



La justicia de la espiralidad y la justicia de la estructura

El aporte inmaterial de los pueblos indígenas
desde el pluralismo jurídico al derecho colombiano

Misael Tirado Acero • Nicholl Valeria Pachón Montañez



UNIVERSIDAD
La Gran Colombia



UBIQUITY
UNIVERSITY



HUMANITY
RISING



Global Ethic
Foundation



Misael Tirado Acero

✉ misael.tirado@ugc.edu.co

id 0000-0003-1840-1702

Posdoctor en Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Sociología Jurídica e Instituciones Políticas de la Universidad Externado de Colombia. Especialista en Evaluación Social de Proyectos de la Universidad de los Andes. Especialista en Economía de la Universidad de los Andes. Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Docente – Investigador de la Universidad La Gran Colombia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales, Grupo de investigación “Derecho Penal Contemporáneo. Docente Universidad Militar Nueva Granada, Facultad de Derecho, Sede Campus. Par evaluador Minciencias, Par evaluador Consejo Nacional de Acreditación – CNA, integrante Sala de Evaluación de Administración de Empresas y Derecho de la CONACES — Ministerio de Educación Superior. Consultor Naciones Unidas.

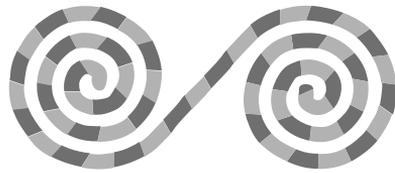


Nicholl Valeria Pachón Montañez

✉ est.nicholl.pachon@unimilitar.edu.co

id 0000-0003-3821-6504

Estudiante de Maestría en Relaciones Internacionales y Negocios Internacionales de la Universidad Militar Nueva Granada — UMNG. Asistente Graduada Mg. Proyecto IMP—DER 3401 Género y Seguridad. Grupos de Investigación Adscritos: “Red de Estudios Sociojurídicos Comparados y Políticas Públicas – RESCYPP” – Facultad de Derecho, Sede Campus. “Sociedad, Estrategia y Seguridad” — Facultad de Relaciones Internacionales, Seguridad y Estrategia, Sede Villa Académica – UMNG. Abogada Universidad Católica de Colombia. Activista feminista. Cofundadora de la iniciativa Tejido de Equidad en la Universidad Católica de Colombia para el fomento de la igualdad de género. Investigadora con enfoque en diversidad étnica. Activista por la defensa de los Derechos Humanos y Veedora de otras garantías a la protesta social reconocida mediante la Resolución administrativa N°—028 de 2021 de la Personería Municipal del Municipio de Tocancipá—Cundinamarca.



La justicia de la espiralidad
y la justicia de la estructura



La justicia de la espiralidad y la justicia de la estructura

El aporte inmaterial de los pueblos indígenas
desde el pluralismo jurídico al derecho colombiano

Misael Tirado Acero • Nicholl Valeria Pachón Montañez



Bogotá
2023

La justicia de la espiralidad y la justicia de la estructura: El aporte inmaterial de los pueblos indígenas desde el pluralismo jurídico al derecho colombiano / Misael Tirado Acero, Nicholl Valeria Pachón Montañez -- 1a edición -- Bogotá, Universidad La Gran Colombia, 2023.

236 páginas ; 23,5 cm
ISBN (impreso): 978-628-7626-00-3
E-ISBN (digital): 978-628-7626-01-0

1. Derecho comparado 2. Sociología jurídica 3. Comunidades indígenas-legislación 4. Asistencia legal a indígenas 5. Indígenas-tenencia de la tierra 6. Indígenas-tratados I. Universidad La Gran Colombia

348.0923861 SCDD 15 ed.

CAJR BUGC

ISBN (impreso): 978-628-7626-00-3
E-ISBN (digital): 978-628-7626-01-0

La justicia de la espiralidad y la justicia de la estructura
Primera edición, 2023

© Misael Tirado Acero, autor
© Nicholl Valeria Pachón Montañez, autora
© Ubiquity University
© Humanity Rising
© Global Ethic Foundation
© Universidad La Gran Colombia
Carrera 5a N.º 12 – 49, bloque H (piso 3)
Bogotá, D. C., Colombia
PBX: 327 69 99, ext.: 1048, 1049, 1050
investigaciones.editorial@ugc.edu.co

Producción:

Dirección de Investigaciones, Universidad La Gran Colombia
Coordinación editorial: Deixa Moreno Castro
Diseño: David Ricardo Melendro

Fotografía de cubierta:

Nabusimake-Pueblo Bello (Cesar)
Dodoringumu Miguel Ángel Chaparro Izquierdo

Corrección de estilo e impresión:

Ediciones Carrera 7ª SAS.
Calle 73 # 53 – 37
Teléfono: 2727837
gerentecarrera7@hotmail.com

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

Este libro fue sometido a proceso de arbitraje doble ciego y es resultado del ejercicio académico e investigativo de los autores adscritos a los grupos de investigación del que hacen parte de acuerdo con los parámetros de cohesión y colaboración. Se adscribe a los proyectos de investigación “Diálogo intercultural en torno al agua: las formas del agua-vida y su relación con las diferentes cosmovisiones indígenas en Colombia”, de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad La Gran Colombia, resultado de la convocatoria Julio César García (2022-2023); “Ontología del agua y su papel dentro de las estructuras sociales indígenas y su gobernanza en Colombia”, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas (programa de Derecho), de la Fundación Universitaria Unicervantes, y “Género y Seguridad” (IM- DER 3401 de 2022), de las Facultades de Derecho y de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad de Universidad Militar Nueva Granada (UMNG) para la vigencia 2022-2023, en convenio con la Facultad de Derecho de la Universidad Santo Tomás (USTA) Sede Bogotá.

Grupos de investigación participantes: Derecho Penal Contemporáneo (UGC); *Communitas Sapiensae* (Unicervantes); Sociedad, Estrategia y Seguridad (UMNG); Derecho Público (UMNG); y Red de Estudios Sociojurídicos Comparados y Política Pública —RESCYPP— (UMNG), y Estudios en Derecho Público Francisco de Vitoria (USTA).

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos patrimoniales. Universidad La Gran Colombia. Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución n.º 47 del 25 de septiembre de 1953.

Dedicado a Jwisimako, quien transita en el valle de los mamos vistiendo de nieve y nubes, siendo cielo y tierra (Atinkana), puente entre Atinaboba, las masas de agua superficiales, los ríos subterráneos y las lagunas sagradas, fertilizando la biodiversidad de la vida misma en la Amazonia, y regresando en forma de ríos voladores, para la preservación de la coexistencia y la cocreación armónica entre el mundo espiritual y el mundo material, entre la naturaleza y todas las formas de vida.

Jwisimako representa una fuente de fuerza espiritual para cumplir los sueños. Su misión enseñarnos a entender nuestro vínculo frágil con la vida y la armonía de la naturaleza.

Agradecimientos

Un agradecimiento especial al señor rector de la Universidad La Gran Colombia, doctor Marco Tulio Calderón Peñalosa, quien con su visión ha hecho posible este libro y el proyecto al cual se suscribe. A Giovanni Monroy Quecán y Laura Camila Rodríguez Sánchez, miembros de la comunidad Muysca de Fonquetá y Cerca de Piedra, Chía (Cundinamarca), y a Dodingumu Miguel Ángel Chaparro Izquierdo y Ati Zereywia Izquierdo, miembros del pueblo Arahaco, Nabusimake–Pueblo Bello (Cesar), por el diálogo intercultural y el poder (re)aprender desde la Ley de Origen que enmarcan los pueblos indígenas. A Diego Fernando Rey Guerrero, asistente de investigación del proyecto IMP-DER-3401, y a los profesores de la Universidad Militar Nueva Granada y la Fundación Universitaria Unicervantes, Luis Fernando Ortega Guzmán, así como a Julián Alberto Ardila por la lectura juiciosa y los aportes recibidos.

Contenido

Prólogo	15
Introducción	19
Capítulo I. De objetos históricos a sujetos jurídicos	25
Reconocimiento y voz de las comunidades indígenas en el entorno internacional	35
De los indígenas como sujetos de derecho	43
Antecedentes y consideraciones constitucionales en Colombia..	48
<i>Avance constitucional en el reconocimiento a las comunidades ..</i>	<i>51</i>
<i>Reconocimiento jurisdiccional y garantías a partir de la Constituyente</i>	<i>58</i>
<i>La Corte Constitucional y las comunidades como grupos de protección especial.....</i>	<i>60</i>
Reconocimiento a las comunidades	64
Capítulo II. La memoria indígena como patrimonio inmaterial de la Orinoquía colombiana	67
Reivindicación y memoria.....	72
<i>Reconocimiento de las comunidades en la construcción de narrativas históricas</i>	<i>79</i>
<i>Estigmatización histórica</i>	<i>82</i>
La memoria como derecho.....	85
<i>Marco normativo nacional e internacional.....</i>	<i>88</i>
<i>Antecedentes jurisprudenciales</i>	<i>91</i>

Capítulo III. Lecciones frente al derecho a la memoria de las comunidades de la Orinoquía	97
La reivindicación de los pueblos en sus territorios indígenas.....	102
La academia como escenario replicador de voces	112
Capítulo IV. El territorio de los derechos y los derechos del territorio	115
Cosmovisión indígena frente a las construcciones del territorio.	119
<i>Ancestralidad</i>	122
<i>Comunidad</i>	127
<i>Cultura</i>	130
Capítulo V. Derechos tutelados a las comunidades frente a los territorios.....	133
El resguardo, cabildo y asentamiento como lugar de protección.	137
Procesos de protección de las comunidades a los territorios	141
<i>La Corte Constitucional frente a la intervención en el territorio indígena</i>	147
Capítulo VI. El agua como recurso natural y ancestral	157
La comunidad indígena a partir del agua.....	161
La relación económica y política en Colombia frente al agua.....	166
La Amazonia como sujeto de derecho y las consideraciones frente al agua.....	170
Capítulo VII. Procesos de identidad indígena colombiana y sus formas de organización como una resistencia cultural y mecanismo para su lucha en la exigibilidad de sus derechos.....	175
Identidad indígena	179
<i>Censo indígena y procesos de reconocimiento étnico</i>	184
La existencia indígena como resistencia social	189
<i>Organizaciones indígenas a nivel nacional</i>	191
<i>La Minga indígena y la resistencia social</i>	197
Pluralidad desde la garantía jurídica de la cultura, usos y costumbres indígenas	201
<i>La deuda histórica del derecho con las comunidades</i>	204
<i>Comisión de la Verdad: resistir no es aguantar</i>	207
Conclusiones y recomendaciones.....	213
Bibliografía	221

Lista de figuras

Figura 1. Desarrollo jurisprudencial de la Corte Constitucional sobre la protección y reconocimiento a las comunidades indígenas (Constitución de 1991).....	61
Figura 2. Reglas de interpretación en la aplicación de órdenes jurídicos diversos. Sobre las reglas de interpretación frente a la coexistencia jurisdiccional del pluralismo jurídico (Sentencia T-254, 1994).....	63
Figura 3. Las dimensiones de la memoria histórica como derecho.	91
Figura 4. La Orinoquía ancestral.	100
Figura 5. Caracterización de la Orinoquía.....	101
Figura 6. Economía indígena de la Orinoquía I.	104
Figura 7. Economía indígena de la Orinoquía II.	105
Figura 8. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía I.....	106
Figura 9. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía II.	107
Figura 10. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía III.	108
Figura 11. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía IV.....	110
Figura 12. Espirales pictográficas colombianas: clasificación y deixis.	123
Figura 13. Dimensiones y relaciones de la ancestralidad y territorialidad.....	125
Figura 14. Ocupación Emberá Katio - Chamí en Bogotá.	129
Figura 15. Protección especial de resguardos y cabildos.....	142
Figura 16. Formas de distribución hídrica territorial.....	162
Figura 17. Relación ancestral de las comunidades indígenas con el agua.	165
Figura 18. Relación normativa de las comunidades indígenas con el agua.	168
Figura 19. Dicotomías frente al pluralismo jurídico y la identidad indígena.	181
Figura 20. Población autoidentificada como indígena.....	185
Figura 21. Reconocimiento de pueblos existentes desde la compilación del DANE.....	186

Lista de tablas

Tabla 1. Desarrollo constitucional de la protección y el reconocimiento a las comunidades indígenas.....	53
Tabla 2. Reconocimiento de pueblos existentes desde la compilación del DANE.	187
Tabla 3. Reconocimiento de pueblos existentes desde la compilación de la ONIC.....	188
Tabla 4. Diferencias lingüísticas entre el registro de la ONIC y el DANE.....	189
Tabla 5. Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).	192
Tabla 6. Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).	193
Tabla 7. Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC).	194
Tabla 8. Mesa Permanente de Concertación Nacional con los pueblos y organizaciones indígenas.	194
Tabla 9. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN, Çxhab Sala Kiwe.	195
Tabla 10. Gobierno Mayor: Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia.	196
Tabla 11. Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP).	196
Tabla 12. Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia.	209



Prólogo

Un lema que acompaña a las ancestralidades indígenas, como resultado del borrado histórico, ha sido el de “Volver al Origen”; que, aunque parece breve en extensión, transmite una serie de ideas que ideológicamente están alineadas con lo que se ha venido desarrollando en la Universidad La Gran Colombia (UGC), desde hace algunos años.

En principio, el “Volver al Origen” señala un proceso de retorno iterativo y largo; sin duda, tal como se menciona en este contexto, las comunidades indígenas del país lograron cruzar de “objetos históricos a sujetos jurídicos” y, en ese devenir, la UGC se ha vinculado desde su visión y su misión inclusivas y académicamente establecidas en su acta fundacional. Hace unos años se comenzó a trabajar directamente con la comunidad Wayuú, en el marco de un convenio establecido con la Fundación Panamericana para el Desarrollo (FUPAD), y, se confirma en el 2021, cuando el suscrito rector de la UGC tuvo el honor de recibir, de la Confederación de Pueblos Indígenas para la Comunidad Andina de Naciones (CONPICAN), un reconocimiento por el proceso que se ha tenido en la generación de estrategias solventes para aportar a la preservación de la identidad de las comunidades indígenas, e indagar y visibilizar su valor en la historia y la cultura de la nación colombiana; incluidos en aquel acto la entrega del Bastón de Mando y la designación como Guardián de los Derechos Humanos Ancestrales, dignidad que no solo es personal sino eminentemente institucional.

No es otro el *leitmotiv* del proceso de investigación, con pertinencia social, resultado de la convocatoria “Julio César García”, nombre del fundador del proyecto gran-colombiano, quien vislumbró a la Universidad como un espacio de transformación social. Este texto es el resultado de unos proyectos de investigación que cumplen

justamente esa teleología desde el “Diálogo intercultural en torno al agua: las formas del agua-vida y su relación con las diferentes cosmovisiones indígenas en Colombia”, en la UGC, la “Ontología del agua y su papel dentro de las estructuras sociales indígenas y su gobernanza”, en la Fundación Universitaria Unicervantes, y el “Género y Seguridad”, de la UMNG; buscan generar un impacto real en la comprensión de la pluralidad étnica y cultural de la sociedad.

Estos espacios y producciones buscan ser parte del esfuerzo que, desde diferentes disciplinas, apunta a rescatar el conocimiento común ancestral, que hace parte de la historia que se debe rescatar; razón suficiente para que, desde la rectoría de la Universidad La Gran Colombia, se haya adoptado como una política necesaria y se hubiese concretado en una colección llamada “Territorios”.

Y, si el “Volver al Origen” nos refiere simultáneamente un proceso y un destino. El “Origen” es esa conexión necesaria, primigenia, como fuente de la vida y, si este es buscado más arduamente por los integrantes de los 115 pueblos indígenas que actualmente se reconocen en Colombia, alrededor de un 5% de toda la población del país, este es un asunto que compete a todos los miembros de la nación; ya lo decía Ciro Angarita, magistrado ilustre de los primeros años de la Corte Constitucional. Las comunidades indígenas son interlocutoras válidas que pertenecen al nuevo país que se está construyendo con la expedición de la Constitución Política del 1991, que plasma el pluralismo étnico y la diversidad cultural; desde los noventa se resaltaba que perder una etnia era algo infinitamente grave, porque constituye un hecho irreversible, en tanto el patrimonio material y cultural es irrecuperable.

Buscar ese “Origen” es evitar que suceda ese devenir irreversible que, para todos, es de interés; en ese origen también está una parte de lo que somos como nación todos aquellos que, aunque no compartamos con una etnia específica de los pueblos originarios, sí compartimos el título de hermanos con todos los pueblos que viven y constituyen la nación colombiana. Colombianos somos todos, conectados en y desde la memoria y sabiduría ancestral, donde reposa la cosmogonía, la cosmología y la cosmovisión propias; que comprenden la armonía entre lo material y lo espiritual. En interacción con su Ley de Origen, Derecho Mayor, Derecho Propio o Ley Natural; por ello, el diálogo intercultural es necesario desde la complementariedad, donde el universo colombiano se erige en el interés común.

El retorno a esta mirada es un asunto de todos, es la lucha por la preservación y el cuidado de algunos de los aspectos en los que, como país o nación, tal vez más se destaca cuando se piensa en los pueblos indígenas y su profunda relación con la naturaleza. No puede ignorarse que esa simbiosis se da en un territorio que cuenta con la tercera mayor reserva de recursos hídricos del mundo y no en cualquier nación o en cualquier entorno; el segundo país con mayor biodiversidad, en el cual coexisten desde nieves perpetuas hasta desiertos, con el páramo más grande del mundo, con uno de los mayores números especies de aves y anfibios, una gran variedad de fauna y flora a lo largo y ancho del país, y con mayor cantidad de especies endémicas, lo que ya sería suficiente para generar un interés constante en

preservar y conservar sus maravillas; sin embargo, aún se tiene mucho por aprender y reaprender.

Se debe reconocer, como ya lo han ido haciendo cada vez más otras instituciones, el aporte que realizan las comunidades indígenas en la preservación de los ecosistemas privilegiados que tiene Colombia, y que son invaluableles; aporte muchas veces infravalorado. Por tanto, estas apuestas de investigación ponen la atención en el motivo o la razón de esta falta de reconocimiento: la invisibilidad por la cual atraviesan los procesos en su existencia, subsistencia, pervivencia y resistencia de las comunidades indígenas del país. No se puede entender lo que no se ve ni asombra, el observador no podrá encontrar lo que busca sin saber qué debe buscar. Es necesario analizar y comprender para poder ver y emprender las acciones en doble vía, que partan del reconocimiento del otro, de la valía de su saber y su hacer.

Tal vez, el ejemplo más claro en este proceso, se encuentra en el extenso desarrollo que se ha dado en las dinámicas surgidas entre la concepción de la justicia occidental y la de los pueblos originarios, que ha pasado de ser ignorada o invisibilizada, a ser reconocida en el contexto normativo de la Carta de Derechos de 1991, lo que le dio jerarquía a la que sería denominada Jurisdicción Especial Indígena, a pesar de ser, aún hoy, considerada como una justicia de menor rango que la de la Jurisdicción Ordinaria. Pero, se encuentra reconocida y se ha desarrollado una doctrina jurisprudencial extensa sobre los conflictos de su competencia, donde las Cortes y las comunidades han debatido sobre cuáles asuntos atañen a la justicia ordinaria y cuáles pueden ser atendidos según las normas y formas de las comunidades.

Al menos, en este aspecto, se puede decir que se han logrado avances significativos; sin olvidar que aún existe un proceso amplio por resolver. Lejos se está aún de los procedimientos como los de Bolivia, donde, a nivel constitucional, el sistema judicial indígena campesino se mira con la misma jerarquía que la de la justicia ordinaria.

Por lo anterior, la oportunidad de esta publicación constituye un honor y un reconocimiento para la Universidad, un aporte a este largo proceso denominado “Volver al Origen”. Este desarrollo académico reflexivo de Misael Tirado Acero y Nicholl Valeria Pachón Montañez involucra ese sentir, ser oidores y escribanos para entender y comprender a la academia desde la responsabilidad social corporativa comprometida con el rescate de la memoria indígena, como patrimonio inmaterial y un puente real de apropiación de ese entendimiento ancestral que materializa la interculturalidad y realiza el concepto sistémico de la legalidad natural y nutre y enriquece con humildad el conocimiento del derecho occidental y de las ciencias sociales y humanas.

Marco Tulio Calderón Peñaloza
Rector
Universidad La Gran Colombia



Introducción

Muchos han sido los esfuerzos de la academia en las escuelas del pensamiento jurídico colombiano por establecer un estudio de la existencia de una jurisdicción ordinaria y una jurisdicción indígena. Existe, entonces, una constante de narrar esta pluralidad jurisdiccional en la que prima el sistema de justicia constitucional colombiano como el punto de partida y establece a la Jurisdicción Especial Indígena (JEI) como un asunto circunstancial a atender, lo que termina en una relación jerarquizada en donde se comprende que la existencia de la jurisdicción indígena es solo posible y pensable desde las perspectivas de la jurisdicción ordinaria.

Esta visión es cierta, en términos teórico-prácticos, dentro de las estructuras de derecho, sin embargo, al salir de los pragmatismos que envuelven a los sistemas de pensamiento jurídico, existe una realidad viva encarnada por una serie de individuos con historias y formas de pensamiento que representan una historia en la que se evidencia que tanto su identidad ancestral, como sus formas de ver la justicia, fueron pensadas mucho antes de las formas de derecho y justicia que hoy conocemos en este territorio que ahora llamamos la República de Colombia, y que la academia se esfuerza en legitimar como única verdad absoluta.

Hay una realidad indígena que cuenta su propia historia en un escenario de imposición de una historia homogénea y general para este territorio. Este esfuerzo investigativo conjunto no busca borrar ni desmeritar el esfuerzo que por años han realizado grandes juristas en el territorio nacional, ni el desarrollo de doctrinas que han facilitado establecer un sistema jurídico y constitucional sólido y sostenible. Este ejercicio crítico invita a que a la par de la literatura jurídica que establece los grandes aparatos y argumentos en el escenario de las discusiones de la ciencia del derecho, coexistan las visiones de las comunidades indígenas sobre justicia,



que devienen de una realidad viva dotada de conocimientos que se le escapan a la academia en las grandes fugas del academicismo y la falta de reconocimiento estructural de los pueblos ancestrales.

La otredad del pluralismo jurídico clásico resulta insuficiente a la hora de comprender las necesidades y aportes de las comunidades indígenas en la construcción de sociedades. Aun cuando desde el 2007, la Organización de Naciones Unidas (ONU) determinó una declaración para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, no existe un avance sustancial a la hora de determinar las medidas efectivas e idóneas para crear espacios de coexistencia con las comunidades indígenas. La fórmula de tratamiento desde las visiones jurídicas nacionales e internacionales reposan sobre la autonomía de la autodeterminación de los pueblos, una autonomía que más que garantista resulta un espacio propicio para la desidia estatal y jurisdiccional, una autonomía sin diálogo ni intercambio cultural.

El discurso de los organismos internacionales frente a las garantías para la existencia y preservación de los pueblos indígenas, que reposa sobre la libre determinación de los pueblos, se queda corto ante una realidad donde las condiciones para el desarrollo de las dinámicas de cada una de las comunidades indígenas carece un ejercicio crítico que obvia una serie de condiciones que por más autonomía y libre determinación de los pueblos muchas de sus formas de conocimiento ancestral se pierden y perecen o en su defecto, no son reconocidas entre las estructuras de conocimiento occidental.

Entender todas las complejidades de este debate requiere superar las viejas visiones del pluralismo jurídico clásico, requiere un ejercicio del derecho que vaya más allá de la enunciación desde la otredad, establece para el derecho la posibilidad de crear formas de atender a la realidad es de manera global e integral. El pluralismo en esta investigación no solamente es lugar de crítica, sino el espacio de propuesta a la hora de analizar la condición de las comunidades indígenas dentro del Estado colombiano.

Las propuestas de revisión al pluralismo jurídico clásico y de crítica al ejercicio jurisdiccional que va únicamente desde el lugar del mero reconocimiento, permiten que dentro de la discusión sean tomados aspectos tan importantes para las comunidades indígenas como la forma de relacionamiento con la tierra, desde la que se desprende lo que reconocemos nosotros como el derecho a la propiedad, crea dinámicas de diálogo, donde las comunidades pueden hacer un ejercicio hermenéutico con el sistema jurídico e incluso plantean, en el escenario de los estudios socio jurídicos, la posibilidad de estudiar las formas de comunicación jurisdiccional que permitan entender de manera más amplia los conceptos básicos para el desarrollo de los estados de derecho (Iannello, 2015).

La apuesta de este libro es revisar postulados del derecho importantes dentro del pluralismo jurídico desde una visión holística que comprenda a las comunidades indígenas como un sujeto histórico, político y de derecho, y, por tanto, con la ca-



pacidad de crear revisiones a las formas de organización estructural y estatal, replicando las voces, quejas y consignas históricas de los pueblos ancestrales.

Desde esta posición hubiésemos querido que la participación de las comunidades en la total construcción de este texto fuera central; sin embargo, como señalaremos más adelante, las formas propias de la investigación jurídica y las malas prácticas de otras ciencias en la investigación acción participativa han creado un escenario de desconfianza y lejanía entre el mundo indígena y el mundo académico. No obstante, uno de los pilares metodológicos de este libro ha sido la revisión documental de textos, jurisprudencia, informes, normas y datos donde la visión de los indígenas tenga una voz, se hayan hecho procesos que repliquen los discursos de las comunidades o haya, si se quiere, una crítica decolonial que ponga en el mismo nivel las fuentes de la ciencia del derecho y las fuentes críticas que favorecen las voces indígenas.

Pensarse el derecho desde lo indígena, la jurisdicción indígena y los derechos de las comunidades indígenas, no es solo un ejercicio de reconocimiento de un pueblo minoritario a una reivindicación que busque más acciones afirmativas, se trata de una manera de universalizar el ejercicio del análisis socio jurídico y encontrar herramientas que, a la par de repensarse las teorías sobre lo jurisdiccional, creen mecanismos de dignificación para la memoria histórica de los pueblos ancestrales. Se trata de un ejercicio conjunto de análisis teórico, crítica epistémica, análisis de sistemas de opresión, reconocimiento histórico a la memoria indígena y reivindicación de los conocimientos ancestrales, entendiendo el poder social de la academia en la transformación de las discusiones y la apertura a nuevos escenarios de reconocimiento.

La decolonialidad como perspectiva establece la importancia de entender que el conocimiento generado por la investigación en las ciencias está atravesado por un sistema de creencias que privilegia las visiones de una academia pensada desde el eurocentrismo, propone la aplicación de críticas y perspectivas que comprendan la existencia de este sesgo y le dé oportunidad a las voces que generan otras formas de conocimiento.

A partir del estudio de literatura de las teorías y principios clásicos del derecho, y otros textos como crítica decolonial, se nutrió la metodología cualitativa de la cual parte esta investigación, que se desarrolla a lo largo de siete grandes ejes, donde se desarrollan diferentes discusiones frente al pluralismo jurídico y las visiones indígenas en las formas de construir el escenario para el reconocimiento de sus derechos y su existencia plural en el ordenamiento jurídico.

En el *capítulo I: De objetos históricos a sujetos jurídicos*, se encuentra el génesis de esta investigación, que parte de discutir si la noción de sujetos jurídicos comprende la complejidad de la existencia de las comunidades indígenas dentro del ordenamiento jurídico, a través de una revisión de las discusiones sobre el borrado histórico de los pueblos ancestrales, para establecer cuál ha sido el avance en el



reconocimiento de la existencia indígena y sus formas de organización, además de resaltar la importancia de la Corte Constitucional en el grueso de estas discusiones.

El siguiente punto de debate en el *capítulo II: La memoria indígena como patrimonio inmaterial de la Orinoquía colombiana* consistió en la necesidad de comprender la memoria indígena como una forma de resistencia al borrado histórico y las garantías constitucionales a ese ejercicio de memoria, se prestó principal atención a las comunidades a lo largo de la Orinoquía colombiana, aprendiendo que las características geográficas y políticas de ese territorio han establecido dinámicas para las comunidades indígenas que amenazan prácticas importantes para la existencia de los pueblos ancestrales, tales como el nomadismo.

En el *capítulo III: Lecciones frente al derecho a la memoria de las comunidades de la Orinoquía*, se reúnen las revisiones del derecho a la memoria, una observación a una región del país ocupada por indígenas que busca establecer un ejemplo desde lo particular en lo territorial, para leer la composición del ordenamiento jurídico desde las normas nacionales e internacionales y cómo se facilitan y reconocen la legitimidad y validez de las historias de las comunidades indígenas.

Surge entonces la necesidad de responder sobre las nociones del territorio y las garantías acerca de este, la que es atendida en el *capítulo IV: El territorio de los derechos y los derechos del territorio*, donde se contrastan cuáles son las discusiones epistemológicas del derecho frente a la noción de territorio y las dimensiones ancestrales y materiales para las comunidades indígenas de la territorialidad. A partir de aquí es imperante para esta investigación y para el *capítulo V: Derechos tutelados a las comunidades frente a los territorios* establecer una lectura de cada una de las formas de los grupos y pueblos indígenas con el fin de comprender cuáles son sus propios procesos de protección en el ejercicio de soberanía que ha resultado sujeto de protección de la corte constitucional

Como consecuencia de lo complejo que resulta ampliar las nociones sobre la territorialidad, esto conlleva a otra discusión importante frente a los recursos y elementos de la naturaleza, desde las visiones del ordenamiento jurídico y las naciones ancestrales, la cual se desarrolla en el *capítulo VI: El agua como recurso natural y ancestral*.

Finalmente, se resalta la importancia de las voces indígenas en las grandes discusiones del sistema jurídico frente a sus derechos, no solo desde su existencia sino comprendiendo que es a partir de su resistencia que las voces de las comunidades han tenido lugar en la construcción de sociedad, en el *capítulo VII: Procesos de identidad indígena colombiana y sus formas de organización como una resistencia cultural y mecanismo para su lucha en la exigibilidad de sus derechos*. En este último acápite se recogen la mayoría de textos que priman la visión de las comunidades por encima de las formas de la academia, y que permiten narrar como logros y hechos las memorias de los pueblos indígenas, comenzando narrativas desde la



ancestralidad indígena hasta los procesos de construcción de paz, a partir de la contribución en el informe final de la Comisión de la Verdad.

Lo indígena —tal como lo señalaba Kuppe (2010)— como reivindicación, espacio de estudio, otra fuente de conocimiento, experiencia de vida, lucha histórica, pluralidad y forma de existencia distinta a la occidental, ha enfrentado ya los desgastados debates sobre la necesidad o no de las acciones afirmativas, se ha puesto una y otra vez sobre la palestra de la igualdad material, ha comprendido su existencia paralela a la jurisdicción ordinaria, ha nacido con la marca de lo diferente. Es por esta razón que el análisis no puede ser únicamente de los recursos existentes para las garantías de los Derechos o el acceso a la justicia de las comunidades indígenas, sino que debe integrar otras formas de discusión que al derecho le resultan circunstanciales, pero que dentro de la existencia indígena son imperantes.

Este libro busca mirar hacia el núcleo de las prácticas de investigación del derecho frente a la realidad indígena con la intención de crear discusiones críticas que generen debates donde los pueblos indígenas no sean únicamente el objeto de las discusiones, sino sujetos activos de ellas. Apostamos a una academia que se construye desde la igualdad, que encuentra en la crítica nuevas formas de generación de conocimiento, que valida otras fuentes de conocimiento sobre la realidad de quienes encarnan esa realidad, aun cuando no cumplen con los requisitos de la Academia, que le apueste a una ética investigativa que cuide el respeto a la identidad y memoria de los pueblos indígenas, que se piense un derecho donde la pluralidad no se restringe únicamente a la coexistencia de jurisdicciones, sino que se nutra de un diálogo jurisdiccional; estamos prestos a pensarnos construcciones investigativas donde se humanizan las realidades estudiadas y se repliquen las voces de quienes viven esas condiciones. Creemos en la investigación sentí-pensada, replicando nociones de Paulo Freire al quehacer investigativo en la ciencia del derecho.

El homenaje es para los pueblos indígenas colombianos cuya existencia supera límites territoriales, borrados históricos, conflictos armados y territoriales, imposiciones culturales y las muestras o evidencia de abandono estatal; a cada mujer y hombre indígena que resiste la realidad inclemente y le abre paso a las voces de sus pueblos, a nombre de la deuda histórica que el derecho y la justicia tiene con cada víctima de los pueblos indígenas, a las voces de esperanza tejidas en la ancestralidad indígena, a sus formas armónicas de coexistencia, a los mecanismos de convivencia con los recursos naturales en el territorio que han garantizado la preservación de los suelos, mucho antes de que los discursos de sostenibilidad se anclaran, a cada pedacito de realidad indígena que podemos conocer en este proceso investigativo. Entregamos a los lectores este libro como una muestra de que la investigación jurídica puede repensarse y construir críticas y proposiciones de realidades futuras donde todas las formas de existir sean posibles armónicamente.



Capítulo I

De objetos históricos a sujetos jurídicos

Existe una constante a la hora de hablar de las comunidades indígenas y es la de situarse desde el espacio de la alteridad, no se trata simplemente de un lugar desde el que se pretende hablar de lo diverso, sino de una posición concreta que plantea unas universalidades, donde lo indígena se comprende como una realidad residual de los procesos históricos que debe adaptarse a lo que desde nuestra tradición colonial consideramos lo normal y lo normado. Podría creerse, e incluso afirmarse, que el derecho es un espacio en el cual el análisis de los individuos se da a partir del filtro de los derechos humanos y la dignidad humana, y por tanto, cualquier contradicción histórica se desdibuja, ya que el reconocimiento de los derechos es un escenario propicio para las reivindicaciones de los históricamente borrados, pero ¿qué pasa con aquellos que no siempre fueron sujetos del Derecho?

Hay una realidad prejurídica para muchos grupos históricamente oprimidos y principalmente para aquellos cuyas nociones de Justicia anteceden a la herencia española, las comunidades indígenas no fueron otro descubrimiento de la expedición colonizadora, este territorio estaba habitado por individuos con cosmovisiones y costumbres que han sobrevivido al borrado histórico. No se puede hablar de derechos de las comunidades y los indígenas (aun desde los nuevos constitucionalismos) sin reconocer que nuestras nociones de Estado de derecho están construidas y pensadas desde una racionalidad que nos dio el proceso de colonización, obviando otras formas de comprender, vivir, pensar, sentir y gobernar los territorios con las que ya contaban las comunidades indígenas.

Desde la misma forma de enunciar a las comunidades existentes en el territorio previo a la Corona española como comunidades “prehispánicas”, hasta la falta de interés académico por el desarrollo del estudio para estas comunidades previo a los procesos de apropiación territorial española, se puede evidenciar el sesgo co-



lonial que atraviesa la forma de leer a las comunidades indígenas a lo largo de la historia. Dentro de la narrativa colectiva se tienden a asociar la existencia de los indígenas únicamente a periodos previos al momento en que arribaron las embarcaciones españolas en el siglo XV. Sin embargo, a partir de los estudios etnohistóricos, se logró descubrir que hay registros de comunidades asentadas en el territorio que hoy conocemos como Nariño entre los siglos VIII y IX a. C., lo que significa que, en el tiempo transcurrido entre estos hechos históricos, existió un desarrollo en cada uno de los asentamientos determinado por las condiciones propias del territorio que produjeron unas dinámicas sociales y culturales ajenas a las ya conocidas en Europa, pero no por tanto menos válidas (Uribe, 1986).

En este sentido, resulta necesario entender que todas las observaciones hechas, y los estudios aplicados a las comunidades indígenas desde el marco de los Derechos, estarán siempre transversalizados por una mirada colonialista que suscribe la existencia de las comunidades únicamente a partir de la existencia de la colonia misma en el territorio que hoy conocemos como Colombia, la deshumanización de las comunidades, así como las clasificaciones de humanos y ciudadanos, aparecen durante la época de la conquista española, por lo que el paradigma de la necesidad de reconocimiento de derechos de las comunidades indígenas es una consecuencia de los postulados coloniales.

El nombramiento de los pueblos indígenas dentro del escenario social y los grandes debates académicos ha sido consecuencia de las movilizaciones sociales que han puesto en evidencia la falta de crítica de la teoría de eurocéntrica a la hora de establecer un concepto de la existencia humana que obvia a los grupos minoritarios. Desde el sur se han construido formas de validar y evidenciar la importancia de los saberes de las comunidades indígenas que el sistema capitalista, la colonialidad y la hegemonía teórica han relegado.

Las lenguas de las comunidades indígenas marcan, no solo desde lo fonético, un punto de partida distinto a la hora de evaluar las formas de relacionarse entre individuos y con el mundo mismo, es una forma tan propia que aún los sectores más progresistas dentro de las luchas sociales no logran comprender las formas de construir progreso en los términos de cualquier otra lucha distinta a las indígenas. Esto de cierta forma condena a las naciones colonialistas a un avance pensado en términos del norte global. Pensarse una crítica al derecho en términos de decolonialidad, obviando las críticas a los sistemas de producción y pensamiento, sería desconocer el avance existente en las formas de entender la decolonialidad desde una óptica sistémica presente en los debates de Buenaventura de Sousa, se hace necesario separar la crítica de la decolonialidad a una simple discusión de forma establecida desde las izquierdas o desde cualquier tipo de sector que se autodenomina como progresista, el señalamiento a la colonialidad requiere también entender que hasta las formas de lucha y emancipación que se han pensado para el sur global ha sido establecidas a partir de una visión que cree y se piensa a Europa como el epítome del desarrollo, así pues como de Sousa señaló:



En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescendientes, piqueteros, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces con formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato. No habitan los centros urbanos industriales sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la selva amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en ninguna de las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica. Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre Tierra. (De Sousa Santos, 2010, 18)

Frente a la visión virreinal de propiedad sobre la existencia y territorio de las comunidades indígenas, se distinguió la postura del fraile Francisco de Vitoria, quien a través de su obra *De Indis* reconoció los abusos cometidos en los territorios conquistados, así como la legítima propiedad de los indígenas (a quienes consideraba que contaban con una humanidad innata) sobre su propio territorio. No obstante, pese a esta visión humanizadora seguían existiendo postulados que legitimaban la acción de la monarquía española en los territorios colonizados mediante concesiones papales, que consideraban pertinente la imposición de sus creencias para la evolución de las comunidades encontradas y la salvación de estas desde una misión inquisidora, narrativa que persiste en los compilados de historia española (Anaya, 2007).

Los pueblos indígenas no eran considerados por los españoles como una sociedad, comunidad o estructura colectiva organizada, las nociones de Estado eran únicamente las de la monarquía, por lo que se comprendía el territorio colonizado y sus pobladores (incluso desde la narrativa histórica) como un entorno preestatal en el que no eran aplicables conceptos de ciudadanía y que por tanto hacía de los indios¹ objetos a disposición de las ordenes de la Corona española, de la misma forma que fue tratada la diáspora africana traída al territorio con el fin de tener una mano de obra esclava a servicio de los españoles. La conformación del poder virreinal en el territorio y la organización territorial tras el mestizaje no mutó en una forma de Estado que reconociera a las poblaciones racializadas (indígenas y negros), el problema era precisamente las visiones eurocentristas que seguían comprendiendo a estas poblaciones desde una otredad sobre la cual debía disponerse y no una capaz de disponer sobre sí mismos, anotaba frente a esto Anaya:

Competía a los indios el «derecho de gentes», traducción del término *ius gentium* que es el derecho positivo que no sólo regía entre los romanos, sino también las relaciones que mantenían con los extranjeros. [...] El pen-

1 Forma en que los colonizadores se referían a las comunidades indígenas debido a que las embarcaciones que arribaron, llegaron en búsqueda de India.



samiento iusnaturalista —Para disfrutar de cualquier derecho como comunidades diferenciadas, los pueblos indígenas deberían ser considerados como naciones o estados. Pero, como la noción de Estado nación partía de la integridad del dominio territorial y una autoridad jerárquica y centralizada, pueblos indígenas del continente americano quedaban reducidos a su individualidad personal y como colectividad sin derecho a la autonomía dado a sus estructuras políticas y sociales que eran diferentes a las europeas. (Anaya, 2007, p. 386)

La colonización resultó en un proceso de desconocimiento y borrado de las cosmovisiones indígenas, desde las formas de nombrar los pueblos indígenas hasta la imposición abrupta en las formas de producción de las tierras y su consecuente reorganización territorial que amenazó y extinguió a las costumbres indígenas. Sin embargo, en la narrativa histórica del “descubrimiento y la colonización” orbita únicamente la idea de la necesidad de la llegada de los españoles, desde una óptica de civilización que establecía la supremacía del hombre blanco sobre las costumbres de los pueblos indígenas. El renombramiento de los pueblos colonizados y el establecimiento de una identidad como norma por encima de la identidad indígena afectó directamente aspectos culturales e ideológicos que perturbaron la existencia y vivencia de las comunidades en el territorio, esta forma de ver y narrar la naturaleza de los indígenas constituyó una forma de gobierno que legitimó las acciones de los colonizadores, dado que únicamente, bajo esta estrategia, era posible justificar el trato servil al que se les sometían (Ariza, 2008).

En la clasificación desde la otredad, donde la categoría de personas era únicamente pensada y atribuida a quiénes desde la óptica de los colonizadores obedecían a unos imperativos mínimos de civilización y blanquitud, por lo que toda norma que versara sobre los ciudadanos determinaba la inexistencia de los indígenas para el escenario jurídico en la época de la conquista. Esto no se trata de un asunto meramente discursivo sino de una discriminación sistemática e histórica en la que los indígenas son tratados como sujetos excluidos en la construcción de nación y Estado, razón por la cual el aparato ideológico de nuestro régimen político se sostiene sobre una identidad a la cual le es ajena la existencia y cosmovisión de los pueblos originarios.

Deshacernos del paradigma de la occidentalidad como única verdad, de que la colonialidad era un escenario estrictamente necesario para el desarrollo de la humanidad en este territorio es un ejercicio bastante complejo, principalmente a la hora de estudiar los conceptos de derecho y dignidad para las comunidades indígenas, esto es consecuencia de que contamos con un dispositivo discursivo que sitúa en la historia al colonialismo únicamente a partir de sus aportes y que carece de toda estructura crítica que comprenda los vejámenes durante la época de la conquista como actos de brutalidad en contra de las comunidades indígenas y no simplemente como acciones colaterales consecuentes de la acción colonizadora.

Es necesario aclarar que, a partir de aquí, el concepto de colonialidad no solamente tomará una dimensión histórica, sino que también retrata las formas de poder



impuestas a partir de la conquista, las relaciones de dominación y subordinación aparecen en el territorio desde la llegada de los españoles y se sostienen desde una premisa racial (otra noción establecida desde el yugo español) que crea condiciones de superioridad e inferioridad que no existían previo al proceso de conquista. La colonialidad es un cambio ideológico transversal en el proceso de formación de los Estados a lo largo de *Abya Yala* que se ha sostenido a partir de una discriminación fenotípica, sobre la cual se soportan los juicios de inferioridad a las condiciones de las comunidades indígenas.

No se trata entonces de una visión idealizada de las condiciones de los indígenas previo al período de conquista sino de comprender que todo análisis de las comunidades y civilizaciones debe ser estudiado históricamente a partir de las condiciones mismas que rodeaban ese “desarrollo”, es decir, comprender que más allá del símil entre las costumbres, cosmovisiones y formas propias de vivir los territorios indígenas, y las formas propias de occidente, han existido procesos importantes en el “desarrollo cultural” de los pueblos originarios que dentro del contexto de las condiciones propias creaban una forma de organización e interacción con pocos registros históricos.

Habría que señalar que la visión de dominación y conquista frente al territorio colonizado y sus habitantes no se dio como consecuencia de las acciones de las tropas colonizadoras, sino que partían de unos principios establecidos en la redacción de las capitulaciones de Santa fe, a partir de estas concesiones a la expedición marítima de Cristóbal Colón, que atravesó el Océano Atlántico en búsqueda del territorio de las Indias, se establecieron un mínimo de determinaciones frente a los territorios que pudiesen ser encontrados por Colón y los títulos que podría atribuirse este en relación a las tierras descubiertas. No puede, entonces, atribuírsele a estas capitulaciones un carácter de mandato religioso o misional, sin embargo, las ordenanzas cuyo fin principal era netamente mercantil (toda vez que las embarcaciones pretendían encontrar las riquezas de las Indias) plantearon la relación que se asumiría frente a un territorio no colonizado estableciéndose como dueños y señores² (Ramos Pérez, 1994).

Existen algunas precisiones importantes a la hora de comprender el período de descubrimiento y conquista del territorio de *Abya Yala*, uno los puntos claves es comprender que este proceso no fue inmediato ni homogéneo, a la falta de condiciones de desarrollo para adecuar el comercio de especies a las características del comercio de la monarquía española se le sumó la desfinanciación y pérdida de legitimación por parte de los Reyes Católicos a la misión de Cristóbal Colón, lo que resultó en una desestabilización de las fuerzas de los navíos en el territorio descubierto y una consecuente sublevación de los indígenas que hasta la fecha habían

2 No existe una conservación de la literalidad del texto de las capitulaciones de Santa fe expedidas en el reino de Castilla, ni de la copia proferida al almirante Cristóbal Colón, sin embargo, los procesos de recopilación histórica española han permitido determinar la naturaleza de las determinaciones de dichas capitulaciones para comprender la intención del poder monárquico en las tierras descubiertas.



sido avasallados desde 1492 hasta la llegada de los portugueses al vasto territorio de *Abya Yala* en 1498 (Bernal Gómez, 2015).

Por lo anterior, los orígenes de los ordenamientos jurídicos en este territorio pueden ser solamente rastreados a partir de inicios de siglo XVI, cuya principal influencia eran las determinaciones jurídicas del derecho español, que actuaba bajo la herencia derecho romano, surgiendo así el concepto de derecho indiano como todas las disposiciones (bien sea dictadas desde el territorio, o adaptadas de las normas españolas) que determinaron durante los tres siglos de conquista la forma de gobernar en el territorio del nuevo mundo, y al mismo tiempo, desconocieron e invisibilizaron las formas propias en las que los pueblos ejercían la justicia en los territorios de los que hacían parte.

Cerca del año 1530 y 1542 empiezan a parecer disposiciones legislativas mediante ordenanzas reales que establecen el tipo de tratos de los indígenas en el reino de las Indias, conociendo su existencia dentro de la forma de organización política del territorio y estableciendo un sistema de derechos a sus prácticas, siempre que estas se ajustaran a las disposiciones papales y la fe católica, lo que quiere decir que el reconocimiento de los derechos estaba sujeto a la conversión de los indígenas y a la búsqueda de la desaparición de sus prácticas culturales. Por medio de las primeras ordenanzas se estableció determinar un mínimo de respeto a la identidad indígena como la conservación de su lengua, de sus costumbres, que no atentaran de manera directa con la fe católica, y finalmente, su forma de gobernanza interna dentro de sus territorios en los que no existía ocupación española (Lira, 1988).

Los principios del derecho de Indias se cimentaban a partir de las nociones del derecho natural, la creencia de Dios como artífice, creador y justiciero era la base para la gobernanza del reino de Castilla y los territorios a este adjudicados. En este sentido, desde la conquista hasta la expansión territorial en 1570 se aumentó el proceso de reconocimiento de derechos de los indígenas con el fin de la conversión de los mismos a la fe católica bajo la lógica de que solo así podría ser aplicable la misma norma que cobijaba a los españoles. Por esta razón, a fines del siglo XVI se resuelve finalmente la condición jurídica de los indígenas equiparándolos a los vasallos libres dentro del sistema de la Corona española y reconociendo las autoridades existentes dentro de los pueblos indígenas.

A pesar de que existió una relación de servilismo a principios de los periodos de conquista con la mano de obra indígena esclavizada, las normativas previas al derecho indiano y el mismo sistema de derecho indiano se opusieron al hecho de reconocer como acto legítimo la esclavización de los pueblos originarios, por lo que el reconocimiento y tratamiento de los indígenas se da en un escenario en el que ideológicamente creían estarles dando el mismo trato en la estructura de poder que a otros vasallos europeos y criollos, la cláusula de no cumplimiento de la leyes injustas de quienes residían en las Indias no era aplicable a las disposiciones frente al reconocimiento de las personas indígenas, por lo que en una lectura meramente



normativa se le atribuyó históricamente al derecho indiano el carácter, sistema jurídico proteccionista de los intereses indígenas (Lira, 1988).

La aparente protección de los indígenas dentro del territorio del Reino de Granada dejó sin mano de obra a los españoles, razón por la cual, mediante la diáspora africana, trafican población negra al territorio con el fin de esclavizarlos, lo que extendió la crudeza de la dominación de poder racial hasta la conformación del palenque San Basilio en el siglo XVII, donde se constituyeron los pueblos cimarrones tras la huida de los esclavistas. Resulta importante para el análisis del carácter discriminatorio del periodo de la colonialidad comprender que todas las diferencias de tratamiento se cimentaban a partir de los factores étnicos y raciales, estableciendo una lógica donde el europeo era la hegemonía.

El avance en el reconocimiento jurídico de los indígenas estaba subordinado a los pronunciamientos constitucionales que surgirían con los procesos de reconstitución del territorio y sus relaciones con la Corona española, durante todo el siglo XVIII el territorio del virreinato de la Nueva Granada tuvo varias acciones separatistas y de sublevación, siendo determinantes la rebelión de los comuneros (1781) donde las mujeres indígenas cumplieron un papel fundamental en esta revuelta, ya que los hombres, por su condición, no podían movilizarse con facilidad porque si los descubrían eran condenados a muerte. Caso contrario, las mujeres tenían la ventaja de moverse y así lograr organizar esta revuelta. La divulgación de La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano por parte de Antonio Nariño (1793) amplió las nociones de derechos en el territorio neogranadino; no obstante, esto no representó un avance sustancial para los derechos de los indígenas, toda vez que ellos no eran contemplados como ciudadanos.

La invasión napoleónica debilitó el poder español en las colonias a lo largo de *Abya Yala*, causando que se sublevaran y empezaran un período independentista en el territorio de la Nueva Granada tras la proclamación del acta de independencia en 1810. El conflicto entre las distintas formas de gobierno para la recién liberada Nueva Granada estableció diferentes formas de dirigir el territorio y, consecuentemente, constituciones que avanzaron en la categoría de ciudadano y en las determinaciones y observaciones frente a los indígenas, como es el ejemplo de la Constitución de Socorro en 1810, la cual determinó:

En el día que proclamamos nuestra libertad y que sancionamos nuestro Gobierno por el acto más solemne y el juramento más santo de ser fieles a nuestra CONSTITUCIÓN, es muy debido dar un ejemplo de justicia declarando a los indios de nuestra Provincia LIBRES DEL TRIBUTO que hasta ahora han pagado y mandando que las tierras llamadas resguardos se les distribuyan por iguales partes para que las posean con propiedad y puedan transmitir las por derecho de sucesión; pero que no puedan enajenarlas por venta o donación hasta que hayan pasado veinticinco años contados desde el día en que cada uno se encargue de la posesión de la tierra que le corresponda. Asimismo, se declara que DESDE HOY MISMO ENTRAN LOS INDIOS EN SOCIEDAD con los demás ciudadanos de la Provincia



a gozar de igual libertad y demás bienes que proporciona la nueva CONSTITUCIÓN, a excepción del derecho de representación que no obtendrán hasta que hayan adquirido las luces necesarias para hacerlo personalmente. (Constitución del Estado libre e independiente del Socorro, 1810)

La consideración de los indígenas como parte de la sociedad establece, no solamente una serie de concesiones a favor de los individuos y las comunidades, sino que también, indirectamente, crea la obligatoriedad del Estado de socorro para la protección de los mismos. Durante el primer cuarto del siglo XIX el territorio colombiano, y las figuras políticas determinantes a lo largo del mismo, se sumieron en una encrucijada por la dominación territorial que se resolvió a partir de las movidas del ejército republicano, durante el proceso de reconstitución de la República de la Nueva Granada a los Estados Unidos de Colombia se estableció un eje central a la hora de comprender el abordaje jurídico de los sujetos. Con la conformación de los partidos conservadores y liberales empieza una discusión de las formas de gobierno y se determina la separación de la iglesia del órgano estatal con el fin de que la legislación no estuviera limitada únicamente por la iglesia católica.

Tras la caída del sistema federalista y la regeneración del territorio nacional, se establece una nueva asamblea constituyente donde pese al reconocimiento del catolicismo como una religión del Estado, se determina una división del poder tripartita que permite estructurar un Estado de derecho; sin embargo, el texto constitucional de 1886 no contó con disposiciones específicas para los indígenas en Colombia, lo que significó que la contemplación de la Constitución de 1810 frente a la inclusión de indígenas a las dinámicas sociales se hizo extensiva de manera tacita. No obstante, la creación de la Ley 89 de 1890 establecía que los pueblos indígenas eran “personas incivilizadas” a quienes tenían que tratarse como menores de edad, por el simple hecho de vivir culturalmente diferente. Esto mantenía las dinámicas de dominación de la sociedad mayoritaria sobre los pueblos originarios, en la medida que los derechos civiles como ciudadanos se mantendrían sin un reconocimiento hasta la Constitución de 1991, más de cien años después.

Hasta este momento había un factor común en la relación de la historia con los indígenas, no eran entonces considerados sujetos históricos por sí mismos, sino en relación a la utilidad que tuvieran de los intereses de la clase dominante en ese momento. En enfrentamientos como la guerra de los mil días y por el canal de Panamá, no existen registros de la acción de las comunidades indígenas o siquiera de su colaboración en los procesos militares. La lucha de los indígenas hasta ese momento era por la supervivencia y el mantenimiento de condiciones mínimas para no desaparecer como pueblos, sin embargo, para la época de la unión republicana aparece uno de los primeros registros de la resistencia por y para los indígenas.

Manuel Quintín Lame, indígena Nasa presionado a enlistarse en las filas del ejército conservador, aparece dentro del escenario de la lucha popular a mediados de la década de 1910. A partir de una lucha zonificada con la unión de diversos resguardos y comunidades indígenas, logró la representación de diferentes pueblos y la



desestabilización de las formas de poder político preconcebidas desde el anhelo de un territorio para los indígenas separado de la república a través de un levantamiento armado en cerca de 4 departamentos del país. Durante su apresamiento y aislamiento político se dedicó durante los años 1920 a estudiar el marco normativo que establecía la legitimidad de la gobernanza del Estado sobre territorios ancestrales indígenas, con sus vastos conocimientos del idioma español y las costumbres no indígenas, decidió establecer una misión hacia el diálogo con la figura presidencial, lo cual no concluyó de manera determinante. Su cercanía con las luchas obreras y el libro de la compilación de sus pensamientos completado 1939 son el antecedente histórico más detallado que se tiene la lucha indígena en el territorio colombiano y, asimismo, el primer reconocimiento a una figura indígena como sujeto histórico. Sobre la justicia y el rol de los indígenas señaló Quintín Lame en sus libros “Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas” y “La bola que rodó en el desierto”:

Así muchas familias indígenas hicieron sus lóbregas poblaciones en el vientre de la tierra para librarse de la cuchilla de los malvados que corrían como lobos de rapiña sobre el pueblo indígena colombiano en 1502, 1503 y 1509. Ese crimen está oculto señores; pero esa justicia llegará, en que el indio colombiano recuperará su trono, etc. [...] La raza indígena aquí en Colombia ha sido odiada por todo el capitalismo, y muy pocos sacerdotes o religiosos han hablado por ella, porque han estado sus pensamientos muy lejos de las ideas del Padre Fray Bartolomé de las Casas, porque no han habido sacerdotes de nuestra propia raza que identifiquen el verdadero derecho que tenemos los indígenas de Colombia legítimamente indígenas, y no de los que por sus venas les corre ya sangre española que está manchada de envidia, egoísmo y orgullo, etc., y que sus conciencias de generación en generación vienen manchadas con sálpicos de sangre indígena. (Quintín Lame, 2021, pp. 148-149)

Durante esta misma época brillaron otras diligencias indígenas como la de José Gonzalo Sánchez, dirigente Totoró, y Etimio Timoté Tique, líder Pijao, quienes junto a Quintín Lame hicieron parte de las primeras organizaciones políticas indígenas, estas figuras son esenciales a la hora de observar la dimensión de participación política que las comunidades indígenas tuvieron que tomarse por su cuenta y asimismo, la brecha existente entre la consideración de estos como parte de la sociedad y el ejercicio real de participación ciudadana. La lucha ya no se centra únicamente en la necesidad de ser reconocidos como miembros de las sociedades, sino desde de la reapropiación de sus territorios ancestrales como parte la reparación del seno indígena profanado durante la época de la conquista.

Posterior a esto inicia una época de la historia colombiana denominada como los años de la violencia, que resultan en una confrontación entre grupos armados ilegales bajo una filiación de pensamiento conservador y las guerrillas liberales en una disputa geopolítica que terminaría a fines de los años 40, conflicto que mutaría 40 años después con la conformación de ejércitos y guerrillas simpatizantes de ideologías de izquierda o militantes del pensamiento marxista. Este escena-



rio de conflictos territoriales y políticos que se centró principalmente en territorios como la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), el suroccidente colombiano, el centro del país, la Orinoquía, entre otros territorios claves para la organización del movimiento indígena; esto, impulsó la conformación entidades nacionales auto gestionadas y regionales que recogían las identidades indígenas, por una parte, en el año 1971 se constituyó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que reúne cabildos en el suroccidente Colombiano, principalmente en Cauca, Valle del Cauca y Putumayo. 11 años después se dio la conformación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) que acogía todas las formas de organización indígena además del CRIC (Osorio, 2011).

Hablar de Colombia como territorio es nombrarlo a partir de la imposición de la colonización que estableció una forma de identidad homogénea y desdibujó las lenguas nativas para hablar el español. La necesidad de contemplar a los indígenas como sujetos jurídicos y políticos y no simplemente como objetos históricos sobre los que se ha legislado desde la norma del poder establece el marco de partida que se propone en este texto, no se trata solamente de un ejercicio académico de compilación normativa que busca establecer otro estado del arte frente a las condiciones indígenas, sino de sumar las críticas decoloniales a las formas de entender la dignidad y el derecho en el marco del Estado social de derecho colombiano.

Con el fin de establecer una observación de las condiciones históricas y jurídicas de la protección a los indígenas, y su caracterización como sujetos de derechos, se requiere comprender, a la par de un análisis normativo y político, la existencia de una dinámica de poder de subordinación sobre la cual se cimienta el Estado que se da a costa de los pueblos indígenas. Se requiere, entonces, también comprender que por más que teorizamos sobre los principios del derecho y la dignidad humana, nuestras formas de análisis jurídico y nociones de justicia siguen siendo una herencia de las formas de organización traídas durante la época de la conquista (Yrigoyen Fajardo, 2004).

A lo largo de este acápite, y tomando el pluralismo jurídico, no solamente como la convergencia de sistemas de jurisdicción, sino como la forma de sincretismo en las nociones de justicia, se busca establecer una lectura de los avances jurídicos a lo largo de la historia que se han sumado al reconocimiento de los pueblos indígenas y el establecimiento de un mínimo de condiciones, no solamente para su participación, sino para la reparación de las violencias sistémicas históricas que atraviesan la existencia de identidad indígena. Con esto se busca no perder el marco jurídico que envuelve este esfuerzo investigativo, el presente capítulo partirá de una observación del marco general de reconocimiento a las identidades indígenas como grupos y pueblos con el fin de establecer una lectura macro, para poder explicar la dimensión de sujeto jurídico, que se ha esbozado en líneas anteriores. También, se establecerá una lectura de los avances constitucionales en las formas de reconocimiento a las comunidades en el sistema constitucional colombiano, así como las formas de protección especial, para finalmente poder comprender, a partir de la participación política actual de las comunidades, cómo se ha dado ese proceso de



integración desde los hitos de la historia donde fueron borrados hasta el escenario actual en el cual la condición de sujetos jurídicos permite su coexistencia y pervivencia en nuestro Estado.

Reconocimiento y voz de las comunidades indígenas en el entorno internacional

Frente al reconocimiento normativo a las comunidades indígenas hay que hacer unas precisiones importantes, por una parte la enunciación de los indígenas dentro de la legislación implica un reconocimiento amplio de estos dentro del sistema de derechos, la existencia desde lo enunciativo, únicamente da razón de la mención a estos como un factor más que converge dentro del territorio, mientras que el esfuerzo por el reconocimiento de las formas de las comunidades así como sus cosmovisiones e intereses, constituyen la inclusión de las comunidades, a la sociedad. Es por esto, que la Constitución de 1810, más allá de conceder una libertad y trato "igual" a los indígenas, no solventa totalmente el reconocimiento de las comunidades.

No es sino hasta finales del siglo XIX que se establecen las formas de trato definitivo por parte del gobierno a las comunidades indígenas mediante la Ley 89 de 1890, la separación de la Iglesia del núcleo central de poder político no significó la desaparición de las formas en las que se comprendían a los indígenas, esta misma norma consideraba a las comunidades como salvajes con necesidad de civilización. Una de las características más importantes del contenido normativo de la mencionada ley es el hecho de que a la fecha, el marco constitucional actual y vigente todavía tiene artículos que cuentan con completa exequibilidad, y que, por tanto, influyen en la forma en la que seguimos reconociendo a las comunidades indígenas.

La ley "por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada" sigue cimentada bajo el concepto de civilización que acoge únicamente las visiones eurocentradas impuestas durante la época de la conquista, por medio de esto se reconoce que los pueblos indígenas y sus formas de organización se encuentran subsumidos a un territorio que es leído legislativamente desde la óptica de la población hegemónica, y cuya lectura de la diversidad étnica se da de manera excepcional, y no como norma general. En este sentido, la norma presenta la solución a un conflicto frente a la aplicación de la normativa de las leyes republicanas y la forma de legislar y autogobernarse con la que siempre han contado los resguardos.

Pese a que la mencionada ley resolviera conflictos, principalmente en las formas de organización indígena para el reconocimiento y el tratamiento frente a los territorios y sus ventas, es a partir de esta norma que inicia un diálogo jurisdiccional donde el reconocimiento de los resguardos, y la necesidad de un Estado pluralista se convierte en una preocupación legislativa, esta norma establece un mecanismo notarial para el reconocimiento estatal de las formas de organización indígena me-



diante cabildos, con el fin de que se legitime la tenencia y gobernanza de estos en diferentes espacios del territorio nacional, confiriendo a las autoridades regionales la facultad de dirimir controversias territoriales entre los pueblos existentes y establecer una forma de cogobierno en estos territorios.

La Ley 55 de 1905 determinó la potestad de los entes territoriales para ceder a los indígenas territorios para sus resguardos; sin embargo, no preveía medidas frente a la apropiación de particulares de ese territorio, lo que permitió la enajenación de terrenos que privados habían obtenido a partir del abandono de tierras por parte de indígenas, consecuencia del desplazamiento por la violencia. Es gracias a esto que se desató el movimiento Quintín Lame en los años setenta; no obstante, la prohibición de la enajenación de esos terrenos solo se logra gracias a la ratificación de la Declaración de Viena en 1993.

Otro de los avances esenciales de esta norma en el reconocimiento indígena radica en el hecho de legitimar las leyes comunes como una forma de justicia dentro de los territorios, y reconocer el problema de habitabilidad de los indígenas por el desplazamiento histórico de los pueblos de sus propios territorios como consecuencia de la adjudicación de tierras durante la conquista. Únicamente a mediados del siglo XX es que inicia una acción internacional por el reconocimiento de los pueblos indígenas, y la forma en que los Estados deben tratarlos, siendo el primer antecedente internacional el Convenio 107 “relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes” de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1957. Sobre esto habrá que precisar que si bien existían otros instrumentos de disposición frente a los indígenas de carácter transnacional, como lo es el caso de las prohibiciones de Isabel de Castilla para la esclavización a indígenas, estas no podrían ser comprendidas como un instrumento de derecho internacional en el entendido de que únicamente concernían a la Corona española y sus pueblos colonizados.

El escenario del derecho internacional que hasta el momento se ha dedicado a solventar disposiciones sobre los conflictos continentales empezó a adquirir relevancia frente las condiciones de derechos con la creación de la OIT tras el tratado de Versalles, y estableciendo un marco de obligatoriedad para los Estados en cuanto a la garantía de un mínimo de derechos. Es determinante este convenio, toda vez que reconoce una obligatoriedad de los Estados frente a la protección de los indígenas de manera general y que supera los preceptos ideológicos de cada Estado, con el único fin de garantizar la coexistencia con los pueblos indígenas como puede evidenciarse en el artículo 2 de dicha convención, el cual versa:

Artículo 2 1. Incumbirá principalmente a los gobiernos desarrollar programas coordinados y sistemáticos con miras a la protección de las poblaciones en cuestión y a su integración progresiva en la vida de sus respectivos países. 2. Esos programas deberán comprender medidas: a) que permitan a dichas poblaciones beneficiarse, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás elementos de



la población; b) que promuevan el desarrollo social, económico y cultural de dichas poblaciones y el mejoramiento de su nivel de vida; c) que creen posibilidades de integración nacional, con exclusión de cualquier medida tendiente a la asimilación artificial de esas poblaciones. (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 1957)

El escenario internacional de relaciones colonialistas y las afectaciones en la soberanía de algunos territorios empujó a la organización de Naciones Unidas a establecer un instrumento mediante el cual reconociera como violación de los Derechos humanos fundamentales la subyugación de los pueblos mediante a una dominación que buscara borrar sus procesos de identidad, la base fundamental de la declaración que garantiza la independencia de los pueblos colonizados determinada por la resolución 1514 de 1960, era evitar las dinámicas de política internacional guerreristas para el establecimiento de focos coloniales, pero permitió crear una base sólida a la hora de entender históricamente los procesos de los pueblos indígenas y su relación dentro del colonialismo desde el proceso mismo del descubrimiento de América al establecer que “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1960).

Sin duda alguna, la década de 1960 fue clave a la hora de reconocimiento internacional de los derechos de las comunidades indígenas y las garantías de pueblos indígenas sobre sus tierras, El avance de la ONU durante esta década puede medirse también a partir de 3 resoluciones importantes:

- Resolución 1803 del 14 de diciembre de 1962, “Soberanía permanente sobre los recursos naturales”: se pronuncia sobre la soberanía de los pueblos con relación a sus recursos y riquezas naturales así como la disposición de estas a servicios del bienestar y desarrollo nacional reconociendo no únicamente al Estado como titular de esta soberanía, sino estableciendo que los pueblos pueden también ejercer esta disposición sobre el territorio, si bien esta resolución no menciona de manera expresa a las comunidades indígenas, la enunciación de los pueblos en la literalidad de la resolución ha permitido que diversos pueblos indígenas puedan alegar este instrumento a la hora de pedir una garantía sobre el territorio que habitan.
- Resolución 2106 del 21 de diciembre de 1965, “Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial”: establece que la discriminación racial comprende también todo tipo de exclusión que tenga una base a partir de linaje origen étnico de las personas y/o comunidades, así como la obligación de los Estados en mitigar y reparar todas las acciones consecuentes de esta discriminación. Este instrumento permite asumir el trato a las comunidades indígenas como una forma de exclusión racial y reconoce la necesidad de prevenir y accionar frente a cualquier caso de estigmatización tanto de los individuos como de los pueblos.



- Resolución 2542 del 11 de diciembre de 1969, “Declaración sobre el progreso y el desarrollo social”: determina la existencia del derecho a vivir con dignidad y gozar con plenitud de las políticas de progreso social y frutos de avance cultural de los Estados de los cuales no puede excluirse a ninguna persona con fundamento a diferencias de origen étnico o racial, así como otras disposiciones. Este antecedente crea la obligación de los Estados en crear políticas hacia el desarrollo que se piensa en el beneficio de toda la población, lo que significa que el desarrollo debe plantearse incluyendo a las comunidades indígenas.

El reconocimiento y garantía los derechos de las comunidades indígenas atraviesa varios asuntos que van desde la aceptación de la existencia digna de sus pueblos y sus tradiciones, hasta la previsión de todo tipo de violencia de origen racial a las comunidades raizales. Es por esto que, posterior a las resoluciones proferidas, la Organización de Naciones Unidas redobló los esfuerzos para pronunciarse sobre cada uno de los aspectos que orbitaban alrededor de la discriminación y sometimiento de comunidades indígenas; en 1978 se dicta la “Declaración sobre la raza y prejuicios raciales”, que amplía los criterios de dignidad, comprendiendo que los seres humanos contamos con el mismo origen, y por tanto, tenemos las mismas condiciones de dignidad humana de manera intrínseca a nuestra existencia, tres años más tarde se dicta la “Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones” que establece una prohibitiva a los Estados e individuos para someter a otra persona a un régimen religioso distinto al propio.

Uno de los instrumentos más importantes en favor del reconocimiento de los derechos indígenas es el Convenio 169 de 1989 “sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989” y ratificado en Colombia a través de la Ley 21 de 1991 que reconoce la contribución de los pueblos originarios a la armonía social y ecológica de la humanidad, la diversidad cultural, etc. Este convenio establece la responsabilidad de los Estados a desarrollar acciones en conjunto con miras a proteger los derechos de los pueblos indígenas y tribales, así como a garantizar el respeto a su integridad, sobre todo, a las inequidades sociales y económicas que pudieran existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la sociedad mayoritaria. Otros aspectos claves son la protección y enseñanza de las lenguas propias, la cooperación entre pueblos originarios y tribales en las distintas fronteras, a partir de las diferentes cosmovisiones en relación a la cultura, lo espiritual, el medio ambiente, entre otras. Mediante estos instrumentos se solventa en parte el reconocimiento de los vejámenes históricos vividos por las comunidades a razón de la imposición de las creencias católicas y las misiones inquisidoras con el establecimiento de la prohibición de estas prácticas. Con la constituyente de 1991 se dio paso a que los pueblos originarios en Colombia cumplieran un rol fundamental en la Asamblea Nacional a través del reconocimiento como sujetos políticos y sujetos de derechos,



que históricamente había sido desdibujado a partir de dinámicas de subordinación impuestas por el Estado.

De esta manera, se da un avance en el reconocimiento a la libre determinación de los pueblos originarios en Colombia, que parte con la incorporación en la carta política de los artículos 246³ y 330⁴. Sin embargo, no es sino hasta 1992 que la Organización de Naciones Unidas comienza a pronunciarse de manera expresa frente a las comunidades indígenas y sus pueblos iniciando con la “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas” dictada por la Asamblea General bajo la necesidad imperante de los Estados y la comunidad internacional para defender la existencia de expresiones de diversidad étnica y la recuperación de las memorias de los pueblos para la permanencia de su cultura.

Es precisamente en ese año, que este organismo, a partir de la “Convención sobre la diversidad biológica”, plantea una serie de estrategias para la protección y conservación de todas las formas de diversidad en la Tierra, resaltando la importancia de trabajar de forma cooperativa con las comunidades indígenas, reconociendo su conocimiento ancestral sobre las formas de existencia biológicas y las formas de conservación de estas, que se han establecido de sus prácticas culturales.

Gracias a estos avances en 1994, un año después de la proclamación del Año Internacional de los Pueblos Indígenas del mundo, mediante la Resolución 45-164, se logró un acto de conmemoración a la memoria histórica de los pueblos indígenas a partir de la resolución 49-214 en la que la Asamblea General de las Naciones Unidas designó el 9 de agosto como una fecha internacional en la que todos los Estados celebrarán cada año el “Día Internacional de los Pueblos Indígenas del mundo”. Día, que más allá de ser una fecha más en el calendario de celebraciones internacionales, se convierten un recordatorio internacional de la deuda de materia de derechos humanos y reparación que se tiene con las comunidades indígenas. Con el fin de tener un seguimiento a las disposiciones nacionales y las cooperaciones interestatales para establecer un marco de derechos humanos de las comunidades indígenas la misma organización de las Naciones Unidas estableció en 1995 el decenio internacional de las poblaciones indígenas del mundo con el fin de establecer fórmulas generales para resolver las disputas en el escenario mundial en los que el medio ambiente, la salud, la educación, y la cultura de los pueblos indígenas se vieron sacrificadas bajo el enunciado el desarrollo económico.

3 El artículo 246 dice que: “las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional” (Constitución Política, 1991).

4 En ese sentido, el art. 330 establece que “de conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades” (Constitución Política, 1991).



Con el fin de tener un seguimiento a las disposiciones nacionales y las cooperaciones interestatales para establecer un marco de derechos humanos de las comunidades indígenas la Organización de las Naciones Unidas estableció en 1995 el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo buscando establecer fórmulas generales para resolver las disputas en el escenario mundial en los que el medio ambiente, la salud, la educación, y la cultura de los pueblos indígenas se vieron sacrificadas bajo el enunciado el desarrollo económico.

En 2006, mediante la Resolución 61-295 la Asamblea General de las Naciones Unidas crea un instrumento compilatorio que resuelve definitivamente la protección de los derechos de las comunidades indígenas a partir de la "Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas", Esta Declaración establece el pleno reconocimiento tanto a los individuos como a los pueblos indígenas de ser titulares de los derechos que la ONU y la Carta de los Derechos Humanos protegen, anota la importancia de la libertad de autodeterminación de los pueblos para el establecimiento de las condiciones que permitan su desarrollo y preservación como pueblo étnico y, finalmente, establece tanto las garantías como las limitaciones que puede tener un Estado a la hora de intervenir con los procesos de las comunidades.

Quien ha brindado herramientas para la aplicación de las resoluciones, declaraciones y convenios de la Organización de las Naciones Unidas ha sido la Corte Interamericana Derechos Humanos y la Comisión Interamericana Derechos Humanos, que mediante diversos casos puestos en su conocimiento ha permitido intervenir en los conflictos nacionales que se han visto como escenarios de vulneración a los derechos humanos de las comunidades indígenas en *Abya Yala*:

Comisión Interamericana de Derechos Humanos:

- Caso 1690. Comunidades Guahibos vs. Colombia - 1972: la comisión recibe diversas denuncias de miembros de la comunidad indígena Guahibos quiénes habitaban en la región de Planas en el departamento del Meta, en las que se advierte de diversos casos de persecución y tortura a esta población por parte de instituciones del Estado como el Departamento Administrativo de Seguridad y las Fuerzas Armadas en Colombia, frente a estos, el Gobierno nacional alega la existencia de un carácter estigmatizador y tendencioso de dichas denuncias sin mediar prueba de lo alegado. El aporte sustancial de este pronunciamiento se da gracias a que la comisión resuelve otorgar al Estado colombiano la carga de la prueba sobre la falsedad de los hechos denunciados asumiendo un tipo de presunción de veracidad a los testimonios aportados por la comunidad de Guahibos, creando así una garantía procesal ante instancias internacionales a favor de las comunidades aplicando el artículo 51 del reglamento de la comisión.



- Caso 1802. Tribu Aché vs. Paraguay - 1977: llega a conocimiento de la comisión actos de persecución, asesinato, violación del derecho a la salud y comercialización de niños, niñas y adolescentes, así como otros actos que perseguían la existencia y cultura de los miembros de la tribu Aché, el gobierno de Paraguay —donde se encuentra la comunidad— no responde a la solicitud elevada por esta organización. Por esta razón, y en aplicación también de la presunción de veracidad de los hechos alegados, exhorta al gobierno paraguayo a establecer medidas de protección y sanción con el fin de reparar y restaurar las condiciones de derechos humanos vulnerados a los Aché.
- Caso 7615. Comunidad Yanomami vs. Brasil - 1985: la comunidad Yanomami en el territorio de la Amazonia brasileña cuentan con un sistema de protección jurídico que por una parte entiende la necesidad de la ocupación de los territorios indígenas por parte de las tribus, mientras que por otra parte establece en el Código Civil la condición de incapaces relativos a los miembros de la comunidad a la hora de establecer cualquier tipo de decisión frente a sus tierras y otorga la tutela a organizaciones del Estado. Con este escenario, durante la década de 1960, se aprueba el plan de explotación de recursos naturales en la región amazónica, encontrando a inicios de los setenta depósitos de minerales en cuatro de las zonas habitadas por la comunidad Yanomami. Tras una lucha en el campo de la resistencia civil y una negativa al gobierno de Brasil a la hora de responder frente a las garantías de la comunidad y el derecho de estos a sus tierras, la comisión conoce el caso y resuelve declarar la existencia de la conducta homicidio por parte del gobierno de Brasil a la hora de establecer medidas de protección y garantía política de la comunidad Yanomami frente a los procesos de construcción y extracción mineral. Este antecedente es determinante a la hora de comprender las luchas por el territorio y se presenta como un antecedente para que los Estados agoten la instancia de la protección a las comunidades previo a la proposición de proyectos minero energético.
- Caso 11.713. Comunidades Indígenas Enxet-Lamenxay y Kayleyhapopyet (Riachito) vs. Paraguay - 1999: la organización indígena Tierra Viva, con la asistencia del Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) presenta una solicitud de acuerdo con el Estado de Paraguay para que le sean concedidas 21884 hectáreas en el distrito de pozo con el fin de poder asentarse en ese territorio que históricamente había sido habitado por ellos, la Comisión Interamericana establece una posición de tercero imparcial y garante de un desarrollo dialogado en el marco de los derechos humanos dentro de la solución amistosa propuesta. Este antecedente resulta importante toda vez que, el reconocimiento del territorio de los indígenas Enxet-Lamenxay y Kayleyhapopyet se logra a partir de la solución amistosa como vehículo de diálogo a partir de una



voluntad abierta del Estado paraguayo. La convencionalidad como resultado a la escucha de los Estados en las peticiones de las comunidades indígenas es también un mecanismo de reconocimiento de los derechos en el cual el rol de las comunidades es central y consecuentemente las formas de protección resultan adecuadas a las necesidades de los pueblos étnicos.

Corte Interamericana de Derechos Humanos:

- Caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay. Sentencia de 17 de junio de 2005: a partir de una denuncia por parte de la comunidad Yakye Axa para el reconocimiento de la propiedad sobre el territorio y la protección de las comunidades de las actividades de explotación de la tierra para su subsistencia contra el gobierno de Paraguay y la imposibilidad de la Comisión Interamericana Derechos Humanos para la solución del conflicto. La Corte, ante la negligencia del Estado paraguayo, establece la existencia de una violación sistemática de los derechos humanos y sanciona al Estado de Paraguay para que establezca medidas que puedan satisfacer la totalidad de los derechos de esta comunidad y la provisión de los territorios exigidos con la satisfacción de todos los servicios necesarios para la habitabilidad de la comunidad. Este litigio permite establecer que tanto la protección temprana como la reparación de los derechos de las comunidades requieren de una acción integral y oportuna de los Estados y que por tanto la violación de los derechos de las comunidades no podrá ser leída únicamente desde los actos perpetuados, sino que deberá tenerse en cuenta todas aquellas condiciones que afectaron a otros espectros de la vida de los miembros de la comunidad.
- Caso Yatama vs. Nicaragua. Sentencia de 23 de junio de 2005: como consecuencia de la adopción de una ley electoral en el territorio de Nicaragua la oportunidad de presentarse a las elecciones políticas en marzo del 2000 a la Organización Yatama (organización creada por 6 comunidades indígenas) fue negada al no contar con la figura jurídica de partido político y tras recibir una negativa las solicitudes de las autoridades judiciales nacionales, por esta razón, la Corte conoce del caso en abril del 2001. En este caso, se analiza como la disposición normativo contraria, para el caso de representación indígena en la política, la Convención Americana de los Derechos Humanos en los artículos competentes a la participación social y el derecho al acceso a la democracia. La particularidad del caso permite comprender que las disposiciones legislativas de los Estados principalmente en materia de elecciones políticas y democracia debe prever garantías para las minorías étnicas, razón por la cual, la Corte establece una clara violación de los derechos políticos del movimiento representativo de comunidades indígenas, siendo un llamado al Estado de Nicaragua para garantizar una legislación electoral que per-



mita el ingreso de plataformas políticas con intención de representación étnica y raizal.

- Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua. Sentencia de 31 de agosto de 2001: la Corte IDH conoce el proceso de concesión de territorios a la empresa Madensa para la extracción forestal que en un inicio había sido negociada con la comunidad Awas Tingni, 4 años después se amplió la concesión por parte del Ministerio de Ambiente de Nicaragua sin tener en cuenta las disposiciones de la comunidad sobre su territorio y rechazando los recursos de amparo para la protección de las tierras explotadas, este antecedente es determinante toda vez que no solamente ordena al gobierno de Nicaragua delimitar y establecer medidas para reparar las condiciones de equidad de la comunidad, sino que extiende el carácter de cosa juzgada de la misma sentencia por lo que la literalidad de la sentencia y su reconocimiento al derecho de la tierra de la comunidad podrá ser análogo a un proceso de reparación.

Tanto la Corte como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos crean mecanismos para la interpretación y aplicación del marco de reconocimiento internacional de los derechos de las comunidades indígenas, la labor del reconocimiento requiere tanto de la enunciación legislativa a partir de los convenios, concesiones y declaraciones como de las pautas para la aplicación de las normas en relación con la legislación y disposiciones administrativas de los Estados. Como se puede apreciar el derecho internacional tuvo también un proceso de reconocimiento paulatino de la existencia y garantía de la preservación de las comunidades indígenas, los procesos internacionales otorgaron un marco de obligatoriedad para los Estados, con la misión de reparar la brecha desigualdad histórica a la que han estado sometidos los pueblos indígenas, y de la misma forma han establecido unos mínimos para la garantía de derechos y los procesos de integración social que respeten la pluralidad.

No obstante, es a partir del ejercicio integral de los ordenamientos jurídicos en cada uno de los Estados en donde se puede materializar el marco de los derechos de los pueblos indígenas, es decir, este amplio marco de reconocimiento internacional no cuenta con efectividad si dentro de los sistemas legislativos y las herramientas judiciales no existe una previsión que contemple la necesidad de cuidar y proteger a las comunidades indígenas. Por esto, es importante ocuparse dentro de este capítulo de las implicaciones pragmáticas y sociales que traen consigo la caracterización de sujeto de derecho.

De los indígenas como sujetos de derecho

Como ya se anotó en el inicio de este texto, el derecho no siempre da razón de las condiciones exactas de las sociedades a las cuales rige, de hecho, es el derecho mismo una condición nueva que enuncia y delimita tanto a los objetos como los



sujetos que regulará. Se trata, entonces, de todo marco de presupuestos normativos que establece la existencia de las cosas únicamente a partir de la legislación de las mismas, es decir, ninguna norma en su literalidad parte de reconocer los antecedentes y las condiciones que rodean el objeto de la misma, sino que dispone como se deben observar y tratar los sujetos dentro de su sistema.

La forma de adaptar las normas a la realidad se da únicamente como consecuencia del encuadernamiento de las acciones a los preceptos jurídicos, es decir, comprender una situación y establecer la consecuencia que esta tiene con fundamento a una determinada norma, esto deja una serie de situaciones y sujetos que no estén previstos por la norma en completa desprotección o en un marco de ingobernabilidad jurídica. Con esto no se busca desdibujar los aportes históricos que desde el derecho romano se han hecho para establecer un orden de las cosas que dirija las sociedades, sino que se busca comprender que en los lugares donde no existió un desarrollo análogo o consecuente a los postulados de la herencia jurídica romana las nociones sobre los derechos y las formas de gobernabilidad no existían de la misma forma y, por tanto, su inclusión a las comunidades sin desarrollo jurídico es una forma de imposición a la hora de comprender las nociones de justicia e igualdad.

Esto no es una simple relación lineal y bilateral entre la realidad y el Derecho, ya que no es comprensible estudiar al derecho por fuera de las estructuras históricas de poder, las relaciones de poder son las que terminan cimentando las bases bajo las cuales se determina qué conductas y realidades se legislan y cuáles se excluyen en el establecimiento del ordenamiento jurídico.

Poder y sociedad coexisten gracias a la norma, es por esto que el derecho no solamente limita el ejercicio de poder las condiciones de acción y participación con relación a este de la sociedad, sino que crea nuevas dinámicas y sujetos en el escenario social. Existe entonces una norma por encima lo legislativo que rige las formas de entender el mundo, la norma es primero un precepto y un punto de partida teórico desde un ejercicio de poder ideológico, y que en este caso se establece a partir de la colonialidad. Como Buenaventura de Sousa propuso, existe todo un entramado de legitimación de los sistemas de creencias que norman la forma en que se determina la supremacía de un pensamiento sobre el otro, un ejercicio que resulta de un problema epistémico de cómo pensarse el mundo establecido por la eurocentralidad y la colonialidad, creando formas de violencia contra los indígenas al establecer:

De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga solo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas. En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿Tienen alma los indios? —era la



cuestión. Cuando el Papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius*. (De Sousa Santos, 2010, p. 34)

Bajo este falso precepto, previo a la conquista, los indígenas no existían para el derecho y el derecho no existía para los indígenas, es decir, se encontraban en una realidad prejurídica donde las disposiciones sobre el poder y las formas de organización se establecen bajo la ley común de que cada una de las comunidades dictaba con sujeción a sus principios y cosmovisiones. Como consecuencia de la brecha idiomática, la persecución a las costumbres y lenguas indígenas no existe un registro de las nociones de justicia previas a las imposiciones ideológicas del proceso de colonialidad, la única certeza que existe de la forma de organización indígena en los diferentes espacios del territorio que hoy es Colombia, es que, las nociones de derecho que tenemos fueron completamente impuestas desde Occidente, por lo tanto, lo que ha surgido a partir de allí son formas de resistencia indígena en el sincretismo colombiano.

El derecho cumplido no solamente es la labor de establecer una forma de organización, sino que también sostiene el aparato ideológico que legitima el ejercicio de poder y que regula las formas en las que se expresa este; es únicamente a partir de un marco de normas con coherencia entre sí, que las disposiciones legales cobran un sentido. El andamiaje jurídico no es solo una serie de desarrollos normativos que terminan relacionados entre sí, sino que se trata de toda una estructura que sostiene el ejercicio de poder y justifica la razón tras la necesidad de ese poder (Ariza, 2008).

Desde la visión contractualista del derecho, la legitimación del poder se da a través del contrato social donde se le adjudica la posibilidad de ejercer ese poder a un individuo que pueda establecer unas condiciones para la coexistencia de las personas en una forma de reacción y control frente al estado de naturaleza. Frente a esto tenemos en cuenta que, en primera medida, las formas de derecho traídos a este territorio se dieron en el marco del poder expansionista de la monarquía española, es decir, la legitimación del poder de los colonos la establecía los conceptos del derecho natural y no un desarrollo íntegro de este contractualismo.

En segunda medida, el desarrollo de las formas de Estado y el ejercicio de poder desde el reino de Castilla hasta la República de Colombia se dieron teniendo en cuenta que los gobernados eran solamente aquellos que surgieron tras el asentamiento de los españoles en el territorio y sus descendencias, esto ignora el hecho de que las comunidades indígenas fueron los pueblos originarios en el territorio, y que, por tanto, debían ser considerados como un eje central a la hora de establecer las medidas para el desarrollo del ordenamiento. El proceso en el que la justificación del derecho pasó del derecho natural a las visiones contractualistas se dio pensando cómo gobernar a los españoles y sus linajes, y no integrando la visión de las comunidades indígenas, para los pueblos originarios esa forma de transforma-



ción del poder solo implicó otro dispositivo argumentativo distinto para el poder que se ejercía contra ellos, es decir, una transformación de una institución a la que no pertenecen pero que sí determina su existencia en la sociedad.

La posibilidad y la legitimidad de los pueblos para la exigencia de derechos o de un trato diferencial dentro del ordenamiento jurídico está estrechamente relacionada con el reconocimiento de la existencia de estos como sujetos jurídicos, primero se existe para el derecho y luego se exige la condición de dignidad a partir de los derechos humanos, aun cuando las normas versaban a partir de categorías amplias tales como hombres y ciudadanos, es necesario recordar que estas categorías no eran universales, por lo que las nociones de ciudadanos y hombres estaban vedadas únicamente para quienes la Corona española y el régimen virreinal consideraban como sus descendientes.

Como ya se señaló en el inicio del presente capítulo, el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y la legitimidad de los pueblos originarios para su autogobierno no se dio como un acto de benevolencia de los colonizadores, sino como una estrategia de tratamiento para el establecimiento de su reino, asimismo, el proceso actual en la garantía de los derechos de indígenas ha dependido en gran medida de la acción colectiva de los pueblos frente a la exigibilidad de sus derechos.

En los procesos históricos, los derechos indígenas han estado sujetos o a las formas de relacionamiento que permitan las relaciones utilitarias con los pueblos indígenas, o a la lucha comunitaria de indígenas para el respeto de sus derechos. Sobre esto, en ambas instancias hay una sujeción de lo indígena a la práctica jurídica del poder. Bajo este argumento, la comprensión de los indígenas como sujetos de derecho y el deber de protección de los Estados frente a las comunidades se debe en gran medida a los procesos de movimiento y convergencia de indígenas para la exigibilidad de sus derechos. Sobre esto Pedraza señala que este tipo de organizaciones está transversalizada por la necesidad de encontrar un lugar desde donde luchar por los derechos, que permita a su vez la existencia indígena sin limitaciones:

La identidad étnica ha aportado al movimiento indígena una base organizacional a partir de la cual reclama su "derecho a tener derechos". Para ello, ha incluido en su repertorio de protesta la herramienta de los derechos humanos, cuando ésta contribuye a posicionar y dar legitimidad a sus demandas. La identidad misma se ha ido ajustando y modificando en función de las oportunidades existentes y también ha modificado, ampliado y transformado el mismo marco normativo en el cual inscribe sus luchas. (Pedraza Ramos, 2020, p. 175)

El movimiento indígena en Colombia ha sostenido una lucha constante por ser sujetos de derecho, han creado un espacio en sus demandas para poder ejercer sus propias cosmovisiones de justicia, que como veremos más adelante, han sido una área esencial en la protección jurídica colombiana de la diversidad étnica, lo que ha resultado en una coexistencia de jurisdicciones donde la forma occidental



de impartir justicia comparte un espacio dentro de la organización del Estado con las formas de justicia indígena (sin yuxtaponerse la jurisdicción indígena). De esto surge la necesidad de un foco de análisis para el ordenamiento jurídico colombiano desde las visiones del pluralismo jurídico.

Sin embargo, las formas de observar el pluralismo jurídico siguen siendo desde una visión generalizada donde coexisten dos tipos de jurisdicciones distintas que armonizan normativamente, esto no implica que está diciendo que desconozca lo que en esencia es el pluralismo, pero sí dibuja los tipos de expresión dentro de este pluralismo, Rosember Ariza Santamaría retoma los planteamientos de André Hoekama frente a los tipos de pluralismo para evidenciar que este existe en dos sentidos: desde la visión unitaria y el de la óptica igualitaria.

La visión unitaria de pluralismo jurídico establece que el Estado es el único que tiene la facultad para establecer el ámbito de los derechos, su reconocimiento y legitimidad, sin que esto implique un desconocimiento de la jurisdicción que coexiste con la estructura estatal, se trata de una visión donde la legitimidad del fundamento normativo está en el Estado, y que es este el que válida y determina qué preceptos de la jurisdicción con la que coexiste concibe como legítimos. En contrapartida, el pluralismo igualitario reconoce la necesidad de tomar como una fuente de derecho las comunidades que constituyen la sociedad entera, y a partir del diálogo con otras jurisdicciones establecer nociones de derecho; así pues, el Estado, sin borrar la necesidad de ser reconocido como esencia del orden legal y centro gravitacional del sistema jurídico se nutre del diálogo social y la existencia de pluralidad de formas del derecho para fortalecer su acción de la garantía de derechos humanos (Ariza Santamaría, 2010).

Entonces, ¿existe un aporte sustancial del desarrollo de la jurisdicción indígena que pueda nutrir el pluralismo jurídico desde la óptica igualitaria? La lucha comunitaria de las comunidades indígenas, quienes tienen un contacto directo con las condiciones de riesgo y desestabilización estatal, les permite tener una visión completa de las condiciones sociales y las necesidades y oportunidades que solventen los cambios que estas condiciones crean en materia de derechos. Es decir, la proximidad de las comunidades, muy a pesar de su reconocimiento jurisdiccional, a las condiciones de favorecimiento social y las consecuencias de la desigualdad estructural, permiten que estas puedan proponer fórmulas de protección a los derechos que más se acerquen a las condiciones de desprotección estatal, y que por tanto, el ordenamiento jurídico pueda sanear las brechas entre los diferentes grupos dentro de la sociedad (Yrigoyen Fajardo, 2004).

Las nociones comunitarias de los pueblos indígenas permiten a la jurisdicción especial establecer respuestas a situaciones que escapan a la previsibilidad de la normativa en la jurisdicción ordinaria, esto no equivale a un juicio de valor sobre la efectividad de una jurisdicción sobre la otra, ni a la necesidad de resaltar la posibilidad de construir diálogos jurisdiccionales que puedan apostar a un programa jurídico igualitario y que fortalezcan el marco de garantías de los derechos humanos



de las comunidades, haciendo así que los sujetos de derecho pueden ser, a su vez, quienes aporten a las nociones de derecho.

Estas proposiciones frente a los diálogos interjurisdiccionales deberán entenderse en el marco del reconocimiento de la jurisdicción indígena y a la protección constitucional de los derechos, razón por la cual, el siguiente numeral se dedicará a esbozar el marco constitucional y su desarrollo histórico frente a la adopción de medidas para la garantía de los derechos y la conservación de pueblos indígenas.

Antecedentes y consideraciones constitucionales en Colombia

El reconocimiento constitucional de 1810 a la garantía de derechos del ordenamiento jurídico para las poblaciones indígenas, y a los individuos de estas comunidades, no fue inmediato. En 1830 se estableció una diferenciación entre las nociones de colombiano y ciudadano, lo cual creó un obstáculo más para la garantía de derechos y la protección como sujetos de derecho ante el ordenamiento jurídico colombiano, ese momento designó un concepto de ciudadanía restrictiva, donde se excluyó a todos los varones que pasada la minoría de edad, establecida como 21 años, que no contaran con capacidad para leer y escribir, desempeñar un oficio que no mediara de una relación de servilismo o no tuvieron en su dominio un bien raíz adjudicable. La ciudadanía entonces estaba vedada para aquellos que no tuvieran condiciones de privilegio económico y se encontrarán por fuera de la hegemonía blanca, este filtro de la alfabetización se mantuvo hasta 1850⁵ lo cual estableció el conocimiento como un criterio cualificativo de la ciudadanía de los sujetos y no como una obligación del Estado para con los miembros de la República (Gil Yepes, 2017).

En 1863 una serie de Estados independientes dentro del sistema federal establecen un nuevo texto de Constitución política donde se buscó establecer formas de poder diversas que le quitaran el dominio de las decisiones legislativas al poder clerical, este cambio no puede leerse como un abandono completo a las visiones de la Iglesia frente a las comunidades étnicas, sino que debe entenderse como una decisión en un momento de tensión política que permitiría extender el ejercicio de las fuerzas políticas en el poder. Por tanto, en el capítulo XI de esta constitución en el Capítulo XI se discute sobre la tenencia de los territorios indígenas, estableciendo la propiedad del Estado sobre ellas y legitimando la acción colonizadora en este territorio con el fin de una mejora sustancial para la civilización, a partir de la

5 Existe una visión desobligante frente al criterio de conocimiento de la lengua y la escritura española como una forma de discriminación a los grupos indígenas, entendiendo que en 1850 la misión de las labores de las comunidades académicas católicas por alfabetizar a las poblaciones, principalmente a las afro e indígenas, no buscaba la simple educación de los pueblos desfavorecidos, sino que se daba como una necesidad de civilizar a los pueblos étnicamente diversos.



literalidad del artículo 78 se distingue a los miembros de pueblos indígenas como población no civilizada (Gil Yepes, 2017).

La consolidación de un texto unificado con disposiciones constitucionales tras la promulgación de la Constitución de 1886 surgió del mismo marco ideológico que establecía criterios monoculturales en los que se comprendía al pueblo gobernado únicamente a partir de aquellos que guardaran una misma identidad respecto el credo católico y la lengua española. Este mismo texto constitucional permitía comprender el régimen de diferenciación étnica y discriminación a partir de las creencias raizales, toda vez que, si bien no se legitimaban las acciones de violencia discriminadora, sí se prescribía una serie de condiciones para la consideración del sujeto como ciudadano, que dadas las realidades de los indígenas era imposible cumplir a causa de la falta de acceso a las formas de educación. El salvajismo como lugar de caracterización a las comunidades, permitía a la norma establecer para el poder político una serie de derechos a la hora de disponer de la existencia de las comunidades indígenas con su territorio. El código civil perpetúa también esta idea de superioridad blanca sobre la existencia indígena al permitir las dinámicas de servilismo indígena con los españoles, el artículo 2349 legitimaba la propiedad de los españoles con relación a la existencia indígena (Burgos Guzmán, 2003).

La forma de prelación de la norma constitucional, por encima de cualquier otra norma que caracteriza el sistema constitucional colombiano actual, no actúa de la misma forma que las constituciones precedentes de la República previas a los replanteamientos al ordenamiento jurídico en el siglo XX, por esta razón, otras normas como las de carácter civil y comercial eran determinantes a la hora de establecer el tipo de trato con la población específica. La ley civil establecía las formas y condiciones concretas para la celebración de contratos de arrendamiento en la que la existencia del indígena era objeto del negocio jurídico, de esto podemos deducir que a la hora de estudiar el marco constitucional histórico a la protección de derechos de los indígenas no debemos comprender algunas constituciones previas a las de 1886 como un tipo de norma única que dirigía al actuar de los Estados en diferentes aspectos sino como otro desarrollo normativo que enunció o se refirió a los indígenas y su existencia.

Los años de estudio al sistema jurídico colombiano y la necesidad de establecer un mecanismo constitucional más fuerte llevaron a la sociedad colombiana aprovechar las condiciones de exaltación social para determinar una carta de navegación política que permitiera dirimir algunos conflictos en materia de derechos humanos que, con el auge del análisis humanista, habían sido descartados por la sociedad colombiana al encontrarse como parte del sistema de discriminación. Es por esta razón que, en 1991, a partir de la asamblea nacional constituyente, se plantea la necesidad de que el Estado de derecho tenga condiciones sociales y permita la garantía eficaz de los derechos, tomando como esencia la necesidad de reconocimiento de la diversidad étnica (Ramírez Gallego, 2007).



La ratificación definitiva del establecimiento del Estado colombiano como un Estado social de derecho requirió que el texto de derecho constitucional partiera de una concepción pluralista de los sujetos y una atención a aquellos que no habían contado con garantías reales para el reconocimiento de sus derechos, la Constitución de 1991 no aparece, entonces, cómo innovadora en materia de reconocimiento de las comunidades étnicas, sino que asume la necesidad histórica de reivindicar la existencia de los indígenas para integrarlos al escenario de la vida política con un pleno goce de sus derechos. La determinación de la dignidad humana como un valor intrínseco a la humanidad misma, y el establecimiento de todos los ciudadanos (entendiendo en este concepto a la totalidad de personas que habitan el territorio) como sujetos de derecho, crea una visión universal de los individuos a quienes la Constitución debe cuidar (Rivera Reyes, 2012).

Es únicamente a partir de la Constitución de 1991, que trajo una concepción ampliada del concepto de ciudadano y sujeto de derecho desde la única base de la mera existencia del ser humano, que se puede hablar de un marco jurídico garantista para el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas y una condición absoluta de los individuos y a las comunidades como sujetos de derecho. Esa transformación jurídica se da como consecuencia de la ola garantista de los derechos humanos que inicia alrededor del mundo a partir de la Constitución de la Organización de las Naciones Unidas y la creación de organismos para la garantía de los derechos en 1945.

Remembrando todos los aportes de la carta a los derechos de la ONU y las diferentes convenciones en el proceso de reconocimiento paulatino a los derechos de los indígenas, es necesario entender que entre las disposiciones de la Constitución de 1886 y la promulgación de la Constitución de 1991, existieron una serie de reformas al texto constitucional de 1986 y adiciones al marco normativo nacional de las convencionalidades internacionales mediante el bloque de constitucionalidad. Esto evidencia la transición entre el desconocimiento absoluto de la necesidad de las garantías para la coexistencia y protección de las comunidades indígenas en la jurisdicción ordinaria y la promulgación de una Constitución cimentada desde la diversidad étnico-cultural como una base para la concesión de derechos.

El reconocimiento a los derechos y la aceptación social a las comunidades no eran dos asuntos que se desarrollaron de manera paralela, mientras que en el siglo XX se crea el marco del derecho internacional como adecuación normativa del derecho interno barnizado en los conceptos desarrollados alrededor de lo indígena y sus comunidades, la educación en historia de los individuos frente a las comunidades seguía utilizando textos que hablan de estos desde una lectura de la conquista, que parte de la justificación de los vejámenes españoles a las comunidades y sostenían una vez más la percepción de los miembros de las comunidades como un grupo de salvajes.

Este tratamiento diferencial al mismo problema provoca que, por una parte, el gobierno asuma una serie de compromisos especiales para la protección de los



grupos y resguardos indígenas, mientras que siguen existiendo actos de discriminación contra las comunidades. La sola norma de reconocimiento a la existencia indígena no eliminó la raíz de la discriminación, pero estableció una necesidad de implementar acciones de protección y reparación del estado colombiano frente a posibles agresiones (Sánchez Botero, 2009).

El desarrollo del constitucionalismo de 1991 crea unas fórmulas para leer la sociedad y aplicar las normas las cuales vale la pena estudiarlas a partir del reconocimiento constitucional a las comunidades, sin embargo, hablar de protección constitucional en el reconocimiento derechos requiere comprender que no se trata de la simple enunciación lo que permite la existencia de derechos para los pueblos indígenas, sino de la serie de herramientas necesarias para que los principios constitucionales permitan sanear la brecha que hay entre la discriminación histórica y la norma (Sánchez Botero, 2009).

Avance constitucional en el reconocimiento a las comunidades

Nuestra forma de comprender la igualdad es consecuencia de un proceso de desarrollo ideológico de las sociedades modernas, ante la civilización impuesta a los indígenas y el establecimiento de un contexto histórico, que, aunque guardara coherencia con el desarrollo de la historia europea, seguía siendo un cambio abrupto en las formas de desarrollo del territorio habitado por los indígenas. Es imprescindible anotar que las formas de lectura histórica que contemplan la existencia del reino de Granada dentro de la monarquía expansionista y que estudian el desarrollo de principios de renacimiento y establecimiento de la modernidad en este territorio no corresponden con las nociones de historia con las que los indígenas han observado el recuento de los hechos desencadenados tras la invasión de sus territorios.

Desde esta crítica es necesario apreciar que los aportes en las transformaciones, a la hora de establecer las formas de gobierno y la legitimidad del poder, fueron consecuencia de una visión eurocéntrica que adaptó imperativos categóricos a las condiciones del territorio dominado. La atmósfera ciudadana, como ya se pudo evidenciar, excluyó a la diversidad étnica y raizal, por lo que la diferenciación desde la hegemonía europea, que establecía a los indígenas como un grupo categórico distinto a quienes consideraban ciudadanos, empeoró la brecha de desigualdad en las comunidades indígenas, lo que resultó, siglos después, en una necesidad constitucional de reconocimiento de la otredad indígena y el deber de protección a sus formas de identidad. Tanto la separación de las comunidades étnicas, como la necesidad de una protección especial constitucional, son resultado de la imposición de visiones coloniales a las condiciones de los indígenas.

Uno de los pilares en los procesos de emancipación indígena fue la libertad como derecho y como concepto, por una parte, existen una serie de condiciones y marcadores de contexto, que hacen que nuestras condiciones como individuos sean distintas, y que, por tanto, la manera de relacionarse con la libertad no sea la misma, mientras que, por otra parte, existe el reconocimiento de que dentro del marco



normativo contamos todos con la misma forma de ser contemplados como sujetos de derecho. El antecedente normativo de 1820, que determinaba la libertad de los indígenas dentro del territorio, se sostenía sobre una concepción de la libertad desde la formalidad, es decir la mención de la condición de libertad no otorga ningún tipo de garantía al ejercicio está libertad, lo que desde el derecho se ha teorizado como libertad formal (Bernal Camargo y Padilla-Muñoz, 2018).

El proceso de constitucionalización del derecho que reestructura los imaginarios sociales sobre el carácter deontológico del Estado y establece los tribunales constitucionales como una herramienta para los procesos de interpretación y adecuación normativa de los principios constitucionales a los conflictos dentro de la sociedad ha permitido un escenario donde el análisis de la libertad se piense también a partir del principio de la igualdad a través del establecimiento de medidas de discriminación positiva con el fin de crear escenarios de equidad donde el goce de los derechos sea completamente garantizado por el Estado.

Por otro lado, para las constituciones del siglo XIX, la importancia residía en el reconocimiento a las libertades, el proceso constitucional a finales del siglo XX plantea la necesidad del Estado de intervenir en las condiciones de los individuos resultantes de los ejercicios de poder para establecer condiciones mínimas y generales para el reconocimiento de la dignidad humana de todos los sujetos dentro del territorio. La Constitución de 1991, calificada por muchos historiadores como la Constitución de los derechos, cimentó la necesidad de establecer unas formas de protección específica a diversas comunidades y desarrollar herramientas para la igualdad material (Semper, 2006).

El bloque de constitucionalidad como escenario macro del poder constitucional dentro del ordenamiento jurídico colombiano, en materia de reconocimiento a las comunidades indígenas, cuenta con las visiones establecidas desde las convencionalidades y tratados que comprenden a las comunidades como una minoría dentro del escenario internacional. Esta perspectiva de los grupos raizales como minorías responde a la persecución y borrado de muchos pueblos indígenas, sin embargo, resulta problemático a la hora de legislar frente a la realidad indígena, toda vez que comprender a las comunidades como un grupo de inferioridad numérica, carentes de ejercicios de poder, sigue sosteniendo un paternalismo jurídico desde el cual a pesar de pretender la protección especial de las comunidades se sigue pensando en estas desde las relaciones de poder. En el constitucionalismo del 91 las visiones de la otredad legislativa se convierten en unas visiones de otredad constitucional cimentadas desde el paternalismo.

Sería también un error de análisis en la historia constitucional atribuirle a la constituyente de 1991 el mismo carácter benevolente que le fue asignado a Isabel de castilla tras el ordenamiento de erradicar la esclavitud de indígenas, aun cuando el desarrollo normativo cree condiciones y sujetos, esta creación se da como resultado de los marcadores de contexto y desarrollos históricos alrededor del asunto sobre el que se legislara. Las convenciones de la organización internacional del tra-



bajo arriba mencionadas son la razón por la cual la Constitución se ve obligada a desarrollar ampliamente garantías para el derecho de las poblaciones indígenas, no solamente desde la legislación de su situación sino desde la inclusión de las comunidades al proceso de construcción del texto constitucional (Gros, 1993).

Tabla 1. Desarrollo constitucional de la protección y reconocimiento a las comunidades indígenas.

Artículo	Materia a desarrollar	Literalidad constitucional
Artículo 96	Consideraciones frente de la nacionalidad como atributo de la personalidad.	"2. Por adopción: [...] c) Los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos".
Artículo 171	Garantías de participación política y acceso a la democracia.	"El Senado de la República estará integrado por cien miembros elegidos en circunscripción nacional. Habrá un número adicional de dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas [...] La Circunscripción Especial para la elección de senadores por las comunidades indígenas se regirá por el sistema de cociente electoral. Los representantes de las comunidades indígenas que aspiren a integrar el Senado de la República, deberán haber ejercido un cargo de autoridad tradicional en su respectiva comunidad o haber sido líder de una organización indígena, calidad que se acreditará mediante certificado de la respectiva organización, refrendado por el Ministro de Gobierno".
Artículo 246	De la organización territorial.	"Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional".
Artículo 286	Autoridades indígenas como entidades territoriales.	"Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. La ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que se constituyan en los términos de la Constitución y de la ley".
Artículo 321	Régimen de administración territorial municipal.	"Las provincias se constituyen con municipios o territorios indígenas circunvecinos, pertenecientes a un mismo departamento".



Artículo 329	Participación indígena en los procesos administrativos del territorio.	<p>“La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. [...] Parágrafo. En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos establecidos en el inciso primero de este artículo”.</p>
Artículo 330	Forma de organización de los consejos indígenas.	<p>“De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones: 1. Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios. 2. Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo. 3. Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución. 4. Percibir y distribuir sus recursos. 5. Velar por la preservación de los recursos naturales. 6. Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio. 7. Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional. 8. Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren, y 9. Las que les señalen la Constitución y la ley”.</p>
Artículo 357	Presupuesto nacional y participación indígena.	<p>“Los municipios participarán en los ingresos corrientes de la Nación. La ley, a iniciativa del Gobierno, determinará el porcentaje mínimo de esa participación y definirá las áreas prioritarias de inversión social que se financiarán con dichos recursos. Para los efectos de esta participación, la ley determinará los resguardos indígenas que serán considerados como municipios”.</p>
Artículo transitorio 56	Previsiones de protección durante la adecuación normativa para territorios indígenas.	<p>“Mientras se expide la ley a que se refiere el artículo 329, el Gobierno podrá dictar las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales”.</p>

Fuente: elaboración propia.



El **artículo 8°** impone la obligación del Estado de proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación, mientras que el **artículo 9°** reconoce el respeto por la autodeterminación de los pueblos, y el **artículo 10°** indica que “Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios”.

Por su parte, el **artículo 13°** consagra la libertad e igualdad ante la Ley, imponiendo al Estado la responsabilidad de promover “Las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva” a través de enfoques diferenciales a favor de los grupos y poblaciones históricamente discriminados y marginados, tal es el caso de las comunidades indígenas, quienes pese a contar con una amplia protección, desde diversos sectores se pretende mantener el dominio generalizado de la cosmovisión urbana, en clave de violencia, lo que representa la desnaturalización histórica como si se tratase de una continua conquista de las hegemonías a los pueblos indígenas, prácticas que derivan en violencias históricas y estructurales, desarrollándose así un exterminio cultural y físico de los mismos.

Por otro lado, el **artículo 52°** de la Constitución Nacional reconoce la recreación, el deporte y al aprovechamiento del tiempo libre como derecho fundamental, el cual debe ser fomentado por el Estado, así, el turismo se considera una actividad recreativa que facilita la garantía de este derecho en el territorio nacional.

Frente a la propiedad privada, el texto constitucional consagra mediante el **artículo 58°** (modificado por el Artículo 1 del Acto Legislativo 01 de 1999) la prevalencia de la utilidad pública y el interés social; de este modo “el interés privado deberá ceder al interés público o social”, sumado a lo anterior, este mismo artículo instituye la función ecológica a la propiedad con base a la función social de esta.

Referente a los territorios de las comunidades indígenas, la Constitución de 1991 indica, en su **artículo 63°**, que “las tierras comunales de grupos étnicos y las tierras de resguardo son inalienables, imprescriptibles e inembargables” por lo que la comprensión de la propiedad colectiva de los grupos étnicos, con fundamento en la diversidad étnica y cultural del territorio, contará con una protección especial, para la constitución de resguardos indígenas por parte de mencionadas comunidades.

En relación con la educación, esta se formaliza en el **artículo 67°** constitucional, como un derecho de los ciudadanos, y un servicio público, cuya función social es el “acceso al conocimiento, a la ciencia, a la técnica y a los demás bienes y valores de la cultura”, seguidamente, el **artículo 69°** en su inciso 5, garantiza que “los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”.

En el marco de los derechos sociales, económicos y culturales (DESC), el **artículo 70°** versa sobre el acceso a la cultura, estableciendo en cabeza del Estado el deber de promoverle y fomentarle, en similares oportunidades a todos los colombianos, como parte integral del proceso de creación de la identidad nacional y fundamento de la nacionalidad. De este modo, el Estado reconoce la igualdad y dignidad de



las distintas culturas presentes en el territorio nacional, ante lo que promoverá su investigación, desarrollo y difusión.

Asimismo, se reconoce que los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica, por mandato del **artículo 72°** superior, poseen derechos especiales sobre esos patrimonios culturales, considerando el deber estatal de protegerles, de igual modo, este patrimonio es inalienable, inembargable e imprescriptible.

Bajo la comprensión de derechos colectivos, consagra el **artículo 79°** constitucional, el derecho a gozar de un ambiente sano, ante lo cual deberá garantizarse a las comunidades indígenas su participación en las decisiones que puedan afectarlo, con fundamentos en las atribuciones del Estado para “proteger la diversidad e integridad del ambiente, y conservar las áreas de especial importancia ecológica”.

Seguidamente, mediante el **artículo 287°**, estas entidades gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, por ende, poseen los derechos a “1. Gobernarse por autoridades propias. 2. Ejercer las competencias que les correspondan. 3. Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones. 4. Participar en las rentas nacionales”.

El marco constitucional, reconoce a través del **artículo 333°** la libertad económica y de empresa como base del modelo económico y desarrollo colombiano, por lo que se reconoce que “la actividad económica y la iniciativa privada son libres”; sin embargo, este carácter no es absoluto, por lo que exigible la responsabilidad y función de sector empresarial con fundamento en la protección del interés social, medio ambiente y patrimonio cultural de la Nación. El **artículo 334°** de la carta nacional (modificado por el artículo primero del Acto Legislativo 3 de 2011) consagra que la intervención del Estado en la “explotación de los recursos naturales, en el uso del suelo, en la producción, distribución, utilización y consumo de los bienes, y en los servicios públicos y privados” tendrán sustento en la mejora de la “calidad de vida de los habitantes, la distribución equitativa de las oportunidades y los beneficios del desarrollo y la preservación de un ambiente sano”.

Por último, mediante el **artículo 93°** (Modificado por el Acto Legislativo 1 de 2001) otorga fuerza vinculante a las normas internacionales, tratados y convenios internacionales ratificados por el Congreso, que reconocen los derechos humanos, y configura como criterio de interpretación los tratados internacionales sobre derechos humanos ratificados por Colombia. Mientras el **artículo 53°, inciso 4** consagra, como parte de la legislación interna colombiana los convenios internacionales del trabajo debidamente ratificados. La Constituyente de 1991 estableció estas disposiciones enfocadas hacia las condiciones de los indígenas dentro del ordenamiento jurídico y su coexistencia en el Estado social de derecho, cómo se puede observar en la anterior tabla, hay características esenciales a la hora de proteger a los pueblos indígenas, en primera medida se tiene una sola disposición sobre la individualidad de las personas indígenas con relación a la nacionalidad como parte del atributo de la personalidad mediante el reconocimiento de los pueblos



indígenas habitantes en los territorios fronterizos, comprendiendo que los procesos de división fronteriza no actúan de la misma forma para los Estados que para los pueblos indígenas.

De ahí en adelante, el texto constitucional se dedica a proteger la expresión colectiva de los pueblos indígenas a partir de las garantías al acceso de los presupuestos mínimos del Estado social de derecho, desde su propio preámbulo y el artículo 13, en relación con la igualdad, elimina todas las distinciones frente a la relatividad de la ciudadanía y el ejercicio de derechos que habían existido desde la Constitución de 1886, razón por la cual se entiende que el reconocimiento de los derechos no debe tener una caracterización específica para los indígenas, toda vez que la literalidad de los derechos consiguen a todas las personas dentro del territorio colombiano sin distinción de raza u origen étnico.

El artículo 246, por su parte, responde un proceso de constitucionalización de la Ley 55 de 1905 en la cual ya se había desarrollado la legitimidad de los pueblos indígenas sobre sus territorios y el reconocimiento de las formas y dinámicas de gobierno que los pueblos originarios basados en sus usos y costumbres establecieron para sus asentamientos o resguardos. Uno de los aportes de fondo de la Constitución de 1991 es la inclusión del carácter de pluralismo jurídico al ordenamiento jurídico colombiano mediante el reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena y la capacidad de los pueblos para dirimir sus propios conflictos con fundamento en su Ley de Origen, Derecho Mayor y Derecho Propio. Así pues, desde el artículo 329 y 330 se establecen las cláusulas para la coexistencia jurisdiccional y administrativa del poder ordinario y el poder indígena sobre el territorio.

Las disposiciones frente a la necesidad del Estado de crear un escenario de diálogo para la decisión sobre el presupuesto nacional, que incluya las necesidades indígenas, y la obligación del Estado de establecer un desarrollo normativo frente a este pluralismo jurídico y sus condiciones para la garantía de los derechos ratifican la obligación del Estado con las comunidades que ya se había adquirido mediante la rectificación de las convenciones internacionales mencionadas al inicio de este capítulo.

La Constitución de 1991 no dibujó un nuevo escenario para las comunidades indígenas, sino que asumió el deber institucional del Estado con la garantía integral de los derechos de las comunidades indígenas que ya había establecido la Asamblea General de las Naciones Unidas a partir de las diferentes declaraciones y convenciones, así como el reconocimiento de las convenciones de la organización internacional del trabajo. Esta Constitución no tiene la característica de crear nuevos sujetos y condiciones en el reconocimiento de derechos sino de compilar los desarrollos que desde inicios del siglo XX venían resonando en el ordenamiento jurídico colombiano, La Asamblea Constitucional no crea un Estado pluralista y garantista de derechos desde cero, sino que incrementa la necesidad existente de herramientas para las garantías de Derechos humanos, es un texto constitucional que responde a todo el desarrollo que durante ese siglo se había dado en materia



de derechos, tanto en el escenario internacional como en el escenario nacional y que bajo la premisa de los Derechos humanos no podía desconocer ningún sujeto dentro de la sociedad colombiana. A esto se suman las luchas políticas por la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas en aras de un reconocimiento real por parte del Estado colombiano.

A partir de este proceso de establecimiento de un texto constitucional desde el desarrollo de los derechos cobra especial importancia el ejercicio jurisdiccional a la hora de crear condiciones para las garantías de los derechos indígenas y establecer fórmulas de solución de conflictos desde la aplicación del texto constitucional y las normas dentro del bloque de constitucionalidad que permitían un trato digno para las comunidades.

Reconocimiento jurisdiccional y garantías a partir de la Constituyente

A pesar de que la misma Constitución de 1991 ordena la creación de la Corte Constitucional como institución de la rama judicial para la protección de la integridad del sistema constitucional, es necesario observar el desarrollo que la Corte Suprema de Justicia tuvo frente a los casos puestos en su conocimiento en los cuales se encontraba en riesgo el derecho de las comunidades indígenas

La jurisdicción indígena procura preservar la diversidad étnica y cultural a partir del respeto de las normas, valores, costumbres e instituciones pertenecientes a los grupos indígenas dentro de su órbita territorial, siempre que no sean contrarios al ordenamiento jurídico nacional, y de proteger a quienes siendo sus miembros, se ven comprometidos en actos delictivos externos al grupo, debido a su particular forma de entender el mundo, con miras a no procurar su desarraigo del seno de la comunidad a que pertenecen, con todo lo que ello implica tanto para el colectivo como para el sujeto. (Número de radicado: 12043, 1999)

Desde esta claridad arrojada hacia la intención de la Jurisdicción Especial Indígena hay dos tipos de elementos esenciales a la hora de establecer la necesidad de diferenciar el rol de la JEI y el de la jurisdicción ordinaria, como hace mención la Corte Suprema de Justicia el fuero jurisdiccional indígena actúa como un sistema de protección en donde los mismos pueblos establecen estrategias para la conservación de las cosmovisiones y prácticas ancestrales en cada uno de los resguardos quiere decir que la jurisdicción actúa como un escenario de protección para la identidad indígena incluyendo las múltiples nociones de Justicia. Este primer elemento de la protección de los procesos identitarios indígenas da una razón deontológica de la JEI.

Por otro lado, la Corte anota frente a conductas delictivas cometidas por miembros de la comunidad indígena fuera del seno de la comunidad como un hecho que legitima la intervención de la jurisdicción ordinaria, y por tanto, la imposición de penas que para dicha conducta tenga prescritas. La sanción jurídica actúa sin distinción, pese a que no exista una noción de antijuridicidad del indígena que



se encuentre en un acto tipificado en las leyes penales a la hora de evaluar sus actos desplegados, la jurisdicción ordinaria debe guardar los principios de aplicabilidad de la ley aún con las diferencias en las percepciones de actos considerados como crímenes.

La Corte expone una similitud entre las labores de las jurisdicciones frente a la protección de los sujetos dentro de ellas, no puede ser entendida la existencia de estas dos jurisdicciones como la sujeción de la jurisdicción indígena a la jurisdicción ordinaria desde una estructura de organización jerárquica, deben observarse las dos como coexistentes en el mismo ordenamiento jurídico. La Jurisdicción ordinaria es entonces una universalidad en la que la diversidad establecida por la jurisdicción indígena coexiste con garantías y unos mínimos de extensión normativa de los principios constitucionales.

No obstante, el Estado colombiano ha soportado en el desarrollo jurisprudencial frente a la coexistencia jurisdiccional, existe, como lo señaló la Corte Suprema de Justicia, una evasión por parte del legislativo de desarrollar bases normativas que sanen la deuda histórica del reconocimiento de la participación y formas de organización indígenas, esto crea en las decisiones del órgano judicial el establecimiento de principios para estudiar los casos de violencia criminal en la que miembros de comunidades indígenas se ven involucrados (Número de radicado: 14711, 2000). Frente a esto la Corte señaló en otra sentencia que, así como el Estado tenía la titularidad del *ius puniendi*, el reconocimiento del desarrollo auto determinado de los pueblos indígenas desde la garantía jurisdiccional establece la legitimidad de esta para la persecución de las acciones que consideren contrarias a sus normas, y que también constituyen una vulneración para norma ordinaria, en este sentido el desarrollo y protección constitucional a las formas de organización indígena otorga tanto el derecho como el deber de las comunidades frente al estado de cosas constitucionales (Número de radicado: 14711, 2000). Las limitaciones a la aplicación del derecho indígena y de las autoridades a castigar o sancionar determinadas acciones se encuentran delimitadas por el fuero indígena, el cual en desarrollo de la Corte Suprema de Justicia será entendido a partir de las siguientes condiciones:

los criterios definitorios del fuero indígena se establecieron de la siguiente manera: (i) El elemento personal en el que se hace necesario que el acusado de un hecho punible o socialmente nocivo haga parte de una comunidad indígena y respecto al que se determinan 2 supuestos de hecho: "(i) si el indígena incurre en una conducta sancionada solamente por el ordenamiento nacional "en principio, los jueces de la República son competentes para conocer del caso. Sin embargo, por encontrarse frente a un individuo culturalmente distinto, el reconocimiento de su derecho al fuero depende en gran medida de determinar si el sujeto entendía la ilicitud de su conducta"; (ii) si el indígena incurre en una conducta sancionada tanto en la jurisdicción ordinaria como en la jurisdicción indígena, el intérprete deberá tomar en cuenta "(i) la conciencia étnica del sujeto y (ii) el grado de aislamiento de la cultura a la que pertenece". (Número de radicado: 46556, 2015)



La importancia del foro indígena reside en su finalidad de protección de los procesos identitarios y comunitarios dentro de la cosmovisión indígena en un mismo escenario donde se habilita la acción penal con el fin de perseguir y sancionar efectivamente todos los delitos que desestabilicen la coexistencia indígena con la sociedad en general (Número de radicado: 46556, 2015). La Corte Suprema de Justicia, a la par de diferentes desarrollos de la Corte Constitucional, establece los límites jurisdiccionales generales de la Jurisdicción Especial Indígena y desarrolla el concepto-principio fundante de esta forma de organización.

El pluralismo jurídico depende, entonces, en gran medida al desarrollo jurisprudencial frente a las nociones de justicia, acción penal, autodeterminación de los pueblos indígenas y límites jurisdiccionales. Podría leerse esta particularidad desde dos visiones, en primera medida aquella que responsabiliza del desarrollo jurisprudencial de estos conceptos al órgano legislativo al no contar con un desarrollo integral de las condiciones de coexistencia jurisdiccional en el pluralismo jurídico, esta visión presupone que condiciones totales para la armonización jurisdiccional deben estar comprendidas en los instrumentos normativos, y que por tanto, pretender este desarrollo del órgano judicial supone un proceso de desgaste judicial. En segunda medida, desde una visión más crítica, se establece que el desarrollo jurisprudencial de las condiciones que rodean el pluralismo jurídico es un asunto al que únicamente la rama del poder judicial podrá responder, dado que su conocimiento casuístico de las realidades permite establecer una lectura universal de los actores en el pluralismo jurídico, el mismo señala que sí este ejercicio se da únicamente desde el órgano legislativo —cuyo origen es esencialmente político— corre el riesgo de tener un desarrollo parcializado de las normas para la coexistencia de jurisdicciones.

Si bien no puede esperarse que el ejercicio de jurisdicción ordinaria mediante la Corte Suprema de Justicia solvente todas las bases para la coexistencia del pluralismo jurídico, es necesario anotar que dentro del ejercicio judicial existe un órgano específico donde queda el marco interpretativo y de protección al imperio de la ley constitucional; así pues, termina siendo la Corte Constitucional la llamada a dirimir los conflictos y límites entre las jurisdicciones sin desgastar el andamiaje jurídico, y estableciendo principios que correspondan a la intención del legislador primario.

La Corte Constitucional y las comunidades como grupos de protección especial

Las condiciones para la protección de los pueblos indígenas y sus formas de organización, así como otros asuntos de protección especial que ha desarrollado la Corte Constitucional, cuentan con decenas de decisiones donde se hacen extensivos los argumentos de la Corte Constitucional para dirimir ciertos conflictos desde el amparo constitucional de derechos o de principios del Estado de derecho. Para este ejercicio se enuncian 13 de las múltiples sentencias en las cuales la Corte se pronunció de fondo frente al ejercicio jurisdiccional de las comunidades indígenas



y que constituyen a su vez un avance paulatino e histórico para la comprensión de la jurisdicción indígena, como puede apreciarse en la figura 1.

Figura 1. Desarrollo jurisprudencial de la Corte Constitucional sobre la protección y reconocimiento a las comunidades indígenas (Constitución de 1991).



Fuente: elaboración propia.

Esta Corte, desde el desarrollo a la protección de los Derechos a los indígenas, establece un punto central a la hora de crear protección diferencial y establecer la necesidad de la jurisdicción indígena, que es el derecho a la pervivencia cultural soportado de la necesidad de crear disposiciones que materialicen los principios de diversidad étnica y cultural, así como el de pluralidad étnica que se esbozan en la Constitución de 1991 (Ruíz Morato, 2016, pp. 351-355).



Frente a la generalidad existente de los derechos, la protección a las comunidades requiere un esfuerzo para mantener la singularidad cultural con la que cuentan. Las disposiciones para la protección de la diversidad étnica y cultural necesitan darse en el marco de un escenario que reconozca las estructuras originarias de sus pueblos, en este sentido, el órgano estatal con todo y sus postulados constitucionales para la diversidad no pueden establecer una protección integral a la existencia y resistencia cultural indígena, al seguir considerándolos como una otredad social, sentencia T-349 de 1996 la Corte dispone:

El postulado de la protección y el reconocimiento de la diversidad cultural presenta dos dificultades al intérprete: en primer lugar, su generalidad, que conlleva un alto grado de indeterminación; en segundo término, su naturaleza conflictiva, que implica la necesidad de ponderación respecto a otros principios constitucionales que gozan de igual jerarquía. Las comunidades indígenas reclaman la protección de su derecho colectivo a mantener su singularidad cultural, derecho que puede ser limitado sólo cuando se afecte un principio constitucional o un derecho individual de alguno de los miembros de la comunidad o de una persona ajena a ésta, principio o derecho que debe ser de mayor jerarquía que el derecho colectivo a la diversidad. (Sentencia T-349/96, 1996)

En este desarrollo histórico el reconocimiento de la Corte Constitucional a la diversidad étnica y cultural toma una dimensión de principio. Comprender que las dinámicas donde se encuentran implícitos los actos de ejercicio del poder estatal de las prácticas étnicas diferenciales requiere que toda política estatal o disposición administrativa comprenda que la conservación étnica es posible desde el pluralismo jurídico que permite excursiones particulares en materia de libertad, donde las comunidades indígenas pueden establecer la mayoría de las rutas de sus propios cabildos, sin que esto implique que las poblaciones puedan acceder a las dinámicas ordinarias de expresión del Estado a partir de las acciones constitucionales para la exigibilidad de derechos.

Uno de los ejemplos centrales de la necesidad de establecimiento del principio de diversidad étnica y cultural para la pervivencia de los pueblos, es la del pueblo Emberá-Katio y su resistencia a la construcción de obras civiles en el alto Sinú, que amenazaban, no solamente, la tenencia de los territorios parte de los cabildos indígenas sino también las costumbres establecidas a partir de las formas de explotación del suelo que ese pueblo había desarrollado. Este acto de resistencia indígena permite que la Corte Constitucional avance el desarrollo de concepto de propiedad colectiva de los indígenas sobre sus tierras anotando que:

Siendo este el caso de la mayoría de las comunidades indígenas en el país, la Corte Constitucional ha reiterado el carácter fundamental del derecho a la propiedad colectiva de los grupos étnicos sobre sus territorios, no sólo por lo que significa para la supervivencia de los pueblos indígenas y rai-zales el derecho de dominio sobre el territorio que habitan, sino porque



él hace parte de las cosmogonías amerindias y es substrato material necesario para el desarrollo de sus formas culturales características. (Sentencia T-387/13, 2013)

Esta legitimidad de la propiedad colectiva de los indígenas sobre su territorio se sostiene, no solamente en el marco constitucional y el bloque de normas que se entienden como extensión del marco derechos humanos en Colombia —y principalmente de los derechos de los indígenas— sino que cobra especial sentido a la hora de establecer el límite jurisdiccional y territorial de la aplicación de la norma y disposiciones indígenas frente al ejercicio común de la jurisdicción ordinaria (figura 2).

Figura 2. Reglas de interpretación en la aplicación de órdenes jurídicos diversos. Sobre las reglas de interpretación frente a la coexistencia jurisdiccional del pluralismo jurídico (Sentencia T-254, 1994).

1	Mayor conservación de sus usos y costumbres, mayor autonomía.
2	Los derechos fundamentales constitucionales constituyen el mínimo obligatorio de convivencia para todos los particulares.
3	Las normas legales imperativas (de orden público) de la República priman sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando, protejan directamente un valor constitucional superior al principio de diversidad étnica y cultural.
4	Los usos y costumbres de una comunidad indígena priman sobre las normas legales dispositivas.

Fuente: elaboración propia.

La enunciación completa del fuero indígena en el ejercicio de juzgamiento y poder represivo frente a las acciones por parte de un pueblo indígena debe, entonces, a un proceso de encuadernación de las realidades indígenas frente a estas reglas de interpretación, la decisión de establecer los límites específicos entre los usos de las jurisdicciones cobra sentido a la hora de establecer que si no se legitiman, desde la acción ordinaria, los ejercicios de justicia indígena se puede establecer un riesgo a los derechos a partir de la violación del principio *non bis in idem*. En este sentido la jurisdicción ordinaria debe coordinar y legitimar las decisiones adoptadas por los pueblos indígenas con relación a todo derecho que no sobrepase los límites constitucionales para la sujeción a la Ley de Origen, Derecho Mayor y Derecho Propio.

La Jurisdicción Especial Indígena tiene un factor de protección diferencial en las condiciones de conflicto armado, la estructura estatal colombiana no cuenta con una capacidad completa a la cual puedan tener acceso a toda la población a lo largo del territorio nacional,



Reconocimiento a las comunidades

Ahora bien, muy a pesar de las garantías identitarias que resultan de la aplicación de la Jurisdicción Especial Indígena, existen otras disposiciones que requiere la intervención de la jurisdicción ordinaria y que, por tanto, solamente desde este escenario de poder establecer condiciones para la garantía de los derechos al goce y acceso a la justicia que el ordenamiento jurídico colombiano tiene previsto a partir del artículo 229 de la Constitución de Colombia: "Artículo 229. Se garantiza el derecho de toda persona para acceder a la administración de justicia. La ley indicará en qué casos podrá hacerlo sin la representación de abogado" (Congreso de la República de Colombia, 1991).

En este mismo desarrollo, la Corte Constitucional ha previsto que la administración de justicia se dé en condición de igualdad para todas las personas residentes en el territorio colombiano, estableciendo la titularidad del derecho a partir de la condición territorial, en la que en la coexistencia dentro de las mismas limitantes territoriales es la única fórmula para determinar a quién se protege, y de que formas mediante la administración de justicia

Sentencia T-283/13. El derecho a la administración de justicia ha sido definido por la jurisprudencia constitucional como la posibilidad reconocida a todas las personas residentes en Colombia de poder acudir en condiciones de igualdad ante los jueces y tribunales de justicia, para propugnar por la integridad del orden jurídico y por la debida protección o el restablecimiento de sus derechos e intereses legítimos, con estricta sujeción a los procedimientos previamente establecidos y con plena observancia de las garantías sustanciales y procedimentales previstas en las leyes. Aquella prerrogativa de la que gozan las personas, naturales o jurídicas, de exigir justicia, impone a las autoridades públicas, como titulares del poder coercitivo del Estado y garantes de todos los derechos ciudadanos, distintas obligaciones para que dicho servicio público y derecho sea real y efectivo gracias a este marco de reconocimiento normativo y desarrollo jurisprudencial.

Decreto 1069 de 2015: Por medio del cual se expide el Decreto Único Reglamentario del Sector Justicia y del Derecho Frente al escenario de pluralismo jurídico, se establece el decreto 1069 del 2015 donde dentro de las disposiciones dictadas se establece la necesidad de priorizar el acceso a la justicia a comunidades indígenas:

Artículo 2.2.4.1.1 Objeto general. Adóptase el Programa Nacional Casas de Justicia, que tiene por objeto facilitar a la comunidad el acceso a la justicia, prioritariamente en las zonas marginales, en las cabeceras municipales y en centros poblados de los corregimientos de más 2.500 habitantes.

Una de las normas base, y podría decirse, la única que decía de fondo frente a temas de reconocimiento y Jurisdicción Especial Indígena es la Ley 21 de 1991 por la cual se ratifica el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989, la ratificación de este convenio establece las obligaciones para el Estado colombiano que permitan la participación y respeto de las identidades étnicas también a dis-



crecionalidad las disposiciones referentes a las medidas concretas en materia de intervención jurisdiccional. Desde esta norma se establece que resulta necesario solicitar al Ministerio de Justicia, en coordinación con el Ministerio de Gobierno una solución normativa de fondo (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2013, pp. 9-11).

Por su parte, el Consejo Nacional de Política Económica y Social para la política pública el desarrollo de condiciones generales con relación de las población etno-diversas en el Conpes 3660 de 2012 establece la “Política para Promover la Igualdad de Oportunidades para la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal”, y se hace un llamado a la institución de normas que desarrollen de manera integral previsiones para la garantía de derechos y las formas de administración en relación a los territorios indígenas y la identidad indígena. El diálogo interjurisdiccional hace que la percepción de acceso a la justicia tenga dos implicaciones de acceso en las que se comprende casuísticamente qué garantía de justicia debe darse, si una con la institucionalidad de la justicia ordinaria o una que verse sobre las barreras impuestas a la jurisdicción (Laurent, 2012).

Así como el reconocimiento de la jurisdicción indígena no resultó en una pronta legislación de las condiciones que orbitaban alrededor de esta, el reconocimiento de los indígenas como ciudadanos tampoco aseguró para ellos un escenario integral en el cual la representación y participación política en el sistema de la democracia, los procesos emancipadores políticos y en materia de derecho de las comunidades fueran respetados. Estos avances, son como ya se ha resaltado, consecuencia de los procesos de movilización electoral y las resistencias étnico culturales.

Es gracias a la conformación de organizaciones a nivel nacional como lo son la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y a nivel regional como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que se logra una forma de poder político que establece una tensión con el Estado colombiano para tener mejores herramientas en el ordenamiento jurídico, tras 20 años de desidia legislativa las organizaciones indígenas descubren la importancia de establecer una intervención en los procesos legislativos para la protección de los intereses de las comunidades y los individuos, por esta razón, las alianzas políticas en la participación de figuras en el congreso se convierten en una garantía para que desde el legislativo no se siga obviando el compromiso adquirido con las comunidades indígenas, así pues, desde la participación política ha dispuesto la ONIC:

En términos de la política colombiana, vemos como necesario que los pocos senadores y representantes provenientes del proceso popular, establezcan relaciones entre sí y en conjunto con el movimiento social para lograr desde las bases de la sociedad una transformación del Estado. (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2014)



Capítulo II

La memoria indígena como patrimonio inmaterial de la Orinoquía colombiana

Como ya se expuso en el capítulo anterior, el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas está interseccionado por la necesidad de un reconocimiento en la historia de estas comunidades; en este sentido, es necesario comprender de manera crítica a la memoria histórica como categoría dentro de la historia misma, como un fenómeno garantista para el reconocimiento de los hechos, que supere la visión de los sucesos pasados a partir del discurso replicado que se superpone a las otras narrativas.

La historia como la conocemos ha estado envuelta en una serie de tensiones en ejercicios del poder que hacen que el grupo que ostenta esa posición privilegiada en la estructura jerárquica perpetúe, desde sus narrativas, la forma en la que sucedieron los hechos, esto quiere decir que los compilados históricos que se universalizan parten de la premisa de que esa forma de observar los sucesos transversaliza a la comunidad o a la sociedad que hizo parte de ellos, por ello la necesidad de un retorno o una sana crítica al historicismo en términos de K. Popper (1957).

La historia a menudo es vista como una forma de conocer los procesos sociales que atraviesan una comunidad o una población en específico, sin embargo, se ha naturalizado que la compilación histórica puede verse sobre una única visión, impidiendo que comprendamos las dicotomías que envuelven todos los procesos sociales. Suponer que se pueden entender de manera amplia las tensiones históricas, a partir de la lectura de los hechos que brinda la narrativa histórica que los superpone a las otras narrativas existentes, representa en sí mismo un acto de violencia discursiva dentro del ejercicio histórico. Es aquí donde aparece la memoria como un mecanismo de reafirmación y resignificación para los pueblos que han sido excluidos



o han sido minorías históricamente oprimidas, con lo cual la resignificación como componente político juega un papel importante en la reconstrucción del pasado.

La colonialidad como discurso generalizado en el territorio del continente americano ha tenido importantes consecuencias en materia de desconocimiento de las culturas ancestrales y de los grupos sociales oprimidos durante el proceso de apropiación/expropiación territorial denominado por los colonizadores como periodo de la conquista. La reconfiguración de las prácticas y el empleo de un idioma que le era ajeno a quienes poblaban ancestralmente estos territorios implica una violencia estructural y discursiva que construye el mundo a partir de la destrucción de la comunicación con el mundo y con otras sociedades.

Los esfuerzos epistemológicos por incluir la visión de los pueblos indígenas han conllevado a un escenario que, desde el falso multiculturalismo, estos siguen siendo apreciados bajo una concepción de la otredad, asumiendo como normativo el sistema de pensamiento eurocentrista y como anormal la construcción de saberes comunitarios de lo heredado ancestralmente. En Colombia este proceso de violencia sistémica ha interactuado con otras formas de violencia que establece el territorio indígena como escenario, y las comunidades como destinatarios de la violencia simbólica y el uso desmedido e ilegítimo de la fuerza.

Establecer una lectura de las violencias que van desde el proceso de colonialidad y despojo de sus tierras, de la identidad resultante de la inquisición católica, hasta de las dinámicas resultantes de un conflicto armado extendido en el territorio nacional por más de 60 años, permite comprender la deuda histórica que tiene tanto la política estatal como la academia a la hora de reconocer los derechos de los indígenas de la Colombia

Como ya se señaló, la historia no puede limitarse a sus definiciones epistémicas, respecto a ello habrá que comprender que la memoria como ejercicio colectivo transforma la manera en que las sociedades construyen imaginarios/referentes y en la que reconoce a las víctimas. La memoria, como ejercicio social de la historia, tiene la capacidad de reconfigurar el molde en que se observan los hechos pasados, así como los procesos de resignificación y reconfiguración del tejido social para actuar o transmutar estos sucesos, siendo precisamente la memoria el elemento articulador entre las comunidades y la ciencia de la historia.

Habrà que comprender que la historia persigue establecer un lenguaje científico que permite codificar los acontecimientos pasados, esto significa que la historia por sí misma es la que crea la cronología como sistema de organización a los hechos pasados y establece su relación con la comprensión del desarrollo en el pensamiento humano, la historia da cuenta de la metodología, mientras que la memoria brinda el elemento discursivo que puede evidenciar las formas en que se construyen los imaginarios (Pineda Cadavid, 2015).

Desde un punto de vista científicista, la historia es observada como el núcleo objetivo, mientras que la memoria se concibe como las conclusiones subjetivas y los procesos revisionistas de las compilaciones históricas. Esta tendencia hacia un



racionalismo desmedido desdibuja la posibilidad de crear implicaciones transdisciplinarias a partir de los estudios históricos que se cuenten más allá de la fiscalización discursiva a la que a lo largo de la historia han sido sometidas las ciencias humanas y que, por lo tanto, establecen la imposición de las teorías que deben ser contadas y las que son despreciadas. La memoria y la historia crean una relación a partir de la simbiosis, comprendiendo como la historia se compone de una serie de marcadores de contexto que determinan y/o condicionan la forma en que se desenvuelven los sucesos de los que versara la cronología histórica.

Pese a la existencia de una historicidad que permite dar cuenta de la veracidad de los sucesos narrados, establecer la existencia de un adecuado proceso de reconstrucción histórica requiere comprender los procesos de opresión sistémica que existen más allá de la típica narrativa de los vencidos y vencedores, que puede evidenciarse en los libros de cronología sobre los procesos de colonización y dominación territorial. La memoria es una construcción a partir de la información testimonial, lo que hace primordial el análisis de las dinámicas existentes entre los distintos sujetos históricos y la forma en que un mismo hecho histórico podrá ser interpretado de formas distintas dadas las condiciones que rodean a los sujetos históricos; la característica amplia del proceso de la memoria no es solo un proceso de participación para la otredad social, debe comprenderse como un proceso de integración de la ética, y por tanto, una posibilidad para reconocer y dignificar los grupos históricos marginalizados a partir del reconocimiento de estos más allá de la visión utilitarista de la historia de los vencedores (Pineda Cadavid, 2015).

La comprensión de las dinámicas de opresión, la observación de las ciencias jurídicas y el establecimiento del sujeto de derecho como categoría, así como el de la responsabilidad de las estructuras de poder y la comprensión del territorio en función a los procesos de dominación, son esenciales para establecer lo indispensable del proceso de memoria colectiva para los marcos sociales y la determinación del tejido social para la construcción de comunidades sólidas. Si observamos el proceso de la historia desde el individuo, podemos establecer que la memoria funciona como un lugar de enunciación y reconocimiento del propio sujeto, esto implica que el proceso de identidad dependa de manera estrecha del reconocimiento resultante del ejercicio de memoria (Gaborit, 2006, p. 10).

La hegemonía discursiva aparece como consecuencia de una visión histórica unidimensional que legitima una única interpretación de los hechos pasados, desconociendo la imposibilidad de algunos grupos e individuos a la construcción de las lecturas históricas y el reconocimiento de las violencias. Estos procesos de historia que invisibilizan suelen soportarse en las macro estructuras de discriminación como la colonial ⁶, racial, económica, política, patriarcal y capacitista⁷.

⁶ Todo concepto de modernidad, avance o evolución que se soporta en una visión que valida exclusivamente a las experiencias eurocentristas frente a otras experiencias y que establece una romantización al proceso de conquista en América.

⁷ Sistema de validación a partir y a servicio de una hegemonía corporal calificada únicamente por las capacidades que le son útiles al sistema de producción.



Sin embargo, hay otros procesos de violencia institucionalizada que se traducen en procesos de hegemonización histórica y que dinamitan los procesos sociales de memoria, en Colombia la pugna constante entre una multiplicidad de agentes del conflicto armado crean una posibilidad de que la memoria colectiva se cree de manera distinta para la población nacional acorde a la fuerza que tengan los agentes del conflicto en el territorio Colombiano (Tirado, Huertas y Trujillo, 2014; Tirado y Oliveros, 2019).

Las implicaciones de los conflictos armados internos en los procesos de memoria a menudo están relacionadas con la intimidación de la población para establecer un escenario que mediante el olvido posibilite erradicar la oportunidad para el establecimiento de la responsabilidad judicial que los agentes armados tengan con la población civil, el olvido en contra partida a la memoria aparece como un mecanismo creador de entornos de impunidad que estigmatiza los procesos de verdad para la reparación de las víctimas.

El ordenamiento jurídico colombiano y el Estado como lo conocemos es una antítesis para la experiencia e historia de las comunidades indígenas, lo que significa que es un espacio de poder desde el reconocimiento de los gobernados, el ejercicio del Estado reposa en el borrado de los límites con el fin de establecer una primacía de estructuras políticas y sociales que determinan nuevos y artificiales marcadores de contexto para las comunidades indígenas, se trata entonces de una visión crítica del Estado que comprenda que su existencia sea a pesar de las comunidades indígenas y no con ellas.

La convergencia étnica y cultural que compone la población nacional ha permitido evidenciar los procesos de memoria más allá de los derivados y resultantes del historicismo; la ancestralidad que acompañan a distintas comunidades colombianas pluraliza la visión de memoria, así como la necesidad de esta para los pueblos en el territorio colombiano.

La estigmatización de desplazados, reincorporados, disidentes y víctimas dentro del conflicto crea barreras discursivas que deslegitiman la capacidad discursiva y transformadora de estas voces en los procesos de memoria social, con la excusa de la posverdad se les ha negado a las comunidades la oportunidad de crear sus propios procesos de memoria equiparando los procesos de historia institucional a los de memoria colectiva.

La reivindicación histórica del reconocimiento de las comunidades indígenas no se trata de un mero lugar de enunciación sino de un espacio que desarrolle la comprensión de la existencia de las comunidades indígenas bajo un concepto de diversidad que comprenda a su vez unas formas de prosperidad que permitan la supervivencia de las comunidades, se trata también de un ejercicio en el presente para el futuro, una apuesta por establecer cuáles fueron los errores históricos que se cometieron a la hora de crear un sistema desde la colonialidad y cómo desde la pluralidad que se sostiene en el diálogo pueden crearse nuevas fórmulas de coe-



xistencia y convivencia dentro del ordenamiento jurídico que no sacrifique unas visiones sobre otras (Gómez Valencia, 1994).

Así pues, el proceso de dignificación de la memoria histórica requiere un reconocimiento a la importancia testimonial de las víctimas del conflicto y las violencias resultantes de la desidia estatal, esto implica que la memoria como proceso requiera de un reconocimiento de las identidades para la desestigmatización de sus discursos, por tanto, la dignificación desde la memoria es un proceso que requiere un compromiso estatal para la protección a las comunidades. Esto quiere decir que la construcción de memoria histórica se posibilita solo a medida en la que se brinden condiciones a las comunidades para que el recordar y el reconstruir los hechos no les pongan en riesgo ni les suponga procesos de revictimización.

La pluriculturalidad y la multiétnicidad como nuevas herramientas discursivas en las sociedades modernas y mecanismos de nombramiento dentro de los estados sociales de derechos deben comprender todas las dicotomías que se esconden detrás de la coexistencia de varias formas de entender. Esto implica un ejercicio de la memoria colectiva que supere los nichos contextuales y culturales de cada una de las minorías que componen la pluralidad social, comprendiendo un ejercicio conjunto donde cada uno de los miembros de la sociedad atienda a las formas de reivindicación de las historias que vivieron en primera persona pudiendo reconocer de manera distinta, dentro del ejercicio social, sujetos dentro de la sociedad que tienen en sí mismos el ejercicio de la construcción de memoria y de la escucha activa de otros sujetos sociales históricamente sublevados.

El negacionismo institucional y social de los hechos perpetuados en el marco del conflicto armado es una consecuencia de la politización de los discursos de los agentes del conflicto, la existencia de una agencia político-militar que creó nuevos frentes del conflicto y facilitó la consolidación y auge a algunos grupos armados y estableció una cultura de silenciamiento político y criminalización de cualquier discurso que cuestione y señale la responsabilidad de la institucionalidad en el marco del conflicto armado. La invisibilización de las violencias ejercidas por el Estado al punto de la mitificación de las mismas, así como el establecimiento de un discurso que esboza al conflicto armado y los grupos guerrilleros como únicos y exclusivos victimarios es por sí mismo un proceso de atomización de la memoria (Antequera Guzmán, 2011).

La memoria aparece entonces como un proceso de resistencia a la violencia institucional y el negacionismo, la posibilidad de escuchar los testimonios más allá de los agentes armados y las bajas en el confrontamiento armado crea un escenario donde puede determinarse la existencia de hechos constitutivos de delitos de lesa humanidad y crímenes de Estado, así como un escenario en el que puedan establecerse condiciones para la aplicabilidad y exigibilidad del marco de Derecho Internacional Humanitario (DIH) reafirmando el compromiso del Estado para establecer mecanismos de reparación de los derechos humanos – DD. HH. (Bernal, Moya, Carvajal y Tirado, 2018).



El recuento de las violaciones al DIH y a los DD. HH. se establece jurisdiccionalmente a partir de las pruebas testimoniales, es aquí donde las acusaciones de que la memoria constituye una posverdad, atribuyéndole una subjetividad emocional al componente testimonial deben reevaluarse, la construcción de la memoria desde la apertura a la denuncia y la escucha de los testimonios crean un escenario donde los procesos de dignificación se dan como resultado del reconocimiento institucional y estatal de la condición de víctimas a las personas en los procesos de memoria histórica.

Poder observar la caracterización de las comunidades en Colombia desde una visión que abandone la colonialidad permite comprender de manera más certera la forma en que las violencias atraviesan y limitan el desarrollo de las comunidades indígenas, al punto de traducirse en la desaparición de pueblos ancestrales completos y de lo que atañe a su ancestralidad, a sus cosmovisiones, a sus mitos y ritos, a sus prácticas, usos y costumbres. En este capítulo, se observará el territorio de la Orinoquía como escenario de análisis, dado que a nivel Colombia, en esta área del país se cuenta con una población considerable dentro del territorio nacional puesto que de los 115 pueblos indígenas existentes actualmente en Colombia (ONIC—SMT, 2021)⁸, en esta región hacen presencia 13 a lo largo de sus cuatro departamentos.

La necesidad de situar casuísticamente este análisis obedece al mandato mismo de la memoria histórica y la labor imperante de otorgar a este análisis académico las características y rostros de las comunidades de las que se habla, se trata de poder darle al lector una identidad en la que pensar a la hora en la que se habla tanto de comunidades indígenas como de pueblos indígenas.

El análisis del presente capítulo tomará como punto de partida la memoria como un acto de reivindicación a partir de la construcción de la historia como discurso, herramienta política para poder comprender el proceso de la memoria como derecho y las garantías y avances del ordenamiento jurídico colombiano frente al derecho de las comunidades a contar su propia historia, para finalmente poder observar el caso de la Orinoquía y sus diversos pueblos desde cada una de las características que los envuelven y cómo la memoria se ha presentado como un mecanismo para mantener su cosmovisión.

Reivindicación y memoria

La ocupación territorial del territorio de *Abya Yala* en el siglo XVI, estableció, a partir de la coerción violenta, la imposición de un sistema de gobierno a la orden y el in-

⁸ Un aproximado de 68 lenguas nativas habladas por cerca de 850.000 personas, de las cuales 65 son de grupos indígenas. Por su parte el DANE (2019) reporta que la población que se autorreconoce como indígena es de 1.905.617, con 115 pueblos indígenas, de los cuales solo 756.588 hablan la lengua nativa de su pueblo (64,7%), con 66 idiomas y un sinnúmero de dialectos (Tirado, Bahamón, Cujabante, 2020. pp. 251 y ss).



terés del virreinato de la Nueva Granada que definió las experiencias de desarrollo del Estado-nación colombiano y repercutió de manera directa a la forma en que se concebía el territorio previo a la conquista y las comunidades originarias que lo habitaban. El genocidio cultural aparece como una práctica normalizada dentro del ejercicio de poder coercitivo de los Estados, sustentado en el establecimiento de los indígenas y, dicho sea de paso, de las poblaciones de la diáspora africana, como seres cuya única finalidad de existencia estaba destinada a los procesos serviles a favor de los colonizadores (Espinosa Arango, 2007).

La resistencia indígena por parte de las comunidades Misak, Nasa y Pijao han permitido dar cuenta de la existencia de un sistema de esclavitud a la población indígena, la autonomía sobre las tierras y la forma en que las comunidades se relacionan con ellos, aparecen como un acto de resistencia de los pueblos indígenas incorporando a sus narrativas de memoria una conciencia sobre el discurso de la conquista a partir de sus prácticas bárbaras y utilitarias con los pueblos ancestrales, ante el negacionismo colonizador la memoria indígena actúa en contrapartida con un negacionismo del interés benevolente con el que los historiadores y cronistas —entendidos como el conjunto de académicos que desarrollaron la ciencia a servicio de la eurocentralidad— dibujaron la llegada de los españoles al territorio de *Abya Yala* (Espinosa Arango, 2007).

La temporalidad con la que nosotros concebimos a la memoria permea de manera distinta a las comunidades indígenas, la importancia de las narrativas comunitarias y la tradición oral hacen que los discursos de memoria de las comunidades indígenas sean constantes y se encuentren presentes en su cotidianidad. Para las comunidades indígenas las celebraciones como el bicentenario de independencia, política de la Corona española carecen de poder significativo, toda vez que no se encuentran recogidos en este triunfo. La explotación a las comunidades indígenas no es una violencia que haya desaparecido con la presencia del virreinato en el territorio nacional, hoy por el contrario, las dinámicas de vulneración de los derechos de las comunidades indígenas, lejos de haberse erradicado, se transforman a nuevas formas de explotación en el marco del desarrollo del sistema neoliberal en el que a partir de la desidia estatal y la persecución armada, las comunidades indígenas se ven obligadas a abandonar sus territorios y consecuentemente se desdibujan las formas en que se habían entendido ancestralmente con estos (Van der Hammen, 2014).

Dado un arraigo con la religión católica establecida en el territorio colombiano, nos es imposible determinar a simple vista la existencia de una violencia contra los pueblos indígenas que atacó directamente a sus procesos de identidad y esta es la violencia evangelizadora que tuvo lugar entre los años 1800 y 1950, cuya memoria de los daños llevan hasta la fecha los pueblos Cocama, Tikuna y Yagua. Los postulados de la iglesia católica y los dejos de la “santa inquisición” crearon un discurso a partir del cual se justificó, bajo la premisa de un falso salvajismo en las comunidades indígenas, una serie de acciones que profanaron, desdibujaron y



las privaron de comunicarse como lo venían haciendo desde la ancestralidad con todo su territorio.

La Constitución Política de Colombia de 1886 le dio poder a la Iglesia Católica para establecerse como la religión oficial en el territorio colombiano, a través del desarrollo constitucional, y hasta 1973, toda la educación y el desarrollo cultural a lo largo del territorio colombiano fue desarrollado por y para el interés de las órdenes clericales. La misión evangelizadora desarrollada a lo largo del territorio nacional creó un escenario en el que no se juzgaron actos cometidos contra la población indígena, tales como delitos sexuales en contra de la población de mujeres y niñas (Tirado, 2021; Tirado y Pinilla, 2022), tratos deshumanizantes, violencia física, destrucción de los monumentos construidos como patrimonios para las comunidades originarias, saqueo de los bienes producto de la labranza indígena, aprovechamiento de los recursos de los territorios indígenas sin la mínima garantía del acceso de ellos a dicho recurso, la persecución y el exterminio sistémico de las comunidades que optaban por la disidencia al seguir practicando sus ritos de acuerdo a su mundo de cosmovisiones o creencias (Van der Hammen, 2014).

El surgimiento de un desarrollo económico político en Colombia marcado por el extractivismo reforzó las violencias ya existentes contra los pueblos indígenas, convirtiéndolas en un fortín comercial, aparte del económico y cultural que ya se aprovechaban de estas comunidades. Hasta 1970 la violencia que atravesaba a las comunidades indígenas, era una amalgama entre los procesos desmedidos justificados por la evangelización, el utilitarismo al territorio y la sumisión de las comunidades, bajo el umbral del desarrollo económico e industrial. La rápida industrialización del territorio colombiano puso nuevo eje en las violencias que atraviesan al mundo indígena; la concepción del territorio a partir de la parcelación y la enajenación del mismo inició una persecución a los indígenas para el destierro de sus territorios y la apropiación de los mismos con miras a satisfacer la demanda comercial aprovechada por los terratenientes (Latorre, Tirado et al., 2018).

El recrudecimiento de un conflicto armado que venía gestándose desde los años 60, con la aparición de guerrillas en el territorio nacional estableció otro factor de violencia que debía sumarse a la violencia que ya sufrían las comunidades indígenas a cargo de los procesos de evangelización, la apropiación territorial extractivista, el narcotráfico y la desidia estatal. La avanzada de los grupos guerrilleros frente al Estado colombiano requería un dominio territorial para establecer una confrontación frente a la institucionalidad donde los múltiples territorios indígenas se transformaron en centros de confrontación entre el ejército colombiano y los grupos revolucionarios al margen de la ley, convirtiéndose el territorio indígena una vez más en un escenario en donde las comunidades sobreviven, pero no tienen dominio sobre este. El surgimiento de grupos paramilitares y la presencia constante de grupos guerrilleros en los territorios y resguardos indígenas, los puso como poblaciones objetivo de combate de las Autodefensas de Colombia, haciendo que la persecución y exterminio de las comunidades que había iniciado desde



el periodo de la conquista se intensificara y lograra la desaparición de comunidades enteras (Bahamón, Cujabante, Tirado, 2020).

A raíz de la centralización del conflicto en el territorio como escenario de disputa el Decreto 4633 de 2011, logró reconocer el territorio como víctima, entendiendo el arraigo que tienen las comunidades indígenas con el territorio que habitan, las dinámicas de violencia obligaron a los pueblos a desplazarse desde sus lugares de asentamiento a otros territorios donde sus vidas no peligraran. La relación de las comunidades con el territorio que es un eje esencial para ellas se desdibujaron, dejando a la suerte de la tradición oral y los procesos de memoria la supervivencia de la identidad de los pueblos indígenas. La creación del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) ha permitido establecer un lugar de convergencia para que las narrativas de los pueblos desplazados y los pueblos exterminados sean contadas, donde la resistencia indígena aparece como una unidad de los diferentes pueblos y sus diversas creencias para hacerle frente a una violencia multidireccional y multicausal que sigue amenazando con acabar con la existencia del centenar de pueblos indígenas que aún resisten a las violencias sin ninguna garantía real por parte del Estado (CNMH, s.f.).

En contrapartida del escalamiento de las múltiples violencias contra las comunidades indígenas, tanto los pueblos como los resguardos optaron por el activismo y la unidad como un escenario para la exigencia de garantías y para la reparación de sus derechos, es aquí donde cobra especial importancia la Organización Nacional Indígena en Colombia (ONIC), la cual recoge los diferentes sentirs ante un sistema que respeta sus formas de organización territorial y de administración de justicia desde el pluralismo jurídico, por tanto, la necesidad de “establecer estructuras que procuren la prolongación de su cosmovisión, de acuerdo con la Ley de Origen y el Derecho Mayor, en aras de seguir consolidando la autodeterminación” (Tirado, Bahamón, Cujabante, 2020, p. 279).

La existencia de las comunidades indígenas está directamente ligada con el arraigo al territorio que estas tienen, esto quiere decir que su pervivencia está determinada por la posibilidad que tienen de seguir coexistiendo en el territorio en el que aprendieron a desarrollarse desde su ancestralidad, en el que se reproducen espiritual y socioculturalmente, en convivencia con instituciones naturales como los ríos, las montañas, las piedras, las hojas... el canto de los pájaros, por tanto la dignificación, la reivindicación, el reconocimiento, la sabiduría de los mayores, la armonización, la espiritualidad, de ahí la espiral de la vida, son elementos que conllevan al restablecimiento del orden y la conexión con las diferentes cosmovisiones, saberes, usos y costumbres, pese al extractivismo, al narcotráfico o los actos de barbarie que se cometen por la sociedad mayoritaria en sus territorios en constante disputa (Osorio, 2011).

Previo a la ONIC, en los años veinte y treinta ya existían antecedentes de las luchas indígenas a partir de los movimientos de Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez, quienes se adicionaron al movimiento obrero y lograron la inclusión de la repre-



sentatividad indígena al movimiento de liberación nacional. Esta participación se desdibuja en el escenario electoral a consecuencia de que la lucha se politizó desconociendo el aporte de los indígenas a los procesos independentistas y la labor de estos dentro de la reivindicación de la lucha obrera. Ya en los años 60 y a consecuencia del levantamiento de nuevos frentes campesinos y revolucionarios, de manera paralela a la fundación en 1967 de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC y ANAPO—, comenzaron a gestarse nuevos movimientos a partir de las agremiaciones indígenas, tales como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Como antecedente importante a mencionar en cuanto a la agremiación indígena es la participación de los territorios y resguardos en la ANUC y que años más tarde se daría origen a lo que hoy conocemos como la ONIC, demostrando que las comunidades indígenas, desde la aparición misma del conflicto armado, entraron a conformar mecanismos de resistencia que les permitieron establecer espacios de memoria y exigibilidad de unas condiciones mínimas para su existencia y supervivencia como comunidad (Osorio, 2011).

El auge de la Constitución “garantista” del 1991 no es la que reconoce directamente la dignidad de los pueblos indígenas y la necesidad de una reparación histórica de las violencias que los atraviesa, la resistencia indígena que va desde sus orígenes y llegada de los conquistadores, pasando por precedentes como el de Quintín Lame hasta la ONIC y actualmente lo organizado a partir de la Minga Indígena Nacional, han sido apuestas para denunciar los actos de violencia perpetrados en los cuerpos, sus memorias y los territorios indígenas. Las políticas que se asocian a las comunidades indígenas no son un logro de las comunidades internacionales jurídicas y su trabajo de observación, ni de la academia que integra distintas disciplinas, por tanto, el reconocimiento de los derechos de los indígenas es una consecuencia a los años de lucha por visibilizar la existencia y el deterioro de las comunidades indígenas, así como el mantenimiento de su memoria histórica como un acto de rebeldía frente al olvido institucional (Espinosa Arango, 2007).

Procesos como el de la Guardia Indígena Nasa en el Cauca establecen un antecedente por la iniciativa propia de los indígenas para la recuperación de su territorio, los miembros de esta comunidad ancestral, a partir el compromiso de los guardianes, establecen fórmulas para que su territorio sea respetado, partiendo de la interculturalidad entendida como ese diálogo con el otro diferente en su alteridad para saber escuchar, sin imponer. Dichos diálogos donde la oralidad tiene sus propios tiempos y no se circunscribe a lo escrito necesariamente, conlleva a un ejercicio político-social para establecer acompañamientos institucionales, entre ellos se puede hacer mención de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca (ACIN), la cual logró el acompañamiento de la Embajada de Suiza para vigilar y verificar las condiciones de garantía para la guardia establecida, pese a que esta representa una acción de hecho frente a las violencias territoriales que les atravesaban en su momento. Los movimientos indígenas surgen como una expresión de la autoridad



que les provee de sus creencias ancestrales en contrapartida de la violencia acostumbrada en el territorio nacional (CNMH, s.f.).

Todo el movimiento indígena colombiano que coexiste en un escenario político democrático sostiene sus acciones en pro de la identidad y la autonomía de sus pueblos. En ningún momento la incursión de los movimientos indígenas a los procesos de democracia puede ser entendido como un abandono total a sus cosmovisiones, por el contrario, el establecimiento de la voz de las comunidades indígenas como necesidad dentro del desarrollo de políticas en el territorio colombiano es una forma de garantía para la memoria como resistencia y de la posibilidad de establecer territorios para la permanencia de las comunidades indígenas. La visión secularizada que hemos construido sobre el territorio a partir de las lógicas de enajenación hace que el imaginario social no pueda concebir el otorgamiento de territorios ancestrales a los indígenas como parte de restitución a sus derechos (Osorio, 2011).

Para los indígenas, la culturalidad es un acto de resistencia y de existencia en sí mismo, es por esto que la recuperación de sus comunidades depende estrechamente de la posibilidad de seguir perpetuando sus discursos sobre la cosmovisión y culturalidad que envuelve cada uno de sus pueblos. La agremiación indígena, pese a ser un espacio de encuentro para los diferentes pueblos no resume la multiculturalidad de cada uno de ellos, dado que pese a la extinción y la persecución de los pueblos indígenas aún permanecen en el territorio 115 pueblos originarios existiendo y resistiendo. Concebir que la resistencia indígena sea en términos distintos y alejados a los que nosotros concebimos dentro de la conquista de nuestros derechos, permite establecer la importancia de crear garantías para la memoria histórica indígena y la permanencia de sus lenguas, cosmovisiones, usos, costumbres y prácticas culturales (Guevara Corral, 2009).

Tanto en el desarrollo académico de la concepción a los pueblos originarios como en las narrativas empleadas a la hora de hablar de los procesos de apropiación española de los territorios de *Abya Yala*, están plagados de un discurso que justifica la colonización sobre la premisa de que las comunidades existentes no contaban con condiciones de desarrollo y que la colonización apareció como un remedio a sus costumbres fuera de las normas clericales y de la identidad europea. El eurocentrismo aparece como eje transversal en el desarrollo de las ciencias y las disciplinas comprendiendo que el único desarrollo existente provenía de los criterios europeos y en desarrollo de sus autores y desconociendo. Como consecuencia, tanto el lenguaje como las narrativas desarrolladas por las cosmovisiones indígenas a partir de los sistemas de pensamiento que las comunidades habían cultivado durante siglos (Tirado, 2011).

Partir desde esta observación crítica de los procesos históricos y de los procesos de identidad de los pueblos latinoamericanos o del *Abya Yala* permite comprender que existe una violencia a partir de los compilados históricos con los pueblos ancestrales y sus formas de sabiduría, donde la epistemología cumplió la función de



invisibilizar, sesgar y ridiculizar las formas en las que las comunidades entendían y vivían sus territorios. La ridiculización y la invisibilización se hicieron sistémicas en el discurso historicista frente a las comunidades ancestrales en Latinoamérica, *Abya Yala*, como la reconocen las mismas comunidades, se construyó a partir de las narrativas erigidas desde las ópticas de los colonos y su interés expansionista, privando a las poblaciones ancestrales de tomar la historia como lugar de enunciación, emancipación y reparación.

El rescate de la identidad indígena a partir de sus narrativas ha sido siempre un eje esencial en disciplinas como la antropología y la sociología, mientras que la historia fue empleada como una herramienta discursiva y de dominación, se vio permeada por el discurso del olvido y la negación a la existencia y experiencias de las comunidades indígenas previas al proceso de expansión territorial, como ya se acotó. Es importante señalar que el olvido no aparece simplemente como una consecuencia emotiva frente a las narrativas y la memoria, sino que el olvido es una herramienta sistémica que pretende desconocer los procesos de dominación y liberación que atravesaron el territorio de *Abya Yala*.

El olvido no es solamente la mera cesación de los procesos de memoria y de vinculación cognitiva a los sucesos pasados, sino que representa en sí mismo un proceso activo en el que conscientemente se suprimen una serie de narrativas que permiten reconocer las características de un contexto a una población en específico.

La resignificación de los hechos históricos tiene que ver directamente con la necesidad de las víctimas, o de quienes fueron atravesados por ese suceso histórico, para ser reconocidos dentro del acontecer narrado, y, asimismo, para contar con una serie de garantías que permitan la reparación de sus derechos. La falta de reconocimiento a la población indígena como sujetos de derecho y el aislamiento estatal de estas poblaciones a la hora de tomar decisiones, crearon un escenario en el que las comunidades no tenían garantías ni de participación ni de ser concebidos como sujetos de derecho en los umbrales de la dignidad humana (Bahamón, 2019).

Consecuente a esta observación podemos entender que los procesos de memoria histórica que se han gestado a partir de las comunidades indígenas, representan un sistema de insurgencia a un discurso normado desde la óptica de los colonizadores y una forma de supervivencia que supera la necesidad impuesta de abandonar sus costumbres y apropiar las impuestas por la conquista para ser reconocidos como ciudadanos.

El olvido como la negación sistémica del pasado facilita a los actores violentos un escenario en el cual no pueda construirse la verdad, y en consonancia, no puedan establecerse consecuencias tanto jurídicas como sociales para su actuar; esto implica pues, que el olvido como una acción consciente busque alterar los constructos ideológicos y establezca una realidad discursiva en la que no exista arraigo cultural con las narrativas de las violencias experimentadas por la población sometida, en este caso los pueblos originarios (Gaborit, 2006).



La secularización obligada de sus conductas, el afán de la inquisición por desdibujar sus formas y satanizar sus formas y la carga benevolente con la cual los conquistadores justificaron todas las conductas desplegadas en el marco de la dominación territorial, dinamitaron la posibilidad de que la memoria histórica indígena permaneciera inmaculada. El establecimiento eurocéntrico como la norma nos ha imposibilitado pensar que tenemos la capacidad de construir un propio discurso social y de repensarnos; los discursos ya institucionalizados, la construcción de la visión de lo indígena como la otredad, o aquello que no está dentro de la norma promulgada por los colonizadores, conlleva a limitar las narrativas que desafían las lógicas de la colonización o un espacio de la subjetividad y de la invisibilidad (Gómez Santibáñez, 2017).

La visión impuesta de que el indígena está estrechamente relacionado a una visión de las sociedades a partir de las prácticas salvajes privó tanto a las comunidades indígenas como a la población general Latinoamérica⁹, de construir sus propios significados y significantes de las condiciones y el entorno que le rodea. Los imaginarios comunes sobre la memoria y la historia están atravesados por los modelos de pensamiento colonialista, haciendo que los procesos comunitarios de rescate de la identidad a partir de la memoria histórica sean concebidos a partir de la resistencia política y un escenario reconstrucción de la historia hacia los procesos de dignificación.

Ahora bien, si no se quiere crear una memoria a partir de los fines éticos del Estado, el reconocimiento de otras narrativas como las indígenas hace parte de un entorno comunicativo en el que la hermenéutica permite crear múltiples visiones de un hecho histórico para dar vida a un entorno de diversidad ética, donde la política parta de una visión plural de la población y sus orígenes para crear dinámicas de reparación, seguridad, garantías y desarrollo dotadas de un carácter ético político. Esta visión de integración de los procesos éticos a las políticas de memoria existía incluso antes de haber sido concebido por el Estado, tal como lo señaló Segura Calderón (2014), en las comunidades indígenas del altiplano cundiboyacense existía ya una concepción de la memoria como una forma de armonización de los ancestros con el entorno y de las prácticas actuales con la memoria de las generaciones que les anteceden, estableciendo la memoria como un elemento sagrado y un núcleo articulador entre la forma en que sus ancestros desarrollan mecanismos para la supervivencia y la manera en que las generaciones desarrollarán prácticas para la coexistencia con la naturaleza de manera armónica (Segura Calderón, 2014).

Reconocimiento de las comunidades en la construcción de narrativas históricas

La memoria representa para los indígenas una posibilidad más allá de lo meramente enunciativo, la permanencia de la recordación de sus costumbres, sus cosmovisiones y sus formas de organización son un elemento esencial a la hora de establecer fórmulas para la permanencia de las comunidades indígenas. Dadas las

⁹ En adelante, Abya Yala.



características demarcadas por la tradición oral que envuelven la mayoría de los pueblos ancestrales en *Abya Yala*; la narración de sus historias y la permanencia de su discurso son las únicas garantías con las que cuentan los pueblos indígenas para que su organización y su existencia se prolongue a lo largo del desarrollo de sus generaciones.

Los procesos de memoria en la historia como componente universal recaen en la enunciación de los conflictos a partir de víctimas y victimarios, los Estados responden, entonces, a la necesidad de la memoria de una manera indirecta al crear espacios de reconocimiento de las víctimas y el levantamiento de monumentos como lugares de memoria. La normalización mundial de la guerra como un devenir natural en los escasos ejercicios históricos no clericales se rompe con el inicio del pensamiento antropocentrista y la posibilidad de cuestionar los sucesos históricos y la legitimidad de las violencias más allá de las explicaciones teológicas.

El reconocimiento de la Primera Guerra Mundial, las coexistentes guerras colonizadoras y la crisis en las teorías que soportaban la legitimidad del actuar de los gobiernos establecen el inicio de un compilado cronológico en la historia desde una visión interdisciplinar de los sucesos en la que convergen las lecturas de las condiciones políticas, económicas, jurídicas, sociológicas e ideológicas a la hora de construir la forma en la que se narran los hechos a luz de la historia.

La memoria es al individuo la posibilidad de contar el acontecer histórico más allá de las dinámicas de poder en los conflictos, establecer la existencia de las personas fuera de las dicotomías que suponen contar los conflictos en la historia permite comprender el entramaje social y complejizar desde el historicismo la forma en que se observan los sucesos pasados en las sociedades mundiales, como señala Gaborit, el proceso de reconocimiento de los individuos en la historia y la potencialidad del reconocimiento de estas en el estatus de víctimas, son los elementos articuladores que dan lugar a hablar de la memoria como espacio para la identidad y el esclarecimiento de la verdad:

El acceso a las historias individuales y sobre todo a las colectivas, desde el ámbito de la verdad, hace perder a la mentira institucionalizada su carácter represivo, obsesivo y enajenante. La memoria de lo acontecido, además de tener un valor terapéutico colectivo, sienta las bases para un respeto sostenido a los derechos humanos, desarma la impunidad y su sistema de privilegios continuados para los verdugos y la prolongada descalificación de las víctimas, y, en definitiva, posibilita la institucionalización —por así decirlo— de la verdad. (Gaborit, 2006, p. 13)

Los procesos pedagógicos de la historia a lo largo del mundo retratan una inquisición normativa usando los discursos hegemónicos, lo que evidencia la existencia de una imposición cognitiva frente a la manera en que serán interpretados los sucesos (Tirado, 2011). La normalización de conductas eurocéntricas es un ejemplo del ataque epistémico que sufrió la historia frente a un sistema de homogenización del *Abya Yala*, desde criterios coloniales. Ejemplifican perfectamente como los



territorios ocupados por años por comunidades ancestrales cuentan con lenguajes y nuevas costumbres que niegan las raíces o son distintas a esas existentes fuera de la euro norma.

La historia como ciencia no puede seguirse instrumentalizando para ser un lugar que legitime los discursos hegemónicos y dominantes, pese a haberse naturalizado una Historia en función de los intereses de adoctrinamiento en las relaciones de poder, debe discutirse la importancia de crear en la historia un espacio de enunciación y afirmación identitaria que desborde los límites discursivos de una época a retratar. La mitificación de los saberes ancestrales y la creación de criterios que ponen la eurocentralidad como único criterio de avance social, es una evidencia de que la Conquista como episodio histórico sigue siendo uno de los sucesos que mayor carga de adoctrinamiento tiene (Carretero, 2007).

Ahora bien, si el daño fue concebido de manera común dentro de un entorno poblacional, la reparación y la salida a ese daño debe ser comprendida en las mismas dimensiones, esto quiere decir que para la reconstrucción del tejido social se requiere precisamente que todos los actores sociales involucrados en la afectación y vulneración de los derechos hagan un proceso de reconocimiento común tanto a la dignidad de las víctimas, como la alteración causada de las dinámicas de los procesos comunitarios. La memoria existe a partir de las dinámicas comunes en las poblaciones que permiten la perpetuación de discursos que reconocen las violencias que atraviesan a los pueblos, el proceso de dignificación, a partir del propio reconocimiento colectivo de la importancia de sus usos y costumbres, y finalmente, la necesidad de establecer una reparación individual y colectiva para crear un ambiente sano en el que las comunidades puedan reconstruirse a partir de sus propias formas de ver el mundo.

Permitir la reparación del daño y el reconocimiento de los hechos acaecidos más allá de la individualidad, persigue precisamente que, en primera medida, los individuos tengan un entorno en el cual se puedan desarrollar, que perciban como seguro y en el cual puedan reconstruir la comunidad donde se sintieron afectados, y en segunda medida, entender que la afectación a un grupo de individuos dentro de una comunidad suscita la vulneración a las dinámicas de la misma comunidad. Reconocer a la comunidad como un eje esencial en la reconstrucción de la memoria histórica permite establecer medidas para el saneamiento de las condiciones que desdibujaron el proceso identitario de la misma y las condiciones que alteraron el normal funcionamiento de las dinámicas adquiridas.

La resistencia comunitaria como proceso de fortalecimiento de los individuos y la identidad común de los pueblos permite también establecer un espacio que haga veeduría de los procesos estatales e institucionales a la hora de reconstruir los derechos y las memorias de los pueblos, esto aparece como esencial para las poblaciones que fueron víctimas, o de la desidia estatal, o de los crímenes de Estado, ya que la agremiación comunitaria puede prevenir que la historia se cuente a partir



de la censura y la revictimización mediante la justificación de los agentes de Estado que pudieran estar involucrados.

Son las comunidades las que contienen un sinfín de ópticas y narrativas que permiten que el Estado, y su deber para la garantía de los derechos humanos, se acerque cada vez más a la verdad como fin y necesidad en un entorno del posconflicto (Tirado y Oliveros, 2019). Las comunidades son las que desarrollan estrategias pedagógicas para la permanencia de sus memorias y para la resistencia de las violencias que pretenden eliminar las narrativas comunitarias con el fin de establecer un escenario de olvido que facilite la impunidad.

De esta manera, la memoria histórica en su multicausalidad y en la diversidad de formas en las que puede reconstruir un escenario social, requiere ser observada a partir de todas sus dimensiones, comprendiendo que tanto el deber estatal en materia de derechos, como la deuda histórica de la propia ciencia para los procesos de dignificación social, requieren una convergencia de condiciones que permitan la acción jurídica, la aplicación legal, la reparación simbólica, el reconocimiento social institucional, el desarrollo de dinámicas comunitarias y la priorización de estos procesos por encima de las críticas del objetivismo histórico (Gaborit, 2006).

Estigmatización histórica

La Historia es empleada en diferentes contextos históricos como una herramienta para la perpetuación de los discursos a partir de la selección de los hechos que son documentados y de los que son sometidos al olvido y la mitificación.

La Historia era, entonces, una disciplina permeada ideológicamente como mecanismo de perpetuación discursivo, construido a partir de la globalidad de la población. El individuo había sido documentado en la historia únicamente en función al individuo como héroe o como encarnación del enemigo y la otredad en el conflicto, de ahí que los procesos de reconocimiento de las víctimas no sean una regla general para la compilación histórica

El proceso de negación ante la existencia de las comunidades indígenas representa en sí mismo una negación a la condición humana a estas comunidades, esto quiere decir que a la luz de la visión de los derechos y a la luz de la dignidad humana, la falta de garantías para la historia construida desde las memorias indígenas representa un genocidio ideológico que se le suma a la explotación sistémica sufrida por los pueblos indígenas con los procesos de servidumbre, esclavitud y utilitarismo por parte de los representantes de la Corona española en el territorio de las Indias. El lenguaje y la tradición oral para las comunidades indígenas compone un núcleo central para la existencia de sus comunidades, que es precisamente el código cultural, el que, como lo señalaba Carretero (2007), está estrechamente ligado con una memoria de especie que da razón a las condiciones desarrolladas por la comunidad indígena para sobrevivir y coexistir con el entorno natural el territorio que habitan.



La forma en que las comunidades aprendieron a comunicarse con el territorio y los elementos que permitían su subsistencia suponen también una lectura a los procesos de adaptación humana a partir de la coexistencia del ser humano con la naturaleza su entorno, las formas propias de relacionarse con los elementos que contiene (agua, aire, árboles, lagunas, etc.) y la no imposición de la humanidad sobre la naturaleza para el avance, esto quiere decir que la memoria indígena contiene también una fórmula para comprender la relación de la humanidad con la naturaleza fuera de las lógicas de conquista, extractivismo y utilitarismo con fines productivos, de acuerdo con Carretero.

Del mismo origen enunciativo de los indígenas se ha establecido una lógica bajo la cual se conciben como una otredad, pese a la imposición y la dominación que los colocó en la esfera del extractivismo y la explotación. Lo indígena apareció en las narrativas como lo exótico que se puede mercantilizar y someter quitando su mundo de creencias, culturizándolos, evangelizándolos para volverlos buenos cristianos, por tanto, más allá del adoctrinamiento era necesario abolir su lengua, instaurando el castellano.

Lo indígena aparece también dentro de una narrativa guerrera típica de los procesos colonizadores, donde eran retratados como una población altamente peligrosa y salvaje al no utilizar expresiones del castellano, por ende, la enunciación lingüística aparece como una forma de limitación que determina al español como la lengua madre desconociendo la existencia de miles de lenguas y dialectos indígenas a lo largo del territorio colombiano. Incluso en el proceso de igualamiento ciudadano, se seguía hablando desde la norma del indígena, desde una posición peyorativa, sin que necesariamente se comprendiera que la inclusión de los pueblos indígenas es un acto humanizador del Estado y no una obligación dada la violencia institucional que históricamente desde el Establecimiento se ha tenido con los pueblos originarios (Espinosa Arango, 2007).

Se le dotó entonces a la categoría de lo indígena, de una subjetividad política y epistémica donde, a partir de las ciencias, se concibe a las poblaciones indígenas únicamente a partir de las violencias que los atraviesan, de una visión que concibe como exótica la existencia de estos pueblos y de una narrativa de sus prácticas a partir de un sesgo de desarrollo eurocentrista. En este entendido, la colonialidad es precisamente esa mirada al mundo que concibe como epítome del desarrollo al pensamiento europeo y sus diferentes escuelas, y que obvia y desecha la existencia de otros saberes a partir de la comunicación de los sujetos con el territorio, creando una escala de valores en el conocimiento en el que este existe solo si ha sido desarrollado a partir de la validación de las teorías europeas, eliminando de tajo las experiencias comunitarias y empíricas que fueron sostenidas a lo largo de sus generaciones.

La clasificación de los saberes resultantes de las épocas del enciclopedismo invisibilizan otras formas de saberes, concebir el mundo únicamente a partir de la metodología impuesta por el cientificismo europeo desecha una serie de vivencias y



experiencias resultantes de los procesos de adaptación comunitarias a un territorio que puede servir para los campos de conocimiento que conocemos dentro de la colonialidad tales como la botánica, la medicina, el análisis social, la constitución de sistemas de justicia —donde para ellos la justicia es saber y para el mundo occidental es poder— los sistemas de lenguaje, el sostenimiento económico y el desarrollo iconográfico.

En este sentido, las comunidades indígenas desarrollaron grandes conceptos y conocimientos aún sin hacer uso de las categorías limitantes que la colonialidad ha impuesto al pensamiento humano. El humanismo y antropocentrismo del pensamiento europeo ha desconocido experiencias importantes y determinantes dentro del movimiento indígena como las que relacionan a los sujetos con el territorio en el que se habita volviéndolo parte de un todo, los saberes que permiten la coexistencia con la naturaleza y con otros seres vivos junto a los humanos y el sentido de unidad de las comunidades con su entorno, así como el compromiso para el resguardo del mismo, por tanto,

El sometimiento de las poblaciones latinoamericanas a las lógicas coloniales se ha hecho la mayoría de las veces, a través de la violencia, en muchos casos, esgrimiendo como argumento la superioridad de los modos de vida occidentales que tiene como base a lo que Dussel (1992) llama el “ego conquiro” (yo-conquisto). Esta es la lógica que Maldonado-Torres (2008) ha denominado la colonialidad del ser, donde el “ser” es un atributo que le pertenece al colonizador, mientras que a las poblaciones coloniales lo que les caracteriza es el “no-ser”, y por tanto, carecen de “mundo”, de un lugar válido de enunciación y construcción propia de su ser, de ahí que los sujetos “otros” siempre serán una construcción de quienes detentan el poder, una suerte de afuera constitutivo que da vida a las identidades hegemónicas, a la idea de un “nosotros”. (Pineda Cadavid, 2015, p. 106)

En contraste la decolonialidad aparece como un ejercicio de enunciación y de identidad que, desde lo performativo, se piensa la realidad desde una posición que desafía y prescinde de las categorías coloniales científicas y desarticula los prejuicios coloniales que la conquista dejó sobre los pueblos ancestrales (Tirado, 2011). El pensamiento decolonial cuestiona todas las categorías que desde el lenguaje y epistemología se plantean para leer el territorio del *Abya Yala*, esto no necesariamente se traduce en la eliminación completa de los avances existentes resultantes del pensamiento europeo, si no que supone una apropiación de las formas que rompa con la violencia discursiva que justificó los actos degradantes del salvajismo de la colonización. Los procesos decoloniales son *know-how* que se puede tomar desde la experiencia en sí misma y que está revestida por un anhelo dignificador de las poblaciones que históricamente han estado en la posición de oprimidos dentro de las dinámicas de poder político y hegemónico (Zapata Silva, 2019).

El reconocimiento de los saberes ancestrales es un aporte de la memoria histórica indígena para la humanidad, lo cual es un punto esencial a la hora de leer las condiciones que rodean los procesos sociales, por ejemplo, no es lo mismo leer las condi-



ciones del cambio climático a partir de una lógica que justifica la industrialización desmedida, que leerlo ante los ojos críticos de las ópticas decoloniales que plantean el punto de discusión en la forma en que nos relacionamos e identificamos a la naturaleza como un sujeto de extracción y no como un sujeto de resguardo y de derecho. De esta forma las perspectivas decoloniales posibilitan la opción de reevaluar el comportamiento humano mismo desde sus lógicas económicas, políticas, epistémicas y sociales, con el fin de establecer fórmulas de coexistencia mucho más armónicas y equilibradas en las que se establezcan mecanismos de reparación para los grupos históricamente marginados y vulnerados (Ramallo, 2014).

Hay que señalar también el poder emancipador político que tiene la decolonialidad, ya que estas nuevas lógicas y discursos fuera de las lógicas coloniales dejan de sostener la justificación de los actos perpetuados en nombre del desarrollo y la conquista. Esto se traduce en un desgaste del discurso eurocéntrico y la posibilidad de cuestionar la lógica de poder impuesta a los pueblos de *Abya Yala* en condición de avasallamiento y transgredir la modernidad impuesta en el territorio, es un espacio de autonomía e independencia en la forma de construir pensamiento e historia, que parta precisamente desde el oprimido o excluido (Millán y Rincón, 2015).

El mundo de los pueblos ancestrales y el conocimiento resultado del mestizaje de la conquista, están envueltos en un marco semántico limitado al lenguaje de los colonizadores, por ende, el componente lingüístico resulta importante para la construcción de la identidad de los pueblos de *Abya Yala* y en particular la identidad colombiana, comprendiendo que seguimos concibiendo a los pueblos indígenas como una alteridad y no como un punto de origen para el desarrollo de las comunidades que conocemos hoy en día. Estos procesos de dominación a partir de los fenómenos comunicativos han hecho que se conciba de manera diferente el territorio, un claro ejemplo de ello es la forma en la que se denomina el territorio de *Abya Yala*, por una parte los historiadores determinaron el nombre de nuestros territorios a partir de los nombres de los que se autodenominaron como descubridores o libertadores, siendo escenarios concebidos a partir del origen lingüístico resultante de la inclusión europea al nuevo mundo, mientras que históricamente los indígenas reconocían el territorio como un todo y que era compartido con otros tantos pueblos indígenas como un territorio en maduración o una tierra naciente (Garzón López, 2013).

La memoria como derecho

La memoria como experiencia colectiva está atravesada por las experiencias de reparación y conciencia que crean herramientas que conciben el daño y la identidad de manera común cuando se trata de homenajes y memoria cultural, la narrativa que dignifica a las víctimas provee un apoyo social a las personas más afectadas que han sido atravesadas por la desidia estatal para darles la posibilidad de resignificar su experiencia vital. Las narrativas de las memorias colectivas



son puentes para crear significados comunes para las comunidades, los referentes de memoria establecen la necesidad no solamente de crear herramientas para la verdad sino también de alzar monumentos o procesos de creación para instaurar elementos para que la forma en la que la comunidad resignificó la historia pueda permanecer y ser leída desde otros entornos en el futuro.

En la memoria encontramos las historias de origen, que hacen posible que la pervivencia cultural y social de los pueblos sea dinámica en el tiempo, logrando de esta manera mantener en el tiempo usos, costumbres y relaciones permanentes con la naturaleza en una sincronía espiritual que hace que, desde lo espiritual, se pueda llegar a materializar en acciones la vida misma; todo esto, en consonancia de la memoria colectiva de los pueblos y sus territorios.

Las identidades comunitarias e individuales se componen de una serie de características que configuran un imaginario a partir de —entre muchos otros procesos— el desarrollo iconográfico; la identidad compartida en el escenario social resulta de una serie de consensos que son releídos y decantados desde los procesos de reconciliación con el fin de establecer una lectura común. Así pues, como se discute en “Memoria histórica: Relato desde las víctimas”:

Las memorias colectivas proporcionan un telón de fondo o un contexto para la identidad de mucha gente [...]. La historia nos define, al igual que nosotros definimos la historia [...]. A medida que nuestras identidades y culturas evolucionan con el tiempo, nosotros reconstruimos de manera tácita nuestras historias. (Gaborit, 2006, p. 13)

Es aquí donde cobra importancia la memoria cultural en los procesos de identidad y el fenómeno de comunicación, la trasgresión de la memoria personal a la memoria común requiere procesos públicos de reconfiguración de la lectura de lo vivido, por lo que las imágenes e iconos permiten establecer tanto la reinterpretación de los hechos, como una prueba de estos procesos de revisión histórica social, estos símbolos son fruto de igual forma de los procesos comunes y sociales haciendo que tanto el proceso de revisión como el de establecimiento de referentes culturales y su creación integren un sistema para la memoria y la verdad (Espinosa Arango, 2007).

Las representaciones iconográficas son una forma de resistir al olvido, el patrimonio como el reconocimiento institucional y social hace parte de un proceso de identidad bidireccional en el que se busca tanto la aproximación de la comunidad como las garantías de la institucionalidad para ese ejercicio de identidad colectiva. Se constituye en un componente esencial de la memoria, de ahí la importancia internacional de estos procesos y el reconocimiento de estos en el marco del patrimonio cultural e inmaterial:

El contenido de la expresión “patrimonio cultural” ha cambiado bastante en las últimas décadas, debido en parte a los instrumentos elaborados por la UNESCO. El patrimonio cultural no se limita a monumentos y colecciones de objetos, sino que comprende también tradiciones o expre-



siones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional. (UNESCO, s. f.)

La rememoración común y colectiva permite establecer una apropiación social no solo de los discursos sino de todos los rasgos que componen la caracterización de las comunidades, el reconocimiento de los hechos —tanto el proceso de conciencia común como el rescate de las identidades sociales—resultan esenciales en la reparación y garantía de las comunidades. El ejercicio de la memoria colectiva no supone un acontecer dentro del marco de la normalidad, recordar es un ejercicio que evoca hechos traumáticos o experiencias que trasgreden el orden social, es allí donde la memoria permite que las comunidades creen sus narrativas, siendo reconocidas en los sucesos históricos que provocaron sufrimiento social más allá de los daños y en búsqueda de establecer fórmulas de justicia.

La identidad es posible únicamente en un escenario de memoria histórica; la extinción de las costumbres y la invisibilidad de las narrativas de las comunidades es una consecuencia de la falta de garantías de los pueblos para contar su propia historia y la institución un compilado histórico desde la estatalidad, la memoria representa tanto el derecho para crear narrativas colectivas que reconozcan los derechos de las comunidades, como la posibilidad de mantener la identidad de los pueblos más allá de los hechos violentos que los atraviesa.

La reparación jurídica a las comunidades y el reconocimiento a las víctimas parte del reconocimiento a la existencia de una memoria colectiva donde los pueblos establecen acuerdos sobre los hechos que representan una lesividad transversal y el reconocimiento de un daño sistémico al funcionamiento de sus dinámicas comunes. La memoria histórica como punto de llegada para la no repetición de los hechos de violencia requiere un proceso comunitario de reconocimiento de las violencias y el consenso para los procesos de reparación social que dignifique a las víctimas.

Este escenario permite comprender la garantía de los derechos más allá de la memoria individual a partir de los postulados legales que reconocen la memoria histórica como derecho y proceso social para la reestructuración de las comunidades ante los conflictos. Las víctimas podrán acceder entonces a la memoria en el escenario jurídico y establecer la existencia de una memoria colectiva a partir de los procesos de política pública para la memoria histórica, aquí cobra importancia la observación al escenario comunitario (Uprimny Salazar, 2012, p. 141).

Es aquí que el desarrollo normativo aporta a la discusión de la memoria histórica el elemento coercitivo para que las instituciones faciliten el espacio de creación común de memoria y el reconocimiento a las víctimas, sin embargo, el fenómeno de la memoria en la historia se hace real y efectivo a partir de los procesos comuni-



tarios y la revisión a los procesos que históricamente ha delimitado el ejercicio de la memoria.

En la memoria de los pueblos indígenas encontramos las historias de Origen, el Derecho Mayor el Derecho propio como una suerte de biblioteca ancestral donde se pueden consultar todos los temas que atraviesan el orden común de los pueblos originarios y que son utilizados y consultados de acuerdo a las formas propias que tienen cada uno. Todo esto, desde la transversalidad de la espiritualidad; ya que son las autoridades espirituales quienes dan las orientaciones —a través de esa memoria— para mantener el orden espiritual que se refleja, como anteriormente lo decíamos, en el diario vivir de la materialidad.

Marco normativo nacional e internacional

La memoria histórica en el escenario del Derecho existe más allá de las condiciones del conflicto armado colombiano, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) realizó un análisis a las condiciones y alcance de los procesos de memoria en el escenario del derecho, esto no surge como un mero campo de investigación socio jurídico de la Corte, sino que se establece como un direccionamiento a los Estados a establecer mecanismos de reconocimiento y reparación a víctimas como núcleo de la memoria histórica. Así pues, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) crea criterios globales para la memoria histórica:

Se entiende por memoria a las formas en que las personas y los pueblos construyen sentido y relacionan el pasado con el presente en el acto de recordar respecto de graves violaciones a los derechos humanos y/o de las acciones de las víctimas y sociedad civil en la defensa y promoción de los derechos humanos y valores democráticos en tales contextos. (CIDH, 2019, p. 3)

Al respecto hay que señalar que ante el tratamiento internacional de la memoria se ha podido comprender la diferencia entre el proceso de conformación de la memoria y los mecanismos de preservación, los cuales están destinados y determinados hacia crear garantías para la no repetición de los hechos, por ende, en el escenario de la memoria coexisten la reparación y la no repetición.

La memoria histórica como derecho podrá perseguir la protección de dos bienes jurídicos, por un lado, el proceso de reconocimiento de las víctimas, estableciéndose como espacio dignificador y por el otro como contribución social para la delimitación de los conflictos y la determinación de las condiciones a prevenir frente a los contextos bélicos (Uprimny Salazar, 2012). La CIDH resalta esta integralidad de la que está dotada el derecho a la memoria a partir de los compromisos políticos que deben tomarse por los Estados para la creación de políticas frente a los asuntos de memoria colectiva:

Los Estados deben asegurar un “abordaje integral de la memoria”, entendido como la obligación de adoptar políticas públicas de memoria coordinadas con procesos de justicia y rendición de cuentas, incluida la búsqueda



de la verdad, el establecimiento de reparaciones y la no repetición de las graves violaciones a los derechos humanos. Este abordaje comprende el deber estatal de desarrollar políticas de memoria como base para abordar las graves violaciones a los derechos humanos del pasado y del presente; y considera los derechos humanos en su universalidad, indivisibilidad e interdependencia. El “abordaje integral de la memoria” incluye la obligación de los Estados de asegurar la representación y participación de las víctimas y de la sociedad. (CIDH, 2019, p. 5)

Pese a la importancia de la dimensión social que tiene la memoria histórica también contiene una función para reparar al individuo que ha sido afectado en el marco del conflicto armado, esto quiere decir que un mismo mecanismo es multicausal, de esta forma la CIDH señala la dimensión bidireccional de la labor de la memoria en los Estados entendiendo que:

Los Estados tienen la obligación de garantizar que las víctimas y comunidades locales puedan participar en todas las etapas de las políticas públicas de memoria y que puedan impulsar y gestionar iniciativas autónomas de memoria que se inscriban en los lineamientos sentados por el presente documento. A esos efectos, los Estados deben proveer los medios para que puedan participar sin dificultades, adoptar medidas adecuadas para garantizar su seguridad y proveerles de asistencia psicofísica y técnica. (CIDH, 2019, p. 5)

Esto implica, entonces, que en materia normativa tiene un fundamento constitucional estrechamente ligado a la dignidad humana como derecho y fin del Estado social de derecho; desde esta visión debe establecerse la diferenciación para el trato a los sujetos en el conflicto, víctima/victimario que podrá reconocerse a partir de los procesos hermenéuticos del ejercicio judicial (Muñoz Camacho, 2018).

A partir de la Ley 975 de 2005, que se da en el marco de la Ley de Justicia y Paz, un marco normativo que desarrolla la verdad como necesidad social y personal para esclarecer las condiciones frente a los delitos cometidos en el marco del conflicto, así como el paradero de las víctimas de secuestro y desaparición forzada. Esta normativa establece como prioridad que los procesos judiciales conlleven a la verdad tanto para los sobrevivientes como para las familias, iniciando un proceso para la instauración de los procesos de memoria, y en consecuencia, esta misma ley avanza en los procesos de reparación:

ARTÍCULO 8o. DERECHO A LA REPARACIÓN. El derecho de las víctimas a la reparación comprende las acciones que propendan por la restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción; y las garantías de no repetición de las conductas. Restitución es la realización de las acciones que propendan por regresar a la víctima a la situación anterior a la comisión del delito. La indemnización consiste en compensar los perjuicios causados por el delito. La rehabilitación consiste en realizar las acciones tendientes a la recuperación de las víctimas que sufren traumas físicos y psicológicos como consecuencia del delito. La satisfacción o compensación moral consiste en realizar las acciones tendientes a restablecer la dignidad



de la víctima y difundir la verdad sobre lo sucedido. (Congreso de Colombia, 2005)

El desarrollo normativo frente a la memoria propiamente dicha¹⁰, parte de la Ley 1408 de 2010 “por la cual se rinde homenaje a las víctimas del delito de desaparición forzada y se dictan medidas para su localización e identificación” y mediante la cual se creó la normatividad que rige los lugares de memoria y los procesos de conmemoración, haciendo desarrollo contextual de las medidas frente a las víctimas de desaparición forzada, y limitando el desarrollo de memoria como derecho y su relación con la verdad como proceso de reparación y la protección de la vida (Uprimny Salazar, 2012). Tanto la Ley de Justicia y Paz de 2005 como la Ley 1408 de 2010 establecen los antecedentes para el alcance del derecho a la memoria histórica toda vez que este derecho se desarrolla en la Ley de Víctimas de 2011 de la siguiente manera:

ARTÍCULO 143. DEL DEBER DE MEMORIA DEL ESTADO. El deber de Memoria del Estado se traduce en propiciar las garantías y condiciones necesarias para que la sociedad, a través de sus diferentes expresiones tales como víctimas, academia, centros de pensamiento, organizaciones sociales, organizaciones de víctimas y de derechos humanos, así como los organismos del Estado que cuenten con competencia, autonomía y recursos, puedan avanzar en ejercicios de reconstrucción de memoria como aporte a la realización del derecho a la verdad del que son titulares las víctimas y la sociedad en su conjunto. (Congreso de Colombia, 2011)

Es la memoria observada desde su dimensión de derecho que aparece estrechamente ligada a los procesos comunitarios a partir del reconocimiento jurídico de la Ley de Víctimas, mediante esta normativa y la jurisprudencia de la CIDH se establece el deber en cabeza de los Estados por establecer garantías reales para la reparación del tejido social a partir de la construcción de memoria para esclarecer la verdad y determinar estrategias para la reparación y no repetición. Este deber aparece como una obligación para desinstitucionalizar la historia y aproximar a las comunidades a un escenario dignificador que no invisibilice el desarrollo de las lógicas comunitarias y las características idiosincráticas de cada pueblo, lo que es reforzado por la Ley 1448 de 2011 al sostener que:

en ningún caso las instituciones del Estado podrán impulsar o promover ejercicios orientados a la construcción de una historia o verdad oficial que niegue, vulnere o restrinja los principios constitucionales de pluralidad, participación y solidaridad y los derechos de libertad de expresión y pensamiento. (Congreso de Colombia, 2011)

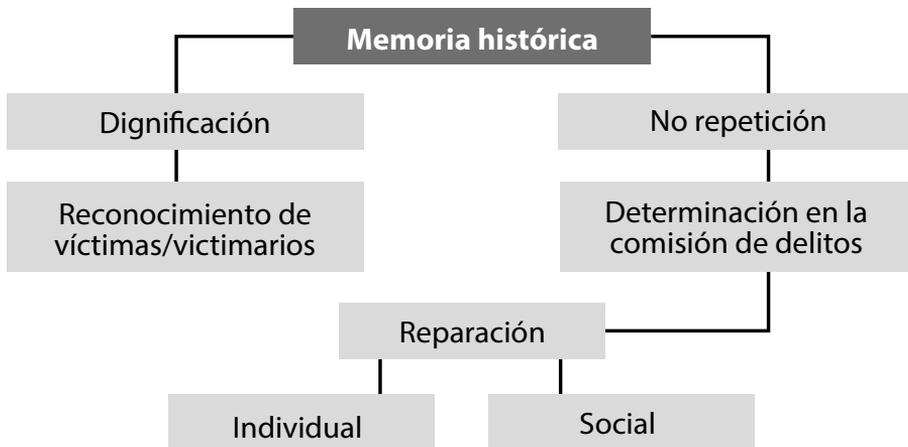
La normativa nacional frente a la memoria es un reconocimiento nominativo de los efectos de su protección, sin embargo, la respuesta no constituye un sólido sistema de respuesta, pese a contar con una definición de derecho y sus múltiples acciones, la memoria sigue siendo un discurso sociológico con implicaciones y no una

¹⁰ Toda vez que nuestro desarrollo normativo se ha volcado a la reparación de víctimas y los procesos de resarcimiento de derechos y no a la memoria histórica.



necesidad normativa. Así pues, la memoria se encuentra a la suerte de la creación colectiva de procesos de reconocimiento que articulen las dimensiones de memoria que se muestran en la figura 3.

Figura 3. Las dimensiones de la memoria histórica como derecho.



Fuente: elaboración propia. Nota. Sobre el desarrollo normativo del desarrollo del derecho a la memoria histórica y su protección normativa.

Los duelos comunes establecidos a partir del sufrimiento de un número significativo de personas dentro las comunidades es el que impulsa la obligación al establecimiento de una memoria común que esté blindada del revisionismo estatal y la necesidad de institucionalizar desde los discursos políticos las narrativas de los sobrevivientes de violencia sistémica. El daño resultante en la psique social de los, y la multiplicidad de acciones violentas que puede soportar una comunidad, establecen la necesidad de crear un espacio para la recuperación de la dignidad que les fue arrebatada en todo el proceso del suceso traumático; existe entonces una convergencia de traumas y daños, que si bien se experimentan de forma distinta en cada una de las individualidades, vienen dotadas de un daño compartido y un temor común que limita el desarrollo habitual de cada comunidad.

Antecedentes jurisprudenciales

Las discusiones dadas en el escenario de los acuerdos de paz y la ratificación de la firma de los mismos prestaron principal atención a la memoria histórica como una herramienta de reparación y no repetición, así como la posibilidad de establecer, mediante el acceso a la verdad, unos diálogos de memoria que permitan comprender todas las condiciones que rodearon a las personas dentro del conflicto y su rol como víctimas. El trabajo ya realizado por el Centro Nacional de Memoria Histórica había aportado una cuota de teorización y recopilación del análisis jurídico de las



sentencias de la Corte Constitucional entre las cuales encontramos la sentencia T-418 de 2015 que señala la importancia del derecho a la verdad dentro del desarrollo de la memoria histórica de la siguiente manera:

El derecho a la verdad tiene una dimensión colectiva cuyo fin es “preservar del olvido a la memoria colectiva”, y una dimensión individual cuya efectividad se realiza fundamentalmente en el ámbito judicial, a través del derecho de las víctimas a un recurso judicial efectivo, tal como lo ha reconocido la jurisprudencia de esta Corte. (Sentencia T-418/15, 2015)

En este sentido informes como el “¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad”, cuyo primer ejemplar salió en 2013, sirvieron como insumos para que las percepciones que la Corte Constitucional tenía sobre la necesidad de la memoria atendieran a las situaciones concretas del contexto del conflicto armado nacional, las discusiones dadas alrededor de la memoria y la necesidad de la memoria no obedecían a un clamor teórico de la Corte Constitucional y sus magistrados, sino que responden a una serie de discusiones que en el ámbito social, activista y académico resonaban a la hora de observar el conflicto armado.

La consolidación de la discusión jurisprudencial frente a la memoria histórica aparece con todos los paradigmas que trajo consigo la implementación del acuerdo de paz de 2017, la respuesta hacia las condiciones de víctimas dentro del territorio toma una universalidad para observar el conflicto armado, esto implica que las situaciones de las comunidades indígenas si no se presentaban como casos especiales, se veían acogidas a las decisiones jurisprudenciales determinantes para casos de violencia o atención a víctima, es decir, la universalidad de la víctima en la forma en que la Corte Constitucional habla a través de las sentencias, entendía a las poblaciones vulnerables y grupos marginalizados, sin mencionarlos directamente. Es por esta razón que en esta sección se observarán cada una de las sentencias para determinar de qué forma podrán ser aplicados los postulados de la Corte Constitucional a los procesos de memoria histórica indígena.

Mediante el Auto 540 de 2017 la Corte Constitucional se hace seguimiento a la política de archivos de derechos humanos con relación a la memoria histórica y el conflicto armado en Colombia donde el Centro de Memoria Histórica actuaba como articulador para la política pública, uno de los aspectos más importantes dentro del proceso de acuerdo de paz eran las condiciones para la restitución de tierras, la memoria y la tierra fueron entonces dos conceptos necesarios a la hora de entender la forma idónea de la implementación de los acuerdos. La memoria permitía retratar la forma en que se cometieron despojos y desplazamientos de los territorios y la tierra se presentaba como un mecanismo reparador a los individuos y comunidades, pese a que esta sentencia no menciona de manera directa las comunidades crea una herramienta articuladora a la hora de argumentar la relación entre memoria y territorio la cual es un eje central dentro de los procesos de reivindicación histórica indígena (Auto 540/17, 2017).



La reparación como eje central de los procesos de acuerdos de paz permite tener una mirada crítica frente a la forma en que se narran los hechos a través de las cifras oficiales del Estado y la realidad conocida a partir de los testimonios, el eje testimonial de los procesos de verdad guarda similitudes con las formas de conservar la memoria de las comunidades indígenas, las formas de contar la historia y de releerla se vuelven procesos colectivos a través de los círculos de la palabra. Las altas cortes entran a establecer formas de identificar las implicaciones jurídicas de los procesos de memoria, es por esto que el desarrollo jurisprudencial de la memoria histórica no ha sido tan vasto cómo para otros aspectos importantes para la reparación de indígenas, toda vez que las sentencias de la corte frente a los indígenas establecen una mirada de estos como sujetos jurídicos y no como sujetos históricos como ya se pudo observar en el capítulo anterior.

La memoria se vuelve, entonces, una herramienta social y pública para relatar los hechos sucedidos durante el conflicto y una forma de reconocimiento a las poblaciones vulnerables tal como lo anota la Corte Constitucional en la sentencia C-017 de 2018:

en procesos de reconstrucción del tejido colectivo luego de una época de masivos abusos contra los derechos humanos, la sociedad en su conjunto y los pueblos en especial tienen derecho a conocer toda la realidad de lo sucedido y a que se garantice la posibilidad de reconstruir un relato de su propia historia, a través de la divulgación pública de los resultados de las investigaciones, e implica la obligación de contar con una “memoria pública” respecto de los hallazgos de las indagaciones sobre graves violaciones de derechos humanos. [...] La violencia armada ha tenido impactos directos y especiales en varios grupos poblacionales, dadas las condiciones culturales en las cuales se desarrolló. Según se indicó en las consideraciones de esta Sentencia (ver *supra* 5.4.2.2.1.), en especial, se han producido afectaciones a las mujeres, a la población LGBTI, a los pueblos étnicamente diferenciados, a las comunidades indígenas y afrocolombianas, y a las niñas, niños y adolescentes. (Sentencia C-017/18, 2018)

Algo importante que acotar en esta perspectiva, frente al tema de la memoria histórica y de los procesos de memoria social frente a las comunidades, lo constituye el elemento discursivo que impulsa el motor político y jurídico del Estado colombiano a preocuparse por la memoria histórica que surge de todas las situaciones de borrado de violencias durante el conflicto armado colombiano entre las FARC-EP y el Gobierno colombiano lo que significa que la memoria actúa como una reacción frente a los grandes conflictos que atraviesan el grueso de la sociedad, así pues, a pesar de que se ha expuesto en repetidas ocasiones durante este libro la existencia de una violencia sistémica a raíz de la colonialidad, el desarrollo jurisprudencial está lejos de aceptar como necesaria la reparación de los daños de la violencia colonial a las comunidades indígenas a través de procesos de reconocimiento de memoria histórica.



Consecuentemente y frente al desarrollo jurisprudencial y normativo de la memoria histórica esta podrá solamente ser entendida a partir del contexto en el cual se entienda a las personas indígenas y las comunidades como víctimas dentro del conflicto armado, significa que la memoria, de la que hemos venido hablando desde los procesos de historia y del historicismo, es posible únicamente a partir de las pugnas académicas y que en el escenario judicial y legislativo la memoria histórica aparecerá únicamente en relación al reconocimiento del derecho de la verdad de las comunidades indígenas en el marco del conflicto armado colombiano.

Las herramientas centrales para la vigencia de la memoria histórica dentro del escenario jurídico normativo es la Ley 1448 de 2011 conocida como la Ley de Víctimas, en la cual se establecen las condiciones de reparación de las víctimas en conflicto y crea un régimen jurídico para la restitución de tierras dentro del escenario de la reparación, así pues, anotó la Corte Constitucional que de perecer esta norma perecería también la calidad de impacto de la memoria histórica, anotando que:

La Corte ha constatado que, de producirse la desaparición de la Ley 1448 de 2011 sin fórmula de reemplazo, graves consecuencias podrían sobrevenir para los derechos de las víctimas. Entre ellas se encuentran [...] (iv) una negativa incidencia en la búsqueda de la verdad debido a la desaparición del Centro de Memoria Histórica; (v) un impacto grave en las medidas que integran la reparación integral y aquellas que se relacionan con la denominada reparación transformadora; y (vi) la afectación de las instancias y procedimientos de participación de las víctimas, así como el sistema de coordinación entre la nación y las entidades territoriales para la ejecución de la política de atención. (Sentencia C-588/19, 2019)

En este sentido, la Corte Constitucional ha sido enfática en que la forma de narrar los hechos no puede existir únicamente a partir del aparato estatal y que esta no puede ser tomada como una verdad absoluta, la creación de la memoria de la convergencia de las narrativas de los pueblos establece un espacio para la verdad y la reparación. Esta visión dinámica de la historia por parte de la Corte Constitucional permite entender la importancia del aporte de las narrativas de los pueblos indígenas a la construcción de memoria histórica y representa un aspecto esencial a la hora de establecer la misión y la necesidad de la intervención en el Estado en los procesos de memoria. Anotaba la Corte en la sentencia C-116 de 2021:

De manera que tanto los estándares internacionales (universales e interamericanos) como la jurisprudencia constitucional prohíben la existencia de una memoria oficial. Eso no quiere decir que el Estado no deba aportar a la construcción de procesos de verdad y memoria. Por el contrario, las obligaciones internacionales se refieren a la conservación de documentos y archivos, la realización de investigaciones o la búsqueda de personas. Ahora bien, el Estado se somete a una serie de prohibiciones u obligaciones de abstención con el fin de garantizar la verdad. Dentro de estas, el Estado no le puede conferir una voz especial y privilegiada a un sector o grupo de quienes integran el proceso de construcción de la verdad o la memoria. (Sentencia C-116/21, 2021)



A este avance, que ha estado principalmente encabeza la Corte Constitucional se le suman las fuerzas que ha dedicado la Jurisdicción Especial para la Paz en la construcción de verdad, y que consecuentemente han dado herramientas para sostener la vigencia de la importancia de la memoria histórica como proceso y recopilar los testimonios a fin de establecer una narrativa encaminada a la verdad. Así pues, a partir del Acuerdo No. 046 de 2020 la jurisdicción especial para la paz adopta la política institucional para la gestión documental y establece las formas en las cuales debe desempeñar labores la misma jurisdicción y adiciona conceptos importantes a la hora de comprender la memoria como la memoria judicial en la garantía de la información y el resguardo de esta bajo los principios normativos.

La memoria judicial como componente de la memoria histórica es la que nutre documentalmente los procesos de recopilación de la verdad a partir del cuidado y reserva de la información tenía mediante procesos judiciales y con alta carga testimonial. La protección establecida durante los procesos judiciales permite que las narrativas establecidas para la búsqueda de la verdad pueden esclarecer los hechos que en los acervos de la memoria colectiva se encontraban aún sin reconocer o sin ser nombrados.

Este compromiso adquirido por la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) se ratifica también en el auto No. 19 de 2021, a la hora de observar el caso de toma de rehenes y privaciones de la libertad cometidas por el grupo FARC-EP al establecer en dicho auto: “esta, providencia busca materializar uno de los fines constitucionales de la Sala de Reconocimiento de la JEP: ofrecer verdad a las víctimas y a la sociedad colombiana, contribuyendo así al esclarecimiento de la verdad del conflicto armado y la construcción de memoria histórica”. A partir de esto la JEP establece la verdad, como un derecho, comprendiendo que la paz, de la cual habla el preámbulo de la Constitución de 1991, es posible en la medida en que haya una reconstrucción de la memoria y de la verdad.

Hablar de un proceso integral de línea jurisprudencial frente a la memoria histórica en Colombia es desconocer el hecho de que aún contamos con un proceso de paz que no ha sido completamente implementado, y que ha tenido impedimentos a la hora de recopilar todos los testimonios, dado el asesinato sistemático de firmantes de la paz, la memoria, entonces, aparece en los tribunales estrechamente ligada y vinculada al derecho a la verdad y frente al tema de las comunidades indígenas se entiende aplicable en el entendido de que estas hacen parte de las víctimas del conflicto armado interno.

Así pues, la suerte del poco desarrollo judicial a la memoria histórica contrasta con las esperanzas de memoria de los pueblos indígenas, el desarrollo normativo de las garantías para la memoria histórica, en cuanto a reparación sigue aún en sus inicios. Procesos normativos de reconocimiento a la memoria indígena obedecen más a una necesidad de preservar la identidad indígena como parte del patrimonio que guardan las costumbres indígenas, pero no reconoce la calidad de víctimas



a la violencia sistemática histórica que han sufrido las comunidades a manos de diferentes actores y del Estado mismo.

Es por eso que los procesos de memoria histórica integrales de las comunidades indígenas se dan a partir del conocimiento mismo de las condiciones que rodean a los pueblos indígenas y de la compilación de narrativas de las voces de ellos mismos por ello en el siguiente acápite se observará las condiciones de la Orinoquía como un territorio particularmente importante a la hora de tener una gran cantidad de pueblos indígenas y de las características de muchos de estos pueblos.



Capítulo III

Lecciones frente al derecho a la memoria de las comunidades de la Orinoquía

La historia como herramienta y no como lugar de reconocimiento y esclarecimiento de la verdad es un espectro que se dignifica desde la memoria como proceso, y el reconocimiento de la identidad de los pueblos. Es por esto que los espacios de reconocimiento desde la cultura y la pertenencia de las comunidades son expresiones de la memoria, dado que el reconocimiento de un conjunto identitario como proceso permite la reparación de los derechos de los individuos en la sociedad. La construcción de la verdad y el esclarecimiento de los hechos son un componente esencial para pensarse las sociedades más allá de los conflictos armados, es en este escenario donde la memoria histórica aparece en el espectro del Derecho y la Justicia para dotar de especial importancia los procesos de memoria en el reconocimiento de las víctimas y, consecuentemente, el establecimiento de acciones reparadoras en salvaguarda de la dignidad humana.

El origen de las comunidades y sus prácticas ancestrales componen las identidades comunes, pese a que la historia permite contar los contextos que rodean a las comunidades, limita la posibilidad de conocer sus narrativas y cosmovisiones, por ende, la memoria como antídoto representa un escenario de garantía común de los derechos (Carvalho y Funari, 2011). La visión impuesta de que el indígena está estrechamente relacionado a una visión de las sociedades a partir de las prácticas salvajes privó tanto a las comunidades indígenas como a la población general de *Abya Yala* de construir sus propios significados y significantes de las condiciones y el entorno que les rodea. Los imaginarios comunes sobre la memoria y la historia están atravesados por los modelos de pensamiento colonialista que hacen que los procesos comunitarios de rescate de la identidad, a partir de la memoria histórica,



sean concebidos desde la resistencia política y un escenario de reconstrucción de la historia hacia los procesos de dignificación.

El auge en 1990 de la constitución de los resguardos fue un asunto dicotómico para la Orinoquía, pues a pesar de recibir la atención estatal, limitó la naturaleza, que caracterizaba a la mayoría de los pueblos indígenas en el territorio, deformando sus prácticas culturales, estableciendo una nueva carga para la comunidad que no solo debía rescatar su mancillada memoria histórica, sino que ahora debía luchar por establecer nuevas prácticas y agregarlas a esta memoria colectiva (Calle Alzate, 2014).

Entender el pluralismo jurídico más allá de la administración de Justicia permite resignificar la relación de los pueblos originarios y sus justicias propias, dando lugar a la dignificación y reconocimiento de los pueblos indígenas. El diálogo intercultural parte de saber escuchar y digerir la palabra dentro de su oralidad, donde el territorio es esencial para la reproducción espiritual y material con su arraigo a las distintas cosmovisiones, prácticas, usos y costumbres dentro de la lógica individual y colectiva, ya que no sólo se debe armonizar al individuo, sino al colectivo, donde en la interacción con occidente entren otros saberes, los cuales existen y perviven incluso antes de la colonia, dando la posibilidad de un retorno a la raíz, al vientre, a la espiritualidad, al origen, al orden, llegar precisamente a la espiral que se constituye en el comienzo y en el final en simultáneo, el trascender que no necesariamente está en este plano terrenal.

El territorio de la Orinoquía, como otros tantos territorios de Colombia, donde ancestralmente han estado los pueblos indígenas, aún tiene deudas con el pasado y con el presente para construir y reconstruir su propia historia, una historia que parta del reconocimiento de esos sabedores, y que vaya en contravía de lo hegemónico a partir de los preceptos coloniales donde los relatos, discursos, del eurocentrismo y de los nuevos colonos son los que se mantienen vivos, en una lógica acomodada que favorece a los sectores extractivistas y sus prácticas depredadoras tanto con la naturaleza como con las poblaciones ancestrales.

Las tierras llanas del Orinoco y la predominancia de suelos áridos conllevó a una organización socio territorial en la cual existían varios territorios inhabitados, a lo cual se suma el hecho de que una gran cantidad de comunidades indígenas, que han ido desapareciendo, tenían una tradición nómada que les hacía moverse a través del territorio y comprender la variabilidad de la tierra y la diversidad ecológica del área que habitaban, lo cual permitía al ecosistema regenerarse.

La amplitud del territorio creó un discurso que desde las ópticas coloniales concebía al Orinoco como un sector desaprovechado que debía ser intervenido por la industria y el comercio, el establecimiento de nuevas construcciones como resultado de la adquisición de estos por parte de terratenientes fue deformando la organización estructural de los departamentos en el Orinoco. La comprensión de una tierra únicamente en servicio de la explotación permitió que los discursos sobre los



suelos y recursos de la Orinoquía se volcarán hacia una lectura latifundista de cada rincón de la llanura.

La evidencia de una presencia de discursos colonialistas a la hora de reconstruir el territorio de la Orinoquía se puede ejemplificar a partir de los escritos de José Gumilla, miembro de la comunidad jesuita instaurado en el territorio de la Orinoquía en 1714, los cuales constituyen un eje central a la hora de determinar la identidad del Orinoco, y que dentro de sus narrativas retrata a la llanura como un espacio que albergaba poblaciones desnudas y que estaba dotado por un ambiente árido e incivilizado. El “salvajismo” de la población fue una excusa recurrente para despreciar las capacidades reproductivas entre tierra y los procesos sociales creados por las comunidades existentes, las cuales para, la fecha, contaban con su propia lengua, forma de organización económica, sistema de castigo punitivo y organización para la división de tareas.

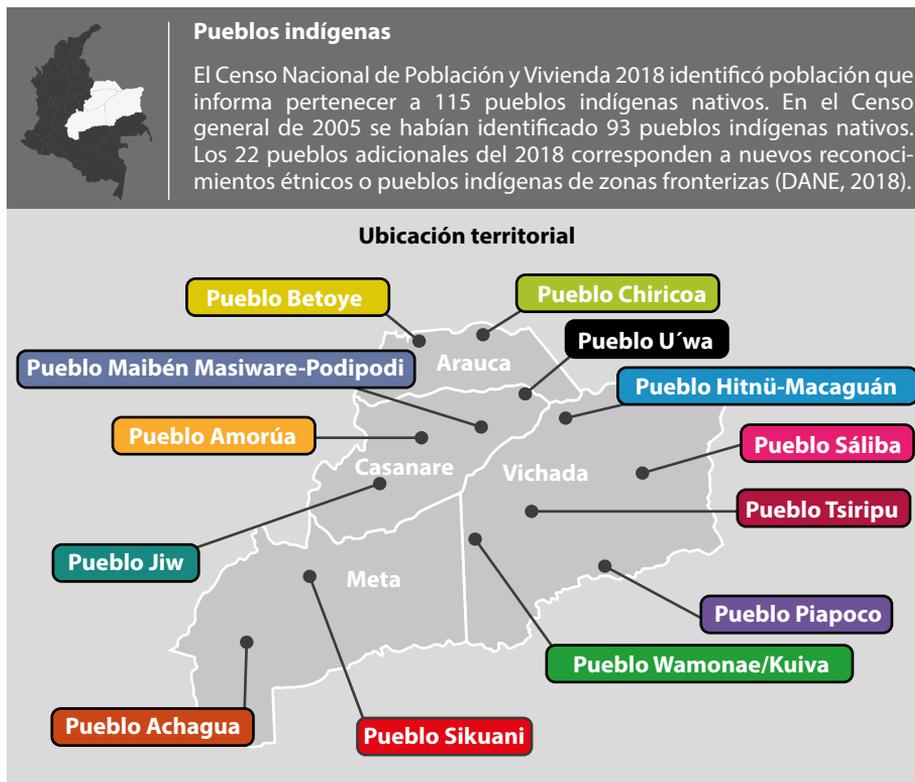
En consecuencia, los discursos agregados de la ilustración neogranadina que partían de la supremacía blanca colonial, establecieron el origen de los imaginarios que construyeron la identidad de las personas en el Orinoco, identidad que fue pensada dejando de lado las comunidades indígenas y alejándose de las comunidades ancestrales so pretexto de abandonar así mismo el salvajismo regional del que se sirvieron los colonos como un aspecto de reforma, ampliando la frontera agrícola y pecuaria (Durán, 2012).

Empero, a partir de una óptica indígena y en contravía de las violencias hegemónicas coloniales, de las guerrillas de los llanos, de la insurgencia y contrainsurgencia que aún se hace presente en el territorio, se ha buscado establecer fórmulas para repensarse el territorio y la forma en que se concibe tanto el espacio como el desarrollo sociocultural de las poblaciones ancestrales a lo largo de la llanura (figura 4).

Como resultado de los esfuerzos académicos para dar voz a las comunidades en los territorios indígenas el Instituto Colombiano de Antropología e Historia- ICANH, la Unidad Administrativa Especial de Parques Naturales Nacionales, el INCORA y diferentes organizaciones indígenas asociadas a la ONIC permitieron dar un diagnóstico actualizado de las condiciones de los resguardos indígenas reconocidos dentro del territorio de la Orinoquía, en cerca de 17 sectores de la región se encuentran agrupados 13 pueblos indígenas de los 102 reconocidos por la ONIC a nivel nacional en el año 2004 (figura 5), y que para el año 2021 suman 115 pueblos indígenas según la ONIC. La densidad poblacional de las comunidades indígenas cuenta con una mayor participación territorial en el departamento de Vichada y Casanare. Los pueblos Piapoco, Sáliba, Sikuaní, Maibén, Hitnú, Tsiripú, U'wa, Jiw Guatabero, Kuiva y Amorua, se encuentran distribuidos a lo largo de estos dos departamentos mencionados y cuentan con dinámicas de interacción en las cuales existen individuos que tienen la habilidad de hablar varias lenguas de estos pueblos (De la Hoz, 2019).



Figura 4. La Orinoquía ancestral.



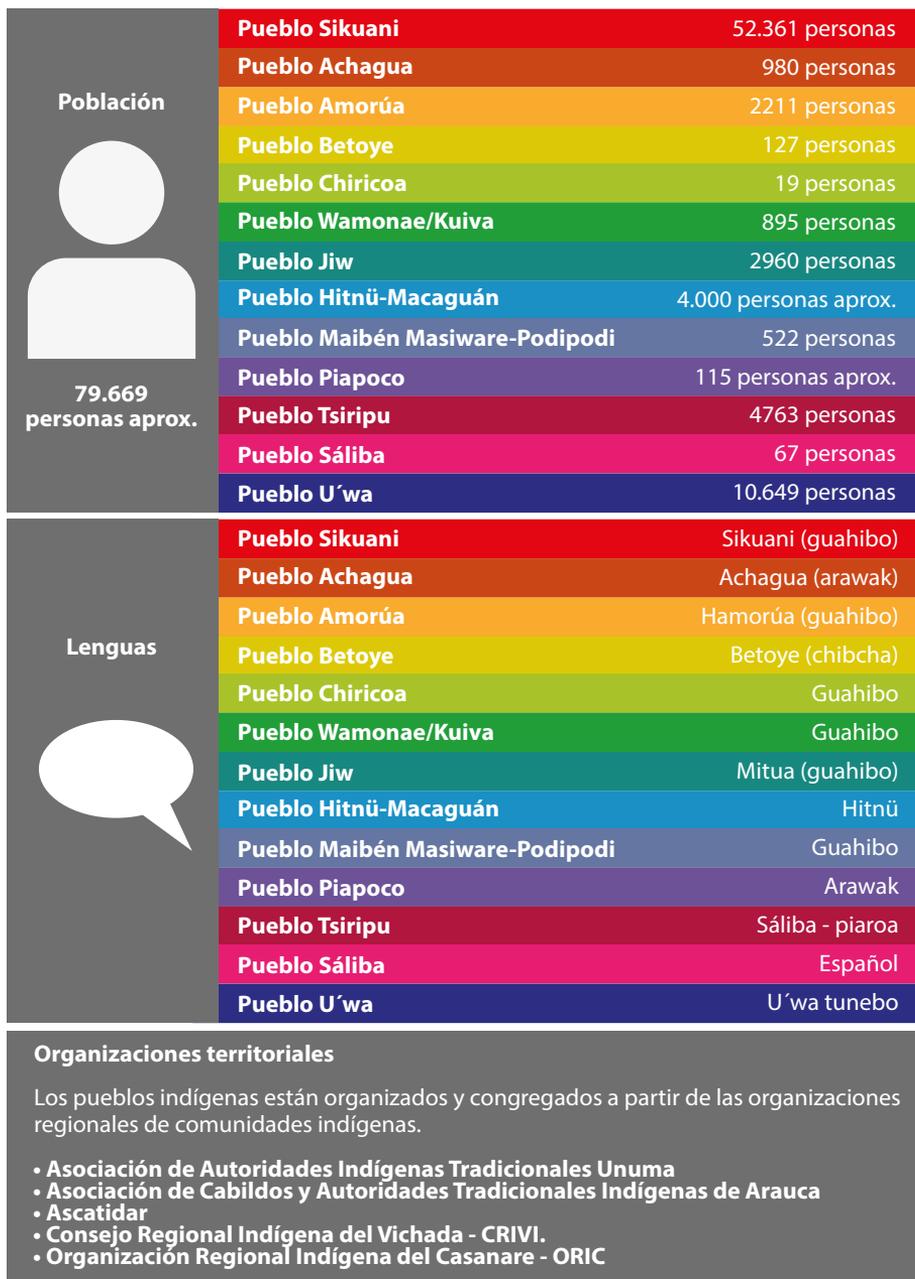
Fuente: elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014), el Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura s. f.) y Censo Nacional de Población y Vivienda (DANE) (2018, p. 8).

El bajo río Vichada establece un lugar de encuentro para el desarrollo económico de las comunidades y así mismo un límite geográfico que separa las jurisdicciones de los pueblos indígenas que coexisten entre Vichada y las otras regiones del país. La ocupación indígena en el territorio de Vichada ha enfrentado por más de 15 años la violencia paramilitar la cual afectó de manera general al departamento. El Centro Nacional de Memoria documentó que el paramilitarismo lesionó gravemente la armonía en el territorio con distintas formas de violencia, toda vez que el 39% de los afectados fallecieron a causa de los homicidios selectivos, mientras el 37% se vio afectado por la desaparición forzada, el 22% fueron sometidos a la tortura, 10% con lesiones personales, 6 % con violencia sexual y 6% sometidos a secuestro (CNMH, 2018)¹¹.

¹¹ El Observatorio de Memoria y Conflicto del Centro Nacional de Memoria Histórica cuenta con una base de datos actualizada que da cuenta del conflicto armado en cifras, tanto de víctimas como de casos.



Figura 5. Caracterización de la Orinoquía.



Nota: Hay un cambio circunstancial en el Censo indígena a partir del Censo Nacional de Población y Vivienda - DANE. (2018) que establece la existencia de 115 pueblos indígenas nativos. Sin embargo, dada la falta de enfoque territorial descriptivo, estas infografías priorizaron los datos de la ONIC para la caracterización. Fuente: elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014), el Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura s.f.) y Censo Nacional de Población y Vivienda (DANE, 2018, p. 8)..



Por su parte, el departamento del Casanare cuenta con 8 municipios colindantes con el departamento de Vichada y Meta en los que la presencia paramilitar que se extendió por el territorio por cerca de 30 años y que fue mitigándose desde el proceso de justicia y paz, hasta el acuerdo de paz, en los años 1990, existía una fuerte presencia de un frente de las FARC quienes desestabilizaron las dinámicas en el territorio, el ELN luego se sumó a las tensiones territoriales haciendo que la ocupación indígena se viera afectada y delimitada (Rutas del Conflicto y Verdad Abierta, 2017). En todo este escenario la ocupación por la caracterización indígena se ve dinamitada por los agentes del conflicto y la violencia criminal.

Para los casi 80 000 indígenas que viven en la Orinoquía, su existencia y resistencia en el territorio requiere del movimiento indígena y de la agremiación ancestral que ha encontrado garantías en “las organizaciones regionales, cabildos, asociaciones y autoridades tradicionales de la Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas del Departamento de Arauca – ASCATIDAR, la Organización Regional Indígena de Casanare -ORIC, la Asociación de Cabildos Indígenas del Meta -UNUMA, el Consejo Regional Indígena de Vichada-CRIVI y como invitada la Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos U’wa-ASOU’WA”, reconocidos por la ONIC (2015). En dicho año esta agremiación cobra especial importancia en la emancipación territorial como consecuencia de la “Declaración pública de los pueblos indígenas de la macro regional Orinoquía – ONIC” por medio de la cual denuncian la existencia de agentes de la violencia, la intervención de la política minero energética y la falta de garantías para reconocer la ancestralidad de los pueblos indígenas sobre sus territorios (ONIC, 2015).

La colonialidad impuesta ha afectado la Orinoquía colombiana de múltiples maneras, por ejemplo, el Plan de Desarrollo Nacional 2006–2010 favorece al sector privado dándole protagonismo y hablando nominativamente de las comunidades indígenas y campesinas, la orientación de la política pública que agencia hacia la empresa privada y favorece la confianza inversionista empieza a afectar la concepción que se tiene sobre la importancia de reivindicar el territorio indígena y por tanto afectando los procesos de memoria indígena integral (Durán, 2012).

La reivindicación de los pueblos en sus territorios indígenas

Uno de los principales problemas al establecer la existencia de la Orinoquía es que se concibe únicamente a partir de la visión sesgada de la llanura y los territorios áridos, sin embargo, los saberes y dinámicas propias indígenas han permitido entender que existe una multiplicidad de ecosistemas que coexisten y que se salen de las lógicas de la biodiversidad vista desde la visión limitada de la población de árboles. La llanura debe ser entendida más allá de la visión extractivista y comprender el territorio como lugar de convergencia intercultural, importantes fuentes hídricas a partir de las cuales se desarrollaron diferentes actividades dentro de las culturas existentes; los procesos de reconocimiento del territorio que conocemos hacen



parte de una visión cartográfica sesgada por los criterios que habíamos señalado anteriormente como coloniales, mientras que el reconocimiento del territorio por parte de las comunidades indígenas surge del entendimiento de los recursos y el entorno desde la relación ancestral que tienen las comunidades con el resguardo que habitan (Durán, 2012).

La identificación dentro del arquetipo de la llanería ha permeado también a las comunidades ancestrales, quienes dentro de su proceso reconocen la existencia de Llaneros que se enuncian a sí mismos como nativos, relacionando la identidad llanera con las dinámicas económicas desarrolladas dentro de las lógicas comunitarias, esto hace parte de un proceso de apropiación que busca que los sectores de la ganadería y la vaquería se reconozcan como parte del territorio y puedan establecer su arraigo con las comunidades indígenas.

Habiéndose señalado la existencia del sector privado en la explotación del territorio de la Orinoquía habrá que replantearse la concepción del desarrollo económico y la forma de entender el “buen vivir”, uno de los aportes más importantes lo da la cosmovisión Sikuani desde la que se señala que el desarrollo y el buen vivir están estrechamente ligados con una coexistencia armoniosa con el territorio propio que permita desarrollar unos procesos de identidad y arraigo cultural. El centro de la mirada ancestral sobre el territorio de la Orinoquía coincide el territorio y el desarrollo para la economía únicamente a partir de los procesos identitarios y consecuentemente de un trato digno tanto a la tierra como a las comunidades (Pinilla Arteta, 2013).

De aquí surge la importancia de comprender las dinámicas económicas bajo las cuales se rigen las comunidades indígenas para poder comprender la necesidad de establecer una protección tanto a los territorios como a las prácticas ancestrales de los cabildos y comunidades. Así pues, en la presente investigación se desarrolla una serie de infografías mediante las cuales se buscó hacer un compilado de la información existente sobre los 45 pueblos indígenas más determinantes para el territorio con miras a establecer una aproximación tanto a sus prácticas ancestrales como a sus dinámicas comunitarias para la subsistencia y supervivencia (figuras 6-11).

La siembra como elemento esencial acompaña el proceso de economía de los pueblos indígenas sigue siendo un aspecto general para la alimentación y subsistencia de estos, la agricultura constituye una relación de reciprocidad con la tierra resultante de una serie de prácticas ancestrales de siembra consciente en las que se tienen en cuenta las condiciones ecosistémicas del territorio las cuales son leídas y reconocidas por las comunidades a partir de las formas ancestrales que han desarrollado para relacionarse con el territorio que habitan.

Pese a que existe una preponderancia de la alimentación y la economía a partir de la siembra de frutos y plantas medicinales debe señalarse que existen comunidades que no se dedican enteramente a estos procesos, de hecho dentro de las



pocas comunidades que se dedican enteramente a la siembra, el riego y la cosecha está la población del resguardo de Amorúa; la pesca se encuentra presente como se puede evidenciar en la presente infografía en los pueblos Sikuaní, Achagua, Betoye, Chiricoa y Wamonae-Kuiva los cuales también subsisten gracias a prácticas de caza. Tanto la pesca como la caza son realizadas y ejecutadas a partir de lógicas

Figura 6. Economía indígena de la Orinoquía I.

La Orinoquía ancestral	
Sikuaní	En la actualidad, se dedican a la agricultura de subsistencia en los denominados conucos abi, para las siembras de yuca brava, plátano, ñame, fríjol, batata, mapuey y piña. También siembra, al lado de sus casas, frutales como guama, mango, papaya, cítricos, condimentos y plantas medicinales.
Achagua	Su actividad principal es la agricultura. Cultivan especialmente la yuca amarga (áliri) de la que extraen el almidón para fabricar “casabe” (beri, tortilla) y “fariña” (harina tostada). También producen maíz (kana). La pesca y, en menos escala, la caza tienen importancia durante el verano. La artesanía es otra actividad destacada.
Amorúa	En áreas de bajos y en zonas húmedas se siembran los plátanos. La piña, fríjol, batata y ñame se cultivan en pequeñas extensiones al lado de los yucales, mientras que cerca de las casas se siembran frutales como guama, mango, papaya, cítricos, condimentos y plantas medicinales. La bebida alcohólica, Yalaki, es elaborada a partir de la yuca amarga.
Betoye	Son hortícolas por tradición, utilizan para sus cultivos el sistema de roza y quema. También practicaban la caza, la pesca y la recolección. Los cultivos básicos son el maíz, plátano y yuca, para su propio consumo, y el cacao, café, arroz (introducidos) con fines comerciales.
Chiricoa	Los cultivos siguen el esquema de roza, quema y siembra en áreas donde predomina la siembra de yuca, ñame, chontaduro, banano, ají, caimo, aguacate, piña, papaya, calabaza, lilo, marañón. Se complementa con actividades de caza, pesca y recolección de frutos silvestres.
Wamonae - kuiva	Las principales actividades de subsistencia están representadas por la caza, la pesca y la agricultura; los trabajos que implican algún tipo de remuneración económica, como el jornal, la artesanía, la docencia y la vigilancia representan el 26% de las actividades. Por último, otros oficios de este pueblo son la recolección de frutos, la ganadería o el pastoreo, y otras actividades no especificadas.

Nota: Hay un cambio circunstancial en el Censo indígena a partir del Censo Nacional de Población y Vivienda -DANE. (2018) que establece la existencia de 115 pueblos indígenas nativos. Sin embargo, dada la falta de enfoque territorial descriptivo, estas infografías priorizaron los datos de la ONIC para la caracterización. Fuente: elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014) y del Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura, s.f.).



Figura 7. Economía indígena de la Orinoquía II.

Jiw
En las huertas o chagras (lula, baka), el cultivo principal es la yuca amarga, o brava de la que obtienen “casabe” y “fariña”. Cultivan también maíz, batata (nat, d+ad), bore, ñame, aguacate, cacao, chontaduro, papaya, piña, ají (nol), calabaza, plátano, caña de azúcar, arroz, mango, algodón, tabaco y achiote. El hombre es el encargado de tumar y quemar para preparar el terreno y la mujer siembra, cuida y cosecha.
Hitnü - Macaguán
Actualmente, sus cultivos principales son la yuca y el plátano. Sin embargo, continúan con la recolección de frutos de palmas y huevos de iguana, el cultivo de maíz y la cría de animales domésticos, la venta de artesanías y pieles. Algunos miembros de la comunidad se han adaptado a labores comerciales distintas a su economía.
Maibén masiware - Podipodi
Los pueblos indígenas del resguardo han basado su sistema productivo tradicional en cuanto a subsistemas, a saber: agricultura, recolección, cacería y pesca, unos con un grado de participación mayor que otros. Dicho sistema ha sufrido grandes cambios, haciéndolo insostenible y arrojando a sus habitantes a situaciones de pobreza.
Piapoco
Sus actividades económicas principales son la pesca, caza, recolección de frutos silvestres y la horticultura, siendo su principal cultivo la yuca amarga, de la cual se obtiene “casabe” y “mañoco” para el consumo y el intercambio. También cultivan ña para la preparación del guarapo. La ganadería forma parte de su economía y también algunos cultivos menores de frutales como el mango, la piña, la patilla, la papaya, el limón y el mamey. Las mujeres elaboran cerámica.
Tsiripu
La caza, pesca y recolección son sus actividades principales. La disminución de los animales de cacería no solo ha disminuido por las actividades extractivas de la población Tsiripu, también han llegado indígenas de otras comunidades a cazar sin permiso en el área de jurisdicción de Guafiyal; esto ha llevado a que tengan que desplazarse hacia otros lugares fuera del resguardo en las tareas de consecución de alimento.
Sáliba
Sus actividades económicas principales son la pesca, caza, recolección de frutos silvestres y la horticultura, siendo su principal cultivo la yuca amarga, de la cual se obtiene “casabe” y “mañoco” para el consumo y el intercambio. También cultivan ña para la preparación del guarapo. La ganadería forma parte de su economía y también algunos cultivos menores de frutales como el mango, la piña, la patilla, la papaya, el limón y el mamey. Las mujeres elaboran cerámica.
U´wa
La ubicación del pueblo U´wa es en la zona de piedemonte de la Cordillera Oriental y Sierra Nevada del Cocuy, esta permite una economía diversa que aprovecha los diferentes pisos térmicos y una vida semisedentaria, en donde los desplazamientos giraban alrededor de las principales quebradas y ríos. Las familias indígenas se desplazan a lo largo del año, de acuerdo con el ciclo de las cuatro estaciones, entre los diferentes pisos térmicos, siempre a lo largo de una misma cuenca.

Nota: Hay un cambio circunstancial en el Censo indígena a partir del Censo Nacional de Población y Vivienda -DANE. (2018) que establece la existencia de 115 pueblos indígenas nativos. Sin embargo, dada la falta de enfoque territorial descriptivo, estas infografías priorizaron los datos de la ONIC para la caracterización. Fuente: Infografía de elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014) y del Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura, s. f.)



completamente distintas a las extractivistas y deforestantes que concebimos en nuestra actividad económica occidentalizada. Las denominadas prácticas responsables de explotación animal no son más que una reinterpretación a las prácticas ancestrales de aprovechamiento de recursos animales que realizaban los indígenas desde hace varias décadas, toda vez que el aprovechamiento de estos recursos está atravesado por la concepción del cuidado de la tierra y la responsabilidad para la armonización de los territorios.

La marcada herencia de la vaquería llanera se puede identificar en pueblos como el Hitnü, Sábila y Tsiripu; este ejercicio de ganadería de aprovechamiento de productos animales sale de las normas típicas de la ganadería desarrollada a partir de los intereses económicos privados. El contar con una cosmovisión que rige la

Figura 8. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía I.

	<p>Sikuni</p> <p>“Según la recopilación investigativa del Ministerio del Interior de la República de Colombia, la cultura sikuni está conformada por diferentes mitos que alimentan la tradición ancestral de la comunidad: uno de los rituales más importantes que marca el ciclo vital de la etnia es la ceremonia de iniciación y de bautizo denominada el rezo del pescado. El objetivo de dicha ceremonia es preparar a las mujeres jóvenes para la vida adulta. Otro ritual importante para los sikuni es el Itomo, que hace parte del ciclo de ceremonias del segundo enterramiento. Dicho ritual es importante, incluso, por encima del ritual de la primera ceremonia, donde el entierro es sencillo y sólo intervienen el chamán”.</p>
	<p>Achagua</p> <p>“A partir del siglo XVIII han sido fuertemente afectados por la actividad misionera evangélica y por la expansión de la colonización. A pesar del proceso de reelaboración cultural y apropiación de nuevos elementos conversan sus rituales en donde se utilizan plantas psicotrópicas, esenciales para sus ceremonias. En los grupos achagua prevalece un tipo de organización familiar fundada en la autoridad del suegro. La unidad de producción y consumo y la unidad residencial están constituidas generalmente por una pareja adulta, los hijos e hijas jóvenes y las hijas casada, con sus respectivas familias. Con el crecimiento del grupo, los yernos tienden a construir viviendas separadas”.</p>
	<p>Amorúa</p> <p>“Su sistema de representación tiene en la figura del chamán al principal personaje de la vida ritual y espiritual de la etnia. Desde esa perspectiva, el Yopo es la principal planta psicotrópica, fundamental en la realización de cualquier ceremonia o ritual, aunque también es utilizada en actividades de tipo social. El consumo de yopo, durante las ceremonias, va acompañado del consumo de tabaco y de otras plantas alucinógenas”.</p>

Fuente: elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014) y del Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura s.f.); Otras fuentes (Ministerio de Cultura, 2010), y (Romero Moreno, Castro Agudelo y Muriel Bejarano, 1993).



economía más allá del interés simplemente productivo les permite a los indígenas emplear prácticas en condiciones dignas tanto con los ecosistemas como con los animales. Solo se tiene registro de que la actividad económica de los pueblos Amorúa y Jiw está estrechamente ligada a la mera actividad económica de la agricultura, la siembra, el riego, el cuidado de los productos de la tierra como forma de subsistencia económica.

Otras de las dinámicas distintas para la subsistencia económica de los pueblos es la elaboración de artesanías, frutos de insumos de extracción natural realizadas con pieles que se encuentran presentes en los pueblos de Achagua, Hitnü, Piapoco y Sáliba. Estas actividades hacen de la interacción económica un medio más para la subsistencia no solamente de la realidad económica y las necesidades básicas de los pueblos, sino también una metodología para la pedagogía de los símbolos y la identidad típica de los indígenas colombianos en la Orinoquía.

Un eje transversal a todos los pueblos caracterizados en este estudio es la necesidad de tener un arraigo con la cultura a partir de la siembra y producción en las plantas medicinales como forma de resistencia, mecanismo para transitar y transmitir desde la palabra hasta la memoria, donde el factor cultural resulta predominante para todas las comunidades, siendo un eje que transversaliza otras prácticas como las dinámicas sociales y económicas dentro de los diferentes pueblos.

Figura 9. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía II.

	<p>Betoye</p> <p>“Entre sus celebraciones culturales propias encontramos la Fiesta de la Chicha, preparada con plátano o ‘majule’, es una de las principales festividades de este pueblo. A esta invitan a otras comunidades y es celebrada durante varios días. Las fiestas, así como la actividad de la caza, poseen un gran valor para el pueblo por lo que son dirigidas por los capitanes.”</p>
	<p>Chiricoa</p> <p>“se conservan rasgos y rituales donde se utilizan plantas psicotrópicas, fundamentales en la realización de cualquier ceremonia, aunque también es utilizada en actividades de tipo social. Dentro de los rituales más importantes y que marcan sin duda el ciclo vital de la etnia están: el ‘rezo del pescado’, ceremonia de iniciación y de bautizo, que tienen una gran difusión entre los grupos de la región.”</p>
	<p>Wamona - Kuiva</p> <p>“En su cosmovisión tradicional, el Curaca es el intermediario entre la comunidad y las fuerzas sobrenaturales. Se cree que es la única persona con capacidad para detener las enfermedades que llevan a la muerte, mediante cantos medicinales basados en la magia de la palabra hablada. El yopo, planta psicotrópica, ocupa un lugar preferencial en su cultura y su consumo se hace en todo ritual”.</p>

Fuente: elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014) y del Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura, s.f.); Otras fuentes (Universidad Externado de Colombia, 2015, p. 118).



El pueblo Sikuni que ha sido determinante a la hora de entender los procesos de arraigo territorial y las problemáticas para su identificación, a través de prácticas seminómadas como un ejercicio cultural de donde se desprende una observación intrínseca con la recolección de alimentos como una práctica ancestral llena de ritualidad. Los Achagua, por su parte, buscan conservar las unidades familiares y la identidad a partir de la palabra *elas toma* de la medicina ancestral, que reúnen las visiones de unidad territorial/familiar y espiritual producida por su pueblo desde tiempos de preconquista. Estos dos pueblos, junto al pueblo de Amorúa, cuentan con una organización estructural interna donde la administración de los sistemas para la resolución de conflictos están determinadas por una autoridad designada a partir de principios ancestrales y de la sabiduría de sus pueblos; estas autoridades se legitiman a través de procesos políticos y espirituales en donde el uso de las medicinas ancestrales juega un papel importante para su mandato, para los Amorúa el *yopo* es una medicina fundamental tanto para la toma de decisiones dentro del territorio como para la unidad y el reencuentro del pueblo mismo.

Figura 10. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía III.

	<p>Jiw</p> <p>“Uno de los rasgos culturales característicos de este pueblo es su estructura comunitaria, en la cual el parentesco constituye su principio de identidad. La población jiw se halla repartida en varias comunidades y cada una de estas se subdivide en clanes autónomos, con una particularidad, todos los miembros de los clanes son parientes entre sí., En la cosmovisión jiw, se reconoce a existencia de los humanos, los espíritus y los seres mitológicos, que hacen parte del mundo, Kuwoi es el dios creador, Kuwey y Wamake ayudaron a este dios a organizar lo que hay en la naturaleza”.</p>
	<p>Hitnü - Macaguán</p> <p>“Previo a la evangelización, los Hitnü aplicaban sus conocimientos astronómicos en el manejo del medio ambiente, es decir, predecían fenómenos naturales que condicionaban los ciclos reproductivos de los animales. Se subdividen en mitades chupir bone (pequeños) y tsana bone (hinchados). Creen en un creador a quien llaman Nakuanu tsetsei. El alucinógeno yopo es consumido ritualmente y la bebida fermentada o chicha de plátano, majule, desempeña en papel en la vida social”.</p>
	<p>Maibén masiware - Podipodi</p> <p>“KaÇoyoutja es la denominación que hacen para el médico tradicional del pueblo Maibén masiware. La comunidad de San José de Ariporo comenta que existen cuatro médicos tradicionales ejerciendo actualmente el oficio. Es evidente la pérdida acelerada de los conocimientos sobre medicina tradicional y falta de interés en los jóvenes por el aprendizaje de estos saberes. Este detrimento de la legitimidad del médico tradicional se debe a que cada vez menos personas creen en esta medicina y en su efectividad”.</p>

Fuente: elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014) y del Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura, s.f.); Otras fuentes (Romero Moreno, Castro Agudelo y Muriel Bejarano, 1993) (UNHCR – ACNUR, s.f.), (Universidad Externado de Colombia, 2015) y (Resguardo Indígena Caño Mochuelo, 2013)



Para el pueblo Betoye la festividad aparece como un espacio y convergencia social, mientras que para los Chiricoa este espacio de encuentro está representado a través de rituales de iniciación y bendición que orbitan alrededor de la relación armónica que tienen con el territorio gracias a la sabiduría ancestral que les provee la medicina. Los Wamonae-Kuiva toman provecho de las medicinas como una forma en la naturaleza intermedia con la comunidad y se comunican con ella para desarrollar herramientas de coexistencia armónica.

Las características de los diferentes rituales de las comunidades que históricamente han sido exotizadas, constituyen un espacio para la toma de decisiones y el diálogo comunitario, suponer que las únicas formas de decisión democrática y establecer un sistema de decisiones como las que nosotros conocemos dentro del desarrollo occidental, es desconocer el hecho de que cada uno de los rituales y encuentros indígenas persigue desde su ancestralidad el dar fórmulas de solución o establecer unos mínimos de interacción para la coexistencia los pueblos indígenas.

Comprender el desarrollo de la sabiduría indígena requiere también desprenderse de los prejuicios cientificistas que han dejado de lado los conocimientos de los pueblos ancestrales, existen importantes contribuciones para diferentes áreas, desde las experiencias empíricas y las enseñanzas desde la sabiduría indígena resultantes de la relación armónica buscada por los pueblos entre las comunidades, sus prácticas y el territorio en el que se arraigan. Los Jiw cuentan con una organización comunitaria a partir de un sistema de clanes que buscan conservar la existencia de las familias y la conservación de las características propias de los miembros que históricamente han estado en el pueblo; esta visión de conservación resulta importante para ellos, toda vez que, a partir de este proceso se conserva de la misma manera la herencia que desde su cosmovisión les fue otorgada por *Kuwoi* Dios creador, esta concepción de la conservación de la población vista desde una óptica occidental resulta importante a la hora de entender la conservación genética y la prolongación de la memoria genética de los pueblos indígenas.

Por su parte los Hitnū-Macaguán desarrollaron una serie de conocimientos astrológicos para comprender los cambios del medio ambiente y las dinámicas de siembra, la reproducción animal y los cambios en el comportamiento del territorio que se determina por diferentes fenómenos astrológicos. Si bien nuestras visiones occidentales han desechado la idea de que los fenómenos a nivel astrológico afectan nuestra existencia, es necesario comprender que la forma en la que vivimos nuestra relación con el entorno, e incluso con lo astronómico, es completamente distinta a las experiencias indígenas, dado que por la interacción arraigada con las condiciones naturales es para ellos mucho más perceptible la alteración de comportamientos y el posicionamiento de los espectros y en los astros a la hora de determinar los procesos de siembra y cosecha.

Como se venía mencionando la medicina ancestral es un elemento esencial para los pueblos originarios, pero está desentendida más allá de las prácticas occidentales con las que nosotros concebimos las ingestas curativas, las comunidades en-



tienden como medicinal no solamente lo que se destine al alivio de los males del cuerpo, sino también todo aquello que sirva para la armonización del pensamiento y la palabra. Esta medicina ancestral hacía uso de los elementos que rodeaban a las comunidades y comprendían también un aspecto que se constituye en una de las mayores crisis para la medicina actual, que es la salud mental. Para pueblos como el Miabén Masiware resulta importante prácticas ancestrales y culturales que se vuelcan hacia los procesos de tradición de las prácticas medicinales y la fabricación de productos medicinales, indicando que la medicina no es solamente una forma para armonizar y aliviar los padecimientos, sino que también hace parte del ejercicio la memoria histórica.

Figura 11. Caracterización cultural indígena de la Orinoquía IV.

	<p>Piapoco</p> <p>“En el blog de la Etnia Piapocos, se expone que para ellos la variedad de plantas de cultivos proviene de distintas ramas del árbol kaliawiri. Furna Minali o Kuwai es el dios de los piapoco que hizo la tierra habitable, exiliando a kemeine – la anaconda caníbal, convirtiéndose en la Vía Láctea. Según el blog, en la cultura de los piapoco, el creador configuro a los indios y blancos dándoles su idioma y su cultura respectivamente, diferenciándolos entre sí”.</p>
	<p>Tsiripu</p> <p>“En los estudios del Ministerio del Interior, el sistema de representación tradicional de la etnia Tsiripu tenía en la figura del chamán al principal personaje de la vida ritual y espiritual. Desde esa perspectiva, el yopo era la planta psicotrópica fundamental en la realización de cualquier ceremonia, ritual y actividad social”.</p>
	<p>Sáliba</p> <p>“En el Plan de Vida de la etnia Sáliba de Morichito ‘Tasebaduuxa jekamena gutina’ se hace corta reseña de la cosmogonía del pueblo sáliba, esto nos puede dar luces sobre lo que significan los saberes ancestrales para este pueblo y en general su cultura: ‘[...] El hombre Sáliba, descendiente de la Madre Tierra, está hecho del polvo de Pulú soplo por la nariz; luego aparece la mujer que anda por la llanura y los bosques y sigue viviendo a la orilla de la laguna”.</p>
	<p>U’wa</p> <p>“La cosmogonía U’wa se fundamenta en el permanente equilibrio entre el hombre, el medio ambiente y su universo cósmico. La defensa del planeta tierra y el territorio propio son las bases para dicho equilibrio entre la gente y el medio natural, el cual asegura la permanencia de la cultura, de lo material y de lo espiritual”.</p>

Fuente: elaboración propia a partir del informe preliminar de la Orinoquía de 2014 (ONIC, 2014) y del Banco de Datos del Ministerio de Cultura (Ministerio de Cultura, s.f.); Otras fuentes (Gregor Barié, 2000), (Ministerio de Interior, 2013), (Departamento de Vichada — Republica de Colombia, s.f.), (Ministerio de Interior, s.f.), (Resguardo Indígena Caño Mochuelo, 2013), (Ministerio de Interior, s.f.), (Resumen Latinoamericano, 2016), (Revista Semana, 2007), (Jaimes *et al.*, s.f.).



El territorio para los pueblos indígenas establece una relación armoniosa y de consistencia con la naturaleza siendo un aspecto esencial para la existencia de los mismos, pues no puede pensarse un pueblo indígena sin una relación directa con el territorio para la conservación y protección del mismo, puesto que de la conservación del territorio se desprende la posibilidad de preservar la identidad de los pueblos, comprendiendo que toda su cosmovisión y proceso de identidad surge precisamente de la relación con los ecosistemas y los entornos. Los Piapoco han concebido la semilla como una unidad de memoria de la naturaleza y de la práctica de siembra, y los procesos ancestrales que se han gestado a partir de la conservación de una determinada especie natural por parte de la comunidad han establecido un vínculo directo entre la conservación natural y la conservación cultural.

El pueblo Sáliba concibe que su propio origen surge de la tierra, comprendiéndola como madrugadora y estableciendo una responsabilidad para la conservación de la misma a partir de una relación filial, creando fórmulas para la correlación con el territorio a partir de la reciprocidad y el respeto a todas las formas de vida. Los Tsiripu, quienes también usaban la planta medicinal del yopo, realizaban por medio de la máxima autoridad designada por el chamán¹², rituales de armonización espiritual para la conexión con la madre naturaleza. Finalmente, los U'wa desprenden todas sus acciones sociales y los fines de sus acciones a la preponderancia del equilibrio de los seres humanos con el ambiente comprendido como los ecosistemas y todas las formas de vida que les componen, comprendiendo como esenciales las relaciones armónicas para el mantenimiento de las memorias de su pueblo y la existencia del mismo.

Esta riqueza cultural de la cosmovisión indígena, compuesta por una serie de distintas maneras de entenderse con la tierra, supone formas bidireccionales de comprender tanto la existencia humana con su relación con el entorno, pese al importante aporte ético que pueden dar las comunidades a las prácticas occidentales arraigadas en el territorio nacional, la unidad indígena a lo largo del Orinoco se ha visto afectada por una serie de condiciones que precarizan su situación en los territorios y la atención a un mínimo de sus derechos. Es bajo este orden de ideas que las comunidades indígenas del Orinoco se vieron obligadas a establecer en el 2015 un comunicado abierto a la opinión pública y a la institucionalidad donde exigían un mínimo de condiciones para la dignidad humana en el que rezaban las siguientes consignas:

RECHAZAMOS las constantes violaciones al derecho fundamental a la salud de los Pueblos Indígenas, que se viene brindado a través de las empresas de salud (EPS e IPS) y las cuales no cumplen con la normatividad vigente y los compromisos que adquieren con los Pueblos Indígenas en sus diferentes niveles. Ejemplo de ello son los casos que ocurren con Capreso-

¹² Esta denominación es la que se encuentra en la Caracterización pueblos indígenas en la correspondiente al Pueblo Tsiripu realizada por el Ministerio del Interior de la República de Colombia como parte del dossier de información cultural en el portal del Ministerio.



ca, Caprecom y Colombiana de Salud para la atención de los maestros en zonas rurales; Mallamas, Comfamiliar Huila y sus IPS y Dusakawi. [...] **RECHAZAMOS** todo tipo de intervención de la política minero energética y la implementación de megaproyectos agrícolas, agroindustriales y ambientales en nuestros territorios indígenas, así como el saqueo de los recursos naturales, que pone en riesgo y compromete la vida e integridad de nuestros Pueblos. Ejemplo de ello son los casos específicos del Conpes de la Altillanura colombiana en Meta y Vichada; megaproyectos ambientales en Selva Mataven; Proyecto Mundo Nuevo; Proyecto Tangara y Niscota3D, áreas protegidas, exploración sísmica, megaproyectos de navegabilidad del Río Meta. **DENUNCIAMOS** a la opinión pública local, departamental, regional, nacional e internacional las constantes y persistentes violaciones de nuestros derechos humanos que se vienen presentando diariamente en las comunidades de nuestros Pueblos así como las amenazas de riesgo, despojo y exterminio físico y cultural que ponen en riesgo nuestra pervivencia, por causa del modelo de desarrollo económico impuesto por el Gobierno Nacional y las políticas neoliberales han venido usurpado y extrayendo el patrimonio natural en nuestros territorios ancestrales. (ONIC, 2015)

Más allá de las diferencias las cosmovisiones de las comunidades indígenas y la población secularizada u occidentalizada, existen un mínimo de condiciones que no pueden abandonarse por parte de la misión institucional del Estado bajo el pretexto del respeto al territorio ancestral; la protección a la salud, a la afectación de los territorios por parte de la extracción minera energética y la prevención de acciones que puedan resultar en genocidios y en afectación a la vida de los miembros de las comunidades no son solamente un discurso que puede encontrar legitimidad dentro de los procesos de decolonialidad, sino que es un asunto esencial a la hora de pensar sobre el territorio y la aplicación de los Derechos Humanos, por ende la conservación de los derechos de las comunidades indígenas no pueden leerse como un acto de benevolencia estatal frente a la diversidad étnica sino como una obligación sustentada jurídico políticamente que debe tener una acción constante, debidamente vigilada y aplicada oportunamente que permite y garantiza un proceso de memoria histórica, reparadora y colectiva.

La academia como escenario replicador de voces

Decantadas las críticas establecidas en apartados anteriores, es importante comprender que la denuncia y la visión hegemónica y colonial establecida dentro de los estudios académicos no puede alejar a los entornos educativos y de convergencia de pensamientos de la posibilidad de generar un diálogo simbiótico entre las comunidades indígenas y sus exigencias con los procesos de divulgación propios de la labor académica.

La decolonialidad presenta, de hecho, la posibilidad de establecer desde la misma academia una serie de estudios críticos a la forma que se han construido los ima-



ginnarios frente a las comunidades indígenas y su ancestralidad, la posibilidad de revisar la teoría sobre las tierras latinoamericanas o el territorio de *Abya Yala* para decantar todos los elementos discursivos que han sostenido las dinámicas de opresión a partir del poder colonial el cual no es un proceso que aparece como nuevo para el ejercicio de la Academia.

Posibilitar que los escritos académicos y las investigaciones sirvan como espacio de denuncias para las violencias políticas, físicas y simbólicas contra la población indígena a lo largo de la historia en Colombia es un paso importante a la hora de reconocer la existencia de una violencia discursiva que se ha establecido como legítima en todos los entornos académicos y educativos, sosteniendo la colonialidad como la norma y lo indígena como la otredad. Replantearse las premisas que se asumen como certezas dentro de los discursos de las disciplinas, entendiendo que el pensamiento está permeado por los sistemas de opresión y que la colonialidad determina lo forma en que se concibe y se desarrolla el pensamiento, lo cual estableció la eurocentralidad como punto de partida.

La historia como disciplina y proceso requiere comprender las implicaciones sociales de los discursos replicados, así mismo, es necesario comprender las implicaciones de seguir validando un discurso histórico sentado a partir de la concepción de la población indígena como una comunidad incivilizada y salvaje, mientras se plantea en contrapartida el proceso de conquista y colonialidad como una serie de sucesos benevolentes civilizadores. Si bien es necesario crear un sistema metodológico para poder comprobar las premisas y teorías de las diferentes disciplinas, no puede caerse en un cientificismo absoluto que obvie los saberes resultado de la interacción experiencial y el desarrollo de lógicas dado como consecuencia de la necesidad de adaptabilidad, esto implicaría, entonces, comprender que pese a que situaciones y conocimientos que no hicieron parte del método científico inicialmente, pueden llegar a ser tan efectivos como los resultantes de la aplicación de este método.

Atribuirle al conocimiento la necesidad de siempre estar ligado a una hermeticidad científica heredada del pensamiento europeo es desconocer la necesidad y la importancia de las ciencias sociales y humanas para conocimiento universal, la subjetividad con la que se ha rotulado los procesos y saberes indígenas ha estigmatizado los aportes que estos puedan hacer al campo del conocimiento y al proceso de difusión del conocimiento. Por esto es necesario e imperante pensarse espacios dentro del proceso académico donde la narrativa indígena salga del estigma de la observación como la alteridad humana y se incluya con la misma validez que se adiciona una escuela de pensamiento a la hora de sustentar una teoría.

La academia tiene el poder de legitimar o cuestionar los discursos que se dan por sentado y se naturalizan dentro del entorno social, sin embargo, la potestad de la academia también incluye la posibilidad de sentar una posición crítica que funcione como antítesis dentro de los procesos de síntesis del pensamiento humano funcionando como una tensión dentro del proceso dialéctico de las ideas. Concebir la



academia como espacio de debate y replanteamiento social no solamente dinamiza el espectro de la investigación y la pedagogía, sino que también plantea una nueva forma de lucha en la que la academia se desprende de su análisis alejado de la sociedad para entrar a crear herramientas que alteren los significantes en las comunidades y que repercutan en los procesos comunitarios y políticos. Así mismo sucede en el escenario jurídico, la ciencia del derecho y el proceso legislativo tal como lo señala Ariza Santamaría:

La descolonización es un dispositivo de lucha y transformación y por ende debe ser pieza fundamental para emprender un proceso de cambio, esto implica en primera instancia, iniciar y lograr una sensibilización, que esté directamente relacionada con un cambio de actitud y del hacer en las prácticas legales por parte de los abogados indígenas y no indígenas y de comunidades y minorías, que debe comenzar por “poner en cuestión” la teoría hegemónica Estatal y legal y asumir el legado histórico y las nuevas construcciones desde el saber propio y ancestral. (Ariza Santamaría, 2017, p. 3020)

Finalmente, esta apertura académica a los discursos decoloniales y a la posibilidad de presentarse como escenario de denuncia y de difusión para las voces e ideas indígenas debe erigirse a partir de la premisa de comprender que este proceso no puede darse en las mismas lógicas que los procesos de apropiación cognitiva, y que a menudo resultan de los estudios indígenas a partir de la observación a las comunidades como la otredad, para crear un espacio garantista que permita que la ancestralidad y las cosmovisiones de los pueblos indígenas puedan ser difundidos y como consecuencia se recupere la memoria histórica con lo cual debe entenderse estos pueblos como un núcleo dentro de la sociedad que ha sido observado como ajeno a consecuencia de los procesos de abandono estatal y la predominancia del discurso colonial.



Capítulo IV

El territorio de los derechos y los derechos del territorio

Establecer una mirada paralela entre ordenamiento jurídico y las visiones ya existentes de la cosmovisión indígena supone entender que existen conceptos que, a pesar de versar sobre la misma materia tienen un principio etimológico distinto. Para establecer la existencia de los pueblos indígenas el sistema jurídico constitucional colombiano necesita comprender la dimensión a partir de la territorialidad y la gobernanza sobre la misma, el territorio es, entonces, un asunto central y esencial a la hora de leer dentro del pluralismo jurídico las comunidades indígenas.

Sin embargo, las visiones territoriales que transversalizan las definiciones legislativas parten de las dimensiones geográficas, jurisdiccionales y extractivistas frente al espacio-territorio y los recursos que en este se encuentran, el desarrollo cultural y la creación de comunidad desde el territorio se observan como consecuencias del mismo, y no como una dimensión inseparable de la noción de territorialidad, en este sentido el territorio es visto como un lugar desde el cual se establecen otras dinámicas a partir de lo relacional y no como una noción multidimensional que implica en sí misma el entramado de dinámicas. Con este capítulo se busca establecer un concepto a partir de las cosmovisiones indígenas de la noción de territorio con el fin de contrastarla con el desarrollo normativo y jurisprudencial de la territorialidad indígena en relación a la jurisdicción.

Es necesario para el desarrollo del capítulo establecer una serie de advertencias y críticas, ya se advirtió en los anteriores capítulos de los sesgos colonialistas que se establecen a la hora de legislar sobre las comunidades indígenas pero aquí es necesario establecer otra advertencia, pese al esfuerzo ético y académico que hemos establecido a lo largo de este libro es necesario comprender que muchas



de estas críticas han sido históricamente sentadas por las comunidades indígenas, y que a partir de este texto, y del privilegio que brinda el academicismo, podemos replicar, esta investigación no busca nombrar como propias las luchas epistemológicas que la decolonialidad lleva siglos estableciendo, razón por la cual deben tomarse las afirmaciones que aquí se exponen frente a la cosmovisión del territorio como una forma de hacer eco de las voces que llevan años señalando la necesidad de un ordenamiento jurídico que entienda la alteridad indígena.

Las letras aquí plasmadas son también un llamado al ejercicio académico a observar cómo se siguen narrando las realidades indígenas desde las visiones del investigador y su privilegio, mientras se acallan las historias en voz propia de las comunidades desde la excusa cientificista de las debidas formas investigativas. Partimos este capítulo desde la aceptación del privilegio que ostentamos como investigadores y de lo violento de las formas de la academia para sumar una voz más al reclamo a la ciencia jurídica y la sociología jurídica de comprender la realidad indígena más allá de la necesidad de la regulación sobre ella, transitamos esta investigación sobre caminos ya labrados de la resistencia indígena y sus saberes ancestrales con el único fin de que los grandes debates en materia de derecho construyan un pluralismo jurídico donde los conceptos en relación a la jurisdicción indígena se desarrollen con la cosmovisión de los pueblos raizales, y no a pesar de la existencia de los pueblos indígenas.

Hubiésemos deseado que cada uno de estos capítulos se desarrollara a la par de las voces de las comunidades y no solamente desde un ejercicio de observación académica, pero entendemos la complejidad que resulta el tejer espacios seguros para el diálogo con las comunidades y las limitaciones que como investigadores tenemos frente a este ejercicio debido a las condiciones y tiempos en las que se desarrolló este libro, sin embargo, llamamos a la investigación socio jurídica a permitirse ocupar espacios desde la investigación-acción-participación donde se establezcan investigaciones que den una voz protagónica a los indígenas y se den como consecuencia de un tejido social investigativo y no como una relación de investigador y sujeto de investigación.

Desde la visión jurídica, el territorio está determinado por los linderos y la pertenencia de un sujeto frente a un espacio determinado, mientras que en las cosmovisiones indígenas priman las dinámicas relacionales donde la tierra es un espacio de conexión comunitaria y ancestral, que establece el lugar de encuentro entre los seres terrenales y las deidades metafísicas, la tierra, entonces, es un espacio, un sujeto, un objeto y una universalidad que no está contenida en un solo espacio y no contiene límites geográficos. Estas visiones de lo ancestral están determinadas por las características que revisten cada territorio en particular, las especies de fauna y flora no son solamente recursos, sino que también encarnan creaturas y memorias claves para la identidad de los pueblos. La identidad es un pilar central en el tejido comunitario de los pueblos, es la cosmovisión colectiva la que determina la existencia de una comunidad.



Las formas de enunciación sobre el territorio permiten también establecer la diferencia entre las nociones que tenemos desde la herencia colonialista y las formas de relacionamiento con las tierras de las comunidades indígenas, mientras que en el ejercicio de la colonialidad la tierra era un espacio de conquista en el cual se establecía la pertenencia de un espacio delimitado a un sujeto, las comunidades comprendían el territorio como sujeto, y el sujeto como madre, así se establecía una necesidad de habitar el espacio en comunidad, coexistiendo con la territorialidad y no superponiéndose a la misma (Agredo Cardona, 2006).

Surge entonces una dicotomía importante frente a las nociones de territorio, que es precisamente la propiedad como concepto de dominio sobre las tierras, el señorío español vio la necesidad de establecer límites a los territorios desde el cercado y la delimitación artificial sobre paisajes que ya tenían unos límites orgánicos en los que transitaban las comunidades, lo que existía previamente era una relación de habitabilidad con el territorio como sujeto y no de usufructo emanado de los intereses frente al territorio. Así, entonces, lo ha señalado William Jairo Mavisoy Muchavisoy¹³, quién actualmente es el primer profesor indígena que ingresa a la planta docente de la Universidad del Cauca frente a las categorías de lugar y territorio y las implicaciones comunitarias de cada una:

No es lo mismo lugar y territorio, tampoco memoria e historia. Por esta razón se propone el análisis de las categorías lugar-memoria y territorio-historia. En la primera existe un espacio donde sembrar el ombligo, es decir, un espacio íntimo, mientras que, en la segunda, el significado original sobre el ombligo se pierde, queda en el discurso del recuerdo o en la incertidumbre del olvido. En lo que concierne al lugar, el conocimiento se siembra, crece y retoña, mientras que en el territorio el conocimiento acude a la posibilidad de múltiples prácticas que occidente ha venido incorporando. El lugar alude a lo íntimo, mientras que el territorio alude a lo sagrado; se puede narrar y escribir toda una historia sobre lo sagrado del territorio. (Mavisoy Muchavisoy, 2018, p. 241)

Hay entonces una serie de debates nominativos que resultan importantes a la hora de comprender el territorio, las tierras que antes recibían los diferentes nombres que las comunidades indígenas les otorgaban, pasaron a ser las tierras de Cristóbal Colón bajo el nombre de Colombia y el territorio compartido de *Abya Yala*, en el que las comunidades indígenas coexistían fueron renombradas como América en forma de homenaje a Américo Vespucio, las tierras toman nombre de hombre blanco, occidental y expropiador. Sin embargo, lejos de desaparecer estas formas de relacionamiento con el territorio, tras el auge de las repúblicas, el inicio del capitalismo establece unas lógicas de dominación-explotación-conflicto donde se

¹³ El profesor Mavisoy Muchavisoy es el claro ejemplo academia puede desarrollarse con las voces de las comunidades indígenas, sus estudios van desde el área de la antropología hasta el desarrollo de la Etnobiología y Biocultura desde una experiencia doctoral, su existencia dentro de los círculos académicos no es solamente histórica sino también una muestra de la resistencia indígena en todos los entornos.



arraigan las políticas extractivistas y se establecen las formas de gobernanza a partir de los usos del suelo y los recursos que se encuentran en los diferentes territorios (Quijano, 2000).

Ha señalado ya la Unión Territorial de Comunidades indígenas del alto Cauca que con esta visión instrumentalista del territorio y la necesidad de las adjudicaciones de espacios territoriales a particulares o al Estado, aparece una figura jurídica que fue clave a la hora de entender el despojo a las comunidades raizales tanto indígenas como afro, la ocupación de las comunidades no era permanente sobre todos los territorios, ya que se determinaban diferentes espacios para vivir, para actuar en comunidad y para conectar con su cosmovisión, por lo que el Estado comprendió que aquellos espacios que no eran directamente habitados por las comunidades eran entendidos como no habitados y por tanto considerados como baldíos, lo cual dio una potestad al Estado para decidir sobre los mismos.

Los territorios baldíos fueron circunstancialmente otorgados a consorcios empresariales que, mediante la instalación de empresas de extracción natural y mineral, alteraron la comunicación orgánica que tenían las comunidades con esos territorios y deformaron las formas de comunicación de las comunidades y entre ellas (Unión Territorial Interétnica del Naya, 2003).

Es entonces necesario comprender que las nociones de territorialidad y gobernanza de la misma se encuentran determinadas por el sesgo occidental del ordenamiento jurídico que obvia las construcciones ancestrales de las comunidades frente a la tierra. Para comprender el desarrollo desde el derecho, y en materia de derechos del territorio, es imprescindible comprender las dimensiones que las comunidades indígenas han tenido frente al territorio, es por ello que este capítulo tiene tres momentos importantes para establecer una lectura a ese diálogo del pluralismo jurídico que sigue sin manejar un lenguaje común.

En primera medida, y prestando principal importancia comunidades desplegadas a lo largo del Cauca, el Pacífico y algunas uniones territoriales de resguardos indígenas en el territorio nacional, nos permitiremos replicar acá las voces que la cosmovisión indígena tiene frente a las dimensiones del territorio desde la ancestralidad, la construcción de comunidad y el desarrollo de cultura; con esta aproximación a las nociones ancestrales de territorio estableceremos una mirada más crítica al desarrollo de la jurisdicción ordinaria frente a la protección constitucional de los territorios y las comunidades que los habitan, para que finalmente puede establecerse la importancia del cuidado a los recursos como parte del territorio y el principal punto de debate y vulneración de los derechos por parte del Estado a las comunidades indígenas, como resultado de los procesos de extractivismo de recursos naturales.



Cosmovisión indígena frente a las construcciones del territorio

Hemos esbozado una relación primaria entre el territorio y la habitabilidad, sin embargo, las formas de contemplar el tiempo y el desarrollo para las comunidades están estrechamente ligadas a las dinámicas desarrolladas dentro del territorio, la ciclicidad de los rituales, la construcción de los recursos naturales como memorias y acompañantes ancestrales, y las formas de entender el desarrollo de los diferentes sujetos dentro de la comunidad con relación a los cambios que modifican las condiciones del territorio, son tan solo algunos de los indicadores que entrelazan el territorio y las comunidades. La ritualidad representa, no solamente una expresión amplificada de las creencias de cada una de las cosmovisiones, sino una forma de reconectar con el cambiante territorio y de reestablecer y renovar las relaciones con la tierra. La sabiduría dentro de las comunidades resulta de un proceso de relación con la tierra donde la siembra y el contacto con los elementales es indispensable, por lo que la permanencia de las cosmovisiones indígenas depende estrechamente de las condiciones óptimas de los mismos para poder seguir comunicándose con el territorio que han habitado durante siglos.

Surge aquí otra relación de las dinámicas indígenas y las sabidurías con el territorio, que es la dimensión de la corporalidad como otra noción de territorio, el trabajo de Mavisoy Muchavisoy en la observación de las dinámicas del pueblo Kamëntsa en el alto Putumayo (pueblo al que además pertenece); a partir de su lectura sobre la labor de la partería aporta una aproximación importante a la hora de entender la relación de la corporalidad-territorialidad-ancestralidad que envuelven las dinámicas de los ciclos vitales de los miembros de una comunidad indígena estableciendo que:

Las parteras suelen comentar que cada *ëntśá* es un “lugar que camina” o una “memoria-testigo”, es decir, “un cuerpo con lugar y memoria”. Algunos artículos hacen referencia a las comunidades indígenas que comprenden al cuerpo humano como el “primer territorio”. En este caso el *ëntśá* es poseedor de la “episteme viva” que está atravesada por dos formas de conocer: el “conocimiento-memoria” y el “conocimiento-experiencia”. El primero es una asimilación del crecimiento biológico (etapas de la vida) y la constante relación con la cultura o sociedad. Mientras que el segundo es cuando *ëntśá* (en sus diferentes etapas) establece una estrecha relación con el cosmos, y con la naturaleza, los astros, consigo mismo y con el mundo. (Mavisoy Muchavisoy, 2018, p. 243)

En este mismo estudio, resalta Mavisoy Muchavisoy que las formas de organización territorial tienen un carácter circular que permiten entender la noción ancestral de la espiral hacia el centro, metáfora y pictografía que permite comprender el devenir de la historia, conexión ancestral con el ombligo, la relación simbiótica de las comunidades del interior hacia el exterior, las formas de comunicación de la



sabiduría y la importancia de una misma línea de conocimiento desde los linajes, la conexión con los úteros, entre otros.

La circularidad de las estructuras indígenas permiten entender un ciclo sin fin en la construcción de territorio, sabiduría y comunidad, a lo que se le yuxtapone la occidentalidad lineal, que establece, a partir de la rectitud de los linderos, un concepto de orden en el que norman solamente las formas de organización territorial que quepan dentro de esa organización, uno de los símbolos más característicos de las creencias occidentales a partir de lo religioso es precisamente una cruz compuesta por dos líneas mientras que las figuras de conexión ancestral indígena versan sobre la circularidad y la ciclicidad.

La organización del territorio no es solamente una cuestión paisajística y de gobernanza por parte de un Estado, es sobre todo la alteración de los imaginarios desarrollados por comunidades enteras alrededor del territorio y el establecimiento de normas que rigen las nuevas nociones sobre los territorios delimitados. El reemplazo de los espacios de veneración indígena por lugares de encuentro religioso católico, así como la destrucción de altares y distintos referentes ritualísticos de las comunidades para establecer plazas y lugares de comercio, como una forma de menoscabar física y territorialmente la cosmovisión indígena, a partir de la imposición de nuevos imaginarios frente al territorio y la invisibilización de las construcciones ya existentes frente a ese espacio.

El eje central de las formas de organización territorial de la occidentalidad es la gobernanza misma, esto no implica que la ancestralidad indígena no tuviera una noción de gobernanza y autodeterminación, por el contrario, el establecimiento de diferentes territorios para labores distintas, por parte de las comunidades, permite evidenciar que existía una razón de ser para cada una de las ocupaciones del territorio y de las acciones desplegadas sobre este, mismas que como consecuencia de la gobernanza estatalizada de las visiones occidentales han desaparecido.

Las experiencias indígenas frente al territorio, transversalizadas por las diversas formas de ancestralidad, son las que determinan las formas de organización, las maneras de producción, las dinámicas de comunicación social y los mecanismos de memoria colectiva; las comunidades no son sólo conjuntos de asentamientos humanos con una cosmovisión que ocupan un territorio, sino que son la experiencia colectiva de la ancestralidad que se desarrolla a partir y gracias a la interacción con el territorio en el que se encuentran, este sentido resulta inseparable pensarse la visión del territorio indígena sin concebir las dimensiones ancestrales del mismo.

Las formas de desplazamiento de los indígenas en su territorio bien sea como producto de la apropiación territorial histórica por parte de la occidentalidad, o como consecuencia del conflicto armado interno, representan una ruptura en los



saberes ancestrales que debe recomponerse en los territorios donde puede existir nuevamente la unidad de la comunidad, la necesidad de ocupar espacios dentro de la ciudad para la garantía de la protección de los derechos y de crear nuevos asentamientos en lugares donde la comunicación con el territorio no es de manera directa crean nuevos paradigmas tanto en las formas de organización, como en la conexión de la ancestralidad para algunos pueblos indígenas (García Hierro, 2005).

Otro de los aspectos que es completamente obviado a la hora de la división territorial, que se da en perjuicio del desplazamiento de las comunidades, es el hecho de que la permanencia ancestral de estas comunidades en los territorios les ha dotado de una serie de conocimientos frente a las condiciones de los recursos que les permite un aprovechamiento orgánico y sostenible de los frutos de la tierra, mientras que los modelos de producción empresarial e industrial establecen la necesidad de tratar a los recursos naturales como materia prima sin preocupación alguna de la renovación de estos. Las comunidades indígenas, a partir de su dinámica relacional con las representaciones espirituales de los recursos como el agua y la tierra, crean espacios de productividad en los que no se alteran las dinámicas ecosistémicas o se elimina las formas de existencia de especies dentro de la fauna y la flora.

Dentro de las preocupaciones actuales por la protección a los recursos medioambientales y la observación en las condiciones de las reservas naturales, se ha encontrado una estrecha relación en la que el 70% de los territorios de protección ambiental se encuentran a su vez ocupados por comunidades indígenas, principalmente en zonas de Centroamérica, esto significa que las formas de relacionamiento desde la ancestralidad de las comunidades indígenas son las que permiten el cuidado y resguardo de las condiciones de grandes reservas naturales (Grünberg, 2003).

No obstante estas nociones básicas sobre las formas de relacionamiento entre comunidades indígenas, territorio, ancestralidad y desarrollo cultural requieren un desarrollo puntual, pese a que resultaría completamente oportuno aportar todas las visiones de las comunidades, frente a estas dimensiones es necesario entender que esto desbordaría los límites de la presente investigación, por lo cual las nociones tomadas a continuación se centraran en los estudios generales que establecen una serie de similitudes en las diferentes cosmovisiones indígenas en Colombia y que se encuentran estrechamente relacionados con el objeto de desarrollo de este capítulo.

El asunto del territorio no es únicamente sobre los relacional sino también con la noción de justicia que tienen los pueblos indígenas, desde su visión ancestral la justicia es solamente pensable en términos de las condiciones que brinda su territorio, es un todo indivisible porque solamente desde el espacio en el que coexistieron durante siglos, y que les brindó las condiciones para su desarrollo como comunidad es posible gestar la justicia desde los principios universales de vida de su ancestralidad.



Nuestras nociones de la justicia comprenden el acceso a la misma como una forma de movilización de nuestro lugar a un espacio donde se encuentran los servidores y operarios de la justicia, nuestra noción es desde lo ajeno, de un ejercicio que es extraordinario a nuestras formas de interacción comunes, la justicia opera de forma excepcional, y como una respuesta a un conflicto, para los pueblos indígenas la noción de justicia está hilada a las formas de relacionarse a diario de las comunidades mismas, se trata de un ejercicio que se construye en el diario en la cohabitación y a la interacción como sociedad. La justicia es al territorio una dinámica más dentro del desarrollo de los pueblos (Martínez, et al., 2013).

Ancestralidad

A lo largo de este capítulo se ha empleado la palabra territorio para nombrar el espacio ocupado por las comunidades indígenas y el objeto de estudio en este acápite dentro del libro, sin embargo, nociones como la del lugar, ya establecidas por Masivoy Muchavisoy, se presentan como contraposición al desarrollo lingüístico del territorio, al tratarse de una investigación que parte de la observación documental de las visiones indígenas y el desarrollo jurídico frente a la defensa del territorio, no podemos ocupar la noción de lugar como punto de partida porque significaría apropiar las palabras que desde la cosmovisión indígena se han usado para las visiones ancestrales. Por tanto, y en respeto de las visiones de las ancestralidades indígenas, ocuparemos la palabra territorio y sus variedades a la hora de centrarnos en el objeto de estudio con absoluto cuidado de no apropiar las formas del lenguaje de la reivindicación en la lucha indígena.

Volviendo al desarrollo de las nociones de la espiral desde la cosmovisión indígena, dicho sea de paso, se trata de una convergencia de muchas visiones y no de una universalidad homogénea de la espiritualidad indígena, se ha establecido que la simbología espiral y circular representa, no solamente formas de retratar simbólicamente las creencias indígenas, sino que también acogen diversas visiones de pueblos indígenas, e incluso formas de geolocalizarse en el territorio (figura 12).

Acorde con lo expuesto por Suárez Higuera, la simbología de la espiral envuelve en sí misma una noción cardinal, un significado frente a un imaginario, una denominación acorde y armónica, finalmente, existen varios pueblos que se identifican a lo largo del territorio nacional con la misma simbología. Esta visión compartida de la espiral no resulta únicamente de los diálogos entre los pueblos indígenas, sino que hacen parte de las nociones generales de los pueblos ancestrales, se trata de la gran cosmovisión indígena que transversaliza las formas de organización en el territorio y la memoria espiritual compartida que se busca resguardar por cada comunidad.

Las formas pictográficas no retratan solamente símbolos usados en rituales, sino que también permiten comprender las maneras en que se establecían las construcciones para las viviendas indígenas, las formas de riego y aprovechamiento de otros recursos fluviales, las dinámicas de siembra, los rituales de conexión comuni-



Figura 12. Espirales pictográficas colombianas: clasificación y deíxis.

Diseño pictográfico	Nombre de la espiral	Color	Orientación	Significado	Cultura
	Espiral progresiva dextrógira con giros hacia la derecha arriba (→).	Amarillo	Norte Septentrional Oeste Occidente	Sol Hombre Semen Poder	Calima Muisca Quimbaya San Agustín Tairona Sin
	Espiral progresiva dextrógira con giros a parte lateral derecha (→).	Verde azulado	Este Oriente	Naturaleza Huracán Lluvia Inundación Nubes Tormenta Hidrografía	Calima Cauca Muisca Quimbaya San Agustín Sinú Tairona Tierradentro Tolima
	Espiral regresiva levógira con giros a parte lateral izquierda para representar la mujer erotizada (←).	Rojo	Oeste Occidente Sur Meridional	Mujer Sangre Menstruación Parentesco Anatomía	Calima Cauca Muisca Quimbaya Sinú Tairona Tierradentro Tolima
	Espiral regresiva levógira con giros hacia la izquierda y abajo (←, ↓).	Azul	Sur Meridional Este Oriente	Comunicación Dualidad Benéfico Maléfico Neutralidad	Calima Cauca Muisca Quimbaya San Agustín Sinú Tairona Tierradentro Tolima
	Espiral progresiva levógira con giros hacia dentro de la izquierda para representar al caracol (Inside spiral).	Magenta	nordeste	Caracol	Calima Cauca Muisca Quimbaya San Agustín Sinú Tairona Tolima



	<p>Espiral progresiva levógira con giros hacia fuera de la izquierda para representar la serpiente (Inside spiral).</p>	<p>Verde</p>	<p>Sur Oeste</p>	<p>Serpiente</p>	<p>Calima Cauca Muisca Quimbaya San Agustín Sinú Tairona Tierradentro Tolima</p>
---	---	--------------	------------------	------------------	--

Fuente: Suarez Higuera (2020, pp. 459-460).

taria, finalmente, las formas de comunicación con lo ancestral. No se trata entonces de la organización del territorio que permita la ancestralidad, sino actuar en el territorio a partir de la ancestralidad ya existente.

La visión de la ancestralidad no solamente envuelve las características simbólicas y ceremoniales de las comunidades, las formas mismas de socialización de las comunidades hacen parte de esta cosmovisión precisamente porque estos espacios son senti-pensados para la socialización y comunicación de los saberes ancestrales a partir de la simbología y las palabras propias de cada una de las comunidades la lengua y las formas de comunicación revisten también de un carácter esencial en la ancestralidad, toda vez que, la identidad indígena se sostiene desde la preservación de las formas históricas en su comunidad.

La comunidad es, entonces, la gran familia que se establece en el territorio y las dinámicas que se despliegan desde esta las grandes leyes universales y de origen que rigen el actuar y devenir de los miembros dentro de la gran armonía de la espiral. Gracias a un estudio resultante de la observación de las dinámicas de crianza en las comunidades Nasa se puede evidenciar que:

[...] se asume por parte del Pueblo Nasa que la familia es portadora de semilla que se reproduce en pareja, es la continuidad de la especie. Su función es reproducir, procrear no sólo hijos, sino también la cultura y el legado espiritual. Pero también la función de la familia es proteger, cuidar, guiar, orientar y mantener la semilla. (Benavides Cortés, et al., 2022, p. 47)

El territorio y la ancestralidad se rigen en una relación simbiótica donde diferentes elementos que existen dentro de las dinámicas indígenas en las que la lengua propia, la creación de comunidad, el sostenimiento de las familias, la habitabilidad del territorio más allá de la propiedad, la lectura del cuerpo como un territorio mismo, las dinámicas de siembra como relaciones ancestrales con el territorio y la identidad como el compilado de estas acciones componen la espiralidad que ha sido mencionada anteriormente.



Figura 13. Dimensiones y relaciones de la ancestralidad y territorialidad.



Fuente: elaboración propia.

La relación entre el cuerpo como territorio y el territorio habitado está ligada a la concepción de cada corporalidad, que dentro de las comunidades guarda en sí misma la semilla del saber ancestral y que las prácticas de crianza y de parto deben estar provistas de la sabiduría que dan las plantas propias del territorio de cada comunidad, la medicina, así como las formas de salud ancestral, son pensadas únicamente a partir del acceso y la comunicación con las plantas medicinales que tienen la comunidad, lo anterior implica que el ciclo de vida está determinado por



las formas de relacionamiento con el territorio y las posibilidades que este otorga para permanecer la sabiduría de la medicina ancestral.

La sabiduría indígena y relacionamiento ancestral con el territorio representaba, entonces, para las lógicas del señorío español una forma contrahegemónica, y por tanto, una amenaza al entramado ideológico de la colonialidad, la apropiación de los territorios tuvo que pasar también por una apropiación de los dispositivos simbólicos de la cosmovisión indígena por parte de los españoles, a partir de un mal dibujado sincretismo, la occidentalidad tomó como propios los conocimientos de medicina ancestral indígena, además de los territorios que les permitían estas prácticas para proclamarse como legítimos dueños del territorio al haber adoptado de manera somera algunas de las creencias arraigadas al mismo a partir de una adaptación de la identidad y el despojo territorial de las comunidades.

El borrado de la ancestralidad, como consecuencia de la tradición oral de conocimiento y comunicación de los indígenas con el territorio supuso desarticular el entramado ideológico que sostenía la legitimidad de la gobernanza de los pueblos indígenas frente al territorio que habitan (Gaona Pando, 2013). Las formas de relacionarse con el territorio fueron claves para entender el desarraigo del territorio como una serie de dinámicas que envuelven las identidades de los sujetos que las habitan, están marcadas debido a que las misiones con relación a los territorios encontrados eran a partir de la conquista.

Desde esa perspectiva la religión católica fungía como legitimadora del de la Corona española y sus prácticas, que le reconocían por medio de las diferentes formas de organización estatal o pre estatal la legitimidad de actuar y habitar frente a los territorios de los colonizadores. La espiritualidad a lo largo del virreinato se centró en la legitimación de la apropiación de los territorios como parte de la misión evangelizadora, mientras que la cosmovisión indígena tiene profundo arraigo en la habitabilidad y relación armónica con cada territorio y sus recursos.

Las nociones de ancestralidad frente al territorio no solamente resultan ilustrativas a la hora de entender cómo se concebían y se relacionaban a las comunidades con los lugares que habitaban sino que también permiten entender que las nociones jurídicas desarrolladas a partir de la adjudicación territorial española y de las formas de usufructo clásicas limitan los derechos y el desarrollo de derechos sobre el territorio, lo que unidimensiona la territorialidad e impide el desarrollo completo de la subjetividad alrededor del territorio como derecho y categoría jurídica, tal como lo expresa Herreño Hernández:

En este sentido, debe concedérsele al derecho a la tierra un necesario carácter de universalidad que no se agota en la facultad reconocida a ciertos grupos humanos para poseerla, trabajarla o usufructuarla, sino que debe ser un derecho potencialmente asegurado a cualquier persona que desee organizar su existencia alrededor de las labores del campo. Otro asunto que se discute al momento de definir la titularidad de los derechos, es el relativo a los “poderes subjetivos” que otorga su reconocimiento. Estos



podere se expresan de manera ordinaria en un conjunto de prerrogativas que tienen los titulares del derecho para su ejercicio, uso, goce y disposición, unas veces de manera directa y exclusiva y otras veces acudiendo a manifestaciones de la voluntad que permiten su cesión absoluta o parcial. Tal vez el mayor poder subjetivo que da la titularidad de un derecho es la capacidad para exigir el bien jurídico reconocido ante el poder jurisdiccional. (Herreño Hernandez, 2004, p. 251)

El territorio como jurisdicción, proveedor de recursos naturales, desarrollo de usufructo de la naturaleza, espacio para el desarrollo del trabajo y espacio de habitación envuelve en una dinámica aún más importante, que es la que permite todas estas otras dinámicas, y es la de la comunidad y las formas de interacción comunitarias, dentro de la cosmovisión indígena están estrechamente ligadas a las nociones de la ancestralidad. La comunidad es la que permite el sostenimiento de las cosmovisiones indígenas, y la que a su vez le da un sentido al territorio.

Comunidad

La carencia de formas de organización estatal como las preconcebimos desde la occidentalidad no implica la inexistencia de unas formas de organización comunitaria, las dinámicas organizativas corresponden a las características propias de los pueblos en función al territorio y a las preconcepciones del poder establecidas desde cada una de las cosmovisiones, del amplio marco identitario se establecen las técnicas de interacción de las cuales se determinan las formas de trabajo y los mecanismos para la tradición de conocimientos, se establece un sistema de sanciones y castigos que organizan los roles de cada uno de los miembros de la comunidad dentro de los pueblos ancestrales.

Las formas de organización del poder dentro de los pueblos están revestidas en figuras de autoridad determinadas a partir de la sabiduría ancestral de quienes han ocupado durante más tiempo un rol dentro de la comunidad, cómo los mayores, y se suple de otras figuras que acorde con cada uno de los conocimientos cumplen un rol de liderazgo guía en las decisiones comunitarias de los pueblos. La individualidad existe como una muestra de la singularidad en la carga ancestral histórica de las creencias de los pueblos indígenas y no como punto de partida de las interacciones, el tejido social es comunitario y circular, nutrido por la palabra y las decisiones comunes siendo práctica de la visión de la espiralidad ancestral indígena

La codependencia estatal bajo la cual nos concebimos en el marco actual, y desde nuestras nociones occidentales, no existía para los pueblos ancestrales, todas las labores de subsistencia de los pueblos se trataban de acciones de autogestión étnicas que permitieran no solamente la supervivencia de los pueblos sino también de las creencias ancestrales de las comunidades, lo imperante no era el sistema jerárquico de organización comunitaria, sino las formas de preservar tradición de la cultura propia, ese rasgo de la comunidad ancestral indígena se mantenía gracias a su identidad cultural que era la que lo diferenciaba de otras formas de asentamiento humano.



Las formas de organización comunitaria indígena en la actualidad no son solamente una muestra de la permanencia las creencias culturales y éticas, sino que también representan, dentro de sus entornos, una acción de resistencia ante la dominación territorial, ideológica y cultural de la hegemonía occidental, en la actualidad, las nociones de comunidad y territorio han tenido que verse separadas no por un proceso orgánico de las comunidades, sino por las condiciones de desplazamiento territorial y persecución por parte de grupos armados organizados (tanto fuera como dentro del conflicto armado).

Existen, entonces, aún comunidades sin territorio, formas de organización comunitaria que han resistido al despojo de las tierras para permanecer vivas sus creencias y su cosmovisión, la desaparición del acceso a un territorio ancestral no significa la pérdida de la identidad indígena pero sí establece la ruptura en los procesos de organización comunitaria de los pueblos ancestrales. El etnodesarrollo como pilar esencial en las dinámicas comunitarias indígenas es el que se desdibuja con los procesos de despojo territorial, la creatividad y formas de relacionamiento con la tierra para la mejora de las condiciones de cada una de las comunidades es la que desaparece cuando la comunidad se abstrae de su propio territorio.

Muy a pesar de estas críticas somos completamente conscientes de que los procesos jurídicos no pueden versar retroactivamente sobre hechos de dominación histórica ya ocurridos, sin embargo, la subsistencia de los pueblos requiere una garantía del territorio por parte del Estado para crear condiciones de etnodesarrollo que permitan la dinámica de los pueblos:

Se afirma, por el contrario, que toda cultura —la propia, en primer término— es dinámica, cambiante dentro de ciertos parámetros y conforme a ciertos ritmos, y que en el proceso de etnodesarrollo se busca precisamente generar las condiciones que permitan la creatividad y la innovación, tanto mediante el desarrollo de la cultura autónoma como a través del enriquecimiento de la cultura apropiada. (Bonfil Batalla, 1982, p. 139)

No se requieren grandes estudios en el territorio para entender esta dinámica de territorio comunidad, durante cerca de más de 17 años, y como consecuencia del recrudecimiento de las acciones de grupos armados organizados, dentro y fuera del conflicto armado, así como la avanzada de las acciones industriales minero-energéticas, las comunidades Emberá Katio y Emberá Chamí se han visto forzadas a desplazarse de sus asentamientos en los departamentos de Chocó y Risaralda hasta la ciudad de Bogotá en búsqueda de condiciones de protección Estatal y de atención en su condición de víctimas del conflicto armado. Para comprender mejor el desarrollo de la ocupación de las comunidades Emberá en el territorio bogotano, en reclamo de la desidia estatal frente a sus condiciones de violencia y bienestar social básico, nos hemos permitido la creación de la siguiente línea de tiempo (figura 14) con la cronología de los asentamientos en Bogotá.



Figura 14. Ocupación Emberá Katio – Chamí en Bogotá.



Fuente: elaboración propia con base en el videoinforme de *El Tiempo* (2022).

El ejemplo de los pueblos Emberá demuestra que la fractura tras el desplazamiento no se traduce solo en la mezcla de costumbres de pueblos con características particulares, como es el caso de los Emberá Chamí y Emberá Katio, sino el cambio absoluto de las dinámicas comunitarias que antes se ocupaban de labores para



establecer una relación con la tierra y los miembros de la comunidad y que tras el desarraigo territorial se centran en labores de supervivencia y exigibilidad de condiciones básicas para la subsistencia humana.

La comunidad despliega las prioridades de su tejido comunitario ancestral para establecer dinámicas dentro de la comunidad que permitan su resistencia en el territorio, el lugar-espacio ya no es el entorno de convergencia de la cultura, la ancestralidad y la comunidad, sino que se convierte en el espacio de disputa en el que las comunidades “ocupan” y no habitan. La ocupación del espacio resulta, desde un relacionamiento de lo ajeno, donde la comunidad desconoce las dinámicas del territorio y pierde la capacidad de transformación de mismo mientras que la habitabilidad habla de entramado social que se da con el fin de crear realidades en el territorio, comprendiendo la relación ancestral con la tierra habitada y estableciendo un escenario a construir de manera conjunta.

La desidia estatal frente al caso Emberá en Bogotá demuestra la falta de comprensión de la institucionalidad a la premura de la garantía del territorio, no se trata solamente de asegurar un territorio para la subsistencia y el saneamiento básico, sino de establecer un espacio que permita la permanencia de las dinámicas comunitarias de los pueblos indígenas que consecuentemente preserva la pluralidad cultural y étnica que reviste cada uno de los pueblos. En los territorios ocupados como resultado del despojo las formas comunitarias que ya existían en los diversos pueblos se entremezclan y se arriesgan consigo, las dinámicas culturales, en este sentido el territorio resulta vital a la hora de entender las dimensiones ancestrales comunitarias y culturales de los pueblos indígenas.

Cultura

Para comprender las nociones de cultura habría que situarse en cada uno de los casos específicos de los pueblos que han sido despojados de sus territorios, sin embargo, estos casos obedecen a una singularidad que desborda los límites de este capítulo, no obstante, se puede observar, a partir de las generalidades, el proceso en la pérdida de condiciones para la permanencia de la herencia cultural y su estrecha relación con el territorio. Uno de los ejemplos más claros de la alteración de las formas culturales de relacionamiento con el territorio es la creación de resguardos como figuras territoriales, en las cuales durante la conquista y la colonia se les permitieron a las comunidades habitar un espacio determinado, en este sentido las formas de producción y coexistencia se encuentran delimitadas por los nuevos recursos que tiene ese territorio ocupado y que se alejan del territorio que históricamente habitaron.

Desde las formas de construcción existen unos rasgos característicos de cada una de las comunidades toda vez que las formas de las viviendas y sus materiales estaban estrechamente ligados con los recursos y materiales a los cuales tenían acceso las comunidades en sus lugares ancestrales, las construcciones de vivienda no respondían solamente a las necesidades básicas de subsistencia, como lo hacían en



sus territorios sino que ahora también tenían que obedecer a nuevas dinámicas como las de protección frente al ataque colonial (Agredo Cardona, 2006).

El constreñimiento territorial al que se vieron sometidos las comunidades por parte de la gran inquisición colonialista, para el borrado de sus formas de lenguaje, vestimenta y prácticas con el fin de adecuarse a la occidentalidad impuesta fue una de las formas de violencia más características desde el señorío español hasta las épocas del conflicto armado interno, el desplazamiento dentro de las características del conflicto armado desde 1960 se convirtió en una herramienta de dominio territorial que replicó el borrado de las comunidades indígenas y sus prácticas como lo señalan las cifras del informe de *¡basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*:

Las afectaciones del conflicto armado interno sobre la población indígena son alarmantes. De acuerdo con los datos de ACNUR, los indígenas representan el 2,74% del total de la población colombiana, y el 3,4% de la población desplazada interna, para un total de 106.562 personas desplazadas entre 1997 y 2011. (Grupo de Memoria Histórica, 2013, p. 287)

El borrado cultural resulta del desplazamiento territorial, cuando hablamos de cultura debemos comprender que tanto en lo occidental como en lo indígena no es un asunto de iconografía y simbología únicamente, la composición de las dinámicas son la cultura indígena, y, sobre todo, las visiones ancestrales, es por ello que alterar la composición de las relaciones de las comunidades en el territorio termina en una suerte de atomización de los pueblos, y por tanto, de sus procesos culturales.

Habría que señalar que aparte de la dominación territorial hay otra forma de violencia alrededor de la limitación de las comunidades en los territorios, las comunidades antes del proceso de señorío español y la apropiación del territorio los pueblos tenían dinámicas de movilidad que establecían una relación con la territorialidad desde la adaptabilidad y comprensión de la tierra como dimensión sintiente. Esto implica una noción de territorio que también es cambiante y que establece una universalidad frente al territorio.

Las visiones de territorio que nos rigen están transversalizadas por la visión de propiedad privada, es decir, concebimos la territorialidad en función al dominio, mientras que lo indígena comprende la territorialidad como dimensión. Nuestra visión es entonces transaccional frente a lo habitado, delimitado y fronterizo, establecemos nuestras dinámicas culturales a partir de esta noción, por lo cual nos resulta, entender que nuestros procesos son en sí mismos una imposición de las formas de habitar, y por tanto, una pérdida histórica de la cultura indígena de la territorialidad dinámica.

La habitabilidad indígena comprende también dinámicas comerciales y de subsistencia, pero la forma de comprender los recursos naturales establecía otros factores culturales, en el territorio se cohabitaba con los recursos, es decir, la fauna y la flora componen un sujeto dentro de esta dimensión. La naturaleza les provee de



bienestar, por lo tanto, el territorio es un asunto correlacional y la movilidad y formas de organización para la supervivencia priman en la conservación. La tradición oral para la conservación cultural de la identidad indígena en cada pueblo logró permear al arco ideológico en donde las especies animales y vegetales son a quienes las tierras les pertenecen por derecho ancestral y la experiencia humana puede gozar de sus frutos a partir de la relación armónica de preservación y cuidado de estas (Jaramillo, 2003).

La sostenibilidad de la que hoy se habla es una forma politizada y administrativa de las visiones dimensionales indígenas frente al territorio, la preservación natural es cultura indígena, por ende, las nociones de habitabilidad son más cercanas a la ancestralidad indígena que a los preceptos jurídicos. Sin embargo, las construcciones y avances normativos, y la categoría antropológica del etnodesarrollo, permiten entender de forma diferencial el territorio y por ello las expresiones culturales indígenas se presentan como dinámicas importantes en la comprensión de la planeación en el territorio, en palabras de Bonfil Batalla:

En este sentido, el etnodesarrollo consiste en un cambio de la correlación de fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza —hoy favorable a los intereses que impulsan los procesos de imposición y enajenación cultural a favor de los grupos sociales que pugna por el desarrollo de su cultura propia (etnias, regiones, localidades). [...] El control de los recursos culturales, el fortalecimiento de una cultura autónoma a que aspira cualquier proyecto de etnodesarrollo, pasa, indispensablemente, por la restitución y garantía de territorios étnicos. (Bonfil Batalla, 1982, p. 133)

Existe entonces una convergencia esencial entre la cultura indígena, el territorio y el desarrollo en el lenguaje y planeación estatal, que prioriza la necesidad de legislar y regular los conceptos jurídicos frente al territorio alrededor de los territorios étnicos, es necesario comprender el contraste entre la visión multidimensional del territorio desde lo indígena con el desarrollo normativo del mismo. El territorio como dimensión, se escapa a las visiones jurídico normativas, sin embargo, es necesario comprender el marco de desarrollo del concepto territorio dentro del ordenamiento jurídico con las nociones constitucionales y jurisdiccionales desde lo enunciativo, hasta las herramientas para el derecho positivo.



Capítulo V

Derechos tutelados a las comunidades frente a los territorios

Desde la jurisdicción ordinaria, las nociones de derecho de propiedad están estrechamente ligadas con las de posesión y dominio, los derechos reales son reconocidos a partir de un procedimiento estatalizado que permite el goce efectivo de la ocupación territorial y el usufructo consecuente, las nociones de posesión ancestral pertenecen a una herencia consuetudinaria del derecho internacional gracias a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el cual se reconoce la necesidad de garantizar el acceso a la tierra tradicionalmente usada y ocupada por los grupos indígenas frente a situaciones desplazamiento, por ocupación del territorio en razón a la explotación comercial del mismo. Las formas de adquisición y transmisión de la propiedad preconcebidas dentro del derecho civil pasan a desdibujarse al entender las necesidades de una dimensión de propiedad que comprenda las necesidades de los pueblos ancestrales.

La piedra angular a la hora de estudiar el derecho a la propiedad de los indígenas es precisamente el derecho a la propiedad privada desarrollada a partir de el pacto de San José, que establece en su artículo 21, no solamente la facultad que tienen los individuos para hacer uso y goce de sus bienes sino también las dimensiones sociales que puedan tener las acciones que desprende el derecho propiedad:

Artículo 21 Derecho a la Propiedad Privada 1. Toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes. La ley puede subordinar tal uso y goce al interés social. 2. Ninguna persona puede ser privada de sus bienes, excepto mediante el pago de indemnización justa, por razones de utilidad pública o de interés social y en los casos y según las formas establecidas por la ley. 3. Tanto la usura como cualquier otra forma de explotación del hombre



por el hombre, deben ser prohibidas por ley. (Sistema Interamericano de Derechos Humanos, 1978)

El derecho internacional en materia derechos humanos fue esencial a la hora de establecer esta visión garantista frente a la propiedad en relación a las comunidades indígenas dentro del caso de la comunidad Mayagna (Sumo) AwanTigni contra el Estado nicaragüense en el 2001, uno de los ejes centrales en este caso es que no existía un reconocimiento del Estado de Nicaragua de los títulos de propiedad de la comunidad, sin embargo, se les permitió realizar un contrato con la empresa maderera Mademsa para el manejo del bosque habitado por los Mayanga en 1992. Un año más tarde, el Estado de Nicaragua celebra el convenio de aprovechamiento forestal por medio del cual aprueba tanto a la empresa Mademsa como a la empresa Solcarsa adelantar acciones forestales, en 1996 finalmente se les concede en una licencia para la acción desplegada.

La acción y las reservas forestales tuvieron tal influencia que afectaron a los 1016 integrantes de la comunidad y las labores de agricultura y caza. Uno de los problemas jurídicos principales dentro del caso es, precisamente, el desconocimiento de la posibilidad de participación en la decisión de la disposición de las tierras para la comunidad indígena involucrada, la falta de reconocimiento de los títulos de propiedad crea un escenario jurídico en el cual el Estado dispone discrecionalmente del territorio sin comprender las dinámicas rotas de las comunidades ancestrales.

Los demandantes en el presente caso alegaban la violación de los artículos 1º (obligación de los Estados), 2º (deber de adoptar medidas), 21º (derecho de propiedad) y 25º (protección judicial) de la Convención Americana de Derechos Humanos o Pacto de San José (adoptada en Costa Rica el 22 de noviembre de 1969); por parte del Estado de Nicaragua, al:

- No demarcar las tierras de la comunidad AwanTigni,
- no tomar medidas que garantizaran la propiedad de las tierras y recursos,
- dar las tierras en concesión, sin su aval, y
- no adoptar medios de defensa efectivos, entre otros (Suárez Vargas, 2013, p. 240)

Uno de los aspectos principales en la decisión de fondo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos es precisamente la visión que se tiene sobre las formas de adquisición del dominio sobre un territorio a partir de la necesidad de tener en cuenta las decisiones del derecho consuetudinario indígena, es decir, existe una necesidad de observar el derecho sobre el dominio de los territorios desde la necesidad de un pluralismo jurídico, que entienda que la propiedad podrá ser concebida únicamente dentro del marco de una garantía de derechos, en el que coexistan los derechos privados y los derechos humanos.

Como punto de partida, en materia internacional las formas de observar el territorio que ocupan los indígenas y su relación con el mismo comprende la necesidad de atender a un diálogo de pluralismo jurídico en los Estados donde se comprenda



la legitimidad de la ocupación indígena en los territorios y su dominio como consecuencia de las actividades desarrolladas ancestralmente por las comunidades en el mismo territorio.

Tal como se desarrolló en el capítulo I, los ordenamientos jurídicos frente al derecho indígena actúan a partir de mecanismos de reconocimiento y adaptabilidad a las naciones ya existentes, cuando se trata de un sistema jurídico garante de los derechos humanos, las nociones de propiedad dentro del derecho de las cosas surgen a posteriori de las visiones indígenas ancestrales. Para los pueblos indígenas la propiedad es comunitaria y toma sentido únicamente desde las dinámicas comunes, la titularidad de la propiedad de los indígenas, cuando se observa desde las visiones de la jurisdicción ordinaria, debe tener en cuenta que la singularidad que se aplica para el dominio en derecho desaparece a la hora de establecer una tenencia a partir de la pluralidad de los pueblos indígenas.

La titularidad del derecho de dominio sobre la propiedad de los territorios habitados por los indígenas funge como un derecho que subsidiariamente ayuda a la materialización de otros derechos, ya que, como se había mencionado anteriormente, el territorio y su ocupación en las comunidades indígenas está directamente ligado con la ancestralidad, construcción de comunidad y el sostenimiento de sus formas culturales.

La necesidad de la conservación de las comunidades indígenas es una preocupación no social, sino jurídica a nivel internacional. La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2003 amplió las nociones de patrimonio y comprende que, dentro de la dimensión de la inmaterialidad, las dinámicas y formas de los indígenas constituyen un patrimonio vivo mediante el cual pueden seguirse manteniendo los legados de las comunidades ancestrales, y que, por lo tanto, hace parte del objeto de protección jurídica internacional de dicha convención. El aporte de las comunidades indígenas a nivel internacional no reside únicamente a partir de su propia subsistencia, sino también de la transmisión de sus conocimientos y visiones alrededor de las formas de entender el mundo, las cuales se entiende solo serán posibles cuando se brinden condiciones materiales necesarios para su subsistencia tales como el territorio.

Las acciones de reconocimiento oficial “deben ser consideradas no como meras transferencias sino como procesos de ‘otorgamiento de prueba para que las comunidades pudiesen acreditar su dominio anterior’” [188], y no como el otorgamiento de nuevos derechos. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2009, p. 29)

Otro asunto relevante a la hora de estudiar la protección territorial de los espacios ancestrales a la luz de los fallos de la CIDH, es precisamente, el uso del suelo, en el caso de *Mary y Carrie Dann (Indígenas Western Shoshone) vs. Estados Unidos* se establece una disputa por la utilización de bienes inmuebles considerados bien federal. Miembros de la comunidad indígena Western Shoshone (cursivas) reclamaban el título de las tierras que, pese haber estado ocupadas por la familia Dann,



previo al emplazamiento de 1872 que legitima al gobierno estadounidense a establecerse como dueños de los territorios. Uno de los procedimientos de forma ante la jurisdicción estadounidense para el reconocimiento de la propiedad sobre el territorio es establecer una reclamación sobre una titularidad singular frente a las tierras reclamadas, es aquí donde la CIDH establece la importancia determinar el derecho a la propiedad en las comunidades indígenas como un derecho conexo a la integridad cultural de las comunidades indígenas, lo que significa que ningún procedimiento de forma puede obviar el hecho de que las formas de reconocimiento del territorio no pueden desconocer la importancia de los territorios para las comunidades indígenas.

En 2004, en el Estado de Belice, Centroamérica, las comunidades mayas acudieron ante las CIDH para la protección de su territorio frente al desarrollo de actividades de extracción de madera y petróleo, trayendo a la discusión sobre el territorio ancestral y el reconocimiento de la titularidad, la propiedad del mismo como un elemento esencial, no solo para el reconocimiento de la ocupación indígena a lo largo del tiempo, sino también para la prevención de la afectación medioambiental que dichas actividades puedan tener en el territorio y que consecuentemente afecten la existencia y subsistencia de las comunidades indígenas.

Otros dos casos importantes en el avance de la jurisprudencia internacional frente al territorio indígena y los derechos de titularidad de las comunidades son el caso de la Comunidad Indígena Sawhoyamaya Vs. Paraguay en 2004, donde se señala que ningún procedimiento de forma, como la exigencia de una personalidad jurídica para el reconocimiento de territorios, puede estar por encima de los derechos ejercidos históricamente por la comunidad, por lo que el único requisito *sine qua non* para el reconocimiento de la titularidad del territorio es la identidad indígena ancestral y cultural con el mismo. Finalmente, en el caso del pueblo Saramaka vs. Surinam en 2004, se ratifica que la falta de reconocimiento estatal a un grupo indígena como un pueblo ancestral no puede excluir a una comunidad que cuenta con todas las características de un pueblo indígena del goce del derecho a la propiedad establecido por el artículo 21 de la convención americana, esto instituyó para los Estados, no solamente una obligación en el reconocimiento del derecho a la propiedad sino también una necesidad imperante de establecer mecanismos de reconocimiento para las comunidades que residen en el territorio nacional, y no soportar únicamente las capacidades de los pueblos el reconocimiento de estos como grupos ancestrales a partir del reconocimiento de la personería jurídica.

A lo largo de estos casos, la CIDH ha reiterado que el derecho a la propiedad privada no podrá ser leído de la misma manera para las comunidades ancestrales, ni podrá ser protegido en las mismas condiciones que para el derecho singular de la propiedad privada.

La Organización Internacional del Trabajo a partir del convenio N°169 ha establecido también que hace parte de los derechos de las comunidades indígenas la vivienda, como parte de los derechos sociales y culturales, de manera reiterada no



solamente por la corte interamericana derechos humanos sino también por otros organismos, ya establecido que la lectura del derecho al territorio y las tierras de las comunidades indígenas deben tenderse como un eje transversal en el cual orbitan otros derechos y la garantía de la subsistencia de los pueblos ancestrales, no se trata solamente de una interpretación jurisprudencial de la forma en que debe ser leída la propiedad y el derecho al territorio, sino una reiteración de los diferentes convenios internacionales de la necesidad de entender de manera integral el derecho a la propiedad por parte de las comunidades indígenas (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2013).

Sin embargo, las formas de identificación de estos territorios han tomado diferentes nociones dentro de la jurisdicción colombiana que resultan homónimas, pero que envuelven nociones distintas, de allí la necesidad de comprender como a partir de lo nominativo, se ha venido construyendo la defensa del territorio indígena desde lo jurisdiccional en el ordenamiento jurídico colombiano.

El resguardo, cabildo y asentamiento como lugar de protección

Las formas en que preconcebimos el territorio están enteramente atravesadas por las naciones occidentales del período colonial, el establecimiento del poderío del virreinato español determinó los límites territoriales y estableció, a partir de las cédulas reales, desde 1595 hasta 1642, el reconocimiento de la mano de obra indígena, y por tanto, destinó un espacio territorial para el desarrollo de estas labores, esta relación, considerada por la Corona española fuera del avasallamiento y la encomienda de las comunidades indígenas, al tratarse de seres libres, aumentó a la necesidad de mano de obra esclava traída desde África, que debía ubicarse también dentro del territorio. Bajo esta necesidad de separación de castas nace el resguardo, como una institución jurídica donde los españoles aislaban a las comunidades indígenas, concediéndoles dentro de su libertad la posibilidad de organizarse territorial y administrativamente.

La propiedad indígena sobre los territorios, bajo la figura del resguardo, únicamente giraba a partir del usufructo de las tierras y no de la propiedad sobre estas; no se les permitía a las comunidades acción distinta a la del cultivo, por lo cual la figura de resguardo era más cercana a la de unión de trabajo agrícola que a la de territorio concedido a un pueblo liberado (Herreño Hernández, 2004).

La figura del resguardo se sostiene, entonces, de una propiedad colectiva no enajenable; sin embargo, no es sino hasta 1820 que se establece la primera norma que reconoce la unidad territorial indígena junto con otros derechos de los mismos, a partir del fallido proyecto de incorporación de los indios a la nación de la Nueva Granada, el 20 de mayo de ese año el presidente Simón Bolívar y libertador de la Nueva Granada decreta devolver a los indígenas la propiedad legítima sobre las tierras que durante el virreinato establecieron como resguardo y cuya posesión podía ser oponible a terceros que se encontraran en tenencia de sus territorios.



La Ley 84 de 1873, que establece el código civil para los Estados Unidos de Colombia desarrolla mayormente una noción de dominio territorial fundamentada únicamente en la propiedad privada, lo que de cierta forma ha desdibujado a la figura de resguardo, que entendía como comunitaria la tenencia del territorio. Esto se profundiza con la Ley 89 de 1890, mediante la cual se busca unificar las condiciones de las comunidades indígenas en el territorio nacional y establecer los límites hasta donde los cuales cualquier territorio no habitado por población indígena sería considerado como abandonado, y por tanto sería dominio del Estado. El resguardo como noción jurídica se limitaba al lugar de ocupación actual de las comunidades indígenas, esto obviaba la relación histórica de las comunidades con otros territorios a los cuales no le será posible habitar.

El resguardo como unidad territorial se convierte en una lucha de resistencia indígena que se extiende a las causas y exigencias de Quintín Lame y que se solidifican el desarrollo del movimiento indígena nacional. No es sino hasta el decreto 2001 de 1988 que se establece la necesidad de designar desde lo normativo el concepto de resguardo como una forma de protección al territorio indígena y de separación de los terrenos baldíos.

Consecuencia de la necesidad de una solidificación de las formas de producción agrícola en Colombia se les atribuyen a los territorios indígenas una serie de características productivas que reconfiguran las instituciones del Estado que deben atender a los resguardos y, por tanto, el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria comienza a normar las constituciones de los resguardos a partir de la Ley 160 de 1994 y el decreto 2164 de 1995.

La Constituyente de 1991 integra las nociones de resguardo al texto constitucional a partir de tres visiones, el artículo 63 establece un mecanismo de protección del Estado sobre los territorios de resguardo de tal manera que estos pueden ser entendidos como inalienables, imprescriptibles e inembargables; mediante el artículo 329 reconoce las formas de organización legítimas de las comunidades indígenas y crea mecanismos de cooperación para la organización territorial, y finalmente, el artículo 357 establece la posibilidad de reconocer algunos resguardos o municipios, es decir, comprender las dinámicas territoriales de estos espacios como formas de composición administrativa del territorio en reconocimiento a la jurisdicción indígena.

ARTICULO 63. Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo [...] ARTICULO 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. [...]



Es entonces que la noción de resguardo dentro del ordenamiento constitucional colombiano establece no solamente una unidad territorial agrícola sino un espacio administrativo para la jurisdicción indígena y un territorio de protección especial. La figura del cabildo aparece a partir del decreto 1071 del 2015 entre el ordenamiento jurídico como el reconocimiento a la forma de integración de los miembros de una comunidad indígena con el fin de representar ante el estamento estatal las formas de organización indígena de acuerdo con una organización jerárquica propia a las leyes naturales de cada una de las comunidades. El reconocimiento a los cabildos se había hecho de forma indirecta a partir del decreto 1088 de 1993 al establecer que dentro de las instituciones del derecho público existían figuras de carácter especial que permitían la autonomía administrativa y reconocían la jurisdicción indígena.

Tanto los cabildos indígenas como las asociaciones tradicionales de las comunidades son figuras jurídicas bajo las cuales reposa el poder decisorio y autónomo de los pueblos ancestrales, mediante los cabildos se establece el diálogo jurisdiccional que persigue el pluralismo jurídico ya mencionado en otros capítulos. El asentamiento indígena corresponde a una categoría antropológica que analiza la ocupación de un grupo cultural y ancestral dentro de un territorio a partir de las dinámicas sociales y que sirve como categoría de estudio, sin embargo, dentro del lenguaje del acervo jurídico, no existen implicaciones directas a las nociones de asentamientos, el asentamiento por sí mismo no constituye una protección diferencial a las ya otorgadas a los cabildos dentro de su ejercicio democrático y a los resguardos como unidad territorial de protección especial.

Otra categoría de análisis indispensable dentro de estas formas de división territorial y participación indígena es la “comunidad”, que no solamente se utiliza para hablar de la pluralidad de la población indígena sino que envuelve el sujeto de protección de derechos colectivos dentro de la diversidad étnica colombiana, mientras que la jurisprudencia internacional utiliza la noción de pueblo indígena para la protección de los derechos colectivos étnicos, la Corte Constitucional, de manera reiterada, usa la noción de comunidades indígenas, integrando no solamente las dimensiones étnicas de estos grupos sino también las formas de organización para la decisión y su relación directa con el territorio, mientras que la noción de pueblo se refiere al grupo y sus herencias culturales, la comunidad entiende todas las formas de relación entre los miembros de la colectividad indígena y estos con el territorio.

La noción de comunidad viene de una herencia política y jurídica donde la administración estatal observa la universalidad de condiciones que rodean a los grupos indígenas, esa forma de observación viene de la necesidad de nombrar desde la otredad la realidad de las comunidades indígenas, es decir, de caracterizar y categorizar experiencias de vida colectiva distintas a las de la occidentalidad (Semper, 2006).



Las formas de protección jurídica y constitucional a los territorios indígenas han tenido un avance significativo desde el 2009 gracias a la protección de la Corte Constitucional y a distintas disposiciones normativas que establecen una ruta de acción para la protección de los territorios indígenas concebidos como resguardos y la garantía de los cabildos en la participación de la determinación de la organización territorial en Colombia.

El ordenamiento jurídico colombiano se pronuncia frente a la organización territorial indígena en dos direcciones, en primera medida, a partir del reconocimiento de las unidades territoriales indígenas como resguardos para la organización territorial y la disposición de recursos, y en segunda medida, al reconocimiento de los derechos y la protección especial a los sujetos dentro de los territorios indígenas, lo que significa que la regulación del territorio indígena está atravesada por una visión organizativa estatal y una de garantía de derechos.

El resguardo existe únicamente en la medida en que se asegura la existencia de la comunidad indígena, es por ello que la garantía de todos los derechos a las comunidades para su subsistencia no solamente asegura la permanencia de las comunidades en el territorio nacional, sino que garantiza el goce efectivo de los derechos dentro del resguardo y la composición cultural de las comunidades indígenas, no se trata solamente una relación de asentamiento en el territorio, sino de proveer a las comunidades las condiciones mínimas para la garantía la dignidad humana, y consecuentemente, para el desarrollo de sus actividades como comunidad.

El auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional hace un llamado al Estado colombiano a recordar que es la subsistencia de las comunidades indígenas en sus resguardos está también atravesada por problemas de desplazamiento forzado y que, por tanto, la labor preventiva y la atención inmediata a los casos de riesgo por desplazamiento son indispensables a la hora de asegurar la existencia de las comunidades indígenas. Los resguardos no están solamente determinados por la adecuación de las comunidades a un territorio para desarrollar sus actividades ancestrales sino también por las dinámicas de violencia que orbitan la necesidad de ocupar esas tierras.

Los resguardos envuelven en sí mismos varias características, por una parte, son el espacio territorial de reconocimiento para la subsistencia de las comunidades indígenas, fungen como lugar de desarrollo para las actividades agrícolas necesarias para el sostenimiento de las comunidades, crean entornos de tejido social, permiten reconstruir la memoria histórica indígena, garantizan espacios para las expresiones de la ancestralidad indígena, y finalmente, son lugares de cuidado del medio ambiente. La protección a los resguardos no solamente se da de manera directa con las garantías para la ocupación del territorio, como bien inajenable, sino que comprende la necesidad de asegurar los derechos de las comunidades indígenas quienes directamente establecen funciones de conservación de los territorios.



El rol del Estado y el sistema jurídico en la relación de las comunidades con sus resguardos dista enormemente de la regulación administrativa que tiene con otros territorios y unidades territoriales, el peso de las labores ejecutivas en los territorios de los resguardos ya no van dirigidas a la organización del territorio sino que se aseguran de crear condiciones propicias para la autodeterminación de las comunidades dentro de sus resguardos y el cuidado conjunto con los pueblos ancestrales de los territorios resguardados.

La figura 15 evidencia esa necesidad de protección de derechos tanto a las comunidades como concesión de garantías a las mismas de unos mínimos fundamentales para su dignidad, que garanticen de manera indirecta la subsistencia los resguardos, se trata, entonces, de comprender que los cabildos como unidades de administración dentro de la jurisdicción indígena especial son los que tienen la facultad de crear condiciones propicias para la protección directa del territorio, y que por tanto, son agentes activos a la hora de observar la determinación de esos territorios frente a políticas públicas y otras disposiciones territoriales.

No se trata de una dinámica de reconocimiento de la jurisdicción ordinaria de derechos a las comunidades indígenas en condición de gobierno absoluto, sino del hecho indiscutible de que los cabildos establecen una autoridad legítima dentro de la jurisdicción indígena especial en el pluralismo jurídico. Es necesario notar que estas garantías jurídicas no se producen únicamente a partir de los principios constitucionales, sino que dan respuesta a una serie de luchas comunitarias de la población étnica frente al ordenamiento jurídico y reclamando a la estatalidad una respuesta óptima para la existencia de los resguardos como única figura jurídica en la cual las comunidades puedan volver a gozar de una relación directa con el territorio (figura 15).

Procesos de protección de las comunidades a los territorios

Tanto la protección de los territorios como las garantías para los derechos de las comunidades indígenas en sus resguardos vienen de procesos de resistencia comunitaria de los pueblos ancestrales, la información documental y la compilación de prensa no reúnen completamente todas las luchas dadas por las comunidades indígenas frente al territorio, existe una necesidad de memoria y de reconocimiento de establecer una narrativa común que recoja todas las luchas indígenas para la conservación de los territorios. Los siguientes párrafos buscan explicar las formas de la resistencia indígena a partir de los ejemplos de resistencia regional de las comunidades en torno a casos en específico. Seguir explicando las formas de protección del territorio indígena, únicamente desde la base jurídico-normativa o del diálogo que presupone el pluralismo jurídico, es obviar que muchas de las dinámicas de explotación de los territorios y de resistencia en los mismos no están enteramente atravesadas por las estructuras estatales.



Figura 15. Protección especial de resguardos y cabildos.



Fuente: elaboración propia.

Las formas autodeterminadas de organización indígena tienen una lectura distinta de las condiciones de los cabildos y de los resguardos, a la establecida por la institucionalidad, uno de los lugares de mayor dificultad para la gobernabilidad territorial es la región del Amazonia, que cuenta con un alto porcentaje de grupos indígenas en el territorio, las acciones pensadas para el desarrollo territorial como el extractivismo, el desarrollo infraestructura y el turismo responden de manera parcial a las necesidades de compartir el territorio con las comunidades indígenas, obviando el hecho de la presencia de agentes de grupos armados al margen de la ley que recrudecen las condiciones del conflicto armado.

Uno de los ejemplos de determinación territorial desde la cogobernanza estatal e indígena para la disposición del territorio amazónico en búsqueda de la conservación ambiental, fue el proceso de resistencia de las organizaciones indígenas Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del Río Pirá Paraná



– ACAIPI, AATIZOT y la Asociación Indígena ACURIS, que a partir de los procesos de diagnóstico de sus propios territorios crearon fórmulas de gobernanza ambiental sostenibles en la Amazonia que pudieran direccionar las formas de desarrollo económico gubernamental en el territorio, centrándose en los departamentos de Vaupés y Guainía, incluyendo más de una docena de grupos étnicos en los procesos de decisión.

Tanto ACAIPI y AATIZOT como ACURIS responden a una necesidad recrear acciones colectivas para la protección del territorio pese a las diferencias culturales que supone el ser miembros de comunidades ancestrales con costumbres distintas, las nociones de comunidad indígena frente a la defensa del territorio se reconfiguran a la hora de defender un territorio común, la comunidad, como grupo que comparte unas tradiciones ancestrales y culturales, toma un espectro más amplio a la hora de establecer formas de organización e interacción con otros grupos étnicos bajo el principio común de salvaguardar el territorio.

Las formas de organización que condensan distintos grupos ancestrales y resguardos atienden a la necesidad de una resistencia indígena que pueda presentar acciones colectivas para hacerle frente al desconocimiento estatal de las condiciones del territorio que ponen en peligro la existencia y subsistencia de los grupos indígenas (ACAPI-ACURIS-GAIA ARIZONA- AATIZOT, 2020).

Una de las razones principales para resaltar la lucha de la resistencia indígena en el territorio de la Amazonia es que el 60% de los territorios considerados como bosques naturales y sujetos de protección natural están habitados por comunidades indígenas, dada la dificultad estructural del Estado colombiano para atender la zona selvática, las comunidades son las que se han encargado del sostenimiento y preservación de la fauna y la flora, a partir de las prácticas comunitarias que se sostienen sobre una cosmovisión que entiende el territorio como parte esencial del equilibrio ancestral. A nivel internacional divisiones de la Organización de las Naciones Unidas como el Foro mundial de la naturaleza, han creado sistemas de apoyo a organizaciones indígenas como la Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP), para la preservación del territorio de resguardos y la conservación del legado cultural de los grupos indígenas que sostiene la necesidad del cuidado del territorio (Redacción BIBO, 2021).

Gracias a la intervención de agentes internacionales se logra evidenciar que la base central de la protección al territorio indígena es la cosmovisión de la relación con la naturaleza y los recursos, y que solo a partir de estas nociones puede comprenderse la necesidad, no solo de garantizar el acceso a los resguardos por parte de las comunidades sino también de establecer un diálogo intercultural en el que la estatalidad comprenda otras formas de relacionamiento con las tierras, que superen el viejo paradigma del extractivismo y la enajenación.

Un punto importante a señalar es que la delimitación territorial de los resguardos y el carácter de inembargabilidad de los mismos no aplica para los territorios colin-



dantes a estos espacios, la apertura del libre comercio en Colombia trajo consigo un crecimiento exacerbado de la explotación minero energética que requería la exploración y explotación de las tierras dentro del marco de la legalidad; sin embargo, las labores minero-energéticas afectan de manera trascendental las dinámicas naturales del territorio explotado y de los territorios aledaños, y por tanto, crean un desequilibrio en los entornos ecosistémicos alterando el etnodesarrollo. Sí bien, a partir del sistema Nacional de parques naturales se ha establecido la necesidad de reforzar la protección a las zonas protegidas como áreas contiguas a espacios de reserva natural, esta solamente comprende la dimensión ambiental de los territorios y no la relación de las comunidades ancestrales con los mismos, lo que significa que, pueden existir afectaciones en territorios que si bien no constituyen áreas protegidas sí alteran las dinámicas comunitarias de subsistencia de los pueblos indígenas.

No obstante, la lucha contra la institucionalización de la explotación minero energética no es la única situación que afecta la relación de las comunidades con sus resguardos, las formas de conflicto armado en el Pacífico colombiano, así como la presencia diferentes agentes del conflicto que aún persisten en el territorio, impiden el gozo total y efectivo del derecho colectivo de las comunidades a sus territorios. Existe una brecha enorme entre la garantía al acceso al territorio y la materialización del goce efectivo a ese territorio. Los territorios donde se asientan las comunidades indígenas y establecen la necesidad de crear un resguardo, bien sea por la subsistencia histórica de esa comunidad en el territorio, o por la necesidad de arraigarse en uno nuevo, está estrechamente ligada con una amplia biodiversidad en el espacio habitado, las formas propias del conflicto armado interno establecen una estrategia para los factores del mismo donde la avanzada territorial es crucial a la hora de crear estrategias bélicas, la dominación territorial y el constreñimiento de poblaciones enteras crean en los diferentes agentes del conflicto armado una condición de seguridad que les permite avanzar dentro de sus agendas, haciendo que los territorios de los resguardos se conviertan en un blanco constante del ataque territorial en el marco del conflicto (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, 2019).

Las acciones de resistencia indígena en defensa del territorio no se traducen únicamente la exigibilidad del Estado por la protección del territorio sino también en la apropiación del mismo a partir de prácticas culturales, la resistencia frente al desplazamiento desde dinámicas sociales que fortalezcan el tejido social son de las herramientas más esenciales a la hora de evitar ataques a los resguardos tales como la ocupación del territorio y al reclutamiento forzado de niños, niñas y adolescentes. En Buenaventura, durante los años 2016 a 2018, las comunidades étnicas del Pacífico desplegaron actos de resistencia a partir del deporte con el fin de establecer una cultura que combata el miedo a ocupar el espacio y que integrara a las dinámicas de los cabildos la importancia de los niños, niñas y adolescentes.

En este punto, se hace imprescindible señalar que las formas de protección del territorio indígena están más integradas las dinámicas comunitarias que a los me-



canismos de exigibilidad jurídico normativos, lo que significa que las formas de relacionamiento cultural de las comunidades con sus resguardos son no solamente la conexión de los miembros de una comunidad con el territorio sino también el mecanismo de protección al mismo. Las narrativas del despojo de los territorios indígenas es una constante, no solamente a partir del desplazamiento forzado del conflicto armado, sino también de la priorización del extractivismo a servicio de los intereses del sistema neoliberal económico, así como se han advertido los peligros del extractivismo en la Amazonia y el conflicto armado en Buenaventura, existen sectores donde convergen ambas situaciones, lo que agudiza las condiciones de desamparo para los resguardos indígenas, tal como es el caso del Cauca que en un 35% está destinado tanto para la exploración como para la explotación minera.

Las tierras, entonces, se destinan o a la extracción de productos minero-energéticos o al constreñimiento de las comunidades indígenas para el sostenimiento de cultivos ilícitos, muy a pesar de los esfuerzos establecidos a partir del acuerdo de paz con las FARC por la sustitución de los cultivos, la falta de garantías para la implementación del acuerdo enfatizó una erradicación de cultivos sin una sustitución productiva de los mismos y agudizó la estigmatización de plantas, que pese a ser usadas para el cultivo ilícito representan en sí mismas herencias de la cultura indígena.

La existencia de las comunidades dentro de los resguardos está atravesada también por una soberanía agrícola y alimentaria que debe garantizarse a las poblaciones indígenas, el empleo de plantas de uso medicinal y ancestral es un asunto indiscutible a la hora de proteger el derecho comunal de los pueblos a sus territorios. Se suma a las condiciones de amenaza a los territorios indígenas el de la soberanía agrícola y el respeto por la utilización y siembra de plantas ancestrales para las comunidades.

Así como el análisis de la resistencia indígena en la Amazonia podemos concluir el rol esencial de las comunidades indígenas de la protección medioambiental del territorio, la resistencia del Cauca, con cerca de 77 resguardos, como lo señala Hernández Delgado (2006) resulta imprescindible a la hora de observar las condiciones del conflicto armado interno comunidades indígenas como víctimas de conflicto armado, durante cerca de 34 años los grupos indígenas en el Cauca, que ahora se materializan en el CRIC han tenido que emplear diversas formas de lucha popular para su preservación ante la desidia estatal:

La resistencia indígena del Cauca se materializa en la actualidad en la experiencia indígena comunitaria regional del CRIC, y en valiosas experiencias locales y zonales. Todas ellas se alimentan y retroalimentan dentro de dinámicas propias y participativas, y diversas estructuras que han hecho posible la unidad en la diversidad. Contexto en el que surgen las experiencias de resistencia indígena comunitaria del Cauca. El Cauca es el escenario donde emergen las experiencias de resistencia indígena comunitaria. Este departamento se ha caracterizado por la persistente huella de la historia en la generación de profundas desigualdades, diversas formas de exclusión e in-



justicia social; la composición multiétnica y pluricultural de su población; expresiones de acumulación de riqueza y de pobreza extrema; presencia de diversas modalidades de violencia; y la emergencia y consolidación de movimientos sociales, iniciativas de paz desde la base y experiencias de resistencia civil. Este departamento está ubicado en la parte suroccidental de Colombia. (Hernández Delgado, 2006, p. 180)

El Cauca y la región sur colombiana, se encuentran, desde inicios de la constituyente en grave peligro territorial por las acciones a manos de grupos al margen de la ley y por la avanzada minero energética, desde 1999 el consejo regional indígena del Cauca hizo un llamado al Estado colombiano a atender una declaración de emergencia social y cultural que atacaba la existencia de los resguardos indígenas a lo largo del territorio, lo que resultó en un compromiso, en el año 2005, para que el Gobierno nacional se comprometiera entregar territorios en condiciones de habitabilidad para el establecimiento de más resguardos, compromiso que a la fecha no ha sido cumplido. La desidia estatal fue tan grande que incluso en 2013 el resguardo de Totoró en Cauca tuvo que llamar al gobierno nacional para establecer un acuerdo para la reparación de los perjuicios causados por la construcción de la represa Salvajina, de la cual el consejero regional no tiene conocimiento de cumplimiento o celeridad en el proceso de reparación.

A la fecha no existe una regulación total para granizar el sistema educativo indígena, ni el sistema de salud intercultural, ni avances sustanciales para la garantía de la jurisdicción propia, a 2013, se dieron las últimas negociaciones de comunidades del Cauca y una Minga social nacional indígena para que se respondiera en la protección no solo de los territorios indígenas sino de los líderes indígenas que llevaron a cabo acciones para la preservación de sus resguardos y que fueron asesinados en el marco del conflicto. El CRIC cesó todo escenario de acuerdo estatal al no encontrar garantías suficientes para el derecho a la vida de quienes ejercían una defensa activa de los territorios, las únicas herramientas normativas con las que el CRIC ha hecho un llamado al gobierno a atender la situación de emergencia por desplazamiento de los resguardos del Cauca son la sentencia T-025 del 2004 el auto reglamentario 004 del 2009 de la Corte Constitucional, esto significa que todo el acervo jurisprudencial acerca del territorio de los indígenas no se ha materializado como una herramienta jurídica a favor de las comunidades, sino que la jurisprudencia internacional sigue contando únicamente para los análisis jurídicos del Estado.

A la fecha, advierte el CRIC que no existe una clarificación en cuanto al proceso de reglamentación y reconocimiento de los resguardos coloniales ni de la reparación de los territorios ancestralmente ocupados por las comunidades, existen aún muchos resguardos principalmente en el territorio del Cauca que no cuentan con un reconocimiento de título comunitario y que, por tanto, se dificulta la protección jurídica de los mismos. Finalmente se denuncia que, debido a las faltas de garantías de protección a líderes frente a la labor de exigibilidad de respeto al territorio



indígena se han visto en peligro la existencia de los pueblos Nasa, Yanacona, Totoró e Inga (Consejo Regional Indígena del Cauca, 2017).

Desde la emergencia de la necesidad de atender a las condiciones que atentan contra la existencia de los resguardos y la vida de los defensores indígenas del territorio, y como consecuencia de la fallida acción estatal para la garantía de la existencia las comunidades del Cauca, los mecanismos de protección jurídica a partir de lo normativo se presentan como insuficientes ante la necesidad de responder a las características específicas de la vulneración del derecho a los resguardos en este territorio.

La Corte Constitucional ha sido esencial frente a este y otros casos a la hora de establecer medidas de reparación y prevención frente a los derechos de las comunidades indígenas sobre su territorio y la protección especial a los resguardos, la Corte ha servido como conexión entre la jurisdicción ordinaria y la realidad hostil a la cual deben sobrevivir los cabildos, por ello es esencial observar las disposiciones de la Corte Constitucional que más relevancia ha tenido en la protección de los derechos del territorio y a la existencia de los resguardos.

La Corte Constitucional frente a la intervención en el territorio indígena

Existe un amplio desarrollo en análisis de línea jurisprudencial a partir de la jurisdicción indígena y los factores territoriales de esta jurisdicción especial, seguir leyendo la realidad indígena con relación al territorio, únicamente a partir de las decisiones jurisdiccionales, es obviar otros temas del desarrollo de la territorialidad indígena y de la subsistencia de los resguardos con fines a la preservación de los grupos indígenas. Las sentencias a estudiar a continuación contienen un desarrollo sustancial frente a la descripción de la relación de las comunidades con los territorios a partir de la visión de la habitabilidad y el desarrollo de los pueblos ancestrales, la intención que persigue el análisis de estas sentencias no es seguir replicando la visión de la jurisdicción ordinaria frente a los límites jurisdiccionales de los cabildos, sino comprender en qué sentencias en concreto se ha materializado un diálogo que entienda la complejidad de la dimensión territorial para las comunidades indígenas.

A menudo el análisis de línea jurisprudencial frente a la realidad indígena reposa únicamente en la observación de las decisiones tomadas a partir de la consulta previa para la decisión sobre los territorios, que evidencia la tensión entre las formas del modelo productivo extractivista y la existencia de los resguardos dentro del territorio nacional, sin embargo, seguir ahondando sobre un análisis que tiene ya bastante desarrollo de trinar obvia la intención principal de este capítulo, que es entender las dimensiones sobre las cuales se construye la noción de territorio indígena bajo la figura de resguardo, replicar la misma discusión sobre la consulta previa como única forma que comprender la construcción del territorio es seguir soportando la idea de que la jurisdicción ordinaria es la única que contiene una visión acertada y real de la noción de territorialidad indígena, es necesario para ello observar, desde las nociones que ya hemos expuesto, el desarrollo de la Corte



Constitucional para comprender que puntos de encuentro pueden existir entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción especial indígena a la hora de crear garantías para el territorio.

La relevancia de la consulta previa para los procesos comunitarios de los pueblos indígenas reside en el hecho de que sea comprendido como un derecho fundamental plural a todos los pueblos, mediante el cual cada grupo étnico puede acceder a una protección administrativa diferenciada a partir de la expedición de licencias ambientales y la contemplación de las voces de las comunidades a la hora de dictar medidas legislativas que puedan afectar los territorios que habitan, la sentencia SU-039 de 1997 crea un marco normativo, bajo el cual la disposición del territorio por parte de la estatalidad no puede obviar la existencia de los resguardos indígenas y las necesidades de los pueblos que residen en esos territorios:

La institución de la consulta a las comunidades indígenas que pueden resultar afectadas con motivo de la explotación de los recursos naturales, comporta la adopción de relaciones de comunicación y entendimiento, signadas por el mutuo respeto y la buena fe entre aquellas y las autoridades públicas, tendientes a buscar: a) Que la comunidad tenga un conocimiento pleno sobre los proyectos destinados a explorar o explotar los recursos naturales en los territorios que ocupan o les pertenecen, los mecanismos, procedimientos y actividades requeridos para ponerlos en ejecución. b) Que igualmente la comunidad sea enterada e ilustrada sobre la manera como la ejecución de los referidos proyectos puede conllevar una afectación o menoscabo a los elementos que constituyen la base de su cohesión social, cultural, económica y política y, por ende, el sustrato para su subsistencia como grupo humano con características singulares. c) Que se le dé la oportunidad para que libremente y sin interferencias extrañas pueda, mediante la convocación de sus integrantes o representantes, valorar conscientemente las ventajas y desventajas del proyecto sobre la comunidad y sus miembros, ser oída en relación con las inquietudes y pretensiones que presente, en lo que concierna a la defensa de sus intereses y, pronunciarse sobre la viabilidad del mismo. (Sentencia U-039/97, 1997)

El escenario de la consulta previa se da únicamente cuando se trata de procesos de explotación de recursos donde la integridad cultural y natural de los resguardos puedan verse afectados, parten de la consulta como un derecho fundamental para las comunidades y una obligación para los procedimientos estatales, entendiendo la importancia del factor territorial y natural para las comunidades indígenas, no obstante, las realidades indígenas son tan amplias y variadas que las disputas sobre el territorio no se dan solamente a partir de la relación extractivista, sino que también orbitan en otros asuntos como lo son el conflicto armado interno y la necesidad de garantizar un uso de suelo que sea compatible con las visiones ancestrales de la siembra de plantas base para la fabricación de medicina ancestral.

La consulta previa, como procedimiento jurídico, se piensa para una comunidad que cuente con dinámicas de asentamiento, que tenga las condiciones de garantía de otros derechos para llevar un proceso público con el Estado, y finalmente, que



tenga un acceso a la institucionalidad sin ningún impedimento territorial. Como pudo evidenciarse a partir del análisis de los casos de la Orinoquía, aún existen muchas poblaciones indígenas que se relacionan a partir de la movilidad con su territorio, el nomadismo es una práctica menos frecuente, pero aún así existente en los pueblos indígenas, por otra parte, gracias al último registro de Indepaz se pudo comprobar que desde 2016 cerca de 269 líderes indígenas han sido asesinados, lo que supone, para las comunidades, un escenario de inseguridad y desprotección a la hora de exigir sus derechos y de establecer procesos públicos como la consulta previa (González Perafán, 2020).

El factor territorial también resulta un impedimento para el procedimiento de las comunidades, así como el acceso de la consulta previa, toda vez que existen todavía poblaciones en la Amazonia que no cuentan con un registro de reconocimiento de resguardo por parte del Estado dada la falta de infraestructura estatal en el territorio.

Centrar la discusión sobre las nociones del territorio desde la visión indígena y de la jurisdicción ordinaria deja de lado otras dimensiones que atraviesan la construcción del concepto de territorio a partir de lo ideológico, desde preconceptos religiosos y culturales, es aquí donde cobra importancia la sentencia T-342 de 1994, en la cual la Corte Constitucional comprende que la protección al territorio y a las comunidades indígenas en él deben fundamentarse a partir del principio de diversidad étnica y cultural.

La Amazonia históricamente se ha visto marcada por una desidia estatal y una falta de presencia de asistencia gubernamental para las comunidades existentes en el territorio, desde principios de los noventas, organizaciones sin ánimo de lucro fueron a desplegar acciones de caridad para mejorar o ayudar las condiciones de habitabilidad de muchas comunidades indígenas, desde la visión occidental de lo que implica una habitabilidad digna del territorio; la organización religiosa “Misión nuevas tribus de Colombia” ocupó el espacio de la comunidad Nukak Maku en los límites de Vaupés, estableciendo construcciones dentro del resguardo que les permitieran seguir en su misión evangelizadora en el territorio, alterando las costumbres nómadas del pueblo ancestral y reconfigurando las dinámicas territoriales al crear rutas de aterrizaje así como otras construcciones de naturaleza occidental, como consecuencia a una solicitud para la protección de los derechos étnicos de la comunidad, la Corte Constitucional se pronuncia, asegurando que:

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la población indígena guarda armonía con los diferentes preceptos de la Constitución Nacional relativos a la conservación, preservación y restauración del ambiente y de los recursos naturales que la conforman, si se considera que las comunidades indígenas constituyen igualmente un recurso natural humano que se estima parte integral del ambiente, más aún cuando normalmente la población indígena habitualmente ocupa territorios con ecosistemas de excepcionales características y valores ecológicos que deben conservarse como parte integrante que son del patrimonio natural y cultural de la



Nación. De esta manera, la población indígena y el entorno natural se constituyen en un sistema o universo merecedor de la protección integral del Estado. (Sentencia T-342/94, 1994)

La importancia de este caso en el análisis a las nociones de construcción de territorio reposa en el hecho de que la comunidad religiosa comprendía al resguardo indígena como cualquier otro territorio colombiano, sobre el cual podía desplegar acciones religiosas sin comprender la afectación de estas sobre las dinámicas territoriales, la sentencia de la Corte Constitucional reconoce la indivisibilidad entre la dimensión étnica y territorial que existe para los indígenas en sus resguardos: no puede existir un resguardo sin la garantía de la conservación de las costumbres ancestrales.

Esto supone una protección especial a las comunidades, no solamente en relación a la decisión estatal sobre las disposiciones de los territorios, sino las formas de relacionamiento y reconocimiento de la población en general a los resguardos Indígenas, el paradigma de un territorio nacional en el cual pueden libremente circular los ciudadanos de la República de Colombia y la necesidad de crear espacios seguros para la conservación de las costumbres indígenas resulta esencial a la hora de comprender la formación y protección de los territorios indígenas.

Existen situaciones donde la libertad otorgada desde la diversidad étnica a los territorios indígenas pueden representar un riesgo para el goce del derecho al territorio de algunos miembros de las comunidades, la jurisdicción especial y el respeto a la ley propia le permite a las comunidades, a partir de los cabildos, tomar decisiones de integración y expulsión de individuos dentro de sus territorios con el fin de conservar la estructura social y la dinámica comunitaria de cada pueblo, sin embargo el reconocimiento constitucional establece que los derechos fundamentales son un mínimo innegociable entre el diálogo jurisdiccional, así pues la Corte Constitucional en sentencia T-254 en 1994 frente al principio de diversidad étnica y cultural determina que:

La plena vigencia de los derechos fundamentales constitucionales en los territorios indígenas como límite al principio de diversidad étnica y constitucional es acogido en el plano del derecho internacional, particularmente en lo que tiene que ver con los derechos humanos como código universal de convivencia y diálogo entre las culturas y naciones, presupuesto de la paz, de la justicia, de la libertad y de la prosperidad de todos los pueblos. (Sentencia T-254/94, 1994)

El derecho colectivo de las comunidades al territorio se traduce también en un derecho individual de los miembros de una comunidad indígena al acceso a los resguardos en protección a la identidad ancestral, a pesar de que la ley natural de algunas comunidades establece el destierro y separación de algún miembro de la comunidad a consecuencia de un determinado acto, los mínimos constitucionales de los derechos fundamentales aparecen en este caso para establecer fórmulas



resolución de conflictos más amigables que no resulten en la disolución de una comunidad y sus miembros.

Esto implica que en muchas ocasiones las dinámicas propias de los pueblos ancestrales pueden amenazar la existencia de una relación directa de un miembro de la comunidad con su territorio y menoscabar de manera indirecta el derecho de este al territorio. La garantía para el acceso al territorio no solamente puede leerse desde lo comunitario, sino que también debe entenderse como un asunto a proteger desde el goce individual de los derechos, toda vez que, detección a un individuo dentro de la comunidad permite que el tejido social no se desintegre y que el pueblo ancestral perdure.

La constituyente de 1991 fue la que tomó distancia de las visiones integracionistas de las prácticas de dominación territorial, que entendían a la realidad indígena y sus territorios como un espacio carente de civilización, y que por tanto, necesitaba intervención de los agentes estatales para dotar de condiciones occidentales a las realidades indígenas, es gracias a la Corte Constitucional a través de la sentencia C-139 de 1996, que se revisan las nociones frente a las disposiciones con relación a los indígenas y su territorio donde a partir de la inexecutable de tres apartados de la norma, se elimina la necesidad de ingresar a los territorios indígenas a partir de la premisa de la civilización y de relacionarse con la jurisdicción indígena a partir de una relación de jerarquía y subordinación so pretexto del salvajismo.

Las comunidades indígenas reclaman la protección de su derecho colectivo a mantener su singularidad cultural, derecho que puede ser limitado sólo cuando se afecte un principio constitucional o un derecho individual de alguno de los miembros de la comunidad o de una persona ajena a ésta, principio o derecho que debe ser de mayor jerarquía que el derecho colectivo a la diversidad. (Sentencia C-139/96, 1996)

Si bien el proceso jurisdiccional supone una superposición del orden jurídico constitucional sobre la norma natural de las comunidades, esto no se da a partir de la premisa de la inferioridad de las comunidades, si no como resultado del deber estatal a la hora de garantizar unos mínimos de derechos a las comunidades indígenas y sus formas de organización. El territorio no puede entenderse de manera separada las formas de gobernabilidad del mismo, la jurisdicción y el reconocimiento de la autoridad de los cabildos dentro de un espacio territorial envuelve de manera general el reconocimiento al territorio indígena, no a partir de una alteridad carente de civilización, sino de una serie de características de una comunidad que envuelven una historia ancestral, y que por tanto, debe ser protegida a partir de la premisa de la diversidad étnica y cultural.

Las formas de relacionamiento de los indígenas con su territorio, vistas a partir de las nociones de la jurisdicción ordinaria, tienden a entender a las comunidades únicamente como habitantes del territorio y no como agentes activos en las decisiones sobre él, muy a pesar de la existencia de la consulta previa y el desarrollo de la sentencia ya mencionada la Corte Constitucional, a partir de la sentencia C-418



del 2002 que solicitaba la inexecutable del artículo 122 del código de minas (Ley 685 del 2001) el cual mencionaba el procedimiento de consulta a las comunidades indígenas para la explotación de suelos y subsuelos como un asunto subsidiario en el proceso, y las determinaciones estatales frente a la explotación aclararon que la condición de habitabilidad del territorio de las comunidades indígenas envuelve no solamente el asentamiento humano de las comunidades sino también todas las costumbres y significados ancestrales que las comunidades le otorgan a un territorio (Sentencia C-418/02, 2002).

Con la declaración de exigibilidad del artículo mencionado, bajo la advertencia de que el proceso de consulta debe darse de acuerdo al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. La Corte Constitucional recuerda que las formas de decisión en las que se tengan en cuenta las visiones de las comunidades indígenas sobre el territorio deberán sentarse a partir de la base de que la diversidad cultural no significa en ningún momento la ratificación de una inferioridad relacional con las comunidades indígenas. Dentro de los procesos de consulta previa deberán existir condiciones de igualdad donde las voces de las comunidades no sean un requisito de forma, sino que funjan como agentes activos en la decisión de determinación de los territorios.

Para una garantía efectiva del reconocimiento del poder decisivo de los cabildos en las jurisdicciones indígenas es necesario comprender las dimensiones jurídicas de las comunidades a la hora de decidir sobre la determinación de cada territorio, por ello la Corte Constitucional en 2003, advierte sobre las formas de organización administrativa y social en los territorios indígenas que:

Las comunidades indígenas, definidas legalmente como conjuntos de familias de ascendencia amerindia que comparten sentimientos de identificación con su pasado aborigen y mantienen rasgos y valores propios de su cultura tradicional, formas de gobierno y control social internos que las diferencian de otras comunidades rurales, son verdaderas organizaciones, sujetos de derechos y obligaciones, que, por medio de sus autoridades, ejercen poder sobre los miembros que la integran hasta el extremo de adoptar su propia modalidad de gobierno y de ejercer control social. Así pues, puede concluirse que la autonomía de que gozan las comunidades indígenas cumple una importante función instrumental, puesto que les permite tomar parte activa en la definición de su propio destino, haciendo igualmente efectivos sus derechos fundamentales, como sujeto colectivo, con miras a fortalecer y preservar su integridad y diversidad étnica y cultural. (Sentencia T-379/03, 2003)

Gracias a la composición de un concepto de comunidad a partir de la convergencia del poder decisorio de los cabildos, el asentamiento en el territorio y la relación cultural y étnica del pueblo indígena con estas dimensiones, el concepto de resguardo como equivalente al territorio replantea, a partir de la Corte Constitucional, la observación unidimensional del resguardo como espacio de habitabilidad y se



agregan nociones de efectividad de los derechos a la propiedad por parte de las comunidades aclarando que:

El concepto de resguardo ha tenido a través de la historia, y aún mantiene actualmente, una relación directa con el territorio perteneciente a los pueblos indígenas, sin que pueda, sin embargo, identificarse resguardo con territorio, ya que el territorio es sólo uno de los elementos componentes del actual concepto de resguardo pues hace referencia al lugar donde los grupos étnicos ejercen el derecho fundamental de propiedad colectiva. (Sentencia C-921/07, 2007)

Para que las concepciones sobre los territorios indígenas comprendan esta relación de habitabilidad que envuelve a los resguardos, los cabildos indígenas necesitan un poder de decisión más grande que el que reside dentro de su espacio en la comunidad, no hay formas de construir territorio pluralista si se centralizan las discusiones acerca de la dignidad de las comunidades indígenas únicamente en los resguardos que habitan, el ejercicio de una construcción común donde quepan todas las visiones de las comunidades a la hora de plantearse el territorio nacional requiere de un trabajo político en el cual se incluyan las visiones de las comunidades, con anterioridad a la Corte Constitucional, en la sentencia C-030 del 2008 había resaltado la importancia de la participación de las comunidades indígenas a partir de la circunscripción especial en los comicios del senado, sin embargo no es sino hasta la sentencia C-366 del 2011 que se reivindica la importancia de esta participación, no solamente como una cuota democrática sino como una forma de construir una legislación que comprenda todas las realidades de las comunidades indígenas.

La inclusión de las comunidades indígenas en la labor legislativa funciona, en relación al territorio, como una herramienta de prevención de posibles proyectos legislativos que puedan menoscabar las condiciones de los cabildos y de los resguardos, a partir de legislar sobre principios de territorialidad que tomen como único elemento central la realidad occidental. No se trata solamente de la protección del territorio que órbita alrededor de las condiciones medioambientales sino de sentar un precedente de que la importancia de la protección de los resguardos como territorios desea la preservación de una herencia étnica, cultural y finalmente medioambiental (Sentencia C-366/11, 2011).

Herramientas jurídicas como la consulta previa entienden que la preservación étnica y cultural puede ser entendida únicamente en la medida en que se preserva el territorio mismo, el desarrollo de las comunidades dentro de sus resguardos a partir de las costumbres ancestrales se posibilita cuando se le permite a los pueblos indígenas relacionarse de manera orgánica con el territorio habitado, estableciendo dinámicas no solo de habitabilidad sino de supervivencia, desarrollo de la agricultura y un espacio propicio para las actividades de culto, en este orden la Corte ha señalado:



La Corte ha explicado que, entre otros, existe afectación directa a las minorías étnicas cuando: (i) se perturban las estructuras sociales, espirituales, culturales, en salud y ocupacionales; (ii) existe un impacto sobre las fuentes de sustento ubicadas dentro del territorio de la minoría étnica; (iii) se imposibilita realizar los oficios de los que se deriva el sustento y (iv) se produce un reasentamiento de la comunidad en otro lugar distinto a su territorio. (Sentencia SU-123/18, 2018)

Existen herramientas de protección de derechos que por sí mismas permiten garantizar un mínimo de derechos fundamentales a cualquier ciudadano dentro del territorio nacional, sin embargo, las realidades indígenas necesitan de un desarrollo específico por parte de la Corte Constitucional a la hora de evaluar qué situaciones resultan fundamentales para la existencia de las comunidades. El cuidado del territorio resulta como un aspecto subsidiario a otros derechos de las comunidades, por lo que cualquier acción jurídica, participativa y legislativa no puede partir únicamente de los principios universales bajo los cuales se rigen los argumentos de la Corte Constitucional si no que deben desarrollarse preceptos específicos a la hora de proteger la diversidad étnica y cultural.

La complejidad de las dinámicas diferenciales de cada uno de los pueblos ancestrales en el territorio requiere un análisis de la Corte Constitucional que comprenda la necesidad de incluir las cosmovisiones de las comunidades a la hora de tutelar derechos para la subsistencia de las comunidades indígenas, nociones como las del mínimo vital; para una persona cuya experiencia de vida es occidental y no está atravesada por una herencia ancestral indígena, el mínimo vital necesario para la subsistencia de un miembro de una comunidad indígena es completamente distinto al de una persona en la sociedad occidental. Mientras que el goce al medio ambiente sano para poblaciones dentro de las ciudades del país se puede reducir a la existencia de reservas naturales concretas fuera del entorno de habitabilidad, para los indígenas es innegociable la existencia de la naturaleza en el propio espacio de habitabilidad, la dignidad humana que concebimos como intrínseca a la existencia humana no fue siempre de la misma forma para las comunidades, por lo que existe una deuda histórica, no solamente política, sino jurídica a la hora de garantizar los derechos de las comunidades.

Comprender la importancia de la intervención de la Corte Constitucional sobre los derechos al territorio de las comunidades indígenas, únicamente dentro de la órbita de análisis de la intervención minero energética en los territorios de resguardo o de la irrupción de agentes del conflicto armado dentro de estos territorios, sería limitar las dimensiones sobre las cuales se ha dibujado la otredad del territorio indígena, aunque esta aseveración resulta incómoda para muchos neoconstitucionalistas, nuestras nociones de derecho siguen atravesadas por una colonialidad que entiende como verdades absolutas las visiones que desde nuestra jurisdicción tenemos y que hacen una lectura de la cosmovisión indígena como una realidad a la cual se le permite existir pero con la cual no se dialoga.



La aceptación de la existencia de visiones jurisdiccionales distintas a la constitucional a partir del pluralismo jurídico requiere también construir una sinergia de conceptos que permitan una protección de los derechos indígenas tomando en cuenta las nociones indígenas.

La multiculturalidad que abandera la Corte Constitucional y el estado constitucional a la hora de hablar de la diversidad étnica compite con una concepción centralista y colonialmente paternalista de la justicia, el derecho propio indígena no solo busca preservar la ancestralidad sino que se fundamenta en ella, comprendiendo que el buen vivir diario de las comunidades depende de una actuación a partir de los preceptos de la justicia, por ello, las formas de relacionamiento entre los territorios indígenas parten de una justicia espiritual como principio ético a la hora de actuar, mientras que la justicia ordinaria comprende la existencia de esta únicamente a partir del conocimiento de los conflictos que lleguen al órgano jurisdiccional, las comunidades en sus resguardos se desarrollan y actúan desde la premisa de la justicia mientras que la garantía para la no vulneración del derecho a la propiedad de las comunidades indígenas solo es posible con la intervención de un órgano de justicia, esto implica que nuestras nociones de justicia son limitativas y las suyas son pilar de las acciones desplegadas dentro del territorio, así pues:

Es por eso que la justicia especial indígena entiende que, desde esa legitimidad espiritual, las diversas formas de resistencias y desde la cosmovisión de justicia entendiéndola desde la ancestralidad, derechos constitucionales independencia jurídica y judicial y autonomía, son valores que son primordiales para llegar a esa coordinación con el sistema nacional judicial. (Tirado Acero y Pinilla León, 2022, p. 20)

Esa integración de la Jurisdicción Especial Indígena con la jurisdicción ordinaria, requiere un diálogo intercultural y un ejercicio hermenéutico entre las visiones ancestrales y los mínimos de los principios jurídicos, para la toma de decisiones en los pueblos ancestrales la naturaleza no solamente juega un rol de territorio al cual conservar, sino que también actúa como un agente vivo dentro de la organización indígena, las decisiones se toman en consulta a la naturaleza y existe una comunicación, don de la sabiduría espiritual, que comprende el territorio no como un proveedor absoluto de recursos, sino como un sujeto también de protección, de cuidado y derechos.



Capítulo VI

El agua como recurso natural y ancestral

La montaña, el suelo y el agua no son solamente elementos dentro del paisaje natural sino que encarnan en sí mismos espíritus ancestrales con los que las comunidades se comunican a la hora de tomar decisiones, además de ser un país que cuenta con un amplio índice de biodiversidad por kilómetro cuadrado, Colombia es un lugar con especial riqueza en materia de recursos hídricos; los territorios de *Abya Yala* cuentan con el 28% de los recursos hídricos a nivel mundial, y Colombia con el 5% de estos recursos, esto supone una protección especial al territorio comprendiendo el agua también como territorio (World Wildlife Fund, 2017).

El énfasis en el agua como recurso no reside solamente en la necesidad para la subsistencia humana de agua potable si no en la multiplicidad de formas en las que las comunidades se establecen alrededor del agua, a lo largo de la historia las comunidades en general han establecido sus asentamientos, formas de organización e incluso las formas de construcción de las civilizaciones a partir de la maximización del aprovechamiento del recurso del agua. La existencia de las civilizaciones fluviales desde el 4000 a. C. evidencia que el sostenimiento de cualquier sociedad, y el aprovechamiento de sus recursos, depende de la fertilidad de las tierras que brinda el aprovechamiento de los recursos hídricos, esta necesidad de aprovechamiento del agua aceleró los procesos de tecnificación e infraestructura en las comunidades, lo que significa que el agua no solamente es importante para la subsistencia sino que representa un eje central sobre el cual orbitan las formas de organización social, la tecnificación de las ciudades en las repercusiones estructurales y políticas de cualquier grupo social.

La importancia del agua no reside únicamente en el aprovechamiento directo de los recursos y cuencas hídricas sino también de todos los productos conseguidos a partir del agua, no puede pensarse entonces la agricultura y la existencia de otras



formas de diversidad en la fauna y flora sin el recurso hídrico. A partir de la ubicación y conservación de los recursos hídricos se establecen las formas de habitar el territorio, las dinámicas de poder establecidas de una comunidad con otra en relación al acceso a los recursos hídricos, las atribuciones ideológicas que se le dan a un territorio y el arraigo con el mismo, y finalmente, las dinámicas de desarrollo comunitario a partir de la existencia del recurso. Aún desde esta visión generalizada del agua como recurso, es posible evidenciar la importancia del agua frente a otras formas de usufructuar la naturaleza, la discusión del agua no es solamente una discusión más frente a las formas de relacionarnos con el medio ambiente, sino que es de la cual dependen la mayoría de formas de existencia en la naturaleza (Camargo y Camacho, 2019).

La forma organización territorial colombiana está determinada por una serie de rutas fluviales que conectan los ríos con los territorios, las formas de comunicación entre las diversas etnias indígenas en el período previo a la conquista y apropiación territorial del señorío español, se daba a partir de las fuentes de los ríos con las comunidades del Pacífico y las cordilleras del país. La simbología de las formas en que llegan las primeras misiones virreinales al territorio representan una apropiación absoluta de los recursos hídricos con el fin del dominio territorial. El territorio y el agua no solamente están relacionados con las relaciones sinérgicas existentes entre los recursos naturales, sino que también determinan la forma de acceso a los territorios, y, por tanto, son especialmente simbólicas a la hora de leer y entender la apropiación del territorio por parte de los españoles.

La expedición costera de Cristóbal Colón y la irrupción del territorio del Pacífico donde habitaban etnias indígenas como los Caribes y los Chocoés, re dibuja el significado que los pueblos indígenas tenían sobre el mar, esa visión de coexistencia con el agua marítima se altera al ser este el territorio mediante el cual inician las misiones de invasión española, la comunicación fluvial entre el mar Caribe y el río Magdalena facilitó a los colonos llegar a diferentes lugares del territorio más allá de las zonas costeras, la desembocadura del Río sirvió como hoja de ruta para el conocimiento de nuevos territorios a apropiar. El cuerpo hídrico, que era entonces concebido por las comunidades como un ser sintiente y parte de la dimensión territorial revestido por una visión metafísica y espiritual, fue empleado para profanar los territorios de las comunidades indígenas, despojándolo entonces de la misticidad que envolvía el agua y sus cuencas, para ser reducida por la misión virreinal a un simple lindero por el cual se iniciaba la misión de invasión territorial.

Las formas de habitación de las comunidades a las riberas de los ríos tras la llegada de las comarcas españolas implicaban un riesgo para las comunidades, dentro de las nociones de destierro y desplazamiento histórico del cual se ha venido hablando a lo largo de este capítulo, el agua representa un capítulo especial a analizar a la hora de entender las dinámicas simbólicas de la apropiación del territorio indígena por parte del virreinato español. La utilización de los ríos a servicios del interés occidental español son no solamente unas formas de profanación al cuerpo hídrico, que para las comunidades indígenas representaban un ser sintiente, sino que tam-



bién implican la transformación de una dimensión venerada por los indígenas a un mecanismo empleado por los españoles como una forma de amenazar y restringir la existencia de las comunidades indígenas.

Existe frente al agua, como parte del territorio, y como componente esencial de la dimensión territorial indígena, una deuda histórica de reconocimiento y cuidado y no solamente con relación al recurso mismo sino a los intereses de las comunidades étnicas alrededor del agua, la política del extractivismo y el establecimiento de una organización territorial colombiana al servicio del interés de la inversión extranjera, desembocó en un clientelismo en el cual el agua se piensa a partir de unas nociones de necesidades establecidas para un individuo occidental, monopolista y privilegiado:

Los medios de comunicación saludaron con beneplácito la gestión del ministro de Minas que fue al exterior en busca de socios para la extracción del petróleo de la llanura costera, de nuevo sin consultar las necesidades, la tradicional posesión de la tierra y las alternativas más racionales de usufructuar sin destruir. Los recursos son para la utilidad del hombre, es cierto; pero ¿de cuál hombre? ¿del que Arrasa y se marcha, o del que ha estado allí por siglos, será desalojado y verá su territorio convertido pronto en un gran desierto pantanoso? La respuesta no puede utilizar subterfugios. Se debe ser concreto: el desarrollo no puede representar la ruina de quienes se pretende redimir con la retórica. (Vanín, 2017, p. 65)

La identidad de muchas comunidades indígenas se construye también a partir del desarrollo en el territorio de la ribera de los ríos, pueblos ancestrales, durante siglos, se han asentado a las orillas del Río Atrato así como otros pueblos raizales afro, la explotación de los recursos hídricos del río pensada como un recurso que puede separarse del territorio donde se encuentra pone en amenaza directa las identidades de las comunidades desarrolladas a partir de los territorios colindantes de la fuente fluvial, en estos entornos la ancestralidad y la permanencia de los pueblos se da como consecuencia de la resistencia propia de las comunidades. El amplio desarrollo de la diversidad étnica y cultural parece desdibujarse a la hora de entender que para asegurar estas condiciones se requiere de una protección, no solamente en el territorio de los resguardos sino de los recursos ambientales de los cuales se nutren estas comunidades tales como el agua.

Los recursos hídricos y los cuerpos de agua a lo largo del territorio no se reducen únicamente a la existencia de los ríos, en el territorio colombiano hay un aproximado de 2000 lagunas y más de 40 000 humedales así como otros espejos de agua en los páramos colombianos a lo largo de las cordilleras central y oriental, los cuerpos de agua no son solamente aquellos que fluyen desde los mares y los ríos sino también todos ellos que existen a partir del proceso natural de los ecosistemas resultantes de páramos y zonas húmedas y pantanosas. Para las comunidades indígenas no existe jerarquía de los cuerpos de agua sino que se comprenden los mismos como una sola materia indivisible de la madre naturaleza que provee de vida a las otras formas de vida que comparten el espacio común, por su parte, grupos indí-



genas como los Misak sientan su cosmovisión y arraigan su espiritualidad ancestral en relación al agua cómo hijos del agua, comprendiendo a cualquier yacimiento fluvial como una forma de existencia por sí misma con la cual las comunidades se relacionan y no como un espacio de extracción:

Ser hijo del agua no solo implica una relación de dependencia con un elemento vital que es intrínseco a cada ser sobre la faz de la tierra. Por el contrario, creo yo que sería más preciso hablar de una interrelación, o sea, un espacio dialógico en donde los misak, en este caso, se comunican con el agua, o mejor, con los espíritus del agua, para mantener una sentida relación de troca y aprendizaje dirigida hacia su origen. Es el agua, entonces, un medio que posibilita la vida biológica, pero principalmente recrea la cosmovisión y el pensamiento misak, así como las corrientes traen consigo múltiples elementos que bajan desde las grandes alturas de los páramos. (Escobar, 2019, p. 149)

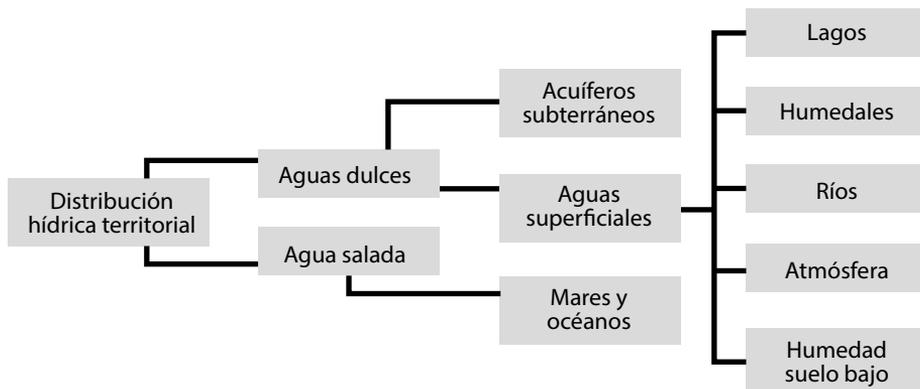
El agua entonces envuelve varias dimensiones que no solamente parten del origen de la vida y la biodiversidad, sino que también se entienden como formas de relación con el cosmos y el universo, así como una ruta que la misma tierra otorga para la habitabilidad en el territorio, el agua no solamente nutre las formas de vida biológica, sino que también resulta esencial a la hora de hacer rituales de entrega, limpia y reflexión. Es al agua a quién se le pide permiso para ingresar a la montaña, es en las aguas que se confían las decisiones sobre la avanzada o no en un territorio cuando se va de expediciones, al espíritu del agua al que se le pide la lluvia para la regulación del suelo.

La multiplicidad de formas en las que se veneran los recursos hídricos dentro del territorio nacional obedecen también a los recursos hídricos existentes o a las formas de distribución hídrica presentes en el territorio nacional, como concepto de empalme todos los yacimientos superficiales, así como los subterráneos y las fuentes hídricas de aguas dulces y saladas; estudiar el agua como concepto vale la pena, porque permite entender las implicaciones de la distribución territorial y su consecuente simbiosis (figura 16).

La comunidad de los Chocoés, que existía previa a la conquista territorial española, y los Misak, pueblo actualmente en resistencia en el territorio del Cauca permiten entender la importancia del agua dentro de cada una de las comunidades y, así mismo, establecer que las formas de relación ancestral con el agua no vienen del mismo origen. Para las comunidades del Caribe el mar envolvía de manera directa la subsistencia de las comunidades gracias a costumbres como la pesca, por esta razón, las relaciones con el riego y la agricultura no eran esenciales para la subsistencia de las comunidades indígenas en esta zona, por lo que las visiones de integralidad que la comunidad Misak atribuye al agua no aplican de la misma manera. Mientras que las figuras atribuidas a la espiritualidad del agua en las comunidades del Cauca la dotaban de una paz y sabiduría absoluta, en el Caribe el espíritu del agua contenía elementos de justicia y fuerza al tratarse de una visión centrada en el mar con continuos y constantes oleajes.



Figura 16. Formas de distribución hídrica territorial.



Fuente: elaboración propia a partir de Iglesias *et al.* (2005).

La determinación de las comunidades indígenas con relación al tipo de recurso hídrico o de distribución hídrica establecen las dinámicas de las comunidades, alterando las formas de organización de los cabildos, distribución territorial, organización productiva y de dinámicas de subsistencia.

La comunidad indígena a partir del agua

La convergencia de aspectos sociales y ancestrales en las cosmovisiones indígenas a la hora de entender el agua puede explicarse de manera más concreta desde la experiencia de las comunidades del Cauca, este territorio cobra especial importancia toda vez que esta región es la segunda región en Colombia con mayor cantidad de fuentes hídricas y cuenta con un total de 25 pueblos indígenas (Portela Guarín, 2019), esto significa que las condiciones de los cabildos están atravesadas por una relación con el agua y construidas a partir de esa relación.

La relación espiral transversaliza el territorio, actúa de una forma similar con el agua como recurso, gracias a las diferentes fuentes hídricas se establece un espacio de origen común para la coexistencia biológica de las diferentes variedades dentro de un entorno, las dinámicas comunitarias establecen los cursos y linderos por los cuales transitan las comunidades, determinando las formas de organización territorial de los resguardos para asegurar una habitabilidad con otras formas de vida ecosistémicas, al tiempo que se designan las prácticas de la siembra para no agotar recursos hídricos y, finalmente, se entienden los espejos de agua como un lugar de conectividad con el universo y eterno espiral hacia el centro (figura 17).

El agua como un ente que resguarda el conocimiento de la vida y que vitaliza las filigranas con la que se teje la interacción continua y armoniosa entre las distintas formas de vidas, manteniendo así un vínculo de interdependencia necesario, de modo que, el agua es poseedora del conocimiento, mediante la cual las distintas culturas nutren su forma de vida. También, es un vehículo que le permite interac-



tuar con el mundo tangible e intangible, a través de los dispositivos espirituales o gracias a la interpretación de los códigos que rezan en el preciado líquido, agua.

La riqueza del Cauca en cuerpos de agua ha traído al territorio ocupado por diversos pueblos indígenas, los intereses de construcciones hidroeléctricas y ha permitido el asentamiento de diversos grupos al margen de la ley cómo formas de dominación bélica del territorio, las comunidades tienen que coexistir con una

Figura 17. Relación ancestral de las comunidades indígenas con el agua.



Fuente: elaboración propia a partir de Iglesias *et al.* (2005).



constante amenaza a los recursos hídricos, bien sea por el interés de usufructuar de empresas privadas en convenio con el Estado o por maniobras de agentes del conflicto armado con búsqueda a la desestabilización del bienestar social de las comunidades indígenas del Cauca. El Consejo Regional Indígena del Cauca, desde 1971, estableció la unión de diferentes autoridades tradicionales cuyo territorio había sido arrebatado con el fin de crear fórmulas de organización comunes que permitieron una mayor protección al territorio del Cauca, y que, en cierta medida, procuran la protección de los recursos hídricos y el medio ambiente frente al interés empresarial.

Resulta innegociable, a la hora de hablar de la resistencia de las comunidades indígenas para la protección del agua, obviar las realidades de las comunidades del Cauca y la importancia del CRIC, pocas experiencias de realidades indígenas dentro del territorio han estado atravesadas por una acción articulada de diferentes pueblos ancestrales. La región del Cauca permite hacer un análisis de la dificultad de la pervivencia de las comunidades ante la convergencia de condiciones que amenazan la existencia no solo de los pueblos sino también de sus visiones ancestrales.

Poco desarrollo académico existe a la hora de comprender el agua desde las visiones indígenas partiendo de la cosmovisión ancestral como eje central, la compilación de visiones de los pueblos y la necesidad de superar el paradigma del agua como recurso resultan una tarea difícil a la hora de establecer discusiones académicas frente al manejo del agua, gracias al trabajo de Hugo Portela en el libro *El pensamiento de las aguas de las montañas* (2019), se puede establecer un análisis a las cosmovisiones comunes de cuatro pueblos indígenas que habitan el Cauca (Cocunucos, Guambianos, Paeces y Yaconas), resaltando la importancia de los cuerpos hídricos presentes en las montañas y alumbrando los principios ancestrales que rigen la relación de las comunidades con las lagunas y humedales.

Para los Misak los cuerpos de agua guardan una estrecha relación con la matriz, desde una visión uterina se comprende el agua como lugar de vida y como formación de vida, la profanación por parte de los pueblos españoles a los recursos hídricos es concebida de la misma forma que la irrupción a las matrices de las mujeres, el agua como vida, la vida como fruto y los indígenas como guardianes era una relación sólida con la que los Guambianos ocupaban territorios como humedales y lagunas, para este pueblo ancestral el resguardo no resulta completamente un territorio de arraigo indígena sino el espacio que cercaron y delimitar un para ellos las herencias españolas.

Los Yanaconas veneran al agua partir de las memorias construidas y contenidas en ella, le dan un especial significado el agua de los subsuelos como una forma de conexión con otros planos de este mundo, y por tanto, con criaturas que llevan existiendo durante siglos, el agua conecta la visión del mundo superficial y el mundo de las profundidades, esto crea un portal donde las criaturas pueden purificarse y coexistir. Para los Paeces los espejos de agua conectan con los astros y a partir de esa relación crean nuevas formas de vida, la estrella y el agua dan origen a las



montañas, bosques y cualquier tipo de diversidad que rodee los cauces de los ríos, el agua y las concepciones del origen tienen para estas comunidades dos visiones distintas, por una parte para los Yacones el agua es una forma de volver al inicio mientras que para los Paeces es el inicio mismo.

El agua se encuentra en todas partes, en lagunas, ríos, riachuelos, ojos de agua, ciénagas y pantanos, el agua se encuentra en forma líquida, en los nevados, sólida, en épocas de verano cae helada y también en forma de lluvia” (voz guambiana). [...] (voz yanacona). El agua de muchas formas y colores, con sus virtudes y energías, circula por toda la cosmografía indígena desde el inframundo subterráneo que sustenta la tierra, aflorando en su periferia (el nevado, el páramo, las lagunas, los ojos de agua, viajando por los ríos, en las partes intermedias y bajas), hasta llegar al mundo de arriba en forma de nubes, moldeando el arco. (Portela Guarín, 2019, p. 119)

Las formas de dominación frente a los cuerpos hídricos resultan distintos a las de dominación territorial, el agua tiene sus propios causas y formas distintas de conectar con las comunidades, alterar cualquier tipo de ruta fluvial desestabiliza las relaciones ecosistémicas del entorno, por lo que la explotación de los recursos hídricos, desde las visiones occidentales se sientan bajo una dinámica de explotación desmedida de las fuentes hídricas que amenaza la existencia que otras formas de vida biológicas alrededor de los cauces hídricos.

De las visiones ancestrales se puede extraer una noción del espíritu del agua desde la autodeterminación que nace de una relación con los otros elementos de la naturaleza y que obedece a una forma de equilibrio para la vida, tanto el agua como el sentir de las comunidades para su organización no se sientan desde la visión de los linderos y los límites sino que se construyen a partir de una alteridad con las otras formas de existencia en el mundo, los cauces de las aguas terminan cuando empieza la existencia de la vida de plantas y otras formas de sedimento terrestre así como las formas de organización de las comunidades indígenas se dan hasta que inicia el territorio de otro pueblo ancestral.

El agua se va río abajo, se golpea en las piedras sufre, llega al mar, se une con otras, sube en las nubes, se vuelve otra vez y cae en forma de invierno para acompañar nuestros pueblos, para acompañar nuestras matas, para darle de beber a nuestras vacas, a nuestros perros, a nuestros gatos, a todos los que necesitamos del agua, nunca podremos olvidarla, tenemos que conservarla, ayudarla a mantener, no dejarla que desaparezca, porque el día que el agua desaparezca nuestros dioses, nuestras hadas, nuestros hijos, necesitarán de ella y desaparecerán. (Portela Guarín, 2019, p. 120)

Las disputas de las comunidades por el agua se dan como consecuencia de la intervención occidental en los territorios ancestrales. A consideración de la visión ancestral del pueblo Coconuco el agua debe tratarse como un bien común que existe en el espacio y la biodiversidad para nutrir a todas las comunidades sean indígenas o no, la racionalización del agua, la limitación del acceso a la misma, la creación de estructuras de la mano humana que alteren los cauces naturales de las



aguas y cualquier otro tipo de intervención desde los intereses particulares rompe la relación armónica a la que las aguas incitan desde su desbordar por las montañas. El agua por sí misma no abandona los territorios, no existe bajo las lógicas de la mercantilización o el merecimiento, no se limita a llegar únicamente a población dependiendo de sus capacidades económicas, para los Coconucos, el agua es un espíritu con voluntades que coexiste en los espacios donde se le cuidan y que perece ante cualquier dinámica que la amenace.

Las comunidades indígenas no solo cuidan los cuerpos y espejos de agua existentes, sino que también los siembran, bajo este concepto de la siembra de ojos de agua las comunidades rodean a los yacimientos de agua de plantas que permitan la vida acuática en los humedales. El agua es sinónimo de bienestar territorial y de armonía para la salud de las comunidades, los procesos medicinales con el agua no solamente se dan gracias a la nutrición de las plantas ancestrales a partir del riego sino también a partir de la consagración de espejos de agua al establecerlos como aguas medicinales útiles para los males espirituales y físicos, el conocimiento amplio de los diferentes tipos de riquezas hídricas le permitió a las comunidades conocer algunos aspectos medicinales para el bienestar físico de las personas en lugares como manantiales de agua purificada o aguas termales.

Los seres espirituales que afloran con el agua son los dueños de la sabiduría y el poder; además, son los dueños de lo que existe en la naturaleza y se desplazan por la cosmografía indígena en formas diferentes según los espacios, situaciones y roles a desempeñar en la sociedad. Estas clasificaciones hacen parte de la cosmovisión y ordenan, siguiendo un sentido vertical, los tres mundos en donde todo tiene vida: el cerro tiene vida, el volcán ruge, la tierra es brava o es mansa, el arco iris camina, el agua es arisca, es fuente de vida. No existe elemento estático o muerto; al contrario, todo tiene vida, tanto como los mismos seres humanos. El sustrato espacial de las comunidades indígenas y todo lo contenido en él ha sido vivificado mediante un proceso de semantización (territorialidad). Para ellas no existe mundo inanimado. (Portela Guarín, 2019, p. 129)

Las formas de desarrollo alrededor de las aguas saladas o recursos hídricos marítimos resultan distintas y reconfiguraron de manera trascendental la relación de las comunidades indígenas con el territorio, en el Caribe, pueblos indígenas como Arhuaco, Emberá Katío, Kogui, Wayuu y Wiwa ocupan espacios territoriales más cercanos a las sierras y a las zonas selváticas, la razón no reside únicamente en el hecho de que estos espacios tienen unas dinámicas de aislamiento de las grandes urbes que permiten el desarrollo cultural de las comunidades sino también en el hecho de que las zonas costeras del país se han destinado a explotación turística de las playas colombianas.

La adecuación del territorio costero, desde el desarrollo turístico y la oferta inmobiliaria, altera las formas de subsistencia de las comunidades locales fueran ancestrales o no, las dinámicas de desarrollo económico orbitan principalmente a partir de entender los espacios costeros como un lugar de tránsito, y establecer la ade-



cuación del territorio a servicio de quienes transitan y no de quienes lo habitan. Mientras que los recursos hídricos de aguas dulces orbitan en la explotación misma del recurso, las formas de usufructo institucional de las aguas saladas obedecen a la necesidad de crear entornos para el tránsito de las personas a partir de las ofertas turísticas, estableciendo una cultura de clientelismo de las personas que habitan el territorio con quienes transitan el territorio. En el caso de las islas, el agua también es el medio de conexión con otros territorios (Camargo y Camacho, 2019).

La relación económica y política en Colombia frente al agua

A la hora de entender cómo se dibujan las realidades indígenas a partir del usufructo económico de los territorios basándose en la explotación de los cuerpos hídricos un ejemplo necesario es el de la reserva del parque Nacional Tayrona y las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, durante la conquista los indígenas Kankuamo, Kogui, Wiwa y Arhuaco fueron desplazados de su territorio en los manglares y bosques en la reserva natural, y hasta 1969 se les garantizó la habitabilidad en el territorio en unas zonas específicas de la reserva. El parque nacional no solamente resulta importante para las comunidades como reserva ecológica, sino que en ellas yacen ruinas arqueológicas de asentamientos indígenas del pueblo Tayrona, que evidencia la ocupación histórica de los pueblos ancestrales en el territorio.

La relación con los mares que las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta tenían con el territorio se desdibujan en dos momentos, en primer lugar a partir de las misiones y embarcaciones colonialistas, los mares representan un lugar de peligro para las comunidades, lo que altera las formas de producción y sostenimiento, una vez establecido el poder español sobre el territorio que tras el reconocimiento de parque natural de Colombia en 1960 se determina ese territorio como un lugar de turismo donde las comunidades indígenas subsisten apartadas de la actividad turística (Organización Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona (owybt); Kankwama, Organización Indígena; Tayrona, Confederación Indígena; Tayrona, Organización Gonawindua, 2001).

La mecánica extractivista de los cuerpos hídricos ha tenido que cambiar las formas de plantear el desarrollo económico en el territorio nacional debido a la naturaleza no renovable de estos, la Constitución de 1991, que protege tanto la dignidad étnica como la ambiental, ha establecido unos mínimos para desarrollar incluso actividades de turismo, ya no se habla de desarrollo económico por sí solo sino de mecanismos de desarrollo de bajo impacto o desarrollo sostenible. La sostenibilidad, que se sostiene sobre premisas que han atravesado durante siglos las visiones indígenas ancestrales pero que se reproducen a partir de visiones de organismos internacionales, busca una garantía para la mitigación de daños medioambientales y el cuidado y reserva de los recursos todavía existentes, mientras que para el etnodesarrollo y las formas de organización indígena la naturaleza resulta un pilar fundante de la cosmovisión indígena, para los Estados la sostenibilidad actúa



como una suerte de constreñimiento a la acción empresarial para evitar el daño existente y para responsabilizar a los individuos del cuidado del medio ambiente.

Debido a la necesidad biológica que como seres humanos tenemos del agua, estas nuevas discusiones de preservación, sobre todo frente a los recursos hídricos buscan establecer formas de producción sostenible que no afecten a los recursos existentes ni la calidad de agua que abastece a las comunidades, entendiendo que el agua es un mínimo vital para cualquier comunidad, mientras que para nuestras visiones estatistas el agua solo cobra relevancia como una necesidad biológica, las personas de las comunidades llevan siglos relacionándose con el agua como un sujeto más dentro de su coexistencia en los territorios.

Con el arraigo de políticas neoliberales y formas de producción económica hacia el libre comercio, las formas de interacción de los Estados dejan de ser restrictivas para acompañar y asegurar las condiciones en las cuales se dan los flujos de la economía, la industrialización de las ciudades como indicador de avanzada del empresariado nacional, así como la apertura al establecimiento de consorcios empresariales internacionales en el territorio nacional estuvieron en auge desde la década de 1960, hasta la década de 1990. La afectación sobre los recursos hídricos se da como consecuencia del uso para el sostenimiento de estos sectores productivos cada tipo de industria consume cerca del 25% del recurso hídrico nacional.

Mientras que las políticas neoliberales se extendían a lo largo del territorio durante los años sesenta en la asamblea general de las Naciones Unidas la resolución 1803 de 1962 instaba los países miembros a crear mecanismos de protección a los recursos hídricos amparados en la soberanía ambiental que tenía cada nación a la hora de administrar y cuidar los recursos naturales en el territorio nacional. No obstante, únicamente hasta 2002 a través de la observación general N° 15 (2002) del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que se revisan las condiciones del derecho al agua (artículos 11 y 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales) se hace un llamado a los Estados para preservar y asegurar el acceso al agua a todos los miembros de la comunidad con acciones preventivas, entendiendo el carácter no renovable de este recurso, así como una garantía especial para los grupos étnicos al anotar que:

El acceso de los pueblos indígenas al agua en sus tierras ancestrales sea protegido de toda transgresión y contaminación ilícitas. Los Estados deben facilitar recursos para que los pueblos indígenas planifiquen, ejerzan y controlen su acceso al agua. (Observación general N° 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 2002)

A pesar de la crítica reiterativa a la colonialidad como un rasgo general a nuestra forma cultural de comprender el territorio de las Naciones del territorio, ahora que entender que dentro de la colonialidad existe una dinámica que empeora las formas de relacionamiento con la tierra y son precisamente los monopolios industriales y el mercantilismo ambiental quienes agudizan estas visiones utilitaristas del territorio y sus recursos incluyendo el agua. Existen grandes esfuerzos teóricos



para comprender la génesis del problema de producción que se da a costas de los recursos hídricos y ambientales, entendido de manera generalizada en los postulados de la economía ecológica, en estas visiones las formas de explotación y de tratamiento a los recursos naturales, se dan sin una óptica de sostenibilidad o preservando la renovabilidad de los mismos, consecuencia de una falta de adecuación tecnológica y un vacío en la civilización humana frente a las formas de desarrollo económico; no obstante, estas premisas del desarrollo y la civilización no hay una validación del proceso de cuidado del territorio que ancestralmente venían desarrollando las comunidades indígenas y que se ha desarrollado indistintamente de las formas de desarrollo económico y social de las comunidades de indígenas, no se trata, entonces, de un problema de civilización que tiene como umbral las visiones eurocéntricas, sino de una necesidad de volver al origen de una relación armónica con los recursos hídricos (Córtes Landazury y Ramírez Hurtado, 2020).

Para el caso de Colombia, hay un desarrollo normativo progresivo que se ha sentido desde el precedente y la base del agua como derecho para desarrollar mecanismos de protección al agua como recurso. De la afectación de los recursos hídricos existentes depende la calidad del agua prestada dentro de los derechos y el mínimo vital de agua de los ciudadanos. Por esto, comprender el acceso al agua como un derecho significa para las políticas estatales una serie de disposiciones de racionalidad y gobernanza del agua. Algunas de las normas más determinantes en materia de agua se señalan en la figura 18.

Figura 18. Relación normativa de las comunidades indígenas con el agua.



Fuente: elaboración propia.

La normativa nacional ha prestado especial atención a la infraestructura y formas en las cuales se administra el agua como recurso a la hora de asegurar el derecho al



agua a los individuos, la concepción sigue teniendo un tinte económico, como un bien estatal, al ser la institucionalidad gubernamental la única que puede destinar como usufructuar las cuencas hídricas lo cual establece al agua como un presupuesto no económico dentro de la acción gubernamental. El agua dentro de la legislación tiene tres dimensiones, la de derecho para todos los nacionales lo que significa un esfuerzo del Estado para la cobertura y garantía de los servicios domésticos de agua, la segunda, un recurso de la nación el cual debe ser administrado estableciendo quién y de qué forma maneja dicho recurso y finalmente un objeto al cual protege dos de las disposiciones de preserva y sanción ante el mal manejo de los recursos hídricos.

Pese a la legitimación para la protección y administración que reposa en cabeza del Estado, el agua sigue siendo un bien común alrededor del cual se establecen dinámicas de producción económica y se reglamentan formas de acceso a la potabilidad del agua, la relación política con el agua solventa aspectos de cobertura, distribución y protección en los cuales se cuentan con formas de participación política desde una verticalidad estatal, pero con garantía de participación a todos los ciudadanos.

Aquí hay un contraste importante entre las dos cosmovisiones, la protección del agua y el acceso a las riquezas del agua para las comunidades indígenas se da ante una visión de la horizontalidad que entiende que con el agua se coexiste y que ella en sí misma un ser sintiente, mientras que para las formas jurisdiccionales y estatales, el agua es un bien que el Estado tiene el deber de cuidar y administrar al cual solo tienen acceso a los miembros de la sociedad a partir de las acciones de administración estatal el agua. Uno de los logros más importantes, a nivel de participación frente a la gobernanza del agua, fue el establecimiento en 2015 del mínimo vital para la ciudad de Bogotá en el que se disponía:

El acceso a niveles mínimos de agua potable para 2,5 a 3 millones de ciudadanos de estrato 1 y 2 en la ciudad.* Los ingresos que antes destinaban estas personas para cubrir el pago del servicio tenían otra finalidad, lo que impactaba positivamente en la calidad de vida de aquellos que residen en los sectores más marginados de la ciudad.* La normatividad de la prestación del servicio de agua potable debería desarrollar mayores estrategias de articulación como la prevista para la gestión integral del recurso y, así, motivar a la ciudadanía a que genere otras formas de relacionarse con el entorno. (Montoya-Domínguez y Rojas-Robles, 2019, p. 140)

Ante el ordenamiento jurídico colombiano y la jurisdicción ordinaria el agua supone una serie de dinámicas de poder tanto para su preservación como para su administración, la preservación del recurso del agua se da únicamente a partir del constreñimiento de la imposición de deberes y de la disposición de sanciones y penas, el acceso al agua como mínimo vital depende de la labor que desempeñan los gobiernos regionales frente a los gobernados, la licitación para el aprovechamiento de recursos hídricos a particulares o contratistas estatales responde también a una dinámica de poder donde es el Estado el que decide de qué forma y a quién



le concede el desarrollo de estructuras para el manejo de los recursos hídricos. El agua, desde esta visión no construye comunidades, sino que sostiene jerarquías (Gentes, 2001).

La administración territorial a partir de la descentralización y cada uno de los actores presentes en las dinámicas regionales crean otras formas de relación de poder dentro de los territorios, el empresariado, la minería ilegal o no regulada, las multinacionales mineras, los consorcios industriales, los agentes al margen de la ley, la ganadería, el clientelismo político y la estructura estatal permanece en un diálogo constante de tensiones frente a la gobernanza del agua donde se ponen en entre dicho los derechos de las comunidades indígenas en relación a los cuerpos hídricos.

Las formas de relación política y económica que se dan a partir de los recursos hídricos siguen obedeciendo a estos intereses o de la gobernanza o de la mercantilización, eso se traduce en que las formas de protección a las comunidades ancestrales no se contemple dentro de la noción de territorio a los cuerpos hídricos como parte de los espacios a los cuales proteger, al ser el agua un recurso del Estado y estar este legitimado para administrarlo, los cuerpos hídricos aún dentro de los territorios indígenas corren la suerte de las disposiciones que el Estado determine bajo el precepto del bien común. Mientras que para las comunidades el agua hace parte del territorio, para el Estado el agua no es un territorio, sino un bien a disposición.

Este paradigma de territorio, bien y derecho se ha resuelto a partir de las diferentes jurisprudencias que buscan establecer la necesidad de proteger los recursos hídricos como forma de atender de manera subsidiaria los derechos de diferentes comunidades, uno de los casos más emblemáticos en esa ruptura de relación únicamente administrativa y económica con el agua es la protección al río Amazonas a partir del establecimiento de la cuenca hídrica como un sujeto de derecho en sí mismo. Los mecanismos jurisdiccionales como la Corte Constitucional han sido los que han facilitado, claridad de los conceptos coloniales de propiedad frente a los recursos como el agua y diferentes formas de existencia en la naturaleza.

La Amazonia como sujeto de derecho y las consideraciones frente al agua

La importancia que envuelve el reconocimiento a la naturaleza como sujeto de derecho dentro de la jurisprudencia demuestra que muchas de las discusiones sobre las nociones del territorio no se construyen ni siquiera desde el entorno legislativo, desde la discusión política o desde el funcionamiento del ejecutivo y los actos administrativos, sino que las críticas filosóficas parecen replicarse únicamente a los pronunciamientos de la Corte Constitucional, se asumen como indiscutibles el territorio, los derechos frente al territorio y las formas de relación con el mismo. Esto no significa que sea la Corte Constitucional la única que haya sentado precedente a la hora de avanzar en una visión más holística de las nociones de territorio y protec-



ción al territorio, sino que los debates se decantan a partir de las funciones jurisdiccionales y en los argumentos judiciales y no desde una construcción, consecuencia de la participación política o del ejercicio administrativo.

La protección a la naturaleza y el establecimiento de la misma como sujeto de derecho tiene otros antecedentes en el Consejo de Estado y la Corte Suprema de Justicia a partir de la protección a especies animales bajo el concepto de dignidad, tanto estos fallos como el del Amazonia tienen fundamento jurídico normativo a partir de la Ley 472 de 1998 que desarrolla los intereses y derechos colectivos teniendo en cuenta que:

ARTICULO 4o. DERECHOS E INTERESES COLECTIVOS. Son derechos e intereses colectivos, entre otros, los relacionados con: a) El goce de un ambiente sano, de conformidad con lo establecido en la Constitución, la ley y las disposiciones reglamentarias; [...] c) La existencia del equilibrio ecológico y el manejo y aprovechamiento racional de los recursos naturales para garantizar su desarrollo sostenible, su conservación, restauración o sustitución. La conservación de las especies animales y vegetales, la protección de áreas de especial importancia ecológica, de los ecosistemas situados en las zonas fronterizas, así como los demás intereses de la comunidad relacionados con la preservación y restauración del medio ambiente.

La literalidad en el subíndice se del artículo 4° deja abierta la posibilidad de que la existencia ecológica y el aprovechamiento de los recursos sean derechos colectivos, el legislador desarrolla este concepto de tal forma en que se entiende que el carácter colectivo que tienen las dinámicas de conservación de las especies y aprovechamiento de los recursos hacen que se puedan pensar los mecanismos de protección a partir de la naturaleza misma de lo protegido, más allá del sujeto singular o plural de derechos. Las acciones colectivas y otros mecanismos de participación para la protección de los ecosistemas no se sostienen bajo una relación de derecho de los accionantes frente al territorio, sino de la necesidad de proteger los recursos naturales por sí mismos, juicios de ponderación normativa han permitido entender la subjetividad de este derecho colectivo, en el que existe una posibilidad de comprender a la naturaleza y sus formas como sujetos de derechos y establecer que las acciones desplegadas por la ciudadanía son formas de protección este sujeto (Macías, 2018).

A partir de este precepto normativo se ha obviado la necesidad de establecer a la naturaleza como persona jurídica o moral a la hora de reconocerle como el sujeto de derecho, no se trata de una jerarquización de sujetos dentro del entorno jurídico para la protección de sus derechos ni de la yuxtaposición de la naturaleza como sujeto de derecho sobre los derechos de los individuos, sino de herramientas de celeridad para la protección de la biodiversidad y demás formas de existencia ecosistémicas para que desde las decisiones administrativas y legislativas se establezca la protección a la naturaleza sin necesidad de mediar en todo momento alguna acción de participación pública, enfatizando un deber del Estado para la protec-



ción de la naturaleza, no solo desde la administración de recursos sino también desde la garantía de los derechos como con cualquier otro sujeto de derechos.

Los fallos del Consejo de Estado, Corte Suprema de Justicia y otros cuerpos colegiados jurisdiccionales protegieron la diversidad a partir de las garantías de protección a ciertas especies animales frente a diferentes prácticas humanas, la noción de la naturaleza como recurso aparece dentro de la discusión de la naturaleza como sujeto de derecho más allá de la dimensión de lo animal a partir de la sentencia T-622 del 2016, la cual no solamente avanza frente a la protección de los cuerpos hídricos desde la conservación sino que también establece que los yacimientos hídricos pueden ser considerados sujetos de derecho a partir de la protección del Río Atrato desde el fundamento normativo desarrollado por el artículo 4 de la Ley 472 de 1998:

En este orden de ideas, ante la evidencia de los potenciales efectos nocivos que puede tener el uso de mercurio y otras sustancias tóxicas en la actividad minera ilegal que se desarrolla en la cuenca del río Atrato, que pueden poner en peligro no solo a las comunidades sino al medio ambiente en su conjunto, así no exista certeza científica, la Sala considera que en este caso se reúnen los requisitos para dar aplicación al principio de precaución en materia ambiental y para proteger el derecho a la salud de las personas. Como se señaló en el acápite respectivo, el principio de precaución implica, en términos muy sencillos, que en caso de duda científica no se abstenga y, por el contrario, se proteja el derecho al medio ambiente sano y a la salud en conexidad con la vida. En concreto, la aplicación del principio de precaución en el presente caso tendrá como objetivos, (i) prohibir que en adelante se usen sustancias tóxicas como el mercurio en actividades de explotación minera, ya sean legales e ilegales; y (ii) declarará que el río Atrato es sujeto de derechos que implican su protección, conservación, mantenimiento y en el caso concreto, restauración, como se verá con más adelante en el fundamento 9.32. (Sentencia T-622/16, 2016)

Una de las discusiones más importantes en esta providencia es el hecho de que la diversidad ambiental de la nación como principio no puede estar fundamentada únicamente en una visión biocéntrica, que jerarquiza la existencia de seres vivos y su importancia dentro del territorio a partir de las relaciones antropocéntricas de la naturaleza, a partir de esta crítica la Corte insta a establecer enfoques excéntricos que comprendan la existencia de las formas de vida en la tierra más allá de las castas de las especies incluyendo a los recursos naturales dentro de la necesidad de conserva, en nombrar el río como un sujeto de derecho reposa la necesidad de preservar las condiciones naturales, no solamente para la existencia de las comunidades presentes sínodo de generaciones futuras, así como los recursos naturales no pueden perecer con la existencia de los humanos las acciones de protección a estos recursos no pueden restringirse únicamente a los derechos de los individuos.

El principio concéntrico que desarrolla la Corte Constitucional revierte las lógicas de relación de poder del individuo con la naturaleza en las cuales la naturaleza le pertenece a los seres humanos, por una que comprende que la existencia de la



naturaleza se da de manera indistinta a la existencia de los seres humanos, estableciendo que, de tratarse de una relación de pertenencia sería el humano quién pertenece al entorno y no el entorno quién pertenece al humano. Es importante guardar una distancia frente a las discusiones del ecocentrismo de la Corte Constitucional, muy a pesar de parecer una reflexión filosófica vanguardista de las visiones occidentales, las nociones de horizontalidad de los seres humanos con los entornos son una herencia indígena de la cosmovisión, que comprende la existencia del humano y la madre naturaleza desde la espiralidad ancestral.

El territorio de la Amazonia es importante para la biodiversidad no solamente del territorio colombiano sino de la región, en materia hidrográfica el río Amazonas representa una cuarta parte del caudal fluvial de los recursos hídricos en el mundo. Colombia cuenta con cinco ríos importantes: el Amazonas, el Caquetá, el Putumayo, el Guaviare, el Apaporis y el Vaupés. La importancia del Amazonia no es solamente territorial, al tratarse de una extensión de tierras que ocupan más del 40% del territorio nacional, la región cuenta con una amplia biodiversidad y diversidad étnica al encontrarse varios pueblos indígenas dentro de su territorio. Las poblaciones indígenas no cuentan con formas de saneamiento básico en relación al agua pese a estar en una región rica en recursos hídricos. El acceso limitado a un mínimo vital de agua de las comunidades indígenas es consecuencia de la desidia estatal frente a la garantía derechos de las comunidades y las formas de organizar el territorio a beneficio de la confianza inversionista y a los intereses económicos, tal como lo reflejaron las denuncias de la organización indígena OPIAC (Casas Martínez, 2016).

El fallo de la Corte Suprema de Justicia frente al cambio climático y en reconocimiento del Amazonia como sujeto de derechos integra las visiones ya existentes gracias a otras jurisprudencias como la del Río Atrato, mecanismos de protección del Consejo de Estado desde la protección a la biodiversidad por especies animales, al establecer que el Estado colombiano tiene un deber de preservar, no únicamente a especies determinadas dentro de los ecosistemas, teniendo las condiciones armónicas de entornos naturales cuya alteración puede amenazar la existencia de otras formas de vida. La sentencia STC 4360-2018, integra varios conceptos desarrollados a partir de la protección de la diversidad biológica y ecológica en los territorios y recoge las necesidades de proteger el ambiente como una forma de garantía de derechos para comunidades, no solo presentes sino futuras, así como reconoce que la desprotección a una sola de las condiciones naturales o recursos naturales existentes en la Amazonia amenazan la existencia de muchas variedades de biodiversidad y de formas de existencia humana y comunitarias así como étnicas (Echeverri, 2009).



Capítulo VII

Procesos de identidad indígena colombiana y sus formas de organización como una resistencia cultural y mecanismo para su lucha en la exigibilidad de sus derechos

Habitar en el centro y sur de América ha creado una identidad generalizada bajo la cual los pueblos de *Abya Yala* han reunido su forma de desarrollarse. Lo latinoamericano resulta del paradigma que funciona como un tipo de concepto sombrilla que envuelve toda la diversidad étnica y cultural existentes en los pueblos del cono suramericano. Cuando se piensa lo latinoamericano se concibe en un mismo conjunto la ciudad y el campo, la blanquitud y el mestizaje, la occidentalidad de los pueblos indígenas, las tradiciones del agro, y el avance industrial y una serie de otras dicotomías que se desdibujan a la hora de concebir *Abya Yala* como un solo conjunto.

La cultura latinoamericana se convierte en la sumatoria de una serie de otras culturas; se contemplan las creencias, el arte, las costumbres y las estructuras de cada una de las comunidades dentro del territorio para concebirlas como culturas; sin embargo, esta concepción de la cultura obvia aspectos que, aunque son compartidos por las comunidades, no resultan de un proceso orgánico de las poblaciones tal como lo es la imposición de creencias y formas a las que fueron forzadas a las comunidades indígenas y afro, desde la Colonia. Si la cultura es la que define las formas de identidad social de las comunidades y existen formas de subyugación cultural, tanto la cultura indígena como la identidad indígena requieren un reconocimiento a las formas de violencia cultural sufridas por las comunidades, pero que hoy constituyen mucho de lo que comprendemos como cultura latinoamericana.



Ahora bien, aunque el colonialismo reciba su nombre por la dominación ideológica y territorial a los pueblos de *Abya Yala* por parte de las potencias de Europa, este fenómeno, dominación cultural, no es algo que desaparezca únicamente con el modelo de colonialidad territorial. Se trata de una forma de individualizar el conocimiento y la validación del conocimiento desde las naciones de Europa que se ha perpetuado a lo largo del capitalismo. Con colonialidad señalamos una forma de opresión epistémica y cultural que se vale del sistema capital para seguir subvalorando las formas de conocimiento indígena:

El capitalismo experimenta hoy uno de los momentos más destructivos de su historia reciente, como lo atestiguan las nuevas formas de acumulación primitiva por desposesión, la reedición de la rapiña colonial, que ahora se extiende por todo el Sur global, desde la apropiación de tierras al robo de salarios y los rescates bancarios; sujetándose a la ley capitalista del valor de recursos y bienes comunes, provocando el desplazamiento de millones de campesinos pobres y pueblos indígenas, la devastación ambiental y los desastres ecológicos; y la eterna renovación del colonialismo, que revela, en viejos y nuevos aspectos, el mismo impulso genocida, la sociabilidad racista, la sed de apropiación y la violencia ejercida sobre los recursos considerados infinitos y sobre las personas consideradas inferiores y hasta no humanas. (De Sousa Santos, 2011, pp. 304-305)

Si bien los conceptos de cultura no parten desde un hegemonía de los sujetos dentro de las sociedades y se crean desde la convergencia experiencias culturales de los miembros de las comunidades, el proceso de mestizaje no creó condiciones óptimas para que lo indígena fungiera como una variable más dentro de la constitución de la cultura latinoamericana. Más bien, presentaba las formas de lo indígena como contraculturales dentro del entorno de la herencia colonial, en un escenario de imposición de visiones; la existencia indígena siempre fue y ha sido una forma de contracultura. Frente a las discusiones de cultura y caracterización latinoamericana, las nociones más frecuentes, principalmente dentro de las legislaciones, son las de interculturalidad y pluriculturalidad, que suponen una coexistencia de culturas. Tal como lo señala Gómez Santibáñez:

Nace así la noción de interculturalidad, la que supone una relación respetuosa entre culturas. La pluriculturalidad caracteriza una situación, en cambio la interculturalidad describe una relación entre culturas. No hay interculturalidad sino hay una cultura común, compartida. La interculturalidad no es simplemente cultural, sino también política porque presupone una cultura compartida y diversa dentro de la idea posmoderna de estados plurinacionales, donde se crean formas de convivencia intercultural de manera específica. (Gómez Santibáñez, 2017, p. 5)

Como se ha señalado en capítulos anteriores, la legislación internacional en materia de comunidades indígenas parte de la premisa de la interculturalidad y pluriculturalidad como formas de coexistencia de diferentes culturas dentro de un mismo territorio; sin embargo, las nuevas formas de comprender los conceptos de Estado y nación establecen el punto de partida y ponen la cultura indígena como un



asunto al cual hay que integrar o incluir, es decir, como un factor cultural residual de las construcciones de Estado y nación. Las luchas por el reconocimiento de las identidades indígenas se ha dado a partir de las tensiones políticas y sociales a las cuales se han visto arrojados diferentes grupos ancestrales. Debido a todo el mestizaje que atraviesa el territorio de *Abya Yala*, las comunidades indígenas componen cerca del 10% de la población total de la región, lo que significa cerca de unos 40 millones de habitantes. Este porcentaje de comunidades indígenas es consecuencia de la acción militar e invasora de la Colonia española que se impone sobre la existencia indígena, al alterar las condiciones de desarrollo comunes para los pueblos ancestrales, justificar la subyugación de las creencias occidentales sobre las indígenas, con fundamento de origen demográfico. Es desconocer que la basta población indígena en un espacio precolonial sufrió un genocidio a manos de expediciones españolas (Stavenhagen, 2002).

El sistema de separación de castas impuesto por el colonialismo español no desapareció a pesar de que las legislaciones de las repúblicas y Estados reconocieron la existencia y los derechos de las comunidades. Ningún derecho pudo borrar las formas de repliegue de los territorios a los indígenas ni la imposición de otras costumbres sobre las suyas. Los procesos de reconocimiento jurídico aceptaban simplemente la existencia de las comunidades sin preocupación de lo que había significado la creación de las repúblicas y los Estados, desde la occidentalidad, sobre su identidad ancestral y los miles de matices que representaban cada uno de los pueblos en el territorio no solamente de Colombia, sino de *Abya Yala*.

La forma de reconocimiento de Jurisdicción Especial Indígena por parte de la Constitución de 1991 no solamente permite el establecimiento de un Estado que reconoce otras formas de organización, sino que implícitamente reconoce el derecho al desarrollo propio de las comunidades; por medio de este, se reconocen las formas de dirigirse de los propios pueblos ancestrales donde históricamente se recogen una serie de usos y costumbres los cuales constituyen las formas estructurales de identidad de los pueblos indígenas. Como se puede evidenciar en el desarrollo de las nociones del territorio y las formas de entender las necesidades productivas de cada espacio, las comunidades indígenas cuentan con un desarrollo territorial y espacial propio que ha sido reconocido no solo por las ciencias sociales, sino también por la Corte Constitucional en diferentes jurisprudencias, lo que ha significado entender que esa dicotomía que suponía que la preservación de la cultura indígena iba a retrasar el desarrollo estructural era consecuencia de prejuicios que entendían a partir de una perspectiva de civilización occidental hacia las comunidades indígenas (Cárdenas, 1998).

Esas visiones regionales de identidad que creemos pertenecen a la identidad latinoamericana existían antes de las condiciones que impuso la Conquista española. Las redes indígenas se entretrejan reconociendo las características de cada uno de los pueblos y obviando la noción de frontera territorial impuesto por la división de latifundios españoles. Las formas de organización internacional de las comunidades indígenas a lo largo del territorio *Abya Yala* no solamente crean una red de



apoyo para la resistencia de los diversos pueblos, sino que también reconocen en cada uno de los diferentes pueblos una cercanía a partir de una identidad indígena compartida desde el concepto de etnicidad. Así, se comprende que su identidad no es solamente una serie de sumatorias de costumbres adoptadas a partir del proceso de occidentalización del territorio, sino que la identidad étnica se presenta como un proceso de resistencia a lo que históricamente se estableció como la cultura general.

El reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos dentro del derecho nacional e internacional se ha solidificado hace menos de un siglo en los territorios de *Abya Yala*, el reconocimiento de las comunidades como sujetos colectivos del derecho público hacía el punto de partida para establecer las medidas de protección integrales en los derechos humanos de cada uno de los miembros de la comunidad. Gracias a estos procesos internacionales de reconocimiento, la identidad indígena deja de ser un asunto de cada uno de los pueblos en el territorio y se entiende como un deber humano de reconocimiento a la identidad de los diversos pueblos a lo largo de *Abya Yala*.

Los procesos de reivindicación no son consecuencia de la benevolencia de los sistemas jurídicos internacionales y nacionales, sino de los procesos de reivindicación de los indigenismos a lo largo de los territorios que nosotros reconocemos como latinoamericanos. Sin embargo, a partir de los mismos organismos que procuran establecer un reconocimiento a los derechos de las comunidades, se han obviado algunas discusiones centrales para la identidad indígena, como el saqueo de las figuras y simbologías de los pueblos ancestrales y la apropiación de estos por parte de comunidades europeas bajo la excusa de que se está protegiendo patrimonio cultural internacional. El paradigma ahora es que las formas de identidad indígena se convierten en una suerte de universalidad sobre la cual algunos occidentales reclaman la potestad de protección y que se sigue convirtiendo en una suerte de apropiación cultural de identidad indígena (Stavenhagen 2010).

Este capítulo busca desarrollar el grueso de las implicaciones de la identidad indígena a partir de las nociones jurídicas que, con los datos conseguidos desde la acción de reconocimiento estatal a la identidad de las comunidades. Esto halla sentido toda vez que los procesos de definición identitaria de las comunidades pertenecen única y exclusivamente a las comunidades en sí mismas y muestra cómo el Estado tiene desidia al escuchar y comprender las voces de las comunidades. Es necesario reconocer y establecer críticas y falencias que pueda tener el Estado colombiano a la hora de garantizar los derechos de las comunidades de manera integral, pues hay una separación de la noción de identidad que tenemos desde los derechos personales, que los conciben como el común atributo de la personalidad a comprender que la identidad, dentro de las comunidades indígenas, implica un desarrollo de garantías jurídicas para la preservación de las comunidades y la comprensión de las dinámicas que envuelven cada uno de los pueblos ancestrales.



Para esto se establecerá una lectura sobre las nociones de identidad indígena, y de los preceptos jurídicos y sociales que nos brinde una visión un poco más aterrizada sobre lo que implica la identidad, para poder comprender a qué consensos institucionales han llegado las comunidades con el Estado colombiano a la hora de reconocer los diferentes pueblos existentes y comprender los procesos de existencia indígena como un acto de resistencia social. Finalmente, se establecerá cuáles son las deudas que existen entre la garantía jurídica de la existencia indígena y su identidad con la realidad, y los diferentes vejámenes históricos con las comunidades indígenas colombianas.

Identidad indígena

El desarrollo jurisprudencial de las visiones de las comunidades indígenas no se limita únicamente a comprender aquellas comunidades que, a lo largo del tiempo, han podido resistir en el territorio nacional y que compartían, asimismo, una serie de características comunes en cada uno de sus individuos. También aborda aquellas comunidades conformadas desde la necesidad de la preservación de los pueblos indígenas que, aunque no contaran con un territorio en el cual habían resistido, establecieron la necesidad de la convergencia de diferentes individuos con una misma identidad como nación pueblo-ancestral, con el fin de rescatar cada uno de los usos y costumbres que desde sus individualidades recordaban, pero que desde la colectividad representaban la resistencia de los pueblos indígenas históricamente borrados.

Los pueblos indígenas, entonces, están definidos por su nivel de interacción con la cultura occidental. En primera medida, se encuentran aquellos pueblos que buscan una preservación total de sus costumbres a partir del aislamiento de sus comunidades frente a otras formas de existencia blanco-mestizas. Esto significa que una serie de comunidades tiene un diálogo constante con las personas occidentales y que coexisten en un territorio cercano colindante con otras formas de organización más seculares. Finalmente, están aquellos miembros de comunidades que, si bien no se desarrollaron en el seno de los pueblos ancestrales, cuentan con un linaje de ancestralidad a partir del cual se les debe reconocer su existencia como miembros de comunidades indígenas.

Aunque los debates frente al pluralismo jurídico parecen que, en lo pragmático, son bastante obvios dentro, de los ordenamientos jurídicos son un debate sistémico y fenomenológico que trasciende la visión Estado-centrista, la cual comprende que el único escenario de poder jurisdiccional lo tienen los Estados tanto en el territorio nacional como en el Internacional, y establece la necesidad de comprender cómo coexisten formas de administrar la justicia y comprender las nociones de norma y ley dentro de un mismo territorio. El pluralismo jurídico concibe todos los agentes participantes dentro del ejercicio jurisdiccional más allá del Estado. Sobre las visiones del pluralismo jurídico ha anotado Cotterrell:



[...] se sugiere un enfoque fenomenológico para el análisis del derecho, a través de la misma definición de la esfera jurídica. Si la concepción centrada en el derecho estatal enfatiza la importancia política del derecho y la relación entre el derecho y el poder del Estado, la concepción del pluralismo jurídico tiende a acentuar la significativa importancia social de las ideas jurídicas como respuestas a problemas fundamentales de la interacción social bastante independientes del estado, aunque desarrollados en algún nivel particular de la vida política del estado. El problema fundamental de muchos de tales enfoques pluralistas es el de explicar la relación entre los distintos niveles del derecho. (Cotterrell, 2010, p. 56)

Las formas de organización indígena que se dan con el fin de recuperar la identidad de pueblos perseguidos o disueltos pueden encontrar una razón de ser a partir de la figura de cabildos. Cabe recordar que lo que reviste principalmente a las comunidades indígenas de su ancestralidad es su cosmovisión compartida frente a las formas de desarrollo comunitarias. El avance jurisprudencial y el reconocimiento de la necesidad de la coexistencia con la identidad indígena encuentran su razón de ser a partir de la consulta previa, que establece que las visiones de las comunidades indígenas sobre los territorios son fundamentales a la hora de establecer cómo se determinará el uso de los suelos y las tierras. La consulta previa simbólicamente representó la validez de la visión de las comunidades ancestrales y, por tanto, reconoce la importancia de su identidad y formas de concebir el mundo y las tierras.

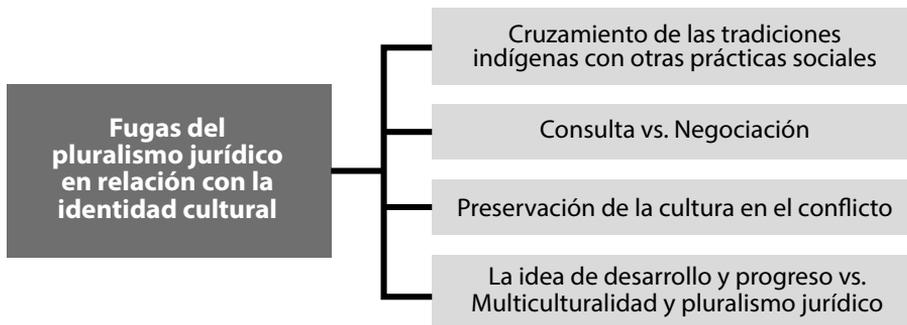
El pluralismo jurídico ha sido el gran umbral bajo el cual el ordenamiento jurídico colombiano estableció la necesidad de proteger la existencia la jurisdicción indígena y la protección a la identidad indígena. Sin embargo, el pluralismo jurídico no es un ejercicio estático ni completamente armónico para las comunidades indígenas, lo que implica que la existencia la jurisdicción especial indígena dentro de la ley colombiana se ve atravesada por diferentes factores que afectan tanto el reconocimiento de los derechos como el ejercicio de la autonomía indígena. Ortiz Quiroga (2013) ha señalado estas formas de desajuste entre la probabilidad jurídica como fugaces en el pluralismo jurídico, y se entienden desde las aristas descritas en la figura 19.

Frente la primera fuga, que habla del sincretismo cultural indígena con otras prácticas, los pronunciamientos de la Corte Constitucional frente a la hoja de coca han sido determinantes. No solamente se puede entender la existencia indígena dentro de las comunidades, ni que su cultura se exprese únicamente al interior de las estas. La identidad indígena es intrínseca a cada miembro de la comunidad por lo que las costumbres, como el uso de medicina ancestral, persiguen a los individuos dentro del territorio, significado de que una protección a la identidad indígena dentro del pluralismo jurídico no se resume únicamente a restringir los usos y costumbres de las comunidades a los territorios designados y reconocidos para ellas, sino que garantiza, incluso dentro del derecho individual, la posibilidad de poder expresar su identidad. Esa noción universal de la pluralidad jurídica, vista únicamente desde lo jurisdiccional tomó un matiz diferente al entender la necesi-



dad de asegurar los derechos de las comunidades, aun cuando no se encuentren dentro de las comunidades mismas. Dentro de la identidad indígena un individuo no es solamente una unidad dentro del proceso social; es también, a su vez, una representación en sí mismo de todas las identidades y memorias de la comunidad. Desde la visión de la ancestralidad, el individuo es la comunidad en sí mismo.

Figura 19. Dicotomías frente al pluralismo jurídico y la identidad indígena.



Fuente: elaboración propia a partir de Ortiz Quiroga (2013). La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia. Revista Derecho del Estado (30), 217-249.

Ahora bien, las formas de interacción de la jurisdicción ordinaria con la Jurisdicción Especial Indígena frente a la situación y disposición de los usos de los suelos están en gran medida atravesadas por la forma de producción del sistema económico. A pesar de que pueda preverse unos principios constitucionales y de administración pública las formas de disposición de los territorios y la concesión de explotación sobre estos, las garantías otorgadas a las comunidades indígenas para intervenir en estas decisiones siguen estando atravesadas por intereses económicos. La consulta de cómo se ha mencionado cuenta con algunas capacidades de participación que resultan, en la práctica, restringidas para las comunidades indígenas. Por lo tanto, esta figura jurídica, que parece ser completamente garantista para los pueblos ancestrales, resulta en un ejercicio de negociación entre los intereses económicos del modelo de desarrollo y las garantías y derechos de los pueblos indígenas.

En esta fuga en la que la negociación y la consulta resultan dibujarse en el pluralismo jurídico se pone en entredicho al establecer que las formas de interacción entre las jurisdicciones especiales y ordinaria están atravesadas por estos dos agentes y se desarrollan dentro de un entorno con unos marcadores de contexto económico, que determinan en gran medida las formas de actuar de los Estados y los principios que los rigen. Lo jurídico no sucede de manera independiente de otros factores como el económico y empresarial, sino que coexiste dentro de las condiciones que el desarrollo económico crea.



En este mismo hilo argumentativo, la existencia de la Jurisdicción Especial Indígena como forma de la identidad de los pueblos ancestrales requiere un escenario que permita la garantía completa de los derechos de las comunidades. Dadas las condiciones de conflicto armado interno en el territorio colombiano, muchas formas de existencia en el territorio nacional se han visto amenazadas por los múltiples actores y formas de perpetuar el conflicto armado. Esto implica que el pluralismo jurídico se ve amenazado mientras prosiga la existencia de las formas de conflicto interno. Si bien el sistema jurídico colombiano ha adoptado una serie de medidas para que la solución a los conflictos internos se dé con un enfoque étnico, el pluralismo jurídico seguirá amenazado, en vista de que muchas de las acciones de la Jurisdicción Especial Indígena resultan imposibles de materializar en territorios que han sido históricamente espacios de contienda bélica.

Finalmente, una de las últimas fugas que señala Ortiz Quiroga en la interacción del pluralismo jurídico, es la de la protección integral de los derechos humanos a la hora de pensar se las ideas de desarrollo y progreso, cuando concebimos un mínimo vital para el progreso, lo establecemos a partir de nuestras visiones de lo que significa el avance, un avance que se piensa en términos de tecnología, formas de mejora para el modelo económico y aproximación a estructuras de desarrollo altamente influenciadas por sociedades del Norte americano o eurocentradas, esto significa que nuestro modelo de desarrollo académico, cultural y de forma de creación de las ciudades y sociedades está atravesado por el paradigma del Occidental, por tanto, la imposición de estas formas de desarrollo a las comunidades indígenas mediante políticas públicas podría terminar en una forma de amenaza al multiculturalismo y una forma de intromisión dentro del pluralismo jurídico.

Las formas de educación propia resultan esenciales a la hora de la conservación de la identidad de los pueblos indígenas; como motor de desarrollo social, debe estar dirigida a las necesidades de cada una de las comunidades. Un derecho a la educación para las comunidades indígenas que cumpla los mismos principios y preceptos de la educación por competencias es desconocer las vicisitudes que envuelve la cosmovisión indígena. Ni las formas de educar ni el modelo de producción agrícola e incluso las formas de organización estructural, que son preconcebidas como Estado pueden subyugar las ideas de organización indígena. Con el prejuicio del desarrollo social, existe una contradicción que la Corte Constitucional ha venido resolviendo mediante sentencias, en donde el deber del Estado sobre la protección de los derechos de las comunidades debe respetar las formas de identidad indígena para no arriesgar la existencia un pluralismo jurídico.

En este sentido, y a partir de todas estas condiciones que se pueden poner en riesgo, a la hora de comprender la necesidad un problema jurídico la identidad indígena no implica solamente los usos y costumbres o la mera existencia de las comunidades dentro del territorio nacional, sino que compromete una serie de características de autodeterminación de los pueblos que desde una visión minimalista del pluralismo jurídico no son posibles. Así pues, dentro del pluralismo jurídico la garantía y reconocimiento de las identidades indígenas no es solamente una



forma de materializar los derechos de las comunidades; al contrario, establece el carácter multicultural que, dentro de la Constitución de 1991, se plasma para el Estado colombiano. Se trata entonces de un mero reconocimiento de la existencia de la Jurisdicción Especial Indígena sin la necesidad de crear un diálogo hermenéutico real entre ambas jurisdicciones. No puede hablarse de una identidad nacional pluricultural si se sigue subyugando a la identidad indígena a una noción hegemónica de desarrollo o de ordenamiento jurídico. La identidad indígena no solamente depende de su relación con su comunidad, sino de las formas de reconocimiento e interacción con el ordenamiento jurídico que asegura sus derechos mínimos (Tirado Acero y Pinilla León, 2022).

La identidad es el proceso mediante el cual se afirma la existencia, cuando un individuo o conjunto de individuos que se reconocen dentro de una identidad empiezan a ser nombrados, adquieren la capacidad histórica de reconocimiento; la identidad tiene una relación directa con la pertenencia a una colectividad, un arraigo a una cultura que se da de manera indistinta al territorio. La identidad no es un concepto estático y hegemónico, es cambiante y dinámico, un proceso autopoietico que se construye en las comunidades desde las necesidades de comprender las formas de ver y experimentar la cultura, se cuestiona, se adapta y se replantea. Sin embargo, las comunidades indígenas tienen un factor que atraviesa a este proceso de dinamismo identitario sembrado en la idea de la espiralidad espiritual y cosmovisión comunitaria que atraviesa la experiencia de vida individual a partir de las formas de existir en equilibrio en sociedad y con el territorio (Chate Chindicue, 2018).

En materia normativa, la Constitución de 1991 establece un valor homogéneo a la hora de evaluar las culturas existentes dentro del territorio, así como la necesidad de proteger esa identidad estableciendo la necesidad de que ninguna forma de identidad puede imponerse sobre otra. No obstante, esta previsión de la Constituyente no prevé que ya existe un proceso histórico en el cual las visiones occidentales se han vuelto el punto de partida de evolución y evaluación de otras culturas, los aspectos más esenciales para las comunidades como la lengua, el territorio y las formas de valor simbólico a cada una de sus acciones se han desdibujado, dada una apropiación del territorio o un desplazamiento de sus terrenos. La identidad que concebimos como dinámica ha tenido que adaptarse a las condiciones de adversidad a las cuales eran sometidas diversas comunidades indígenas.

Las historias de las comunidades se convierten en aquellas que pueden ser contadas a partir de los sobrevivientes de una imposición de occidentalidad que a veces dibujamos como sincretismo. De estos procesos resultan importantes formas de reconocimiento y herramientas de distinción de la siguiente deidad indígena, así como las herramientas de diagnóstico y estadística que permiten rastrear las comunidades existentes. Los mecanismos de censo y de compilación de las experiencias indígenas se convierten en una tarea esencial a la hora de establecer formas de protección a las comunidades y de crear un pluralismo jurídico que comprenda ampliamente todas las características de los pueblos ancestrales.



Censo indígena y procesos de reconocimiento étnico

Además del carácter pluralista de la Constitución de 1991, el marco normativo que protege la identidad indígena parte de la ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989. Este convenio establece que para asegurar una identidad cultural de los grupos étnicos se requiere de un reconocimiento de la existencia indígena a partir de la garantía absoluta al derecho de su identidad. Asimismo, el Decreto 2248 de 1995 establece un antecedente a la hora de entender las formas de identidad cultural comunitaria de los pueblos ancestrales al reglamentar las comisiones consultivas de las comunidades como una forma de representación indígena que comprende que los grupos étnicos también representan sectores de la sociedad importantes a la hora de entender la participación política y social.

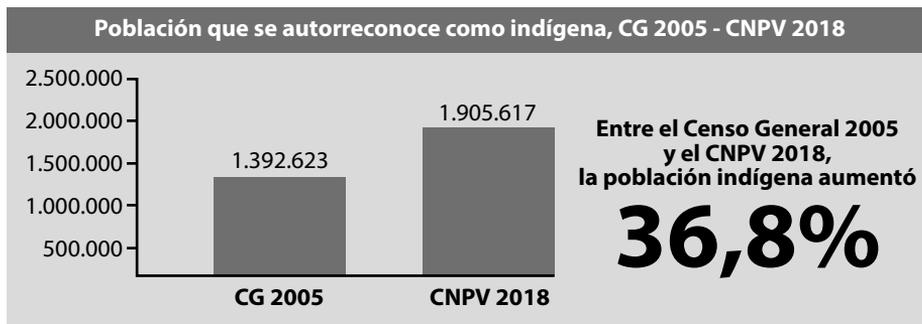
Los procesos de reconocimiento de la identidad indígena parten de la garantía de los derechos por decretos, como el 1396 de 1996, en el cual se crea una comisión de derechos humanos que contempla la división étnica para proteger los pueblos indígenas y la necesidad de crear programas especializados dentro de la administración pública para atender a los pueblos ancestrales. También permiten entender que dentro del pluralismo jurídico existen las necesidades de identidad a partir de las formas de funcionamiento del Estado mismo y la institucionalidad.

Ese mismo decreto crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas donde se establece la mesa permanente para la negociación de las comunidades, con el fin de establecer un diálogo bidireccional donde se garantice la participación de las comunidades y se respeten las formas de identidad de las mismas relacionando su organización y determinación en la toma de estas disposiciones legales. El Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) se convierte en una herramienta esencial a la hora de establecer las medidas y distinciones de la atención especializada sobre la cual versa el Decreto 1396 de 1996, el enfoque étnico aparece en esta institución a la par con la entrada en vigencia de los decretos mencionados. Esto significa que la Constitución de 1991 abrió el marco normativo para establecer el deber de crear mecanismos de funcionamiento estatal que atiendan la diversidad étnica y que no vayan en contravía de la identidad de los pueblos ancestrales.

En este sentido, las formas de censo desarrolladas por el DANE desde 1996 han contado con directrices de recolectar información atendiendo a cada una de las particularidades de los grupos indígenas. Así, a partir del último informe entregado y desarrollado en el 2018 para la identificación de las comunidades étnicas. Se pudo establecer sobre el total de la población colombiana, a partir de 4 preguntas sobre pertenencia étnica, que para 2019 existían 1 905 617 habitantes el territorio que indistintamente de la ocupación o no de cabildos se reconocieron como indígenas tal como lo señala la figura 20.



Figura 20. Población autoidentificada como indígena.



Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda (DANE, 2018, p. 8)

Para la misma fecha de emisión del informe mencionado, la cifra del censo nacional de personas en el territorio nacional orbitaba los 50,4 millones de personas. Esto significa que la cifra total de indígenas consultados representaba únicamente el 3,78% de la población nacional; no obstante, como lo señala la figura 20, la población indígena censada fue del 36,8% a lo largo de 14 años entre el censo de 2005 y el de 2018. Puede existir una multiplicidad de factores en el crecimiento de la identificación de población como indígena, una de las razones es el fortalecimiento de la legislación para la creación de cabildos y la reintegración de comunidades que se hayan visto disueltas a consecuencia de una diáspora indígena que forzó el conflicto armado interno.

Otro de los factores importantes a la hora de establecer protección a la identidad indígena, como se menciona el anterior capítulo, es el territorio. En este sentido este censo nacional de población indígena arrojó la información descrita en la figura 21.

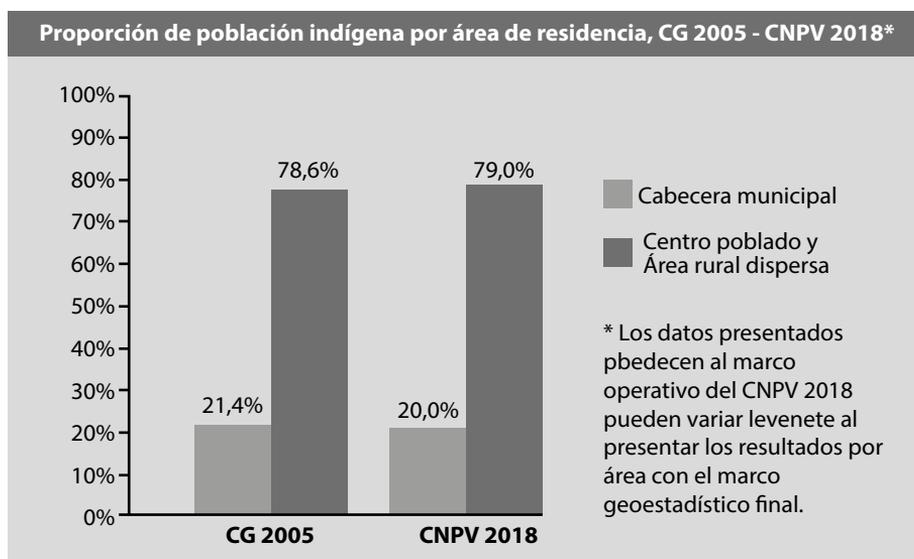
Gracias este censo, se pudo determinar que cerca del 21% de las comunidades indígenas tiene que desarrollar sus procesos identitarios cerca a las inmediaciones de la cabecera municipal y, por tanto, sus relaciones con las formas de desarrollo occidental son más estrechas, lo que permite que solamente el 79% de la población indígena pueda establecerse a partir de su organización en terrenos que se aproximen a los territorios habitados por las comunidades. Si bien el indicador de los miembros indígenas del área rural dispersa es mayor, estas cifras no miden las condiciones de subsistencia de los pueblos indígenas y, por tanto, no determinan en que calidad se está desarrollando la identidad indígena y que impedimentos existen para las comunidades a la hora de sobrevivir en estos territorios.

En este norte, es necesario establecer cuáles son los pueblos indígenas que habitan el territorio para comprender, a partir de la óptica demográfica, los retos para la población colombiana a la hora de establecer una protección integral a los pueblos ancestrales. En este sentido, el DANE pudo establecer contacto con miembros de 126 pueblos indígenas y establecer una lectura de las comunidades indígenas exis



tentes en el territorio nacional que determinó la existencia de los pueblos descritos en la tabla 2. Sin embargo, un ejercicio de caracterización de los pueblos indígenas ya había sido adelantado por las mismas comunidades, con lo cual se registraron 106 comunidades a partir de la plataforma organizativa de la Organización Nacional Indígena (ONIC). De acuerdo con esta fuente, a pesar de tener puntos de encuentro en algunos pueblos ancestrales, tiene unas características diferenciales al censo establecido por el DANE (tabla 3).

Figura 21. Reconocimiento de pueblos existentes desde la compilación de la DANE.



Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda (DANE, 2018, p. 27).

- Contrastando los dos registros existentes de los pueblos indígenas desde diferentes formas de organización y en este ejercicio por pluralismo jurídico y organizacional saltan a la vista unas características importantes:
- Hay un registro de 15 pueblos indígenas consignados en el censo demográfico del DANE, que no quedaron consignados en la compilación de la ONIC los cuales son Baniva, Calima, Chitarero, Guanaca, Guariquema, Jiw, Je´Eruriwa, Lomapieta, Makú, Mokana, Muinane, Panches, Quimbaya, Tayronas y Siapidara.
- En el registro de la ONIC se plasman cuatro pueblos indígenas que no se registran en el censo del DANE, los cuales son Coyaima, Pubense, Tama Dujo y Wamonae.



Tabla 2. Reconocimiento de pueblos existentes desde la compilación del DANE.

a	ACHAGUA AMBALÓ AMORÚA ANDAKIES ANDOKE ARHUACO AWÁ	INDÍGENAS PANAMA INDÍGENAS PERU INDÍGENAS VENEZUELA INGA	PIAROA PIJAO PIRATAPUYO PISAMIRA POLINDARA PUINAVE
b	BANIVA BARA BARASANO BARI BETOYE BORA	j JIW JE'ERURIWA JUHUP JUPDA	q QUILLACINGA QUIMBAYA
c	CALIMA CAÑAMOMO CARAPANA CHIMILA CHIRICOA CHITARERO COCAMA COCONUCO COREGUAJE CUBEO CUIBA CUNA CURRIPACO	k KAKUA KAMÉNTSA KANKUAMO KARIJONA KAWIYARÍ KICHWA KIZGÓ KOFÁN KOGU	s SÁLIVA SIAPIDARA SIONA SIRIANO
d	DESANO DUJOS	l LETUAMA LOMAPRIETA	t TAIWANO TANIGUA TANIMUKA TARIANO TATUYO TAYRONAS TIKUNA TOTORÓ TSIRIPU TUKANO TULE TUYUCA
e	EMBERÁ CHAMÍ EMBERÁ DOBIDA EMBERÁ KATÍO EMBERÁ SIKUANI EPERARA	m MACAHUAN MAKAGUAJE MAKÚ MAKUNA MAPAYERRI MASIGUARE MATAPÍ MAYA (GUATEMALA) MIRAÑA MISAK MOKANA MUIANANE MUISCA MURUÍ	u U'WA
f		n NASA NONUYA NUKAK NUTABE	w WANANO WAYUU WIPIWI WIWA WOUNAN
g	GUANACA GUANE GUARIQUEMA	o OCAINA OTAVALEÑO	y YAGUA YAMALERO YANACONA YARÍ YARURO YAUNA YERAL YUKPA YUKUNA YURI YURUTÍ
h	HITNU HUPDU	p PANCHES PASTOS PIAPOCO	z ZENÚ
i	INDÍGENAS BOLIVIA INDÍGENAS BRASIL INDÍGENAS ECUADOR (diferente de atabalejos) INDÍGENAS MEXICO		

Fuente: elaboración propia a partir de Censo Nacional de Población y Vivienda (DANE, 2018, pp. 19-22).



Tabla 3. Reconocimiento de pueblos existentes desde la compilación de la ONIC.

a	ACHAGUA AMBALÓ AMORÚA ANDAKIES ANDOKE ARHUACO AWÁ	INDÍGENAS PANAMA INDÍGENAS PERU INDÍGENAS VENEZUELA INGA	PIAROA PIJAO PIRATAPUYO PISAMIRA POLINDARA PUINAVE
b	BANIVA BARA BARASANO BARI BETOYE BORA	j JIW JE'ERURIWA JUHUP JUPDA	q QUILLACINGA QUIMBAYA
c	CALIMA CAÑAMOMO CARAPANA CHIMILA CHIRICOA CHITARERO COCAMA COCONUCO COREGUAJE CUBEO CUIBA CUNA CURRIPACO	k KAKUA KAMÉNTSA KANKUAMO KARIJONA KAWIYARÍ KICHWA KIZGÓ KOFÁN KOGU	s SÁLIVA SIAPIDARA SIONA SIRIANO
d	DESANO DUJOS	l LETUAMA LOMAPRIETA	t TAIWANO TANIGUA TANIMUKA TARIANO TATUYO TAYRONAS TIKUNA TOTORÓ TSIRIPU TUKANO TULE TUYUCA
e	EMBERÁ CHAMÍ EMBERÁ DOBIDA EMBERÁ KATÍO EMBERÁ SIKUANI EPERARA	m MACAHUAN MAKAGUAJE MAKÚ MAKUNA MAPAYERRI MASIGUARE MATAPÍ MAYA (GUATEMALA) MIRAÑA MISAK MOKANA MUIANANE MUISCA MURUÍ	u U'WA
g	GUANACA GUANE GUARIQUEMA	n NASA NONUYA NUKAK NUTABE	w WANANO WAYUU WIPIWI WIWA WOUNAN
h	HITNU HUPDU	o OCAINA OTAVALEÑO	y YAGUA YAMALERO YANACONA YARÍ YARURO YAUNA YERAL YUKPA YUKUNA YURI YURUTÍ
i	INDÍGENAS BOLIVIA INDÍGENAS BRASIL INDÍGENAS ECUADOR (diferente de atabalejos) INDÍGENAS MEXICO	p PANCHES PASTOS PIAPOCO	z ZENÚ

Fuente: elaboración propia a partir de Censo Nacional de Población y Vivienda (DANE, 2018, pp. 19-22).



- Otra diferencia determinante a la hora de hacer el censo por parte de la institucionalidad encarnada en el DANE es la contemplación en el censo de las comunidades que, si bien habitan el territorio, no hacen parte de la tradición raizal del mismo, de manera amplia lo mismo de otras comunidades indígenas tales como indígenas de Bolivia, indígenas de Brasil, indígenas Ecuador (diferente de Otavaleños), indígenas México, indígenas Panamá, indígenas Perú, indígenas Venezuela, Otavaleño y Maya (Guatemala).

Tabla 4. Diferencias lingüísticas entre registro de la ONIC y el DANE.

ONIC	DANE
Curripako	Curripaco
Guanaco	Guanaca
Guanadule - Tule - Cuna	Cuna - Tule
Hupdë - Hupdah - Hupdu	Hupdu
Jiw	Guayabero
Kokonuco	Coconuco
Koreguaje	Coreguaje
Kubeo	Cubeo
Maibén Masiware – Podipodi	Masiguare
Quichua	Kichwa
Quizgó	Kizgó
Sikuani	Emberá Sikuani
Tanimuca	Tanimuka
Tubú – Siriano	Siriano

Fuente: elaboración propia.

Existe una diferencia entre la forma de registrar algunos nombres de los pueblos indígenas entre las dos organizaciones y lo que bien podría pasar como una forma de adaptación de las lenguas ancestrales al español, una discusión meramente lingüística. Las formas de concebir la lengua por las comunidades indígenas es un factor diferencial bajo el cual la ONIC une muchos pueblos como comunidades coexistentes con otras. Mientras que el censo del DANE las entiende de forma separada, crea una brecha en el sistema de pluralidad estatal y establece una manera más de reconocer la identidad de las comunidades indígenas. La institucionalidad estatal por sí misma no va a entender las necesidades y características de las formas de reconocimiento que necesitan las comunidades. A la hora de evaluar cómo se construyen las formas de protección a las comunidades es necesario hablar de las formas de resistencia de las comunidades indígenas.

La existencia indígena como resistencia social

La resistencia dentro del contexto de los Estados se presenta como desafío o cuestionamiento al establecimiento estatal, a la fragilidad en las formas de justificación



de los Estados y a la denuncia de las crisis sistemáticas que tiene cada tipo ordenamiento estatal. La existencia de las comunidades indígenas es un ejercicio mismo de resistencia, las formas en que tienen que existir las comunidades evidencian las grandes crisis del sistema jurídico y estatal. Si bien hablar de resistencia en términos generales dentro de un Estado requiere establecer las formas de legitimidad por parte de los actores sociales, para las comunidades indígenas las formas de legitimidad del Estado superan la condición de la simple aprobación de las acciones estatales. Se trata, entonces, de una resistencia para la existencia, una forma de controvertir las imposiciones occidentales desde la colonia española reafirmar la identidad indígena (Sánchez, 2015).

A pesar de existir una legitimidad por parte del Estado al reconocer la jurisdicción indígena especial, las formas de decisión sobre este territorio fundamentadas en la identidad de la cosmovisión indígena representan una suerte de resistencia en el territorio nacional. No se trata de una resistencia meramente física o política, sino de una en la cual los miembros de las comunidades indígenas se resisten a abandonar su identidad. Sin embargo, las formas de oposición de las comunidades indígenas no se dan únicamente a partir de la resistencia con la mera existencia, sino que requieren de otras formas de lucha, bien sea desde la participación política o desde la acción de la resistencia armada, para que su proceso identitario no se ponga en riesgo en el contexto de conflicto interno armado. Los grandes ejemplos de formas de resistencia han sido cuando ven constreñidas las comunidades en el departamento del Cauca, dada la multiplicidad de actores dentro del territorio.

Otras organizaciones de carácter civil se han establecido como forma de resistencia tanto a la acción estatal como a los agentes del conflicto, como el caso de la guardia indígena que, desde 1970 en el territorio de Cauca y bajo la organización del Consejo Regional Indígena del Cauca, ha venido desarrollando actividades de protección y resistencia con las comunidades indígenas y a todo lo que representa su identidad.

En la misión de la protección de identidad indígena y las formas de resistencia social, la educación toma un rol esencial. Las formas de reconocimiento de una comunidad a sus miembros más jóvenes es una forma de resistir y desafiar los modelos de educación por competencias y de establecer una forma de transmisión del conocimiento desde la apropiación de los miembros de la misma comunidad y de hacer procesos de revisión histórica de las narrativas generalizadas. Esto es, a la hora de establecer una lectura de la llegada de los españoles al territorio, se puede determinar las formas de reinterpretar estos hechos históricos, a partir de las condiciones y los vejámenes a la cosmovisión indígena, siendo la crítica una forma de resistencia.

Superponer sus formas de desarrollo, tanto en la educación como en la medicina y otras formas de organización comunitaria es una muestra más que evidente de que la existencia indígena requiere una resistencia constante de los miembros de las comunidades a desdibujarse de la occidentalidad o a que las comunidades



pierdan la raíz de la cosmovisión que las convierte población indígena (Stavenhagen, 2002).

Como consecuencia del auge del sindicalismo en el territorio colombiano y comprendiendo que ninguna de las formas de organización de lucha social podían entender ampliamente la existencia indígena, organizaciones nacionales y regionales aparecen como plataforma amplificadora de la resistencia indígena y como espacio de lucha conjunta mediante la cual los pueblos establecen unos mínimos de exigencias con el Estado para permitirse ser una acción comunitaria que establezca unas formas de reparación de los derechos. La organización indígena también busca establecer una línea pensamiento común entre los pueblos que pueda recuperar estas visiones de la gran comunidad indígena de *Abya Yala* que no se limitan únicamente a las decisiones regionales.

Las formas de organización política de las comunidades han creado un escenario para el reconocimiento de las diferentes identidades del ser indígena a lo largo del territorio nacional y también, a partir de estas plataformas, se lograba conseguir apoyo organizacional de fundaciones y ONG a nivel internacional. La plataforma ampliada implica, para muchas de las organizaciones indígenas, crear un espacio de resistencia común para todos los pueblos y permite un intercambio cultural de unas comunidades con otras en un espacio de validación y aceptación de las diferentes formas de existencia de los pueblos indígenas (Smeke de Zonana, 2000).

Organizaciones indígenas a nivel nacional

Desde las formas de resistencia indígena organizada y representativa de Quintín Lame, la organización indígena ha tomado formas que trascienden lo local, las organizaciones nacionales y regionales han permitido articular las luchas sociales de las comunidades, uno de los ejemplos más determinantes es el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), organización existente desde febrero de 1971. En un inicio, el CRIC se creó en Toribío, con menos de 10 resguardos indígenas y termina de consolidarse con el Segundo Congreso del CRIC, y desde entonces hasta la fecha se consolida según la estructura descrita en la tabla 5.

El CRIC establece su lucha a partir de un norte común para las comunidades indígenas del Cauca, que establece una acción conjunta para diversas zonas del departamento, donde se reúnen las siguientes agremiaciones:

- Zona Centro: 7
- Zona Norte: 15
- Zona Nororiental: 7
- Zona Oriente: 16
- Zona Tierradentro: 23



- Zona Occidente: 4
- Zona Sur: 10
- Zona Pacífico: 2

Tabla 5. Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Organización	Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC.
Región	Departamento del Cauca. Área territorio indígena 5312 km ² .
Pueblos y comunidades	139 autoridades tradicionales, 84 resguardos, 11 pueblos.
Norte organizativo	Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas.
Características diferenciales	Agremia al 90 % de cabildos y resguardos del departamento del Cauca.
Relaciones con otras organizaciones	Creación y conformación del Primer Encuentro Indígena Nacional de Colombia que permitió la creación de la ONIC.

Fuente: elaboración propia.

Ente las formas de organización que integran el CRIC, hay cabildos, resguardos, agremiaciones, asociaciones y uniones indígenas, toda vez que se rigen bajo un norte organizativo que establece una serie de principios establecidos como prioridad para la defensa del territorio y el fortalecimiento de los resguardos, teniendo como fines:

1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos Indígenas.
4. No pagar terraje.
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores indígenas [...]
8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias.
9. Recuperar, defender, proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
10. Defensa de la familia. (CRIC, 2021)



Tabla 6. Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

Organización	Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC.
Región	Nacional.
Pueblos y comunidades	52 organizaciones indígenas asociadas.
Norte organizativo	La ONIC es una autoridad de gobierno, justicia, legislación y representación de los pueblos indígenas de Colombia.
Características diferenciales	Cuenta con una estructura organizativa que orbita alrededor de los congresos nacionales, asamblea y parlamento desde la organización indígena.
Relaciones con otras organizaciones	Consejo Regional Indígena del Cauca y contiene otras organizaciones como OPIAC, ACIN y OZIP.

Fuente: elaboración propia.

La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) es una de las organizaciones más grandes de comunidades indígenas a nivel nacional. Desde 1982, tras el Primer Congreso Indígena Nacional, como consecuencia de la convergencia de agremiaciones indígenas, el CRIC contó con la participación 2500 delegados indígenas y se conforma en el lugar donde actualmente reside la ONIC. La ONIC es una organización amplia que recoge los acuerdos programáticos de varias organizaciones y grupos indígenas y establece una plataforma no solo de centralización de las discusiones de las comunidades y sus reclamos, sino de aproximar las exigencias de los pueblos a las estructuras estatales (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2022) (tabla 7).

La Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC) es una organización constituida y reconocida por instituciones de orden Nacional e Internacional de naturaleza regional con presencia y participación en 31 de los 32 municipios en el departamento y un ejercicio de inclusión de comunidades indígenas no nacionales como las pertenecientes al territorio de Brasil. La OPIAC responde a las necesidades especiales de la Amazonia al estar en un sector con gran desidia estatal y contar con biodiversidad concentrada que genera intereses de inversión para la explotación de territorio por parte de las empresas. Una de las denuncias más frecuentes de la OPIAC es la violación sistemática de DD. HH.:

Los Pueblos Indígenas amazónicos somos los principales afectados de una situación marcada por la más absoluta indiferencia, intolerancia e irrespeto hacia la población civil, víctima directa de los actores armados que participan en las hostilidades. El incremento de las masacres contra poblaciones indefensas, en particular cometidas por los grupos paramilitares; las repudiables tomas de rehenes y ataques indiscriminados, especialmente cometidos por los grupos guerrilleros; la falta de acciones eficaces por parte del Estado para proteger a tantas personas y comunidades amenazadas y desplazadas y para combatir a los responsables de las mismas son solo algu-



nas muestras de la delicada y acuciante situación de los derechos humanos que vive el país. (Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana –OPIAC, s.f.)

Tabla 7. Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC).

Organización	Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana – OPIAC.
Región	Amazonia.
Pueblos y comunidades	60 pueblos indígenas.
Norte organizativo	Velar para que todos los derechos colectivos e individuales de sus afiliados sean respetados y reconocidos por todos los actores ubicados en la región de la Amazonia colombiana.
Características diferenciales	Institución de derecho público de carácter especial indígena sin ánimo de lucro – institución constituida.
Relaciones con otras organizaciones	Participación en la ONIC.

Fuente: elaboración propia.

Tabla 8. Mesa Permanente de Concertación Nacional con los pueblos y organizaciones indígenas.

Organización	Mesa Permanente de Concertación Nacional con los pueblos y organizaciones indígenas.
Región	Nacional.
Pueblos y comunidades	Delegados por macroterritorio: Amazonia, Orinoquía, Andes, Pacífico y Caribe.
Norte organizativo	Diálogo institucional estatal con las comunidades indígenas como resultado del Decreto 1397 de 1996.
Características diferenciales	Integrada por miembros del Gobierno Nacional y por delegados de las organizaciones indígenas. La Mesa cuenta con tres veedores: la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Conferencia Episcopal de Colombia.
Relaciones con otras organizaciones	– La Organización Nacional indígena de Colombia (ONIC). – La Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC). – La Confederación Indígena Tayrona (CIT).

Fuente: elaboración propia.



La Mesa Permanente de Concertación Nacional con los pueblos y organizaciones indígenas es resultado de un esfuerzo institucional del Estado para dialogar con las comunidades a partir del Decreto 1397 de 1997 cuya finalidad es:

La Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas tendrá por objeto concertar entre éstos y el Estado todas las decisiones administrativas y legislativas susceptibles de afectarlos, evaluar la ejecución de la política indígena del Estado, sin perjuicio de las funciones del Estado, y hacerle seguimiento al cumplimiento de los acuerdos a que allí se lleguen. (MPC- Mesa Permanente de Concertación Nacional con los pueblos y organizaciones indígenas, s.f.)

Tabla 9. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca — ACIN, Çxhab Sala Kiwe.

Organización	Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – ACIN, Çxhab Sala Kiwe.
Región	El norte del departamento del Cauca, entre la zona plana y la estribación occidental de la cordillera central de Colombia.
Pueblos y comunidades	22 cabildos indígenas.
Norte organizativo	Crear tejidos, programas y equipos de apoyo acompañantes del desarrollo étnico del territorio desde una óptica amplia y diversa.
Características diferenciales	Creada a partir del Decreto 1088 de 1993.
Relaciones con otras organizaciones	En asociación con la ONIC y la Mesa Permanente de Concertación Nacional, participan en el CRIC.

Fuente: elaboración propia.

En 1994 las comunidades del Cauca, en respuesta de las acciones de frentes paramilitares que los amenazaban, se congregaron en la Asociación de Cabildos Indígenas Norte del Cauca (ACIN) bajo la protección y amparo del Decreto 1088 de 1993, con el fin de proteger las dinámicas sociales amenazadas por las acciones del conflicto armado Colombiano. La ACIN fue fundamental en la creación del CRIC y actualmente es una de las fuerzas dentro del consejo más importantes para la organización social (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, Çxhab Sala Kiwe, s.f.) (tabla 10).

Esta organización centraliza a muchas de las cosmovisiones con una estructura para coordinar las visiones de las autoridades indígenas y así crear una agenda conjunta sobre el manejo desde lo ancestral a asuntos políticos como las formas de salud y los usos de tradiciones medicinales ancestrales, la relación con el territorio desde la apreciación a la Madre tierra, las formas de administración de los cabildos, la garantía de los derechos humanos, el rescate de la educación propia, la organización para la Jurisdicción Especial Indígena y otros asuntos respecto a mujeres, familia, juventud e infancia (Gobierno Mayor: Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia, s.f.) (tabla 11).

**Tabla 10.** Gobierno Mayor: Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia.

Organización	Gobierno Mayor: Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia.
Región	Departamentos del Cauca, Putumayo, Huila, Tolima, Valle del Cauca, Meta, Antioquia, Chocó, Caquetá, Vichada, Amazonas, Risaralda, Córdoba, Cesar, Guajira, Nariño, Cundinamarca y Quindío.
Pueblos y comunidades	1122 autoridades de resguardos y cabildos, en el entendido que la autoridad no es igual a una organización. 18 departamentos.
Norte organizativo	Se define una Coordinación Nacional, conformada por nueve miembros de diferentes pueblos que son nombrados en Asamblea General definidos por las mismas Autoridades de base. Tienen responsabilidad política y son responsables de hacer cumplir los mandatos que las Autoridades de base han promulgado y que tiene fuerza de ley para el proceso organizativo.
Características diferenciales	Dictan los lineamientos políticos sociales y direccionan bajo su pensamiento propio dentro de la cosmovisión ancestral indígena.
Relaciones con otras organizaciones	En asociación con la ONIC y la Mesa Permanente de Concertación Nacional, son partícipes en el CRIC.

Fuente: elaboración propia.

Tabla 11. Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP).

Organización	Organización Zonal Indígena del Putumayo – OZIP.
Región	Alto, medio y bajo Putumayo.
Pueblos y comunidades	7 asociaciones de cabildos municipales de los pueblos Siona, Murui muinane, Koreguaje, Quechua, Emberá chamí, Pastos, Quillacingas, Yanacona, Inga, Camentsá y Pijao.
Norte organizativo	Es una autoridad tradicional de los pueblos indígenas encargadas de la representación de cabildos, asociaciones de cabildos y resguardos ante el Estado y sus proyectos.
Características diferenciales	La Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP) se especializa en agricultura y desarrollo rural.
Relaciones con otras organizaciones	En asociación con la ONIC y la Mesa Permanente de Concertación Nacional, partícipes en el CRIC.

Fuente: elaboración propia.

La OZIP resulta de un esfuerzo de acción colectiva de las identidades indígenas en los procesos sociales para asegurar condiciones políticas y económicas para las comunidades del Putumayo. El énfasis en el desarrollo de la agricultura desde la cosmovisión indígena se fundamenta en el equilibrio y la armonía de las comunidades con el territorio. Así lo señala la OZIP:

Es la expresión de la voluntad comunitaria para la defensa y la orientación de nuestro proyecto de vida, la razón de ser reside en el consenso que



sugieren las soluciones, las opciones en el tránsito por los conflictos. El consenso es el producto de la suma de los conocimientos individuales que constituyen, como elementos primarios, la sabiduría colectiva de los pueblos. Las decisiones son colectivas y marcan el derrotero que se elige con conciencia reflexiva y que debe conducir al mantenimiento del equilibrio y la armonía. (Organización Zonal Indígena del Putumayo OZIP, s.f.)

Cada una de las organizaciones indígenas mencionados anteriormente, e incluso las plataformas de participación promovidas por el Gobierno Nacional y otros instrumentos normativos están impulsadas por la necesidad de crear espacios de escucha para las comunidades indígenas y llegar a los diferentes territorios debido a la dificultad que se ha presentado en la interacción entre los agentes del Estado y las peticiones de las comunidades indígenas, como otros factores asociados al conflicto armado. Estas organizaciones indígenas son la respuesta a la necesidad de una actividad comunitaria y social para escalar cada una de las peticiones de los diferentes pueblos, las acciones comunitarias y la convergencia de diferentes pueblos con diferentes usos y costumbres, pero que comparten la identidad indígena. Como una forma de resistencia, han encontrado que la lucha conjunta de las comunidades, a partir de plataformas más grandes de participación, crea un mayor eco a la hora de exigir condiciones para la supervivencia de las comunidades y permiten amplificar muchos rasgos de la identidad indígena. Estas experiencias colectivas de la identidad indígena son un conjunto de sumatorias de las diferentes características de cada uno de los pueblos comprendidas desde esta gran cosmovisión que envuelve la espiral y danza astral que se ha mencionado en capítulos anteriores.

Dentro la lucha y participación social y política colombiana, las organizaciones no son la única forma de resistencia y convergencia de los pueblos indígenas, sino que existen otras expresiones desde el trabajo colectivo que han posicionado a las comunidades indígenas como un agente determinante y necesario de las luchas sociales. Así, se establece que cualquier cambio de paradigma social debe construirse también teniendo en cuenta la resistencia indígena. De esta manera, la Minga aparece como un gremio ancestral de lucha que matiza cada una de las discusiones sociales para atravesarlas con el enfoque étnico que debe tener en cuenta la identidad de los pueblos ancestrales

La Minga indígena y la resistencia social

El concepto de Minga es una herencia de los pueblos ancestrales de las comunidades de los Andes que versa sobre el trabajo comunitario de diferentes pueblos bajo un mismo objetivo común: la reivindicación de cada una de las formas de trabajo; se entiende que a partir de estas actividades se teje sociedad y que, por tanto, la contribución de cada forma en este horizonte común constituye una red que sostiene tradiciones y ritos. Las nociones de trabajo que la occidentalidad nos ha plasmado obvian el hecho de que, para las comunidades, la labor hace parte de una actividad que se festeja porque es al calor de las acciones compartidas donde se teje la palabra y se rescata la comunicación de la comunidad.



A partir de la Minga, las acciones que desde lo individual parecen imposibles se materializan y se crean nuevas formas de entender el mundo y entenderse con el mundo de las mismas comunidades y las necesidades físicas y propias de cada una de las comunidades; esto quiere decir, al calor de la misma comunidad cuáles son las formas de labor que más les aproximan a sus visiones ancestrales. El concepto de Minga le es tan propio a las comunidades como el de circularidad y espiralidad. Para las sociedades occidentales, la Minga ha sido comúnmente asociada a las formas de lucha social y la protesta como derecho. Hemos observado los procesos de la Minga como una gran unión de las comunidades a las diferentes luchas sociales desde la resistencia civil. Una de las evidencias de la importancia de la identidad indígena en todos sus procesos es el hecho de que aún en dinámicas de lucha social la cosmovisión y las formas de participación de las comunidades se dibujan una en la otra; no existe protesta sin Minga para las comunidades y no es posible un cambio sin la convergencia social desde un horizonte en el que se siembra la semilla de la ancestralidad indígena (Rozental, 2009).

Los procesos de lucha social indígena se tejen desde la solidaridad en un escenario común a todos los miembros de la comunidad indígena, sean de un mismo pueblo o cabildo o no. Se trata de una construcción de sociedad en la que caben las comunidades y no los individuos; para la Minga, el individuo nutre el proceso social pero no es el fin mismo del proceso, mientras que muchas manifestaciones de la resistencia civil, desde nuestra visión occidental, parten de las relaciones personales, elevando al escenario político diferentes sectores desde sus intereses, con un trasfondo político. Para las comunidades indígenas, las luchas sociales son el escenario de construcción de un entorno para la existencia de las comunidades; para la subsistencia la identidad, se trata de procesos de reivindicación a partir de la unidad, donde los intereses personales no existen, sino que se plantan sueños solidarios para todos los miembros de las comunidades e incluso para aquellos que no pertenecen a las comunidades indígenas.

La Minga indígena como figura resistencia política y social plantea la necesidad de crear imaginarios colectivos donde la acción pasa primero por la palabra y la palabra se establece de forma bidireccional dentro y fuera de las comunidades. En este sentido, siendo la Minga un aspecto esencial de la identidad indígena no puede resumirse su existencia a la simple movilización social ni al cumplimiento de unas metas determinadas o una agenda determinada de lucha; la Minga existe como dinámica y filosofía de las comunidades, una forma de coexistir y construir sociedades.

La Minga como resistencia dentro de las comunidades permite retener las dinámicas sociales y la comunicación y construcción identitaria de los pueblos, mientras que fuera de ellos establece la representación de la fuerza de los pueblos a la hora de exigir condiciones mínimas para su existencia. Se trata de una Minga constante que se teje al interior de los diferentes espacios de las comunidades indígenas y una que llega los territorios de las ciudades para exigir condiciones políticas dignas para esta supervivencia.



La estigmatización de la Minga indígena a la hora de señalarla como una forma de organización social cooptada por diferentes tendencias políticas es una forma de invisibilizar y atropellar la identidad indígena. Si bien la Minga se ha movilizó en diferentes etapas de la historia colombiana en la construcción de resistencia civil para apoyar diversas formas de lucha, su existencia no atiende a ninguna agenda política, sino que obedece la necesidad identitaria de las cosmovisiones indígenas. La Minga no es un sector político más, es la expresión de la diversidad étnica y cultural que tanto abandera la Constitución política de 1991. Señalar a la Minga como un grupo rebelde organizado o cualquier otro tipo de categoría que lo equipara a las formas de acciones, de hecho, occidentales, se traduciría también en falta a los principios de diversidad y pluralidad que sostienen el Estado social de derecho colombiano.

Señaló el CRIC, frente a la primera gran Minga de 2008, en búsqueda de la garantía de tierras y como consecuencia del recrudecimiento del conflicto y las diversas masacres en territorios ancestrales:

Mandato indígena y popular de la Minga por la vida, la justicia, la alegría, la libertad y la autonomía”: Marchamos para expresar nuestro compromiso de unirnos y de trabajar tejiendo la solidaridad recíproca que hace falta para defender la vida. Esta vez sabemos que solos no podemos y que nos necesitamos mutuamente para entender, para resistir y para crear un país y un mundo posible y necesario. Hemos sorprendido al Gobierno, al poder, al país y al mundo porque no nos levantamos a pedir lo que es nuestro por derecho propio; en cambio, convocamos esta Minga con una propuesta para que entre todos, como pueblos, definamos un mandato indígena y popular que oriente el proceso para que podamos avanzar con pasos firmes y realistas desde esta realidad de confusión y muerte hasta un Proyecto de Vida tejido por nosotros desde los Pueblos. Nuestros actos reivindican el valor de la palabra. Por eso crece nuestro poder de convocatoria y la fuerza de nuestros argumentos. Por nosotros, hablan nuestros actos de dignidad y resistencia que no se detendrán. El primer congreso indígena y popular ha logrado con creces sus objetivos. (Belalcázar Valencia, 2011, p. 85)

Las formas de manifestación de la Minga indígena que reúne una serie de pueblos, principalmente de la región del Cauca, pertenecientes al CRIC y otros miembros de la ONIC que se movilizan y desplazan a las ciudades donde se centralizan las grandes concentraciones de manifestantes hallan en su razón, entendiendo que no solamente camina la Minga con el fin de atender la agenda de manifestaciones sino que también se desplazan las dinámicas de participación y trabajo colectivo a los espacios de la ciudad. Permanece en los territorios donde se concentran las manifestaciones sin perder las formas de identidad indígena, conservando en las comitivas y campamentos de la Minga las formas de organización de los pueblos ancestrales acordes a la identidad de los mismos. No se trata, entonces, de un sector más que se suma con sus banderas las manifestaciones sociales, sino de una acción simbólica de llevar a los espacios de occidentalidad la existencia indígena con todos los rasgos que su identidad envuelve.



El estallido social de protesta ante las políticas de gobierno había llamado al escenario de movilización social a las comunidades indígenas a partir de la figura de la Minga. En 2019, la falta de garantías durante la pandemia para la población en general y la agudización de las condiciones de precariedad que la desidia estatal del gobierno de turno había plasmado para las comunidades indígenas volvió a establecer la necesidad de una movilización de la Minga indígena desde diferentes territorios de Colombia. Así, se establecieron en ciudades como Cali y Bogotá, que fueron epicentros de la movilización social desde el 28 de abril del 2021. Una de las muestras del desconocimiento de las características de la Minga indígena dentro de la organización de la movilización social fue el ataque sistemático a la población indígena que se movilizaba con el Consejo Regional Indígena del Cauca. Cerca de 12 miembros de comunidades indígenas fueron impactados por proyectiles de armas de fuego (cuyo origen aún se desconoce) y confrontados por las fuerzas policiales con los mismos protocolos que se utilizan para la población civil en general. La estigmatización por parte de la población y medios de comunicación equiparaba la acción de las comunidades indígenas por medio de la Minga a cualquier otro tipo de organización social en el marco del paro nacional. Frente a esto el CRIC denunció:

El primero de mayo 5.000 indígenas, con sus 127 autoridades, llegaron desde el Cauca a la ciudad de Cali en Minga. Hubo 25 puntos de concentración de manifestantes que bloquearon las principales carreteras en señal de apoyo al Paro, protestando para que el gobierno de Iván Duque al fin los tome en cuenta en las mesas de diálogo y atienda sus demandas que, además de tener años en espera, coinciden con las del actual Comité Nacional del Paro. Para el día 9 de mayo, la ciudad de Cali se convirtió en un escenario de violencia extrema. Esto sucedió el momento que autoridades del CRIC se encontraban en una asamblea en la Universidad Univalle cuando fueron alertados que la policía y los ‘camisas blancas’ se estaban enfrentando a la Minga. Las camisas blancas son personas civiles que visten de blanco, andan en camionetas de lujo y portan gran cantidad de armas de fuego. Ellos justificaron su accionar acusando a la Minga de bloquear las vías y de portar machetes y piedras. Sin embargo, del enfrentamiento resultaron 9 heridos con armas de fuego todos miembros indígenas a manos de camisas blancas y la policía. (CRIC, 2021)

Las diferentes protestas en 2021, enmarcadas en el paro nacional y la observación de organismos internacionales al uso de la fuerza policial empleada durante las manifestaciones, evidenciaron errores institucionales en materia de derechos humanos. No obstante, el escenario de caos y la situación de orden público evidenciaron una falta de disposiciones policiales con enfoque étnico que se alinearan al compromiso normativo de la preservación de los pueblos indígenas.

La ancestralidad que reviste incluso las formas de organización para la movilización social de las comunidades indígenas dirigió el actuar de la Minga indígena en el desarrollo del paro nacional del 2021; la mayoría de representaciones de resistencia civil indígena orbitaban alrededor de las muestras culturales con la danza y



la música. Asimismo, en las concentraciones del CRIC se establecían medidas correctivas para subsanar las formas de vandalización e infiltración que muchos civiles adelantaron en campamentos de la Minga indígena. Señala el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas que la percepción de las comunidades frente a la estigmatización de la Minga así como otras alertas a los derechos humanos sucedieron en las concentraciones de Cali, Popayán y Bogotá (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas–IWGIA, 2022). El elemento discursivo central en esta estigmatización a la Minga indígena parte de preceptos colonialistas que dibujaba las comunidades como salvajes o que reclamaba que la única presencia permitida de las comunidades indígenas eran los territorios que se le habían asignado, estableciendo que las ciudades no eran un espacio para la existencia indígena ni mucho menos para su resistencia (Fonseca Cueltan, Romero Galindo, & Villamil Caballero, 2022). Las formas de identidad indígena sufren una amenaza mayor cuando se piensa la interacción de las existencias indígenas con otras formas de lucha, entonces una deuda histórica permanente y creciente con la identidad indígena y con el deber de pluralidad que soporta la Constitución de 1991.

Pluralidad desde la garantía jurídica de la cultura, usos y costumbres indígenas

La multiplicidad de pueblos indígenas, así como de sus usos y costumbres han establecido para la Corte Constitucional un reto a la hora de desarrollar la identidad cultural de la cual versa la Constitución de 1991. No se trata, entonces, de comprender lo indígena a partir de los preceptos establecidos desde las visiones occidentales sino de desarrollar en cada una de las condiciones y situaciones cuáles son las características de esta identidad. La identidad indígena no se restringe únicamente al pertenecer y subsistir de manera prolongada e ininterrumpida en un resguardo, porque esto obviaría las formas en que el conflicto armado ha destruido la identidad indígena, desde el desplazamiento forzado de las comunidades de sus territorios, sino que se establece una visión de lo indígena y su identidad de manera intrínseca a la existencia indígena, para la Corte, como lo aclaró en la sentencia T-1105 del 2008, el factor territorial no es el único que determina la existencia de una identidad indígena y no perece con la desaparición de la vinculación ese territorio. Estas posiciones se toman en materia de jurisdicción para establecer qué sistema de justicia está facultado para atender un caso frente a la jurisdicción indígena especial; de la misma manera, en materia identidad, lo indígena no es un asunto que desaparezca con el cambio de fronteras territoriales. En este sentido, la Corte Constitucional plantea una identidad dinámica que, pese a ser comunitaria, es intrínseca al individuo indígena, aun habiendo perdido contacto con su comunidad.

La diversidad étnica y lo indígena como categoría no pueden entonces depender del factor territorial ni a la existencia de comunidades establecidas como cabildos o de la habitabilidad en un resguardo. Se trata del reconocimiento de los procesos



personales dentro de las dinámicas comunitarias y sociales que diferencian la existencia de las personas occidentales de las indígenas a partir de la riqueza de creencias religiosas y culturales y dando cuenta de que la diversidad étnica está más relacionada con la cosmovisión compartida que con el factor territorial. Bajo esta premisa simplista del territorio, señalaba la Corte Constitucional, cualquier persona occidental podría ubicarse una identidad indígena solo por el hecho de coexistir en ese mismo territorio por un tiempo determinado o por vivir en zonas colindantes a los resguardos indígenas, bien sea de manera intencional o accidental. No se trata de una simple ecuación donde la pertenencia a un territorio determina la cosmovisión creencias y culturas de una persona, sino de los procesos de identidad integral donde se construye el desarrollo de la persona a partir de unas formas de visión típicas de los pueblos ancestrales.

Esta segregación a partir del territorio, a la hora de establecer la existencia indígena, perpetúa la idea de segregación étnica y racial establecida a partir de una supremacía que se sustenta sobre la hegemonía de una sociedad eurocentrada y que comprendía la blanquitud como punto de partida. Las formas de reconocimiento lingüístico a las comunidades indígenas por parte de las diversas expresiones de legislación colombiana a partir de la categoría de “indio” también desconocían la diferencia y particularidad de la existencia indígena en el territorio. Vale la pena recordar que el indio, como figura, era consecuencia de los imaginarios de las expediciones de colonización que comprendía este territorio como la nueva India y que relacionaban los grupos tribales precolombinos con otras formas de identidad étnica que habían visto en otros territorios. La palabra indio señala una categoría de lo diferente que no precisamente recoge la diversidad existente en las comunidades indígenas (López Cortés, 2011).

Frente a las características del constitucionalismo colombiano a partir de la Constitución de 1991, la Corte Constitucional, en 2005, hace una claridad frente a la conexión del derecho a la identidad indígena y su relación con los principios de diversidad étnica y cultural del artículo séptimo de la carta de navegación política estableciendo que:

El derecho a la identidad cultural, como un derecho que se deriva del principio a la diversidad étnica y cultural establecido en el artículo 7 de la Constitución, ha sido concebido como un derecho fundamental de las comunidades indígenas y, por lo tanto, un derecho de naturaleza colectiva. El mencionado derecho se materializa, entre otras manifestaciones, en la medida en que las comunidades que no ostentan los valores culturales y sociales de la sociedad mayoritaria puedan ejercer sus derechos fundamentales de acuerdo con su propia manera de ver el mundo. Ello implica que también los individuos que pertenecen a una comunidad indígena puedan expresarse y auto determinarse de acuerdo con su cosmovisión cultural dentro y fuera de sus territorios. Entonces, el derecho a la identidad cultural se proyecta en dos dimensiones una colectiva y otra individual. (Sentencia T-778/05, 2005)



Las diversas formas de comunicación del Estado colombiano con las formas de organización indígena a partir de las mesas y organizaciones donde se incluyan pueblos ancestrales de diversas regiones habían creado en el imaginario occidental una visión de la existencia de las comunidades que se restringía a la imagen de sus líderes visibles. En ese sentido, se ha unido y mencionado la identidad de los pueblos a unas figuras organizativas y políticas en concreto. Resultó entonces importante para la Corte Constitucional recalcar la característica comunitaria de la identidad indígena que se sostiene a partir de la sumatoria de las costumbres y formas de cosmovisión compartidas por los diversos miembros de la comunidad que no perecen ni se extinguen con la desaparición de ninguna forma de representación y organización:

La representación de las comunidades indígenas no está ligada a una sola persona en específico, pues busca en esencia la protección de los derechos fundamentales especiales de la comunidad. Por ende, tienen la posibilidad de reclamar la protección de sus garantías constitucionales mediante sus integrantes, representantes, organizaciones u otros (i) reconocer, respetar y proteger la diversidad étnica y cultural, lo cual incluye la economía de subsistencia de los pueblos indígenas; (ii) promover los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, respetando sus costumbres, tradiciones e instituciones; (iii) adoptar medidas especiales para garantizar a estas comunidades el disfrute de sus derechos y la igualdad, real y efectiva, para el ejercicio de los mismos. (Sentencia T-063/19, 2019)

Finalmente, la Corte Constitucional en sentencia de 2019 condensa las características de la identidad ancestral en la noción de la cosmovisión, comprendiendo las dinámicas comunitarias que envuelven las formas de contemplar la vida y las creencias de las comunidades indígenas al señalar que:

Para garantizar esos ámbitos, la Corte Constitucional ha reconocido un derecho de reconocimiento a la diversidad e identidad cultural, el cual trata de asegurar que las comunidades étnicas ejerzan sus derechos fundamentales de acuerdo con su cosmovisión y tengan la posibilidad de autogestionarse. Dicha protección beneficia a todo colectivo étnico, como sucede con los pueblos indígenas, afrodescendientes, raizales, palenqueros, y/o población ROM. (Sentencia C-480/19, 2019)

La Corte Constitucional ha hecho un esfuerzo jurisprudencial por definir la identidad indígena que pueda aplicarse a la resolución de conflictos normativos o de aplicación de derechos en concreto, pero existe aún una deuda con el enfoque étnico a la hora de establecer formas de protección y garantía de la identidad indígena en cualquier proceso del Estado frente a las comunidades. Cuando se establece la existencia técnica y cultural de un Estado social de derecho, se crea para este mismo el deber de establecer un lenguaje institucional que comprenda la existencia indígena y las implicaciones de su identidad, y por tanto, en cualquier tipo de proceso administrativo puede aplicarse mecanismos para la garantía de la identidad indígena. Si bien en los procesos de legislación por medio de la participación de las comunidades indígenas a partir de las plataformas políticas se ha



establecido un espacio de escucha limitado a las cosmovisiones indígenas y en el desarrollo judicial frente asuntos que no le competen a la jurisdicción indígena especial, la Corte Constitucional ha creado mecanismos para la interpretación y amplificación de divisiones que permitan entender las complejidades de la identidad indígena, la administración pública sigue sin tener mecanismos suficientes para respetar y garantizar la identidad indígena tanto de los objetos como de las comunidades enteras.

La deuda histórica del derecho con las comunidades

La Corte Constitucional, en su afán crear garantías para los pueblos indígenas en el acceso a la institucionalidad y con el fin de establecer mecanismos para la celeridad del acceso a las comunidades servicios básicos de salud y otras garantías para los derechos, inicia en 1994 un llamado a las registradoras del Estado civil colombiano por adelantar campañas de cedulación para los miembros de las comunidades indígenas, aproximando la institucionalidad a los territorios donde no existía en ese momento presencia del órgano ejecutivo colombiano. Así pues, señaló esta alta Corte que:

No obstante el interés de la Registraduría del Estado Civil en mantener las comisiones de cedulación en sectores distantes de las cabeceras municipales, en la actualidad existen limitaciones de orden presupuestal que le impiden cumplir ese objetivo, hasta tanto no se apropien los recursos necesarios, lo cual es significativo poner de presente, pues no es admisible que a través de una acción de tutela se ordene a la administración que amplíe la cobertura de un servicio hasta el extremo de aproximarlo a nivel veredal, al seno mismo de la comunidad, cuando no hay disponibilidades de recursos económicos y dicho servicio se presta eficientemente en la cabecera municipal, aunque ello demande de los usuarios un esfuerzo, como es el desplazamiento a ésta, que no se juzga irrazonable, para disfrutar de las correspondientes prestaciones (Sentencia T-305/94, 1994)

A pesar de que el llamado de la Corte Constitucional se enfatiza en 1994, ya desde los años 1980 en territorios de comunidades Wayúu se venían desarrollando campañas de cedulación para las comunidades, debido a la existencia de un enfoque étnico los procesos de integración y reconocimiento de la ciudadanía de los miembros de las comunidades indígenas a lo largo del territorio de Riohacha resultaron en un proceso de revictimización a la identidad indígena y desconocimiento de las características de las cosmovisiones indígenas. Las comunidades de las rancherías wayúu al momento de las campañas de cedulación no contaban con pleno conocimiento del idioma español, por lo que sus formas de comunicación y autodenominación pertenecían a la lengua wuayuunaiki, la mayoría de estos procesos no se dieron como acción de la Registraduría, sino como una acción de clientelismo política como lo señala la propia comunidad en sus relatos:

Los sentimos llegar en caravanas de carros. Así como cuando nosotros vamos a comprar maíz al mercado de Uribia o cuando vamos a cobrar una ofensa. La diferencia es que ellos llegaron en unos carros que parecían de



crystal, todos nuevos y lujosos, a los que les llaman burbujas; y nosotros vamos en el camión viejo de mí tío, en la parte de atrás, de pie y apiñados como las vacas, moviéndonos de un lado para el otro, porque el camino está dañado y el puente que hicieron el año pasado solo sirvió por dos meses. Ahora nos toca bajarnos para que el camión pueda pasar sin peso el arroyo y así evitar que se quede atollado; pero cuando llega el invierno el camión se queda en el Paraíso, nuestra ranchería, porque el arroyo crece y se lo puede llevar. Dejamos nuestros oficios de buscar y recoger la leña y, presurosas, nos acercamos a la enramada a donde ellos llegaron. Preguntaron por mí tío Tanko, pero él en un principio no los quiso atender, dijo que no han cumplido lo que prometieron. El puente que hicieron, hace ya un verano y un invierno, ¡se cayó y no lo han levantado! Solo bastó que lloviera para que el arroyo creciera y se lo llevara; tampoco han traído el molino para sacar agua y preparar nuestros alimentos. Aún seguimos tomando agua de las cacimbas y, cuando estas se secan nos toca tomar de la misma agua donde toman los animales, gracias a Juyá, la lluvia que llena nuestro jagüey. «Y la escuela, la escuelita que prometieron para la comunidad y para que nuestros niños estudiaran, tampoco la han hecho», decía molesto mí tío. Ahora entiendo porque nunca aprendí a leer y a escribir; ahora entiendo el sentido de las promesas no cumplidas. (Pushaina, 2010, p. 107)

Los procesos de cedulación en las rancherías han existido desde 1970 como en el caso de “Pablo”, a quien en el proceso de cedulación nombraron “Payaso” en provecho de su falta de dominio del español. Los *Alijunas* (personas no wayúu) han aprovechado de estos procesos para violentar la identidad indígena. La excusa para el cambio de nombre de muchos miembros de las comunidades por términos que resultan ofensivos tanto para las personas de la comunidad como para la identidad wayúu misma, ha sido la diferencia idiomática y la falta de herramientas de la Registraduría en su momento para solventar la brecha cultural. Frente al caso, la Registraduría regional alega el desconocimiento del wuayuunaiki y la celeridad del proceso de cedulación como excusa al cambio de nombres.

Sin embargo, existen otras condiciones que crean escenarios de desconocimiento de la identidad indígena de manera sistemática dentro de la misma comunidad. El principal es la expedición de cerca de 10 000 cédulas registradas con fecha de nacimiento de 31 de diciembre, dado el desconocimiento de muchos miembros de la comunidad a las formas de medición de tiempo occidentales y que inspirarían un documental homónimo que expuso la situación de vejación a la identidad indígena en 2011 denominado “Nacimos un 31 de diciembre”.

La distinta forma de medir la edad en las comunidades wayúu es una evidencia de las formas distintas de cosmovisión de las comunidades frente a las características de la occidentalidad. Para los wayúu la existencia de cualquier miembro de la comunidad se mide a partir de los ciclos lunares vividos y experimentados por cada uno de los miembros; la edad era una sumatoria de lunas experimentadas por cada una de las personas en la comunidad. La cifra que resulta para nosotros importante para decidir derechos como el de votación o protección reforzada como la dis-



puesta para niños, niñas y adolescentes, para las comunidades wayúu representan números de experiencias acumuladas a lo largo de la vivencia de diferentes lunas,

Consecuencia de la brecha idiomática, muchos de los miembros de la comunidad wayúu no conocían el significado de sus nombres cambiados por la Registraduría de los procesos de cedulación hasta que alguien más no se los hacía notar. La existencia de un documento con su nombre parecía únicamente importante toda vez que estos procesos de la Registraduría se daban de manera previa a los procesos de votación. Dentro del documental, muchos miembros de la comunidad relatan que la existencia de ese documento significaba para ellos únicamente una retribución económica materializada en diferentes productos de canasta familiar; el proceso de cedulación para estas comunidades no era parte de un deber institucional para facilitar la celeridad de algunos procesos de la comunidad wayúu, sino consecuencia de las estructuras del clientelismo político a lo largo de La Guajira. De hecho, en los procesos de votación llevaban a las comunidades con desconocimiento de las elecciones a votar, haciendo votar incluso a menores de edad (Padilla, 2011).

Los nombres consignados en las cédulas otorgadas a miembros de la comunidad wayúu en el territorio de las rancherías de Riohacha evidenciaban una falta de garantía para la identidad indígena, incluso una forma de violencia institucional sistémica para la identidad indígena toda vez que se encontraban nombres asignados algunas personas tales como: Raspahierro, Cosita Rica, Arrancamuela, John F. Kennedy, Marilyn Monroe, Candado, Tabaco, Arena, Teléfono, Popo, Tigre, Monja, Pescado, Capuchino, Alka-Seltzer y Bolsillo (Rico Torres, 2011).

En el mismo año de lanzamiento del documental mencionado, la Ley 1482 del 2011 establece la necesidad de crear mecanismos de protección reforzadas en materia penal a la hora de percibir la discriminación étnica y racial:

Artículo 1°. Objeto de la ley. Modificado por el art. 1, Ley 1752 de 2015. Esta ley tiene por objeto garantizar la protección de los derechos de una persona, grupo de personas, comunidad o pueblo, que son vulnerados a través de actos de racismo o discriminación. [...] Artículo 134 A. Actos de Racismo o discriminación. El que arbitrariamente impida, obstruya o restrinja el pleno ejercicio de los derechos de las personas por razón de su raza, nacionalidad, sexo u orientación sexual, incurrirá en prisión de doce (12) a treinta y seis (36) meses y multa de diez (10) a quince (15) salarios mínimos legales mensuales vigentes.

Sin embargo, y pese a la exposición de la situación que dio el documental y la acción organizada de los pueblos de las rancherías de Riohacha, el castigo a quienes escribieron esas cédulas o impidieron proceso de renombramiento fue una sanción disciplinaria atribuida a falsedad en documento público, por lo que los actos de racismo y discriminación señalados por el artículo 134 no fueron aplicados para el caso: Lo mismo se evidenció en la inexistencia de una falta disciplinaria o un delito que señalara a los agentes del Estado a la hora de desconocer la identidad indígena o vulnerar sistémicamente las expresiones de esta identidad. La adminis-



tración pública y el sistema judicial dotan al Estado de un principio de respeto a la dignidad humana y, sin embargo, no establece formas de atención con enfoque étnico en todas las situaciones que se explique la administración pública y en este mismo sentido no existen previsiones de tipo penal que persigan el ataque institucionalizado o sistémico a las comunidades indígenas.

Comisión de la Verdad: resistir no es aguantar

Para el momento en el que esta investigación culmina (julio de 2022), la Comisión de la Verdad hace público su informe final “Hay Futuro Si Hay Verdad” que incluye un volumen étnico titulado “Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia”. No podría este proceso investigativo dejar de tomar las narrativas y memorias de los pueblos indígenas frente a las violencias que les atravesaron durante el conflicto armado por los diferentes actores del mismo. Tenemos completamente claro que hacer investigación y réplica del proceso arduo de la Comisión requiere una investigación propia y detallada; sin embargo, es nuestro deber con las víctimas del conflicto armado y los grupos étnicos como ciudadanos e investigadores hacer un último esfuerzo por plasmar, siquiera de manera general, el gran avance que representa construir un escenario de paz donde las comunidades puedan narrar sus propios flagelos y nombrar a cada una de las cosas que sufrieron. En este pequeño acápite nos dedicaremos a replicar los nueve hallazgos que recoge la experiencia colectiva de las víctimas que contribuyeron a la creación de este informe.

Los cuatro primeros hallazgos del informe de la Comisión de la Verdad reúnen un insumo importante para esta investigación y es el hecho de que el trato colonial y el racismo estructural que transversaliza la sociedad colombiana ha establecido una disolución de la identidad indígena en una cultura que pretende ser monocultural y eurocentrada. Estas prácticas sociales se replicaron a lo largo del accionar de los grupos armados estableciendo un tipo de violencia desproporcional tanto en el uso de la fuerza aplicado a las comunidades, así como en la ocupación abrupta de diecisiete macroterritorios étnicos identificados en los corredores del conflicto armado establecidos durante los diálogos previos al informe. Este es un reconocimiento a viva voz de que el recrudecimiento de las formas de violencia con el conflicto armado responden a una violencia estructural ya existente con los pueblos indígenas, que se desprende de la visión colonial y hegemónica, en la cual se invisibiliza la existencia de las comunidades en la historia y la posibilidad de su participación en la construcción de un país. El informe para el esclarecimiento de la verdad propone una visión de la memoria histórica que reconozca la violencia sistémica que atraviesa la existencia indígena desde la crítica a la colonialidad para que, mediante los testimonios recolectados, puedan entenderse en el marco del dolor histórico que ha representado ser miembro de una comunidad indígena en una sociedad que cuenta sus historias desde la monocultura.

Cada una de las formas de violencia empleadas por los diferentes actores del conflicto armado contra los pueblos indígenas resultó en un uso desproporcionado



de la fuerza que se tradujo en formas de desaparición pueblos y cabildos completos, mecanismos de participación asimétricos para las voces de todos los pueblos indígenas. Esto representó una pérdida de la cultura de organización indígena e impidió formas de organización colectivas para los pueblos de los territorios en oposición a la desidia estatal y la falta de garantías del Gobierno frente al conflicto armado y frente a la garantía de sus derechos, como le ilustra el quinto hallazgo del informe.

La dimensión de territorialidad como lugar de construcción cultural y ancestral, así como sustento de las formas de vida indígena y su importancia para la preservación de los pueblos ancestrales es reconocida por la Comisión de la Verdad al establecer una visión en donde no solamente los pueblos e individuos pertenecientes a los mismos son víctimas del conflicto armado, sino que también lo son la naturaleza y cultura resultante de los procesos ancestrales de los pueblos indígenas. En el sexto hallazgo, se reconoce que no puede narrarse la realidad de las comunidades indígenas ni la historia de los daños que les atravesaron sin contar la forma en que en el territorio se afectaron las formas de organización política, las prácticas culturales y el desarrollo económico de los pueblos en los macro territorios. Esto, sin duda alguna, resulta en un llamado urgente a tender, desde la estatalidad la territorialidad indígena. Esta perspectiva de integridad que comprende la comunidad y su territorio como un todo es una réplica necesidad de que la justicia y los diferentes órganos jurisdiccionales creen efectivas herramientas de pluralismo jurídico que construyan escenarios de un diálogo efectivo y garantista con la jurisdicción indígena.

En el último hallazgo relacionado con los pueblos indígenas, se observa que las formas de violencia dentro del conflicto armado traen implícitas prácticas de imposición cultural que apuntan al borrado de las expresiones culturales y ancestrales de los pueblos indígenas. Las violencias contra cada cabildo y resguardo no solo han representado un exterminio físico de los miembros de los pueblos ancestrales, sino que con cada uno de ellos y ellas se borraba la posibilidad de la transmisión oral y comunitaria de su cultura y narrativa dentro de la espiralidad indígena. En los hallazgos del informe final, se encuentran diversos tipos de violencia que se clasifican en dos grandes marcos: el primero, hablar las violencias contra el territorio y la naturaleza, y, el segundo, de los daños ocasionados contra las comunidades de pueblos indígenas. En la tabla 12 se puede identificar cada una de las categorías empleadas para observar los diversos tipos de daños que caracterizan la violencia dentro del conflicto armado contra la ancestralidad y existencia indígena.

Tanto la estructura de dominación históricas de la colonialidad como el recrudescimiento de la violencia crecida por los agentes del conflicto armado han establecido en los pueblos indígenas la necesidad de crear acciones de resistencia, la cual es reconocida dentro del informe de la siguiente manera:

El concepto «resistencia» entiende las prácticas persistentes, variadas y sostenidas en el tiempo, adoptadas por los pueblos indígenas para impedir o



mitigar la dominación y la ocupación, defender el territorio y mantener rasgos de identidad como la lengua, las creencias, los valores y los conocimientos tradicionales. Las resistencias han respondido a los cambios en las políticas y prácticas de los dominadores que los pueblos indígenas han encontrado a lo largo de la historia. En distintos momentos históricos, los pueblos indígenas se han opuesto a las arremetidas contra sus derechos; [...] Así, los pueblos indígenas se han manifestado mediante: 1) las resistencias culturales y territoriales; 2) la resistencia de las mujeres indígenas; 3) el fortalecimiento del gobierno propio y la autonomía; 4) las resistencias a través de la interlocución, la diplomacia, la mediación de conflictos, la negociación de acuerdos y la construcción de paz; 5) la resistencia armada; 6) y las resistencias jurídicas. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022, p. 274)

Tabla 12. Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia.

Violencias contra el territorio y la integralidad territorial	Daños a los pueblos indígenas
La ocupación y militarización de los territorios indígenas para utilizarlos como zonas de retaguardia, refugio, confrontación armada y corredores de tránsito.	Daño al territorio.
El despojo.	Daño a la integridad cultural.
La imposición de economías ilícitas en los territorios que han generado rentas para el sostenimiento de los grupos armados.	Daño a la integridad individual con efectos colectivos.
Violencias contra la integridad cultural.	Daño a la autonomía e integridad política y organizativa.
Violencias contra autoridades, la autonomía y los gobiernos propios.	
Homicidios.	Daño a las economías propias y formas de producción.
Masacres.	
Tortura, tratos crueles, degradantes e inhumanos.	Daños psicosociales y psicoespirituales.
Desaparición forzada.	
Reclutamiento de niños, niñas y jóvenes.	Daños a la niñez y juventud.
Violencias contra las mujeres indígenas (cuerpo como territorio).	
Violencias contra la población LGBTIQ+.	Daños a las mujeres indígenas.
Infracciones graves contra el Derecho Internacional Humanitario.	
Confinamiento.	Daños a las personas de la comunidad.
Desplazamiento forzado.	
Exilio.	LGBTIQ+.
Exterminio.	Daños a excombatientes.

Fuente: elaboración propia a partir de “Hay futuro si hay verdad. Informe Final” de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022).



La primera dimensión de la resistencia indígena desde lo cultural y territorial se resalta en el hecho de que aun en las formas de confrontación física desde los colonos hasta los agentes del conflicto armado estatales e ilegales, el pueblo indígena no ha abandonado sus símbolos de resistencia que van desde las armas autofabricadas para la protección del territorio hasta las formas de protesta territorial con la sacralización de los lugares habitados y la mera ocupación del territorio contraposición al violento desplazamiento histórico al que se han visto sometidas las comunidades. La segunda resistencia narra las formas de vida como una forma de lucha, la mujer indígena, dadora de vida, es la base para la supervivencia física de los pueblos, es en quien reside la semilla de la ancestralidad indígena y quien, acompañando a otras en la labor de partería, crianza y cuidado de los niños y niñas transmiten el conocimiento de las prácticas de los pueblos indígenas.

En la tercera dimensión se resalta que el reconocimiento a las formas propias de organización legitiman a las autoridades dentro de los territorios designados por el mismo pueblo, no siendo válido el uso arbitrario de poder y autoridades impuestas. La cuarta dimensión evidencia la cosmovisión indígena, la cual desde 1958 se ha prestado para la intermediación entre diferentes actores del conflicto y frente al Estado para crear escenarios de subsistencia y paz, evidenciando que las comunidades indígenas no solo son necesarias en la creación de paz sino que su misma ancestralidad es un diálogo constante de paz y unidad. Sin embargo, no puede entenderse la labor de protección de los territorios y visiones indígenas únicamente desde una visión pasiva que infantiliza las fuerzas indígenas; los diálogos de paz que se mencionan como un discurso que atraviesa la ancestralidad indígena no representan la paz como ausencia de la acción de defensa, sino como una construcción de sociedades que garanticen la subsistencia armónica de los miembros de esta. Por ello, en la quinta dimensión se resaltan las formas de organización indígena en el uso defensivo de las armas frente a la multilateralidad de agentes del conflicto armado, comprendiendo que se primó siempre el diálogo y consenso de los pueblos frente a los discursos captadores de la fuerza indígena partido de los agentes del conflicto.

Finalmente, una de las formas de resistencia indígena señaladas por el informe que más constituye un aporte para esta investigación son las resistencias a partir de la dimensión jurídica. Una de las aristas de esta resistencia es la utilización del litigio de un sistema jurídico que, pese a ser impuesto y resultante de un proceso colonial, ha sido estudiado por figuras indígenas como Manuel Quintín Lame para la protección e intereses de sus propios pueblos. La segunda lista en esta lucha es la participación en los debates jurídicos a partir de las acciones constitucionales establecidas es la constitución de 1991, que han facilitado la réplica de las voces de los pueblos indígenas a la hora de valorar mecanismos de materialización del marco de los derechos humanos y ha brindado a la Corte Constitucional elementos de pluralismo jurídico que, en tantos textos de crítica de investigación jurídica, se le atribuye únicamente a este cuerpo colegiado, desconociendo la importancia de la voz indígena en cada una de las sentencias estudiadas. En última instancia de esta



dimensión se encuentra la arista de la jurisdicción indígena como una forma de reconocimiento a la organización indígena y a la autoridad que esta designe para establecer sanciones y organización dentro de los cabildos en concordancia con los principios de la justicia propia, una justicia enteramente conectada a sus formas de relación con la ancestralidad, la comunidad y el territorio habitado.

El informe de la Comisión no solamente muestra los vejámenes que atravesaron y atraviesan hoy la existencia de los pueblos indígenas en el territorio nacional, sino que también muestra una estructura estatal que se encuentra lejos de conocer y garantizar los derechos de los pueblos originarios. Se trata de un llamado a la estructura estatal y a la población en general de reconocer y observar los hechos de violencia contra las poblaciones indígenas dentro del conflicto armado y las formas en que los pueblos logrado resistir y existir. Es una muestra de que la identidad indígena, pese a las más duras formas de violencia estructural se resiste a desaparecer, y una exhortación al Estado y a los órganos de justicia de primar la participación de las comunidades indígenas, ya no solo como un objeto de protección, sino como un sujeto de participación en la creación de una sociedad donde la justicia ordinaria dialogue con las formas de justicia indígena y la identidad indígena deje de estar en una escala de subvaloración social para ser reconocida, escuchada, preservada y valorada. La deuda histórica es enorme y enormes son también las tareas que tiene el derecho y la justicia con las comunidades indígenas y, aunque largo es el camino, el punto de partida es claro: la autocrítica del sistema jurídico y la construcción de nuevas teorías del derecho que se complementen con las visiones indígenas.



Conclusiones y recomendaciones

Aunque mucho cueste para el ejercicio de la ciencia del derecho, cuando se trata realidades indígenas, es necesario entender el sesgo de la colonialidad que ha establecido la epistemología del quehacer jurídico, no se trata entonces de una perspectiva más a la hora de evaluar las formas y prácticas dentro del derecho sino de reconocer que las formas en las que se establece la visión española como punto de partida hegemónico a la hora de leer el territorio y la historia del mismo crean una óptica parcializada de las condiciones, sujetos y consecuentemente realidades sobre las cuales se norma y se legisla. Se trata de establecer que la diversidad como rasgo del sujeto de derecho reconocido por el ordenamiento jurídico y al desarrollo constitucional, no es un resultado propio de las formas de pensarse el mundo del derecho, sino que se da a consecuencia de las luchas por el reconocimiento a los sujetos en el territorio y sus múltiples existencias históricamente borradas.

Desde la forma nominativa en que grandes tratados de derecho han establecido el reconocimiento de la dignidad humana —como es el ejemplo de la declaración de derechos del hombre y el ciudadano— así como las categorías mismas utilizadas a la hora de reconocer a los sujetos de derecho, se establece una barrera a la hora de concebir quiénes son titulares de las protecciones del ordenamiento jurídico y el reconocimiento de derechos, “ciudadano” y “hombre” fueron categorías pensadas desde una realidad eurocentrada, donde el miembro de la sociedad era varón/blanco y con un capital suficiente para ser reconocido. Una realidad en la que se excluía todo individuo de la diáspora africana y por supuesto que al ser traído a las tierras de *Abya Yala* desconocería la existencia indígena fuera de la otredad establecida por los tratos serviles del virreinato.

La historia que cuenta nuestras formas de reconocimiento de derechos de las comunidades indígenas es una historia cimentada del condicionamiento de la existencia indígena, la legislación desde la cual hoy comprendemos la diversidad étnica, está escrita sobre páginas de otras épocas que so pretexto de la civilización y la



conversión de las comunidades existentes previo al arribo de los navíos españoles, reconocía la existencia de los pueblos indígenas una garantía mínima de no agresión únicamente bajo el marco de comportamientos que no atentaran sobre la hegemonía pensamiento eurocentrada y católica.

Leer las normativas previas al desarrollo constitucional de 1991 como garantistas para los pueblos indígenas es, entonces, desconocer una historia de borrado de las características indígenas y de adoctrinamiento de las prácticas de los pueblos originarios, aún a la fecha, existen prácticas que si bien no se reflejan en los textos normativos siguen representando y materializando formas de invisibilización de las luchas indígenas, así pues, la falta de garantías para la diversidad étnica no ha sido solo un marcador histórico sino que también una lucha misma dentro del derecho y la ciencia jurídica.

Se le ha escapado a los grandes estudios de la dignidad humana, dentro del análisis jurídico, la necesidad de explicar las dinámicas de violencia estructural que han establecido unas condiciones de desigualdad, esto ha relegado a las comunidades indígenas como un sujeto histórico con un tardío reconocimiento, y por tanto, un sujeto jurídico cuyo reconocimiento no ha sido el mismo que cualquier persona dentro de la realidad blanco mestiza, desconocer el desarrollo legislativo y normativo como completamente aislado y ajeno a las dinámicas estructurales de violencia, y sobre todo, aquellas establecidas desde las visiones coloniales es una forma de revictimización para los pueblos ancestrales.

Muy a pesar de distintas posiciones idealistas frente al derecho que encuentran en la labor de esta ciencia una herramienta de emancipación histórica de distintos grupos y de absoluta garantía que se sobrepone a las inclementes condiciones de la sociedad misma y las estructuras de desigualdad, los ordenamientos jurídicos han sido replicadores de los postulados de la discriminación porque la labor legislativa y jurídica no puede leerse como una práctica aislada de los imperativos categóricos e ideológicos de una época histórica, esto no implica, entonces, desconocer la naturaleza de organización y limitación de los individuos dentro de las sociedades que tiene el desarrollo de un ordenamiento jurídico, sino ver desde una mirada crítica cómo se modifica y crea esa naturaleza.

El reconocimiento de la jurisdicción indígena y las garantías jurídicas para el ejercicio de la ley propia de los pueblos originarios no resuelve de manera estructural el problema de desigualdad que nos heredó el colonialismo, si bien la Corte Constitucional ha establecido un avance progresivo frente al reconocimiento de la diversidad étnica y la garantía para las formas de organización propia, en las comunidades aún existen elementos discursivos y nominativos que siguen permeando el borrado e invisibilización de las comunidades indígenas a lo largo de la historia y otras tantas condiciones de desidia estatal que hacen imposible la materialización de muchos postulados constitucionales para las comunidades.



Surgen entonces, de este proceso crítico e investigativo, cinco críticas estructurales al pluralismo jurídico que buscan entender la realidad indígena en su complejidad no solo desde la visión individual del sujeto de derecho o una generalidad abstracta y poco precisa establecida desde la otredad que supone la existencia de la jurisdicción especial indígena.

Es a partir de aquí que surge una de las primeras críticas que este libro plantea hacerle al pluralismo jurídico: partir de la realidad como una que solamente puede ser leída desde una hegemonía que entiende a otros objetos que se escapan en las condiciones generales de las poblaciones como una excepción a la regla, mientras que imponen las formas de existencia como la norma, así como el tardío reconocimiento de unos sujetos históricos como sujetos de derecho, crea una asimetría relacional en los diálogos jurisdiccionales que se traducen en problemas de hermenéutica entre las jurisdicciones y estableció un escenario de la otredad que parte de la argumentación de una de las jurisdicciones como única verdad objetiva, lo cual creó una óptica de cuestionamiento sobre los apartados de la otra jurisdicción (en este caso la jurisdicción indígena) sin crear procesos de revisión y cuestionamiento a la propia organización de la jurisdicción ordinaria y ordenamiento jurídico.

Este macroescenario debe traducirse en una aplicación directa al derecho y al ordenamiento jurídico de garantías para la coexistencia jurisdiccional que permitan subsanar las formas de relación de las comunidades indígenas con el órgano estatal y de la administración de justicia que correspondan con unas condiciones particulares de la realidad indígena y de cada uno de los matices que componen la diversidad étnica. Así como el escenario social donde se mueve la ciencia jurídica pues es completamente homogéneo, la realidad de las comunidades indígenas no responde a una única forma de caracterización, marco amplio de la identidad indígena reúne experiencias y vivencias diversas cuyo punto encuentro es la ancestralidad.

La memoria histórica es entonces una herramienta no solo de reconocimiento, sino de reivindicación a las experiencias y voces de las comunidades indígenas en contra una narrativa oficialista que estigmatiza las narrativas indígenas poniéndolas en una escala menor dentro de la "civilización"; esta segunda crítica establece que las formas de narrar el acontecer histórico de este territorio, e incluso muchos de los símbolos que comprometen la identidad colombiana se dieron a pesar de los pueblos indígenas y no con ellos. Se entreteje una memoria colectiva que desconoce la existencia y aporte de las comunidades a la sociedad que hoy somos. Rememorar las voces de las comunidades indígenas en todos los escenarios históricos de nuestro país permite preservar saberes ancestrales importantes para el patrimonio inmaterial de Colombia, ejercicio que requiere un compromiso del ordenamiento jurídico, en cuanto estás voces amplifican y materializa una noción de lo indígena desde el marco de la dignidad humana.

El compromiso del Estado colombiano está más allá del reconocimiento de la memoria como derecho, existen una serie de condiciones que impiden que se mate-



rialice la posibilidad que tienen las comunidades de seguir narrando su historia, ya que como consecuencia de la falta de garantías para la subsistencia de pueblos indígenas en condiciones diferenciales —como lo son los pueblos que aún conservan prácticas de nomadismo en la Orinoquía colombiana— pierde la posibilidad de tejer una memoria indígena histórica más precisa dentro del territorio nacional.

Sin embargo hasta las visiones más generales dentro del ordenamiento jurídico distan abismalmente de las nociones de la cosmovisión indígena; cuando hablamos de sujeto de derecho, historia, memoria e incluso territorio toma como punto de partida la conceptualización occidental de cada uno de estos conceptos en discusiones encasilladas y separadas, mientras que, para la realidad de la identidad indígena son un todo indivisible, una relación simbiótica de coexistencia. Comprender estas categorías sin caer en una otredad simplista de la jurisdicción indígena y de los pueblos originarios requiere aceptar cada nación como una dimensión de un mismo concepto.

Es por ello que este libro también se preocupa por observar de manera crítica las construcciones alrededor del territorio, comprendiendo la complejidad de la dimensión territorial para las comunidades indígenas y observando la forma en que minimizamos la territorialidad a los conceptos estáticos: la delimitación de los espacios desde los límites y fronteras y las naciones jurisdiccionales basadas en ejercicio de poder dentro de la soberanía territorial. El territorio es un concepto cambiante y dinámico no solamente en el que la subsistencia y supervivencia de las comunidades se hace posible, sino también un escenario de protección, lucha y conservación.

No se trata entonces de un espacio habitado en el cual se desempeñan acciones; sino de un territorio en el cual se establecen dinámicas de relacionamiento que permiten la conserva de la ancestralidad, la práctica de la cultura, el cuidado de los elementales de la Tierra y el espacio donde nacen las comunidades que luchan por su existencia. La deuda jurídica que no es, entonces, tan clara, ya que para lo que nosotros es una noción para las comunidades indígenas es un todo y en este sentido, la protección de los derechos de los individuos indígenas y la existencia de las comunidades depende estrechamente de la protección al territorio.

Pero, ¿es el territorio únicamente el suelo pisado? Para las naciones ancestrales el territorio comprende también todo aquello que, pese a no habitarse directamente compone el equilibrio de la Tierra habitada, lo que para nosotros es un recurso, para las comunidades es también territorio, de aquí la necesidad de proteger el agua. Esta cuarta crítica propone erradicar las visiones extractivistas que conciben el agua como recurso y establecen las formas de disposición para los espejos de agua y demás recursos hídricos, no solo en el ejercicio de la administración estatal sino también en concesiones con empresas privadas, lo que implica sacar de la ecuación de la disposición libre de recursos el agua con el fin de comprender que la afectación a uno de los cauces hídricos resulta en una alteración de las prácticas indígenas de desarrollo económico y de relación ancestral con la Tierra. Uno de



los insumos más importantes para escalar esta crítica es la existencia de una protección diferencial al río Amazonas como sujeto de derecho por parte de la Corte Constitucional y los mecanismos de preservación establecidos por encima de la disposición del Estado colombiano sobre el territorio.

Ya no se trata solamente de pensarse principios amplios desde el derecho que permitan comprender la complejidad de la existencia los pueblos ancestrales para una protección efectiva de sus derechos, sino también de imponer limitaciones a las formas de administración pública que pueden afectar la naturaleza comprendiendo una visión holística del derecho. Estos avances en la creación de mecanismos para un ordenamiento jurídico que se piensa una protección integral de los sujetos jurídicos en general y de los mecanismos de discriminación positiva y protección diferencial a los pueblos indígenas no resultan únicamente del avance de los grandes debates dentro del derecho, los logros en el reconocimiento de los derechos y creación de mecanismos especializados para las particularidades de los individuos y de las comunidades indígenas hacen parte de un proceso dentro de la justicia rogada, lo que se traduce en una lucha constante por llevar a los escenarios de protección judicial las voces de las comunidades.

La existencia misma de las comunidades indígenas dentro de una sociedad de una herencia de imposición cultural española resulta de un proceso de lucha y resistencia desde las formas de identidad que abarcan todo el entramado cultural de los pueblos indígenas, hasta los procesos de reconocimiento propio y del Estado el resultado de un proceso de pugna en el que se pone en entredicho la validez de la existencia indígena. La experiencia de vida de las comunidades étnicas no es la misma que la de cualquier persona dentro de las formas de jurisdicción ordinaria; nuestras formas suponen unas visiones de educación, desarrollo, creencias, cultura, organización social y trabajo que pueden ser distintos entre sí e incluso prescindir del elemento espiritual a la hora de pensarse, mientras que dentro de la identidad indígena la ancestralidad reviste todas las expresiones individuales y colectivas de los miembros de las comunidades.

Las comunidades han tenido que atravesar, durante siglos, una cultura de imposición de creencias y de borrado identitario, que va desde un negacionismo histórico hasta una estigmatización de prácticas y creencias, la identidad indígena se ha bordado de luchas en el gran telar de su historia. El derecho no ha sido ajeno a este proceso, las formas incluso de buscar garantizar los derechos y el acceso a las diferentes instituciones del Estado han resultado en procesos de discriminación y vulneración de la dignidad humana, toda vez que, así como los grandes postulados del Estado están pensados para una visión hegemónica del individuo y no desde la pluralidad étnica, los procedimientos dentro del funcionamiento estatal replican estas formas de desigualdad estructural.

Aún dentro de la agenda de cambios sociales y de luchas políticas en un escenario progresista las propias comunidades han tenido que hacerse lugar siendo la disidencia entre las disidencias, buscando sus propias formas de organización política



y social y estableciendo la importancia ante toda lucha de su identidad indígena. Esta realidad de violencia histórica y estructural se le suma el escenario nacional del conflicto armado profundizando las violencias ya existentes. El proceso de reconocimiento de las víctimas en la Comisión de la Verdad permitió reconocer que muchas de las formas características de violencia contra las comunidades indígenas tienen su razón de ser en un colonialismo estructural que agudiza para los pueblos originarios cualquier tipo de violencia, este proceso asume una cuota de la gran deuda histórica que debe asumir el derecho con las comunidades indígenas.

Con esta deuda no queremos sugerir que el derecho debe responder retroactivamente por todos los daños ocurridos desde la invasión española, esto implicaría un desgaste de los órganos judiciales y el ordenamiento jurídico en general, esta crítica apunta a brindar garantías para que la historia no se repita y establecer un marco de garantías de derechos que permitan la dignidad humana para las comunidades indígenas en todo sentido, la deuda es clara: crear un escenario de derechos con las visiones indígenas que permita la existencia de las comunidades indígenas.

Es por tanto que, además de estas cinco críticas estructurales al pluralismo jurídico que aparecen únicamente en los escenarios de reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena y en los conflictos jurisdiccionales, buscamos brindar proposiciones para abrir dentro de las discusiones de la ciencia jurídica un espacio para que las comunidades narren en propia voz sus necesidades y tengan la posibilidad de construir un espacio de garantía constitucional que se dé con sus visiones y no a pesar de ellas. Por ello proponemos cinco recomendaciones generales para pensarse un derecho en clave a un diálogo jurisdiccional real y una ciencia jurídica replicadora de las voces de la diversidad étnica:

1. *Ampliar las discusiones académicas que orbitan alrededor de la categoría de sujeto de derecho, comprendiendo que la dignidad humana es una noción preexistente al ordenamiento jurídico mismo:*

Este ejercicio va encaminado a reconocer formas de existencia humana digna, sujetas de estudio a los análisis de un escenario prejurídico, que establezcan de manera crítica el hecho de que la existencia de las formas de Estado occidental que reconocemos no son el punto de inicio histórico para las formas de relación humana en el territorio, es por ello necesario establecer formas de investigación multidisciplinares que le brindan al derecho herramientas para pensarse la sociedad más allá de lo jurídico normativo.

2. *Reconocer en el ejercicio académico y de enseñanza dentro de los claustros universitarios y facultades de derecho una lectura histórica a la realidad indígena con perspectiva decolonial para garantizar la memoria histórica de las comunidades indígenas:*

Resulta importante establecer formas de debate y enseñanza que estimulen las críticas decoloniales al derecho, facilitando un espacio de reconocimiento que aborde la epistemología de los estudios jurídicos y tengan una perspec-



tiva evaluativa de las narrativas históricas que se establecen como oficiales y que permita entender los procesos de dignificación a partir del reconocimiento histórico, primando las voces de las propias comunidades.

3. *Establecer escenarios de construcción de la noción de territorialidad de manera conjunta con las comunidades indígenas para crear visiones holísticas desde la ciencia del derecho:*

Esto permitirá condensar en una sola dimensión diferentes nociones dentro del ordenamiento jurídico constitucional con el fin de establecer un núcleo esencial que facilite los mecanismos de protección sobre la territorialidad y que permita una protección integral de la naturaleza, centralizando las discusiones de grandes juristas respecto a todas las características que envuelven la territorialidad y creando escenarios que hagan efectivo el diálogo jurisdiccional. Se recomienda que el escenario de escucha de las comunidades se replique también dentro de la participación política en el ejercicio legislativo.

4. *Crear lineamientos de análisis sobre el agua en conjunto con las comunidades indígenas para una protección jurídica efectiva de este recurso:*

Como ya se mencionó con anterioridad en este libro, la sostenibilidad que concebimos se encuentra también en las prácticas ancestrales de los pueblos indígenas, la forma de relacionamiento para la preservación de los recursos y conservación de los mismos reposa en un saber ancestral que establece el agua como ser sintiente y presente en las comunidades. Esta forma de concepción facilita primar la conservación del agua por encima de las políticas económicas de explotación, es por esto que sugerimos un escenario dónde las comunidades sean partícipes de las decisiones esenciales frente a la preservación ambiental del agua contribuyendo con la conformación de principios que permitan a la sociedad colombiana volver a la importancia del cuidado por encima de los intereses económicos.

5. *Establecer una guía de atención diferencial a grupos étnicos en cada una de las ramas de poder que se construye en compañía de las comunidades indígenas garantizando el derecho a la no discriminación:*

Esta no es una tarea nueva, la Comisión de la Verdad evidenció la posibilidad de crear procesos sociales con plena garantía de la escucha las comunidades indígenas, que, si bien responde a la necesidad de reparar el tejido social dentro de la justicia transicional, evidencia que puede construirse un Estado que reconozca existencia indígena como parte de la sociedad y no como una otredad. En este sentido la participación de las comunidades se hace prioritaria a la hora de pensarse mecanismos de acceso e interacción del Estado con las comunidades indígenas, ejercicio que a la fecha se ha establecido desde una mirada única resultante de nuestra cultura blanco mestiza y occidental y que se traduce en mecanismos que más que garantistas resultan revictimizantes.

Bibliografía

- ACAPI-ACURIS-GAIA ARIZONA-AATIZOT. *Gobernanza ambiental para la salvaguarda de los territorios indígenas del Vaupés y Guainía*. Ministerio de Ambiente – Colombia, Visión Amazonia, 2020.
- Agredo Cardona, Gustavo Adolfo. «El territorio y su significado para los pueblos indígenas». *Revista Luna Azul*, no. 23 (2006): 28-32.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. *Comunidades étnicas en Colombia protegen su territorio a través del deporte*. Buenaventura: Naciones Unidas, 2019.
- Anaya, James. «Los pueblos indígenas en el derecho internacional.» *Investigaciones Sociales* 11, no. 19 (2007): 384-387.
- Antequera Guzmán, José Darío. (2011). «Memoria histórica como relato emblemático Consideraciones en medio de la emergencia de políticas de memoria en Colombia. (Trabajo de Grado Magíster)». Pontificia Universidad Javeriana. 2011.
- Ariza, Libardo José. «Derecho, Saber e Identidad Indígena (Tesis Doctoral)». Agosto: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe – Universidad de Deusto, 2008.
- Ariza Santamaría, Rosembert. *Coordinación entre sistemas jurídicos y administración de justicia indígena en Colombia*. Bogotá: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2010.
- Ariza Santamaría, Rosembert. Descolonización de prácticas judiciales constitucionales en Bolivia-Colombia. *Revista Direito e Práxis*, 8(4), (2017): 3004-3036.
- Asamblea General de las Naciones Unidas. «Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales». *Resolución 1514*. diciembre 14, 1960.



- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca–ACIN, Çxhab Sala Kiwe. nasaacin.org. <https://nasaacin.org/estructura/>.
- Bahamón Jara, Martha Lucía. «Protección mixta de los derechos humanos en la Corte Constitucional de Colombia en relación con los derechos de los pueblos indígenas: el principio pro homine como centro de gravedad». *Via Inveniendi et Iudicandi–VIEI*, 15 (1), (2020): 247-284
- Belalcázar Valencia, John Gregory. «Detrás de los mandatos y la Minga Indígena: entre actos y palabras... profundas razones — mayores propósitos (un encuentro con una forma de acción colectiva)». *Desbordes Revista de Investigaciones Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades — Unad*, (2011): 80-92.
- Benavides Cortés, Angie, Carolina García Ramírez, y Sandra Guido Guevara. «Prácticas y pautas de crianzas: del territorio ancestral al territorio urbano». *Revista Aletheia* 12, no. 2 (2022): 37-60.
- Bernal Camargo, Diana Rocío, y A. Padilla Muñoz, Andrea Carolina. «los sujetos de especial protección: construcción de una categoría jurídica a partir de la constitución política colombiana de 1991». *Jurídicas* 15, no. 1 (2018): 46-64.
- Bernal Castro, Carlos Andrés, Moya Vargas, Manuel Fernando, Carvajal Martínez, Jorge y Tirado Acero, Misael. *Derecho Internacional Humanitario en el Conflicto Armado Colombiano*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia. 2018.
- Bernal Gómez, Beatriz. «El Derecho Indiano, concepto, clasificación y características». *Ciencia Jurídica*. Departamento de Derecho. División de Derecho, Política y Gobierno, Universidad de Guanajuato 4, no. 7 (2015): 183-193.
- Bonfil Batalla, Guillermo. «El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización». En *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Guillermo Bonfil, Mario Ibarra, Stefano Varese, Domingos Verissimo and et al., 131-147. FLACSO, 1982.
- Burgos Guzmán, Filipo Ernesto. «Las minorías étnicas en la Constitución colombiana». *Revista Derecho del Estado*, no. 15 (2003): 131-142.
- Calle Alzate, Laura. «El espejismo de la autonomía indígena: mirada a la situación de una comunidad en la Orinoquía Colombiana». *Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos*. Universidad de Deusto. Bilbao, no. 12 (2014): 71-96
- Camargo, Alejandro, y Juana Camacho. «Convivir con el agua». *Revista Colombiana de Antropología*, 2019: 7-25.
- Cárdenas, Víctor Hugo. *Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina*. Lima, Perú: Ponencia III Congreso Anual de la Federación Iberoamericana de Ombudsmen, 1998.



- Carretero, Mario. *Documentos de Identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Buenos Aires: Paidós. Toledo (2009)
- Carvalho, Aline V, Funari, Pedro Paulo A. «Memoria y patrimonio: Diversidades e Identidades». *Revista Antipoda*. No. 14. Enero Junio (2012): 99-111
- Casas Martínez, Rafael Antonio. «Gobernanza del agua desde una perspectiva indígena. El caso de la mesa regional amazónica. (Trabajo de Grado Magíster)». Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Censo Nacional de Población y Vivienda —DANE. *Población indígena de Colombia, resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*. Gobierno de Colombia, 2019.
- Chate Chindicue, Sandra Floreny. «La identidad cultural de los pueblos indígenas y su influencia sobre el rol del psicólogo (Trabajo de grado)». Santiago de Cali: Universidad de San Buenaventura Colombia, 2018.
- CNMH. *Violencia paramilitar en la altillanura: autodefensas campesinas de Meta y Vichada. Informe N.º 3. Serie: Informes sobre el origen y actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones*. Bogotá, CNMH. 2018. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/violencia-paramilitar-en-la-altillanura-1.pdf>
- CNMH. Centro Nacional de Memoria Histórica. (s.f.). ¿Qué es el CNMH? <https://centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/caminosParaLaMemoria/>
- Colombato, Lucía Carolina. «¿Son los pueblos indígenas sujetos del derecho internacional público?». En *Acta: II Congreso Nacional de Derecho*, Cecilia Bertolé, Lucía Colombato y Helga Lell. La Pampa, Santa Rosa: Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas — Universidad Nacional de La Pampa, 2018.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Principios sobre políticas públicas de memoria en las Américas, *Resolución 3/2019*.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Derechos de los pueblos indígenas y tribales*. Organización de los Estados Americanos, 2009.
- Comisión Nacional de Comunicación. «*Política pública de comunicación de y para los pueblos indígenas*». Ministerio de Cultura de Colombia, 2017. https://concep.mpcindigena.org/images/documentos/politica-publica_comunicacion_indigena_concip.pdf
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. «*Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia*». Bogotá, Colombia, 2022.
- Congreso de la República de Colombia. *Constitución Política de Colombia* [Const]. 7 de julio de 1991 (Colombia).



- Congreso de la República de Colombia. Ley 1448 de 2011. «Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones». 10 de junio de 2005
- Congreso de la República de Colombia. Ley 975 de 2005. «Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios». 25 de julio de 2005
- Corte Constitucional. *Auto 540/17*. Magistrada sustanciadora: Gloria Stella Ortiz Delgado, 9 de octubre de 2017.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-017/18*. Magistrada Ponente: Diana Fajardo Rivera, 21 de 03 de 2018.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-116/21*. Magistrado Sustanciador: José Fernando Reyes Cuartas, 21 de abril de 2021.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-139/96*. Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz, 9 de abril de 1996.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-366/11*. Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva, 11 de mayo de 2011.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-418/02*. Magistrado Ponente: Álvaro Tafur Galvis, 28 de mayo de 2002.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-480/19*. Magistrado Ponente: Alberto Rojas Ríos, 15 de octubre de 2019.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-588/19*. Magistrado Ponente: José Fernando Reyes Cuartas, 5 de diciembre de 2019.
- Corte Constitucional. *Sentencia C-921/07*. Magistrada Ponente: Clara Inés Vargas Hernández, 7 de noviembre de 2007.
- Corte Constitucional. *Sentencia SU-039 de 1997*. Magistrado Ponente: Antonio Barrera Carbonell, 03 de febrero de 1997.
- Corte Constitucional. *Sentencia SU-123/18*. Magistrado Ponente: Alberto Rojas Ríos, Rodrigo Uprimny Yepes, 15 de noviembre de 2018.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-063/19*. Magistrado Ponente: Antonio José Lizarazo Ocampo, 15 de febrero de 2019).
- Corte Constitucional. *Sentencia T-254/94*. Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz, 30 de mayo de 1994.



- Corte Constitucional. *Sentencia T-254/94*. Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz, 30 de mayo 1994.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-305/94*. Magistrado Ponente: Antonio Barrera Carbonell, 5 de julio de 1994.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-342/94*. Magistrado Ponente: Antonio Barrera Carbonell, 27 de julio de 1994.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-349/96*. Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz, 8 de agosto 1996.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-379/03*. Magistrado Ponente: Clara Inés Vargas Hernández, 9 de mayo de 2003.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-387/13*. Magistrada Ponente: María Victoria Calle Correa, 28 de junio de 2013.
- Corte constitucional. *Sentencia T-418/15*. Magistrado Ponente: Jorge Ignacio Pretelt Chaljub, 3 de junio de 2015.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-622/16*. Magistrado Ponente: Jorge Iván Palacio Palacio, 10 de noviembre de 2016.
- Corte Constitucional. *Sentencia T-778/05*. Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa, 27 de julio de 2005.
- Corte Suprema de justicia. *Número de radicado: 12043.*, 15 de junio de 1999.
- Corte Suprema de justicia. *Número de radicado: 14711.*, 14 de agosto de 2000.
- Corte Suprema de justicia. *Número de radicado: 46556. SP15508.*, 11 de noviembre de 2015.
- Cortés Landazury, Raúl, y Alejandro Ramírez Hurtado. *Gobernanza del agua en la cuenca alta del río Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca, 2020.
- Cotterrell, Roger. El concepto sociológico de derecho. *Revista de la Facultad de Derecho*, (2010): 51–62.
- CRIC. Consejo Regional Indígena del Cauca «*Minga de resistencia por el territorio, la dignidad y cumplimiento de acuerdos*». octubre 28, 2017. <https://www.cric-colombia.org/portal/minga-resistencia-territorio-la-dignidad-cumplimiento-acuerdos/>
- CRIC. Consejo Regional Indígena del Cauca. «*La participación política indígena en el congreso de la republica 2014-2018*». 2014. <https://www.cric-colombia.org/portal/la-participacion-politica-indigena-en-el-congreso-de-la-republica-2014-2018/>



- CRIC. Consejo Regional Indígena del Cauca. «*Paro Nacional en Colombia: la eterna lucha de la Minga indígena por una vida digna*». 2021. <https://www.cric-colombia.org/portal/paro-nacional-en-colombia-la-eterna-lucha-de-la-minga-indigena-por-una-vida-digna/>
- De la Hoz, Nelsa Judith. Ukúo e identidad entre los uwoŋjuja de Selva de Matavén, Orinoquia colombiana. *Mundo Amazónico*, 10(2), (2019): 38-69.
- De Sousa Santos, Boaventura. «Introducción a las epistemologías del sur». En M. P. Meneses, & K. Bidaseca, *Epistemologías del sur* (pp. 25-62). CLACSO—Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales —, 2018.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Introducción a las epistemologías del sur*. Clacso, 2011.
- Durán, Armando. «Herencias moderno-coloniales en actuales discursos sobre la Orinoquia colombiana». *Revista EURE*. Septiembre, Vol. 38. no. 115, (2012): 195-217.
- Echeverri, Juan Álvaro. «Pueblos indígenas y cambio climático: el caso de la Amazonia colombiana». *Varia*, (2009): 13-28.
- El Tiempo. «Emberas que estaban refugiados en el parque Nacional, retornan a sus hogares». *El Tiempo*. Bogotá, 07 de mayo de 2022.
- Escobar, Duvan. «El ciclo sagrado de las altas cumbres: agua, vida y pensamiento entre los misak». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (2019): 145-151.
- Espinosa Arango, Mónica. «Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia». *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (5), (2007): 53-73.
- Faundes Peñafiel, Juan Jorge. «El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas, configuración conforme el derecho internacional y perspectivas de su recepción en Chile». *Revista Ius et Praxi* 26, no. 1 (2020): 77-100.
- Fonseca Cueltan, Angie Tatiana, Sara Valentina Romero Galindo, y Laura Vanessa Villamil Caballero. «Representaciones sociales de los movimientos de acción colectiva de la Minga Indígena del Cauca: Una mirada desde los medios digitales del tiempo y el espectador en 2020 (Trabajo de grado)». Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2022.
- Gaborit, Mauricio. «Memoria histórica: Relato desde las víctimas». *Pensamiento Psicológico*, vol. 2, núm. 6, enero-junio, (2006): 7–20



- Gaona Pando, Georgina. «El derecho a la tierra y protección del medio ambiente por los pueblos indígenas». *Nueva antropología* 26, no. 78 (2013): 141-161.
- García Hierro, Pedro. «El enfoque territorial para la gobernanza de los pueblos indígenas amazónicos: límites y posibilidades». *Revista Asuntos Indígenas*, (2005): 22-32.
- Garzón López, Pedro. «Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental». *Revista Andamios*, Vol. 10. No. 22. (2013): 305-331.
- Gentes, Ingo. *Derecho al agua de los pueblos indígenas en América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL, 2001.
- Gil Yepes, Julián Andrés. «"Incipientes sociedades" Inclusión y exclusión del indígena en la vida republicana, a partir de las constituciones políticas y leyes decimonónicas colombianas (1810—1890)». *Revista colombiana de estudiantes de historia*, no. 7 (2017): 48-65.
- Gobierno Mayor: Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia. www.gobiernomayor.org.co. <https://www.gobiernomayor.org.co/acerca-de/#fundamentos-principios>.
- Gómez Santibáñez, Guillermo. *América Latina: el otro indígena*. CIELAC, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y caribeños, 2017.
- Gómez Valencia, Herinaldy. «El Derecho Indígena: una relación de poder». *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, (5), (1994):37-51.
- González Perafán, Leonardo. *Líderes indígenas asesinados*. Bogotá: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz, INDEPAZ, 2020.
- Gros, Christian. «Derechos indígenas y nueva constitución en Colombia». *Análisis Político*, (1993): 8-24.
- Grünberg, Georg. «Tierras y territorios indígenas en América central.» *Revista Asuntos Indígenas*, (2003): 6–21.
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.
- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas — IWGIA. *El Mundo Indígena 2022*. IWGIA, 2022.
- Guevara Corral, Rubén Darío. «La Resistencia Indígena: Una forma de fortalecer la cultura, la autoridad y los derechos humanos». *Historia Actual Online*, no. 20 (2009): 61-66.



- Hernández Delgado, Esperanza. «La resistencia civil de los indígenas del Cauca». *Papel Político*, (2006): 178-220.
- Herreño Hernández, Ángel Libardo. «Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia». *El Otro Derecho*, no. 32 (2004): 247-272.
- Ianello, Pablo. «Pluralismo Jurídico». En: Fabra Zamora, Jorge Luis; Núñez Vaquero, Álvaro. *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, Vol. 1. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, (2015): 767-790.
- Iglesias, Alfredo. Estrela, Alfredo y Gallart, Francesc. *Impactos sobre los recursos hídricos. Evaluación preliminar de los impactos en España por efecto del cambio climático*. La Mancha: Ministerio de Medio Ambiente y Universidad de Castilla, 2005.
- Jaramillo, Efraín. «Territorio, identidad étnica y Estado». *Revista Asuntos Indígenas*, no. 4 (2003): 44-49.
- Junta de la Provincia del Socorro. «Constitución del Estado libre e independiente del Socorro». 1810.
- Kuppe, René. (2010). «Autonomía de los pueblos indígenas – la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas». En FLACSO, *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 95—149). Quito—Ecuador: FLACSO.
- Latorre Iglesias, Edimer Leonardo, Tirado Acero, Misael. Contreras Socarrás, Omar Javier. «Extractivismo y derechos colectivos en Colombia: flexibilización normativa y realidades locales». En Latorre Iglesias, et al. *Derechos colectivos, tierras y extractivismo en Colombia: una aproximación sociojurídica*. ILAE-FND. 2018. pp. 77 y ss.
- Laurent, Virginie. «Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira». *Análisis político*, no. 75 (2012): 47 – 65.
- Lira, Bernardino Bravo. «El derecho indiano y sus raíces europeas: derecho común y propio de Castilla». *Anuario de historia del derecho español*, no. 58 (1988): 5-80.
- López Cortés, Oscar Andrés. «Los cantos de sirena del multiculturalismo jurídico político. La identidad cultural en la jurisprudencia de la Corte Constitucional». *Tabula Rasa*, (2011): 155-182.
- Macías, Luis Fernando. «¿Qué significa que la Amazonia sea un sujeto de derecho?». *Revista Colombia Amazónica*, (2018): 103-120.



- Martínez, Juan Carlos, Ariza Santamaría, Rosembert, Valiente López, Aresio, Padilla Rubiano, Guillermo, y Regalado, José. (2013). *Elementos y técnicas de pluralismo jurídico*. Fundación Konrad Adenauer.
- Mavisoy Muchavisoy, William Jairo. «El conocimiento indígena para descolonizar el territorio. La experiencia Kamëntšá (Colombia)». *Nómadas*, no. 48 (2018): 239-248.
- Mesa Permanente de Concertación Nacional con los pueblos y organizaciones indígenas. www.mpcindigena.org. <https://www.mpcindigena.org/index.php/la—mpc/quienes—somos>.
- Montoya-Domínguez, Estefanía, y Rosario Rojas-Robles. «Normatividad del Agua en Colombia ¿Democratización o Privatización?». *Revista Luna Azul*, (2019): 126–145.
- Muñoz Camacho, Jhon Fisher. «La construcción de la memoria histórica como derecho fundamental en Colombia. (Trabajo de Grado Magíster)». Universidad Católica de Colombia. 2018
- Nacimos el 31 de diciembre (Documental)*. Directora Priscila Padilla. 2011.
- Observatorio de Memoria y Conflicto del Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH. *Conflicto armado en cifras* s.f. <https://micrositios.centrodememoriahistorica.gov.co/observatorio/portal-de-datos/base-de-datos/>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Los pueblos indígenas y el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas*. Nueva York y Ginebra: Naciones Unidas, 2013.
- Organización Internacional del Trabajo—OIT. «Convenio de la OIT N° 107 sobre poblaciones indígenas y tribuales». Naciones Unidas, 1957.
- Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana – OPIAC. opiac.org.co. <https://opiac.org.co/opiac/quienes-somos>.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) www.onic.org.co. 2022. <https://www.onic.org.co/pueblos>.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). «Declaración pública de los pueblos indígenas de la macro regional Orinoquia – ONIC». 15 de abril de 2015. <https://www.onic.org.co/noticias/683-declaracion-publica-de-los-pueblos-indigenas-de-la-macro-regional-orinoquia-onic>
- Organización Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona (owybt); Kankwama, Organización Indígena; Tayrona, Confederación Indígena; Tayrona, Organización Gonawindua. «Problemática indígena Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional». *Jangwa Pana*, (2001): 29-52.



- Organización Zonal Indígena del Putumayo OZIP. [ozip.org.co/](https://ozip.org.co/ozip/principios-rectores/). <https://ozip.org.co/ozip/principios-rectores/>.
- Ortiz Quiroga, Jorge Antonio. «La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia». *Revista Derecho del Estado*, no. 30 (2013): 217–249.
- Osorio, Carlos. «El movimiento indígena colombiano: de la identidad negativa a la identidad positiva». *El Ágora USB* 11, no. 1 (2011): 49-65.
- Padilla, Priscila. (Dirección). (2011). *Nacimos el 31 de diciembre (Documental)* [Película].
- Pedraza Ramos, Alejandro Karin. «La construcción del sujeto político indígena en la lucha por el derecho a tener derechos». *Sociológica* 35, no. 100 (2020): 171-204.
- Pineda Cadavid, Luisa Fernanda. «Memorias, historia y guerras en Colombia. Opciones decoloniales para la construcción de “otros” relatos del conflicto armado». *Revista de Investigaciones UCM*, 15(25), (2015): 100-111.
- Pinilla Arteta, David Andrés. «Concepciones sobre el buen vivir de los pueblos indígenas en Colombia, frente al concepto de desarrollo de la sociedad mayoritaria. Un estudio de casos, el pueblo Sikuaní de la Orinoquía colombiana y el pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada. (Trabajo de Grado Magíster)». Universidad de la Salle. 2013.
- Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul. 1957.
- Portela Guarín, Hugo. *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, Guambianos, Paeces, Yaconas*. Popayán: Universidad del Cauca, 2019.
- Pushaina, Esterilia Simanca. «Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre». En *Antología multilingüe de la literatura indígena*, Miguel Rocha Vivas, pp. 104-116. Alcaldía Mayor de Bogotá: Bogotá, 2010.
- Quijano, Aníbal. «El fantasma del desarrollo en América Latina». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6, no. 2 (2000): 73-90.
- Quintín Lame, Manuel. «Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas (Compilación)». *Revista de estudios sobre espacio y poder*, (2021): 145-157.
- Ramallo, Francisco. (2014). «Enseñanzas de la historia y lecturas descoloniales: entrecruzamientos hacia los saberes de otros mundos posibles». *Entramados: educación y sociedad*, (1) 1 (2014): 43-59.
- Ramírez Gallego, Andrés Felipe. «La etno—Constitución de 1991: criterios para determinar derechos comunitarios étnicos indígenas». *Estudios Socio Jurídicos*, (2007): 130-153.



- Ramos Pérez, Demetrio. «Sobre la desaparición del original de las Capitulaciones de Santa Fe». *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América.*, (1994): 37-44.
- Redacción BIBO. «Iniciativas de conservación indígena que protegen la Amazonia». *El espectador*, 18 de agosto de 2021.
- Rico Torres, Alfonso. «Las cédulas de la burla wayúu». *El Espectador*, 12 de septiembre de 2011.
- Rincón, Oriana, Millán, Keila, y Rincón, Omar. «El asunto decolonial: conceptos y debates». *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, 3(5), (2015): 75-95.
- Rivera Reyes, Honorio. «"Salvajes, Maliciosos Y Melancólicos" El Afro y el Indígena en los Textos Escolares de Ciencias Sociales antes y después de 1.991 (Trabajo de Grado Magíster)». Bogotá D.C.: Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Educación, 2012.
- Rocha Vivas, Miguel. *Mingas de la palabra: gestualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016.
- Rozental, Manuel. «¿Qué palabra camina la Minga?». *Deslinde*, no. 45 (2009): 50-59.
- Ruíz Morato, Natalia. «La resistencia y la sobrevivencia de la justicia indígena en Colombia». *Revista Científica General José María Córdova* 14, no. 17 (2016): 347-375.
- Rutas del conflicto y Verdad Abierta. «Vichada tierra de hombres para hombres sin tierra». 2017 https://rutasdelconflicto.com/especiales/vichada/tierra_hombres_sin_tierra.html
- Sánchez Botero, Esther. *Los Pueblos Indígenas en Colombia. Derechos, Políticas y Desafíos*. Bogotá D.C: UNICEF, Oficina de Área para Colombia y Venezuela, 2009.
- Sánchez, Angélica. «La resistencia del movimiento social indígena colombiano como contrapeso del poder». *Revista de Ciencia Política*, (2015): 73-87.
- Segura Calderón, Adriana María. «Reconstrucción de la memoria histórica del territorio indígena Muisca de Cota. (Tesis de Grado)». 2014. Universidad Pedagógica Nacional
- Semper, Frank. «Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional». *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, 2006: 761-778.
- Sistema Interamericano de Derechos Humanos. «Convención Americana sobre Derechos Humanos». (*Pacto de San José*). 1978.



- Smeke de Zonana, Yemy. «La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas». *El Cotidiano*, (Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco) 16, no. 99 (2000): 92-102.
- Stavenhagen, Rodolfo. «Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 4, no. 7 (2002): 13-22
- Stavenhagen, Rodolfo. «Las identidades indígenas en América Latina». *Revista IIDH*, (2010): 171-189.
- Suarez Higuera, Edgar Gabriel. «Una reinterpretación pictográfica de la espiral en algunas culturas indígenas de Colombia». *Lingüística y Literatura*, no. 77 (2020): 433-469.
- Suárez Vargas, Clara Cecilia. «Territorio indígena y derecho internacional de los derechos humanos desde la óptica interamericana». *Revista Misión Jurídica*, (2013): 237-258.
- Tirado Acero, Misael y Oliveros Aya, César. «Diagnóstico problemático de los derechos humanos para el posconflicto colombiano». En: *Revista Opción* Vol. 35. No. 25. (2019): 1197-1245.
- Tirado Acero, Misael, y Jennifer Pinilla León. *Eficacia simbólica de las decisiones judiciales. Diálogo intercultural e interjurisdiccional entre la justicia especial indígena –JEI– y la justicia ordinaria –JO–*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–, 2022.
- Tirado Acero, Misael. «La construcción de los derechos sexuales de los NNA en la jurisdicción indígena». En: Laura Lora (comp.) *Infancias, Narrativas y Derechos*. Tomo II. Argentina: Universidad de Buenos Aires. 2021. pp. 413-426 <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/libros/pdf/2021-infancias-narrativas-y-derechos-t2.pdf>
- Tirado Acero, Misael, Bahamón Jara, Martha Lucía, y Cujabante Villamil, Ximena Andrea. «Retos en el pluralismo jurídico colombiano: Diálogos jurisdiccionales sobre los delitos sexuales contra menores de edad en comunidades indígenas para la garantía de una protección especial». En: *Pluralismo jurídico y derechos humanos: perspectivas críticas desde la política Criminal*. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia. 2020. pp. 249-286. <https://publicaciones.uexternado.edu.co/media/hipertexto/pdf/pluralismo-juridico-derecho.pdf>
- Tirado Acero, Misael. *El esclavo ante el espejo de la modernidad*. Bogotá: UMNG – Legis. 2011.



- Tirado Acero, Misael, Huertas Díaz, Omar, Trujillo, José Saúl. *Niños, niñas y adolescentes en el marco del conflicto armado colombiano 1985 —2015*. Fondo Editorial Unisabaneta. 2015.
- UNESCO. ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial? <https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>
- Unión Territorial Interétnica del Naya. «Una apuesta interétnica para la defensa de la diversidad de la vida — NAYA». *Revista Asuntos Indígenas*, no. 4 (2003): 28-37.
- Uprimny Salazar, Catalina. *La memoria en la Ley de Víctimas en Colombia: derecho y deber*. Editorial Anuario de Derechos Humanos. Universidad de Chile. 2012.
- Uribe, María Victoria. «Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (13-14) 13, no. 14 (1986): 5-40.
- Van der Hammen, María Clara (Comp.). *Entre memorias, haceres y saberes: intercambios y conversaciones sobre el Patrimonio Cultural inmaterial campesino en Colombia*. (Encuentro Nacional de Culturas Campesinas. 29 al 31 de octubre de 2014. Curití Santander). Ministerio de Cultura, 2014.
- Vanín, Alfredo. *Las culturas fluviales del encantamiento*. Popayán: Universidad Del Cauca, 2017.
- Wolkmer, Carlos. *Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina*. CENEJUS, 2003.
- World Wildlife Fund. 2017. «Agua». http://www.wwf.org.co/que_hacemos/agua/.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. «Hitos del Reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino». *Pueblos Indígenas y derechos humanos*, (2006): 537-567.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. «Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos». *El Otro Derecho*, núm. 30. junio de 2004, (2004): 171-195.
- Zapata Silva, Claudia. *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Universidad de Guadalajara, 2019.



La justicia de la espiralidad y la justicia de la estructura ha sido compuesto con caracteres AGaramond LT y Myriad Variable Concept, e impreso en papel Earth Pact y elaborado 100% con fibra de caña de azúcar, libre de químicos y blanqueadores, en los talleres de Ediciones Carrera 7^a SAS, en marzo de 2023.

Con esta edición la Universidad La Gran Colombia contribuye a la sostenibilidad del medio ambiente al utilizar materiales ecológicos producidos en Colombia.



Volver al *origen* nos refiere simultáneamente un proceso y un destino; esa conexión necesaria, primigenia, como fuente de la vida. Buscarlo es evitar que suceda el devenir irreversible de perder el pluralismo étnico y la diversidad cultural que, para todos, es de interés; en ese *origen* también está una parte de lo que somos como nación todos aquellos que, aunque no compartamos con una etnia específica de los pueblos originarios, sí compartimos el título de hermanos con los pueblos que constituyen la nación colombiana. Por ello, el diálogo intercultural es necesario desde la complementariedad donde el universo colombiano se erige en el interés común.

La justicia de la espiralidad y la justicia de la estructura es el resultado de los proyectos de investigación que cumplen la teleología de la transformación social, desde el "Diálogo intercultural en torno al agua: las formas del agua-vida y su relación con las diferentes cosmovisiones indígenas en Colombia", en la Universidad La Gran Colombia; la "Ontología del agua y su papel dentro de las estructuras sociales indígenas y su gobernanza", en la Fundación Universitaria Unicervantes; y el "Género y Seguridad", en la Universidad Militar Nueva Granada. Desde allí, buscan generar un impacto real en la comprensión de la pluralidad étnica y cultural de la sociedad. Este libro de Misael Tirado Acero y Nicholl Valeria Pachón Montañez involucra ese sentir, ser oidores y escribanos para entender y comprender la academia desde la responsabilidad social corporativa comprometida con el rescate de la memoria indígena como patrimonio inmaterial y puente real a la interculturalidad.

Marco Tulio Calderón Peñaloza