

Ra Ximhai

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo
Sustentable

Ra Ximhai
Universidad Autónoma Indígena de México
ISSN: 1665-0441
México

2006

AUTORIDAD Y CONTROL SOCIAL EN PUEBLOS INDÍGENAS ANDINOS DE COLOMBIA¹

Herinaldy Gómez Valencia

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.2, Número 3
Universidad Autónoma Indígena de México
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 683-715



AUTORIDAD Y CONTROL SOCIAL EN PUEBLOS INDÍGENAS ANDINOS DE COLOMBIA¹

AUTHORITY AND SOCIAL CONTROL AMONG INDIGENOUS PEOPLES OF ANDEAN COLOMBIA

Herinaldy **Gómez-Valencia**

Profesor Titular, Universidad del Cauca, Colombia. Correo Electrónico: erinaldy@emtel.net.co

RESUMEN

En los pueblos indígenas del suroccidente andino de Colombia existen concepciones de autoridad, poder y justicia que estructuran, a la vez, un sentido particular de comunidad y de solución de los conflictos internos. Analizar esas concepciones y sentidos y algunas de sus transformaciones y tensiones, generadas partir de los derechos conquistados, consagrados en la constitución política de 1991, de su aplicación, requerimientos del Estado y de otros fenómenos políticos actuales, son el objeto de la presente reflexión.

Palabras clave: Poder y comunidad, justicia, transformaciones.

SUMMARY

Indigenous peoples in the Andes of southwestern Colombia have conceptions of authority, power, and justice that structure a particular sense of community and the internal solutions of conflicts. The purpose of this paper is the analysis of those conceptions and meanings and some of the transformations and tensions generated by the rights consecrated in the 1991 Political Constitution and their application, State demands, and other current political phenomena.

Key Words: Power and community, justice, transformations.

Recibido: 15 de Junio de 2006. Aceptado: 20 de Julio de 2006.

Publicado como ARTÍCULO CIENTÍFICO en Ra Ximhai 2 (3): 683-715.

¹El presente texto hace parte de los resultados parciales del proyecto de Investigación, aún en proceso, "Representaciones Jurídicas de la Alteridad Indígena" cofinanciado por la Vice-Rectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca y Colciencias.

Formas de autoridad

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia establece 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". Ha sido un lugar común referirse o concebir dichas autoridades bajo la existencia de un esquema según el cual la justicia se ejerce, imparte o se valida, únicamente, a través de una autoridad central, representativa o jerárquica; sin embargo, un abanico amplio de mecanismos de control social en los pueblos indígenas no es potestad exclusiva de una autoridad especial, específica o única, pues esa autoridad está imbricada y depende de una red de relaciones y de imponderables relativos al mito, a la inmanencia de las leyes de origen que se consideran un mandato que es necesario obedecer y que pueden imponerse por una persuasión diferente a la decisión de una autoridad¹ específica. En dichos pueblos coexisten, en tensión e interrelación indirecta o no organizada, distintas formas de autoridad, cada una ostentando una legitimidad distinta a las demás. Hay autoridades tradicionales -buena parte de ellas con roles remotamente parecidos a los que desempeñan las autoridades del sistema jurídico y político nacional, exceptuándose las autoridades del cabildo²- denominadas *mamos*³, *te'wala*⁴, *memorebik*⁵, *jaivana*⁶, *un bita wejaya*⁷, *taita*⁸, *sat*⁹, jefes de clan, de patrilineaje, de maloka, consejo de

¹ Max Weber define la autoridad como la probabilidad de encontrar obediencia sin resistencia alguna.

² Las autoridades del cabildo, por lo general, están conformada por el gobernador, el vice-gobernador o gobernador suplente, el alcalde, los alguaciles- uno por cada vereda-, el fiscal, todos elegidos mediante votación y el secretario que es nombrado por el cabildo elegido.

³ Máxima autoridad espiritual de los pueblos indígenas Kogí, Arsarios, Ika y Arhuacos. Pueblos que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, norte de Colombia.

⁴ Autoridad tradicional del pueblo Nasa (o Páez), encargada de realizar los rituales de limpieza y refrescamiento, también conocido como medico tradicional. En la literatura antropológica se le denomina frecuentemente chaman. Pueblo, cuya mayor concentración de población se encuentra ubicada en la parte nororiental del Departamento del Cauca. Colombia.

⁵ Autoridad espiritual del Pueblo Guambiano, también conocido como medico tradicional. Pueblo ubicado en la parte central del Departamento del Cauca. Colombia.

⁶ Máxima autoridad espiritual de los Epera Siapidara. Pueblo cuyos territorios se encuentran localizados en la región de selva húmeda tropical de los departamentos de Cauca y Choco

⁷ Máxima autoridad espiritual y política del pueblo U'wa. Sus territorios están localizados en los departamentos de Santander y Boyacá, principalmente.

⁸ Nombre dado en los pueblos Kamentsá, Inga, kofán y Guambianos a los mayores y a las autoridades tradicionales. Los tres primeros tienen el saber-poder del yage, habitan en el Departamento del Putumayo, sur de de Colombia.

ancianos, especialistas en cantos o ritos, héroes culturales o míticos y espíritus de la naturaleza. Entre los Nasa -para dar solo un ejemplo son varios los espíritus –autoridades naturales- que hacen parte del control social. *El trueno* tiene el atributo de seleccionar y dar poder a ciertos sujetos para que sirvan como *the'wala* (médico tradicional); habita en las alturas y controla el territorio con su capacidad de castigar y matar. Su influencia se constata a través de las señas corporales, los relámpagos que asoman tras los cerros y las visiones y el sueño. De hecho se enoja, pero también se calma a través de las ofrendas y prácticas rituales de refrescamiento. El *t'we yase* -nombrador de la tierra-, que establece el nombre de las personas en una relación directa con la tierra y en concordancia con un sentido trascendente que imposibilita el capricho, diferente a como lo pensaba el padre Eugenio del Castillo I Orozco a mediados del siglo XVIII. Actualmente el sentido de preguntar por el apellido de alguien podría traducirse como *Quiwe yase*, que remite al nombre de la Madre Tierra. El *kl'umm* -Duende- que habita los lugares sagrados, salvajes e incultivados y media en todas las relaciones económicas de intercambio garantizando el sentido de reciprocidad comunitaria y con el medio natural. El *s'y'* -Mohano- y el *tay* -Sol. En el diccionario Páez-castellano escrito por el padre Eugenio del Castillo I Orozco (1755) encontramos la descripción de una especie de jerarquía espiritual en la que el Sol o Itaqi es la máxima entidad. El *Gueiquiau*, especie de mediador o autoridad terrenal derivada del poder divino (Mesías), y el Mohano, el encargado de hacer cumplir “inviolablemente” los arcanos que el sol revelaba en los asientos o planos de la casa conocidos como *Itaquiñinó*. Infortunadamente las descripciones del cura de Tálaga no alcanzan a precisar las normas que hacían cumplir de una manera tan vehemente, pero no cabe duda que suponían estados previos de éxtasis propiciados por el baile y el consumo de chicha “cuyo Dios ella es, pues la beben hasta que reboza, lo cual consiguen solamente en los bailes por la abundancia con que de ella se previenen”. (p, 59). El máximo castigo que el Mohano podía aplicar era convertir en piedra a los infractores; cualidad que actualmente contrasta con la valoración moral que se les aplica como seres perezosos y obscenos, que roban en vez de trabajar, lo cual es contrario al sentido de ser Nasa. A Santo Tomás también se le atribuye el poder de convertir la gente en piedra.

⁹ Denominación con la que los Nasa identifican a héroes míticos o autoridades tradicionales prehispánicas dotadas de conocimientos y poderes especiales.

Las arriba nombradas autoridades tradicionales (exceptuando las del cabildo) no son centralizadas y algunas no son identificables como autoridades relacionadas con el control y sanción social público; son, más bien, las encargadas de orientar y de restituir al orden cultural al transgresor, en privado, y de restablecer con su saber-poder (rituales chamánicos de origen prehispánico) el equilibrio quebrantado y la armonía social y con la naturaleza. Exceptuando las autoridades del cabildo que son de origen colonial y escogidas mediante elección por el periodo de un año buena parte de esas autoridades es de carácter hereditario (requiriendo largos procesos de formación y conocimiento de la tradición) o “escogidas” mediante procedimientos culturales ajenos a la acción voluntaria o intencional humana (sueños, visiones, apariciones). Son autoridades cuya labor perdura y es acatada mientras viva la persona y dependen de la existencia simultánea de autoridades de distinto origen histórico: prehispánico (*sat, mamos, te’wala, memorebik, jaivana, un bita wejaya*), colonial (el cabildo), mítico (héroes culturales, dioses), natural-cultural (espíritus de la naturaleza) y político (líderes comunitarios, consejo de ancianos, autoridades políticas y gremiales) que confluyen o se oponen, cada una según su rol, en el control social, en el restablecimiento del orden social quebrantado, en aplicar sanciones y/o restituir al orden cultural al realizador de acciones censurables.

En los pueblos andinos del sudoeste colombiano la asamblea, el cabildo, los médicos tradicionales, los taitas, los exgobernadores, los capitanes, los consejos de ancianos, los líderes comunitarios, los mayores, los héroes culturales ancestrales, los espíritus de la naturaleza y las leyes de origen hacen parte de ese abigarrado tejido de autoridades intraétnicas, formas de control y maneras de valorar los comportamientos, de definir lo conveniente o improcedente, que bajo condiciones específicas tensionan cualquier procedimiento único de corrección o instancia de decisión. Por lo tanto, es erróneo interpretar que la autoridad indígena tiene una estructura uniforme de normas, procedimientos y sanciones aún en aquellos grupos que poseen un sistema de autoridad comunal permanente o centralizado como el Cabildo, pues su intervención suele estar restringida por la existencia del sistema segmentario en la base, por el sistema chamánico o por los espíritus de la naturaleza¹⁰. En tal sentido, si bien algunas prácticas de sanción o

¹⁰ Un ejemplo del control social que recae en los espíritus lo revela el caso de los embera chami

justicia indígena pasan por el ejercicio de la autoridad centralizada en el cabildo (el organismo de gobierno político, administrativo y jurisdiccional más visible al mundo exterior, más generalizado en los pueblos andinos del sudoeste colombiano y más reconocido y legitimado por la legislación indígena colonial y republicana) lo trascienden, necesariamente, porque en el origen, prevención o tratamiento de las transgresiones y conflictos intervienen fuerzas distintas como los espíritus de la naturaleza, las enseñanzas del mito, la fuerzas negativas y positivas del cosmos y microcosmos, la brujería, los ritos chamán, la fuerza comunal y el sueño. La intervención de todos estos elementos y formas de autoridad en buena parte de los pueblos indígenas guarda correspondencia con la concepción que percibe la transgresión como el rompimiento del equilibrio material-espiritual del orden sociedad-naturaleza.

Según algunos interlocutores indígenas autoridad, poder y gobierno pueden ser definidos de la siguiente manera: autoridad es “sabiduría de mandar” o “mandar obedeciendo”, una concepción a la cual corresponden los conceptos de justicia como “saber salir a favor de otro sin equivocarse” y el de respeto a la autoridad expresado en “aceptar la orden con alegría sabiendo que es verdadera”; el poder es definido como “fuerza invencible” que produce esclavitud y el gobierno es “el que administra el territorio propio, el que mira cómo está”. Al amparo de estas definiciones se puede decir que para los indígenas andinos autoridad y poder son conceptos opuestos y que se puede gobernar por medio de la autoridad o por medio del poder. Lo deseable es que se ejerza autoridad y no poder, algo así como mandar obedeciendo y no imponiendo. Es decir, respondieron sobre todas aquellas formas como se pueden acatar las órdenes porque en todas ellas es posible encontrar principios de autoridad y sabiduría de mandar, hacer justicia a favor de otro y obedecer con alegría.

cuando el gobernador del cabildo por tener relaciones homosexuales con un negro, la comunidad decidió retirarlo del cabildo y solicitó a un jaivana (médico tradicional) que asumiera el cargo, El jaivana señaló que en un caso como ese sólo puede seguir orientando a la comunidad un espíritu. La comunidad decide solicitar al jefe de asuntos indígenas del Cauca que de posesión a dicho espíritu; después de ser “posesionado” se dice que ejerció la autoridad en asuntos de cabildo durante seis meses a través del jaivana quien le consultaba sobre las decisiones a tomar.

La existencia de estas formas distintas de autoridad muestra que la misma no tiende a concentrarse en un una figura, espacio o institución especial sino que se dispersa o distribuye de manera diferenciada en distintos agentes según el espacio en el cual se dé autoridad y de la cual siempre se espera o demanda la habilidad necesaria para intervenir en las complejas relaciones de convivencia que se conciben como relaciones con el todo social. Las relaciones entre los distintos tipos de autoridad no están reguladas por estatutos o normas preestablecidas que aseguren su armonización funcional; por el contrario, son tensas, conflictivas e inestables en la medida que lo que se pone en juego es la capacidad de controlar determinadas situaciones y ganar a su favor la legitimidad o el respeto de la comunidad. Por tanto, y aunque existe la autoridad ejercida por el cabildo como órgano de gobierno y administración central y el chamanismo como una autoridad de saber especializado, no se puede hablar de una jerarquización absoluta de la autoridad proclive a la concentración de poder. Más bien, ocurre una intermitencia, es decir, que en algunos casos se acude o impone una forma de autoridad, como la del cabildo, y en otras la del chamán. La legitimidad de la autoridad, en especial la de carácter secular, no emana del cargo o la función que se desempeñe sino del carisma personal, del acompañamiento de la comunidad, de la profundidad simbólica y mítica, de la experiencia; por eso no proviene de conocimientos especializados y escolarizados o del manejo de estructuras o aparatos. Este hecho permite señalar la equivocación, en la que también han incurrido algunos miembros de las comunidades indígenas (especialmente los jóvenes), de interpretar que la autoridad o gobierno según los “usos y costumbres” (de las que habla la Constitución) estén ligados, en asuntos de justicia, exclusivamente al cabildo; este aspecto ha sido muy invocado por la Corte Constitucional en la jurisprudencia sobre problemas indígenas en comunidades organizadas en cabildos. No obstante, no se puede desconocer la magnitud de los problemas que afronta la autoridad como consecuencia de la transferencia al cabildo de múltiples funciones y responsabilidades por parte del Estado y de la agudización de la pobreza y mala calidad de vida, de la proliferación en sus territorios de los cultivos ilícitos y de la alta conflictividad derivada de la presencia de actores armados (guerrilla, paramilitares y narcotraficantes) y el acrecentamiento de la conciencia y la lucha étnica por hacer realidad sus derechos reconocidos. Estos problemas trascienden a cada cabildo y se convierten en retos al movimiento indígena, a los proyectos o planes de vida de cada pueblo

en particular, a la gobernabilidad interna de cada pueblo y a sus tradicionales y renovadas formas de justicia.

La transferencia de nuevas funciones jurídicas, políticas, administrativas y económicas ha hecho que en el cabildo confluyan situaciones y tensiones de difícil solución y manejo. Aunque las nuevas funciones fortalecen la autonomía y el disfrute de derechos y, externamente, el empoderamiento y legitimación del cabildo también han implicado la adopción de funciones desbordantes y responsabilidades que están conduciendo al descuido de la justicia interna y debilitando la otrora legitimidad reconocida a la justicia impartida por vía del cabildo. A estos aspectos se suman los problemas generados en torno al manejo político y administrativos de los recursos de transferencia (Ley 60/93) por los cuales se generan disputas, intereses y divisiones entre el cabildo y la comunidad (o con parte de ésta o algunos líderes) por la forma como el cabildo determina su inversión o por su manejo administrativo. Esos aspectos han comenzado a generar cambios en la concepción del poder comunal y en el control que éste ejerce sobre el ejercicio de la autoridad del cabildo, que examinaré en la parte final del artículo.

Unidad-totalidad

La justicia en los Nasa (o Páez) y Guambianos es percibida como la búsqueda de la relación armoniosa entre comunidad, sujeto y naturaleza, incluida en esta última lo trascendente. En esta relación las normas, los modelos de comportamiento y las pautas de conducta hacen parte del vínculo indisoluble que hay y debe haber entre todas las dimensiones del ser y del cosmos como unidad-totalidad. Este vínculo se manifiesta en el diario acontecer de los hechos, en el control social de las conductas, en la sutileza de metalenguajes que circulan (debido a que los miembros de la comunidad participan de sentimientos comunes) y en lo intangible e inexplicable de la naturaleza y de los acontecimientos. El Páez vivencia este vínculo en la vergüenza íntima o pública por la ruptura de una norma o precepto socialmente valorado; en las señas¹¹ sentidas en el cuerpo

¹¹ Se denomina señas al sistema de conocimientos que posee el *the'wala* (médico tradicional Nasa) para leer e interpretar fenómenos de la naturaleza, propiedades de las plantas clasificadas como bravas o de mucho poder y para determinar las enfermedades de las personas. Lectura que se hace a través del manmbeo de la hoja de coca, planta sagrada.

y que, dependiendo de su localización, anuncian la proximidad de algo bueno o malo; en las señas inscritas en el entorno físico (el surgimiento de una nube negra, el canto de un pájaro o de un gallo a una hora no acostumbrada y la aparición de un insecto en determinados lugares que advierten sobre la probabilidad de que algo malo suceda); en el mundo trascendente de los sueños, las visiones, los requerimientos de espíritus tutelares de la naturaleza (el duende, el trueno, el arco) que promueven el cumplimiento de normas como no salir de noche, observar cierto control del cuerpo, cuidarse de permanecer o entrar a ciertos espacios del territorio considerados salvajes o no domesticados sin los rituales requeridos. No obstante, esa unidad-totalidad está lejos de un determinismo interpretativo. Los “contenidos” de los distintos mensajes no son ni explícitos ni unívocos; más bien constituyen una serie de enunciaciones e insinuaciones abiertas a narraciones efectivas en las que los sujetos creen y cuya interpretación depende de la singularidad de cada situación, es decir, de la historia particular del hecho. Por ejemplo, si en la noche llegan a la casa candelillas rojas muy probablemente la memoria y la percepción (siempre polifónicas y multivocales que recuerdan muchas historias y relatos) de los observadores se excitarán a tal punto que pronto comenzarán, por sí mismos o con la ayuda de médicos tradicionales o vecinos, a dotar de sentido otros eventos aislados -irrelevantes para el observador externo- como la pasada visita de una persona inesperada, la aparición de una nube negra la noche anterior, un conflicto que el abuelo tuvo con otra familia por asuntos de tierra en tiempos pasados, hasta construir un consenso o una versión que, a la postre, habilita acciones simbólicas o fácticas. Con las señas que un comunero siente en su cuerpo se procede de la misma manera. Si antes a un viaje siente una mala seña la comenta a su esposa, quien al escucharla cae en cuenta de haber percibido otras señas y algunos presentimientos. Deciden acudir al médico tradicional y éste les confirma que alguien les tiene envidia y les ha mandado a hacer un mal. Entonces comienzan a pensar y a recrear sucesos que les ayuden a identificar quién o quiénes son los posibles interesados en causarles mal; delimitan el campo de probabilidades gracias al acopio oral de versiones, comentarios, hechos y recuerdos hasta crear un campo de “certezas”. En consecuencia, deciden que el comunero no viajará y, en cambio, se someterá a los rituales chamánicos de refrescamiento o de limpieza. Con el tiempo se enteran que ese día sucedió algo en el camino (siempre sucede algo) que habría de seguir o en la localidad a la que habría llegado el viajero,

confirmándose la narración elaborada con anterioridad. Lo llamativo de todo esto es que otros comuneros pudieron estar haciendo asociaciones y construcciones narrativas por su lado en torno a los mismos hechos y personas, configurándose una compleja red de circuitos narrativos que no siempre son compartidos por todos los implicados. De hecho, sólo se intuye de manera parcial lo que los “otros” pudieron estar percibiendo y dicha intuición tiene más probabilidades de coincidir con la de éstos en la medida en que los sujetos tengan una historia en común. Este tipo de especulación, que media en las múltiples relaciones de los indígenas, no posee regularidades ni es homogénea. Más bien, es construida de manera irregular y casuística a partir de una gramática cultural básica cuya principal característica es la de exaltar la inmanente interdependencia de todo con todo, como se anotó más arriba. En suma, así como el sentido cultural de los hechos cotidianos participa de esta red de relaciones, significados y explicaciones múltiples más parecen estarlo los hechos relacionados con conflictos, problemas y conductas transgresoras.

La experiencia y habituación de inscribir cada evento en un abanico de interdependencias de hechos sucedidos en diferentes tiempos; de señas identificadas como especiales pero significadas o interpretadas según contexto; de experiencias personales contadas a otros y de relatos conocidos proporcionan una alta valoración del equilibrio (concebido como algo que debe renovarse siempre y en todo momento ya que siempre es transitorio) que sólo se logra con una alta dosis de sensibilidad y observancia permanente, casi neurótica, de lo que se dice, de lo que se ve, de lo que se escucha y de lo que se omite personalmente o por “otros”. En este contexto la justicia o, mejor, la noción de lo que se considera justo representa la posibilidad de recomponer las relaciones en esa cadena infinita de desequilibrios y fracturas. La recomposición ha de alcanzarse recurriendo al saber inscrito en la memoria y tradición oral, a la intersubjetividad, a la capacidad de recrear la cultura frente a la singularidad de cada hecho. Ese saber se manifiesta de manera singular con la práctica del aconsejar porque ésta exalta la oralidad y tradición como medio y fin fundamental de la justicia indígena y es refractario a formalidades o codificaciones.

Consejo y vergüenza

El consejo exagera la experiencia de quien está investido de autoridad; también no exagera los particularismos, la historia y los sentimientos dentro de una trama de relaciones intersubjetivas que imprimen a esa práctica de justicia un dinamismo contextual, emotivo e identitario (ausente en la justicia occidental) en la medida en que cada situación concreta requiere fundir las externalidades (comunitarias, de la historia) con las internalidades de los sujetos mediante un lenguaje que otorga vitalidad a los hechos presentes desde experiencias pasadas o del pasado. Veamos las principales características que hacen de la práctica del aconsejar un proceder que busca restituir al transgresor al orden cultural mediante el perdón y la persuasión y no a través del castigo y la coerción.

No cualquiera puede aconsejar; se requieren ciertas calidades personales entre las que el buen ejemplo y la experiencia suelen ser las más valoradas: el ejemplo porque otorga ascendencia social y la experiencia porque otorga flexibilidad al consejero (capacidad de comprender la situación singular del “otro”) y, sobre todo, capacidad para invocar y adaptar la historia (la memoria) a cada situación específica. Por tanto, se trata de un aconsejar que de alguna manera participa de una concepción cíclica del tiempo en tanto presume que lo vivido por una generación es susceptible de repetirse en la siguiente. Quizá por ello algunos paeces asumen que “los consejos de los primeros mayores” (*yeska thë'we's yut'pen'i*) son (o deben ser) el eje de la justicia propia. Las palabras del consejo son presenciales y deben fluir en un ambiente y tiempo en el que, más allá de posibles resistencias, calen en la sensibilidad del aconsejado, persuadiéndolo de modificar su conducta o actitud. Desde este punto de vista el consejo requiere de una predisposición anímica que se suele propiciar mediante el relato de mitos, la amenaza de desenlaces catastróficos y gestos generosos y exigentes de autoridad. En la noche esa predisposición se logra con mayor facilidad ya que, en el decir de un líder Páez, “la espiritualidad de la naturaleza fluye de noche”; empero, también se requiere que cada palabra tenga una carga emotiva y pensamientos expresados acorde con cada aconsejado.

El consejo, además de prevenir, inculca nociones de responsabilidad individual y familiar y en tanto se asume que su acatamiento es discrecional del aconsejado no se sustenta en la

amenaza o sanción del transgresor sino en hacerle comprender las implicaciones de su comportamiento. El éxito de un consejo descansa, más que en la argumentación racional, en la capacidad de persuasión que, en buena parte, depende de la intensidad de las palabras, la autoridad de quien lo imparta, el tono de la voz con que se dice, la atmósfera que lo rodea, la comprensión de quien escucha, el sentimiento íntimo de quien aconseja o perdona y el sufrimiento y vergüenza de quien es aconsejado o perdonado. Por lo tanto, la vergüenza -- *kaathãame'sa* (en lengua Páez) y *isupyiutø kørikuinyipik* (en lengua guambiana)-- es otro elemento imponderable dentro de la justicia indígena. La conciencia que un sujeto tiene de haber cometido una falta se manifiesta en la vergüenza; sentimiento de contrariedad interna que arrastra sentimientos complementarios de tristeza, confusión, intranquilidad. La vergüenza constata el grado de internalización de las normas en el fuero íntimo de los sujetos y su poder de estructurar su subjetividad al punto de llevarlos a extremos de autonegación como el suicidio en los Guambianos y la salida (destierro) de la comunidad en los Nasa.

Las formas sociales y culturales de que disponen los indígenas andinos para hacer sentir vergüenza pública es determinante en las formas de sanción y percepción y en la impartición de su justicia. Es generalizado que todo juicio público que pasa por el cabildo contiene una manifestación de vergüenza. Cuando este sentimiento se instala en el cuerpo sus efectos son perceptibles a la mirada de los demás por las expresiones corporales que evidencian la pena para con los miembros de la comunidad, generando, la mayoría de las veces una empatía que se traduce en un mayor control social que la exacerba o hace que el sujeto sea rodeado de un tratamiento diferencial que lo lleve a reconocer la gravedad del hecho y a pedir perdón. La vergüenza marca el diapasón para la aplicación de la justicia, de tal suerte que el “éxito” de un procedimiento no se mide por la intensidad o proporción de la sanción ni de los discursos sino por el efecto de generar la vergüenza para validar la vida en comunidad. Lo relevante es mantenerla vigente pues el avergonzado participa de una especial predisposición a aceptar consejo, a obedecer y a acatar las sanciones con el fin de “enderezar el camino” y reencontrarse con la comunidad y recuperar la sensación de “estar contento” y “seguir compartiendo”. Pero cuando, por distintas razones, el transgresor pierde la disposición de sentir vergüenza los indígenas dicen que el cuerpo se endurece y, por

cuidadoso que sean los consejos o severos los castigos, el transgresor no se corregirá y la justicia no se alcanzará; el conflicto no se arreglará porque, como dicen los paeces, “habrá tardecido¹²”.

Conflicto y poder

Bajo el modelo de justicia occidental o uso de categorías del derecho estatal también se ha pensado la situación litigiosa o el conflicto en los pueblos indígenas como la coyuntura que marca el tiempo y el espacio para la activación de la justicia indígena, reproduciendo con ello una incomprensión del papel y la lógica que los conflictos tienen en las distintas comunidades. Reducir la justicia indígena a la mera solución de conflictos es desconocer el componente ético étnico que da singularidad y trascendencia al sentido de la vida. La singularidad sobre el “pensamiento andino” acerca de sus concepciones sobre el conflicto esta ilustrada en la etnografía realizada por Bouysse-Cassagne y Harris (1987:11-59) sobre los Aymara, en la que los autores muestran la capacidad indígena de interpretar de manera amplia y fluida al “otro” dada la distinción que hacen entre diferencia conflictiva (“awqa”) y no-conflictiva (“yanantin”). En su tiempo “ciclo de guerra o conflicto” (“pacha kuti”) las “diferencias” consideradas más conflictivas aparecen como “pares” del mismo origen o “roca”. Muchas veces se “resuelve” la diferencia conflictiva únicamente a través del “combate” en el cual las fuerzas desiguales pueden echarse al revés y así “igualarse” a lo largo de los tiempos; estas fases son vistas como temporales, o “ciclos”, y alternan con las fases de encuentros no-conflictivos. Igualmente consideran que algunos conflictos pueden resolverse y otros no. Estos últimos no ocurren entre personas radicalmente distintas y alienadas sino entre dos opuestos de una misma cosa. Esta concepción se extiende a lo “clandestino” o a los elementos “secretos” de la existencia, y hasta al “desorden” o “caos” (como elementos curativos y fuentes de la creación). Los juicios morales están ausentes de cualquier percepción de conflicto y, por tanto, los seres no son “malos” ni “malvados” sino “hambrientos” o “generosos”.

¹² Expresión que indica que ya pasó el tiempo para prevenir o arreglar un conflicto. Sobre la base de este principio los Nasa buscan siempre hablar y llegar a acuerdos con la guerrilla cada vez que llegan a su territorio para evitar que se generen conflictos, es decir, antes de que atardezca y se presenten conflictos mayúsculos.

En comunidades que culturalmente han consagrado la reciprocidad e interdependencia como formas de sociedad y de relaciones sociales, de cohesión y supervivencia, bien sea para realizar todo tipo de trabajo mediante minga, mano prestada o ayuda mutua, o para afrontar y mitigar el impacto de eventualidades (como una mala cosecha) en situaciones de abierta fragilidad cierto tipo de conflictos hace parte de las formas simbólicas y fácticas de controlar situaciones o personas en los que se concentra imagen, poder y recursos porque desvirtúan la sensación de que cada uno se debe a los demás. Sólo así es posible comprender los sentidos profundos de *la envidia* y *el chisme*, su lenguaje corrosivo, sus efectos conflictivos, pero también el potencial de mantener vigente esa especie de deferencia obsesiva de deberse a los demás gracias a la cual hechos cotidianos como hablar en sigilo con alguien, saludar con una entonación no acostumbrada, vender o comprar un semoviente y hacer público la posesión de dinero se definen en relación a lo que otros puedan estar percibiendo al respecto; entonces no es conveniente que se sepa cuántas cabezas de ganado se posee, de cuánta tierra se dispone, por cuánto se vendió la cosecha porque se sospecha, se podría ser objeto de sutiles pero efectivas sanciones, entre las cuales se encuentran los maleficios, el robo, la burla y la “invasión” de terrenos. En consecuencia, el ambiente se satura de tensiones, controles y de sensaciones subjetivas de inseguridad que exacerbaban la percepción de los sujetos de tal forma que ningún evento, forma de sobresalir sobre los demás, de tener éxito o de fracasar es gratuito. Una inflexión inapropiada de la voz, un mal saludo, la muerte de un animal, la aparición de un determinado pájaro, un determinado sueño, la aparición de una candelilla¹³, el no compartir, un accidente, una mala cosecha, un fracaso, una visión de duende, una seña en determinada parte del cuerpo, una enfermedad, tienen un significado vedado o subyacente, nunca explícito, que se reconstruye narrativamente acudiendo al médico tradicional o comentándolo con la familia. Por eso hay que buscar la protección y la ayuda que bien puede profundizar los conflictos, en tanto se manibre contra otros, o modificar las condiciones que le dieron origen hasta reestablecer la conexión o la armonía con la que la gente vuelve a sentirse contenta o a estar tranquila. Este tipo de dimensiones explica en parte la radicalidad de muchos conflictos (que llegan a veces hasta el homicidio) por unos metros de tierra de escaso valor económico o por violar

¹³ Luciérnaga, insecto empleado para fines adivinatorios por los médicos tradicionales.

el principio de reciprocidad al negarse a hacer un favor o a prestar un apero de labranza o un objeto de prestigio como una grabadora.

Vistos de esa manera los conflictos no siempre son negociables en sentido racional; la negociación de intereses y la equidad no son suficientes si no se opera en arreglo sinérgico que abarque, incluso, a sujetos, objetos y tiempos que para la justicia occidental no estarían comprometidos, directamente, en el problema y, por tanto, estarían por fuera de la causa y arreglo del conflicto. En suma, el control social o el arreglo de hechos o situaciones que culturalmente se conciben como manifestación del mal (conflictos, problemas o desarreglos) no requieren de la intervención de autoridad alguna ya que son considerados en sí mismos como la solución, es decir, son hechos que moralmente se aceptan como manifestaciones de la justicia no humana y no divina sino de la justicia natural o de la vida misma; como hechos-acontecimientos que, a la vez, que buscan el equilibrio, recuerdan la necesidad de conservarlo. Por ejemplo, entre los Nasa se encuentran en este ámbito de sucesos las enfermedades no naturales como la de duende, cacique, arco y maleficio (que sólo puede curar el *te'wala* y no el médico occidental), el fracaso, el ser objeto de brujería e, incluso, el de resultar involucrado en conflictos. Estos sucesos siempre se conciben o se explican como consecuencia de transgredir las normas sociales de relación con la naturaleza o por violar las normas de la reciprocidad. Esta concepción hace que la persona que es objeto de transgresiones o que las produce sobre otros sea considerada como víctima y victimario al mismo tiempo.

En el pensamiento indígena andino, que contemporaneiza el pasado mediante el mito, la oralidad y la espiritualidad, dotándolo de una vitalidad determinante en la experiencia del presente, persiste la necesidad identitaria de invocar una justicia ancestral que, a pesar de haber sido transformada o fragmentada por la Conquista, la evangelización y otra serie de procesos, es considerada susceptible de una recuperación parcial, no sólo porque persisten rasgos ancestrales y predisposiciones de la memoria a reconstituir lo perdido sino porque configura un espacio importante para el ejercicio de la autonomía que tanto les ha costado. Bajo esta premisa las comunidades suelen iniciar un análisis de su propia historia que desde tiempo atrás les ha mostrado la inviabilidad de un esencialismo de normas, procedimientos,

sanciones, usos y costumbres porque, entre otras razones, el discurso jurídico “blanco” fue parcialmente apropiado para lograr reconocimiento político, refrendar sus intereses colectivos, propender por una integración diferencial a los proyectos coloniales o republicanos, fortalecer las calidades personales de sus líderes políticos en tanto sean hábiles para manejar relaciones interculturales e, incluso, para regular algunas relaciones internas. La relevancia de este ejercicio ha consistido en construir una perspectiva étnica a partir de la cual la justicia es permanentemente repensada. Pese a que no existe una traducción literal del término “justicia” en los idiomas *Nasayuwe* (Páez) y *misak* (guambiano) ejercicios colectivos realizados con distintos líderes han permitido una aproximación conceptual que insinúa unas nociones y condiciones singulares en las cuales la justicia se percibe como sentido de convivencia, de estar contento, de vivir bien, de tranquilidad interior, de tener que comer y poder compartir, o sea, como maneras distintas e interdependientes de expresar la experiencia vital de estar y saberse parte de una comunidad y de los deberes para con ella.

En lengua guambiana *namuy umpu* es “todo, la totalidad, la realización del todo interdependiente”, de tal suerte que “un suceso, una acción, una omisión, implica una alteración del todo” y la consecuente autorregulación. En la lengua *Nasayuwe* (de los Nasa o Páez) *kwe'sx fxi'zeni puutx ja'da thuutheni* es “saber que la vida de todos, la convivencia de todos, es el compartir con reciprocidad, porque hay una mutua dependencia”. Este principio de totalidad, común en ambas nociones, no es estático ni mecánico; la mutua convivencia de todos con todo es por naturaleza inestable y tensa, de tal suerte que debe renovarse permanentemente y en cada situación singular mediante distintos dispositivos como el consejo, la medicina tradicional, el control social cotidiano y las sanciones públicas cuando se consideran necesarias. Entre los Paeces, por ejemplo, el sacrificio de una vaca por un comunero cualquiera suele estar mediado por la idea de que si no llama a minga (o si el comunero no ofrece al duende o a otro espíritu de la naturaleza alguna víscera del animal sacrificado o el primer trago de la botella de licor que empieza a beber) ni comparte de alguna manera con otros familiares o con los vecinos éstos (el todo) se van a resentir y, llegado el momento, no lo llamarán a mingas, le negarán sutilmente algunas formas de cooperación e, incluso, le pueden hacer trabajos de medicina tradicional para que

los otros animales enfermen. La familia será presa de malos sentimientos y asumirá que todo lo malo que suceda en la casa es mandado (enviado por brujería o producto de la envidia); entonces acudirá al *te'wala* (chamán, en la literatura antropológica) para hacer los trabajos (rituales) para devolver la suciedad o *pta'nz*¹⁴ a quienes se supone la mandaron. Es probable que éstos se enteren o estén sospechando lo mismo en virtud a una historia compartida; en consecuencia, acudirán a su médico tradicional para anticiparse o devolver algún probable mal. Tal vez acudan a las vías de hecho, como robar al contendor, para dar a saber que no actúo de acuerdo a lo socialmente esperado; éste creerá que es envidia y quizá reclame a los causantes del robo o decida llevar el caso al cabildo. Así se generará una cadena de acciones, prevenciones y sutilezas percibidas gracias a una textura emotiva y sentimental y, por su puesto, a una gramática cultural compartida. En suma, el “todo” se vería alterado y como la experiencia y la memoria señalan que esta cadena de efectos puede suceder o viene sucediendo lo mejor es, como los mismos indígenas dicen, invitar, atender bien, integrar a todos, aconsejar, decir la palabra o hacer el remedio que encuentre el arreglo. Entonces la gente estará contenta: reirá, hablarán entre todos, se invitarán mutuamente... y no habrá problema. El sentido de la reciprocidad como componente integral de la justicia demanda una predisposición y, a veces, una imposición de la circulación y redistribución de favores y compromisos en procura del equilibrio y, por tanto, una oposición a permitir cualquier forma de acumulación o concentración de poder, recursos, información, conocimiento. Sin embargo, esa disposición no puede asimilarse a la idea de la igualdad moderna. La reciprocidad indígena, en el contexto de la solidaridad comunal, plantea una constelación de pulsiones y demandas dentro de las cuales la búsqueda del equilibrio (de lo justo) es la fuerza que arregla las cargas según la particularidad de cada caso y la historia que lo retroalimente.

Las formas culturales de regulación asumidas por cada sociedad poseen procesos de socialización conducentes a desarrollar sistemas o prácticas de comportamiento acordes con los valores sociales. La socialización se orienta a promover el orden cultural y a evitar el desorden. No obstante, ninguna sociedad escapa al surgimiento de conflictos y todo grupo social debe procurar formas de control social tendientes a allanar, evitar, controlar y

¹⁴ El *pta'nz* es un elemento latente, atemorizante e intangible de control social.

solucionar el conflicto. Lo político en estas formas de control social, especialmente aquellas que implican sanción, se encuentra en que están signadas por relaciones sociales de poder, independientemente de la diversidad y contenidos específicos que asumen. La inherencia de las relaciones de poder en la regulación de los conflictos no implica, necesariamente, que el poder punitivo se encuentre institucionalizado o haga parte de una esfera especializada o autónoma de la sociedad, como ocurre en las sociedades estatales; tampoco significa que las sociedades donde este formalismo no existe carecen de formas de ejercicio del poder y sólo existe lo que (Claval, 1982:26) llamó el "poder puro o forma más simple de ejercicio del poder" que caracterizó como "aquel que se desarrolla entre un jefe capaz de imponer su voluntad por la coacción y quienes le están sometidos y donde la disimetría de los participantes es total: quien está obligado a cumplir no recibe nada a cambio, ni siquiera la seguridad y el bienestar que pueden justificar la dominación, por un efecto de retorno".

Los pueblos indígenas andinos del sudoeste colombiano no poseen instituciones políticas autónomas del control comunal ni estructuras de autoridad con jerarquías bien marcadas y carecen de jefes y organismos que posean el monopolio de la fuerza física para hacer cumplir sus determinaciones. Tan disperso como sus formas de poblamiento parece funcionar el poder entre estos pueblos. En este sentido la "institucionalización" del poder es muy precaria y poder el atribuido o delegado a los representantes de la autoridad (cabildos) es estrecho. En principio gran parte de los problemas se regula en el seno de las unidades familiares y la estructura del parentesco, generalmente mediante mecanismos de transacción directa entre los afectados en los cuales las compensaciones y venganzas son actos legítimos de justicia comunal. La recurrencia al cabildo y/o a los médicos tradicionales (el *the`wala* en los Paeces, el *momerepik* en los guambianos, el curaca o taita en los kamentsá) para el arreglo de algunos conflictos entre unidades familiares no se hace con el propósito de delegar en ellos la solución del problema sino con la intención de encontrar en este espacio la legitimidad de los acuerdos y, especialmente, para que con su orientación y la habilidad que les da la experiencia se reafirmen, colectivamente, los sistemas de control social intracomunales. Esta concepción obliga a que los representantes de la autoridad busquen, en lo posible, más las decisiones por consenso que por mayorías y se alejen, al máximo, de imponer sanciones distantes del sentir colectivo. Cada vez que las autoridades étnicas intervienen se pone en juego su prestigio, su legitimidad e, incluso, su

reconocimiento y aceptación; por eso las deliberaciones sobre los hechos se prolongan "indefinidamente" y es necesario volver a ellas en repetidas sesiones. La acción de los actores representantes de la autoridad se caracteriza más por el arte de transigir y de negociar o por la preocupación de no ir contra de la opinión comunal (o, por lo menos, de una parte significativa de ésta) que por un interés en el mando o en el ejercicio del poder. Tal proceder pareciera hacer innecesario el recurso a la fuerza física para cumplir las decisiones puesto que ellas provienen de la participación y aprobación comunales, haciendo que la presión social y la identificación con los valores culturales organicen la vida colectiva en última instancia.

El carácter altamente ritualizado que asume la asamblea comunal y la proliferación de ritos de limpieza y refrescamiento que los "chamanes" practican para prevenir, controlar o solucionar conflictos no son una puesta en escena del poder del cabildo, en el primer caso, o del médico, en el segundo, sino del poder simbólico y de la eficacia que subyace en la práctica de uno y otro ritual. Entre los Paeces es tal la valoración de los rituales de limpieza y refrescamiento que buena parte del surgimiento de conflictos comunales se atribuye a su ausencia y su no solución se piensa como consecuencia de la pérdida de capacidad del saber chamánico para realizar bien los ritos. Lo que se pone en entredicho no es la práctica ritual sino el poder del chamán oficiante para reorientar o resarcir los comportamientos o conductas desviadas. El prestigio, la aceptación y la confianza en el cabildo o en el chamán aumentan en la medida en que disminuyen los conflictos y su poder se pone en entredicho cuando estos proliferan en el territorio. Esta concepción sobre la autoridad y el poder, unido al hecho de que los chamanes jamás escogen su oficio libre y voluntariamente, es producto del destino: su vocación deviene de tener una "visión o sueño de duende" o de ser "picado por el trueno" y es un ejemplo de cómo la sociedad dispone culturalmente de medios para limitar las manifestaciones del poder en vez de métodos para utilizarlo con el fin de acrecentarlo.

Un poder y autoridad así concebidos son pesados para quien los ejerza o representa; por eso las pugnas por ser autoridad no son frecuentes y no se manifiestan abiertamente; prolifera, en cambio, un clima de recelo y crítica constante a sus representantes. En el trasfondo de

esta concepción afloran, conscientemente, aspectos de su vida étnica: un control social o pugna constante para que no se desarrollen concepciones o prácticas sociales para la apropiación desmesurada de los escasos recursos disponibles y el advenimiento de formas de acumulación. Por ello la envidia prevalece como dispositivo regulatorio de la posesión de bienes, garantizando formas de redistribución comunal. Según (Clastres, 1974) " al rechazar la historia ponen en el banquillo de los acusados a todo lo que crea desigualdad". En este sentido la cultura y su sentido de la justicia giran en torno a procurar, en la medida de lo posible, la debida distribución de los recursos; sin embargo, la justa administración de los recursos es uno de los problemas esenciales de los indígenas. Puesto que el medio de producción principal es la tierra y ésta es un bien escaso resulta comprensible por qué buena parte de los conflictos giran en torno al uso y posesión en usufructo de la tierra a nivel interno y del derecho territorial frente a los embates por las tierras de resguardo desarrollados por la sociedad nacional. Ante la fricción con terratenientes blancos la sociedad étnica recurre al ejercicio de su mayor poder: la solidaridad grupal y la identidad étnica para controvertir el poder "legal" o violento de su opositor. Esta solidaridad estructural les ha posibilitado una continua lucha por su ampliación territorial.

El hecho de que la base de la subsistencia en las comunidades étnicas andinas provenga de la agricultura hace que las parcelas cultivables y su producción, las formas de trabajo y los aperos de labranza sean objeto de regulación y de fuertes controles sociales tendientes a conservar un uso equilibrado del suelo y de los recursos disponibles del medio y asegurar formas de trabajo cooperados. Al respecto resulta significativo que buena parte de las conductas desviadas entre los Paeces se sancionen y compensen mediante jornadas de trabajo para obras comunales y familias afectadas y que la escasa participación en las mingas comunales sea un factor que afecte negativamente el derecho a la adjudicación de parcelas familiares y a otros derechos (como certificados para estudio en universidades o como la carnetización para la atención en salud o para no prestar el servicio militar).

La eficacia del sistema regulador, preventivo y resolutorio del conflicto deriva de un doble pero único proceso: la aceptación tácita colectiva de las normas culturales y las formas comunales de control social que el grupo produce para su acatamiento o, en su defecto, para

su restitución permanente. Por eso la restitución del orden o la solución del conflicto no compete a entes especializados, actores específicos o representantes de un poder exclusivamente sancionador. El hecho de que buena parte de los conflictos llegue a la institución del cabildo o de las autoridades étnicas (*te`walas*, consejo de ancianos, mayores) no obedece a que sean las instancias encargadas de determinar la solución al conflicto sino a que es un proceder creado por el grupo para ejercer el poder comunal sobre la justa distribución y aprovechamiento de los recursos disponibles del medio, en especial la tierra y el territorio, y de controlar las acciones sobre quienes recae la misión "expresa" de impedir formas de apropiación acumulativas que propicien desigualdades económicas que rompen los sentidos de reciprocidad y colaboración establecidos étnicamente.

En este sentido el cabildo es un espacio entre muchos otros por donde circula y se procesan los diferentes discursos individuales sobre los hechos para producir una valoración colectivamente aceptada. En este espacio no se impone la interpretación de los actores representantes de la autoridad; más bien, su autoridad se legitima sólo en la medida en que sea capaz de permitir que se produzca o se ratifique el consentimiento comunal en sus múltiples expresiones. De esta manera el cabildo no es una instancia desde donde se ejerce el poder o la autoridad sino un punto de encuentro donde se pone en cuestión y se recupera el sentido del poder que encarna o del que es depositario el grupo y del control que éste ejerce sobre los actores o autoridades que lo representan. En este proceder no sólo se expresa el ejercicio del poder impartido sino la manifestación de ser compartido.

Transformación de algunas prácticas de justicia

En los pueblos indígenas del sudoeste andino colombiano la transformación de algunas de sus prácticas de justicia no han sido producto de la inserción racional a la modernidad sino consecuencia del traumático proceso de sometimiento e imposición cultural colonial y de la política asimiladora impuesta durante la República. Durante la Colonia se rompieron las formas de organización social y se dislocó el sistema interno de autoridad, desplazándolo hacia un tipo de autoridad centralizada bajo la institucionalización del cabildo; históricamente éste ha tenido una eficacia probada en asuntos tan vitales como la defensa del territorio, la adjudicación de tierras, la representación para asuntos administrativos y civiles

ante el Estado, la solución de los conflictos, el desarrollo y persistencia de la diferencia cultural y las luchas por sus derechos. Sin embargo, aún no posee la capacidad de gestión, conocimiento y experiencia para responder a los nuevos retos y demandas internas de la comunidad, del Estado y de la sociedad nacional, sobre todo en lo que respecta a los derechos autonómicos conquistados y consagrados constitucionalmente, entre ellos el de la Jurisdicción Especial Indígena. La tradición y la historia de las luchas y conquistas alcanzadas mediante la institución del cabildo es indicativa de que éste no está en crisis sino que hace falta atemperarlo a las nuevas transformaciones y circunstancias. La eficacia con la cual el cabildo siga contribuyendo a la construcción de la justicia y al manejo de los conflictos dependerá, en gran medida, del tipo de evolución-transformación que asuma en el presente; mientras esto no suceda los demás espacios de manejo de los conflictos seguirán siendo fundamentales pues, al fin y al cabo, de ellos ha dependido la perdurabilidad en el tiempo y en el espacio, desde la época prehispánica hasta hoy, de la cosmovisión que da sustento a sus concepciones y formas de justicia. La “adopción” y adaptación del cabildo desde entonces se convirtió en el factor que más ha contribuido a la autonomía, persistencia y transformación de la justicia ancestral y a la adopción, adaptación o refuncionalización de prácticas jurídicas estatales. Concebido desde esa época como la institución de administración y gobierno al cabildo indígena correspondió representar a la comunidad ante las instancias públicas, castigar las faltas que los indígenas cometieran contra la moral, hacer comparecer a los indígenas ante la autoridad pública que por ley así lo requiriera, administrar el resguardo, distribuir su tierra y organizar los trabajos comunales. Por esta vía a lo largo de la vida republicana se fue instalando en el cabildo una racionalidad política centrada en lo civil (y en algo de lo penal), en la mediación ante el Estado, en la elección de representantes y en la adopción de otras funciones que, actualmente, se han acrecentado por las conquistas alcanzadas por el movimiento indígena y el subsecuente reconocimiento y empoderamiento del cabildo y, concomitantemente, por la transferencia a éste de un cúmulo de nuevas funciones por parte del Estado, entre las cuales están ejercer funciones jurisdiccionales, diseñar y administrar planes de salud y de educación especiales, ejecutar los recursos de transferencia, elaborar y ejecutar proyectos con financiación externa y garantizar el orden interno y la autonomía ante el Estado y ante la presencia de grupos armados. Paradójicamente este

empoderamiento y las nuevas funciones asumidas comienzan a afectar negativamente, al menos por el momento, el tradicional ejercicio de la justicia indígena:

“...la coexistencia de funciones de los Gobernadores, los cuales son Cabeza del Cabildo en los juzgamientos, representante legal del Resguardo ante las autoridades, gestor de proyectos y recursos y por no poder atender adecuadamente todas las funciones se sacrifica en la mayoría de los casos la función jurisdiccional creándose el desorden en la comunidad, lo cual disminuye los parámetros de legitimidad de la autoridad” (Piñacue, 1997:39).

El acrecentamiento de funciones del cabildo ha dado lugar a dos problemáticas complejas y paradójicas; (a) al mismo tiempo que aumenta el poder del cabildo ante el Estado y sociedad nacionales y se empodera en los espacios políticos públicos se “debilita” su capacidad jurisdiccional interna; (b) ante la compleja y alta conflictividad actual que están alcanzando sus asuntos internos los cabildos y una parte significativa de la comunidad se proponen contrarrestar el debilitamiento de la justicia estableciendo normas y procedimientos y aplicando sanciones que se distancian y transforman sus concepciones y formas tradicionales de justicia como una creciente valoración y recurrencia a procedimientos coercitivos y a la aplicación de sanciones punitivas como el destierro¹⁵ y la cárcel¹⁶; recurrir a ésta voluntariamente como una decisión intracabildo (y no como una obligación jurídica exigida por el sistema jurídico nacional hasta antes de la constitución de 1991) es indicativa del debilitamiento de la capacidad retórica y de los mecanismos de control social tradicionales y del surgimiento de un poder coercitivo o administrador de la

¹⁵ El destierro que se aplicaba hasta hace pocos años entre los Paeces significaba, para el sancionado y su familia, salir del resguardo donde se cometió la transgresión y se tenía la oportunidad de comenzar una nueva vida en otro resguardo donde parte de la parentela del desterrado lo alojaba (lugar donde, mediante las relaciones de parentesco, la familia desterrada iba adquiriendo, poco a poco, los derechos perdidos) y se continuaba siendo parte activa de la cultura de la etnia; últimamente esta sanción implica la expulsión del resguardo y de la etnia, es decir, significa que la familia desterrada debe emigrar a la ciudad donde se inicia un proceso de desarraigo o destierro de su cultura.

¹⁶ Antes de la creación de la Jurisdicción Especial Indígena la pena de cárcel era aplicada, exclusivamente, por la jurisdicción ordinaria porque procedía de oficio ante delitos de los que tenía conocimiento o porque eran informados por el gobernador del cabildo, quien se encargaba de presentar al sindicado al juzgado para el proceso respectivo. Con la creación de la jurisdicción indígena los cabildos imponen internamente la sanción de cárcel y el procesado es remitido a la cárcel respectiva para que pague allí su condena.

fuerza de carácter centralizado. Además, existe una tendencia a circunscribir la justicia a la mera solución de conflictos y a remitirlos al espacio del cabildo dentro del cual es asumido como una situación coyuntural en la que concursan intereses ponderables y negociables de los involucrados, descuidando la textura emotiva, el ambiente social y la historicidad que lo puede estar sustentando y, en consecuencia, generando la equivocada certeza de que la multa, el castigo o la conciliación cierra el caso, a pesar de que la realidad que ha proseguido, a no pocos juicios, muestra que no es así. También es problemática la institucionalización en cabildo de algunas formalidades del derecho estatal como el levantamiento de actas, la formulación escrita de demandas, la citación escrita de comuneros, la promulgación de decretos y resoluciones y el refrendamiento de firmas. Más allá de los contenidos explícitos o estandarizados de estas formalidades se genera un efecto de poder desde la palabra escrita y el documento público que inhibe o excluye a una parte significativa de la comunidad en el manejo social del conflicto debido al alto índice de analfabetismo existente. El tránsito de la oralidad al levantamiento de una queja por escrito ha implicado colocar situaciones conflictivas en un plano de mayor radicalidad, incompreensión e indefensión para quienes no conocen la escritura al bloquear la versatilidad de la tradición oral en la recomposición familiar, comunal y chamánica de esas situaciones.

Aunque el debilitamiento de la justicia es reconocido por la comunidad y el cabildo como un problema interno mayúsculo y son reiteradas las críticas y autocríticas al respecto todavía no se han encontrado soluciones de fondo al problema. Por el contrario, lo que se observa es que las alternativas propuestas padecen de cierto formalismo y voluntarismo. Para encontrar una solución a esta problemática en la Comisión de Situación Política Interna del noveno Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), realizado en Corinto en 1993, se presentó la propuesta de "Reestructuración organizativa del cabildo"; aunque es de tal riqueza que amerita un análisis detenido de su contenido sólo enuncio algunos aspectos que sirven para recrear el asunto en cuestión.

Una lectura rápida del documento permite ver que la propuesta sobre la organización de la autoridad no responde a un desarrollo o avance de cómo ésta es concebida internamente por la comunidad sino que reproduce el modelo de organización formal del poder en la

sociedad nacional. Lo que propone en términos de jerarquía de las relaciones y decisiones, la reglamentación de funciones, las exigencias para acceder a los cargos y los flujos de comunicación es de tal complejidad y formalismo que su explicación escapa, incluso, a quien(es) redactaron el documento (por el estilo de su escritura y términos empleados muestra que fue redactado por asesores “blancos”) y hace pensar que se trata de una reestructuración organizativa de alta gerencia empresarial: "Es necesario asumir, respetar y poner en práctica los cinco criterios fundamentales: descentralización, cualificación, participación, integralidad, gradualidad y valoración de la diversidad" (p.14).

Si bien es cierto que parte de la población joven ha incorporado, por razones de educación formal, parte de tal categorización la propuesta olvida que buena parte de la población, en especial los mayores, es analfabeta. ¿Cómo exigir que gobernadores analfabetas organicen su trabajo bajo la concepción propuesta? Esa propuesta implica que, a futuro, las personas analfabetas no puedan desempeñarse ni ser elegidas en dichos cargos. En la práctica la acuciante necesidad (debido a requerimientos de hecho, pero no legales, realizados por el Estado) de que en los cabildos sean elegidas personas con mayores niveles de educación formal ha suscitado una tensión entre las autoridades tradicionales y los líderes emergentes que se traduce en un marginamiento de los primeros y en una especialización de los procedimientos y lenguaje de los segundos que, de algún modo, dificultan la participación comunitaria en los asuntos de interés general. La búsqueda de legitimación del gobierno propio por la vía de competencias educativas formales en detrimento de los saberes tradicionales comienza a cambiar la elección a los cargos del cabildo. El criterio cultural preexistente para la elección de cabildantes, que sólo requería ser casado y mayor de edad, comienza a definirse ya no con elementos de la tradición sino con parámetros externos que escapan a la regulación participativa de todos los comuneros: ya no es sólo el secretario quien se nombraba por saber escribir sino que otros cargos se llenan de requisitos que excluyen de la posibilidad de ser cabildante a una parte significativa de los miembros de la comunidad.

"El cabildo debería trabajar de forma colegial o en conjunto, bajo la coordinación del gobernador: *La diversidad de funciones y responsabilidades no debería significar*

diversidad de autoridad y capacitación... Funciones propias del cabildo deberían ser: diseñar políticas (en lo político, organizativo, administrativo, en lo cultural, jurídico) y ejecutarlas después de la aprobación de la asamblea" (p. 5).

Este planteamiento desconoce que la diversidad de autoridades opera, al mismo tiempo, como forma de distribución del control social, como espacio diferenciado de manejo de los conflictos y como expresión y socialización de diferentes saberes; también desconoce que el cabildo es, sobre todo, un espacio de deliberación, confrontación y decisión más que un ente ejecutor. En consecuencia, su labor no se reduce a diseñar políticas separadamente de la comunidad para luego someterlas a su aprobación sino a concebirlas con la comunidad propiciando el consenso. La decisión y ejecución son responsabilidad de todo el cuerpo social (reunido en asamblea o consultado ampliamente mediante otra forma); este hecho hace incomprensible para muchos comuneros la idea de que a unos (ellos) compete la decisión y a otros (el cabildo) la ejecución: "...el 'tiempo' de un año de ejercicio del cabildo... *es poco*, pero nadie se atreve a proponer dos o tres años, especialmente por razones económicas, *por no tener el cabildo ningún tipo de bonificación"* (p. 5).

La contraprestación en dinero como pago de un servicio comunal desnaturaliza el sistema de la reciprocidad, fundamento de las relaciones sociales. La elección a los cargos del cabildo representa más una estrategia de regulación y distribución de recursos que una posibilidad de acumulación o logro de benéficos particulares. Quizá por ello los comuneros manifiestan poco interés por ser elegidos miembros del cabildo y no entran en disputas (por lo menos hasta antes de la expedición de la Ley 60/93 o de recursos de transferencia) por acceder a esos cargos. Quienes eran designados como candidatos lo aceptaban porque todos están obligados a pasar por tal representación; el hacerlo prontamente o después carece de importancia. La legitimidad de los elegidos jamás está en función del número de votos obtenidos y lo que interesa es que se cumpla bien con las labores propias del cabildo y sean buenos servidores a la comunidad. Si la gestión de los elegidos es buena (si cohesiona a la comunidad) se les ratifica con respeto y reconocimiento; si no es buena, el haber desempeñado el cargo se toma como el cumplimiento del deber de servir a la comunidad. Por esta razón la elección de cabildo adquiere el sentido de simple rotación de cargos. En

sus propios términos se trata del "traspaso de las varas de mando" que simboliza continuidad política y cultural y no cambio. Los cabildantes consultados coinciden en informar que tales cargos "aumentan el trabajo por la comunidad y descuidan el de la propia familia"; "lo que se gana es experiencia, se conoce el mundo de afuera"; "se pierde el miedo a hablar ante las instituciones"; "uno aprende que se sufre de tanto viajar y no se logra lo que quiere la comunidad"; "uno acepta porque otros han aceptado y uno los hizo aceptar"; "lo mejor sería no echarse mas obligaciones encima, con las de la familia son suficientes y ni se alcanza (risas)".

En la región andina ecuatoriana (Sánchez, 1986) registró la existencia de concepciones políticas similares a las expuestas:

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

Los paeces y guambianos han trasplantado este espacio, reflejo de poder y organización político-étnica, en sus desplazamientos de ocupación a nuevos territorios (tierras de colonización en el Cauca, Putumayo y Caquetá, los primeros, y del Cauca y Huila, los segundos); aunque esas tierras ocupadas aún no son resguardos se han organizado en cabildos para administrarlas conjuntamente con colonos blancos. En una de estas zonas se encontró que ante la división entre grupos protestantes y católicos que luchaban por los cargos del cabildo los paeces propusieron como solución que cada año se rotara el gobernador entre los bandos en "disputa"; la propuesta fue aceptada e informa una vez más sobre la concepción Páez de que el poder está en el grupo como cuerpo social y no en el cabildo y sus integrantes, contrarrestando así la idea de blancos y mestizos de que la representación del poder/autoridad se orienta a la obtención de beneficios personales. En 1984, en la recuperación de López Adentro (zona plana del norte del Departamento del

Cauca), en la cual participaron paeces, colonos y población negra, se registró un proceso similar: el cabildo fue conformado por los sectores participantes en la recuperación. Entre los guambianos, quienes desarrollan una agricultura comercial que genera ingresos económicos diferenciales entre las familias, es frecuente que el nombramiento de gobernadores recaiga sobre las personas que han logrado "mejorar" condiciones económicas; quizá se busca con ello que las diferencias no se ahonden al tener el elegido que dedicarse un año al servicio comunal y no al cuidado de su parcela familiar.

Los ejemplos anteriores no deben conducir, como fácilmente puede pensarse, a creer que la producción del poder y las elecciones del cabildo son análogas a la concepción de democracia en occidente. La diferencia sustancial radica (al menos hasta antes de la ley de recursos de transferencia) en que en la elección del cabildo no intervienen grupos de presión o de interés, ni formas de oposición, ni actores sociales representantes de ideologías diferentes, ni programas políticos, ni se ejercita el voto como la expresión del derecho a elegir y ser elegido. El cabildo no se concibe como un espacio para posicionar una determinada ideología, obtener prebendas o satisfacer intereses personales; se trata, más bien, de una elección cuya repetición anual le confiere un sentido simbólico y ritual de continuidad cultural y reproducción de un mismo régimen político. La continuidad se expresa en perpetuar la institución formal del cabildo y en asignarle, internamente, la función de veeduría del territorio y sus recursos y, externamente, caracterizarlo como defensor de las tierras de resguardo y como representante (gestionador de posiciones políticas aprobadas por la comunidad) ante el Estado y la sociedad nacional. Implícitamente la continuidad cultural se manifiesta en la reproducción del sistema simbólico que el poder comunal proyecta y reclama de la autoridad representada en el cabildo.

En un encuentro de cabildos guambianos con amplia participación comunal realizado en 1992 en la hacienda Las Mercedes se analizaron, en lengua guambiana, los problemas de funcionamiento del cabildo. La "traducción" al español que al final del encuentro hizo el gobernador José María Aranda fue --términos más, términos menos-- la siguiente:

"Los cabildantes deben trabajar mucho y a veces se perjudican porque abandonan sus parcelas y familia. Hay que reconocerlos más, ayudarles al trabajo en vez de estar criticando tanto. No se notan las diferencias o avance del trabajo entre un cabildo entrante y el saliente. El empalme de conocimiento dura hasta seis meses y cuando apenas están comenzando a conocer los problemas hay que cambiarlos. Muchos de los trabajos que realizan los cabildos son labores que corresponden al gobierno nacional y no al pueblo guambiano. Ante esta situación se discutió si era conveniente que el cabildo recibiera algún pago del Estado. Se decidió que no era bueno porque el cabildo no sería entonces libre de representar a la comunidad. No podemos reclamarle ni exigirle a quien paga un servicio, nos volveríamos infieles a la comunidad y seríamos deshonestos con quien nos paga. Esto no es lo que se espera de un cabildo, no podemos perder la independencia ni el poder de la enseñanza de los taitas, ni faltar a la responsabilidad que tenemos con la comunidad. Nuestra misión como pueblo guambiano es luchar para no perder lo nuestro y transmitir la enseñanza de los mayores, ellos siempre trabajaron sin pago... También hemos discutido sobre la división interna por asunto de las iglesias protestantes y católicas. En vez de pelearnos por ideas lo que tenemos es que preguntarnos si el Dios católico y el Dios protestante están de acuerdo en que nos dividamos, si estos dioses se sienten bien porque nosotros estemos mal: que no tengamos que comer ni tierras que cultivar y que nos hayan quitado las tierras. Si es así estos dioses se oponen al Dios de los Guambianos; si no es así, podemos aceptarlos como buenos para la comunidad. Nuestro Dios es justo y sabio porque nos ayuda a mejorar, a repartir mejor y a ver cómo son las cosas".

Volviendo sobre el documento en otro aparte de la propuesta se plantea que

"...hay quienes piensan que no es conveniente que el cabildo sea al mismo tiempo investigador, juez y castigador... unos proponen que se conforme un equipo de jueces bien capacitados. Se conforme la guardia cívica indígena, bien capacitada, directamente dependiente de los cabildos, con bonificación, no desligada de sus trabajos ordinarios" (p. 6).

Esta propuesta es contraria a la forma como se conciben y llevan a cabo los juicios en la instancia del cabildo y la inherente realización de la asamblea indígena. En ese procedimiento no existe la división de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) y se carece de instancias especializadas al respecto. Proponer su conformación y especialización es transformar la forma tradicional de funcionamiento del cabildo, en general, y de los juicios, en particular.

"La relación cabildo-médicos tradicionales: Los médicos tradicionales son también 'autoridad' en muchos asuntos e influyen profundamente en la vida de la comunidad, en el manejo de los problemas, en la administración de la justicia, *pero no está bien definida la relación entre cabildo y médicos tradicionales y la coordinación de las dos autoridades*".

La producción del poder y las formas de su ejercicio son, a la vez, comunales, chamánicas y centralizadas en el cabildo; por eso el ejercicio del poder no se realiza como un proceso previamente definido y delimitado sino que se encuentra en permanente definición. La naturaleza difusa, temporal y circulante del poder y su ejercicio en el orden de lo implícito le imprimen tal carácter:

"La historia, la identidad y las funciones tradicionales del cabildo: *la mayoría, a veces los mismos cabildantes, no conocen la historia, la identidad y las funciones tradicionales del cabildo*".

El hecho de que unos comuneros conozcan más que otros la historia y las funciones del cabildo no implica que los demás las desconocen; además, la identidad no es un asunto de conocimiento sino de práctica cotidiana. Poseer mayores conocimientos sobre la historia y prácticas culturales no es un criterio que defina la designación de cargos. Todos los comuneros deben pasar por el cabildo; la capacidad diferencial de los elegidos poco importa en una organización política que desea perpetuar su régimen político antes que cambiarlo. Por fortuna una cosa es lo que aparece en el plano de las propuestas y otra distinta la que ocurre en la realidad. En los pueblos indígenas en los cuales el conocimiento está determinado por la circularidad del proceso ver-oír-pensar-actuar (guambianos) o por

el de sentir-ver-pensar-actuar (paeces) no sólo es inaplicable la propuesta sino que resulta, a todas luces, incomprensible. Sin embargo, la dificultad de asumir la propuesta no debe llevar a pasarla por alto o considerarla de menor importancia porque refleja la profundidad del distanciamiento que está ocurriendo entre la dirección del movimiento indígena y las bases étnicas; a ese distanciamiento contribuyen, "involuntariamente", muchos asesores externos. Se trata de un fenómeno sociológico que comienza a transformar la naturaleza del poder étnico haciendo que comience a construirse a imagen y semejanza del poder en la sociedad occidental. De la misma manera que en estas sociedades el Estado se constituye en un poder/autoridad, separado de la sociedad o contra ella, comienza a conformarse en la estructura organizativa del movimiento indígena un poder/autoridad separado de las etnias y, en ocasiones, contra ellas. A esta separación y distancia no escapan los procesos vividos entre cabildo y comunidad en muchos resguardos indígenas.

Por fuera de las críticas realizadas a las propuestas analizadas y de que se implementen o no señalaré lo que está sucediendo con el cabildo en materia de justicia de acuerdo con las nuevas funciones que le han sido reconocidas jurídicamente. Ha ocurrido un descuido sistemático de funciones y tareas tradicionales (en materia de justicia y obras civiles), dando pie a frustraciones internas en la medida en que una buena proporción de las demandas o necesidades sociales comunitarias en esa materia no es satisfecha. Además, se han adoptado estructuras organizacionales y administrativas que reproducen los esquemas de las administraciones municipales, más por razones de imitación que por una racionalidad política ligada, por ejemplo, a la validación de la autonomía y el fortalecimiento de la identidad; así lo vienen comprendiendo distintas comunidades y, por lo mismo, han iniciado en los últimos nueve años un proceso disímil e irregular (no exento de tensiones internas) de reorganización: los cabildos adquieren nuevas funciones, se han creado equipos y programas permanentes, muchos líderes se capacitan en distintos campos y han organizado asociaciones de cabildos. Bajo estas circunstancias la secularización y la emergencia de situaciones nuevas que desbordan la capacidad efectiva de control por parte de las comunidades ha implicado, para su justicia, una serie de tensiones que podrían caracterizarse de la siguiente manera: la idea generalizada de los cabildos de reducir el amplio campo de la justicia a la necesidad de responder sólo a situaciones conflictivas,

adoptando un comportamiento coyuntural y espasmódico y estableciendo políticas coercitivas sólo acatadas por los más respetuosos de la autoridad o por las familias más débiles, generando descontento y resentimientos internos. La escisión entre lo civil y las formas comunitarias de control (es decir, la escisión de la justicia vista como totalidad e integralidad) suele traducirse en un tratamiento superficial de los conflictos reportados a las autoridades, presentándose varias situaciones: (a) los criterios de justicia del cabildo o de la asamblea no siempre coinciden, por ejemplo, con los de los médicos tradicionales o con los del común de las personas; (b) los arreglos propiciados por las autoridades políticas incurren en la formalidad de limitar el conflicto a lo evidente (que alguien robó o hirió a otra persona, por ejemplo), renunciando a reconceptualizarlo desde la perspectiva comunitaria y sin reconocer que, más allá del acta o la conciliación, el problema continúa su curso por las vías de la práctica chamánica, la que ante una sanción injusta o un exceso por parte del cabildo no sólo puede perpetuar los conflictos que se dan por solucionados en el plano civil o público sino que, incluso, llega a ser utilizada para evadir la acción de la justicia ejercida por las autoridades políticas. Estas situaciones han llevado a que --ante el cúmulo de demandas no resueltas, a la desatención de algunos problemas comunitarios o a las equivocaciones en materia de justicia cometidas por el cabildo-- algunos comuneros desconfíen de su propio sistema de justicia y prefieran acudir a otras formas de justicia (estatal, guerrillera o por mano propia) para resolver sus conflictos; y (c) la alta emotividad de la asamblea indígena y de otras instancias de deliberación colectiva, lo cual las hace influenciables por el dramatismo de algunas coyunturas y/o la ascendencia discursiva de quienes tengan intereses comprometidos en la resolución del caso en particular. En otras palabras, la prelación por atender el desarrollo de proyectos, dado el tiempo que demanda su formulación y ejecución, ha llevado a que el cabildo no disponga del tiempo requerido para el tratamiento de los problemas o conflictos y a que defina rápidamente (sin la investigación requerida y sin la participación comunal suficiente) sanciones que no siempre resultan legítimas o justas para los implicados o para la comunidad y que son interpretadas por los afectados como excesos de autoridad o de arbitrariedad de los miembros del cabildo, con el agravante de que no existen normas o mecanismos étnicos de protección “judicial” institucionalmente previstos que sirvan para regular a las autoridades indígenas o, al menos, oficien como instancias de apelación y consulta..

CONCLUSIONES

En suma, uno de los problemas centrales para la administración de justicia en el espacio del cabildo proviene de la confluencia de tres factores. El primero, derivado de la lucha política, ha obligado a los miembros del cabildo y a los líderes étnicos a lanzarse a la conquista de los espacios públicos, descuidando el manejo tradicional de los conflictos internos. A esto se une la estrategia de que sean los líderes políticos jóvenes, quienes poseen perfiles más técnicos y educación formal, quienes ocupen los cargos del cabildo, en especial el de gobernador. Esta situación ha conducido a un represamiento de la solución de los problemas internos que ha contribuido, en algunos resguardos, a una pérdida de confianza y legitimidad en los actos del cabildo. El segundo es la escasa modernización de la actual estructura organizativa de los cabildos para asumir, adecuadamente o de manera ajustada a los requerimientos legales, el cúmulo de funciones conquistadas y reconocidas jurídicamente en leyes precedentes y/o en la nueva Constitución. El tercero es el acrecentamiento de los factores y actores de la violencia en sus territorios, como los cultivos ilícitos, la guerrilla y los paramilitares; estos factores no sólo están incidiendo en el aumento y tratamiento de los conflictos y en el ejercicio de la justicia sino que comprometen las posibilidades de desarrollo y aplicación y autonomía de la Jurisdicción Especial indígena en Colombia.

A estos aspectos de carácter “interno” se suman los de tipo externo. Las diferencias entre comunidades indígenas en materia de manejo de justicia, aún siendo de una misma etnia, suelen traducirse en una incapacidad para coordinar acciones y decisiones y, a veces, exacerbando los conflictos. Las instituciones estatales no acatan las decisiones judiciales que toman las autoridades indígenas, en buena parte porque no hay mecanismos legales que establezcan y regulen las formas de coordinación, pero también porque los funcionarios no cuentan con los elementos comprensivos que los habilite para reconocer y valorar las justicias indígenas. Los operadores oficiales de justicia no conocen, comprenden ni valoran los alcances de las justicias indígenas y de la Jurisdicción Especial Indígena, a lo cual hay que agregar las formalidades del sistema judicial nacional que no les permiten ser consecuentes con la realidad de las justicias indígenas. La incidencia de problemas nuevos en su naturaleza y magnitud (como los cultivos ilícitos, el narcotráfico, la guerrilla y los

paramilitares, frente a los cuales no existe ni tradición ni convicción de asumirlos) coloca a las autoridades indígenas y, en general, a las comunidades en un límite fronterizo en el que nos se sabe si acudir a la justicia nacional, adoptar su lógica y procedimientos, ampliar su capacidad efectiva mediante asambleas, decretos o afectar las causas estructurales y ambientales que los pueden estar propiciando.

LITERATURA CITADA

- Basso, El. y Joel, S. 1988. **Las culturas nativas Latinoamericanas a través de su discurso**. Amsterdam: Abya-yala.
- Clastres, P. 1974. **La Société contre l'état**. París: Minuit.
- Claval, P. 1982. **Espacio y poder**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC. 1993. **Documento interno de trabajo de la Comisión de Situación Política Interna**. Noveno Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca. Corinto.
- Piñacué, J. E. 1997. **Aplicación de la Justicia Autónoma del pueblo Páez**. In: "*Del Olvido Surgimos para Traer Nuevas Esperanzas*" *La Jurisdicción Especial Indígena*. Santa Fe de Bogotá: Ministerio de Justicia y del derecho, CRIC, Ministerio del Interior, pp. 31-52
- Sánchez, P. J. 1986. **La trama del poder en la comunidad andina**. Quito: Centro Andino de Educación Popular.

Herinaldy Gómez Valencia

Magíster en Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana. Antropólogo, Universidad del Cauca. Miembro del Consejo de Investigaciones, Coordinador de la Maestría en Antropología Jurídica y Director del Grupo de Investigación "Antropología Jurídica, Historia y Etnología" de la Universidad del Cauca, Colombia.