los cabildos indígenas, de los resguardos, protectores de los indígenas, división de terrenos de resguardos y ventas; para un total de cuarenta y dos artículos. Esta norma reglamentó la relación de las autoridades estatales con los pueblos indígenas mediante la diferenciación en tres categorías (*‘salvajes’*, *‘semisalvajes’* y *‘civilizados’*) y habilitó la creación de regímenes particulares para algunas de estas, en esta última acción las misiones de la iglesia católica tomaron protagonismo por encontrarse ubicadas en los -que anteriormente eran conocidos como- Territorios Nacionales².

En sus primeras partes esta regulación diferenció tres categorías de indígenas: los *salvajes*, quienes debían ser aculturizados por medio de las autoridades eclesiásticas; los *semisalvajes*, aquellos ya inmersos en procesos de civilización a cargo de las misiones, para quienes se expediría un régimen particular concertado entre el gobierno y el clero; y los *civilizados*, para quienes regían lo dispuesto en la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890). Es claro como las sociedades indígenas que no encajan en el término *civilizados*, quedaban al arbitrio de quienes ostentaban el poder local y, todo indica que, encontrarse en este espectro supuso una amenaza a la identidad cultural. Esta facultad de la

² Los territorios nacionales en Colombia eran áreas fuera de los departamentos, que el Estado podía crear, dividir o suprimir directamente. Esta figura permitía una gestión centralizada de estos territorios por parte del Gobierno Nacional.

iglesia de decidir el lugar del *otro*, sumada a ciertos dispositivos de violencia, conforman el contexto colonial de gran parte del siglo XIX en Colombia -tal como se observará en el siguiente capítulo-. Además, la división poblacional negó otras formas de conocer el mundo para propender por una homogeneidad cultural y, sin lugar a duda, provocó dolor en los pueblos indígenas de Colombia.

En la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890) se reguló, además, los resguardos como categorías territoriales colectivas de los pueblos indígenas y se establecieron mecanismos para su parcelación; se reconoció la prevalencia de títulos coloniales ante otras figuras jurídicas de los poseedores de mala fe o usurpadores; los cabildos, como corporaciones dirigidas por un gobernador en periodos anuales, quien para asumir el cargo debía gozar de reconocimiento como líder comunitario y cuyas funciones correspondían a asuntos económicos, ejecución del censo, adjudicación de tierras del resguardo y resolución de conflictos; y se limitó la capacidad de las personas indígenas para manifestar la voluntad en la celebración de negocios jurídicos, esto, equiparándolas a los menores de edad.

A lo largo de la norma analizada se puede observar como el legislador transita indistintamente en nominativos como '*salvajes*', '*indígenas civilizados*', '*incipientes sociedades*' o '*pobres de solemnidad*', para dirigirse a los pueblos indígenas. Este lenguaje pone de presente el enfoque colonialista de la legislación y el poco interés estatal de reconocer las otras epistemologías. Estas formas de referirse al *otro* fueron usadas para sustentar la decisión de delegar, en otros actores sociales, las acciones asimilacionistas del Estado. Esta práctica permite comprender que, para esta época en Colombia, los discursos *formal* y *real*

hacia los pueblos indígenas tenían contenidos similares en tanto profundizaban una visión de menosprecio y -con la diferencia respecto a lo planteado por Del Cairo (2003)- ambos proyectaban exclusivamente discriminaciones negativas. Este fenómeno a la luz de los principios y valores constitucionales de 1991 constituye una práctica inadmisibles, en tanto lesiona la dignidad humana y vulnera el principio de la diversidad étnica y cultural de la nación.

Conforme lo han recogido Rueda-Saiz (2017), Sánchez (2001), Semper (2006) y la Corte Constitucional, la legislación analizada tiene un segundo momento a partir de la década de 1970. En esta época, los pueblos indígenas Nasa y Misak lideraron la construcción de los objetivos del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC como movimiento social, dentro de los cuales se destacan: la constitución, el saneamiento o la expansión de los resguardos que habían sido despojados por terratenientes o disueltos por orden legal, la iglesia u otros actores sociales, el fortalecimiento del gobierno propio a través de los cabildos, la defensa de la identidad y la socialización de determinada interpretación sobre las leyes que regulan los asuntos indígenas para demandar su aplicación justa (Rueda-Saiz, 2017).

El último de estos objetivos del movimiento indígena fue propuesto, por ejemplo, a partir de lo regulado en el artículo 13 de la ley aquí mencionada, en esta norma se establece la prevalencia del derecho de los pueblos indígenas sobre las tierras del resguardo ante cualquier otro tipo de posesión o propiedad y se les faculta a acceder al sistema de justicia para reclamar su derecho a la propiedad del resguardo. Sobre el particular se menciona:

Artículo 13. Contra el derecho de los indígenas que conserven títulos de sus

resguardos, y que hayan sido desposeídos de estos de una manera violenta o dolosa no podrán oponerse ni será admisibles excepciones perentorias de ninguna clase. En tal virtud, los indígenas perjudicados por algunos de los medios aquí dichos podrán demandar la posesión ejecutando las acciones judiciales convenientes. (Congreso de la República de Colombia, 1890)

El CRIC mediante reuniones periódicas o en las visitas a las familias indígenas, socializaba las reglas establecidas en la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890) desde un enfoque favorable a sus pretensiones, por ejemplo, del citado artículo 13, se recalcaba no únicamente el derecho de acceder a los jueces para reclamar la posesión de una zona del resguardo, sino el reconocimiento pleno de las comunidades como propietarias de su territorio. De este modo se inició una lucha por la protección de los intereses y territorios indígenas. Esto permitió que esta legislación ya no se usará exclusivamente como una herramienta para fomentar la asimilación de los pueblos indígenas a través de la iglesia, sino como un elemento para legitimar la posesión territorial y la autonomía, como ejes del desarrollo de las comunidades. La figura del resguardo toma relevancia -tal como lo ha indicado Rueda-Saiz (2017)- para este propósito.

En la época colonial, el *resguardo* fue diseñado para congregar a los pueblos indígenas en pequeños poblados que permitieran su evangelización, tributación y administración política. Este se definía como ‘*la tierra reservada para el beneficio de los indios*’, en donde las familias indígenas recibían una porción de tierra en una especie de arrendamiento, con base en la cual se calculaban los impuestos. Estos espacios eran delimitados por representantes de la corona

española (*oidores*) y registrados en cédulas reales, y los *corregidores* tenían la función de protegerlos de los invasores. Durante el siglo XV, esta política tuvo su auge y en los siglos siguientes se empieza a desconocer sus límites o a entregar zonas a colonos para que asuman la tributación, y, finalmente, se ejecuta una campaña para su desintegración (Fals Borda, 1957). Este proceso de reconocimiento legal y su posterior negación mediante otras figuras jurídicas de los territorios indígenas ha sido denominado *desagregación territorial*³.

El CRIC utilizó estas dos herramientas jurídicas, la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890) y la figura de los resguardos, para desplegar una estrategia local con la cual algunas de las tierras despojadas regresaron a manos de los pueblos Nasa y Misak. Estas acciones se concretan luego de que, en 1972, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística-DANE solicitó a esta organización realizar el censo de la población indígena del Cauca. Durante su ejecución los líderes indígenas realizaban las encuestas del censo nacional en las jornadas de la mañana y en la tarde/noche organizaban reuniones para socializar (i) la reinterpretación de ciertos puntos de la mencionada ley, (ii) la agenda del movimiento social y (iii) para reconstruir mediante relatos orales de los mayores los límites de los resguardos. Luego de recolectar información y concientizar a las comunidades, se organizaron campañas para acceder a las partes de los resguardos que permanecían en manos de terceros (*hacendados*, la iglesia, mestizos,

³ La desagregación territorial es un proceso que busca dividir los territorios indígenas en componentes legales con el fin de eludir su protección constitucional e impulsar su inclusión al mercado, a pesar de que este sea legalmente inalienable e imprescriptible. Este proceso contradice las concepciones indígenas de unidad e integralidad territorial. Además, desconoce la autonomía y la autodeterminación frente al desarrollo de obras de infraestructura o concesiones a industrias extractivas (Houghton, 2008). En el caso del pueblo Kamëntšá, Sigindioy (2013) describe como este proceso se desarrolló en el Alto Putumayo con la propuesta de construcción de la variante San Francisco-Mocoa.

etc.). Esta acción llevaba a dos escenarios, el primero, en donde mediante la policía eran desalojados, ante lo cual procederían a demandar (en aplicación del artículo 13) presentando los títulos coloniales, o, el segundo, en donde se quedaban en dichas zonas como los dueños legítimos amparados por la legislación nacional (Rueda-Saiz, 2017).

Este fenómeno social puede ser entendido como una subversión legal (*legal subversión*), para describir como el modelo de resguardos, inicialmente planteado como una política de asimilación a la cultura occidental, se transforma en una figura que debe ser defendida y fortalecida como el medio para salvaguardar las epistemologías de los pueblos indígenas (cultura, pensamiento, rituales, lengua, etc.). Esta particularidad se origina luego de alcanzar un mejor entendimiento del ordenamiento jurídico (*legal consciousness*), tal como ocurrió con la interpretación en paralelo de las dos figuras aquí analizadas (el resguardo y la mencionada ley de 1890) y la articulación con acciones colectivas (Rueda-Saiz, 2017).

Este modelo, en mi opinión, sigue vigente en los espacios de concertación entre los pueblos indígenas y el Estado, donde cotidianamente se presentan nuevos conceptos o reinterpretaciones de los derechos constitucionales y legales con el fin de reflejar de manera más precisa las formas indígenas de comprender y habitar el mundo. En ese sentido, uno de los reclamos más fuertes de los movimientos indígenas ha sido la necesidad de cambiar la noción de ‘usos y costumbres’ por la de ‘sistemas de conocimientos’, como una forma de reivindicar y reconocer la generación del conocimiento indígena que sustenta la vida. Tal como lo expresó Harol Rincón Ipuchima, indígena del Pueblo Maguta, en el Foro *Los sistemas de conocimiento para volver al origen*:

El conocimiento occidental ha puesto en peligro la estabilidad del planeta Tierra. Está incompleto, fragmentado, y no tiene la capacidad de entender la complejidad de la vida. Cuando hablan de los pueblos, dicen que tienen mitos, leyendas, etc., pero no dicen que son Sistemas de Conocimiento, que son estructurados, que contienen las normas, las narraciones de origen de todo lo que existe, principios de comportamiento de la gente, los rituales que nos permiten comunicarnos con nuestros dioses y la responsabilidad que se nos entregó a cada pueblo. (Mesa Permanente de Concertación, 2023).

En síntesis, la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890) fue diseñada como una herramienta de control y asimilación de los pueblos indígenas, en esta se reflejaba una perspectiva colonial que negaba su diversidad cultural y los subordinaba a la autoridad eclesiástica. No obstante, con el tiempo y especialmente a partir de la década de 1970, los pueblos indígenas, a través del CRIC, reinterpretaron algunos puntos de esta normativa para convertirla en un recurso en su lucha por la recuperación territorial y la defensa de sus derechos. De esta forma, la ley pasó paulatinamente de ser un medio de exclusión a una fuente de argumentos legales para la defensa de los derechos, dando cabida a la *subversión legal* del sistema de resguardos para transformarlos en un símbolo de autonomía y pervivencia. Esta nueva utilidad subraya la capacidad de los pueblos indígenas para reconfigurar las herramientas del Estado en favor de su propio reconocimiento y dignidad.

Para terminar este subpunto, se revisará la jurisprudencia de la Corte Constitucional en relación con la ley analizada, de donde se destacan tres pronunciamientos, en el siguiente orden:

Sentencia C-139/96 (1996, 9 de abril), Sentencia C-436/14 (2014, 3 de julio) y Sentencia C-135/17 (2017, 1 de marzo). El análisis parte de la identificación de los problemas jurídicos propuestos en cada caso y las principales razones que fundamentaron sus soluciones, para luego revisar los derechos inmersos en estas disputas con el fin de exponer de mejor manera el espectro de principios y garantías constitucionales que protegen a los pueblos indígenas en Colombia. Esta revisión esclarece, además, los dos momentos ya reseñados sobre la ley en mención.

En la Sentencia C-139/96 (1996, 9 de abril) se analizan los cargos de inconstitucionalidad formulados en contra de los artículos 1^o⁴, 5^o⁵ y 40⁶ de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890). El artículo 1^o regulaba la inaplicabilidad de la ley ordinaria para los pueblos indígenas que “*vayan reduciéndose a la vida civilizada*” y facultaba a las autoridades eclesiásticas para expedir el derecho dirigido a regir su conducta. El artículo 5^o facultaba al gobernador de un cabildo a sancionar, con uno o dos días de arresto, las faltas contra la moral que comentan los integrantes de la comunidad. A su vez, el artículo 40 limitaba la capacidad de las personas indígenas

⁴ Congreso de la República de Colombia. Ley 89 de 1890. Artículo 1^o. La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose á la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.

⁵ Ibidem. Artículo. 5^o. Las faltas que cometieron los indígenas contra la moral, serán castigadas por el Gobernador del Cabildo respectivo con penas correccionales que no excedan de uno o dos días de arresto.

⁶ Ibidem. Artículo 40. Los indígenas asimilados por la presente Ley a la condición de los menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos, podrán vender con sujeción a las reglas prescritas por el derecho común para la venta de bienes raíces de los menores de veintiún años; debiendo en consecuencia solicitarse licencia judicial justificándose la necesidad o utilidad. Obtenido el permiso, la venta se hará en pública subasta conforme a las disposiciones del procedimiento judicial.

Serán nulas y de ningún valor las ventas que se hicieren en contravención a lo dispuesto en este artículo, así como las hipotecas que afecten terrenos de resguardo, aun hecha la partición de éstos.

para manifestar voluntad en la celebración de negocios jurídicos, esto, equiparándolas a los menores de edad.

En este marco, la Corte ahonda en los interrogantes sobre la constitucionalidad del uso de la expresión “*salvajes*” para referirse a las comunidades indígenas y sobre la tutela delegada a la iglesia católica para “*reducir a la vida civilizada*” a estos pueblos, si los gobernadores de los cabildos están autorizados para ejercer funciones jurisdiccionales y si es admisible equiparar a los indígenas a la condición de menores de edad, para efectos del manejo de sus zonas en los resguardos.

Para abordar este problema jurídico el juez constitucional pone de presente el principio de la diversidad étnica y cultural como fundante del Estado social de derecho en Colombia, en efecto se afirmó: “*el respeto de la diversidad supone la aceptación de cosmovisiones y estándares valorativos diversos y hasta contrarios a los valores de una ética universal*”, ante lo cual el lenguaje utilizado en la norma demandada es inadmisibile por el desconocimiento a este valor constitucional y por su abierta lesión a la dignidad humana. Adicionalmente, advierte la Corte que el artículo 1° de la mencionada ley es contrario al artículo 330 de la C.P., en tanto este último autoriza a las comunidades a regirse por sus propios gobiernos, con lo cual no es constitucional delegar el gobierno indígena a autoridades eclesiásticas.

En relación con las facultades del artículo 5° de la normativa analizada, esta corporación revisa los puntos del artículo 246 de la C.P., mencionando que los principales elementos de la jurisdicción indígena son la posibilidad de que los pueblos indígenas cuenten con autoridades judiciales propias, así como la facultad para establecer sus propias normas y procedimientos. Sin

embargo, estas autoridades y procedimientos deben estar sometidas a lo establecido en la C.P. y la ley, y el legislador tiene la competencia para definir la coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional. Por esta razón, la facultad de las autoridades indígenas de sancionar faltas contra la moral, entendida esta desde los propios usos y costumbres, se encuentra conforme a las normas constitucionales.

Sobre este punto, resulta interesante como la Corte Constitucional usa la interculturalidad para interpretar la moral más allá de noción aceptada en la sociedad mayoritaria, es decir, respetando el valor que a dicho concepto le asignen las comunidades indígenas. En este sentido, este alto tribunal declaró que es constitucionalmente admisible que las comunidades indígenas apliquen un amplio número de sanciones a determinadas faltas, las cuales pueden ser más o menos graves que las estipuladas en la legislación colombiana, y, de igual forma, que ciertas faltas que no sean consideradas ilícitas por el derecho penal sean sancionadas al interior de las comunidades.

A pesar de que la primera parte del artículo 5 ° es compatible con lo dispuesto en la C.P. de 1991, no sucede lo mismo con la autoridad encargada de imponer sanciones y el tipo de sanción establecida. En primer lugar, se limita la potestad de sanción a los gobernadores de los cabildos indígenas, lo cual contradice el artículo 246 constitucional, que reconoce a las "*autoridades de los pueblos indígenas*" de manera más amplia. En segundo lugar, la ley restringe las sanciones a un solo tipo (el arresto), lo cual no respeta la autonomía de las comunidades para aplicar diversas sanciones conforme a sus normas y procedimientos. Por estas razones, el juez constitucional concluye que estas partes del citado artículo imponen limitaciones al ejercicio de la autonomía y al principio de la diversidad étnica y cultural.

Para resolver la tercera cuestión, del artículo 40 de Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890), sobre la categorización de las personas indígenas a la condición de menores de edad o incapaces relativos, la Corte estimó insuficientes los argumentos interpuestos por el demandante, por lo que realizó un análisis bajo su propia interpretación. La parte demandante considero que dicho artículo irrespeta la carta fundamental al desconocer el artículo 98 C.P., que establece la mayoría de edad en dieciocho años. A su vez, el operador judicial consideró que esta norma reviste inconstitucionalidad a raíz de la asimilación de los integrantes de los pueblos indígenas a incapaces relativos, esto es, a “*personas menguadas urgidas de tutela paternalista*”; lo que supone un desconocimiento de los principios pluralistas de la C.P. y una contrariedad con los artículos 1º, 13, 63 y 329 de dicho ordenamiento.

En este orden de ideas, el tribunal constitucional termina su pronunciamiento al decretar la inconstitucionalidad de los tres artículos de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890). Finalmente, se advierte que esta declaratoria no implica la exclusión de otras normas no demandadas o de la desaparición del derecho de los pueblos indígenas a su autonomía en gobierno, justicia o a la facultad para expedir normas y procedimientos, teniendo como único límite los derechos fundamentales de la constitución y la ley.

En el año 2014, se emite el segundo pronunciamiento sobre esta ley en la Sentencia C-436/14 (2014, 3 de julio). En esta oportunidad se demandó la inconstitucionalidad del artículo 11 por estimarse contrario al preámbulo y a los artículos 3º, 13 y 246 de la C.P. En el texto demandado se prescribe:

Artículo 11º. Las controversias entre indígenas de una misma comunidad, o de éstos contra los Cabildos, por razón de uso de los resguardos o de los límites de las porciones de que gocen, serán resueltas por el Alcalde del Distrito Municipal a que pertenezcan, quien los oirá en juicio de policía en la forma que lo indiquen las disposiciones de la materia; cuyas resoluciones serán apelables ante los Prefectos de las Provincias, y las de éstos ante los Gobernadores de Departamento. (Congreso de la República de Colombia, 1890)

En este sentido, el problema jurídico a resolver consiste en definir si el citado artículo se estima inconstitucional al otorgar facultades para dirimir conflictos intraétnicos a autoridades como el prefecto, los gobernadores y los alcaldes, en desconocimiento del actual marco normativo de 1991, el cual faculta a los pueblos indígenas a resolver sus disputas con apego a sus propias justicias, normas y procedimientos.

En las cuestiones previas a la definición de los cargos contra esta norma, la sentencia aborda los temas de: (i) la derogatoria de leyes por expedición de una nueva C.P., (ii) los criterios interpretativos sobre el principio de la diversidad étnica y cultural, y (iii) revisa los alcances de la autonomía de la jurisdicción indígena y los elementos del fuero indígena. Las tres cuestiones se describen brevemente a continuación.

En el caso de expedición de nuevas normas, sean de contenido constitucional, legal o de otro suborden, ocurren dos fenómenos: la derogatoria expresa o la derogatoria tácita. El primer

fenómeno consiste en que la nueva regulación incluye una cláusula que detalla las leyes o los artículos concretos que serán eliminados del ordenamiento jurídico. El segundo ocurre cuando la nueva disposición legal resulta abiertamente contraria o incompatible con una cláusula o a una normativa precedente. En este último es común que la derogatoria requiera de un pronunciamiento judicial que decrete la incompatibilidad.

Por regla general se presume la vigencia de las leyes existentes en el ordenamiento jurídico a la fecha de expedición de una nueva constitución -como la de 1991- y dado que no existe otra disposición que derogue expresamente la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890), es consecuente afirmar que la mencionada regulación forma parte de la legislación vigente en Colombia. Teniendo en cuenta esta particularidad, la Corte Constitucional en esta sentencia se propone documentar los argumentos que den una base sólida para declarar que, tratándose del artículo 11 de la mencionada normativa, acaeció el fenómeno de derogatoria tácita.

En seguida, la Corte realiza un acercamiento desde la jurisprudencia constitucional al principio de la diversidad étnica y cultural propuesto en la Carta de 1991, este mandato -cómo ya ha señalado este texto- otorga a las comunidades indígenas el derecho a la autodeterminación en aspectos como la justicia, el gobierno, la educación, la salud, el desarrollo propio, la propiedad colectiva de los territorios ancestrales y la participación política.

Más allá de la revisión de los contenidos de este principio y de los derechos que de él emanan, lo que resulta valioso para la presente discusión es la revisión de tres criterios de autonomía para abordar los conflictos de esta justicia. El primero de estos alude a los límites a la autonomía de la

jurisdicción especial indígena, el segundo a la autonomía para la solución de conflictos intraétnicos y el tercero a la autonomía de sistemas jurídicos indígenas.

El primero criterio es denominado como la “*minimización de las restricciones a la autonomía indígena*”, conforme al cual las limitaciones solo son justificables si: (i) son indispensables para proteger un interés de mayor jerarquía en el contexto del caso específico, y (ii) resultan ser la opción menos gravosa en comparación con cualquier medida alternativa, en cuanto al ejercicio de esa autonomía.

El siguiente propone una “*mayor autonomía para la decisión de conflictos internos*”, con base en cual los pueblos indígenas ostentan una autonomía más amplia para resolver controversias que involucren únicamente a personas indígenas de una misma etnia o comunidad. Por otra parte, cuando la disputa involucre a personas o autoridades de culturas diferentes, la autonomía se verá limitada pues será necesario armonizar los sujetos, derechos, principios y justicias comprometidos en el caso concreto.

El tercer parámetro señala que “*a mayor conservación de la identidad cultural, mayor autonomía*”. Este ha tenido dos posiciones, la primera se observó en la Sentencia T-254/94 (1994, 30 de mayo) y la segunda en la Sentencia T-514/09 (2009, 30 de julio). Inicialmente se analizó la realidad de los pueblos indígenas que se han visto afectados por los procesos de colonización perdiendo, en algunos casos, la coerción social de las normas y autoridades propias. De ahí la necesidad -según la Corte- de tener un marco interpretativo que garantice seguridad jurídica y estabilidad social en estas sociedades distinguiendo entre los pueblos indígenas que cuentan con

sistemas jurídicos eficientes -a quienes se les debe respetar esta autonomía- y los pueblos indígenas con sistemas jurídicos ineficientes -a quienes se les debe aplicar en mayor medida la ley ordinaria-.

En la Sentencia T-514/09 (2009, 30 de julio) se revisa el planteamiento inicial, esto al considerar que una inadecuada interpretación podría llevar a sostener que existe una legítima autorización para desconocer la autonomía de los pueblos indígenas que tienen sistemas jurídicos ineficientes (sin coerción en sus normas y autoridades), lo que no es compatible con el marco normativo de la C.P. de 1991.

La modulación interpretativa de este criterio surge a partir de los casos de los pueblos indígenas que tienen sus sistemas jurídicos en funcionamiento y con una buena capacidad coercitiva, por lo que resulta necesario hacer una *traducción* de estos al derecho mayoritario o de apoyarse de los conceptos de investigadores para aproximarse al sentido del derecho que cada comunidad vive. De manera distinta, la necesidad de traducción de un ordenamiento jurídico puede ser menos rigurosa en casos de los pueblos indígenas que han adoptado en mayor medida formas y categorías de la legislación ordinaria.

La siguiente cuestión previa analizada por esta alta corporación fueron los límites a la autonomía de la jurisdicción especial indígena, los cuales surgen como respuesta a las colisiones entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos de sus miembros. En este sentido, el juez constitucional destacó el consenso jurisprudencial que reconoce que los mencionados son: “*la inviolabilidad de (i) el derecho a la vida, (ii) la prohibición de tortura, tratos crueles inhumanos y degradantes, (iii) la prohibición de servidumbre y (iv) el debido proceso*”

(Sentencia C-463/14, 2014, 9 de julio, p. 19). Por consiguiente, cuando las autoridades tradicionales indígenas asumen el ejercicio de su jurisdicción deberán respetar estos límites.

Para ejemplificar este planteamiento la Corte pone de presente los hechos de la Sentencia SU-510/98 (1998, 18 de septiembre). En ese pronunciamiento se analizó la acción de tutela interpuesta por algunos miembros del Pueblo Arahua o Ikú de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes argumentaban que sus derechos estaban siendo vulnerados por las autoridades tradicionales de la comunidad al sufrir castigos y discriminaciones dada su adhesión al culto cristiano encabezado por la Iglesia Pentecostal de Colombia-IPUC.

En este conflicto de derechos de los pueblos indígenas y los derechos de sus miembros, no se encontró probada la discriminación que argumentaban los accionantes, sin embargo, se señaló que inclusive para las comunidades indígenas no es constitucionalmente admisible infringir castigos o discriminar a una persona por profesar una determinada fe (derecho fundamental a la libertad religiosa de los artículos 18 y 19 C.P.). Adicionalmente, se afirmó que sin autorización de la comunidad no podría celebrarse las predicas cristianas o edificarse un templo afiliado a la IPUC dentro del territorio Arhuaco, en otras palabras, se concedió protección al derecho de la comunidad Arhuaca a la autonomía y autodeterminación sobre su territorio.

En este sentido, los límites a la autonomía de la jurisdicción indígena están compuestos “*en primer lugar, por un ‘núcleo duro de derechos humanos’, junto con el principio de legalidad como garantía del debido proceso y, en segundo lugar, por los derechos fundamentales, en tanto mínimos de convivencia social*” (Sentencia C-436/14, 2014, 3 de julio, p. 20).

La última de las cuestiones previas al análisis de cargos sobre la constitucionalidad del artículo 11 de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890) fue la competencia de la jurisdicción especial indígena y el fuero indígena. Esto supone un orden lógico debido a que ya se reseñaron los criterios para abordar los conflictos intraétnicos y ahora es preciso entender las formas de solución de los conflictos interjurisdiccionales, esto es, conflictos de la jurisdicción especial indígena con otras jurisdicciones (generalmente, la justicia penal), todas ellas en el marco institucional vigente.

El órgano de cierre para estos conflictos de competencia es el Consejo Superior de la Judicatura, que recibe los expedientes y define, mediante providencias judiciales, que jurisdicción tiene mejores elementos para resolver el conflicto considerando los bienes jurídicos involucrados. Los pronunciamientos del Consejo Superior de Judicatura pueden ser sometidos a un control judicial posterior mediante la acción de tutela contra providencia judicial, una herramienta constitucional bastante bien definida que permite revisar el aspecto formal del proceso y puede ordenar la expedición de una providencia de remplazo (Sentencia C-590/05, 2005, 8 de julio).

En este punto se abordarán los elementos del fuero indígena como herramienta que permite definir qué actores están sujetos a la competencia de la jurisdicción especial indígena. Este instrumento se ha derivado de la interpretación del derecho a gobernarse por las autoridades tradicionales de cada pueblo indígena y el de aplicar la justicia conforme a sus normas y procedimientos. Adicionalmente, en otros pronunciamientos, como la Sentencia T-617/10 (2010, 5

de agosto), este tribunal ha señalado cuatro elementos del fuero indígena: (i) personal, (ii) territorial, (iii) objetivo e (iv) institucional.

El elemento personal alude a la pertenencia étnica del sujeto de la acción punible puesta en control judicial, esto es, a sus vínculos y participación en el seno de un pueblo indígena del territorio nacional, de este elemento se desprende la garantía a que las personas indígenas deban ser juzgadas de acuerdo con el derecho vigente en sus comunidades de origen. El segundo elemento se refiere a que la acción punible debió haberse cometido al interior del territorio ancestral de un pueblo indígena, entendiendo esta institución no únicamente en el sentido físico sino también cultural (Sentencia C-463/14, 2014, 3 de julio).

La concurrencia de los dos elementos mencionados invita a concluir que el sujeto de la acción debe ser juzgado en el marco de la jurisdicción especial indígena con atención a sus autoridades, normas y procedimientos, con el fin de respetar el conocimiento jurídico indígena que el pluralismo jurídico y la diversidad cultural protegen.

En los casos en los que la presencia de estos aspectos no sea tan clara, es necesario acudir a los elementos objetivo e institucional, es decir, el “*juez encargado de dirimir el conflicto debería tomar en cuenta criterios como el grado de aculturación del sujeto o el nivel de aislamiento de la comunidad para definir a qué jurisdicción asignar la competencia, bajo parámetros de equidad y razonabilidad*” (Sentencia C-463/14, 9 de julio de 2014, p. 23). Estos indicativos adicionales del fuero indígena se concibieron con el fin de que el principio constitucional de respeto a la diversidad

étnica y cultural no sea un foco de impunidad ante ciertas acciones de las personas indígenas y se eviten las zonas grises en las que no se pueda definir el juez natural capaz de judicializar y sancionar.

El componente institucional se refiere al conjunto de características vivas de un sistema jurídico individualmente considerado, esto es, a las normas (sean positivas o consuetudinarias), a los procedimientos socialmente aceptados para administrar justicia al interior de los pueblos indígenas, las autoridades (sus requisitos, calidades, tiempos en sus cargos, rituales de aceptación, etc.) o las sanciones. Estas particularidades de las justicias indígenas -advierde la Corte- son un presupuesto esencial para la eficacia del debido proceso y de los derechos de las víctimas a protección y reparación. Sin lugar a duda, para llegar a una mejor comprensión de estas características se requiere de diálogos interculturales con las autoridades tradicionales y del apoyo de expertos que faciliten el entendimiento de estos sistemas jurídicos.

El aspecto institucional se manifiesta en la vocación de reafirmación del pueblo indígena para poner en marcha su sistema jurídico con el fin de conocer, evaluar y sancionar una conducta punible -o caso concreto-, tal manifestación puede expresarse a través de sus autoridades o puede ser refrendada comunitariamente. *“Sin embargo, después de que una comunidad manifiesta que está en capacidad de adelantar un tipo de juicio determinado no puede renunciar a llevar casos semejantes, sin que medien razones poderosas para ello, en consideración al principio constitucional de igualdad.”* (Sentencia C-463/14, 3 de julio de 2014, p. 26).

El último de los puntos del fuero indígena es el objetivo, sobre el cual han recaído algunas críticas pues tanto la Corte Constitucional como el Consejo Superior de la Judicatura han usado el

termino en distintas direcciones y, por tanto, han arribado a decisiones distintas. No obstante, el juez constitucional plantea que este elemento hace referencia a la naturaleza del sujeto o del bien jurídico afectado por la conducta punible, con el fin de establecer si el interés de judicializar la conducta concierne al pueblo indígena o a la sociedad mayoritaria.

Para finalizar esta cuestión de la competencia, se concluye que la decisión del juez que conoce el caso deberá explorar cada uno de los factores mencionados, incluso observando el orden de su importancia. Teniendo en cuenta, además, que los sistemas jurídicos indígenas buscan satisfacer otros objetivos de justicia, como son la armonización de la comunidad y el territorio; y observando minuciosamente las circunstancias de tiempo, modo y lugar desde un enfoque intercultural.

Estas cuestiones previas nos han brindado luces sobre el contenido práctico de los derechos y garantías que la Constitución de 1991 ha otorgado a los pueblos indígenas -los cuales se mencionaron al inicio de este capítulo-, en especial al derecho a gobernarse por autoridades propias y, consecuentemente, a administrar justicia bajo los sistemas jurídicos indígenas. En este marco, la interpretación de los diferentes sistemas jurídicos desde las nociones del pluralismo jurídico resulta esclarecedor para construir los criterios interpretativos que guíen las soluciones para los conflictos intraétnicos e interjurisdiccionales.

En estas circunstancias, es preciso revisar los cargos en contra del artículo 11 de la Ley 89 de 1890. El demandante argumentó que el mencionado artículo es contrario al artículo 246 de la C.P. por cuanto: (i) se otorgan facultades a los alcaldes municipales para resolver conflictos internos

de las comunidades de los pueblos indígenas sin considerar las facultades jurisdiccionales constitucionales de estos sujetos colectivos; (ii) la autonomía de los pueblos indígenas se erige como un objetivo de desarrollo que debe materializarse mediante la aplicación de la justicia indígena y la capacitación de sus autoridades; (iii) el ejercicio de la jurisdicción especial indígena como derecho constitucional no está sujeto a la expedición de normas que reglamenten su funcionamiento sino que tiene aplicabilidad directa, de ahí que no es admisible limitar el ejercicio de la autonomía para decidir conflictos internos; (iv) un alcalde municipal no es autoridad legitimada para definir los conflictos de los pueblos indígenas, pues su sola calidad no le otorga conocimiento en las justicias y los sistemas jurídicos de las comunidades indígenas; y (v) el ordenamiento constitucional de 1991 al reconocer el carácter pluriétnico y multicultural de la nación da cabida a la coexistencia del derecho consuetudinario con el derecho positivo, por lo que la solución de conflictos indígenas sin respetar los valores del derecho propio vulnera el derecho a la autodeterminación.

Con base en lo anterior, la Corte concluye que en el ordenamiento jurídico vigente no se ha logrado encontrar una interpretación del artículo 11 de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890) que lo haga compatible con el artículo 246 de la C.P. En efecto menciono:

“Mientras el Legislador de 1890 previó una injerencia directa de autoridades públicas municipales y departamentales en asuntos internos de las comunidades indígenas, la Constitución Política de 1991 establece como norma de derecho fundamental que esos asuntos sean asumidos por las propias comunidades, y la jurisprudencia de la Corte Constitucional (en ausencia de una ley de coordinación interjurisdiccional) ha previsto

criterios para determinar la competencia judicial en este tipo de casos.” Sentencia C-436/14. 2014, 3 de julio. p. 31).

De este razonamiento, se deduce que la norma demandada es inexecutable. Sin embargo, este alto tribunal pone de presente otras razones por las cuales se deroga la citada norma, estas son: (i) la facultad reglada en el artículo 11 de la Ley 89 de 1890 no fue asignada a autoridades judiciales sino a autoridades administrativas, las cuales únicamente asumen funciones jurisdiccionales de manera excepcional y no pueden recibir funciones asignadas constitucionalmente a las autoridades de los pueblos indígenas; (ii) el objeto de la regulación demandada, como lo son los conflictos territoriales en tierras colectivas, reviste especial importancia para los pueblos indígenas ya que involucra el derecho a la autonomía para el uso y manejo de los territorios ancestrales.

Para finalizar el análisis de la Sentencia C-463/14 (2014, 3 de julio), podemos afirmar que recoge posturas sobre las garantías constitucionales a la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas y, en consecuencia, al derecho a una justicia diferenciada. Esta jurisdicción reviste retos en su implementación y articulación con el sistema jurídico nacional, pero esto no debe impedir su aplicabilidad a través de la legislación existente. Para lo cual resulta útil el enfoque de interpretación del *derecho viviente*, con el cual la jurisprudencia busca que las normas y principios del ordenamiento jurídico sean pertinentes y efectivos en las realidades actuales. De ahí que el *derecho viviente* permita señalar los criterios de asignación de competencia a una u otra jurisdicción. Adicionalmente, esta providencia coincide con la postura de algunos autores -como Rueda-Saiz (2017), Sánchez (2001) o Semper (2006)- en cuanto a la reinterpretación del articulado de la Ley

89 de 1890, salvo de aquellos apartes abiertamente incompatibles con el régimen constitucional de 199, y la importancia de aquel análisis para la consolidación del movimiento indígena en Colombia.

El tercer pronunciamiento jurisprudencial de la Ley 89 de 1890 es la Sentencia C-135/17 (2017, 1 de marzo). En esta ocasión se analizó una demanda de inconstitucionalidad contra el título que acompaña la ley: “*Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*”. En la demanda se estima que esta denominación es contraria a los artículos 1º, 7º, 12 y 13 de la C.P. de 1991.

El problema jurídico elevado a control de constitucionalidad consiste en determinar si las expresiones “*salvajes*” y “*reducidos a la vida civilizada*”, refiriéndose a los pueblos indígenas, son contrarias a la dignidad humana, al principio de diversidad étnica y cultural, al derecho a la igualdad y a la prohibición de tratos crueles, inhumanos o degradantes (artículos 1º, 7º, 12 y 13 de la C.P.).

Para dar una solución al anterior planteamiento, el tribunal constitucional expone tres cuestiones previas: (i) concluyó que no ha ocurrido el fenómeno de cosa juzgada respecto del objeto de la demanda en comparación con lo resuelto en la Sentencia C-139/96 (1996, 9 de abril), pues en el caso analizado en este punto se demandó el título de la ley y en la providencia de 1996 se definió la constitucionalidad de un artículo específico; (ii) reiteró el análisis sobre la vigencia de la Ley 89 de 1890 -aquí ya reseñado-; y (iii) reconoció la viabilidad de la revisión de constitucionalidad frente a expresiones lingüísticas contenidas en los títulos de las leyes.

El único aspecto pendiente de tratar en este texto es la revisión de la constitucionalidad del lenguaje utilizado en los títulos de las leyes. Sobre esta particularidad, se expuso que a pesar de que los títulos de una normativa no tienen valor jurídico autónomo, eventualmente pueden generar efectos a partir de su valor interpretativo de la totalidad del articulado legal. Además, se mencionó que el lenguaje de los títulos de las leyes deben ser examinados constitucionalmente por los imaginarios y las representaciones sociales, económicas, políticas e ideológicas que pretendan reflejar.

Efectivamente, el título de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República, 1890) refleja una distinción discriminatoria, no únicamente en el sentido etimológico de las palabras (*salvajes* o *civilizados*), sino también en el contexto en el cual fueron concebidos, esto es, en una abierta política asimilacionista para los pueblos indígenas. Estas distinciones y los argumentos que motivaron su expedición, no son admisibles -afirma la corte- en el nuevo sistema constitucional de 1991 porque el legislador vulnera el principio de neutralidad para referirse a grupos o comunidades en la normatividad nacional.

Ahora bien, el razonamiento que determinó la inconstitucionalidad de las expresiones “*salvajes*” y “*reducidos a la vida civilizada*” se refiere a que con estas se pretende transmitir ideas equivocadas sobre los pueblos indígenas y ya revaluadas a la luz de principios como la diversidad étnica y cultural. Sumado a lo anterior, esta terminología lesiona la dignidad humana y no respeta la prohibición de no discriminación, por tanto, debe ser expulsada del sistema jurídico.

Luego de revisada la jurisprudencia constitucional de la Ley 89 de 1890, contenida en las Sentencia C-139/96 (1996, 9 de abril), Sentencia C-436/14 (2014, 3 de julio) y Sentencia C-135/17 (2017, 1 de marzo), resulta evidente su validez a pesar de haberse expedido con anterioridad a la C.P. de 1991. En esta ley, en mi opinión, se encuentran los primeros vestigios (artículo 13) que reconocen a los territorios colectivos de los pueblos indígenas como un espacio para la preservación de sus epistemologías, tal como lo defendió el movimiento indígena del departamento del Cauca. Adicionalmente, en esta ley se consignaron puntos importantes sobre gobierno y justicia; el cabildo, por ejemplo, fue una expresión de la facultad autogobernarse, y, de otra parte, el reconocimiento a las formas tradicionales de resolución de conflictos. Este último aspecto, es el que precisamente le permite a la Corte Constitucional ampliar la interpretación de la noción de la jurisdicción especial indígena, así como de conceptualizar sobre las distintas expresiones de la autonomía para su ejercicio y de los criterios para limitarla. Además, esta jurisprudencia dejó ver el dinamismo en la interpretación de la C.P., tal es el caso del criterio de “*a mayor conservación de la identidad cultural, mayor autonomía*”, el cual se planteó en cierto sentido y fue posteriormente modulado para evitar restringir derechos.

Sin lugar a duda, el activismo judicial de la ciudadanía, puesta en calidad de demandante de la legislación, toma protagonismo pues de no ser así los jueces no tendrían la oportunidad de explicar los derechos indígenas en relación con los demás elementos del sistema constitucional colombiano. De esta forma, resulta claro como una mayor conciencia legal, de los pueblos indígenas o de los otros sectores de la sociedad, estimula la transformación del ordenamiento legal. Todo este marco jurídico será el enfoque para analizar los elementos del sistema normativo del pueblo indígena Kamëntšá.

1.2. Del derecho propio a los sistemas normativos indígenas.

La bibliografía especializada en asuntos étnicos, el lenguaje estatal e incluso las organizaciones indígenas de distintas zonas del país recurren a los conceptos de Derecho Propio, Derecho Mayor y Ley de Origen para referirse a los sistemas de responsabilidades (Cheyfitz, 2023) y de conocimientos, generalmente definibles a través de la (Beauclair, 2013; Chindoy, 2020, 2022; Gómez, 2014), conforme a las cuales se han de regir las variadas relaciones de las personas indígenas en sus territorios. A pesar de su considerable aceptación, este texto se propone realizar una revisión conceptual sobre su naturaleza, las formas en cómo se han incluido estos sistemas alternos en el sistema normativo dominante (también llamadas *traducciones*) y la utilidad de los sistemas normativos indígenas en un contexto contemporáneo.

La teoría del jurídica ha permitido entender que el derecho positivo tiene una larga arquitectura institucional para su fundamentación. Sobre este particular, el teórico Hans Kelsen (2003), propone analizar que toda acción tiene una interpretación normativa, es decir, que uno es el acto y otro su significado. El sentido asignado a un determinado hecho o conducta es lo que puede ser estudiado por el derecho, no el acto en sí mismo. Seguidamente cabe indagar mediante cuál elemento se asigna una valoración determinada a *X* o *Y* conducta. Esta indagación conduce a un único elemento: la norma.

Sin embargo, existen diversas normas que regulan la conducta humana. Entre ellas se encuentran las normas sociales que se engloban bajo el concepto de la moral. Pero ¿cómo diferenciar

el derecho de la moral? El autor expone que la diferencia radica en cómo cada una obliga o prohíbe una determinada conducta. Mientras que el derecho, como orden coercitivo, establece sanciones en caso de incumplimiento de sus normas, la moral, como orden social, limita sus sanciones a la aprobación o desaprobación de las conductas. En esta teoría la validez de un orden jurídico es independiente de su correspondencia con cierto sistema moral, entonces, la relación entre moral y derecho puede describirse como una relación que informa más no condiciona al derecho (Kelsen, 2003).

La norma jurídica o positiva, para este autor, es una regulación de la conducta humana expresada en términos de prescripción, luego ella define que acto es acorde a derecho o cual es antijurídico. En cuanto a su validez, se describe que es imperativo distinguir que la existencia de una regla del derecho es independiente del acto de voluntad cuyo significado es establecido en la primera. La validez de una disposición legal se determina por su origen, lo que implica que debe ser expedida por el órgano competente y conforme a los procedimientos establecidos. Adicionalmente, estos elementos deben tener un mínimo de efectividad pues únicamente cuando son acatadas logran el objetivo de modular la conducta humana; en caso contrario, esto es, que no gozan de aplicabilidad, serán expulsadas del sistema normativo (Kelsen, 2003).

En este marco conceptual, se llega a la conclusión de que el derecho positivo es capaz de distinguir la obligatoriedad de sus normas de los deberes morales, para luego dar validez a las disposiciones jurídicas a través del órgano legislativo integrado por representantes del pueblo, sobre este último, se predica emana la soberanía de la nación y la razón del Estado. Esta arquitectura

institucional interdependiente ha fundamentado las normas que componen los ordenamientos jurídicos estatales.

Para una mejor comprensión de lo que el texto denomina los sistemas normativos de los pueblos indígenas se proponen a continuación tres elementos que permiten distinguirlos de otros conjuntos de normas, estos son: oralidad, memoria y eficacia. Pero previo a describir cada uno de estos aspectos, se revisará los denominados sistemas de responsabilidades como antecesores a esta visión jurídica de las relaciones sociales.

En su estudio sobre la cultura indígena Navajo y la situación de los pueblos indígenas en Estados Unidos, Cheyfitz (2023) argumenta que las relaciones sociales de las comunidades étnicas se estructuran mediante obligaciones de parentesco, que incluyen tanto a los humanos como a los no humanos. Este marco establece una modulación del comportamiento para cumplir con dichas responsabilidades, creando una dinámica de reciprocidad: si un individuo cumple con sus deberes, será recompensado en el momento oportuno.

El investigador del pueblo Kamëntšá, William Mavisoy (2024), para explicar el sentido profundo de la palabra *bojatsën*, esto es, origen, escribe la siguiente nota: “*Cuando la gran ave llegó, con su ala izquierda hizo que el Sol le regalará el día a la luna y, con el ala derecha, hizo que la Luna le regalará la noche al Sol, de esa manera la vida comenzó a tener sabor. Así comenzó el primer acto de reciprocidad en nuestro mundo.*” Esta concepción del comienzo del tiempo permite ver un ciclo de dar y recibir, que se expande entre todas las formas de relaciones y espacios posibles en el territorio (sol-luna, ave-sol, hombre-mujer, fuego-memoria, etc.).

En su reflexión sobre la justicia, por ejemplo, el Cabildo Kamëntšá Biyá de Sibundoy (2020), propone el principio de la convivencia y el elemento de la unidad. El primero parte del ser individual y se dirige hacia la construcción de relaciones armoniosas con los miembros de la comunidad, preservando y poniendo en práctica los principios colectivos y comunitarios que se enseñan y se aprenden en el seno familiar, para luego honrar y valorar la vida como pueblo Kamëntšá. El segundo se refiere a que *“las prácticas comunitarias se unen para Jenajabuacham “ayudarse mutuamente” para mantener el origen e identidad y el restableciendo de la convivencia y hermandad colectiva.”* (Cabildo Kamëntšá Biyá de Sibundoy, 2020, p. 11).

La oralidad es el elemento articulador para la transición de las responsabilidades, principios, prácticas comunitarias y conocimientos en los pueblos indígenas. Por esta razón, este texto argumenta que es una de las fundamentaciones de los sistemas normativos, ya que esta práctica permite entender el correcto relacionamiento con el otro y con los demás elementos del territorio. El escritor Kamëntšá Alejandro Chindoy (2020, 2022), propone que en la oralidad de su pueblo se pueden identificar dos tipos de discursos: formal e informal. A partir de estos se construyen los deberes tanto morales como jurídicos y, en general, la epistemología de los habitantes del *Tabanok* (Sibundoy), esto es, las formas de ser, concebir el mundo y vivir en comunidad.

Este autor registró el uso de un discurso formal mediante el cual el *Mayor Uatēcma* (alguacil mayor)⁷ se dirige a un miembro de la comunidad que va a ser procesado al interior del cabildo. Este

⁷ Los alguaciles son una figura de autoridad en la administración de justicia de los Kamëntšá, la cual será explicada en mayor detalle en el siguiente capítulo.

discursó incluye argumentos que permiten establecer una aceptación de los mandatos de la comunidad, del ente acusador y, pudiéramos adicionar, de las normas que rigen la convivencia al interior de la comunidad. Este inicio del diálogo ha tenido la misma forma a lo largo del tiempo, por lo que tiende a ser un elemento estable o un acto ceremonial para dar apertura a un proceso de justicia. Este parlamento inicia de la siguiente forma:

A Dios lastema, chká šmojejtsepasentsiá ¿Kach nyetšá Dios chebunjiyalesentsiá? Nye pobrëbe barina, wantana nyetšá aštbe Dios kwašnobokwedanana, gñentše Taytabe bwakwatše, juramente, insignia Dios, corona, rëy Kabildo ijaysedepositantentše. Tonday okasionaka, tonday delikadoka aštbe Dios kwašnobokwedanana, mëntšá kwatëkëbjeytošbwachená. (Chindoy, 2022, p. 140).

Lo cual en español puede entenderse en el siguiente sentido:

Con el permiso de Dios, perdóneme con una molestia. Debo obrar en cuanto me corresponde, dado que conservo la vida que Dios me ha dado, y puesto que se me ha conferido la potestad de llevar en mi corazón la vara de mando y la corona, símbolos que me permiten hacer justicia en el Cabildo. Me encuentro además sin apuros y soy consciente de que puedo usar de la mejor manera todos mis sentidos y veo que también estás en una buena disposición para dialogar de la mejor manera. (Chindoy, 2022, p. 140).

Ahora bien, un discurso informal puede presentarse en los cuentos, mitos o historias del pensamiento Kamëntšá. Uno de estos es el expuesto por Muchavisoy (2003) titulado “Aprendiendo

a ser medico tradicional”. Esta es la narración de un hombre que, siguiendo las instrucciones de su esposa, sale a recoger leña a la montaña. En su camino, se encuentra con un grupo de mujeres que beben agua de un río, quienes lo invitan a unirse a ellas. Una de las mujeres lo lleva a un lugar donde aprenderá conocimientos valiosos para su comunidad. Al llegar, se encuentra con una gran variedad de alimentos, plantas y animales, pero al dormir, se despierta sobre la cabeza de una culebra que le promete brindarle toda la sabiduría de la naturaleza. Gracias a este conocimiento, el hombre no siente ni hambre ni sed y su espíritu se purifica mediante el yagé.

Después de un largo tiempo de aprendizaje, la mujer que lo guio lo envía de regreso a su pueblo con los elementos necesarios para ayudar a su comunidad, como la piedra de adivinar, corona de plumas, máscara, collares y un rondador. Cuando regresa, su comunidad lo recibe con alegría, pues creían que había muerto, por lo que él explica su ausencia. A partir de ese momento, el hombre usa su conocimiento y habilidades curativas para ayudar desinteresadamente a su pueblo, y su sabiduría se conserva a lo largo de las generaciones.

De este relato podemos concluir que, en la cultura Kamëntšá, el conocimiento tradicional y las habilidades curativas pueden ser transmitidas a través de experiencias de conexión con los elementos del territorio. El hombre protagonista del cuento no solo recibe enseñanzas sobre medicina tradicional, sino que también experimenta una transformación espiritual y física al entrar en contacto con la culebra y el yagé. Además, el regreso del *tat ëmbua* (persona que sabe o médico tradicional) a su comunidad, tras un largo periodo de aislamiento e introspección, parece resaltar la importancia del retorno con nuevos conocimientos, elementos de poder espiritual y capacidades que permitan realizar el *jenajabuacham* (ayudarse mutuamente) como una acción recíproca.

Una clasificación adicional de los discursos de las sociedades con tradiciones orales es la propuesta por Beauclair (2013). Este autor describe que el pensamiento de los pueblos indígenas puede ser transmitido por medio de elementos fijos (poemas, canciones, rituales, tejidos, etc.) o libres (mitos, leyendas, historias familiares, etc.). Los primeros evitan la pérdida de memoria al preservar el discurso en un sentido preciso, en este tipo de oratoria se encuentra el llamamiento del alguacil a un comunero que será juzgado en el cabildo. Este parlamento es fijo porque es expresado por las autoridades tradicionales una y otra vez en los mismos términos, lo que equivaldría a entenderlo como una solemnidad. El segundo tipo crea un enlace entre el emisor y el receptor, construyendo así la tradición y la comunidad, en esta categoría se encontraría, por ejemplo, el cuento “*Aprendiendo a ser medico tradicional*”. Esta última narrativa puede tener aspectos diferentes de dependiendo de los agentes en diálogo o el significado que un mayor Kamëntšá desee resaltar.

De modo evidente, la oralidad se encuentra relacionada con la memoria, no únicamente individual sino colectiva, para transmitir las características del pensamiento Kamëntšá. Para Mavisoy (2024) este acto de curiosidad por lo propio debe ser entendido como el nacimiento del *yentsä* (persona), la cual mediante la escucha consiente de la palabra de sus antepasados reconoce la importancia para su existencia de esta transmisión de conocimientos, lo que al tener estas particularidades debe ser entendido como el rescate y la comprensión del *parlo antewän* (relato viejo). Pero ¿en qué momentos escuchar el *parlo antewän*? “*La respuesta está en las distintas prácticas de la cotidianidad, cuyo comportamiento se rige por el ciclo lunar en relación con la tierra y las nociones de reciprocidad, producción y momentos de espiritualidad.*” (Mavisoy, 2024. p. 50).

Por la anterior razón, Chindoy disiente de autores (como Cassier, Eliade, McDowell, citados en Chindoy, 2022, p. 5) que consideran que los relatos indígenas permanecen exactamente fieles al pasado y que no se revitalizan. De manera opuesta, estos son dinámicos para salvaguardar su utilidad ante los desafíos de la realidad comunitaria contemporánea. En cada nuevo acto de narración, expone el autor, existen significados valorativos que se construyen en la acción de narrar y que son diferentes de los elementos de la historia. En consecuencia, los dos aspectos (acto narrativo y relato) son fundamentales.

Este autor recoge una expresión de la celebración más importante para el pueblo Kamëntšá denominado como *Bëtsknaté* (día grande). En Sibundoy, continuamente se hace saber que esta conmemoración es el año nuevo de este pueblo indígena y es un ritual del perdón entre los integrantes de la comunidad. Una de las principales acciones de este ritual comunitario es la danza, la interpretación de instrumentos musicales y, especialmente, un canto que se ha transmitido por generaciones. El canto entonado año a año es: “/ *Tams kabenga / tsams bundata; / vida ora joboyjuama; / ndas koktseemn, moibuambás; / vida ora / joboyjuama / chok, chok, chok / mok, mok, mok... hihhi!*” (Chindoy, 2020, p. 53)⁸. Y puede ser traducido como: “/ *Somos Kamëntšá / estamos unidos; / si estamos vivos / debemos danzar; / ¿no nos hemos encontrado aún? / Canta solo; / si hay vida / debemos danzar / allí, allí, allí... jji, ji, ji!*”.

⁸ El autor realiza una traducción del Kamëntšá al inglés, el texto original es el siguiente: “[We are the same / we are together; / if we are alive / we should dance; / haven't met you yet? / Sing along; / if there is life / we should dance / there, there, there / here, here, here... hihhi!].” (Chindoy, 2020, p. 53).

La traducción al español antes propuesta tiene unas variaciones del sentido recogido en inglés por el autor con el fin acercar -tal vez- al sentido más amplio de las palabras y ejemplificar el punto de la creación de significados valorativos en el acto de narrar o, en este caso, de cantar. Por ejemplo, la primera frase incluye la palabra *kabenga*, que en el diccionario Kamëntšá a español (Jacanamijoy J., 2018), se registra como *cabëng* y es la forma más aceptada para autodenominarse como indígenas o para referirse a miembros de la comunidad. Por esta razón, se podría apreciar como “*Somos Kamëntšá*” y no únicamente como ‘*Somos los mismos*’. Más adelante, se expresa “*vida ora joboyjuama*” (Si estamos vivos), esta frase -en lo que he podido apreciar- también se usa para manifestar la expresión “*Ahora que estamos vivos*” o “*Ahora que tenemos vida*”, y con ella se enfatiza en la importancia de compartir en comunidad aprovechando la oportunidad de vivir, puesto la muerte aún no ha llegado.

Esta particularidad de la oralidad como aspecto transversal de las relaciones de las personas indígenas en su territorio permite reconocer la eficacia de sus normas de conducta. En primer lugar, por los múltiples significados valorativos de los discursos que se construyen de acuerdo con los agentes en diálogo o a las formas como son narradas. Es diferente escuchar a un mayor dialogando en familia a compartir palabras en un ritual colectivo o a escuchar a una autoridad tradicional iniciando un proceso de justicia. La eficacia de estas normas recae también en la vinculación directa del emisor y receptor a unos puntos comunes, en la alocución del alguacil esto se logra con la referencia directa a símbolos Kamëntšá como la vara de mando, la corona o al cabildo, logrando que el interlocutor reconozca su pertenencia a la comunidad y el respeto al deber ser de sus normas.

A partir de la anterior caracterización de las relaciones al interior del pueblo Kamëntšá, el texto propone la definición de los sistemas normativos indígenas como el conjunto de dispositivos para la modulación del comportamiento individual y colectivo, en el territorio o fuera de este, mediante los cuales se crea y transmite una determinada forma de ser. Estas construcciones emplean la oralidad para generar diversos significados valorativos, recurriendo a la memoria y a las manifestaciones culturales, lo que resalta la efectividad de las normas que las integran.

Poniendo en paralelo los conceptos expuestos (derecho positivo y sistemas normativos indígenas) es posible identificar dos tensiones. La primera alude a que el ordenamiento jurídico depende de la arquitectura estatal que codifica las normas para su validez (Gómez, 2014) (Kelsen, 2003), entre tanto, el cuerpo de regulaciones indígenas se fundamenta en la oralidad y su sentido dialógico (Chindoy, 2022) para conservar su validez. Los sistemas normativos indígenas permiten responder a un nuevo contexto de manera más eficiente dada su aplicabilidad inmediata, mientras que el derecho estatal para responder a un nuevo contexto debe acudir al procedimiento definido por el legislador.

La segunda se refiere a como en el derecho estatal, con el objetivo de distinguirse de otros sistemas normativos, hace uso de un solo significado normativo asignado a una conducta (Kelsen, 2003), a diferencia de los sistemas normativos indígenas en los que la construcción de significados valorativos incluye tanto al acto narrativo como al contenido del discurso narrado (Chindoy, 2022).

En este punto, resulta oportuno esclarecer ¿cómo el Estado ha entendido los sistemas normativos indígenas? Para lo cual el texto parte de la revisión de los denominados procesos de

traducción de los sistemas normativos indígenas en diferentes partes del mundo, para luego acercarse a la forma como se han interpretado en Colombia. Este proceso se denomina traducción porque explica los conjuntos de responsabilidades indígenas en los mismos términos que los derechos codificados en declaraciones o leyes. Un ejemplo común es la relación individuo-territorio, que se expresa en las concepciones clásicas del derecho como sujeto-propiedad; lo que para pueblos indígenas como el Kamëntšá tiene múltiples significados más allá de la posesión.

Estos procesos pueden ser vistos como una forma de colonialismo y asimilación. Esto teniendo en cuenta que las relaciones de poder coloniales contemporáneas no se reproducen bajo formas abiertamente coercitivas, sino en el “*intercambio asimétrico de formas mediatizadas de reconocimiento y acuerdo estatal*” (Cheyfitz, 2023, p. 22). De ahí que los pueblos indígenas deban constantemente hacer uso de categorías provenientes del derecho estatal, tal es el caso de la figura del resguardo para representar la legitimidad del territorio o del cabildo como centro de las autoridades tradicionales. Sobre este último punto, en el capítulo 3 del texto, se recopila como la autoridad tradicional del pueblo Kamëntšá estaba articulada mediante la práctica comunitaria del *Enabuatëmbayoc* o las cuadrillas, con las cuales se realizaba el trabajo comunitario y la cabeza de la cuadrilla era reconocido como la mayor autoridad, lo que quedó en desuso con la regulación de los cabildos de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890.).

Para tener una referencia al panorama del reconocimiento de los sistemas normativos indígenas por parte de los Estados, resulta precisa la investigación de Martínez (2013) que describe estas formas en diferentes partes del mundo. Se afirma que los países que propenden por una interpretación amplia de los elementos de los sistemas normativos indígenas son aquellos en los que

se reconoce el pluralismo jurídico, entendiendo a este como un espacio intercultural de conflicto-diálogo de legalidades para definir lo jurídico.

En Bangladesh, el Estado ha reconocido algunas normas de los pueblos indígenas de Chittagong Hill Tracts relacionadas con el derecho consuetudinario familiar (*customary law*), estas normas regulan instituciones como la herencia, el matrimonio o el manejo de los recursos naturales (Roy, 2004). Aunque su reconocimiento tiene un límite constituido por el sistema normativo estatal, esto “*es un claro ejemplo de tratamiento de los SNI en clave asimilativa y adaptativa al sistema normativo estatal, condición necesaria para reconocer y garantizar el pluralismo.*” (Martínez B., 2013, 439). Este caso refleja una tensión entre el reconocimiento a las instituciones indígenas y el interés estatal de mantener un control centralizado de las normas y conductas, así como mantenerse como el sistema dominante.

En Kenia los Maasai ha visto una limitada aceptación de sus normas por el derecho estatal a raíz de la ‘cláusula de contrariedad’ o ‘*repugnancy clause*’ (ILO, 2009). Los sistemas normativos de este pueblo originario regulan instituciones como el matrimonio, los entierros, la transmisión de la propiedad o el reconocimiento de autoridades. La referida clausula determina la validez de las normas de los sistemas normativos indígenas (*customary law*) a su concordancia con el derecho estatal y la constitución. Este límite jurídico hace posible elaborar juicios valorativos sobre determinadas costumbres, por ejemplo, se ha usado para rechazar la práctica de la mutilación femenina en niñas y mujeres y, por otra parte, ha sido aplicada para limitar las normas tradicionales sobre el territorio y sus recursos naturales (ILO, 2009) (Martínez, 2013). Los jueces son los llamados

a construir estos juicios de valor en cada Estado, por lo que reciben un papel fundamental para armonizar lo jurídico en escenarios de pluralismo.

El pueblo Sámi tiene su territorio en la zona norte de Finlandia, Noruega y Suecia y hasta la península de Kola en Rusia (ILO, 2009). Esta circunstancia geográfica ha arrojado diferentes escalas de reconocimiento de sus normas de acuerdo con cada país y los ha obligado a usar figuras del derecho estatal. Por ejemplo, han establecido el parlamento como máximo órgano de decisión y con competencia limitada a los asuntos internos de cada uno de los Estados nórdicos que habitan. Teniendo en cuenta esta particularidad, desde el 2005 han desarrollado la Convención Saami ('Saami Convention') en la que han regulado la posesión del territorio ('*indigenous ownership*'), usos del agua y manejo sostenible de los recursos naturales. Sin embargo, hasta el 2021, ninguno de los países ha ratificado tal instrumento internacional, limitando autonomía a una escala local (Miranda Úcar, 2021). Esta realidad refleja como los pueblos indígenas reflexionan alrededor de las herramientas jurídicas de los Estados que los albergan, para intentar alcanzar una mayor garantía de sus intereses.

Este contexto sobre el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas permite ver su variación entre los Estados, con enfoques que oscilan entre la integración y una asimilación que intenta mantener el control sobre los diferentes ordenamientos. A pesar de ciertos avances en la autonomía de las normativas indígenas, estas se ven restringidas por límites impuestos por el derecho estatal, generando una tensión entre el reconocimiento y la prevalencia del orden jurídico positivo. De tal forma, se observa como estos procesos enfrentan complejidades y desafíos para

garantizar un pluralismo jurídico efectivo, especialmente cuando se encuentran en contextos políticos y geográficos problemáticos.

En Colombia el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas ha transitado por varias épocas. En los primeros años de la república, de 1810 a 1890, el relacionamiento estatal con las normas indígenas fue de desconocimiento, puesto que los principios de la revolución francesa (libertad, igualdad y propiedad privada) que inspiraron el movimiento independentista parecen ser incompatibles con los elementos que caracterizan a la normatividad indígena. En esta época se desplegó una política de parcelación de los resguardos, lo que supuso la traducción del territorio a un mero derecho de propiedad privada en cabeza de las unidades familiares de cada pueblo indígena, con mayor énfasis en las comunidades de la zona andina, lo que correlativamente generó su asimilación a la sociedad mayoritaria (Fals-Borda, 1957; Sánchez, 2001).

La segunda época contiene la disputa entre los partidos conservador y liberal. Para ambas partes del conflicto la desaparición de los pueblos indígenas era un objetivo común, pues consideraban que su cultura frenaba el desarrollo; sin embargo, no existía acuerdo sobre la forma con la cual llevar a cabo esta empresa. El ascenso al poder de Rafael Núñez supuso la implementación de las formas conservadoras, esto es, la asimilación a través de relaciones entre el Estado-Iglesia-Pueblos Indígenas (Sánchez, 2001).

En esta época se expide la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890), en la que, entre otros puntos, se estipuló (como ya se señaló en este texto): la clasificación de los indígenas en '*salvajes*', '*semi salvajes*' y '*salvajes reducidos a la vida civilizada*', autorizó a las

autoridades propias para resolver los conflictos de tierras al interior de los resguardos, estableció la inalienabilidad de las tierras colectivas, etc. Este hecho jurídico puede interpretarse como un reconocimiento indirecto de los sistemas normativos indígenas, ya que se asignaron competencias a las autoridades indígenas y se garantizó la prevalencia del territorio, otorgándoles un significado en el ordenamiento estatal. Sin embargo, esto se realiza sin concebir estas normas como constitutivas de derecho en tanto sistema, reduciéndolas a la categoría de '*usos y costumbres*'.

La tercera etapa parte de la debilidad del Estado colombiano durante la primera mitad del siglo XX y del cambio en el relacionamiento con los pueblos indígenas durante la segunda mitad de dicho siglo. En esta última parte, el Estado realiza la construcción de las políticas públicas con la participación y el diálogo con los pueblos indígenas, sobre la base de la autonomía, y adoptando incluso términos como *etnodesarrollo* y *etnoeducación*. En esta época se observa la mayor titulación de resguardos para pueblos indígenas de la zona amazónica, generalmente ubicados en zona de frontera (Sánchez, 2001; Rueda-Saiz, 2017). Este hecho supone el reconocimiento de uno de los elementos que posibilitan la pervivencia de los sistemas normativos indígenas: el territorio; como un espacio donde dichos sistemas se desarrollan, construyen y reconstituyen. Aunque su reconocimiento como sistemas normativos en estricto sentido aún no se encontraba en la agenda.

La cuarta etapa encierra el contexto internacional, de la segunda mitad del siglo XX, sobre derechos de los pueblos indígenas, la etapa constituyente y la expedición de la Constitución Política de 1991. Es de resaltar que los organismos internacionales se encontraban discutiendo las cuestiones indígenas a la par de las iniciativas para promover el desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente ante el cambio climático. Uno de los instrumentos que se erigieron en este contexto fue el

Convenio 169 de la OIT celebrado en 1989 (Organización Internacional del Trabajo-OIT, 1989), el cual se ratificó en Colombia en 1991 (aún en vigencia de la Constitución de 1886). Este tratado otorga la calidad de '*pueblos*' a los antes considerados grupos minoritarios, con lo cual se reconoce la autonomía y la autodeterminación, garantías internacionales que alientan un nuevo relacionamiento entre Estado-Pueblos indígenas y que coincide con la lucha de los movimientos indígenas en Colombia por territorio, autonomía y cultura (Sánchez, 2001).

El proceso constituyente de 1991 contó con dos manifestaciones políticas y normativas de la mano de los asambleístas indígenas Francisco Rojas Birry, por la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC (con 35.783 votos), y Lorenzo Muelas, por el movimiento de Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia-AICO (menos de 23.000 votos). Este momento tiene una lectura en los pronunciamientos de los jueces constitucionales que enfatizan el momento de cambio en las reglas de la organización estatal y un progreso en el reconocimiento de los derechos de las minorías. Sin embargo, otra perspectiva, analizada en los estudios sociales, describe como el proceso constituyente estuvo marcado por la segregación desde las estructuras políticas tradicionales y colonialismo hacia los pueblos indígenas, incluidos sus representantes. En este punto se destaca como las compañías de los entonces candidatos (Muelas y Birry) no tenían recursos, sus potenciales votantes en muchos casos no tenían cedula de ciudadanía por lo no aparecían en las listas electorales y la falta de conocimiento en producción normativa. A pesar de las asimetrías, en ambos proyectos se defendió la idea de un Estado pluralista que reconociera los derechos fundamentales para los pueblos indígenas y se desligue de las acciones ejecutadas por el Estado en las décadas anteriores (Santamaría, 2013; Sánchez, 2001).

Lorenzo Muelas centró sus propuestas en temas fundamentales como la autonomía indígena e introdujo el concepto Derecho Mayor, a partir de reflexiones sobre la libre determinación de los pueblos reconocida internacionalmente en el Convenio 169 de la OIT. Este constituyente defendió los derechos colectivos/territoriales y la redistribución de la tierra, lo que permitió que la lucha de AICO -su organización de base- se viera reflejada en la constitución. Además, propuso el territorio como derecho fundamental para ejercer un control efectivo en sus espacios de origen, pero la regulación final introdujo limitaciones asignándole la propiedad del subsuelo a la Nación. Finalmente, Muelas abogó por el reconocimiento de un pluralismo jurídico, en el que la jurisdicción especial indígena tuviera la misma jerarquía que el sistema judicial estatal, propuesta que tampoco fue acogida (Santamaría Chavarro, 2013).

Francisco Rojas Birry, por su parte, planteó el reconocimiento constitucional de Colombia como una nación multiétnica y pluricultural, y la creación de una circunscripción electoral especial. También abogó por que los territorios indígenas fueran entidades autónomas con poder político, administrativo y presupuestal. Además, destacó la necesidad de fomentar la participación de la mujer, proteger el medio ambiente mediante mecanismos para controlar la explotación de recursos naturales y que las lenguas indígenas fueran oficiales en los territorios de origen (Laurent, 2005).

El ordenamiento constitucional de 1991 recogió una parte de las reflexiones de las discusiones políticas y técnicas, los modelos previos de relacionamiento de Estado-pueblos indígenas y los discursos de los movimientos indígenas de años pasados (como los del CRIC en los 70s y 80s, o las intervenciones de los asambleístas indígenas). A partir de ahí se estructuró un relacionamiento desde el reconocimiento de estos grupos minoritarios como pueblos con autonomía

para el desarrollo de su modo de vida en sus territorios, lo que se recogió en el principio constitucional de respeto a la diversidad étnica y cultural (preámbulo y artículo 7, C.P.). Este principio se acompañó de otras garantías y derechos⁹, como los mencionados al inicio de este capítulo.

A pesar del cambio constitucional en cuanto al relacionamiento y reconocimiento de los pueblos originarios, para desarrollar las nuevas regulaciones fundamentales es necesario poner en marcha políticas públicas complejas las cuales no han estado en el centro de la agenda estatal. Adicionalmente, dada la naturaleza de las cartas políticas, los derechos fundamentales otorgados a los pueblos indígenas han sido escritos con una cláusula reglamentaria, con lo cual se ha delegado al órgano legislativo la regulación a fondo de algunos asuntos. Tal es el caso de la jurisdicción especial indígena y de las entidades territoriales indígenas, el primero aún sin regulación legal, pero con unas formas de articulación con la justicia ordinaria y, el segundo, que a pesar de la expedición de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial-LOOT o Ley 1454 de 2011 (Congreso de la República de Colombia, 2011) se mantiene sin reglamentación dado que deliberadamente no se abordó este tipo de entidades territoriales. Para contener esta ausencia legislativa y a través de los movimientos indígenas (como las Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana-OPIAC), el gobierno nacional expidió el Decreto Ley 1953 de 2014 (Presidencia de la República de Colombia, 2014) y el Decreto 632 de 2018 (Presidencia de la República de Colombia, 2018).

⁹ Entre estos el respeto al territorio colectivo (art. 63, C.P.), la preservación de la identidad cultural y la pervivencia integral como pueblos indígenas (art. 68 C.P.), justicia propia que se manifiesta a través de la jurisdicción especial indígena (art. 246 C.P.), autogestión en el marco de los usos y costumbres propias (art. 330 C.P.), o la circunscripción especial indígena (art. 171 y 176 C.P.)

Tal como ocurrió con los artículos demandados de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890), el papel del poder judicial ha cobrado fuerza para la interpretación de los derechos constitucionales de los pueblos indígenas, así como su armonización con todo el ordenamiento jurídico colombiano e incluso con los estándares internacionales. Esta hermenéutica jurídica parece indicar que no estamos en una etapa de simple traducción de los sistemas normativos indígenas al derecho estatal, sino de reconocimiento mediado por el conflicto y el diálogo entre diferentes formas de construir el ‘*derecho*’ en tanto sistema. Este diálogo hace posible expresar los elementos que fundamentan los sistemas normativos indígenas como la oralidad, la memoria y la eficacia.

Sin embargo, actualmente el uso de categorías como Derecho Propio, Ley de Origen o Derecho Mayor es común en los espacios académicos sobre el campo étnico o políticos del relacionamiento entre el Estado y los pueblos indígenas. Al parecer, el término ‘*propio*’ se utilizaba desde la colonia por los pueblos indígenas para representar o autodesignar los aspectos de sus epistemologías. En adición, el artículo 246 constitucional estipula: “*Las autoridades de los Pueblos Indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus **propias** normas y procedimientos, (...)*”. A partir de lo cual se ha expandido a diferentes espectros de lo indígena como la educación propia, la salud o la justicia propias.

En la siguiente figura se exponen algunas de las definiciones los diferentes términos mencionados previamente.

Tabla 1*Comparativo de definiciones sobre Derecho Propio, Ley de Origen y Ley Natural*

Derecho propio	Ley de Origen	Ley Natural	Fuente
Es “la acción que permite volver al estado normal o equilibrio cuando se produce una desarmonía. En este proceso interactúan los sabedores espirituales, autoridades tradicionales, y la asamblea comunitaria. Está relacionado con los principios de territorio, espiritualidad, oralidad, reciprocidad e interculturalidad.” (CRIC, 2020). Es “una práctica de vida de las comunidades originarias, y su aplicación busca fortalecer las formas tradicionales de ejercer justicia” con base en la ley de origen, las raíces de la tradición y la cosmovisión del pueblo indígena Awá, así como el fortalecimiento del Plan de Vida (Escuela Derecho Propio Awá, 2021),	La Ley de Origen o palabra de origen es un mito de creación que explica el origen del universo según las cosmovisiones de los pueblos originarios. En él, se identifican seres espirituales los cuales orientan a las personas a vivir en armonía y equilibrio. Estas enseñanzas, transmitidas de generación en generación, se vivencian a través de sueños, señales y la sabiduría de la naturaleza, que guían el camino para proteger la vida y el espacio originario. (CRIC, 2020)	Es la determinante de la convivencia y pervivencia colectiva Kamëntšá, mediante la que se establece la justicia armónica para respetar los principios del “<i>Ser Kabëng</i>” frente a la conciencia, reflexión, el perdón, acuerdo y conciliación, manifestados en los espacios como el <i>Jajañ</i> (chagra), <i>Tjañ</i> (montaña), <i>Yebna</i> (casa) y el <i>Shinÿak</i> (fogón). (Cabildo del Pueblo Kamëntšá Biyá, 2020)	Pueblos Indígenas
Se refiere a los elementos que son parte de las culturas de los pueblos indígenas y permite referirse a sus formas de vivir con independencia de la sociedad occidental. Lo propio no alude a la propiedad sino a la pertenencia a un pensamiento determinado. Este derecho tiene diferentes fundamentos y grados de materialización.	Es un conjunto de principios que nacieron con la creación del mundo y se explica en cada pueblo indígena. Estas leyes no fueron establecidas por humanos, sino que se transmitieron desde los tiempos inmemoriales, están vinculadas al espíritu, el territorio y la naturaleza. Se consideran principios sagrados que guían la vida y las relaciones de las comunidades.	Es una ley dictada por la tierra, por la naturaleza, por los espíritus y la mitología desde el principio de los tiempos y rige el relacionamiento con el cosmos, el entorno natural, el territorio y los seres espirituales.	Defensoría del Pueblo (2018)

Nota: elaboración del autor.

Los elementos que recogen estas definiciones coinciden en resaltar que las prácticas de justicia en los pueblos indígenas tienden a principios de armonía y equilibrio, tanto con el entorno como con los miembros de la comunidad. Estos procesos involucran a autoridades tradicionales y

espirituales que guían mediante el entendimiento profundo del territorio. Las normas que se describen no son creadas por el ser humano, sino transmitidas de una generación a otra desde los tiempos ancestrales, formando parte de un sistema que responde al conocimiento cada pueblo indígena.

Sin embargo, estos contenedores de las normas sociales de los pueblos indígenas tienden a restringir su sentido únicamente hacia el campo de la justicia. Pero, en nuestra opinión, los sistemas normativos antes descritos abarcan aspectos más allá de lo jurídico, espacios en los cuales las normas de conductas conservan relevancia, tal es el caso de un ritual colectivo o la forma de iniciar un discurso ante la comunidad. En adición, estos tres conceptos (derecho propio, ley de origen y ley natural) en una de las palabras que los conforman (derecho o ley) aluden directamente a la arquitectura estatal (por ejemplo, al procedimiento de expedición de normas o el elemento codificador de la legislación), lo que puede cerrar la interpretación de los deberes jurídicos desde las lógicas y epistemologías indígenas.

La comprensión propuesta en este texto de los sistemas normativos indígenas como instituciones complejas que emergen de la oralidad, tanto formal e informal, para regular las formas de comportamiento, creando así los deberes morales y jurídicos, producto de un sentido dialógico de conocimiento de un territorio determinado, explica como estos sistemas pueden contener los métodos, formas o incluso las respuestas a diferentes problemáticas de la sociedad, en general, y del Estado, en específico. Esta utilidad ha sido indagada en diferentes textos como los de Rodríguez (2008, 2017), Ariza (2023) o Gómez (2018), por lo que serán reseñados a continuación.

En los textos de Rodríguez (2008, 2017) se revisan algunos casos de conflictos ambientales relacionados con pueblos indígenas en Colombia, tales como la presencia de semillas transgénicas en los territorios de los pueblos Misak y Zenú; o la situación de fumigación con glifosato en territorios indígenas del Putumayo. Estas investigaciones señalan también la lejanía de la efectividad de los derechos constitucionales de 1991, que pasan por limitar la autonomía indígena mediante la nula participación en las decisiones que afectan los territorios indígenas, poniendo de presente el conflicto entre el modelo de desarrollo capitalista y la forma de pensar el bienestar de los pueblos indígenas.

En el caso de la fumigación de cultivos ilícitos, se advierte que este proceso destruye “*otras especies necesarias para el sustento familiar, y las personas y las comunidades han tenido que enfrentar tanto la ruina de su economía familiar como un severo problema de seguridad alimentaria*” y, específicamente en el Putumayo, los pueblos indígenas se han enfrentado a desplazamientos masivos, como en el municipio de Orito (Rodríguez, 2008, p. 74). Ante este contexto, es urgente articular el diálogo e intercambio de saberes con los pueblos indígenas alrededor del mantenimiento de los ecosistemas y la sostenibilidad ambiental para dar respuesta a las consecuencias del conflicto armado.

En el documento “*ibe namuiguen y ñimmereay gucha*” (“esto es lo nuestro y para ustedes también”), el pueblo se usa el concepto Derecho Mayor, un derecho (milenario, histórico y originario) que nace del territorio y de la comunidad, el cual se afianza en su condición de primeros habitantes del continente. De manera similar, en el “*Mandato de vida y permanencia Misak*”, este pueblo reafirma su Derecho Mayor y su autonomía, entendiendo que la cultura está profundamente

integrada al territorio y al conocimiento sobre las tierras, aires, aguas, minerales y toda la biodiversidad. Ante la creciente amenaza de las políticas globales que convierten los recursos naturales y culturales indígenas en bienes explotables, este pueblo exige la protección y conservación de su territorio y la preservación de su diversidad biológica y cultural. En este sentido, rechazan las pretensiones de biopiratería y cognopiratería, exigiendo la prohibición de (i) la concesión de derechos de propiedad intelectual sobre sus conocimientos y elementos del territorio, y (ii) la introducción, siembra, uso y comercialización de semillas, productos transgénicos y sus derivados (Rodríguez, 2017).

En el caso del pueblo Zenú¹⁰ se afirma que en uso del Derecho Propio y el Derecho Mayor ha declarado su territorio como libre de transgénicos, comprometiéndose a preservar sus semillas tradicionales, sus sistemas productivos sostenibles y su soberanía alimentaria. Además, se menciona que ha implementado medidas de vigilancia comunitaria para evitar la introducción de cultivos y alimentos transgénicos, y han desarrollado un reglamento interno para proteger sus semillas tradicionales de la biopiratería. Esto supuso la expedición de la Resolución 007 de 2010 mediante la cual se establece la prohibición de la siembra de semillas transgénicas, la introducción de alimentos modificados genéticamente y la implementación de proyectos agropecuarios que afecten su territorio, tales como la explotación de agrocombustibles, ganadería insostenible o grandes explotaciones forestales (Rodríguez, 2017).

¹⁰ El Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento, ubicado en los departamentos de Córdoba y Sucre, Colombia, es un territorio ancestral que ha sufrido diversas transformaciones desde su disolución a principios del siglo XX. Durante las décadas posteriores, los indígenas Zenú lucharon por recuperar sus tierras, especialmente en la década de los 70, logrando obtener tierras del resguardo en un acuerdo con el Gobierno en 1986. Esta lucha por la tierra se mantuvo vinculada a la defensa de su autonomía, incluida la protección de su territorio y sus prácticas culturales (Rodríguez, 2017).

La profesora Rodríguez destaca por su precisión al evitar la generalización en el uso de los conceptos (derecho propio, derecho mayor o ley de origen) y en su lugar los vincula con manifestaciones públicas en las que cada pueblo indígena a usado un término en específico. Este enfoque resalta la importancia de preferir la autodeterminación por encima de una visión académica estandarizada. Por esto se menciona que el pueblo Misak-Misak utiliza el derecho mayor y el pueblo Zenú el derecho propio. Este aproximación previene el error metodológico de investigar el '*derecho propio*' de un pueblo indígena sin una previa observación para entender la forma con la cual se autodenomina o el concepto en idioma materno que alude al sistema normativo.

En un sentido similar, Ariza (2023) se aproxima a los procesos de reparación a las víctimas colectivas del conflicto armado en Colombia. En autor afirma que una política de víctimas acorde con los marcos de justicia transicional debe tener entre sus fuentes el Derecho Propio, el Derecho Ancestral o la Ley de Origen de los pueblos étnicos (refiriéndose a los pueblos indígenas, raizales y palenqueros) para determinar las medidas reparativas para las comunidades afectadas y sus territorios. Esta propuesta se dirige a una mejor comprensión de los otros sistemas normativos para encontrar las acciones estatales pertinentes en un escenario específico.

La revisión caso a caso de los sistemas normativos resalta la necesidad de una revisión en conjunto o por afinidad cultural, en donde se encuentre de defina la categoría más adecuada para la discusión. Al parecer, en las investigaciones jurídicas sobre este punto se prefiere el uso de los tres conceptos descritos, evitando una categoría amplia que denomine a los conjuntos de normas de los pueblos indígenas como sistemas o '*derecho*' sin apellidos (esto es, propio, mayor, ancestral, natural,

etc.). Esta situación cuestiona la efectividad de los derechos de los pueblos indígenas y el tipo de pluralismo jurídico que se ha construido a partir de la C.P. de 1991, en el fondo, este panorama reduce a estos sistemas a un grupo estático de *usos y costumbres*. Sobre este punto, son las investigaciones antropológicas las que han explorado algunas categorías más amplias y menos dependientes de una visión del derecho estatal.

Esta última postura se encuentra en las investigaciones de Gómez (2014) en la “*Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia*”, en la cual revisa los elementos que fundamentan estos sistemas (oralidad y territorialidad), sus formas de justicia, autoridades y las complejas realidades que afrontan por pervivir. Por demás, existe un reducido número de publicaciones que abordan individualmente los sistemas normativos de los pueblos indígenas de distintas zonas del país, como los Kogi, los Tule (Perafán Simmonds, 1995), Wayuu (Polo Figueroa, 2017), o los Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Guambiano, Yanacona y Camëntša (Gómez, 2014). Mención especial merece Carlos Perafán Simmonds (1995) con la “*Guía metodológica para la elaboración de las tipologías de sistemas jurídicos indígenas: etapa preliminar*”.

En este punto, se observa una oportunidad para acercar las investigaciones jurídicas a las investigaciones antropológicas y filosóficas, para que desde un enfoque interdisciplinario se nombren lo fenómenos sociales con acuerdos interdisciplinares que permitan situar los conocimientos de los pueblos indígenas en sus dignos estantillos, promoviendo así la justicia del lenguaje. Estos acuerdos, para cumplir su objetivo, deben fomentar la participación de las mismas comunidades quienes para que, si tienen a bien, determinen la adopción de un concepto u otro. En

un escenario ideal, estos conceptos deberían ser remplazados por los términos y prácticas que desde sus epistemologías expresen los deberes y responsabilidades sociales, lo que tendría mayor eficacia si se realiza -en lo posible- en su idioma. Proponer las investigaciones desde este reconocimiento es urdir la palabra para un entendimiento respetuoso de la vitalidad y sacralidad de los sistemas normativos indígenas.

A manera de recapitulación, este punto del texto exploró los contenidos de la institución sociojurídica de '*derecho*' para tiempos específicos y en una unidad geográfica determinada (Colombia). Presento un panorama de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia en el marco de la constitución de 1991. Para observar el lugar de los jueces y las transformaciones legales, se revisó los contenidos y la jurisprudencia sobre una normativa proclamada para promover la asimilación de los pueblos indígenas, la que luego de adquirir una mayor consciencia legal permitió usar estratégicamente las figuras legales que introdujo al ordenamiento jurídico.

Este análisis dejó ver algunas momentos del relacionamiento del Estado con los pueblos indígenas, quedando claro que se encuentran mediados por propósitos políticos y como este actuar estatal usa conjuntos normativos específicos que proyecta determinadas percepciones de lo indígena. La última de estas etapas, de la mano de la C.P. de 1991, da oportunidad a un diálogo de sistemas al interior del país, para que así se evite la simple traducción heredada del colonialismo. Es muy probable que los movimientos indígenas continúen motivando la reflexión sobre estas formas de entender sus cultural y generando los cambios que den lugar a un mejor entendimiento tanto estatal como entre pueblos indígenas.

En cuanto a las acepciones '*derecho propio*', el texto encontró que no es más que una categoría específica que se debe usar evitando hegemonizar, esto es, únicamente para referirse a los pueblos indígenas que autónomamente ha aceptado nombran a sus sistemas de normas. Esta claridad evita las preconcepciones al dialogar con los pueblos indígenas, lo que a su vez amplía la atención para comprender todas las manifestaciones de estos sistemas normativos (autoridades, justicias, procedimientos, lenguajes, etc.) y permite visibilizar las problemáticas a las que se enfrentan.

Respecto de las nociones '*derecho propio*', '*ley de origen*' o '*ley natural*', el texto señala que debe ser utilizada de manera específica y sin pretender homogenizar. Es decir, debe emplearse exclusivamente para referirse a aquellos pueblos indígenas que, de forma autónoma y pública, han decidido señalar a sus sistemas normativos de esta manera. Tal es el caso de Derecho Mayor para los Misak o Derecho Propio para los integrantes del CRIC y el pueblo Zenú. Esta claridad conceptual ayuda a evitar preconcepciones al interactuar con las comunidades indígenas, lo cual, a su vez, facilita una comprensión más profunda de las diversas manifestaciones de las relaciones sociales que conforman lo jurídico (como autoridades, justicia, procedimientos, sanciones, ritualidades, etc.) y contribuye a visibilizar las problemáticas que enfrentan (como el conflicto armado, la presencia de semillas transgénicas o la falta de capacidad coercitiva).

Finalmente, el texto defiende la postura que los citados sistemas se entienden mejor al definirse como el conjunto de normas que regulan la conducta, dentro y fuera del territorio, las cuales se construyen a partir de la oralidad, tanto formal como informal, y de la memoria sobre las formas de ser y concebir el mundo en cada pueblo originario. Estos sistemas se diferencian del derecho estatal por no hacer uso del elemento codificador de la norma, por una mayor capacidad de

respuesta a nuevos contextos y por el uso de múltiples significados valorativos. Estas características los convierte en fuentes valiosas para la construcción de políticas públicas y acciones estatales en general para dar respuesta a diferentes problemáticas de la sociedad y del Estado.

Capítulo 2. Territorio y autoridad: los procesos de construcción de Estado en la región del Putumayo y el Valle de Sibundoy.

En este capítulo se abordará el proceso de construcción del Estado en el Putumayo y el Valle de Sibundoy, durante el siglo XX. Se analizará cómo las prácticas estatales y las dinámicas regionales han configurado las relaciones con el territorio y la estructura estatal en esta zona periférica de Colombia. Se partirá de una reflexión sobre la interdependencia entre los conceptos de la nación y el Estado, resaltando cómo ambas instituciones se han utilizado mutuamente para justificar su puesta en marcha. Además, se revisarán algunas investigaciones sobre la construcción de la nación en Colombia, destacando la perspectiva de los estudios regionales y la visión de la nación como un *artefacto cultural*.

La descripción de la nación como un *artefacto cultural* alude a una determinada forma de narrar la historia, símbolos y espacios de poder -donde los primeros son contruidos- que confluyen para generar una representación de lo nacional, por lo que esta institución es, sin duda, contruida socialmente y utilizada para determinados fines. En el caso de Colombia, los centros de poder se encuentran cerca de las tres cordilleras de los Andes y en las riberas del Magdalena y el Sinú, la historia narra la transición hacia la república y exalta ciertos personajes de las batallas independentistas, a su vez los símbolos son los que pretenden crear unión o comunidad, partiendo de la homogenización de la población colombiana (Serje, 2005).

Luego de la descripción de este panorama general, se identificarán los modos y prácticas del Estado en el sur de Colombia, enfocándose en distinguir las dos imágenes (la violencia constitutiva

y los procesos extractivistas) que configuran los contextos regionales del siglo XX, tanto en las primeras representaciones del Putumayo en la consciencia nacional, como en la construcción del Estado en Sibundoy, generalmente caracterizada por la evangelización, la colonización y el despojo del territorio de los pueblos indígenas. Sin embargo, por los objetivos mismo del texto, se omiten un gran número de fenómenos históricos y se citan únicamente aquellos que permitan aterrizar el análisis conceptual a este caso de estudio.

A lo largo del capítulo, se evidenciarán algunas de las tensiones y conflictos generados por el despojo y la apropiación del territorio, además de esas otras formas de concebirlo desde el pensamiento indígena. En este campo social se encuentran también las negociaciones entre el centro estatal y las élites locales para administrar el poder descentralizado o delegado. Este análisis ayuda a un mejor entendimiento de cronología del Estado en las periferias colombianas y las consecuencias para los pueblos indígenas que habitan estos territorios.

2.1. La interdependencia de la nación y el Estado.

En este punto de la investigación se abordará otro elemento del ordenamiento jurídico colombiano: la nación mayoritaria (entiéndase, el pueblo colombiano, la Nación -en mayúscula-, la patria, etc.). De esta se identificarán dos características, la primera en el marco del *proyecto de Nación* y, la segunda, constituida por la estructura estatal que con la puesta en marcha del derecho administrativo y de las formas constitucionales de descentralización y articulación del poder, nos proporcionan una imagen del proceso de consolidación del Estado en los departamentos y las entidades territoriales que los componen.

Estas dos características tienen una arquitectura definida en las normas constitucionales y en la política de los gobiernos de turno. El ordenamiento jurídico y la política se articulan para poner en marcha el Estado a través del ordenamiento territorial y de una forma singular de administrar el territorio. En este punto, resulta difíciles distinguir la nación del Estado, en especial porque uno y otro se invocan recíprocamente como fundamento de su funcionamiento, esto sin que, en determinados contextos históricos y sociales, exista una definición concreta de sus contenidos y alcances (Anderson, 1993). La ambivalencia de estos conceptos crea una tensión argumentativa por un razonamiento redundante.

En el caso colombiano, el Estado se ha consolidado mediante el uso de textos constitucionales como los de 1886 y 1991, sumado a la presunción de la existencia de una nación homogénea y autosuficiente. La historiografía sobre el Estado y el derecho estatal tienden a afirmar que la nación colombiana –la *nación oficial*– cumplió doscientos años y este simple hecho impide afrontar, como afirma Bartolomé Clavero (2016), la cuestión de si la colombianidad existe: “¿*La Constitución y el entero ordenamiento jurídico de Estado han bastado para formar una Nación colombiana, un sujeto social con entidad propia no parasitaria del mismo estado?*” (p. 135). Esta pregunta critica la forma en como el Estado sustenta la comunidad nacional, así a pesar de que se afirme una unidad y cohesión social, esto no es más que un supuesto jurídico que no se compagina con la cultura, la cohesión social o la identidad colectiva en la enorme diversidad de sociedades que habitan un territorio.

Sobre este punto el marco analítico propuesto por Benedict Anderson (1993) resulta esclarecedor porque su perspectiva de las instituciones de Estado y nación permite cuestionar la supuesta equivalencia entre Estado y nación, y reconocer los procesos simbólicos e institucionales que sustentan la ficción de una única colombianidad. El autor ha escrito que para comprender el método con el cual los Estados logran ser concebidas (en un determinado espacio temporal y para un grupo más o menos determinado de personas) como una *nación*, es necesario examinar “*las formas en las que los organismos administrativos crean significados*” (Anderson, 1993, 85). Esto implica que las entidades administrativas (ministerios, municipios, escuelas públicas, fuerzas armadas, operadores de justicia, etc.) no se limitan a ejecutar funciones técnicas, pues a través de su lenguaje, procedimientos y decisiones, contribuyen a construir una idea de lo que significa ser colombiano, ciudadano, legal, nacional, etc.

La revisión que Anderson (1993) propone parte de un análisis histórico e historiográfico con el objetivo de caracterizar el proceso y las etapas de la construcción de nación -‘*state building*’- en diferentes latitudes. El resultado de este proceso es el reconocimiento aparentemente autónomo de la *nación oficial*. Las etapas de estos procesos pueden describirse de la siguiente manera: inicia por la desvinculación de un imperio ajeno al espacio geográfico de la nación en construcción (como en los casos Colombia-España o India-Inglaterra), secundado por una monopolización de un idioma como el único viable para el Estado o también conocido como el *idioma oficial* y, por último, por la expansión de una consciencia de lo nacional (Anderson, 1993).

Resulta revelador, según el análisis de Anderson (1993), que los futuros magistrados de las corporaciones judiciales en la India colonial debían abandonar su tierra natal para formarse en

Inglaterra, donde se preparaban y eran evaluados bajo los mismos criterios que los ciudadanos británicos. No obstante, al regresar a su país, estos juristas -aun cuando cumplían con las exigencias éticas y académicas del sistema imperial- eran objeto de una subordinación frente a los ingleses que residían en la India. Esta discriminación se institucionalizaba mediante el uso de la categoría de *pals*. El uso de este término refleja una jerarquización racial y política dentro del aparato colonial, análoga a la distinción entre criollos y españoles en los procesos de formación del Estado en América Latina, incluyendo a Colombia. Ambas categorías ilustran cómo, incluso dentro de estructuras que proclamaban principios de igualdad formal, persistían mecanismos simbólicos y administrativos que reforzaban la exclusión y la desigualdad.

De esta forma, el autor propone la definición de *nación oficial* indicando que es una “*comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*” (Anderson, 1993, p. 25). Es *imaginada* dado los difíciles puntos en común entre los habitantes de Putumayo y los de Cúcuta, por ejemplo, quienes probablemente no se conocerán, pero en el imaginario se alberga la imagen de la unidad. Es *limitada* por la necesidad de contar con fronteras establecidas, tanto internas como externas. Es *soberana* como principio constitucional para garantizar la libertades y derechos de los administrados, el preámbulo de la Constitución Política recalca que la soberanía recae en la nación, cuyo titular colectivo es el pueblo. Por último, se entiende como *comunidad* en tanto los discursos y símbolos públicos siembran una fraternidad en los nacionales motivándolos a hacer actos de patrióticos (Anderson, 1993).

En esta visión crítica de la nación y su interdependencia con el Estado resulta útil para que en la presente investigación se deje de lado las perspectivas positivistas que asumen estos conceptos

como elementos homogéneos, definidos y con contenidos precisos. Ejemplo de visiones jurídicas, se encuentran, por ejemplo, en el artículo 1 de la C.P., establece que Colombia es una república unitaria, lo cual implica que hay una sola nación. Por el contrario, la presente investigación toma como marco conceptual la antedicha conceptualización de *nación*, y entiende que, tanto aquella como el Estado, son artefactos culturales en construcción y que las formas de sus consolidación difieren abiertamente entre el centro y la periferia, como en el caso de Bogotá y Putumayo. La revisión que a continuación se propone da una imagen de estas formas de dar contenido a la nación y a las entidades administrativas en Putumayo y específicamente en Sibundoy.

2.2. Estudios sobre la construcción de la nación en Colombia y el modelo regional.

En Colombia algunas investigaciones se encuentran enmarcadas en los denominados *estudios regionales* (Bianchi, 1994; Serje, 2005, 2017; Uribe, 2019; Vieco y otros, 2000) desde los cuales se logra identificar los discursos, las manifestaciones en las entidades territoriales de periferia y el contexto subyacente a la expansión de las instituciones estatales¹¹, siempre con la ayuda de elementos analíticos que hacen visible la heterogeneidad de los grados de consolidación del Estado en las regiones del país.

Un ejemplo de estos estudios es el propuesto por Margarita Serje (2005), en el cual analiza los contextos de los espacios periféricos en Colombia, así como los discursos que forman ideas de

¹² Esta legislación establece un sistema de categorización presupuestal para las entidades territoriales con el fin de promover la descentralización administrativa y fiscal. Esta categorización se basa en dos criterios principales: la población y los ingresos corrientes de libre destinación anuales.

estos espacios como periferias. Se menciona que ciertas latitudes, aquellas que no se encuentran ubicadas en los centros urbanos o los nodos de desarrollo económico centro-andinos, son espacios agrestes, salvajes, pero sobre todo con necesidad de regulación. La dicotomía implícita en la construcción del Estado-nación en espacios de centro y periferia “*impone una visión particular de la naturaleza y de la naturaleza de las cosas*” (Serje, 2005, págs. 3-22). En el centro se encuentran las urbes civilizadas, regidas por la ley, productivas y con acceso a las discusiones intelectuales contemporáneas; entre tanto, la periferia no cuenta con infraestructuras para comunicarse con las primeras, tiene una rudimentaria articulación a la económica de mercado y desconoce la ley y el estado de opinión. A partir de esta naturaleza, el Estado adquiere el poder de intervención para civilizar, integrar a la legislación y a la economía de mercado.

Esta perspectiva de análisis facilita la descripción de los modos y prácticas de las relaciones centro-periferia, las cuales son ampliamente heterogéneas dependiendo de la región analizada (García Villegas, 2011). Tres tipos de funciones, afirma Letamendía (1997), se emplean para construir el centro por el Estado-nación, estas son: económicas -creación del mercado por la revolución industrial-, políticas -integración y participación- y culturales -socialización y mecanismos de legitimación-. Estas funciones y relaciones son precisamente una apropiación y despojo del territorio, pues imponen un orden y una naturaleza determinada, de ahí la importancia de investigar estos modos y prácticas para desentrañar el contenido/valor que se le asigna al territorio en su conjunto.

Sobre este punto Serje (2005) profundiza en cuáles han sido los modos de expansión y consolidación de la nación y el Estado modernos en los *territorios nacionales*, de los que hace parte

el departamento del Putumayo. En este sentido, su expansión y consolidación obedece al encuentro de dos fenómenos sociales que configuran un discurso y, de este modo, al establecimiento de un *modelo de región*, lo cual se explica de la siguiente manera:

Tabla 2.

El modelo de región.

Imagen 1: Los procesos extractivistas	Imagen 2: La violencia constitutiva
Caracterizado por: - Anteriormente por la extracción de las maderas finas, las quinas, los cauchos, las pieles o las plumas. - Actualmente por la extracción de las esmeraldas, los metales preciosos, el petróleo, la marimba, la coca, la amapola y la biodiversidad. - Son territorios que despiertan el anhelo de exploración y de reducimiento a lo desconocido: la búsqueda de aventura, de lo nativo o de lo indígena.	Caracterizado por: - No han dejado de ser observadas como 'tierras de nadie' o 'zonas rojas'. - Espacios en los que impera la imposición de la voluntad del más fuerte, sin límites y al amparo de la impunidad: la 'ley del monte'. - <i>“Constituyen lugares que instan invariablemente el impulso de domarlos y controlarlos a la brava, el único medio para poseer y dominar lo salvaje.”</i>
Discursos └───┘ Modelo de región └──────────┘ Proyecto de nación	

Nota: Elaboración del autor con base en Serje (2005, pág. 19).

El *proyecto de nación* se sustenta entonces en la ejecución de acciones estatales que permitan desvanecer estos contextos de lo regional. Sin lugar a duda en estos modos y prácticas se replican las relaciones de poder heredadas de la colonia (Serje, 2005). No obstante, en departamentos como el Putumayo, esta construcción no respondió inicialmente a la integración al mercado capitalista, sino más bien a formas de vinculación promovidas por la iglesia católica. Esta cuestión se observará

claramente en el siguiente punto que deja ver como la presencia e influencia de la iglesia fue la que configuró las relaciones sociales y políticas, operando como un actor que antecedió y condicionó la posterior inserción en dinámicas estatales seculares y de mercado.

En las conceptualizaciones exclusivamente jurídicas del Estado, este es representando como un conjunto de instituciones neutras y objetivas, legitimadas por su conformidad con la ley. Estos enfoques entienden al Estado como una estructura necesaria para limitar el poder absolutista y conciben la ley como la expresión de una voluntad general, cuya función es definir la forma válida de ejercer el poder público (Quinche Ramírez, 2009). Esta aproximación, aunque ampliamente difundida, tiende a invisibilizar las relaciones de poder y los procesos sociales que subyacen a la formación del Estado y del derecho.

En estas dos lecturas se advierte una tensión entre las formas de describir el Estado. Por un lado, la visión jurídica lo concibe como una estructura jerárquica, fundamentada en la legalidad y con objetividad técnica, donde las entidades administrativas actúan conforme a procedimientos previamente definidos. Por otro lado, la noción del Estado como artefacto cultural introduce una mirada crítica que cuestiona esa neutralidad aparente, y enfatiza su carácter histórico y simbólico. En esta segunda perspectiva, el Estado no es un dato fijo ni un aparato exclusivamente legal, sino una construcción social sujeta a disputas, representaciones y formas de poder que exceden lo normativo. La tensión entre ambos enfoques no es meramente teórica, sino que se refleja en la manera en que se estudian, comprenden y ejercen las prácticas estatales, en especial en contextos periféricos donde la experiencia estatal difiere del modelo centralizado.

En este orden de ideas, el presente texto se acoge a la lectura crítica de las prácticas y modos en los que el Estado colombiano ha ejecutado su proyecto de nación en los espacios del sur de Colombia en el siglo XX, con especial énfasis en Sibundoy, Putumayo. Estos contextos el proceso de construcción de Estado puede ser descrito como un espacio de confrontación de las concepciones sobre el territorio, de relaciones sociales mediadas por la discriminación y de una autoridad local profundamente eclesiástica y concebida a la medida de los intereses nacionales.

Este análisis no aspira a ser una revisión estrictamente histórica, pues sobrepasa los objetivos y las herramientas de esta investigación, pero si se propone identificar los contextos creados en momentos específicos del proceso de construcción de Estado. Igualmente, se espera visibilizar los actores políticos claves para la descentralización o delegación del poder público y, como ya se ha mencionado, describir los modos y prácticas sobre los que se ha apalancado el proyecto de nación. Lo anterior, nos permitirá distinguir la tensión existente entre la apropiación institucional del territorio y de las formas indígenas de concebir el territorio.

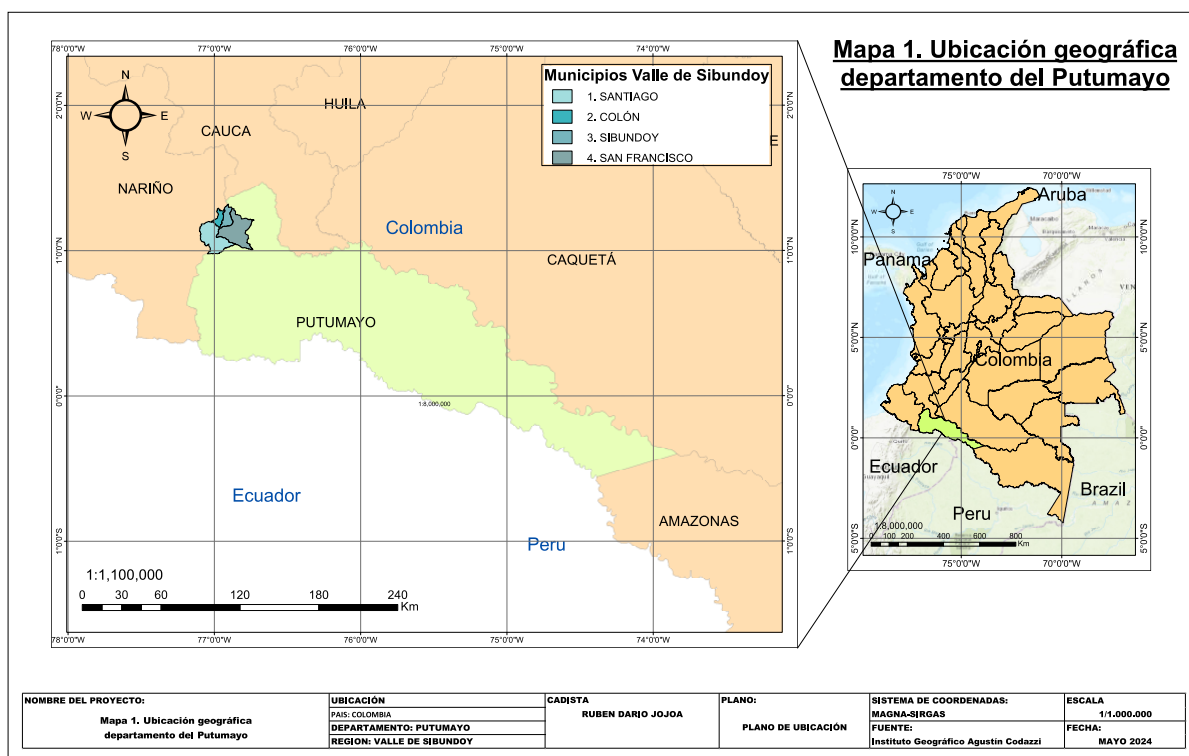
2.3. Los modos y prácticas del Estado en la región del Putumayo durante el siglo XX.

En este punto se caracterizarán las imágenes constitutivas de los discursos regionales o contextos que se encuentran en la revisión bibliográfica de las prácticas estatales en la región del Putumayo y en el Valle de Sibundoy. En la primera parte se introducirá los modos con los que se articuló el modelo de región putumayense al proyecto de nación y, en la segunda parte, se mencionan algunos momentos de la construcción de Estado en el Valle de Sibundoy, con especial énfasis en los conflictos territoriales.

2.3.1. Las primeras imágenes de la región del Putumayo en la conciencia nacional.

Figura 1.

Ubicación geográfica del departamento del Putumayo



Nota: elaboración del autor con información del Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

El departamento del Putumayo se encuentra ubicado al sur de Colombia y limita con los departamentos de Nariño, Cauca, Caquetá y Amazonas, y, a su vez, con los países de Perú y Ecuador (Figura 1). El Valle de Sibundoy, en el Alto Putumayo, se presenta como una subregión del departamento del Putumayo en la que se encuentran los municipios de Santiago, Colón, San Francisco y –de homónimo nombre- Sibundoy. Las subregiones responden al cauce del río del mismo nombre, y con esto a los diferentes ecosistemas existentes, que sumados a otros elementos

determinan las variadas configuraciones culturales, económicas y políticas de la región. Sobre los heterogéneos contextos regionales se ha afirmado:

No es lo mismo hablar del Putumayo del Valle de Sibundoy, que del de la selva que colinda con Ecuador y Perú; o referirse al Putumayo de los municipios y poblados ubicados en la ribera del alto o bajo Caquetá, pues tanto las actividades productivas, como la distribución de la tierra o las formas de organización política y los rasgos culturales, son diferentes en cada uno. (CNMH, 2015, p. 26)

Desde la clasificación en categorías de la Ley 617 de 2000¹² (Congreso de la República de Colombia, 2000), los cuatro municipios del Valle de Sibundoy ostentan la categoría sexta¹³ y el departamento la cuarta categoría¹⁴ y se tiene una densidad poblacional departamental de 15,62 Hab/Km², ya que la extensión es de 24.885 Km² (Mapa 2) y la proyección estimada de población para 2024 es de 388.756 habitantes. De esta población, el 18, 22% se reconoce como perteneciente a un pueblo indígena y el 3,82% se reconoce como afrocolombiano, para un estimado total de 85.653 personas étnicas, esto es, un 22,06 % del total departamental (Departamento Nacional de Planeación, 2024).

¹² Esta legislación establece un sistema de categorización presupuestal para las entidades territoriales con el fin de promover la descentralización administrativa y fiscal. Esta categorización se basa en dos criterios principales: la población y los ingresos corrientes de libre destinación anuales.

¹³ Municipios con población igual o inferior a 10.000 habitantes, y cuyos ingresos corrientes de libre destinación anuales sean iguales o inferiores a 15.000 salarios mínimos legales mensuales.

¹⁴ Departamentos con población igual o inferior a 100.000 habitantes, y cuyos ingresos corrientes de libre destinación anuales sean iguales o inferiores a 60.000 salarios mínimos legales mensuales.

Las primeras representaciones en el ámbito nacional sobre el Putumayo se produjeron a raíz de las noticias e informes sobre los tratos inhumanos (tortura, cepo, látigo, incineraciones colectivas, mutilaciones, etc.) y los sistemas de explotación de la fuerza de trabajo constituida por los pueblos indígenas Huitoto, Bora, Ocaina y Andoque, pueblos que ancestralmente han habitado las cuencas de los ríos Putumayo, Caquetá e Igará Paraná, todo esto en el marco de la conocida época de las economías extractivistas del caucho, desde finales del siglo XIX y hasta las primeras décadas del siglo XX.

La cronología de la época cauchera en la Amazonía varía según la fuente consultada, lo que refleja la complejidad del fenómeno en términos históricos y regionales. De acuerdo con Paiva (2019) este periodo se desarrolla entre 1880 y 1915, su análisis parte de los procesos judiciales iniciados en Perú contra los jefes caucheros por los abusos cometidos. De otra parte, Calderón (2020) extiende el marco temporal desde 1874 hasta 1932, señalando que en este lapso el Estado colombiano actuó a través de delegaciones que permitieron el ejercicio de poderes autoritarios en zonas periféricas como el Putumayo. Por su parte, el Centro Nacional de Memoria Histórica (2018) plantea un rango entre la década de 1870 y 1927, delimitando así esta época y sus impactos en la configuración territorial y social de la región.

Luego de los primeros años del inicio de esta época, en los centros urbanos de Colombia empezaban a llegar informaciones sobre una economía basada en la extracción de látex de tres especies: el caucho negro (*Castilla Ulei*), el caucho blanco (*Sepium Verum*) y el Siringa o Jebe (*Hevea*). Las dos primeras especies demandaban derrumbar el árbol para recolectar la materia prima

y, en la última, mediante incisiones en la corteza que permitían que la savia del árbol corriera hacia cuencos de almacenamiento (Sierra, 2017).

El proceso comercial se encontraba organizado de la siguiente manera, una casa comercial matriz que controlada la producción de los campamentos caucheros ubicados a lo largo de la selva putumayense. La ubicación de estos campamentos productivos obedecía a la cercanía a las plantas de caucho, a la presencia de pueblos indígenas y al acceso a las riberas de los ríos por los que se transportaba esta materia prima. Cada campamento o estación de recolección tenía sus metas, determinada en arrobas de caucho, que debían entregarse a la casa comercial matriz (Sierra, 2017).

En cada estación de recolección la casa principal había un capataz, quien, a su vez, imponía el sistema de deuda y enganche a los indígenas recolectores. En este sistema se entregaban objetos, algunos necesarios para la extracción y otras herramientas (machetes, telas, escopetas, monedas, etc.), como adelanto y forma de pago, de tal manera que los recolectores quedaban endeudados con la empresa cauchera y debían hacer el pago en arrobas de caucho. Este sistema era esencialmente esclavista, pues si bien los capataces de estación llevaban una cuenta del valor de los objetos entregados como enganche, estos no se correspondían con el valor de las arrobas de caucho entregado por los indígenas recolectores y, tanto al momento de la entrega como en la recolección, mediaba la fuerza, la tortura o la coerción (Taussing, 1987).

En el informe de Roger Casement¹⁵, recogido por Michael Taussing (1987), se menciona que un indígena descrito como “[...] *un individuo corpulento y feo se negaba a aceptar nada, y, presionado, contestó, ‘no quiero nada, lo tengo todo’ [...]*”¹⁶ (p. 19). De haber continuado la negativa, se menciona, los indígenas eran azotados, puestos en el cepo o incinerados individual o colectivamente (CNMH, 2014; CNMH, 2018).

El gobierno colombiano incentivó las economías extractivas en la amazonia y, en general, en los territorios nacionales a través normas como el Decreto 645 de 1900 (Presidencia de la República de Colombia, 1900). Este decreto expone cuatro razones para legitimar su entrada en vigor, estas son: i. que los territorios con presencia de pueblos indígenas son improductivos para la Nación; ii. que este abandono desencadena la extinción de los pueblos indígenas y la destrucción de los recursos naturales; iii. que el medio más eficaz para atender la civilización de los pueblos indígenas y la protección de los derechos territoriales de estas regiones es estimular la industria privada mediante el arrendamiento de las tierras; y iv. que la explotación de esos recursos mejoraría el cambio por exportaciones y aumentara las arcas públicas.

¹⁵ Roger Casement (1864-1916) fue un diplomático británico que, en ejercicio de sus funciones, fue enviado a África y Sur América para revisar las acciones de empresas de origen inglés y rendir informe al gobierno de su país. Visitó el Putumayo en 1910 y registró los tratos inhumanos con los pueblos indígenas quienes formaban la mano de obra a partir de que se articulaba la economía cachuchera. Sus informes tuvieron acogida internacional especialmente en Estados Unidos y Reino Unido.

¹⁶ Continúa la cita: “*Los blancos insistieron una y otra vez que debía pedir algo. Finalmente respondió, ‘¡quiero un perro negro!’ ‘¿Y dónde voy a encontrar uno, ni siquiera un perro blanco, si no los hay en todo el Putumayo?’ retrucó el gerente. ‘Tú me pides caucho’, dijo el salvaje, ‘y yo lo traigo. ¡Si yo pido un perro negro, tienes que darme uno!’*” (Taussing, 1987, p. 19).

En esta legislación se institucionaliza una determinada naturaleza de las periferias amazónicas, incluido el Putumayo. Esta incluye una caracterización desde la improductividad o, bien puede decirse, de la poca articulación con la económica de mercado. Ante este hecho, la lógica estatal asume que la única opción viable es implementar una forma de desarrollo basada en la industrialización y modernización de la economía. Este discurso acerca nuevamente al proyecto de nación y al modelo capitalista hacia un fin común, homogenizar la forma de relación con el territorio. De otra parte, debe mencionarse que cuando el decreto alude a derechos territoriales estos son los de la nación, y se alude a ellos como estrategia ante el avance o desconocimiento de las difusas fronteras estatales en el sur del país.

Finalmente, el decreto faculta al gobierno a arrendar las tierras baldías por un plazo de 30 años, siempre que se cumplan los requisitos de: i. dar un pago por el arrendamiento; ii. que se establezcan de manera regular la navegación por las tierras objeto de arrendamiento; iii. que se mantengan las misiones católicas; iv. que se establezcan caseríos y colonias en las zonas de arrendamiento; y v. que se mejoren las vías terrestres que comuniquen estas zonas con centros urbanos.

En este tipo de normas es fácil distinguir el discurso subyacente, en el sentido apuntado por Serje (2005), esto es, que la representación estatal de la en las periferias se obtiene de la conjugación de dos imágenes. La primera es la imagen de las violencias constitutivas, como la colonización o la llamada '*civilización*' de los pueblos indígenas. Este fenómeno puede entenderse como las acciones coordinadas para deshilar la identidad y cultura de los pueblos indígenas mediante la imposición de las formas de pensamiento con raíces occidentales, alentadas por la estructura estatal. Este

fenómeno ha estado mediado por la violencia física y simbólica. La segunda por el llamado constante a los procesos extractivistas, tales como el caucho y posteriormente los hidrocarburos, como medio para profundizar el modelo capitalista. En el siguiente punto del texto se describen estas imágenes aterrizadas al municipio de Sibundoy.

Para finales del siglo XIX, las riberas de los ríos Caquetá y Putumayo, tenían instalados 19 estaciones de recolección en jefatura de comerciantes colombianos (CNMH, 2018). En los actores comerciales colombianos se puede mencionar a la *Casa Elías Reyes y Hermanos* o al peruano Julio Cesar Arana dueño de la sociedad *Casa Arana y Hermanos*. Arana fue adquiriendo las estaciones de recolección de caucho y sumándolas a su casa comercial, en 1903, por ejemplo, compró la estación La Chorrera -en el ahora departamento del Amazonas-, y desde ahí dirigió el naciente monopolio de la extracción del caucho en el Putumayo, sur de Colombia, y en la zona de norte del Perú, en la región de Sucumbíos (Salazar Paiva, 2019). En 1907, la *Casa Arana y Hermanos* fue reformada tras la llegada de inversionistas ingleses, en donde su razón social paso a ser *The Peruvian Amazon Company Limited* (Sierra, 2017).

El proceso de expansión del área de influencia de esta compañía se dio por expediciones y redadas violentas cuyo fin era someter a las poblaciones indígenas y mestizas para incluirlas como mano de obra en el modelo extractivo. Adicionalmente, esta expansión se benefició de las circunstancias internacionales, ya que la región baja del Putumayo se encontraba en disputa entre Colombia y Perú, países que en 1904 firmaron el Modus Vivendi “*en el cual se dejaba la región del Putumayo fuera de cualquier jurisdicción, hasta llegar a una delimitación definitiva de los territorios en conflicto*” (CNMH, 2018). Este acuerdo internacional dejaba a la zona baja del

Putumayo como una región sin jurisdicción ni ley o, en la práctica, ‘*tierra de nadie*’ y “*comprendía la región entre los ríos Igará Paraná, el Cara Paraná y el Pupuña.*” (CNMH, 2014, p. 26). Esta decisión de los gobiernos seguramente fue decisiva para que los caucheros extendieran sus formas de violencia sin el temor de ser llevados a la justicia de algunos de los países y, como consecuencia, nutrió la idea de la ineficacia de la legislación como ordenamiento.

El fin del boom extractivista del caucho y de los sistemas de dominación de los pueblos indígenas de la zona noroccidental de la cuenca amazónica, tuvo varias razones, unas de las cuales fue la investigación en terreno realizada el por Roger Casement y presentada al Gobierno Británico en 1910 (Taussing, 1987). En el informe, Casement afirma que los modos de explotación (como el cepo, el látigo, las mutilaciones, las masacres, las incineraciones, etc.) habrían cobrado la vida de 30.000 indígenas, esto es, un 60% de la población existente en la región (CNMH, 2018). De ahí la contundente frase de Casement de que “*el sistema de trabajo está basado en el terror*” (Taussing, 1987). A pesar de la aceptada importancia del informe presentado, este por su naturaleza e idioma tuvo un alcance diferenciado fuera y dentro de Colombia. En la práctica supuso la sustracción del capital británico de la casa comerciales de caucho, pero esto no implicó el fin de la economía gomífera, pues esta siguió desarrollándose años después del informe en cabeza de los comerciantes peruanos y colombianos.

La exposición internacional producto del informe de Casement puso el tema en la opinión pública (Sierra, 2017), dejando en evidencia que la nación aún no tenía en su conciencia una imagen definida de lo que constituía la amazonia y sus pueblos indígenas. En este caso, se observa cómo la nación es *imaginada* (Anderson, 1993), esto es, que los colombianos de Bogotá no conocerán jamás

a la mayoría de sus compatriotas amazónicos, pero en su consciencia permanecerá la idea de unidad; y es *limitada* en tanto cuenta con fronteras, que aun siendo difusas o en disputa, suelen ser aceptadas por los habitantes y por otros Estados.

El ideario nacional se vería más nutrido de las realidades de las caucherías en el Putumayo también por el aporte literario ¹⁷ de José Eustasio Rivera, quien, en 1924, dejaría registró de estos hechos en su novela *La vorágine*. No obstante, a pesar de todas las denuncias, el modelo extractivista continuó desarrollándose hasta ya avanzada la década de 1930, únicamente se vio afectada tras el descubrimiento del látex sintético y el florecimiento de los cultivos de caucho de ingleses en África, en donde tenían mejores costos de producción gracias a una mejor infraestructura de transporte de mercancías (Sierra, 2017).

Este episodio sobre la articulación de la amazonia al proyecto de nación permite deducir que las primeras prácticas de este fenómeno usaron herramientas como la delegación de funciones estatales en actores sociales con presencia e interés local, como los comerciantes o la iglesia, quienes recibieron concesiones y fueron alentados por el Gobierno Nacional para desarrollar en estas periferias el modelo económico a través de la puesta en el mercado internacional de productos

¹⁷ Paralelamente el autor ecuatoriano Jorge Icaza, diez años más tarde (1934), publicaría su novela *Huasipungo*. La historia se centra en una familia de Quito que se desplaza a la periferia ecuatoriana donde intenta llevar a cabo una empresa extractiva de maderas, su principal fuerza de trabajo es la mano de obra indígena, prácticamente esclavizada, a quienes se les otorga un pedazo de tierra en las riberas de los ríos o en lo alto de la montaña como forma de pago, espacio que se denomina como el huasipungo (que al parecer es una variación derivada del Quechua: *Wasi*-casa y *Punku*-puerta o entrada). En esta obra el autor se puede observar la violencia de las dinámicas coloniales en el Ecuador, las formas de explotación laboral y la deshumanización del ser indígena con la excusa de un progreso y desarrollo nacional; y también como el Estado, las elites locales y la iglesia construyen acuerdos para llevar a cabo los procesos de dominación de la alteridad (Icaza, 1979).

básicos, como el caucho. Estas concesiones son, por ejemplo, las incluidas en el Decreto 645 de 1900 (Presidencia de la República de Colombia, 1900) o las derivadas del *Modus Vivendi* firmado por Colombia y Perú en 1904.

Al final de la época de las caucherías se encuentra el episodio de definición de las fronteras con el Perú y la disputa por la ciudad de Leticia. Este momento histórico es conocido como la Guerra colombo-peruana de 1932 por el control del trapecio amazónico, un área estratégica en los límites binacionales. El conflicto se originó cuando un grupo de peruanos tomó el control de la ciudad de Leticia, la cual fue cedida a Colombia en 1922 mediante el Tratado Salomón-Lozano, firmado por los dos países en conflicto, Colombia y Perú (Donadio, 2002).

Colombia respondió a la ocupación peruana enviando tropas a la zona y declarando la guerra a Perú el 1 de septiembre de 1932. Los enfrentamientos se prolongaron durante varios meses, con ambos países movilizand o las tropas militares y utilizando aviones y barcos de guerra. Resulta diciente que en el centro de Colombia se erigieran tributos y se alentarán donaciones para apoyar el conflicto (Atehortúa Cruz, 2011), este hecho supone una consciencia nacional producto del ejercicio estatal a pesar del limitado conocimiento de esta zona de la amazonia colombiana.

La comunidad internacional, mediante la Liga de las Naciones¹⁸, intervino para proponer soluciones al conflicto. Luego de estos llamados a la paz y ante la diferencia armamentística de las tropas peruanas ante las colombianas, las primeras deciden retirarse de Leticia. De este modo se

¹⁸ La Liga de las Naciones fue una organización internacional creada en 1919, al final de la Primera Guerra Mundial, con el objetivo de preservar la paz mundial y evitar futuros conflictos a través de la diplomacia y la cooperación entre Estados. La organización se disolvió en 1946.

viabilizo la firma por parte de Colombia y Perú del Protocolo de Río de Janeiro en 1934, poniendo fin a la guerra y restableció la soberanía colombiana sobre Leticia y el trapezio amazónico (Ojeda Pérez, Aldana Padilla, & Bohórquez Mahecha, 2022).

Este tratado definió las fronteras colombo-peruanas y reafirma lo pactado en el Tratado Salomón-Lozano. Este acuerdo implicó que el río Putumayo se afianzara como la frontera física a lo largo de 1626 kilómetros de longitud y que Perú cediera a Colombia una franja al norte del río Amazonas compuesto por el trapezio de Leticia, y, a su vez, Colombia transfiriera el triángulo San Miguel- Sucumbíos (Ojeda Pérez, Aldana Padilla, & Bohórquez Mahecha, 2022).

En este sentido, la guerra colombo-peruana de 1932 puede entenderse como un contexto de definición formal de las fronteras en el sur de Colombia y de la limitada soberanía del Estado en las periferias amazónicas. La dificultad para ejercer un control efectivo sobre estos territorios, la necesidad de negociar y redefinir constantemente los límites, y la distancia entre la realidad local y los discursos contruidos desde lo jurídico del centro del país, son factores que revelan la debilidad de los procesos de construcción de Estado en esta región durante la primera mitad del siglo XX.

Luego de este episodio sobre las fronteras, el contexto del Putumayo en la segunda mitad del siglo XX tiene su secuencia en los procesos de extracción de petróleo y la llegada del conflicto armado interno con su consecuente dinámica de narcotráfico. Inicialmente abordaremos el proceso de la extracción de petróleo, el cual parte con la actividad de exploración realizadas por las empresas filiales a Texaco y con la perforación en 1963 del primer pozo productivo a orillas del río Orito Pungo, en territorio del pueblo indígena Siona. Desde este año y hasta 1965, la empresa realizó la

negociación con el gobierno nacional para la construcción del oleoducto trasandino que conecta la zona de Orito con el puerto de Tumaco, el cual se terminó en 1969 con una longitud de 320 kilómetros y una capacidad de transportar 120.000 barriles diarios (CNMH, 2015).

Los lugares de explotación de petróleo en Putumayo, que generalmente estaban ubicados en áreas con difíciles condiciones de acceso, nula urbanización e infraestructura pública, generaron una migración de personas en busca de puestos de trabajo calificado y no calificado, especialmente en la empresa petrolera Texaco o sus filiales. Alrededor de estos puntos se organizaron asentamientos de colonos para prestar servicios (como alimentación, hospedaje, prostitución, abarrotes, etc.) a los trabajadores de las empresas o a la espera de ser vinculados en un puesto de trabajo (CNMH, 2015).

Esta dinámica de asentamientos de colonos e infraestructura petrolera produjo una transformación física del territorio del Putumayo y su correlativa modificación político-administrativa. Este último proceso, como se ha afirmado al iniciar este capítulo, es producto de negociaciones entre los gobiernos centrales y las elites locales. Para ejemplificar este punto, se puede observar cómo en 1953 la burocracia nariñense logra anexar la Comisaria de Putumayo a su departamento y utiliza los baldíos¹⁹ del Putumayo para enviar a la población campesina que se encontraba viviendo en minifundios; ante esta decisión estatal, “*los notables de Mocoa y del Valle de Sibundoy (padres de la Misión Capuchina, funcionarios de la Comisaria, comerciantes y [otros])*”

¹⁹ En Colombia, los baldíos son fracciones de tierras de propiedad pública, que no han sido adjudicadas ni apropiadas legalmente por particulares, pero pueden ser adjudicadas a personas bajo ciertas condiciones (Código Civil Colombiano, Congreso de Colombia, art. 675).

exigieron del gobierno central la autonomía administrativa de Putumayo y en 1957 lograron que la Comisaria no siguiera adscrita al departamento de Nariño.” (CNMH, 2015, p. 111).

Años más tarde, en 1967, la parte suroccidental del municipio de Mocoa, incluyendo la zona de la concesión petrolera de Orito, se escindiría para erigir el municipio de Puerto Asís, lo cual coincide con la decisión de la empresa Texaco de construir una refinería en la zona de Orito que inicio operaciones en 1968. Una década después, los campesinos y obreros petroleros de la zona de Orito, hasta entonces una inspección de policía, solicitaron al gobierno nacional la creación de un nuevo municipio bajo la consigna de que la administración de los recursos de regalías era ineficiente para atender las necesidades de la población, solicitud a la que se accedería mediante Decreto 2891 del 28 de diciembre de 1978 (Presidencia de la República de Colombia, 1978) (CNMH, 2015).

En la década de 1970 empieza el decaimiento de la producción petrolera y coincide con el inicio de la bonanza cocalera. Entonces se genera un conflicto por las tierras en los alrededores de las concesiones petroleras, dado que el gobierno nacional elimina la restricción del máximo de área concesionada. Por lo que los colonos que habían iniciado la posesión de parcelas alrededor de los campos de explotación o los límites de las concesiones se ven violentados por las empresas petroleras que aspiraban a ampliar su área de dominio. Así las cosas, se observa otra nueva forma de despojo del territorio putumayense mediado por la violencia que aseguraba la defensa de una expectativa de propiedad (CNMH, 2015).

En paralelo la región amazónica, incluido el Putumayo, se vio envuelta en el conflicto armado interno a raíz del surgimiento, en la década de 1960, de los grupos guerrilleros de las Fuerzas

Armadas Revolucionarias de Colombia-FARC y el Ejército de Liberación Nacional-ELN. Estas inspiradas en ideologías de izquierda, buscaban acuerdos políticos para realizar una reforma agraria y terminar la violencia bipartidista instaurada en todo el país. Sin embargo, luego de años de violencia esos objetivos se cuestionaron debido a su actuación y vinculación con las economías del narcotráfico (Ramírez, 2001).

La investigadora Ramírez (2001), quien se ha ocupado ampliamente del conflicto armado en el piedemonte amazónico, señala que los cultivos de coca en Putumayo iniciaron en el año 1978. Los cultivos se encontraban en zonas internas de la selva, en zonas de reserva forestal²⁰ de la amazonia. Por esta razón, los cultivadores no tenían derecho de propiedad sobre las parcelas y debían recurrir a los narcotraficantes para financiar sus cultivos. Estos actores armados proporcionaban la semilla y los químicos para transformar la hoja de coca, compraban la pasta base de coca y pagaban generalmente con comida o ropa.

En los años siguientes se registra la primera ola paramilitar por parte de los Masetos y los Combos, quienes estaban vinculados con los carteles de Cali y Medellín. Estos grupos paramilitares actuaron en colaboración con la Fuerza Pública aterrorizando a la población y realizando numerosos asesinatos, torturas y desapariciones (CNMH, 2012). En esta época (1987-1991) dichos actores controlaban una zona del Putumayo que colindaba con Ecuador y que nombraron *El Azul*, en donde, valiéndose de la ausencia estatal, imponían determinadas formas de trabajo a los cultivadores de

²⁰ La ley 2ª de 1959 (Congreso de la República de Colombia, 1959) definió las zonas de reserva forestal como una categoría de ordenamiento territorial y ambiental con la cual se establecen áreas para la conservación, recuperación y manejo sostenibles de los recursos naturales. Estas zonas tienen reglas para el uso del suelo con el fin de los ecosistemas y los servicios ambientales que prestan.

coca. Por ejemplo, se les obligaba a cultivar la coca sin recibir pago alguno o con pago mediante sustancias como el basuco y, se tiene registro, de que a los trabajadores que exigían su salario o se escapaban de las plantaciones corrían el riesgo de ser asesinados (Ramírez, 2001).

Esta hegemonía de los grupos paramilitares se vio interrumpida, en la época de 1991 a 1997, por los conflictos para tomar el control de *El Azul* por parte de las FARC y por el rechazo social a la violencia paramilitar, este nuevo contexto terminó con la expulsión de los paramilitares de la zona baja del Putumayo. Las FARC, entonces, se articulan a la economía del narcotráfico mediante el *gramaje*, un recaudo ilegal de dinero para gravar toda la cadena comercial, esto es, el cultivo, el procesamiento y la comercialización de esta planta. Estas acciones legitiman la autoridad ejercida por las guerrillas, mediante las cuales, de facto, podían imponer normas y ejercer justicia (Ramírez, 2001).

En esta época de control por parte de las FARC, las muertes de civiles se redujeron y se mantuvieron en niveles bajos hasta 1997. A pesar de este hecho, la relación de la población civil con los guerrilleros se deterioró debido a acciones como el secuestro, los atentados que afectaban a bienes civiles, los paros armados o el asesinato de civiles que eran tildados de ser informantes de las fuerzas armadas o que no aceptaban las reglas impuestas por los grupos armados (CNMH, 2012).

La última época, de 1997 a 2006, es conocida como la segunda ola paramilitar. En 1997, el Bloque Sur Putumayo de las Autodefensas Unidad de Colombia-AUC incursionó en el departamento para disputarle el control territorial, económico y social a las FARC. Los paramilitares se asentaron en los cascos urbanos y lograron consolidar su centro de operaciones en la vereda de

El Placer, municipio de Valle del Guamuez, ahí su presencia estuvo marcada por las masacres y el terror (CNMH, 2012).

Los grupos paramilitares en su afrenta por recuperar el control territorial ocasionaron dos de las masacres más conocidas de la región. El 9 de enero de 1999, en la vereda de El Tigre, Valle del Guamuez, 150 paramilitares asesinaron a 28 personas y desaparecieron a otras 14, esta masacre generó a su vez un desplazamiento masivo de la población civil (CNMH, 2011). Unos meses después, el 7 de noviembre de 1999, “treinta y ocho *hombres camuflados con uniformes del ejército y brazaletes con las letras AUC en blanco y portando distintas armas*” (CNMH, 2012, p. 107) ingresaron a El Placer y realizaron un tiroteo en el casco urbano que se extendió por las veredas cercanas, en esta masacre murieron 11 personas.

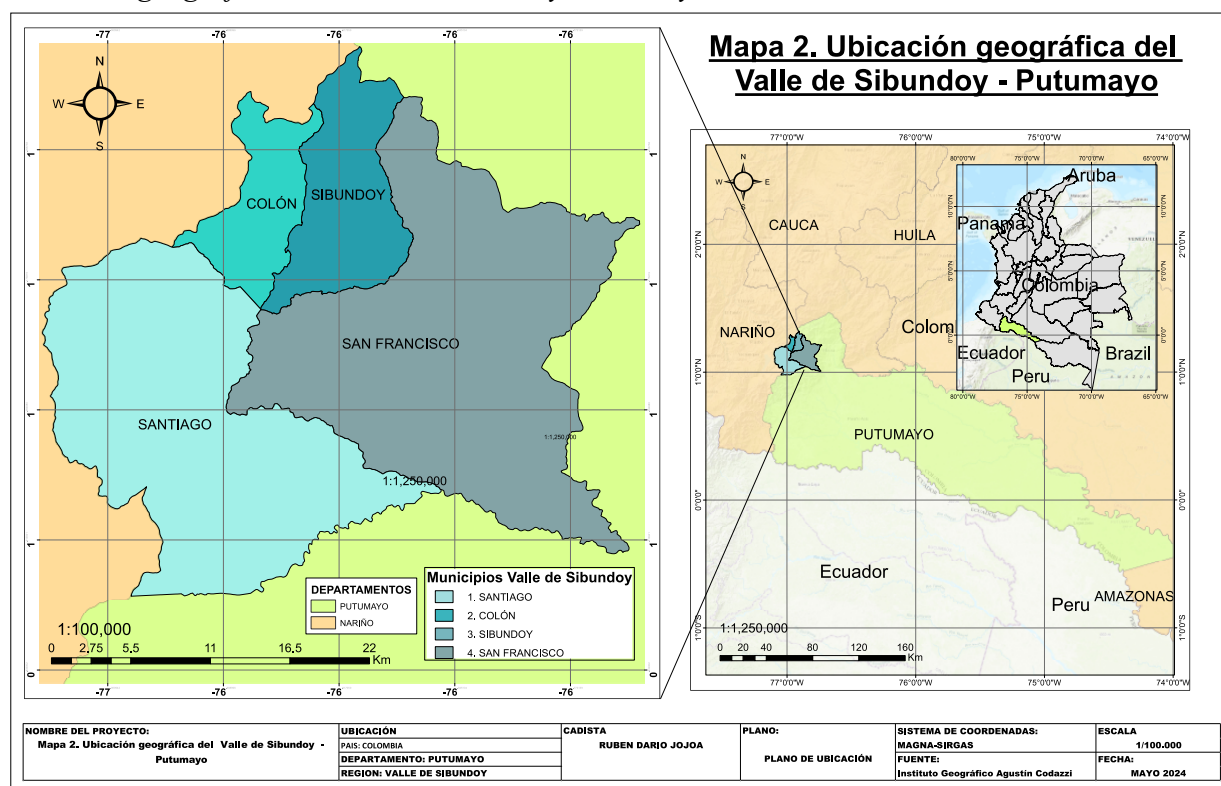
De esta manera llega el ocaso del siglo XX en la región del Putumayo, momentos históricos marcados por las dos imágenes reseñadas por Margarita Serje (2005), esto es la violencia constitutiva y el extractivismo de diferentes materias primas como caucho, quinua, hidrocarburos o pasta base de coca. El panorama de la participación del Estado en estos procesos implica múltiples tensiones y consolida el modelo centro-periferia. Sin embargo, estas precisiones se presentarán al final de este capítulo, lo cual se hará previo la contextualización de esta misma época, pero centrada únicamente en el Valle de Sibundoy o la parte alta del departamento de Putumayo.

2.3.2. Los procesos de construcción de Estado en Sibundoy, Putumayo, durante el siglo XX.

El Valle de Sibundoy, ubicado al noreste del Putumayo, se presenta como una subregión del departamento en la que se fundaron los municipios de Santiago, Colón, San Francisco y –de homónimo nombre- Sibundoy. Actualmente perviven en este espacio geográfico identidades y culturas como la del pueblo indígena Kamëntsa, la del pueblo Inga, o las parcialidades de los pueblos indígenas de los Quillacingas y los Pastos.

Figura 2

Ubicación geográfica del Valle de Sibundoy, Putumayo.



Nota: elaboración del autor con información del Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

En el Alto Putumayo, como en general en la región putumayense, se presentaban disputas territoriales a raíz de los contextos de consolidación del Estado mediante la evangelización y colonización, en las que se observan tensiones en torno al territorio y las formas mediante las cuales se ejerce autoridad, por esta razón mencionaremos la época de evangelización de la primera mitad

del siglo XX y la desagregación territorial de la segunda mitad del siglo. La apreciación de este contexto regional permite entender que *“Putumayo está muy lejos de ser un territorio olvidado. Por el contrario, desde mediados del siglo XIX ha sido intervenido por parte de agentes públicos y privados, religiosos y seculares, con fines económicos y militares.”* (CNMH, 2015, p. 31).

El proceso de evangelización y colonización realizado por las misiones católicas en la amazonia cuenta con una bibliografía considerable que aborda el proceso con posturas positivas, sean de seculares (Cordoba Chavez, 1982) o de religiosos (Revista de Misiones²¹) (Bahamón, 2013), y negativas (Restrepo, 2006) (Gómez López, 2005; 2010; 2015) (Bonilla, 2019) (Arteaga Montes, 2020).

En el estudio de Bonilla (2019) se describen claramente los dispositivos (cepo, trabajo forzado, prohibición de hablar la lengua materna, prohibición del vestido, de la práctica de rituales, etc.) mediante los cuales la iglesia católica incursionó en la región del Alto Putumayo, en donde con el pretexto de evangelizar y ‘educar’ originó un proceso de despojo territorial que relegó a los indígenas de Sibundoy en las partes bajas y altas del valle, y que estableció un patrimonio en cabeza del vicariato apostólico del Putumayo. Estas posturas son producto de los distintos intereses para capturar el avance de este proceso de construcción de Estado y de una nueva revisión historiográfica de los dispositivos de control y dominación que se ejercieron en contra de los pueblos indígenas de la amazonia colombiana.

²¹ Entre 1925 y 1930, la Iglesia colombiana publicó la *Revista de Misiones* con el fin de dar cuenta del avance del proceso de ‘civilización cristina’ en diferentes partes del mundo, y especialmente en las de Colombia; así también ponían de presenta la necesidad de más misioneros y un sistema de contribuciones a la actividad misionera (Arteaga Montes G. P., 2020).

Para finales del siglo XIX se observan diferentes motivos que terminaron en la fundación de la Misión del Caquetá y Putumayo, en la cual se incluía el territorio del Valle de Sibundoy, como el establecimiento de la Diócesis de Pasto en 1859 y el arribo de 1872 de la congregación de San Felipe Neri a Mocoa. Pero fue el 29 de diciembre de 1902, con la firma el Convenio modificatorio del Concordato de 1887, suscrito entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia, que se formalizó la misión católica en esta región. Este acuerdo internacional creó además varios vicariatos apostólicos, las dos misiones de la Guajira y Chocó, y convirtió en prefecturas apostólicas a las misiones del Darién, de los Llanos de San Martín y de la denominada Intendencia Oriental (Bahamón, 2013) (Bonilla, 2019).

La máxima autoridad se encontraba en cabeza del Superior de la Misión o Prefecto Apostólico, quien por expresa facultad de la Ley 72 de 1892 podía '*ejercer autoridad civil, penal y judicial*' sobre los pueblos indígenas que allí habitaban, para quienes la ley civil nacional estaba suspendida. El primer Prefecto Apostólico fue Fray Fidel de Montclar así elegido por el Vaticano en 1905 (Chindoy Chindoy, 2020, p. 11). El prefecto apostólico como funcionario público local plantea una tensión al reunir diferentes poderes en una sola posición: eclesiástico, civil, penal y judicial. Esta concentración de poder no se encuentra acorde con los conceptos aceptados en el centro del país y legimitado por el ordenamiento constitucional vigente de 1887. Sin embargo, esta característica ayuda a entender la expresión del Estado en las localidades andino-amazónicas y las figuras, al inicio del siglo XX, tuvieron fueron parte del poder público.

Esta figura pública fue la encargada de dirigir el proceso de evangelización y ‘civilización’ de las gentes del Valle de Sibundoy. Uno de los principales métodos para lograr este proyecto fue la educación, De Montclar expandió significativamente en toda la prefectura la cobertura educativa, por ejemplo, las escuelas pasaron de 8 a 61 y el número de alumnos de 418 a 2325, en el periodo 1905-1927. Bajo su dirigencia ingresan al valle los Hermanos Maristas y Hermanas Franciscanas (Bahamón, 2013). Con esta práctica se buscaba incidir en las generaciones jóvenes para que adquirieran los valores cristianos y se distanciaran de las formas tradicionales de vida. Esta práctica enmascarada en la educación es un ejemplo de la falta de reconocimiento de otras formas de construir el mundo y, si lugar a duda, fue el germen mediante el cual iniciaron profundas transformaciones en el sistema de pensamiento de los Kamëntšá.

Además, este proceso de asimilación y desarraigo, enmascarado de educación, incluyó una fuerte presencia en la sociedad mediante la catequesis y los sacramentos, así se introduce la celebración de misas, bautismos, matrimonios y otros sacramentos. Es de destacar que se usaba catecismos en las lenguas maternas de los pueblos indígenas para asegurar su entendimiento y se fomentó la fundación de iglesias en los nacientes centros urbanos. No obstante, señala Bahamón (2013), que los capuchinos enfrentaron resistencias como el ausentismo de los niños en las escuelas dado que sus padres los requerían en las labores de la chagra²² y la oposición de algunos que veían la educación como una amenaza a sus tradiciones.

²² La chagra o *jajañ* para los Kamëntšá es un sistema de cultivo, alimentario y relacionamiento con el territorio, mediante el cual siembran, generalmente en un espacio colindante con el lugar de habitación, y cuidan de las plantas medicinales y alimenticias a partir de las cuales se fundamenta el buen vivir.

Una herramienta para afianzar el nuevo modelo educativo y moral fueron los castigos físicos y las violaciones a la dignidad. Entre estas herramientas culturales estaba el cepo, la flagelación, la excomunión, la amenaza de no tener sepultura cristiana o el corte de cabello. El cepo consistía en mantener a los enjuiciados por días colgados de piernas, cuello o manos, sin alimento y se usaba como sanción por robos, heridas, adulterio, entre otros delitos, *“muy a pesar de que el Código Penal, por entonces vigente, contemplaba penas específicas para cada uno de los delitos en referencia y, según el mismo Comisario, el juzgamiento de esos delitos correspondía a los jueces ordinarios.”* (Gómez López, 2005, 64).

En los textos consultados para la presente investigación no se ha abordado de manera justa la impunidad sobre estas formas de tortura en contra de los pueblos indígenas de Sibundoy. A pesar de que algunos mencionan que la iglesia católica pidió perdón a los pueblos indígenas amazónicos por las dinámicas de asimilación y evangelización (Bonilla, 2019), en mi opinión, esta en deuda una forma de perdón con la dignidad necesaria para hacer memoria a quienes sufrieron estos actos. Sus espíritus y el territorio se encuentran aún a la espera de armonización. Tal vez, las realidades contemporáneas y la imparable dinámica de consolidación del Estado han impedido que esta reflexión tome lugar.

La flagelación mediante látigos, popularmente conocidos como *‘juetazos’*, era una forma de castigo que ya existía entre los indígenas de Sibundoy, pero que los misioneros promovieron ampliamente. Este castigo se aplicaba a hombres y mujeres por faltas contra la actividad misionera y, generalmente, se hacía en público para generar un mayor escarmiento. Las ausencias a la escuela eran castigadas con látigo, cepo o, si se trataba de mujeres, eran humilladas cortándoles el cabello, lo cual era un castigo degradante culturalmente (Gómez López, 2005). Estas acciones demuestran,

nuevamente, que el interés por conocer la *otredad* era usado para causar dolor y deshumanización, conocer al otro para infligir donde más duele, esto es lo que constituyen estas formas de tortura desde la dimensión cultural.

Los capuchinos lograron acceder a las instituciones tradicionales del pueblo Kamëntšá, como lo es su gobierno tradicional y organización territorial. El gobierno Kamëntšá estuvo constituido inicialmente por la *Enabuatambayëng* o cuadrillas, una forma de organización para el trabajo solidario. La figura de autoridad era el caporal o cabeza de cuadrilla, quien era designado comunitariamente el tamaño de su chagra. Las cuadrillas se reunión por familias y avanzaban en jornadas de trabajo a lo largo del territorio. Posteriormente, el gobierno se concentra en el cabildo, en donde la figura de autoridad recae en el gobernador y su gabinete. El claro logra someter a las autoridades indígenas a la autoridad eclesiástica (que reunía la autoridad civil, penal y judicial), por ejemplo, se tiene certeza de que muchas de las sanciones antes descritas se ejecutan en los espacios comunitarios como el cabildo y siempre bajo autorización o por instrucción del jefe de misión. De esta forma, se mimetizaba la nueva moral a través de las autoridades tradicionales, siendo estas en ocasiones los verdugos de su propio pueblo (Gómez López, 2005).

“Así se advierte en reiterados testimonios de los mismos indios a lo largo de la primera mitad del siglo XX, como el de Jacinto Sigindioy en el año de 1934: ‘Aclaro que el Gobernador de indígenas, para proceder, las más de las veces, tiene que consultar con el Padre de Cardona, porque es quien manda en todo sobre nosotros los indígenas, castigándonos por conducto del Gobernador, cuando faltamos a la misa los domingos, haciéndonos trabajar una semana en limpieza de la plaza o en otro trabajo semejante’”
(Gómez López, 2005, p. 65).

Además de estas prácticas de aculturación mediante la violencia física y simbólica, las misiones en el alto Putumayo generaron una transformación del territorio, para ejemplificar este proceso, revisaremos la creación de dos municipios. El primero de estos municipios es el de San Francisco, tras la iniciativa del capuchino Lorenzo de Pupiales, quien arribó a la región en 1900, con el fin de apoyar el proceso de asimilación mediante la educación. Y fue justamente en las escuelas en donde Pupiales presenció un antagonismo entre niños colonos y niños indígenas, esto a raíz de que los nativos veían a los colonos como los usurpadores de su territorio ancestral (Chindoy Chindoy, 2020). Esta enemistad proviene de la visión de los colonos como unos usurpadores del territorio y por su percepción del otro desde el racismo, con lo cual desconocían e irrespetaban su el pensamiento Kamëntšá, y diezmaban la posesión de las tierras ancestrales relegándolos a las zonas bajas del Valle de Sibundoy.

La solución propuesta por Pupiales para terminar esta enemistad latente consintió en convencer a los líderes indígenas de que ‘*donaran generosamente*’ una zona de la parte nororiental del Valle de Sibundoy, tradicionalmente conocida como Guaira-sacha. En esta donación de los indígenas se fundó San Francisco en 1902 como un pueblo exclusivamente para los colonos. Tal como lo indica Chindoy (2020), la búsqueda de la donación de territorio trae implícito un cambio en el discurso sobre el dominio del mismo, pues Fidel de Montclar expresó que los territorios de Sibundoy se encontraban sin ocupación (*vacants*) o, pudiéramos decir, baldíos, lo que habilita la posibilidad de colonización y evangelización.

En los años siguientes De Montclar propuso la fundación de un pueblo conocido inicialmente como Sucre y luego como Colón, que aspiró a ser un espacio de comercio que sería impulsado con la vía que conecta a Mocoa y Pasto (Chindoy Chindoy, 2020). Para poner en marcha esta infraestructura, se usaría mano de obra indígena en un sistema de trabajo forzado (Uribe, 2019), el cual no es distinto a las prácticas de construcción de Estado en el bajo Putumayo. El prefecto apostólico, luego de un cabildeo en Bogotá y Pasto, logró su cometido pues se expidió la Ley 51 de 1911 (Congreso de la República de Colombia, 1911), formalizando la creación de dicha entidad territorial.

Para continuar con este manejo territorial en 1908 se dicta el *Reglamento para el Gobierno de Indígenas*, que regulaba toda la jurisdicción de la prefectura, en una evidente aplicación de la - para ese entonces vigente- Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890). En los 47 artículos de esta normatividad se reglamentaron funciones de policía, calidades de las autoridades del cabildo, las multas y el trabajo forzoso y los conflictos territoriales (Chindoy Chindoy, 2020) (Bonilla, 2019).

A pesar de que la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890) estipuló un procedimiento, en cabeza de los cabildos, para resolver conflictos de propiedad sobre porciones del resguardo o de tierras en cabeza de los indígenas, para el caso de Sibundoy el clero asumió la facultad absoluta para dirimir conflictos de propiedad. En efecto se ordenó que el prefecto apostólico estaba autorizado a adjudicar a cada familia una porción de territorio, ante lo cual el único medio de contradicción posible era una asignación previa de esta misma autoridad (Bonilla,

2019). Este procedimiento desconoció la legislación nacional vigente y fue el germen del sistema de propiedad privada en al alto Putumayo.

Años después se crea la *Junta de Baldíos* mediante la Ley 106 de 1913 (Congreso de la República de Colombia, 1913) y la Ley 69 de 1914 (Congreso de la República de Colombia, 1913), la cual estaba presidida por el gobernador de Nariño, el prefecto apostólico y cinco miembros del Consejo de Pasto. Esta regulación de la posesión del territorio y su uso, supone el despojo del territorio del pueblo Kamëntšá y generó el desplazamiento de las familias indígenas hacia las periferias de valle (Bonilla, 2019). Adicionalmente, representa una tensión jurídica pues años antes en el gobierno colombiano había expedido la Ley 41 de 1904 mediante la cual se reconocía la propiedad del pueblo Kamëntšá e Inga sobre el Valle de Sibundoy, luego de un proceso jurídico por parte del cacique Carlos Tamoabioy para heredar 12.000 hectáreas a los indígenas de Sibundoy y Santiago.

El cacique Carlos Tamoabioy fue una reconocida autoridad del Valle de Sibundoy. En el año 1700 decidió elaborar un testamento, dividido en dos secciones, una para el territorio de Aponte, en Nariño, en cabeza del pueblo Inga, y otra para los indígenas de Santiago y Sibundoy, en Putumayo. En este documento hace uso de todas las solemnidades jurídicas y alegorías cristianas para manifestar su voluntad de heredar cinco leguas cuadradas a estas comunides indñigenas. En el testamento se lee: *“Estas tales tierras las dejo a mis indios naturales del pueblo de Santiago y a los del pueblo de Sibundoy Grande, que es mi voluntad que las gocen y defiendan si hubiere alguna inquietud de alguna persona mal intencionada.”* (Bonilla, 2019). Esta estrategia jurídica debe ser

entendido como un acto de resistencia y semilla de la defensa del territorio para los Kamëntšá hasta nuestros días.

La *Junta de Baldíos* no fue el único espacio estatal, además existía la *Junta de Inmigración* (o conocida como Junta de Colonización) creada con la Ley 52 de 1913 (Congreso de la República de Colombia, 1913), encargada de promover la labor colonizadora en el Caquetá y el Putumayo, el Consejo Municipal, la Oficina de Registro de Instrumentos Públicos, la administración de Correos, Hacienda y la policía (Martinez, 2017). Estos órganos e instancias formaron la estructura estatal en los primeros años del siglo XX y se consolidaron hasta la segunda mitad, en un amplio uso de los dispositivos de violencia simbólica y física que cambió radicalmente el pensamiento Kamëntšá, creó sincretismos culturales que aún están vigentes y permitió el despojo de partes del territorio a los colonos o a la iglesia. Estas transformaciones serán descritas en el capítulo tres.

En la segunda mitad del siglo XX, la Reforma Agraria propuesta en la Ley 135 de 1961 (Congreso de la República de Colombia, 1961) y el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria-INCORA tiene efectos en el Valle de Sibunody. Esta reforma fue una respuesta al periodo de La Violencia (1946-1966), en el cual por lo menos 200.000 personas perdieron la vida y poco más de 2.000.000 debieron abandonar sus tierras (Martinez, 2017) y, por supuesto, un problema cada vez más evidente de concentración de la propiedad de la tierra en una pequeña porción de la población, el cual aún en 2001 el 99,5 % de la población con tierras en el país poseía solo el 34 % de la tierra, mientras que el 0,2 % más rico poseía el 52 %. (Rueda-Saiz, 2017).

El Valle de Sibundoy y, en general, la región amazónica, recibió colonos de Cauca y Nariño esperanzados en adquirir una parcela con la reforma agraria que pretendía acabar con dicha inequidad o motivados por la promoción de la colonización por la iglesia católica, mediante la asignación de parcelas por parte de las autoridades eclesiásticas. En el alto putumayo, el Incora se propuso desecar la zona plana del valle, recaudar el impuesto a la valorización y la parcelación de tierras que tuvieran más de 100 hectáreas, entre ellas algunas en propiedad de las misiones (Cordoba Chavez, 1982).

El Incora tuvo que mediar en la demanda por reconocimiento del territorio ancestral de los indígenas Kamëntšá, quienes en muchas ocasiones no estaban dispuestos a recibir las parcelaciones como unidades individuales y no colectivas o se negaban a pagar algún valor por la asignación de la propiedad de la tierra. A la par, los colonos se manifestaron en contra de los programas de reforma agraria a raíz de los altos costos del impuesto de valorización y la parcelación de fincas con cultivos activos. Los capuchinos, por su parte, se vieron vinculados con el Incora debido a que en 1964 se planeaba adquirir la finca denominada “*La Misión*”, con el fin de destinarla a la recuperación de tierra, reforestación y parcelación en favor de los campesinos (Cordoba Chavez, 1982).

De acuerdo con lo registrado por Rueda-Saiz (2017), el Incora tuvo un rol de aliento a las estrategias de ocupación de predios en propiedad de grandes terratenientes, especialmente en el Cauca. Estas acciones posteriormente se convierten en una agenda política que el Consejo Regional Indígena el Cauca-CRIC, la Alianza Social Indígena-ASI y el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia-AICO alentaban a sus comuneros y comuneras para ingresar a las tierras de

las que habían sido despojados años antes, para posteriormente reclamar su legítima posesión (Rueda-Saiz, 2017) (Martínez, 2017).

Para el final de la década de 1980 el gobierno nacional reconoció los territorios de los pueblos indígenas que habitan en las zonas de fronteras mediante la figura de los resguardos. Esto supuso un nuevo enfoque del reconocimiento del ordenamiento jurídico hacia los resguardos, alejados de la visión colonial de este sistema, y con mayor énfasis en la titularidad colectiva del territorio. Especialmente esto sucedió con pueblos indígenas binacionales de la zona amazónica, intentando con esta práctica fortalecer la soberanía estatal en zonas de frontera. Este reconocimiento implica una delegación política y legal a las autoridades tradicionales o a sus organizaciones (Rueda-Saiz, 2017), aunque sea meramente formal, porque la autonomía y autodeterminación es otro camino pendiente de andar.

Para el caso del Valle de Sibundoy, esta política de reconocimiento estatal del territorio se concretó con la expedición por parte del Incora de la resolución No. 173 del 28 de noviembre de 1979, mediante la cual se constituyó el resguardo *Sibundoy Alto* con una extensión de 3.252 hectáreas, que se tituló al pueblo Kamëntšá (Sigindioy Chindoy, 2013). Este hecho fortaleció la agencia de las autoridades indígenas con el Estado y con otros grupos de poder de la región, esto se traduce en una mejor capacidad de autogestión y toma de decisiones sobre la base del territorio legalmente reconocido. A pesar de esta ventaja, la diferencia en extensión entre el territorio reconocido legalmente y el territorio ancestral es considerablemente alta, siendo el primero inferior al último.

Este uso y ordenamiento del territorio del Valle de Sibundoy por parte del Estado, de manera delegada (capuchinos) o directa (Incora), así como la heterogeneidad de formas de reconocimiento de la propiedad del territorio, para articular los propósitos del proyecto de nación, parece configurar lo que Sigindioy (2013), citando a Houghton, han entendido como la “*desagregación territorial*”. Este proceso consiste en una reversión progresiva del reconocimiento jurídico y en la división tanto material como simbólica de una unidad territorial en específico. Resulta claro que esta perspectiva de lectura del estatus jurídico de los territorios indígenas del Alto Putumayo hace posible comprender la heterogeneidad de respuestas que el Estado ha construido para relacionarse con las poblaciones étnicas a lo largo del siglo XX, además hacen visible la incidencia de los grupos de poder que tienen el poder de acceder a posiciones de decisión desde las instituciones públicas. Claro está que la lectura sociojurídica de la desagregación territorial no es excluyente sobre el proceso de despojo territorial que sufrido los indígenas del Valle de Sibundoy.

La desagregación territorial ha ocurrido en el Alto Putumayo durante todo el siglo XX, tanto en los procesos de fundación de los poblados de San Francisco y Sucre, en el primero luego de buscar una aparente libre donación de tierras debidamente heredadas a los Kamëntšá e Ingas y, en el segundo, luego de una reinterpretación del ordenamiento jurídico aplicable a la prefectura apostólica con el cual el clero concentró el poder de administración territorial. Estos procesos, más allá de la división material, han profundizado la división simbólica del territorio Kamëntšá, al tener las familias que migrar sus viviendas a las laderas del valle y sentó las bases para la aparente enemistad entre colonos e indígenas, en donde los primeros son vistos como usurpadores de la ancestral posesión de los Kamëntšá.

2.4. Pensamientos finales sobre la construcción de Estado en la región del Putumayo.

El heterogéneo panorama de la consolidación del Estado en la región del Putumayo, durante el siglo XX, permite arribar a unas afirmaciones preliminares luego de la descripción de sus contextos y de la exposición de una parte de sus modos, actores y discursos. Inicialmente es posible expresar que la nación colombiana durante el siglo XX conserva aún características propias de una comunidad imaginada (Anderson, 1993), esto es, una construcción política fundamentada en ficciones jurídicas que estas abiertamente distantes de las realidades periféricas. Esto se evidencia en la guerra con Perú de 1932 tanto en el carácter poroso de las fronteras y la imposibilidad de mantener la soberanía en la región amazónica, como en la visión de unidad nacional que nublo el estado de opinión en las principales ciudades del país, aún ante el desconocimiento de las realidades amazónicas, y que se concretó en el recaudo de impuestos y donaciones para apoyar el despliegue militar.

La perspectiva de lectura del Estado asumida en el texto logra, a su vez, esclarecer las consecuencias de la puesta en marcha del aparato estatal en diferentes momentos y sectores de la sociedad. Entre estas se encuentran los cambios identitarios en la población civil y en los pueblos indígenas. Al igual que el establecimiento de nuevas relaciones de poder entre colonos e indígenas. Y diferentes usos de la legislación de acuerdo con la posición asumida en estas relaciones. Así las cosas, se sugiere que aún con una mejor imagen del contenido y las transformaciones del Estado para el Putumayo en el siglo XX, la interdependencia entre Estado y nación es insuperable, sin embargo, se encontró que otro elemento importante en este proceso es la articulación con la económica de mercado.

La región objeto de estudio ha sido concebida como parte de la zona periférica de Colombia, de tal forma que las imágenes que configuran sus discursos y contextos que le dan determinadas características están mediados tanto por diferentes tipos de violencias producto de los sistemas de trabajo forzado y torturas de la cauchería, los conflictos fronterizos, la colonización y evangelización y el conflicto armado interno; confirmando así la tesis propuesta por Serje (2005) y alcanzando de esta manera un mejor entendimiento de las condiciones sociales que han acompañado el devenir de los Kamëntšá. Para el caso de la zona del Bajo Putumayo esto se verifica, por ejemplo, con la consolidación de la economía del *latex* durante al menos 30 años y con el inicio de la extracción de petróleo que coincidió con los primeros momentos del conflicto armado interno.

En lo que respecta al Valle de Sibundoy, el marco analítico propuesto por Serje (2005) hizo posible comprender una diferencia en los elementos que configuran el discurso de esta unidad geográfica. La primera imagen permanece conforme el modelo planteado por las formas físicas y simbólicas de la violencia y tortura usada por la misión capuchina en el proceso de asimilación mediante la educación y evangelización; sin embargo, la segunda imagen relacionada con el proceso extractivo no se observa tan latente. En cambio, se distingue diferentes procesos con el uso del territorio desde el despojo hasta la desagregación territorial, todo lo cual se desarrolló en distintas momentos del siglo XX, como en la fundación de pueblos, la asignación de territorio para infraestructuras públicas y de las misiones y, por último, en las parcelaciones del territorio por la reforma agraria. Sin embargo, la investigación no logra responder a los fenómenos de extracción de fauna, flora o de conocimientos medicinales del Alto Putumayo, que perfectamente puede configurar un objeto de estudio independiente, teniendo en cuenta la crisis de la sobre exposición

del pensamiento medicinal de los pueblos indígenas del Putumayo, especialmente con la planta sagrada de yagé.

En la época y en limitados sucesos abordados en la investigación se observó una ausencia de vigilancia estatal directa y la ineficacia de la legislación nacional, esto ante la aparición de sistemas normativos paraestatales desarrollados por actores legitimados en la violencia y con efectividad en los diferentes sectores de las sociedades locales. Mediante estas normatividades paralelas a las oficiales se reguló la conducta y se ejerció control territorial. Tal es el caso de las normas de trabajo forzado durante la época de las caucherías, las normas de orden público y de trabajo de los grupos armados en relación con la siembra de coca y la libre locomoción en los municipios, o de la misión capuchina en el Alto Putumayo para sancionar, de modo físico y simbólico, las faltas al proceso de asimilación mediante la educación y evangelización.

No obstante, la legislación nacional tuvo momentos de eficacia en los cuales inclino la balanza en favor de las élites locales (comerciantes, terratenientes, funcionarios públicos, clero, etc.) quienes aprovechan ciertas interpretaciones de ese derecho para introducir una '*naturaleza de las cosas*' o para asignar determinados significados al territorio, los derechos y la autoridad. El territorio fue desconocido desde el pensamiento Kamëntšá para convertirse en una unidad productiva parcelada; los derechos de leyes como la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República, 1890) fueron desconocidos y reinterpretados en favor de los intereses de las misiones católicas; y la autoridad concentro diferentes todos los poderes que en un Estado están asignados a varios órganos. Estos sujetos (comerciantes, caucheros, misioneros, empresarios petroleros, etc.) que tienen acceso a decidir en nombre del Estado, conforman un ejercicio de administración local y fueron

determinantes para la creación de las entidades territoriales que aún hoy se encuentran vigentes, como el caso de los municipios de San Francisco y Sucre (actual Colón) en el Alto Putumayo, y, Orito y Puertos así en el Bajo Putumayo.

Además, se observó un discurso sobre el territorio como un espacio de extracción de recursos ilimitados o de transformación para su inclusión en el modelo de producción de capital. En este sentido este elemento se incluye en una relación de agencia-propiedad o sujeto-objeto, en la cual el primero tiene absoluto poder de discreción sobre el destino del segundo. Esto operó en las diferentes formas de extracción de recursos en las que con o sin autorización legal se sobreexplotan valles, selvas y los ríos, sin pensar en el mediano o largo plazo o se destruyen los ecosistemas que los componen para generar espacios para la agricultura extensiva y ganadería.

Los pueblos indígenas, su pensamiento, su palabra y sus territorialidades fueron los elementos culturales más atacados durante todo el siglo XX y continúan ausentes en un sinnúmero de investigaciones que se involucran en describir estos contextos del piedemonte amazónico. Por tal motivo, esta investigación abordará este importante elemento, incluso anterior a la nación, en un intento de proyectar de mejor manera el territorio y los sistemas normativos del pueblo Kamëntšá, con sus expresiones: autoridades, concepción del territorio, formalidades, gobierno, discursos formales, espacios de enseñanza, etc..

Capítulo 3. De la palabra del “shinÿac” o el sistema normativo del pueblo Kamëntšá de Sibundoy, Putumayo.

En el presente capítulo se identificará el sistema normativo Kamëntšá a través de los elementos de oralidad, memoria y eficacia. Para desarrollar este objetivo se hará una descripción de la concepción del territorio y de su ejercicio de autoridad en Sibundoy. Lo anterior, teniendo en cuenta la bibliografía endógena y exógena que ha descrito estos aspectos y, a la vez, desde la voz polifónica y el pensamiento recogido directamente de tres de sus representantes. Este ejercicio es apenas una aproximación y no constituye ni espera constituir un conocimiento íntimo. Si se permite una analogía, esta parte del texto está pensada como quien recolecta la leña para el fogón en una casa donde es invitado, pero únicamente el casero será quien prenda el fuego y decida para que será usado. Todo concepto o aspecto descrito es de autoría plena del pueblo Kamëntšá.

La información de las fuentes primarias se recolectó mediante tres entrevistas semiestructuradas a: (i) María Pastora Juagibioy Chindoy, la primera mujer gobernadora del pueblo Kamëntšá de Sibundoy durante el 2017 y una lideresa que ha ocupado diferentes posiciones en organizaciones indígenas nacionales; (ii) Rosendo Jamioy, un sabedor de la lengua materna Kamëntšá y líder del proceso organizativo de este pueblo en la ciudad de Bogotá; y (iii) Sol Muchavisoy, una mujer joven, estudiante becaria del pregrado en Ciencia Política y Gobierno en la Universidad del Rosario y lideresa de los procesos etnoeducativos de su pueblo.

He elegido entrevistar a estos tres miembros de la comunidad Kamëntšá por sus trayectorias de vida y en atención a que tengo relacionamiento previo con ellos. Nuestra cercanía es de distintos grados, la *bata* Pastora Juagibioy fue mi vecina en el municipio de Sibundoy, con Sol Muchavisoy

hemos compartido reflexiones sobre el pensamiento indígena de nuestros pueblos de origen y el proceso de educación superior en la Universidad del Rosario, y con el *baco* Rosendo Jamioy participamos como miembros de la Asociación Intercultural Yachay-ASOINTY, un proyecto pensado para ayudar a diferentes procesos de los pueblos indígenas en el Putumayo.

Las entrevistas se basaron en una guía de preguntas abiertas relacionadas con los temas de territorio, autoridad y sistemas normativos (Derecho Propio, Ley de Origen y Ley Natural), permitiendo a los entrevistados expresar sus opiniones y experiencias de manera detallada. Esta técnica de investigación cualitativa permitió obtener información valiosa y profundizar en los aspectos más relevantes para el estudio. Las entrevistas fueron grabadas y posteriormente transcritas para su análisis.

A lo largo de este capítulo, se explorará cada uno de los aspectos mencionados, comenzando por una descripción del territorio para los Kamëntšá, seguido de un análisis de las representaciones culturales más significativas de este pueblo indígena. Posteriormente, se profundizará en el concepto del *Shinj̃yac* y su papel fundamental en la transmisión de los mandatos y normas de la comunidad, para luego examinar las transformaciones que han experimentado las autoridades Kamëntšá. Para finalizar se describirán algunas preocupaciones respecto a la necesidad de una adecuada respuesta institucional por parte del Estado para respetar y salvaguardar los sistemas de conocimiento, pensamiento y normativos de los Kamëntšá.

En pueblo indígena Kamëntšá ha habitado ancestralmente la región noroccidental del departamento del Putumayo, tanto en la unidad geográfica conocida como *Tabanok*, actualmente

municipio de Sibundoy, como en la unidad geográfica conocida como *Bynchioca*, actualmente municipio de San Francisco. Esta región biogeográfica hace parte del piedemonte amazónico por la confluencia del páramo andino (como el páramo El Bordoncillo al límite con el departamento de Nariño) y las selvas del medio y bajo Putumayo. Su población se encuentra ubicada principalmente en las zonas rurales y urbanas de *Tabanok* y *Bynchioca* en el Alto Putumayo, pero también hay parcialidades²³ en los municipios de Mocoa, Villagarzón y Orito; además, de una parcialidad en la ciudad de Bogotá D.C. (Cabildo Camëntšá Biyá de Sibundoy, 2012).

Figura 3

Presencia de pueblos indígenas y coberturas del resguardo en la frontera Putumayo-Nariño

²³ El termino parcialidad es usado comúnmente, tanto por las comunidades como por algunas entidades del Estado, para referirse a un segmento de la población total que constituye un pueblo indígena. Generalmente este grupo poblacional se encuentra establecido como una comunidad en un espacio diferente al territorio de origen y están inmersas en procesos de reconocimiento ante la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior como pueblos culturalmente diversos.

movimiento, y, que puede entenderse como ‘*sagrado lugar de origen, partida y llegada*’ (Cabildo Kamëntšá Biyá de Sibundoy, 2012; Gómez, 2014; Chindoy, 2020; Mavisoy, 2024).

Estos conceptos sobre el territorio exponen los significados trascendentales con los que se puede aludir a Sibundoy. En *Camuëntšáyentsang*, *Camëntšábiyang*, se observa la palabra *yentsa* (persona) pero vinculada directamente a la cultura Kamëntšá, así como el *biyá* que alude a la capacidad de hablar la lengua materna. Por esta razón el principal lugar de autoridad es denominado como Cabildo del Pueblo Kamëntšá Biyá de Sibundoy. Es de anotar que este concepto diferencia pensamiento y palabra, lo que coinciden con la encontrado en esta investigación de los diferentes significados valorativos existentes, los conceptos individualmente (*yentsa* o *biyá*) considerados describen un elemento, pero en conjunto son verdaderas expresiones de su epistemología. El siguiente mapa, propuesto en la investigación del Grupo de Memoria Kamëntšá para el CNMH (2022), se observa la geografía en la que se desarrollan estos pensamientos sobre el territorio.

El pueblo Kamëntšá tiene un extenso sistema de conocimientos con el cual construyen su identidad y su sentimiento de arraigo al territorio de Sibundoy, sin embargo, mencionarlo en su totalidad o abarcar siquiera una parte importante excede por completo los objetivos de esta investigación. En estas circunstancias, se mencionará algunas de las representaciones culturales más divulgadas, incluso estudiadas, y el texto se concentrará en los contenidos que permitan dialogar con los elementos de territorio, autoridad y sistemas normativos que motivan la presente investigación.

Entre las construcciones sociales más representativas de los Kamëntšá se encuentran el *Bëtsnaté* o ‘Día grande’ o ‘Ritual del Perdón’, la ceremonia comunitaria de encuentro más grande para este pueblo y pensada como un espacio de reconciliación y armonización con el otro. El *Uacjnayté* o ‘Día de Ofrenda a los Muertos’ que es una ritualidad concebida como una temporalidad para hacer memoria y ofrendar material y espiritualmente a los antepasados. El *tsömbiach* (*faja*) que es un elemento del atuendo tradicional de las mujeres para envolver la cintura y proteger su vientre (o en las coronas usadas tanto por hombres como por mujeres) y que, además, es un método de escritura en telar de los historias de su cultura. Y la ceremonia de *biajëy* (ayahuasca o yagé) que se lo concibe como el ‘*bejuco del alma*’²⁴.

El *Bëtsnaté* es recordado por Chindoy (2020) como un símbolo que representa la existencia a través de la danza, sugiriendo que, mediante este acto, se transmite el valor de la vida en torno al territorio y la comunidad. En la oralidad alrededor de este ritual, se menciona que había una época en la que las personas solo trabajaban. Con el tiempo, los pájaros comenzaron a cantar más temprano, lo que llevó al *šinye* (sol) a levantarse más temprano. La *tsabatsanamamá* (madre tierra) dio a luz flores coloridas, lo que despertó la sensibilidad de los mayores. Un día, los cantos de los pájaros se transformaron en melodías de instrumentos musicales (armónicas, flautas y tambores) y en las montañas se observó un grupo de personas hermosas que se acercaban danzando. Este grupo invitó a la comunidad a unirse con el canto: “/ *Tams kabenga / tsams bundata; / vida ora joboyjuam /*” (‘Porque somos los mismos, mientras estemos vivos, debemos bailar’). Todos se unieron a la danza,

²⁴ En mi percepción, el yagé es un elemento sagrado por medio del cual se han transmitido conocimientos desde el inicio de las culturas indígenas del Putumayo y la amazonia. Esta importancia me impide elaborar descripciones o reflexiones sobre el desarrollo de esta ritualidad. Por esta razón, el análisis de esta práctica se evitará en el presente texto.

y aunque nunca supieron de dónde venían los visitantes, ese día se convirtió en el más grande, digno de ser nombrado *Bëtsknaté* (día grande).

La segunda historia del *Bëtsknaté* alude al origen del ritual de perdón que sigue vivo en las practicas contemporáneas. En ella, los ancianos, inseguros sobre cuándo era el momento de bailar nuevamente, esperaban señales de la *Tsabatsanamamá* (madre tierra). Cuando observaron flores violetas, conocidas más tarde como *Clestrinjë*, interpretaron estas flores como un llamado a bailar. Algunos recordaron los pasos, pero otros no. Aquellos que olvidaron empezaron a sentirse tristes y preocupados por no poder bailar. En respuesta, los que sí recordaban decidieron arrojar pétalos de las flores violetas sobre los olvidadizos, ayudándoles a recordar cómo bailar, cantar y vestirse para el ritual. Así, todos recuperaron su memoria y regreso la danza, y se originó el ritual conocido como *Clestrinjë* (Chindoy, 2020).

En la actualidad, el ritual comienza en las casas de las familias, donde los miembros de la comunidad se visten con sus mejores atuendos tradicionales, tocan los instrumentos musicales y cantan los versos heredados de los mayores. Durante este momento, es común que las personas pidan perdón por las faltas cometidas a otros miembros de la familia o la comunidad. A continuación, inician un recorrido por las veredas del municipio, y conforme las familias se encuentran, se forma una gran danza que recorre las calles de Sibundoy. Al llegar a la iglesia, se celebra una eucaristía en la que el gobierno indígena asiste en primera fila. Después de la misa, las familias se dirigen al centro del parque de Sibundoy, donde el gobernador Kamëntšá y su gabinete de autoridades esperan. En este lugar, las familias se arrodillan ante las autoridades y dialogan, solicitando probablemente perdón, mientras el gobernador escucha y brinda consejo a la cabeza de la familia. Posteriormente,

las familias se dirigen al cabildo, donde se ofrece chicha y alimentos. El punto culminante del ritual es el degüello de un gallo colgado en un castillo elaborado con hojas de palma tejida, que se instala frente al cabildo días antes. Tras este acto, la comunidad continúa danzando hasta el anochecer.

Figura 4

Fotografía del Bëtsknaté de fecha desconocida.



Nota: Los kamëntsá y el legado visual de la diócesis de Mocoa-Sibundoy (Chindoy, 2019).

Desde las primeras narraciones del *Bëtsknaté* hasta la forma en que se conmemora en la actualidad, han ocurrido cambios significativos. Sin embargo, estos no han hecho menos relevante la reflexión, tanto para los miembros de la comunidad como para los ajenos, sobre la unidad comunitaria, la belleza y la fragilidad de la vida. La iglesia y el proceso de evangelización siguen siendo los principales agentes externos que imponen transformaciones a las tradiciones Kamëntšá.

Un claro ejemplo de ello es la incorporación de la eucaristía en los actos del ritual, así como la modificación de la fecha y la duración del mismo. Sobre este tema, Escolástica Jacanamijoy comenta:

Los de antes sabían decir que era un nativo fiestero que pasaba por Bëngbe Wáman Tabanok bailando y tocando una flauta, él es que era bien alegre, los que lo escuchaban eran curiosos, harta atención ponía a la canción del fiestero, dizque sorprendidos las demás personas lo escucharon y ellos decidieron acompañarlo con palos, bojas, piedras y cañas, desde entonces todos bailan, se le rinde tributo [al fiestero] con bėkoy y todo lo que se cosecha o se cría en el jajañ, desde entonces.... es que nace la gran fiesta o el carnaval, nosotros llamamos bėtsknaté, ... uhh, el klestrinÿam eso es que duraba a veces meses, ahora ya es un solo día no más. Mucho antes, eso era a mitad del año, cuando llegaron los misioneros, ellos hicieron que la fiesta fuera el martes antes de miércoles de ceniza, luego un taita dijo que mejor se hiciera los lunes para el martes dedicarse a visitar a Pobloy. (Mavisoy, 2024, p. 167-168)

En una perspectiva jurídica, las diferentes narraciones alrededor de la anterior práctica cultural hacen visible como la oralidad establece el deber de designar un tiempo específico para danzar en comunidad, vestir los atuendos, entonar música y disponer el ser para perdonar. Esta norma de conducta, o construcción cultural, está presente a pesar de los diferentes elementos de las historias. Es común la llegada de las personas con conocimientos desde las montañas, más adelante se verá como este espacio conforma también un lugar importante para el territorio. Finalmente, se

observa como un pueblo indígena a lo largo de su vinculación a un sistema de mercado y al Estado se ha visto forzado a modificar elementos de su ‘día grande’.

En el Plan Especial de Salvaguardia del ‘*Bëtschnaté*’-PES (2011) se describe el *Uacjnayté* (Día de Ofrendas) como un ritual celebrado anualmente en memoria de los ancestros, familiares y seres queridos fallecidos, con actividades que inician en la noche del 1 de noviembre con la preparación y colocación de alimentos para los difuntos, conocido como *Uastajuayan*. Este acto simboliza la conexión con los antepasados, quienes, según la tradición, se sirven de lo ofrecido en la mesa, mientras los vivos reflexionan y se alistan para el *Bëtschnaté*. El 2 de noviembre, en el propio día del *Uacjnayté*, se realiza una misa, seguida de una visita al cementerio para rociar agua bendita y colocar flores en las tumbas. Luego, el gobernador invita a la comunidad a compartir los alimentos ofrendados en la Casa Cabildo, mientras se entonan las canciones propias del *Bëtschnaté*. Las familias también celebran de forma privada en los hogares, invitando a los más cercanos, compartiendo los alimentos, brindando con los difuntos y realizando rituales que refuerzan los lazos comunitarios y el respeto a los ancestros.

El *tsömbiach* es considerado un elemento fundamental del atuendo tradicional de la mujer Kamëntsá, tejido a mano con lana de oveja o hilo. En él se representan diversos símbolos culturales, tales como la corona del médico tradicional, el zig-zag de la chagra, el yagé, el maíz o el oso, entre otros. Cada uno de estos símbolos posee un profundo significado y está acompañado de narraciones. El *tsömbiach* cumple la función de envolver el vientre de la mujer, brindándole protección. Según Muchavisoy (2003), la creación del *tsömbiach* comienza con la obtención de la lana (tizado e hilado),

seguida del uso de los tintes tradicionales y el proceso de urdir. La autora también destaca que esta práctica ha experimentado transformaciones con la introducción del telar de madera.

Figura 5

Ilustración del tsömbiach y de mujeres vistiéndolo con alegría



Nota: Grupo de Memoria Kamëntšá (2022).

Cada una de las manifestaciones del patrimonio cultural del pueblo Kamëntšá, mencionadas previamente, podrían abarcar investigaciones autónomas para acercar su comprensión al mundo de afuera del territorio. Sin embargo, para efectos de la presente investigación, este panorama es el punto de partida para fijar la atención en particularidades que pueden ayudar a entender el campo normativo desde una visión jurídica. Entre estas: la transversalidad del territorio, la transmisión de

conocimientos y pensamiento a través de rituales, el vínculo latente con los antepasados y un llamado a la armonía heredada de la naturaleza. En lo siguiente, el texto profundiza en la información primaria de este ámbito que fue recaudada en la investigación.

Del análisis de las entrevistas realizadas se resalta el elemento cultural denominado como el *Shinj̄yac*. Este elemento hace referencia a un espacio físico y metafísico, así como a una vivencia diaria de los Kamëntšá en sus hogares. El *Shinj̄yac*, físicamente hablando, se encuentra compuesto por tres piedras que se ubican en la tierra y sirven para albergar el fuego, generalmente están en el área de los hogares dedicada a la preparación de los alimentos. De este modo sirven para brindar calor en los fríos días sibundoyenses, cocinar y son un lugar de encuentro. En cuanto al sentido simbólico, *batá* Pastora Juagibioy menciona:

“(...) las 3 piedras tienen mucho que ver con el sol, con la luna y con el territorio, porque a través del sol nosotros contamos el tiempo, pero no el tiempo como cuentan en el reloj, en nuestro caso el tiempo se lo cuenta el de hoy, el de mañana y el siguiente día, entonces, cómo decir, en el presente estamos nosotros, mañana están las nuevas generaciones, pero hay que preparar el tiempo para las siguientes generaciones que es como el tercero, como el tercer tiempo; la otra piedra representa la luna porque la luna para nosotros es la orientadora de las distintas formas de proteger el territorio, o sea, cómo protegemos las plantas, cómo protegemos los animales, de aire de tierra, cuándo podemos cosechar, cuándo podemos sembrar, cuándo podemos cortar una árbol, cuando no y todo eso tiene sus fundamentos, sus razones, (...) [y la tercera piedra representa la tierra, pero] cuando nosotros hablamos de tierra nos estamos refiriendo al territorio en su totalidad, entonces

cuando hablamos de la tierra decimos que en el territorio esta la ley de origen, está el derecho mayor, el derecho propio, está la ley natural, pues porque ahí está todo, no solamente sembrar para comer, sino también para seguir las líneas políticas, las líneas espirituales, las líneas económicas y culturales, que nacen de ahí, entonces por eso la tercera piedra de la tulpá representa eso, la tierra (...)” . (Entrevista a batá Pastora Juagibioy).

En esta experiencia de vida de los Kamëntšá se hace memoria sobre las percepciones de la vida y el deber ser de la ‘yentsá’ (persona). En la anterior intervención se puede reconocer, por ejemplo, las normas de preparar y pensar el tiempo para las futuras generaciones, los periodos aconsejados para una buena siembra y cosecha, o el reconocimiento del territorio como la fuente del pensamiento en sus expresiones cultural, económico y político. Además, continúan presentes elementos polisémicos como las tres piedras que conforman el ‘Shinyac’, que se mencionaron en una intersección de conceptos como: sol-tiempo, luna-protección y tierra-territorio.

En las vivencias alrededor de las tres piedras del ‘Shinyac’ ocurre que tanto el acto narrativo como el contenido del discurso narrado forman los diferentes significados valorativos, tal como se anotó en la primera parte de esta investigación (Chindoy, 2022). Adicionalmente, el espacio del ‘Shinyac’ puede ser convocado de manera tanto formal como informal. Por ejemplo, batá Pastora Juagibioy menciona que se realiza con mayor frecuencia en horas de la tarde-noche cuando los padres cocinan mote o chicha, y, taita Rosendo, recuerda que se cuentan con oraciones específicas que los emisores de la palabra Kamëntšá usan para convocar a los receptores a escuchar conscientemente, así:

“(...) le decían [frase en lengua materna], le decían, ‘venga siéntese aquí (y quieto)’ y [frase en lengua materna] ‘aquí escuche’, esas palabras a mí nunca se me han olvidado, y es verdad, al escuchar uno aprende, entonces ya le decían [frase en lengua materna] ‘cuando tú ya aprendas, ya puedes obrar y ya puedes también hablar’, en qué lugar lo hacíamos, en el famoso shinÿac.” (Entrevista a taita Rosendo Jamioy).

Esta práctica cotidiana ayuda a comprender la palabra de los mayores, los mandatos, valores y principios que rigen todas las formas de relacionamiento con su Bëng-be Uaman Luar, su familia y su comunidad. El reconocimiento a la oralidad se observa en el llamado a escuchar: ‘venga siéntese aquí y aquí escuche’, incluso para obrar o hablar en los otros espacios sociales, parece ser requisito previo tener un conjunto de oralidades vividas en este lugar. Esta práctica mantiene la transmisión de conocimientos y construye dialógicamente el sistema normativo, lo que en conjunto permite distinguir una epistemología Kamëntšá. El Shinÿac, entendido como parte de un sistema, es un espacio con poder reglamentario que facilita la interpretación de los significados valorativos de la oralidad Kamëntšá. Las interpretaciones que se construyen y reconstruyen en el acto de narrar generan las reglas que condicionan la conducta de la yentsá (persona), que por las calidades del emisor de la palabra (los mayores) y el espacio (las 3 piedras, el fuego o la conexión de la placenta enterrada bajo tierra) obtienen el carácter vinculante, lo que en el ámbito jurídico podría asimilarse a la obligatoriedad. La consecuencia al incumplimiento a la palabra del Shinÿac está relacionada con la sanción social y espiritual de ser irrespetuoso con la palabra de los mayores y el territorio.

Figura 5

Shinÿac ceremonial



Nota: En la fotografía se aprecian las tres piedras y en media luna múltiples bancos tradicionales.

Kamëntšá. Radio Nacional de Colombia (2020).

Acerca de escuchar e interpretar profundamente la palabra Kamëntšá se registró:

“(...) pero si uno tiene la chagra [el ‘Shinÿac’ y la montaña], allá tú vas a aprender la lengua pero mucho más integral, entendiendo todo, que no es solo hablar la lengua, porque es como si una persona de Colombia aprende inglés pero tú no sabes los conceptos profundo de las palabras en el inglés, tú la aprendes para entender al otro lo que está hablando, pero no sabes la profundidad de las palabras que tú estás diciendo, y en el Kamëntšá hay muchas palabras profundas, solo se aprenden allí en esos espacios,

en el shinÿac, en la chagra tradicional o en la montaña, o en el río (...)” (Entrevista a batá Pastora Juagibioy).

Es reiterada la percepción, tanto por los investigadores citados como por las entrevistas, de una interpretación profunda de las palabras individualmente consideradas, como de las historias que con ellas se conforman. Estos dos elementos hacen posible apreciar el pensamiento (*‘Jwabna’*) Kamëntšá. Sobre este punto Mavisoy, recordando la narración *‘Herencia de la Creación’*, expone: *“A ti hijo, te voy a prestar el jwabna que vivirá en tu corazón, en todos los tiempos llevaras contigo la palabra, para que todo lo que hagas sea en tu propio bien (...)*” (2024, p. 48). Este marco destaca que la apropiación de significados o interpretaciones en la relación palabra-historia-pensamiento se encuentra mediada por el ‘hacer’. Es decir, se aprende el pensamiento cuando se comparte la palabra durante el abrigo del fuego o la cocción de los alimentos, en la chagra mientras se siembra y se cosecha, o en la montaña mientras se recorre el territorio. Pero ¿cómo se relacionan estos conocimientos con la escritura?

“(...) hoy en día la cuestión de la escritura, resulta que escribimos, pero no captamos cómo debe ser, entonces no estamos haciendo absolutamente nada, entonces yo le recomiendo acá, tratemos de escuchar primero, para poder hablar, lo que me decía mi abuelo, [frase en lengua materna] ‘síéntese aquí y escuche’.” (Entrevista a taita Rosendo Jamioy).

Esta intervención hace visible las tensiones entre oralidad y escritura. En el estudio sobre la justicia de algunos pueblos indígenas del suroccidente colombiano, incluidos los Kamëntšá, Gómez

(2020) evidencia un proceso complejo de adaptación y resistencia frente a las imposiciones del derecho estatal. La incorporación de la escritura en los cabildos indígenas (como en la formulación de reglamentos y manuales de convivencia) refleja la creciente influencia de la norma escrita sobre las tradiciones orales. Sin embargo, estas acciones no están exentas de dificultades, pues al recurrir a la escritura en español se excluye a los hablantes exclusivamente de la lengua materna y a aquellos analfabetos. El cambio hacia la escritura puede impedir el entendimiento profundo de las normas y mandatos ancestrales. Para algunos pueblos, la escritura es vista como una herramienta para legitimar y fortalecer su justicia propia, mientras que otros perciben que este proceso aleja a las comunidades de su pensamiento ancestral. Así, el fenómeno de la escritura en las comunidades indígenas colombianas se presenta como un campo de tensiones en el que se enfrentan la necesidad de relacionarse con el derecho estatal y la resistencia a perder la conexión con sus raíces.

Las mujeres que expresaron su palabra acerca del *Shinyäc*, resaltaron una ritualidad adicional que permite entender con mayor profundidad la conexión física y espiritual con el territorio de los *Kamëntšá*. Esta ritualidad consiste en sembrar la placenta luego del acto mismo de dar a luz. En sus propias palabras:

“(..) yo creo que las experiencias de cómo ellos nos cuentan cómo nacemos, cómo es el proceso y el cuidado de una madre en gestación para que nosotros desde el vientre empecemos a reconocer nuestra identidad (...), el reconocimiento a la familia, el reconocimiento a la comunidad y el reconocimiento al territorio. (...) durante ese nacimiento digamos que hay un ritual y ese ritual es recoger de la mejor manera, con unas plantas medicinales, la placenta, entonces justo al momento de nacer, recogen la

placenta la siembran en el shinÿac, entonces ahí espiritualmente es donde nosotros como nuevos seres en el territorio reconocemos a nuestra madre tierra espiritual, y a nuestra madre física que va a estar en todos nuestros ciclos de vida, entonces ese es el origen, (...) y el origen es el shinÿac, el origen es nuestro territorio, (...).” (Entrevista a Sol Muchavisoy).

“(...) por las noches supuestamente estábamos dormidas pero no, nosotros sabíamos que ellos sembraban la placenta ahí, al lado del fogón, y yo descubrí que no solamente era al lado del fogón sino también en los árboles donde ellas tenían al bebé, me lo contó la finada que acabo de fallecer, se llamaba Salvadora Juagibioy, ella me contó cómo era la forma de ella tener el bebé, y yo le dije, ‘¿Y de allá usted traía la placenta como en una bolsa?, ¿cómo hacía para traerla acá hasta el fogón y venirla a sembrar?’, [y ella me respondió] ‘yo la sembraba allá en el árbol’.” (Entrevista a batá Pastora Juagibioy).

Estos dos relatos ofrecen una visión sobre el *Shinÿac* que esclarece la profunda conexión entre el nacimiento, el territorio y las prácticas espirituales de los Kamëntšá. La ritualidad de sembrar la placenta tras el parto parece simbolizar no solo el inicio de la vida del recién nacido, sino su integración con el territorio y la comunidad. Al hacerlo, se establece un vínculo entre la *Tsabatsanamamá* (madre tierra), la madre física y el nuevo ser. En dicho vínculo el territorio no es solo un espacio geográfico, sino un ente vivo que participa activamente en los ciclos de vida de sus habitantes.

En varias ocasiones de la investigación se mencionó el ‘primer territorio’, el primer territorio es tanto el vientre materno; como el espacio familiar o la *yebna* (casa) de los padres y abuelos

incluida la chagra, que conforman esa primera unidad de relacionamiento social; y, también lo es el territorio comunitario, más allá de la unidad familiar, en otras veredas, otras familias, otros pueblos indígenas y en zonas comunes de encuentro como la Casa Cabildo. Tal vez, todos estos niveles de ‘*primer territorio*’ se encierran en la frase *Běng-be Uaman Luar* (‘Nuestro sagrado lugar de origen’).

Esta concepción permite entender mejor la complementariedad de la palabra del *Shinyac* Kamëntšá con otros espacios como la chagra, la montaña o los ríos, no únicamente en su sentido físico, sino integral, esto es, tanto espiritual como con todos los seres que componen estas unidades espaciales. Esta complementariedad puede entenderse en normas de relacionamiento *-deber ser-* con los otros, con las plantas, los animales, los espíritus, etc. Para ejemplificar este punto:

“(...) y lo mismo cuándo uno va a la chagra, (...) ahí aprendía uno donde sembrar y qué sembrar, y que las plantas medicinales no solamente eran para curar la fiebre o el mal viento, sino que también se sembraban las plantas medicinales, es porque esas plantas (...) curaban los demás productos que se sembraban alrededor, entonces venía ya como armonizado, como sanadas todas esas plantas. Y allí uno empezaba a conocer, a aprender como todos esos conocimientos que tenían nuestras mayores o nuestros mayores, porque ellos enseñaban los colores de la tierra, como sembrar, por qué se sembraba en zig-zag, o sea eso tiene su razón de ser, (...) y eso que se siembra en zig-zag es porque ellos decían que una planta le da vida a la otra planta, que un árbol le da la vida a otra planta o a otras cosas, como que todas se complementaban las unas con las otras, y que nosotros teníamos que ser así como personas humanas, nosotros también así como nos beneficiamos del territorio, de la tierra que nos da la comida, entonces

nosotros también tenemos que cuidar ese territorio, también tenemos que armonizarlos, sanarlo, protegerlo y cuidarlo, (...).” (Entrevista a *batá* Pastora Juagibioy).

“(...) mis padres o mis abuelos, siempre le recalcaban a uno cuando iba como a los 7, 8 o 9 años le decían [frase en lengua materna] "hay que aprender a hacer algo" y comenzaban a decir, no, venga aprenda a cocinar, vamos a ir a la chagra, vamos a ir a trabajar, a sembrar, hay que sembrar en tal fecha, hay que recoger en tal fecha, la hora de la cosecha, no se puede cosechar a la hora que quiera.” (Entrevista a *taita* Rosendo Jamioy).

Estas narraciones sobre la conexión de la palabra Kamëntšá con espacios como la chagra, la montaña y los ríos revelan una profunda comprensión del territorio como un espacio de interacción y aprendizaje continuo. Los entrevistados reiteraron como desde una edad temprana se les enseñaba la importancia de respetar y cuidar esos espacios a través de sus conductas, ya sea en la siembra en la chagra, en la cocina o en la recolección de plantas medicinales. No se trata solo de un conocimiento teórico, sino de un *‘hacer bien’* que implica conocer el ciclo de la naturaleza, los tiempos adecuados para sembrar y cosechar, y las interacciones entre los seres vivos. La forma en que las plantas se complementan unas a otras, sembradas en zig-zag para dar vida entre sí, ejemplifica cómo el trabajo en la tierra va más allá de la labor física y se convierte en un acto espiritual, donde la armonización con el territorio es un principio transversal. Este *‘hacer bien’* y el conocimiento sobre el relacionamiento con la naturaleza puede ser entendidos también como un acto de reciprocidad.

Por otra parte, en el espacio comunitario se reconocen diferentes autoridades. Los modos y prácticas de cada autoridad, así como la forma de concebirlas, han tenido transformaciones importantes luego de los procesos de construcción de Estado en el Alto Putumayo. Tener la oportunidad de escuchar a las voces vivas del pueblo *Kamëntšá* dialogando sobre este punto, permite entender mejor estas reconfiguraciones. La autoridad *Kamëntšá* puede manifestarse como autoridad originaria, autoridad tradicional y, por último, la autoridad del cabildo. Sobre las autoridades originarias se mencionó:

“(...) entonces en el territorio había una autoridad tradicional, no digo que tradicional, una autoridad originaria, antes que nosotros, que era el oso de anteojos que ahora le dicen, para nosotros los Kamëntšás se le llama bētsiyá²⁵, por decir, y era como la autoridad que orientaba, coordinaba, que hacían que caminen todos los demás animales que habían en ese territorio, cada uno digamos que con unas funciones, entonces ¿por qué el oso de anteojos que le llaman hoy era autoridad?, porque era el que protegía los páramos, porque los páramos cumplen un papel fundamental entonces a él se le decía luego dentro de la tradición oral en un cuento, le llaman, por ejemplo, el oso gobernador, el taita oso, el cuento del taita oso, entonces ahí se habla del conejo, pero no de los conejos que sacan ahora industriales, sino del conejo de montaña, se hablaba de la

²⁵ En la referencia a esta palabra se encontró lo que podría ser una ambivalencia idiomática o a un error de interpretación del entrevistador, pues en el *Diccionario Bilingüe Camëntšá: español*, compilado por Juan Bautista Jacanamijoy Juajibioy (2018, p. 49 y 232), la palabra ‘bētsiyá’ se refiere a un “animal cuadrúpedo, del tamaño de una vaca pequeña, de cuerpo grueso, patas y cola cortas, comestible y que vive en el monte. Danta. *Tapirus terrestris*” y, para referirse al oso, se usa la palabra ‘os’.

raposa que hacía de alguacil, se habla de la ardilla, todos ellos eran como como una autoridad que representaban y que protegían.” (Entrevista a batá Pastora Juagibioy).

El concepto de autoridad originaria en el pensamiento Kamëntšá revela una estructura de liderazgo profundamente inspirada en el territorio y sus seres vivos. La figura del oso de anteojos, como autoridad que orientaba y protegía los páramos, ilustra una concepción de poder que recalca unas funciones y un deber ser para gobernar. Esta oralidad puede ser interpretado por las nuevas autoridades a manera de guía de sus acciones, esto es, que gobiernen como estos primeros taitas del territorio, quienes tenían el interés de proteger el entorno, alcanzar el bienestar y mantener la armonía en la comunidad.

Seguidamente, la figura de autoridad, en el periodo previo a las alteraciones producto de la colonización y evangelización, se encontraba asociada al liderazgo ejercido en el *Enabuatëmbayoc* o *Enabuatambayëng*. Esta tradición, conocida en español como las cuadrillas, consistía en grupos de entre quince y sesenta personas, generalmente unidas por una misma línea de parentesco. Debido a esta estructura familiar, el nombre de la cuadrilla solía corresponder con el apellido más común de los integrantes. Las cuadrillas se encargaban de llevar a cabo tareas comunitarias y solidarias (sin que mediara un pago) para alcanzar objetivos colectivos o necesidades particulares de alguna familia. El líder de la cuadrilla, denominado *caporal*, desempeñaba a la par funciones de la autoridad tradicional dentro de la comunidad (Grupo de Memoria Kamëntšá, 2022).

(...) pero entre nosotros tenía otro nombre, se llamaba Enabuatëmbayoc, entonces ellos eran los que decían quién iba a ser la persona que los iba a liderar, que no se llamaba

gobernador, gobernador le pusieron ese término en la época de la colonización, gobernador, alcalde mayor, alguacil mayor, mejor dicho ellos vinieron y le dieron nombres, reemplazaron los nombres que antes tenían, entonces no había una casa como hay ahora que es la casa de justicia, que se llama cabildo Kamëntšá, antes ellos gobernaban desde su casa, (...) hacían control territorial en la parte alta, hacían control territorial en la parte plana, hacían aparte de los trabajos que hacían los Juagibioy y los Chindoy que trabajaban un día, trabajaban para todos pero él estaba obligado a ir donde le tocara trabajar para otros. (Entrevista a batá Pastora Juagibioy).

La expresión cultural del *Enabuatambayëng* facilitaba la organización de la familia en un sentido extenso, articulando diferentes grupos dentro de la comunidad. A su vez, extendía la presencia de la figura de autoridad en cabeza del *caporal* a otros lugares del territorio, al tiempo que consolidaba los lazos de solidaridad y reciprocidad a través del trabajo. Sin embargo, aunque las referencias encontradas a esta figura son continuas, nuevas investigaciones podrían abordar con mayor profundidad su conceptualización y desarrollo. Sería interesante esclarecer cuántas cuadrillas existían en Sibundoy, cómo se relacionaban entre sí y sus diferencias o semejanzas con otras formas de trabajo colectivo como la minga. Para los objetivos del texto, estos dos antecedentes de los Kamëntšá, esto es, las autoridades originarias (el gobierno del taita Oso) y las cuadrillas, resultan determinantes para comprender la corporación del cabildo.

Los líderes comunitarios elegidos para desempeñar un rol en el cabildo constituyen la autoridad tradicional Kamëntšá, en su sentido más contemporáneo. El gabinete está compuesto por el gobernador, los alcaldes y los alguaciles. La elección de esta corporación es mediante voto secreto

ejercido en reuniones comunitarias, por mayoría simple, para periodos de ejercicio de un año y la edad para ejercer al voto es los 18 años. La máxima figura del cabildo es el *uaishanjá* (gobernador), que tiene por función cuidar el bien común de todo el pueblo. Las otras autoridades que conforman el cuerpo son “*el alcalde mayor [que] está como pendiente de que los bienes físicos o espirituales estén bien, y el alguacil mayor es la persona encargada de la justicia*” (entrevista a la *batá* Pastora Juagibioy). En la siguiente figura se exponen cada uno de los mencionados roles:

Tabla 3

Roles de autoridad en el Cabildo Kamëntšá Biyá de Sibundoy

Figura de Autoridad	Descripción
Gobernador (Uaishanjá)	Aquella persona que velara, protegerá y buscara lo mejor para su Pueblo Camëntšá.
Alcalde Mayor (Arcanjé)	Acompaña de cerca al Gobernador remplazandolo en momentos de ausencia y ayudando a impartir orientación, en aspectos que no estén al alcance del Gobernador.
Alcalde Menor (Alguacero)	Es quien tiene la responsabilidad de impartir justicia o castigar mediante el látigo, de acuerdo a las decisiones del gobernador, quien coordinara las diferentes actividades para hacer comparecer ante la Autoridad principal, que bien puede ser una invitación, notificación, arresto o encarcelamiento de las personas implicadas en cada uno de los asuntos de demanda.
Alguacil Mayor (Mayor Uatëcmá), alguacil segundo (Uatëcmá), alguacil tercero (Menor Uatëcmá) y alguacil cuarto (Seviá Uatëcmá)	Son quienes realizan la parte operativa de las comparecencias de los acusados, demandados y demandantes como también de los invitados.
Seviá Uatëcma	Es quién vigila constantemente en la Casa Cabildo, acompaña al Gobernador y vela por su seguridad. En términos del pueblo Camëntšá se lo llama “Quese asëchënjënaya” (quien vigila y cuida de la no presencia de los perros) en el cabildo.
Lotren	Persona que elegida por el Gobernador para el servicio en la chagra y el cabildo. Lleva los alimentos necesarios para el mantenimiento de los cabildantes.

Fuente: Ministerio de Cultura de Colombia (2010).

Resultan interesantes las diferencias entre las funciones escritas y las funciones referidas oralmente por una exautoridad de los Kamëntšá. Adicionalmente a los roles nombrados en la figura anterior, se citan como autoridades de este nivel de gobierno al Consejo de Exgobernadores y a Asamblea Comunitaria (Gómez, 2014). La *batá* Pastora Juagibioy fue la primera mujer elegida para presidir el Cabildo Kamëntšá Biyá de Sibundoy desde el cargo de *Uaishanyá*, durante el periodo 2017. Y Sol Muchavisoy fue elegida como *Mayor Uatēcma* en el Cabildo *Kamëntšá* de Bogotá D.C. para la vigencia 2024.

El camino en la vida política y social liderado por la *batá* Pastora Juagibioy muestra cómo el pueblo Kamëntšá enfrenta problemáticas endógenas, como el aparente poco acceso de las mujeres a roles de autoridad o la violencia doméstica, así como la respuesta del gobierno ante estas circunstancias, pero manteniendo su pensamiento y su enfoque dialógico. Desde su niñez, la *batá* mostró un gran interés por los elementos de la autoridad Kamëntšá, especialmente por el funcionamiento del cabildo mayor, que estaba ubicada cerca de su casa en Sibundoy. En sus propias palabras, recuerda cómo cuando era pequeña observaba las reuniones de los líderes:

Yo le pregunté a mi mamá que por qué ahí en esa casa, porque yo no sabía ni que era cabildo, que por qué en esa casa siempre en la mesa estaba sentado un señor, y que siempre del otro lado habían unos señores, ¿por qué sabía eso yo? Pues como yo me hacía amiga de las hijitas de los que llegaban a gobernar ahí, entonces por eso yo tenía como acceso y veía, entonces mi mamá me dijo que eso era sólo para los señores (...) y yo le dije a mi mamá, le dije ‘solo para los señores, pero yo me quiero ir a sentar allá’.
(entrevista a la *batá* Pastora Juagibioy).

Este interés por el proceso de gobernabilidad fue el inicio de un largo aprendizaje sobre el pensamiento Kamëntšá y los lenguajes de la autoridad, incluso el del relacionamiento con el Estado. Esto posteriormente la impulsó a luchar por la inclusión de las mujeres en la política comunitaria. En 2006 propuso que las mujeres debieran poder acceder a la figura de *Uaishanyá*, la máxima autoridad, con lo que exalto su visión de que las mujeres, especialmente las esposas de los gobernadores ya poseían los conocimientos necesarios para asumir este rol.

Después los mayores reconocieron de que sí es posible que hayan mujeres, pero que debían hacer escuela, desde ser alguacil hasta ser alcalde mayor y prácticamente fue mi periodo que yo propuse a la asamblea y les dije que a las esposas de las personas que hayan sido gobernadores les dicen mamas, o sea que han cumplido, han ayudado también al gobernador por el hecho de ser mujer, entonces que en ese reconocimiento que yo sí les proponía que a las mujeres esposas de los hombres que hayan sido gobernadores, por reconocimiento, no empiecen desde el último puesto, sino que desde alcalde mayor, porque ya tenían todo el conocimiento, porque acompañaron a su esposo, y la asamblea sí la aceptó y la dejaron en el mandato, en el mandato dijeron que las mujeres esposas de los hombres que han sido gobernadores pueden iniciar desde alcalde mayor. (entrevista a la batá Pastora Juagibioy)

Luego del cambio en los mandatos de acceso a los espacios de gobierno, batá Pastora Juagibioy inicio su ejerció como Alcalde Mayor en 2006 y, finalmente, en 2017, la comunidad la elige como la primera mujer investida de la máxima autoridad política del pueblo Kamëntšá de

Sibundoy: *Uaishanyá*. Aunque este nombramiento constituye un hito importante, el hecho de que este proceso no se haya dado sino hasta 2017, evidencia las barreras que limitan la participación femenina en el gobierno. Lo que implica que aún existe un largo camino por recorrer para lograr una verdadera igualdad en la representación de los roles de autoridad en este pueblo indígena.

En otro momento, la *batá* Pastora Juagibioy lideró un proceso transformador relacionado con las violencias de género que ocurrían dentro de algunas familias. Como parte de su trabajo de sensibilización dialogó con los mayores de la comunidad, para cuestionar y reflexionar sobre la violencia doméstica que algunos hombres celebraban como una forma de poder. En sus palabras:

*Nosotros hicimos un trabajo de conversar tanto con las mujeres mayores, como con los hombres mayores, autoridades, para preguntarles ¿por qué?, ¿por qué era eso? (...) entonces como también las mujeres nos hablaron de los maltratos físicos, que les pegaban y que ellos celebraban cuando le dejaban los ojos negros a una mujer, y eso sí yo lo alcancé a ver desde niña porque cuando se terminaban las cuadrillas y tomaban chicha y comida, en la casa ellos conversaban y le contaban a los otros señores como quien dice que el poder del hombre estaba en eso, en moretíarle el ojo a la mujer, decían en lengua, decían ‘yo si le puse los ojos negros a mi mujer’, como decirle al otro, ‘es que usted también tiene que hacer lo mismo’, y celebraban el hecho de haber hecho todo eso, entonces se hizo todo un trabajo como de sensibilización, bueno, yo era muy joven, pero se hizo como ese trabajo de sensibilización, prudente, despacio, para que ellos fueran entendiendo que las cosas no eran así. Sino que deberían tener armonizada su relación, entre la pareja y todo eso. (Entrevista a *batá* Pastora Juagibioy)*

Este relato resalta como el aprendizaje de la palabra-historia-pensamiento Kamëntšá o del *parlo antëwan* (Mavisoy, 2024) continua en diferentes estadios de la vida. Pues incluso los mayores pueden tener conductas que no se ajustan al deber ser de la *yentsa* (persona), ante lo cual el diálogo dirigido a cuestionar, reflexionar y sensibilizar se configura como la herramienta que facilita buscar un mejor bienestar de comunidad, esto es, acercándolo a un estado armónico. Estas transformaciones ponen de presente que algunos de los elementos de su epistemología se encuentran en tensión para pervivir o que enfrentan procesos de memoria conforme los líderes propongan nuevos sentires y visiones.

En lo que se refiere al órgano de justicia conformado por los alguaciles, Chindoy (2022) describe la oralidad que se ejerce para iniciar un proceso de justicia, en este discurso el *Mayor Uatëcma* se dirige a un miembro de la comunidad con el fin de vincularlo, si se quiere, al sistema normativo y presentar distintos símbolos de donde emerge la autoridad (vara de mando y corona). Este parlamento incluye, además, elementos que aluden al pensamiento Kamëntšá: la vida, el obrar bien, la paciencia y el diálogo. E inicia de la siguiente forma:

“A Dios lastema, chká šmojeytsepasentsiá ¿Kach njetšá Dios chebunjiyalesentsiá? Nje pobrëbe barina, wantana njetšá aštbe Dios kwašnobokwedanana, gnentše Taytabe bwakwatše, juramente, insignia Dios, corona, rëy Kabilo ijaysedepositantëše. Tonday okasionaka, tonday delikadoka aštbe Dios kwašnobokwedanana, mëntšá kwatëkëbheytošbwachená.” (Chindoy, 2022, p. 140).

Lo cual en español puede entenderse en el siguiente sentido:

“Con el permiso de Dios, perdóneme con una molestia. Debo obrar en cuanto me corresponde, dado que conservo la vida que Dios me ha dado, y puesto que se me ha conferido la potestad de llevar en mi corazón la vara de mando y la corona, símbolos que me permiten hacer justicia en el Cabildo. Me encuentro además sin apuros y soy consciente de que puedo usar de la mejor manera todos mis sentidos y veo que también estás en una buena disposición para dialogar de la mejor manera”. (Chindoy, 2022, p. 140).

Este tipo de discursos formales o ceremoniales son, desde la perspectiva jurídica, particularidades del procedimiento al interior de la jurisdicción especial indígena equiparables a los momentos de la audiencia de formulación de imputación de cargos de la ley penal colombiana (Ley 906 de 2004, Congreso de la República de Colombia, 2004). El proceso de justicia Kamëntšá se ha descrito en diferentes etapas: i. recepción de la queja; ii. registro de la infracción (tipo de infracción, afectados, posibles testigos, etc.); iii. primer encuentro entre las partes del conflicto, en donde se convoca al presunto infractor (de acuerdo con los procedimientos formales antes anotados) y que es generalmente en horas de la madrugada conforme a la palabra de los mayores; iv. investigación por partes de los alguaciles; v. segundo encuentro o diligencia formal de juzgamiento; v. en caso de aceptación de la infracción, se procede a emitir la sanción y el consejo de las autoridades; vi. en caso de no reconocer la infracción el cabildo investiga hasta encontrar los argumentos para emitir un juicio y emite sanción y consejo de la autoridad; vii. acto de perdón; y, en caso de que la infracción sea de una trascendencia mayor, vii. se convoca a la asamblea para que decida (Gómez, 2014).

El proceso justicia descrito demuestra como los sistemas normativos indígenas han tomado figuras del derecho positivo, tal vez en el proceso de legitimación ante el Estado. Este proceso se observa, por ejemplo, en apreciaciones de la Corte Constitucional en donde clasifica a pueblos indígenas con normas con poder y sin poder coercitivo. O tal vez por tener que recurrir con mayor frecuencia a la escritura para articularse con otras autoridades. Aunque claro, hay una resistencia al carácter dominante del derecho estatal que se observa en las particularidades de los Kamëntšá, como el discurso de apertura o el acto de perdón.

Este panorama sobre las transformaciones en las estructuras de gobierno y el ejercicio de la autoridad como consecuencia de la colonización y evangelización coincide con varias afirmaciones de los entrevistados en las cuales expresan las imposiciones y herencias que esta época dejó en sus vidas o la de su comunidad. Estas afirmaciones son del siguiente tenor:

(...) y pues también dentro de ese sistema de colonización, también influyeron mucho en el tema de que los hombres eran más y las mujeres menos, o que los hombres eran los que mandaban y las mujeres tenían que obedecer, o que el hombre es el que tiene que ir adelante y la mujer atrás, porque así era en mi pueblo; y nosotros hicimos unos conversatorios (...) hace unos 35 años donde les preguntamos a las señoras que por qué hacían eso, que por qué el señor adelante y la mujer atrás, y decían que porque en la iglesia los curas predicaban eso, decían que el hombre era como el San José y que la mujer era como la virgen, entonces que tenía que ir el hombre adelante y la mujer como media cuadra atrás (...). (entrevista a batá Pastora Juagibioy).

Creo que la influencia, o sea, en primer lugar, creo que es causante la religión católica ha cambiado bastante, o nos ha cambiado bastante, porque cuando yo estudiaba los muchachitos, yo nunca me pusieron cusma, pero había muchos niños Kamëntšás que estudiaban con cusma, llegaban el quinto de primaria, y si querían pasar al bachillerato obligatoriamente tenían que quitarse la cusma. Comenzando por ese lado, o sea, cómo se pierde la identidad de las cosas, ahora, ya estando en el bachillerato ya uno, ni que es dialecto ni que nada, uno se dedica es a lo que le están enseñando en el colegio, y ahí se ha perdido mucho. (entrevista a taita Rosendo Jamioy).

Una vez más los representantes de la iglesia católica son los que impusieron cambios con el fin de afianzar su religión y, como se reiteró en el texto, gracias a la normatividad legal colombiana (Ley 89 de 1890, Congreso de la República de Colombia, 1890) lograron moldear aspectos importantes de este pueblo indígena. Entre estos su visión del género, el uso de la lengua materna, el atuendo tradicional, el ejercicio de autoridad o el *Bëtsnaté*. A pesar de que en las entrevistas no se manifiesta con claridad, esta investigación expuso -en el capítulo precedente- que el relacionamiento Estado-pueblos indígenas, para el caso de Sibundoy, estuvo constantemente mediado por dispositivos de violencia, desagregación territorial y prohibición de las manifestaciones culturales.

A pesar de estas transformaciones desde afuera del territorio y producto de la reflexión endógena, el sentido de pervivencia de los *Kamëntšá* de *Tabanok* (Sibundoy) es visible. Sobre este punto, *batá* Pastora Juagibioy comparte la siguiente reflexión:

(...) entonces que estamos diciendo ahora: es que hay que volver a hacer las cosas, (...) usted tiene que volver a hacer las cosas, volver a hablar la lengua, volver a hacer la chagra, volver a ir a la montaña, volver a hacer el shinÿac, no importa que tengas estufa, lo que sea, pero que el shinÿac, que en todas las casas no falte, para volver a hacer, ese es el propósito, volver a ser. (...). (Entrevista a batá Pastora Juagibioy).

Esta caracterización del pueblo Kamëntšá de Sibundoy, Putumayo, a través de investigaciones de sus propios miembros y de las entrevistas realizadas a Pastora Juagibioy, Rosendo Jamioy y Sol Muchavisoy, revela la centralidad del *Shinÿac* en el pensamiento y transmisión de la palabra, además de esclarecer algunos de los contenidos de su sistema normativo, territorio y autoridad. En mi opinión, las prácticas alrededor del *Shinÿac* facilitan la construcción e interpretación de los distintos aspectos del *jwabna* (pensamiento) Kamëntšá, a partir de cuales se fundamentan los deberes jurídicos o las normas de una adecuada conducta.

Aunque se observó que no únicamente en el *Shinÿac* se transmite el pensamiento, pues se señalaron otros lugares sobresalientes como la chagra, la montaña o la casa cabildo, el primero alberga un poder reglamentario extenso al permitir narrar y dialogar constantemente, o a diario si se quiere, sobre aspectos de la memoria de los antepasados, el pensamiento de origen (*parlo antewan*) o alrededor de circunstancias actuales. Por esta razón, desde una perspectiva jurídica, puede ser descrito como el elemento fundante del sistema normativo de los Kamëntšá. En el *Shinÿac* se encuentran la oralidad y el territorio.

Las manifestaciones de la autoridad en los Kamëntšá han experimentado transformaciones a lo largo del tiempo, pasando de autoridades originarias y tradicionales a la estructura actual del cabildo, que combina elementos autóctonos con otros exógenos impuestos en los procesos de colonización, evangelización y del relacionamiento con el derecho estatal. A pesar de estos impactos negativos, el pueblo Kamëntšá ha demostrado su capacidad para transformar y adaptar su sistema normativo a través de la reflexión y el diálogo, como lo ilustran los ejemplos de la participación de algunas mujeres en los espacios de gobierno y el proceso reseñado de cuestionamiento a la violencia intrafamiliar.

La transversalidad del territorio ha permanecido inalterada a lo largo del tiempo y esta característica esta resguardada en las múltiples construcciones lingüísticas para comprender su omnipresencia. Tales como *Camuëntšáyentsang*, *Camëntšábiyang* (somos gente de aquí mismo, con pensamiento y lengua propia), el *Tsabatsanamamá* (madre tierra) o el *Bëng-be Uaman Luar* (sagrado lugar de origen). La persona y el territorio tienen una conexión tanto física como simbólica mediante la siembra de la placenta en el *Shinyac*, lo que permite establecer que el territorio hace parte del indígena Kamëntšá y el indígena Kamëntšá hace parte del territorio.

Capítulo 4. Jenoyeunayán o dialogar para llegar a acuerdos. A manera de conclusiones.

Figura 7

Mural con la metodología de jenebtbiaman y jenoyeunayam.



Nota: Betancourt (2015).

La presente investigación se propuso realizar un análisis histórico-jurídico de las instituciones de derechos, territorio y autoridad en Sibundoy, Putumayo, Colombia, durante el siglo XX. La revisión bibliográfica hizo visible como la legislación nacional ha incluido lenguaje

discriminatorio hacia los pueblos indígenas. Además, este lenguaje legislativo se encontraba aún vigente hace algunos años, a pesar de las nuevas reglamentaciones constitucionales sobre derechos y garantías de estas minorías étnicas.

Se encontró que el ordenamiento jurídico que regula las relaciones entre el Estado-Pueblos indígenas ha necesitado constantemente de los jueces, especialmente de la Corte Constitucional, para dar aplicabilidad al marco normativo colombiano. Esto puede obedecer a que luego de la firma de la Constitución Política de 1991 no se ha logrado implementar a cabalidad las nuevas garantías y derechos de rango constitucional. Esta particularidad, ha generado que los pueblos indígenas y la ciudadanía en general terminen judicializando los temas que los preocupan o les incumben, para hacer efectivos los derechos y lograr que el derecho estatal, en tanto sistema, tenga coherencia. Este activismo ante los jueces estuvo acompañado de las luchas sociales que constantemente han cambiado la agenda de relacionamiento con el Estado, como ocurrió en la época de los años 1970.

A partir de la revisión de la Sentencia C-139/96 (1996, 9 de abril), Sentencia C-436/14 (2014, 3 de julio) y Sentencia C-135/17 (2017, 1 de marzo), proferidas por la Corte Constitucional, en relación con la constitucionalidad de algunos artículos de la Ley 89 de 1890 (Congreso de la República de Colombia, 1890), se observó que en su función de interpretación armónica de los principios y derechos constitucionales, tiende a revisar las posiciones o *ratios decidendi* emitidas, ya porque hay nuevas teorías para comprender la sociedad o porque las posturas adoptadas no se corresponden con la realidad del país. Sin embargo, su papel ha sido fundamental para propender por un buen vivir de los pueblos indígenas y ampliar el espectro de su autonomía.

La investigación evidenció que el relacionamiento estatal con los sistemas normativos indígenas ha transitado por varias épocas, desde el desconocimiento en los primeros años de la república hasta el reconocimiento y diálogo propiciado por la Constitución Política de 1991. En esta última etapa se ha logrado superar la *traducción* de los sistemas normativos indígenas al derecho estatal, heredada del colonialismo y sus formas asimilacionistas, y ha dado lugar a un pluralismo jurídico que está aún en desarrollo. Este enfoque jurídico permitió identificar algunas de las particularidades de los sistemas normativos indígenas: oralidad, memoria y eficiencia.

En la revisión de la naturaleza de la categoría de '*derecho propio*' con la que generalmente se alude a las normas, principios y mandatos de los pueblos indígenas; y que su definición, aunque con elementos comunes, difiere dependiendo de la geografía en donde se construya (véase CRIC, Pueblo Awa, Pueblo Kamëntšá, etc.). Se encontró que el elemento '*propio*' es producto de una conceptualización colonial para referir a los asuntos indígenas y que luego se codificó en el artículo 330 de la C.P., lo que hizo que su uso se extendiera a otros ámbitos sociales e institucionales de los pueblos originarios.

Luego de esta caracterización se reflexionó en los siguientes sentidos: (i) es necesario de evitar estandarizar o utilizar esta categoría de manera general para todos los pueblos indígenas, (ii) sería útil fomentar espacios para que los pueblos indígenas en su ejercicio autónomo seleccionen términos/conceptos que describe sus sistemas normativos, y, (iii) este ejercicio solo es completo en la medida que los pueblos indígenas deciden abordar esta discusión. Estas claridades evitan preconcepciones al dialogar o investigar con los pueblos indígenas, amplía la atención para

comprender todas las manifestaciones normativas (autoridades, justicias, procedimientos, lenguajes, etc.) y permite visibilizar las problemáticas a las que se enfrentan.

El texto permite concluir que una categoría adecuada para referirse a este *otro* derecho es la de Sistemas Normativos Indígenas, definiéndolos como el conjunto de dispositivos para la modulación del comportamiento individual y colectivo, en el territorio o fuera de este, mediante los cuales se crea y transmite una determinada forma de ser. Estas construcciones emplean la oralidad para generar diversos significados valorativos, recurriendo a la memoria y a las manifestaciones culturales, lo que resalta la eficacia de las normas que las integran. Aunque la intención de descolonizar el lenguaje con el que se refiere a construcciones sociales indígenas tenga un origen noble, esta conceptualización no espera que se acepte de modo general a toda Colombia. Por el contrario, al señalar las particularidades de este derecho se espera que su nominación sea cada vez más situada y pertinente.

En relación con la instituciona sociojurídica de territorio, se constató que el uso y ordenamiento territorial del Valle de Sibundoy por parte del Estado, ya sea de manera delegada a través de las misiones capuchinas o directa mediante entidades públicas como el INCORA, ha configurado un proceso de desagregación territorial. Este fenómeno consiste en una reversión progresiva del reconocimiento jurídico y en la división tanto material como simbólica de una unidad territorial específica.

En la intersección de territorio y autoridad, la investigación permite concluir que los sujetos que tienen acceso a decidir en nombre del Estado, como comerciantes, caucheros, misioneros y

empresarios petroleros, han conformado un ejercicio de administración local que ha sido determinante en la creación de las entidades territoriales vigentes en la actualidad, tanto en el Alto Putumayo (San Francisco y Sucre/Colón) como en el Bajo Putumayo (Orito y Puerto Asís). Estos segmentos de la sociedad local se han constituido en los verdaderos constructores de Estado en la región del Putumayo.

Además, a partir del marco analítico propuesto por Serje (2005), se logró describir los contenidos específicos de las imágenes de violencia constitutiva y procesos extractivistas que configuran los discursos y contextos regionales en el Putumayo. En el caso del Bajo Putumayo, esto se ha verificado con la consolidación de la economía del caucho y sus dispositivos de violencia-terror con la mano de obra indígena, así como con el inicio de la extracción petrolera y los primeros momentos del conflicto armado interno. Aunque en el Valle de Sibundoy el proceso extractivo no ha sido tan evidente, se ha identificado la violencia física y simbólica ejercida por la misión capuchina en los procesos de educación y evangelización, esto constituye la primera imagen de la región y la segunda, se propuso, sería el proceso de desagregación territorial.

La investigación ayuda a comprender al Estado y la nación como artefactos culturales, lo que permite un conocimiento más profundo de las consecuencias que este aparato provoca en diferentes sectores de la sociedad, incluyendo los cambios identitarios en la población civil y los pueblos indígenas. Se ha sugerido que, a pesar de describir el contenido y las transformaciones del Estado-local en una época y unidad territorial específicas, la interdependencia entre Estado y nación para el caso de estudio es insuperable.

En cuanto al estudio de caso del sistema normativo indígena, se encontró que la institución que puede dar la fundamentación al sistema normativo Kamëntšá es el *Shinyac*, concibiendo esta vivencia como un espacio físico y simbólico que permite la transmisión de la palabra y de los significados valorativos narrados, así como la comprensión de la pertenencia al territorio, a la comunidad y a un espacio espiritual. En este espacio converge dialógicamente el deber ser Kamëntšá y su epistemología. Incumplir las palabras recibidas en el *Shinyac* podría acarrear una sanción espiritual y física, así como el desconocimiento a la palabra de los mayores que representa la verdad.

En relación con el ejercicio de autoridad en los Kamëntšá, se identificaron las figuras de autoridad originaria, tradicional y del cabildo, así como las transformaciones que han experimentado a lo largo del tiempo, especialmente por la influencia de la colonización y la evangelización. A pesar de estos cambios, se encontró una capacidad adaptativa de su sistema normativo, en donde de manera dialógica y por consenso comunitario se decide transformar las reglas heredadas de los mayores, como lo ejemplifican los procesos de participación de las mujeres en los espacios de gobierno y la lucha contra la violencia intrafamiliar.

En síntesis, esta investigación ha permitido entender el complejo tejido estatal e intercultural que compone todas las subregiones del Putumayo. Este tejido necesita rehacerse, pero tejiendo lentamente y con una apropiación profunda de la etnicidad e interseccionalidad de la población, tanto indígena, como campesina y afrodescendiente, pues seguramente de este entendimiento profundo de la alteridad resurgirán los modos y prácticas que permitan distanciarnos de los contextos de la violencia y se instaure un nuevo modelo regional.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. (E. L. Suarez, Ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Ariza Santamaría, R., & Vargas Reyes, B. (2023). Derecho propio: elementos restaurativos para la aplicación del enfoque étnico en casos relacionados con el territorio como víctima del conflicto armado. *Estudios Socio-Jurídicos*, 1(26), 1-31.
- Arteaga Montes, G. (2020). Capuchinos catalanes y colonización del Putumayo: Puerto Asís, Alvernia y Sucre (1905-1930). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2(25), 47-68.
- Arteaga Montes, G. P. (2020). Indulgencias, coros y reconocimiento: La revista de misiones y las obras misionales pontificias en el mundo infiel, Putumayo, 1925–1930. *Historia y Espacio*, 16(54), 157-182.
- Atehortúa Cruz, A. (2011). *El conflicto Colombo-Peruano. Apuntes acerca de su desarrollo e importancia histórica*. Investigación doctoral: Modernización y profesionalización del ejército en Colombia, 1907-1958.
- Bahamón, M. K. (2013). *La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929*. Tesis de grado para optar al título de Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá, Colombia.
- Beauchair, N. (2013). Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena. *TINKUY*, 20, 101-109.
- Bianchi, L. (1994). Los estudios regionales en Colombia: análisis crítico y nuevas pautas para la investigación. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 2(5), 80-98.
- Bianchi, L. (1994). Los estudios regionales en Colombia: análisis crítico y nuevas pautas para la investigación. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 5(1), 80–98.
- Bonilla, V. D. (2019). *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo, 1969* (3ra ed.). Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.
- Bourdieu, P. (2000). Elementos para una sociología del campo jurídico. En *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre-Uniandes-Instituto Pensar.
- Cabildo Camëntšá Biyá de Sibundoy. (2012). *Diagnostico Plan de Salvaguarda Camëntšá*. Sibundoy: Cabildo Camëntšá Biyá de Sibundoy, et. al. .
- Carstens, M. (2016). Sami land rights: the Anaya Report and the Nordic Sami Convention. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 15(1), 75-116.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2011). *La masacre de El Tigre Un silencio que encontró su voz*. Bogotá.

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2012). *El Placer: mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo*. (M. C. Ramírez, Ed.) Centro de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Putumayo: La vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Primera parte*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *La Chorrera: La Amazonía profunda y sus huellas de violencia. Recorridos por paisajes de la violencia*. .
www.centrodememoriahistorica.gov.co:
<https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/recorridos-por-paisajes-de-la-violencia/la-chorrera.html>
- Cheyfitz, E. (2023). De la Responsabilidad al Derecho La Traducción Colonial de los Sistemas Sociales Indígenas al Derecho Occidental. *Fourth World Journal*, 23(1), 17-31.
- Chindoy Chindoy, J. A. (2020). *A Decolonial Philosophy of Indigenous Colombia. ime, Beauty, and Spirit in Kamëntšá Culture*. Rowman & Littlefield. (Chindoy Chindoy, A Decolonial Philosophy of Indigenous Colombia. Time, Beauty, and Spirit in Kamëntšá Culture, 2020)
- Chindoy Chindoy, J. A. (2022). La fundamentación de los deberes morales y jurídicos desde un punto de vista indígena: el caso de dos comunidades indígenas de Colombia. *Jurídicas*, 19(1), 133-147.
- Clavero, B. (2016). *Constitucionalismo latinoamericano: estados criollos entre pueblos indígenas y derechos humanos*. Argentina: Ara editores e.i.r.l.
- Cordoba Chavez, A. (1982). *Historia de los Kamsa de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. Tesis presentada para optar al título de Doctor en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- de Sousa Santos, B., & García Villegas, M. (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico. Tomo II*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- Defensoría del Pueblo de Colombia. (2018). *Cuadernos de Paz No. 2: Derecho propio de los pueblos indígenas*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Del Cairo Silva, C. L. (2003). La hegemonía de la representación: emergencia del campo étnico y sus efectos en la Amazonia colombiana. *Revista de Antropología y Arqueología*, 14, 38-81.
- Departamento Nacional de Planeación. (2024). *Terridara: Ficha de Caracterización Territorial Putumayo*. Retrieved 01 de 2024, from <https://terridata.dnp.gov.co/>
- Donadio, A. (2002). *La guerra con el Perú* (2a. ed. ed.). Bogotá: Hombre Nuevo.

- El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). (2011). *Libro Azul Británico Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. (M. C. Chaparro, & A. Parellada, Edits.) Lima: WGIA-CAAAP.
- García Villegas, M. e. (2011). *Los Estados del país: Instituciones municipales y realidades locales*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.
- Gómez López, A. J. (2005). El Valle de Sibundoy: El despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*(32), 51-73.
- Gómez López, A. J. (2010). *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970: fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la Frontera Amazónica y su impacto sobre las sociedades indígenas*. Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez López, A. J. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos XIX y XX. (Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango, Ed.) *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XLIX(núm. 89), 18. Retrieved 28 de enero de 2024, from https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/7525
- Gómez, H. (2014). *Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia*. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura.
- González Peña, M. L., & Samacá Alonso, G. D. (2012). El conflicto colombo-peruano y las reacciones del Centro de Historia de Santander (CHS)-1932-1937. *Revista de Historia Regional y Local*, vol. 4(No. 8), 372.
- Icaza, J. (1979). *Huasipungo: la tragedia del indio ecuatoriano, el dolorido clamor de unos seres primitivos unidos at vicamente a su tierra*. Ed. Quito: Plaza y Jenes.
- International Labour Organization-ILO. (2009). *Indigenous and tribal peoples' rights in practice: a guide to ILO Convention No. 169*. Geneva: International Labour Office.
- Jacanamijoy Juajibioy, J. (2018). *Diccionario Bilingüe Camëntšá: Español, Español: Camëntšá*. SIL International.
- Kelsen, H. (2003). *Teoría Pura del Derecho*. México: Porrúa.
- Letamendia, F. (1997). *Juego de espejos, conflictos nacionales centro-periferia*. Madrid: TROTA.
- López Michelsen, A. (Abril de 1990). La guerra con el Perú. *Credencial Historia*(4). <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-4>
- Martínez B., A. (2013). Los sistemas normativos indígenas en el marco del pluralismo jurídico. Un análisis desde los derechos indígenas. *Revista de Derecho Político*(86), 411-444.

- Martínez, S. (2017). Capítulo 1: El proceso de consolidación estatal en el piedemonte caqueteño. En S. Martínez, *Encuentros con el Estado. Burocracias y colonos en la frontera amazónica (1960-1980)* (págs. 31-72). Cali: Universidad del Valle.
- Ministerio de Cultura de Colombia. (2010). *Caracterización del pueblo Camentsá [Archivo PDF]*. www.mincultura.gov.co:
<https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Caments%C3%A1.pdf>
- Miranda Úcar, J. (2021). El Proyecto de Convenio Nórdico Saami entre los países nórdicos sobre el pueblo indígena Saami. *El Proyecto de Convenio Nórdico Saami entre los países nórdicos sobre el pueblo indígena Saami*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- Mongua Calderón, C. (2020). Fronteras, poder político y economía gomífera en el Putumayo-Aguarico: más allá de la marginalidad y el aislamiento, 1845-1900. *Historia Crítica*(76), 49-71.
- Ocampo A., G. I. (1993). Entre la localidad y la nación aspectos políticos de la construcción de identidades en un contexto regional. *Revista Colombiana de Antropología*, XXX, 102-127.
- Ojeda Pérez, R., Aldana Padilla, E., & Bohórquez Mahecha, S. (2022). Operaciones militares y estrategia diplomática en la guerra colombo-peruana de 1932-1933. *Revista Científica General José María Córdova*, 39(29), 653-669.
- Otero, D. d. (2009). Frontera, etnocidio y comercio mundial. La Amazonia peruana-colombiana durante el boom cauchero. (U. d. Chile, Ed.) *Revista Estudios Avanzados*, 11, 79-98.
- Perafán Simmonds, C. C. (1995). *Guía metodológica para la elaboración de las tipologías de sistemas jurídicos indígenas: etapa preliminar*. Bogotá: ICAN.
- Perafán Simmonds, C. C. (1995). *Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayuu y Tule*. ICANH - Colcultura.
- Polo Figueroa, N. (2017). *Sistema Normativo Wayúu Módulo Intercultural (línea de investigación indigenista)*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Quinche Ramírez, M. F. (2009). *Derecho Constitucional colombiano de la carta de 1991 y sus reformas*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Ramírez, M. C. (2001). *Entre el estado y la guerrilla: Identidad y ciudadanía en el movimiento de campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.
- Rausch, J. (2003). *Colombia: el gobierno territorial y la región fronteriza de los llanos orientales*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Restrepo, N. (2006). La Iglesia Católica y el Estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país. *Tabula Rasa*(5), págs. 151-165.

- Rodríguez, G. (2008). La autonomía y los conflictos ambientales en territorios indígenas. En J. Houghton (Ed.), *La tierra contra la muerte. Conflicots territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN Organización Indígena de Antioquia OIA Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos.
- Rodríguez, G. A. (2017). *Los conflictos ambientales en Colombia. En el ejercicio del Derecho Mayor y la Ley de origen de los pueblos indígenas*. Editorial Universidad del Rosario.
- Roy, R. (2004). Challenges for juridical pluralism and customary laws of indigenous peoples: the case of the chittagong hill tracts, Bangladesh. *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 21((1)), 113-182.
- Rueda-Saiz, P. (2017). Indigenous autonomy in Colombia: State-building processes and multiculturalism. *Global Constitutionalism*, 6(2), pp. 265 - 297.
- Salazar Paiva, J. F. (2019). Los crímenes y la extracción sin futuro: el caso de la explotación cauchera en el Putumayo (1880-1915). *Revista Del Instituto Riva-Agüero*, 4(2), 87-118.
- Sánchez, B. E. (2001). El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena. En B. de Sousa Santos, *El caleidoscopio de las justicias. Análisis socio-jurídico. Tomo II*. (p. 541). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos: De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. (K. Editores, Ed.) Buenos aires, Argentina.
- Semper, F. (2006). *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional*. Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/R21731.pdf>, 762-778
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Serje, M. (2017). Fronteras y periferias en la historia del capitalismo: el caso de América Latina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 66(Tema central), 33-48.
- Seton-Watson, H. (1977). Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. *The American Historical Review*, 83(4), 563.
- Sierra, G. P. (21 de julio de 2017). *La fiebre del caucho en Colombia*. Retrieved Mayo de 2024, from Banco de la República: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-262/la-fiebre-del-caucho-en-colombia>
- Sigindioy Chindoy, I. I. (2013). *Análisis del reconocimiento jurídico a la desagregación territorial. Estudio de caso: la construcción de la variante San Francisco-Mocoa en territorio ancestral de los pueblos Camëntsá e Inga del departamento del Putumayo (1996-2011)*. Estudio de caso presentado como requisito para optar por el título de Politólogo, Universidad del Rosario, Bogotá.

- Taussing, M. (1987). Cultura del terror-espacio de la muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura. *Amazonía Peruana*, 7-36.
- Uribe, S. (2019). Caminos de frontera: espacio y poder en la historia del piedemonte amazónico colombiano. *Historia Crítica*, 72, 69-92.
- Vieco, J., Franky, C., & Echeverri, J. (Edits.). (2000). Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia: memorias. *Simposio [sobre] Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia (2000: Leticia)* (p. 249). antafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS.

Leyes y jurisprudencia

Congreso de la República de Colombia. (1991). *Constitución política de Colombia*.

Congreso de la República de Colombia. (1890). *Ley 89 de 1890*. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>

Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. <https://www.ilo.org>

Congreso de la República de Colombia. (1991). *Ley 21 de 1991 por medio de la cual se aprueba el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=37032>

Congreso de la República de Colombia. (2011). *Ley 1454 de 2011, por la cual se expide la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=43210>

Asamblea General de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* [A/RES/61/295]. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Congreso de la República de Colombia. (2014). *Decreto Ley 1953 de 2014, por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=59636>

Presidencia de la República de Colombia. (2018). *Decreto 632 de 2018, Por el cual se dictan las normas fiscales y demás necesarias para poner en funcionamiento los territorios indígenas*

ubicados en áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés.
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=164152>

Mesa Permanente de Concertación. (2023). *Los sistemas de conocimiento para volver al origen.* [Foro]. Recuperado de <https://www.mpcindigena.org/sistemas-de-conocimiento-volver-al-origen/>

-

Sentencia C-139/96. (1996, 9 de abril). Corte Constitucional de Colombia. (Carlos Gaviria Díaz, M.P.). <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/c-139-96.htm>

Sentencia C-436/14. (2014, 3 de julio). Corte Constitucional de Colombia. (Jorge Ignacio Pretelt Chaljub, M.P.) <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/T-436-14.htm>

Sentencia C-135/17. (2017, 1 de marzo). Corte Constitucional de Colombia. (Luis Guillermo Guerrero Pérez, M.P.) <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/C-135-17.htm>

Sentencia T-254/94. (1994, 30 de mayo) Corte Constitucional de Colombia. (Eduardo Cifuentes Muñoz, M.P.) <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/t-254-94.htm>

Sentencia T-514/09. (2009, 30 de julio). Corte Constitucional de Colombia. (Luis Ernesto Vargas Silva, M.P.) <https://corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/t-514-09.htm>

Sentencia SU-510/98. (1998, 18 de septiembre). Corte Constitucional de Colombia. (Eduardo Cifuentes Muñoz, M.P.) <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/su510-98.htm>

Sentencia T-617/10. (2010, 5 de agosto). Corte Constitucional de Colombia. (Luis Ernesto Vargas Silva, M.P.) <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/t-617-10.htm>

Sentencia SU-123/18. (2018, 15 de noviembre). Corte Constitucional de Colombia. (José Fernando Reyes Cuartas, M.P.) <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2018/su123-18.htm>

Sentencia C-601/11. (2011, 29 de junio). Corte Constitucional de Colombia. (Mauricio González Cuervo, M.P.) <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/t-601-11.htm>

Anexos

Anexo 1. Documento con transcripción de 3 entrevistas.