

Tensiones jurisdiccionales: emergencias y transformaciones
en las territorialidades de los pueblos indígenas y el
Estado-nación colombiano.

El caso de los Misak 1991-2018

TESIS DE DOCTORADO EN ESTUDIOS TERRITORIALES

Carlos Alberto Dávila Cruz

Manizales, Colombia
Agosto de 2020

Tensiones jurisdiccionales: emergencias y transformaciones en las territorialidades de los pueblos indígenas y el Estado-nación colombiano. El caso de los Misak 1991-2018

Carlos Alberto Dávila Cruz

Directora: Dra. Luisa Fernanda Giraldo Zuluaga



**Tensiones jurisdiccionales: emergencias y transformaciones
en las territorialidades de los pueblos indígenas y el Estado-
nación colombiano. El caso de los Misak 1991-2018**

Carlos Alberto Dávila Cruz

Directora:

Dra. Luisa Fernanda Giraldo Zuluaga

Tesis de Doctorado presentada como requisito para optar al
título de Doctor en Estudios Territoriales

Universidad de Caldas

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Doctorado en Estudios Territoriales

Agosto de 2020

Dedicatoria

Este trabajo esta dedicado a mi madre, que siempre me ha acompañado en este viaje llamado vida, que con su ejemplo, esmero y amor por mí, me enseña cada día que significa el cuidado y el amar sin condiciones.

A mi tata (abuela), aquella mujer que me amo profundamente y con la cual pase tiempos cargados de conversaciones inacabadas, aprendizajes vividos, de historias que me llevaron a construir mi memoria y el hombre que soy. Aun me haces falta.

A mi esposa Paula Andrea, que en los tiempos difíciles de creación de este trabajo se convirtió en cómplice y guía, que con su amor transformo mi vida regalándome su palabra, su mirada y su estar en este mundo. A Gerónimo, que me sacaba de mi cansancio para jugar devolviéndome la paz y la sonrisa. A toda mi familia que siempre ha estado a mi lado.

*Al maestro Edgar Novoa, quien comprendió y acompañó desde un primer momento mi trabajo.
Nos faltó tiempo.*

De manera especial, quiero dedicar este trabajo al pueblo originario Misak y a su lucha histórica por los derechos de los pueblos subalternizados de Colombia y latinoamericanos.

Agradecimientos

Agradezco al Doctorado en Estudios Territoriales, quien me brindo la oportunidad de explorar, estudiar y aprender nuevos caminos de vida académica. De manera particular a su directora, la Dra. Beatriz Nates quien es alma y vida de este doctorado junto con los profesores quienes marcando nuevos rumbos permitieron que nosotros como estudiantes tuviéramos la posibilidad de encarnar en nuestro cuerpo y ser los estudios territoriales.

A mi directora, la Dra. Luisa Fernanda Giraldo, quien con su lectura y acompañamiento permitió que este trabajo llegara a puerto firme.

Contenido

Dedicatoria	3
Agradecimientos.....	4
Introducción	13
1 La matriz del poder colonial: la imposición de un orden político y jurídico-territorial en América.....	23
1.1 Construcción de la territorialidad: colonialismo y colonialidad ...	27
1.2 La territorialización en América.....	32
1.2.1 La inferiorización del Otro-indígena.....	35
1.2.2 La fundación de ciudades como estrategia de territorialización.....	43
1.2.3 Territorio: dominio, soberanía y control	47
1.2.4 La encomienda y el sistema jurídico: como estrategias de control territorial	51
1.2.5 El eurocentrismo epistémico-jurídico.....	62
1.2.6 Jurisdicción y estructura territorial de la administración de justicia.....	67
1.3 El sistema mundo moderno: un giro espacial y territorial estatal	70
2 El Estado-nación: un paradigma moderno.....	83
2.1 El Estado como monopolio de la vida política	85

2.2	Constituciones provinciales: el inicio del Estado-nación colombiano.....	93
2.2.1	La constitución provincial de Popayán	96
2.2.2	El Estado imaginado: nación y determinismo geográfico	101
2.2.3	Legitimación ideológica del proyecto de unidad nacional	107
2.2.4	Liberalismo, territorio y constitucionalismo	111
2.2.5	El federalismo	117
2.2.6	El estado federado del Cauca	119
2.3	La regeneración: consolidación de un Estado unitario y hegemónico	125
2.4	Constitución Política de 1886: entre la exclusión y el inicio de la resistencia indígena	129
2.5	El inicio de la resistencia indígena en el Cauca.....	137
3	Los Misak en el territorio: lucha y resistencia indígena	147
3.1	Los Misak en el territorio del aroiris y del agua.....	147
3.2	Resistencia y lucha Misak: la realidad indígena del Cauca	159
3.3	“Recuperar la tierra para recuperarlo todo”: la emergencia del “Nupirau”	163
3.4	Nuestras luchas de ayer y de hoy: la tierra para quien la trabaja	174
3.5	Cambios geopolíticos, luchas indígenas y reformas constitucionales	178
3.6	El contexto latinoamericano.....	181

3.7	Reformas constitucionales en materia indígena en América Latina	187
3.8	La cuestión multicultural en Colombia	195
4.	Reconocimiento constitucional: tensiones identitarias y territoriales	206
4.1	Los Misak y el reconocimiento constitucional	207
4.2	Los límites del paradigma jurídico-político dominante	212
4.3	Los Misak y la emergencia del campo étnico territorial	221
4.4	Autonomía, identidad y comunalidad Misak	224
5	Territorialidad y jurisdicción especial indígena Misak.....	234
5.1	Territorialidad, espacios y lugares de la justicia Misak	235
5.2	El campo jurídico jurídico-territorial y la justicia Misak.....	238
5.3	Principios y fuentes del derecho: tensiones jurisdiccionales en lo local.....	243
5.4	Prácticas de la justicia Misak en el marco jurisdicción especial y alcances de la autonomía indígena	254
5.5	Del pluralismo jurídico multicultural liberal a la justicia Misak territorial e intercultural	268
6	Conclusiones.....	278
7	Referencias	287

Índice de tablas

Tabla 1. Sistema de administración de justicia en Latinoamérica colonial ...	57
Tabla 2. Constituciones provinciales	96

Índice de Mapas

Mapa 1. República de Colombia, Departamento del Cauca	137
Mapa 2. Departamento del Cauca: municipio de Silvia	148
Mapa 3. Territorios indígenas del Cauca	156
Mapa 4. Desterritorialización y reterritorialización. Departamento del Cauca	157

Índice de Fotografías

Fotografía 1. Territorio guambiano	150
Fotografía 2. Yak Tull (Cementería)	151
Fotografía 3. Pikap (Ojo de Agua). Laguna del Abejorro	152
Fotografía 4. El “nachak”	154
Fotografía 5. Narrativa periodística	163
Fotografía 6. Compra de la finca San Fernando	175
Fotografía 7. Mama Ana Graciela, Mama Clara Inés, Tata Omar y el investigador en la Casa de la Justicia Misak.	213
Fotografía 8. Liliana Piñecué Muelas, Jeremías Tunubalá, Sofía Tunubalá y La mama Faustina Muelas	227
Fotografía 9. El derecho y la justicia Misak	242

Resumen

Esta investigación analiza las emergencias y las transformaciones en la territorialidad y la territorialización indígena, a partir de las tensiones entre el campo jurídico-territorial indígena Misak y el campo jurídico-territorial estatal, como resultado del reconocimiento de la jurisdicción especial indígena por la Constitución Política de 1991.

Para lograr dicho propósito, se planteó como metodología la etnografía colaborativa decolonial, teniendo como centro las voces de la comunidad indígena Misak ubicada en el resguardo de Guambia, en Silvia (Cauca). El acercamiento a la comunidad mediante entrevistas semi-estructuradas y observación participante y no participante, permitió comprender las prácticas de justicia indígena Misak como arreglos históricos que se recrean como parte fundamental en la defensa del territorio y de la territorialidad Misak.

Lo anterior, permitió entender las formas de poder establecidas en la época de la conquista y de la colonia en América mediante el colonialismo y la colonialidad que soporta la matriz de poder colonial heredada por el Estado-nación como resultado del proceso político, social y constitucional del siglo XIX. A partir de lo anterior, se realiza un acercamiento a la lucha Misak en torno a la recuperación de la tierra y la defensa de sus derechos como pueblo originario permitiéndose con ello ser reconocidos por la constitución política de 1991 en el contexto del multiculturalismo, como expresión del giro constitucional latinoamericano, el cual conlleva al reconocimiento de la jurisdicción especial indígena como campo jurídico-territorial, que entra a tensionar la estructura hegemónica-moderna representada a través de la concepción de Estado-nación colombiano a partir de la emergencia de la territorialidad y del campo-jurídico territorial Misak.

Este estudio, pone en evidencia la forma como en Colombia se mantiene una estructura de poder que intenta conservar las prácticas y racionalidades indígenas ancladas a la unicidad hegemónica racializada estatal, negándose con ello un pluralismo jurídico intercultural.

Abstract

This research analyzes the dangers and transformations in indigenous territoriality and territorialization based on the pressure between the Misak indigenous legal-territorial field and the State legal-territorial field, as a result of

the recognition of the special indigenous jurisdiction by the Political Constitution of 1991.

To achieve this purpose, collaborative ethnography from decolonial perspective was proposed as the methodology by taking into account the voices of the Misak indigenous community which is located in the Guambia reservation, in Silvia (Cauca). The approach to the community through semi-structured interviews and participant and non-participant observation led to the understanding of Misak indigenous justice practices as historical arrangements that are recreated as a fundamental part in the defense of Misak territory and territoriality.

The foregoing allowed us to understand how power was established during the conquest and colonial era in the Americas through colonialism and coloniality which support the matrix of inherited colonial power from the nation-State as a result of the political, social and constitutional process in the 19th century. From the above, an approach is made to the Misak struggle with respect to the recovery of land and the defense of their rights as indigenous people, thereby allowing themselves to be recognized by the political constitution of 1991 in the context of multiculturalism, as an expression of the Latin American constitutional change. This leads to the recognition of the indigenous special jurisdiction as a legal-territorial field which puts pressure on the modern-hegemonic structure represented through the conception of the Colombian nation-State from the emergence of territoriality and the Misak territorial legal field.

This study highlights the way power structure is maintained in Colombia to try preserving indigenous practices and rationalities anchored to the hegemonic uniqueness of the racialized state, thereby denying an intercultural legal pluralism.

Résumé

Cette recherche analyse les émergences et les transformations dans la territorialité et la territorialisation indigène, à partir des tensions entre le champ juridique-territorial indigène Misak et le champ juridique de l'état, comme résultat de la reconnaissance de la juridiction spéciale indigène pour la constitution de 1991.

Pour atteindre ce but, on a abordé la méthodologie de l'ethnographie collaborative décoloniale, en considérant comme centre principal les voix de la

communauté indigène Misak, située dans la réserve indigène de Guambia, à Silvia (Cauca). On s'est rapprochés à la communauté grâce à des interviews semi-structurées et observation participante et non –participante, celles-ci ont permis de comprendre les pratiques de justice indigène Misak comme des accords historiques qui se reproduisent comme partie fondamentale dans la défense du territoire et de la territorialité Misak.

Ce qui est dit précédemment, a permis de comprendre les formes de pouvoir établies pendant l'époque de la conquête et de la colonie en Amérique à travers du colonialisme et la colonialité, soutenant la source du pouvoir héritée par l'état-nation comme résultat du processus politique, social et constitutionnel du XIXème siècle. Ainsi, on fait un rapprochement à la lutte Misak au sujet de la récupération de la terre et la défense de leurs droits, comme peuple originaire, en se permettant d'être reconnu par la constitution politique de 1991, dans le contexte du multiculturalisme, comme expression d'un tournant constitutionnel latino-américain, lequel implique la reconnaissance de la juridiction spéciale indigène comme champ juridique-territorial entrant dans la contrainte de la structure hégémonique-moderne représentée à travers la conception d'État-nation colombien à partir de l'émergence de la territorialité et du champ juridique territorial Misak.

Cette étude, met en évidence la manière dont la Colombie conserve une structure de pouvoir essayant de préserver les pratiques et rationalités indigènes, ancrées à l'unicité hégémonique racialisée de l'état, en refusant également un pluralisme juridique interculturel.

Resumo

Esta pesquisa analisa emergências e transformações na territorialidade e territorialização indígena, a partir das tensões entre o campo jurídico-territorial indígena Misak e o campo jurídico-territorial do Estado, como resultado do reconhecimento da jurisdição especial indígena pela Constituição Política de 1991.

Para tanto, a etnografia colaborativa decolonial foi proposta como metodologia, tendo como centro as vozes da comunidade indígena Misak localizada na reserva da Guambia, em Silvia (Cauca). A abordagem da comunidade por meio de entrevistas semiestruturadas e observação participante e não participante, permitiu compreender as práticas da justiça indígena Misak como arranjos históricos que são recriados como parte fundamental na defesa do território e da territorialidade do Misak.

Isso permitiu compreender as formas de poder estabelecidas na época da conquista e colônia na América através do colonialismo e da colonialidade que sustentam a matriz do poder colonial herdado pelo Estado-nação como resultado do processo político, social e constitucional do século XIX. A partir do exposto, faz-se uma abordagem da luta Misak em torno da recuperação da terra e da defesa de seus direitos como povo original, permitindo-se ser reconhecido pela constituição política de 1991 no contexto do multiculturalismo, como expressão da virada constitucional latino-americana, que leva ao reconhecimento da jurisdição indígena especial como campo jurídico-territorial, que entra em tensão a estrutura hegemônica-moderna representada através da concepção do estado-nação colombiano a partir do surgimento da territorialidade e do campo jurídico territorial Misak.

Este estudo destaca a forma como a Colômbia mantém uma estrutura de poder que busca preservar práticas e racionalidades indígenas ancoradas à singularidade hegemônica racializada do Estado, negando assim um pluralismo jurídico intercultural.

Introducción

Al llegar por primera vez al Cauca en el año 2015 el territorio revelaba poco a poco su historia, marcada por la guerra que durante años ha territorializado la región del occidente colombiano. El paisaje de las verdes montañas de los Andes se alza y deja atrás los cañaduzales del Valle del Cauca, y se llega al territorio caucano que muestra dos realidades: la guerra y la paz las cuales han configurado históricamente la noción de lo real y lo posible. Cuando arribe al resguardo de Guambía donde habitan los Misak, con la intención de comprender las tensiones generadas a partir del reconocimiento del campo jurídico-territorial Misak que dio lugar a la coexistencia de dos ordenes jurídicos diferentes, se abrió la posibilidad de pensar que “otro mundo es posible” y que, para comprenderlo, no bastaba con invocar fuentes teóricas para intentar explicar la realidad de un pueblo que ha sobrevivido a la dominación propia del colonialismo y la colonialidad.

Los Misak ha sido un pueblo sometido al genocidio continuado pero que ha resistido históricamente a la violencia del Estado el cual se construyó por encima de la nación a través de la instauración de una democracia racializada que utiliza las prácticas y los instrumentos de dominación colonial para

imponerse y ejercer control sobre el territorio y la población a través de un determinado orden jurisdiccional.

En efecto los Misak no sólo confrontaron mi lugar de hombre blanco-mestizo sino también la idea de una nación que ha sido construida desde una perspectiva eurocéntrica, que instauró un modelo jurisdiccional hegemónico como fundamento del Estado-nación colombiano.

Además, el acercamiento a los Misak como comunidad colonizada me condujo a confrontar la acumulación de saberes jurídicos adquiridos durante años de estudio, los que se fueron revelando como una matriz de poder colonial.

Por lo tanto, llegar a esta comunidad significó reconocer en ese lugar-otro la existencia de un orden territorial y de un sistema jurídico que marcaba radicales diferencias con el orden jurídico y territorial instaurado por el Estado, lo que condujo a plantear la necesidad de reconstruir un debate epistémico del derecho a partir de los estudios territoriales críticos con el fin de deconstruir las estructuras del conocimiento jurídico hegemónico y de este modo proceder *a analizar las emergencias y las transformaciones en la territorialidad y la territorialización indígena a partir de las tensiones entre el campo jurídico-territorial Misak y el campo jurídico-territorial estatal, como resultado del reconocimiento de la jurisdicción especial indígena por la Constitución Política de 1991; propósito que se constituye en el núcleo central de esta investigación.*

Además, como objetivos específicos se formularon los siguientes:

- Reconstruir el contexto histórico en el que emerge las luchas indígenas Misak
- Identificar las prácticas de la justicia indígena Misak.
- Comprender las relaciones y tensiones entre el campo jurídico-territorial indígena y el campo jurídico-territorial estatal en el territorio Misak

- Determinar si las tensiones entre ambos campos jurídicos han generado emergencias y transformaciones en la territorialidad y territorialización en la comunidad Misak.

¿Por qué los Misak?

En las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, América Latina se enfrenta a un sinnúmero de transformaciones constitucionales que denominamos como étnicas y pluralistas, lo cual supone rupturas paradigmáticas respecto al constitucionalismo y a la visión de una sociedad homogénea radicada en un solo territorio y en una sola nación, como producto del constitucionalismo liberal monista del siglo XIX y de su sucesor, el constitucionalismo integracionista del siglo XX.

Durante mi formación y trayectoria académica tuve la oportunidad de escuchar a Lorenzo Muelas, a Liliana Pechené y a Jeremías Tunubalá, miembros de la comunidad Misak, quienes expresaban una crítica frente a los derechos reconocidos por la Constitución Política de 1991 en relación a la jurisdicción especial indígena.

Entrar en diálogo con Jeremías y Liliana me permitió compartir mis inquietudes investigativas, dado que ellos consideraban que las tensiones entre la justicia indígena y la ordinaria no había sido discutidas en el Cabildo y en el Resguardo de Guambia.¹ Adicionalmente el acercamiento a los trabajos de investigación realizados por los antropólogos Luis Guillermo Vasco (1972) y Víctor Bonilla (1972) me permitieron acercarme al desarrollo de la lucha guambiana por la recuperación de la tierra y al proceso geosociohistorico que,

¹ El primer encuentro con Liliana y Jeremías fue marzo de 2015 en la Universidad Tecnológica de Pereira, donde ellos mostraban a los estudiantes un contexto histórico sobre la lucha Misak en los años 70 y 80, al terminar su conversatorio los aborde y les explique mi interés investigativo.

desde la mitad del siglo XX, consolidó la resistencia indígena emprendida por el líder Manuel Quintín Lame.

Los aportes etnográficos de estos antropólogos evidenciaron la importancia de comprender la trayectoria de resistencia y de lucha del pueblo Misak que en la actualidad y ante todo reclama de un diálogo intercultural que permita el reconocimiento de sus prácticas de justicia, a fin de identificar no sólo los actores sino también la configuración de relaciones de poder que fueron confrontadas en el primer y más importante alzamiento indígena en la historia colombiana,² el cual condujo no solo a la recuperación de la tierra, sino a la participación en la Asamblea Nacional Constituyente que dio origen a la reforma de 1991 y al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, reconocimiento que fue común a muchos países de América Latina.

Ahora bien, la participación de representantes del este pueblo originario en la Asamblea Nacional Constituyente, en cabeza de Lorenzo Muelas, fue otra de las razones que marcaron mi interés en esta comunidad. En especial el papel político de los indígenas en dicho espacio y la materialización de su lucha que logró consolidación de un orden territorial indígena en el Cauca, no exentas de tensiones que aun se expresan.

El punto de partida: De una etnografía en colaboración a una etnografía decolonial

Para construir una etnografía decolonial, no solo basta seleccionar y referenciar posturas teóricas derivadas de la perspectiva modernidad/colonialidad y de los estudios decoloniales (Quijano, 2000; Mignolo, 2005; Grosfoguel, 2012; Walsh, 2012) sino también las provenientes

² Los levantamientos indígenas en el Cauca se vivieron desde los años 70 bajo el lema “recuperar la tierra para recuperarlo todo”

de los estudios territoriales críticos (Foucault, 2006; Haesbaert, 2011; Mançano, 2011) a fin de evidenciar de un lado la crítica al colonialismo y la colonialidad del poder instaurada como anclaje sociohistórico y del otro lado abordar al territorio como expresión de las relaciones de poder que persisten en la época republicana.

En consonancia con los enfoques teóricos adoptados fue necesario construir un referente epistémico que se apoyó, de manera consecuente, en las denominadas epistemologías del sur (Santos 2019) las cuales me permitieron deslindarme de la postura positivista-kelseniana que caracteriza la visión tradicional del derecho colombiano que fue asumida a partir de una serie de trasplantes jurídicos a fin mostrar como desde una visión crítica es posible plantear un diálogo intercultural que permita articular el orden jurisdiccional Misak con el orden jurisdiccional estatal.

De otra parte, la etnografía me brindó herramientas para comprender e interpretar cómo un proceso de lucha histórica por la tierra, se vincula con la emergencia del campo jurídico-territorial Misak el cual inaugura la coexistencia conflictiva con la justicia ordinaria. Además, la noción de una etnografía soportada en una “metodología hermenéuticamente informada” tal como lo sugiere (Giddens 1987 p.11), permitió identificar conocimientos que surgen de un proceso histórico y de las prácticas de la justicia indígena, entendidas estas como el espacio-lugar que evidencia la relación entre identidad, territorialidad, justicia y alteridad.

Esta aproximación posibilitó no solo interpretar el significado de las prácticas de la justicia como acciones fundamentadas en un acervo espiritual-ancestral, que como práctica comunitaria situada construye la territorialidad y territorialización de los Misak. Además, dichas prácticas se abordaron como “arreglos históricos, es decir, [como] productos convencionales” (Jimeno, 2012, p.13) recreados en el territorio, en el espacio y en el lugar por personas

específicas, “a menudo confrontados en jerarquías y luchas de poder” (Jimeno, 2012, p. 13).

En este proceso fue fundamental la integración en su mundo de vida: deseos, expectativas, intereses y conflictos, pues desde allí fue posible comprender la complejidad del mundo indígena y su lugar como sujetos creadores y constructores de realidades, sentidos y significados.

En suma la etnografía posibilitó acercarme con “familiaridad” a las prácticas sociales, culturales y jurídicas de la comunidad Misak a través de un proceso mediado por la observación, el registro y la interpretación que no se agota en la descripción de un objeto estático dado que “el trabajo etnográfico que se desprende de ella busca entender a las culturas en su contemporaneidad, pues sabe que las culturas son construcciones dialécticas social e históricamente situadas” (Guerrero, 2002, p. 15).

De esta manera, la apertura hacia el Otro que es distinto, se revela como una dimensión de realidad que no está incluida en mi mundo pero que interpela como otredad. Desde esta perspectiva el territorio y la territorialidad Misak se presentan como materialización de la alteridad y como expresión de otra justicia que identifican al territorio como parte esencial de la vida comunitaria que tensiona el despliegue jurisdiccional del Estado-nación colombiano.

Autoras como Andrea Olivera (2014), Myriam Jimeno (2012) y Joanne Rappaport (2007) proponen complementar la “etnografía decolonial” con una “etnografía en colaboración” que le otorga importancia a las conversaciones en el campo y acepte “las descripciones de los interlocutores como ellos las expresan, para así buscar nuevas significaciones” (Olivera, 2014, p.145). En este sentido el trabajo de campo va más allá de una simple colecta de datos, pues se convierte en un proceso de “co-interpretación colectiva”, generando un impacto sobre la comunidad y sobre el investigador.

Para Jimeno (2012), esta proximidad de una etnografía en colaboración implica contacto directo, observación, diálogo, reflexión y crítica, y requiere también:

...un cuidado y una atención particular para conocer los modos de pensar, sentir, y actuar de los sujetos, puesto que allí es donde se anclan las disposiciones culturales que nos permiten entender los principios de la organización social, donde subjetividad y estructura se anudan y entrelazan (p. 12).

A partir de lo anterior, fue necesario reconstruir la trayectoria de la comunidad Misak, su relación con el contexto, pero también los significados, las representaciones y especialmente vinculo de la justicia originaria con el derecho mayor.

El trabajo de campo: Acercamientos a la justicia Misak

El trabajo de campo fue realizado durante siete periodos de estadía entre 2015 y 2017 durante los cuales se estableció interacción con la comunidad. El punto de partida de dicho proceso estuvo antecedido por la identificación y comprensión del contexto geo-sociohistórico de los Misak. En esos periodo realice entrevistas semiestructuradas y abiertas a las autoridades indígenas proceso que implicó un largo tiempo a fin de obtener confianza y de este modo el diálogo sobre aspectos relacionados con su historia y memoria.

Poco a poco fui ganándome la confianza, día tras día, palabra a palabra, caminado detrás de los mayores intentaba conocer el significado del tiempo-espacio Misak, factor importante en la comprensión de la vida en el territorio. Los lazos de amistad fueron creciendo permitiéndome conversar con otros miembros de la comunidad, observar ciertas reuniones y conocer otros lugares que resultaban importantes para acercarme un poco más a la cultura Misak.

Las conversaciones y lugares visitados fueron poco a poco dando sentido a lo que había inicialmente observado, a lo que posteriormente fui experimentando en tanto la comunidad me fue abriendo espacios para hacer y estar con ellos en su cotidianidad, y a lo que finalmente convirtieron en palabras que, en el tiempo justo, su propio tiempo, me ofrecieron un acercamiento a aquello que desde un comienzo intentaba analizar y comprender.

En algunos momentos el trabajo de campo se mostró como un proceso dinámico e inestable, puesto que me enfrentaba a una práctica de la justicia, como la estatal, que habita la modernidad y que se negó de manera rotunda a entablar cualquier diálogo que me permitiera interpretar su postura frente a la existencia de una justicia otra como la Misak, que asume una operación política asimétrica a partir de su universo simbólico-territorial.

Paralelamente y ante la negativa de los jueces de Silvia-Cauca y como estrategia para identificar las relaciones y tensiones jurisdiccionales fue necesario recurrir a fuentes documentales que fueron proporcionadas a partir de la consulta de las sentencias de la Corte Constitucional, que mediante la reconstrucción de líneas jurisprudenciales agrupan precedentes sobre temas determinados en materia indígena, como es el caso de la autonomía indígena, los límites territoriales y personales de la jurisdicción especial indígena, así como la revisión de tutelas interpuestas por miembros de una comunidad indígena al considerar la violación de sus derechos fundamentales ya sea por parte de la justicia ordinaria o la justicia propia indígena.

De igual manera, la revisión de tratados y convenios Internacionales, de las actas de la Asamblea Nacional Constituyente, me permitió, de un lado, abordar el proceso político-jurídico en el contexto de América Latina en materia de reconocimiento de derecho para los pueblos originarios y del otro identificar la participación de los indígenas en el debate constitucional sobre derechos propios y sobre otras formas de ordenar el territorio.

A partir de la observación participante y no participante, comprendí a la justicia Misak como aquellas prácticas subalternas expresadas desde un mundo indígena que habita de manera agónica ante su abigarramiento, al saberse dentro de un sistema jurídico-político estatal que le permite representaciones simbólicas de su otredad coexistente con su habitar en la cultura moderna occidental en una especie de bricolaje o sincretismo jurídico.

Para describir los hallazgos del proceso investigativo realizado, este documento se ha estructurado en cinco capítulos que siguen de alguna forma lo lógica presentada hasta el momento, dando preponderancia inicialmente a todo el contexto histórico que soporta las comprensiones, prácticas y discursos actuales, para ir avanzando hacia descripciones y análisis mucho más situados frente a esas prácticas de justicia que entran en tensión.

De esta forma, el primer capítulo aborda las formas de poder que se establecieron en la época de la conquista y de la colonia en América mediante el colonialismo y la colonialidad que se soporta en una matriz de poder colonial. En el segundo capítulo se analiza la emergencia del Estado-nación como resultado del proceso político, social y constitucional del siglo XIX que se instaura con base en la ideología liberal que configura un paradigma de inclusión/exclusión propio del contractualismo clásico. El tercero, presenta la lucha Misak en torno a la recuperación de la tierra y la defensa de sus derechos como pueblo originario y el cuarto identifica la contribución de la lucha indígena al reconocimiento constitucional en el contexto del multiculturalismo como expresión de la globalización.

Finalmente, el quinto capítulo aborda el significado del reconocimiento de la jurisdicción especial indígena como campo jurídico-territorial, y las tensiones que afrontan los territorios indígenas a partir de dicho reconocimiento con especial énfasis en la transformación de la territorialidad Misak y de la emergencia de un campo-jurídico territorial Misak.



Capítulo 1

La matriz del poder colonial: la imposición de un orden político y jurídico-territorial en América

1 La matriz del poder colonial: la imposición de un orden político y jurídico-territorial en América

En este capítulo se aborda, desde la perspectiva decolonial, las rupturas geo-socio-históricas que provocó la colonización europea, las cuales crearon un orden político y jurídico-territorial en las colonias de ultramar. Además, este análisis permite identificar el proceso de colonización y ocupación del territorio, así como el control sobre la población de un continente que se llamó América desde el siglo XVI; proceso que contribuyó a instaurar una matriz de poder colonial, que surgió como un modelo civilizatorio, que impuso un conjunto de prácticas y estrategias que generaron nuevas dinámicas político-institucionales y jurisdiccionales configurando una nueva territorialidad colonial en América.

Autores como Enrique Dussel (2000), Aníbal Quijano (2000), Walter D. Mignolo (2007), Santiago Castro (2010), Ramón Grosfoguel (2012), Arturo Escobar (2012), Catherine Walsh (2012), Juan José Bautista (2015) y Carlos Dávila (2018) plantean que la imposición de la civilidad eurocéntrica trajo consigo la ruptura de la memoria y de la historia. Esta ruptura conforma en el

“nuevo continente” una estructura fundante en la invención y la apropiación del territorio y de las territorialidades. De ahí que es preciso señalar la existencia de prácticas y las estrategias coloniales perduran como herencia que caracteriza y expresa su otredad, y crea una sociedad jerarquizada, elitista y racista, que ha permitido construir en América lo que se llama aquí la matriz de poder colonial.

Esta matriz se expresa en el colonialismo y la colonialidad como ejes del poder colonial; la territorialización europea y la invisibilización de las territorialidades existentes en América; y la imposición de un orden político y jurídico-territorial. Estos momentos crearon en el continente americano una especie de autoconciencia de occidente que se expresa a través de la supuesta superioridad que la “sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar a las sociedades anteriores o a las contemporáneas “más primitivas” (Elias, 2002, p. 83).

En este sentido, la matriz de poder colonial debe ser comprendida como el anclaje territorial de la razón moderna-occidental que se consolidó en el territorio americano como un nuevo orden hegemónico que se establece mediante dispositivos que actúan como mecanismos de poder; que transforman las relaciones sociales, políticas, económicas y territoriales; y que implantan la repetición infinita de un dominio sobre el sujeto, el territorio y las territorialidades.

Así, la modernidad fue concebida por Europa como transformación e iluminación de un nuevo tiempo y un nuevo espacio llega a América como moldura temporal y espacial de una historia supuestamente inexistente. En palabras de Nora (2008), América se enfrentaría al “vuelco cada vez más rápido hacia un pasado definitivamente muerto, [a] la percepción global de todas las cosas como desaparecidas, [a] una ruptura del equilibrio” (p. 19).

De esta manera, la modernidad implantada como cultura en el continente americano se erige como discurso hegemónico que promueve la idea de la

superioridad de Europa ante la “no-cultura” de pueblos originarios de América como producto de su falta de historia. Así, el encuentro entre los dos mundos queda marcado por “la pauta engañosa del desarrollo”, lo que convierte la historia de América “en un relato de éxito moral, en una carrera en el tiempo” (Wolf, 2016, p.17). De este modo, la historia del “nuevo continente” se “convierte en un relato sobre el desarrollo de la virtud, sobre como los buenos ganan a los malos” (Wolf, 2016, p.17). La modernidad entonces, impuso con éxito una visión de la realidad y con ello “universalizó su cosmovisión de la historia, la realidad y la humanidad, afirmando tranquilamente su relativismo” (Bautista, 2015, p. 14).

Para este último autor, la modernidad se “relativiza de tal modo que la hace desaparecer, porque ya no la necesita porque ya impuso su verdad, la de que la modernidad y sólo ella es el estadio más elevado que la humanidad pudo haber alcanzado” (Bautista, 2015, p. 84). El discurso de la modernidad postula a occidente como único locus de enunciación dando paso a lo que Mignolo (2007) y Lander (2001) se refieren como el occidentalismo, cuya premisa mayor es la universalidad de la cultura occidental constituyéndose en “el mito eurocéntrico de la modernidad” (Dussel, 1992, p. 49).

Dicho mito conduce, según Dussel, a la existencia de dos conceptos de modernidad: el primero guarda relación con la mirada de una modernidad que construye un mito “eurocéntrico, provinciano, regional” (Dussel, 1998, p. 70). En esta visión, la modernidad es una emancipación, una salida de la “inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (Lander, 2001, p. 212). Aquí, la modernidad se relaciona con la ilustración, la reforma protestante y el renacimiento italiano. La segunda visión de la modernidad aparece como un sentido mundial y “consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía) centro de la historia mundial” (Dussel, 1998, p. 70).

Estas visiones de la modernidad, para el autor, se erigen como una historia moderna a partir de los términos impuestos por la matriz colonial denominado por él como “ego cogito moderno”, que fue antecedido en la conquista y en la colonia por el “ego conquiro” (yo conquisto) que debe ser visto como la primera voluntad de poder moderna. A la luz del “ego conquiro” que presenta Dussel, la modernidad se impone como un sistema único de valores que sirvieron como entramado en la imposición de la cultura occidental, mientras que para Mignolo (2007) el espacio geosociohistórico impuesto en la conquista por España se convierte en el “locus de enunciación privilegiado” (p. 59).

Por eso, los argumentos que se presentan aquí no giran alrededor de una entidad denominada América, sino de la idea de ella como constructo de objetivos implícitos en la invasión y la colonización española, es decir, se pone en discusión un proceso colonial que instauró la colonización como proceso tácito de la modernidad, y que creó una razón hegemónica y racial que sitúa al sujeto indígena y su subjetividad en una matriz de poder colonial.

Dicha matriz, se entiende como el conjunto de prácticas y estrategias que apuntalan la permanencia “conflictiva de la relación y el dominio coloniales” (Walsh, 2012, p. 97) a partir de los intereses capitalistas que nacen de la correlación política y económica los cuales involucran la soberanía de un pueblo o nación sobre otro en cualquier parte del mundo (colonialismo) y a la emergencia de un patrón de poder que se encuentra ligado al capitalismo mundial y al control, dominación y subordinación de la población mediante el dispositivo de “raza” naturalizado en América con la inferiorización del indio y la superioridad del blanco europeo. Ha esto Quijano (2000) denominó como colonialidad del poder.

Al respecto, es necesario aclarar que el período que se identifica como modernidad es producto de un proceso histórico que se origina entre los siglos XIV y XVI, que se relaciona con los “nudos o vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de dominar el mundo y la emergencia del

mercado mundial” (Walsh, 2012, p. 98), y es a partir de dichos vínculos, que se estructuran las bases que sustentan la noción de “progreso lineal, [de] la superioridad del hombre (blanco europeo) sobre la naturaleza y [del] capitalismo como marco para orientar y controlar el pensamiento (como pensamiento único), la humanidad y la vida” (Walsh, 2012, p. 98).

1.1 Construcción de la territorialidad: colonialismo y colonialidad

Boaventura de Sousa Santos (2014) plantea que el lugar de enunciación moderno-occidental, como matriz del poder colonial, se construyó a partir de un pensamiento abismal³ que ubica la invención de América como un sistema que transforma el paradigma territorial existente mediante relaciones de fuerza que forzaron su invisibilización. Para Santos (2014), la modernidad reprodujo una especie de línea radical que divide el territorio, la historia y la memoria alineando la territorialidad española y la territorialidad indígena.

La línea imaginaria que se traza en el territorio americano por España impone una determinada territorialidad que opera como estrategia de “control

³ Este pensamiento concibe la existencia de dos universos que dividen la realidad social del continente americano: una realidad vivida entre el territorio y las territorialidades emancipadas y el territorio y las territorialidades coloniales, en la lógica del out-out, es decir, en la perspectiva aristotélica de que lo que es, es, y lo que no es, no es, o bien, de que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Europa traza una línea divisoria “abismal” entre la verdad y la mentira, entre la civilización y la barbarie, entre la modernidad y las sociedades primitivas (Santos, 2014). Para Santos (2014), el pensamiento abismal implica la separación entre el pensamiento occidental y el pensamiento Otro que se encuentra al descubrir a América, lo que implica que el pensamiento occidental moderno no construyó con lo encontrado, sino que trazó una línea divisoria con el fin de imponer al resto del mundo sus “concepciones de pasado y de futuro, de tiempo y de espacio” (Santos, 2014, p. 431). El occidentalismo impone sus valores y sus instituciones transformándolos en “expresiones de la excepcionalidad occidental, ocultando así continuidades y semejanzas con valores e instituciones vigentes en otras regiones” (p. 431).

sobre un área o espacio” (Haesbaert, 2011, p. 74). Esta forma espacial de dominio le permitió al imperio controlar los recursos y las personas en un contexto en el cual la territorialidad indígena puede ser activada o desactivada de acuerdo con la necesidad de la territorialidad dominante. En otras palabras, “el uso de la territorialidad depende de quién está influyendo y controlando a quién y de los contextos geográficos de lugar, espacio [y] tiempo” (Haesbaert, 2011, p. 74).

Cuando España impone su territorialidad, le permite al pensamiento occidental moderno construir, según Santos (2014), “un sistema de distinciones visibles e invisibles” (p. 21) que se sustenta en “líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos” (p. 21). Estos dos universos que caracterizan el pensamiento abismal se territorializan en América en el momento en que la cultura indígena es tomada como inferior, pre-moderna y la cultura española como el lugar de lo moderno, de lo emancipado, es decir, de este lado de la línea está el territorio emancipado, con una territorialidad propia del mundo moderno, y al otro lado de la línea está el territorio indígena, cuya territorialidad pertenece al mundo colonial.

Según Santos, la división entre los dos lados de la línea es tal que, el lado que se ha llamado colonial, al ser visto como atrasado, sin cultura, desaparece como realidad, se “convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente” (Santos, 2014, p. 22). En ese momento, el *ergo conquiro* (yo conquisto) expuesto por Dussel (1998) expresa su radicalidad al imponer el pensamiento abismal moderno, y con este la construcción de distinciones y nociones dicotómicas, que pueden ser leídas respecto a la territorialidad como territorios metropolitanos y territorios coloniales (Santos, 2014)⁴.

⁴ Frantz Fanon (2011) advierte la existencia de líneas de fuerza que dividen el mundo en una especie de compartimientos, que categorizan la sociedad en territorios metropolitanos y coloniales. Dicha distribución geográfica actúa como una línea divisoria, como una frontera, mediante la cual se permite identificar las formas de comunicación y de comportamiento del Estado o del colonizador

Para Santos (2014), la existencia de las dicotomías modernas como regulación/ emancipación y apropiación/violencia representan un paradigma sociopolítico para América que puede ser observado a partir de las tensiones territoriales entre los territorios metropolitanos y los territorios coloniales. Estas tensiones implican “la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea” (Santos, 2014, p. 22), dado que la dicotomía regulación/emancipación solo se aplica en los territorios metropolitanos, mientras que la dicotomía apropiación/violencia se aplica solo en los territorios coloniales.

Si bien Santos presenta estas dos dicotomías como una tensión diferencial entre los dos territorios, plantea que, si bien se diferencian, los dos lados de línea diseñan un espacio común a partir de la combinación entre las dos formas dicotómicas que permiten hacer “invisible la línea abismal sobre la cual se fundan” (Santos, 2014, p. 22).

Las dicotomías modernas producen tensiones “debido a la polarización constante entre voluntad individual y voluntad general, entre el interés general y el bien común” (Santos, 2014, p. 12). La regulación social se materializa en la vida comunitaria mediante dispositivos de poder, que son el “conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, leyes y medidas administrativas” (Foucault, 1985, p. 128), que constituyen representaciones espaciales del poder. Mientras que la emancipación social consiste en la imposición de una racionalidad territorializada a través de tres lógicas: “la racionalidad estético-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de

en el lado de la línea donde se encuentra el territorio colonial. Fanon ejemplifica la relación que el colono asume con el colonizado a través de la figura del gendarme que actúa como la única forma de comunicación. Esta forma de comunicación es la violencia. Dice Fanon “el intermediario (gendarme) de poder utiliza un lenguaje de pura violencia. El intermediario no aligera la opresión. No hace más velado el dominio. Lo expone, lo manifiesta con la buena conciencia de las fuerzas del orden. El intermediario lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado” (p. 33).

la ciencia y la tecnología, y la racionalidad moral-práctica de la ética y la ley del derecho” (Santos, 1998, p. 2).

Mientras los territorios coloniales del otro lado de la línea son “re-conceptualizado[s] como el pasado irreversible” (Santos, 2002, pp. 30-39), las territorialidades quedan relegadas, invisibilizadas y excluidas para darle paso a los espacios hegemónicos propios de la modernidad. Sin embargo, el pensamiento abismal, como todo fenómeno geo-socio-histórico no se dio de un día para otro, sino que fue antecedido por una sistemática represión, negación, destrucción y desvalorización de “todo horizonte de creencias, conocimientos, técnicas y tecnologías ancestrales” (Bautista, 2015, p. 66).

De este modo, el pensamiento abismal moderno propone un orden territorial en el que la negación, destrucción y desvalorización de “nuestro horizonte histórico y cultural recayó sobre las formas de producción de conocimiento, sistemas de producción de imágenes, símbolos y creencias, instrumentos de expresión formalizada y objetivizada” (Bautista, 2015, p.66).

La estructura moderno-occidental se ancla en el territorio americano como proceso fundante del colonialismo y la colonialidad en América. El colonialismo instauro en el nuevo continente “una relación de poder impuesta por el conquistador o dominador de forma militar, económica, política, cultural sobre los dominados o conquistados” (Bautista, 2015, p. 64). En cambio, la colonialidad consiste en la “colonización del ámbito de la subjetividad de las relaciones humanas, de la sociedad, de la cultura, del conocimiento, del saber y del poder” (Bautista, 2015, p. 65). Esto implica un sometimiento del “ámbito, de las visiones, las percepciones, las cosmovisiones y la autocomprensión del mundo que tenían los dominados” (Bautista, 2015, p. 65).

De este modo, el colonialismo y la colonialidad se presentan en los territorios coloniales en espacios de enunciación que no solo dominan un orden territorial mediante la imposición de una territorialidad dominante, sino que se apropian de la subjetividad indígena lo cual produce una sociedad

donde el colonizado tiene como realidad única la visión impuesta por el colonizador. El territorio y el sujeto colonizado se conciben como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, asimilado a lo que España y Europa comprendieran como “la tierra *nullius*”, lo que justificó la violencia, la invención y la apropiación del territorio, así como la invisibilización de la territorialidad indígena, que sustentó la idea de que la realidad producida por el colonizador es la única que tiene el colonizado, pues más allá de ella no existe otra realidad⁵.

Por su parte, el sociólogo Peruano Aníbal Quijano (2000), quien comparte la noción de Dussel sobre la modernidad, considera la colonialidad como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial capitalista” (Quijano, 2014, p. 67). Por lo tanto, la colonialidad se vincula al colonialismo como un nuevo patrón colonial del poder que se funda en la imposición de imaginarios que configuran el inicio de una postura eurocéntrica sustentada en una serie de relaciones intersubjetivas y culturales que actuaron a través de codificaciones categoriales como oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno, siendo esto la perspectiva binaria-dualista que caracteriza el mundo moderno hasta nuestros días⁶.

Así, el colonialismo y la colonialidad se imponen como matriz colonial en América mediante sus dos mitos centrales: uno, “la idea-imagen de la historia

⁵ El concepto de vacío jurídico según Boaventura de Sousa Santos (2014), está relacionado con lo que él denomina como la conformación de una “cartografía abismal” (p. 26), en donde las zonas coloniales carecen de cualquier conocimiento, verdad o prácticas que sean acordes con la racionalidad eurocéntrica-universal. Por lo tanto, la invisibilización de estas prácticas por parte de los españoles llevó para Santos (2014) a la negación de la naturaleza humana del indígena, siendo “sustraídos a la ley y al control jurídico” (Agamben, 2014, p. 29), es decir, no solo carecían de derechos sobre el territorio, sino de toda identidad jurídica, en otras palabras, los indios no eran sujetos de derecho.

⁶ Para Quijano (2000) la perspectiva dualista hegemónica de la modernidad se mantendrá aún después de la independencia en un contexto de capitalismo mundial, de control, dominación y subordinación de la población a través de la idea de raza.

de la civilización humana como trayectoria de un estado de naturaleza que culmina en Europa y dos, otorgando sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia de poder” (Quijano, 2000, p. 251).

En este sentido, el territorio y la territorialidad de América son atravesadas por el colonialismo y la colonialidad al ligar el continente a la estructura del poder moderno-colonial que es territorializada por medio de la imposición de una singularidad que reside en los borramientos que acompañaron la expansión colonial europea. Por lo tanto, la matriz colonial de poder que se instaura en América bajo la retórica de la razón moderna-occidental advierte su capacidad de reducir las diferencias a lo inexistente, convirtiendo el territorio y el sujeto Otro en entidades prescindibles, lo cual la principal contradicción de la gran narrativa en la que se fundó la conquista de América.

1.2 La territorialización en América

Cuando Castilla asume el poder en el imperio español, América se convierte en un nuevo patrón de poder de vocación mundial. Es decir, el continente americano es observado por España como la primera identidad de la modernidad a través de “dos procesos históricos que convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio-tiempo territorial y que se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder” (Quijano, 2000, p. 246). El primero guarda relación con una “supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto a los otros” (Quijano, 2000, p. 246), mientras que el segundo eje muestra la “articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000, p. 246).

La territorialización en América en el siglo XVI se muestra como el inicio del proceso de constitución histórica del continente. Dicho proceso se basó, según lo expuesto por Quijano, en el control del territorio y de la población mediante el desprecio del sujeto indígena, la explotación del trabajo y el control de la producción-apropiación-distribución de metales preciosos con el fin de articular el imperio español al mercado mundial y de esta manera competir con Inglaterra, Francia y Holanda que mantenían su proceso de desarrollo basado en la agricultura y la industria manufacturera (Rodríguez, 2017).

En este contexto, la emergencia de España en el mercado mundial trae la necesidad de construir acciones y relaciones sociales, culturales y de poder sobre el territorio. En esta forma, el imperio español, al emprender su proceso de territorialización, revela su intensión de demarcación territorial a partir de la imposición de una nueva territorialidad, que puede ser vista como una práctica que le proporciona al imperio “una clasificación por área, una forma de comunicación por frontera y una forma de coacción o control” (Sack, 1996, p. 28). Así, el territorio americano se convierte para el imperio español en “uno de los instrumentos empleados en los procesos proclives a algún tipo de estandarización y de clasificación” (Haesbaert, 2011, p. 76).

En efecto, la imposición de la territorialidad le permite a España instaurar un sinnúmero de espacios investidos “de valores no solo materiales, sino también étnicos, espirituales, simbólicos y afectivos” (Bonnemaison & Cambrézy, 1996, p.10), los cuales crean jurisdicciones que actúan como límites de todos aquellos que viven dentro de estos y que tienden a verse como iguales...

...por el hecho de ser subordinados a un mismo tipo de control (interno al territorio) como por la relación de diferencia que, de alguna manera se establece entre quienes se encuentran en el interior y quienes se hallan fuera de sus límites (Haesbaert, 2011, p. 76).

Estos límites jurisdiccionales que se instauran mediante relaciones de poder y fueron mediados territorialmente, de modo que se convierten en generadores de identidad “ya que controlan, distinguen, separan y al separar, del algún modo nombran y clasifican a los individuos y a los grupos sociales” (Haesbaert, 2011, p. 76).

Por consiguiente, el proceso de territorialización en América a partir de la imposición de límites jurisdiccionales, se debe entender como un proceso complejo de formación territorial que remite a la interacción entre jurisdicciones que se superponen unas a otras en un mismo lugar y que pueden ser leídas como la lucha por el poder jurisdiccional y por tanto como instrumento de control social para subordinar a la población indígena.

De igual manera, en América durante el siglo XVI es considerada por Sassen (2010) como la réplica de la movilización territorial construida en Europa durante la edad media la cual se caracteriza por la presencia de una serie de “interacciones complejas marcadas por la multiplicidad de formas de sujeción territorial, la ausencia de una autoridad territorial exclusiva, la existencia de diversas jurisdicciones superpuestas y la aplicación de los derechos a determinadas clases de personas más que [a] unidades territorialmente exclusivas” (p. 59).

El resultado fue lo que ella denomina como la “dispersión de pequeñas soberanías de facto” (2010 p. 60), soberanías que se instauran en América como una autoridad militar de la cual derivarían ciertos tipos de guerra que, a nuestro juicio, se convirtieron en un sistema descentralizado de defensa local ante un conjunto también descentralizado de supuestos agresores externos considerados como incivilizados, salvajes, sin derechos.

De lo anterior se infiere que las jurisdicciones no solo demarcaron los confines del territorio conquistado, sino que fueron la base de la invisibilización de las territorialidades a través de dos estrategias: la inferiorización del Otro-

indígena por medio del dispositivo raza y la fundación de ciudades como se abordará más adelante.

1.2.1 La inferiorización del Otro-indígena

Como lo expresa Fanon (2011), el mundo colonial es “un mundo maniqueo” (p.35) en el que no le basta al colonizador limitar físicamente el espacio del colonizado, sino que ejerce un poder totalitario en la explotación colonial. Para Fanon (2011), “el colono hace del colonizado una especie de quinta esencia del mal” (pp. 35-36).

Para el autor, la objetivación del colonizado conduce a su inferiorización, a partir de la construcción de estereotipos negativos “que se autodesignan por un conjunto de imágenes” (Martuccelli, 2010, p. 19). En otras palabras, el colonizador se inventa al otro llegando a los extremos de deshumanizar, de animalizar al colonizado. Para Fanon (2011), este lenguaje zoológico “envenena los valores del colonizado” y, por ello, “las costumbres del mismo, sus tradiciones, sus mitos y sobre todo sus mitos, son tomados como señal misma de su indigencia, de su depravación constitucional” (Fanon, 2011, p. 36).

Situar al indígena como extranjero en su propio territorio revela una estrategia de dominio territorial que le permite inventar y nombrar al sujeto y a las colectividades indígenas. Nombrar al otro como no-humano-salvaje, incivilizado o bárbaro origina un proceso de desterritorialización del otro, que legitima la creación de una frontera, de un límite, que se soporta en la idea del otro como radicalmente distinto⁷. Ese pensamiento fronterizo sobre la

⁷ La noción de límite y de frontera comparten el mismo campo semántico, “remiten inevitablemente a la existencia o presuposición de un afuera constitutivo, temporal, espacial, epistemológico, legal e identitario” (Moraña, 2010, p. 11). En estos términos, el límite y la frontera instauran líneas de demarcación territorial, que definen cuestiones de poder, estrategia de dominio y de resistencia, y también formas deliberadas, legítimas o fraudulentas de dominio socio-territorial.

naturaleza distinta del otro se apoya en una serie de prejuicios que muestran “una división entre el endo-grupo valorizado y el exo-grupo rechazado” (Martuccelli, 2010, p. 19). Esta exclusión se considera una característica transhistórica de la experiencia humana que se expresa en el rechazo del otro mediante una distinción histórica entre razas superiores e inferiores.

Autores como Maldonado (2008) y Grosfoguel (2012) advierten que la postura racista frente al otro-indígena asumida por la Corona española en América, proviene de la estrategia utilizada por la monarquía católica en el siglo XV que tenía como fin el dominio territorial de toda la península ibérica. Para este último autor la conquista colonial de la provincia *Al-Ádulus* resulta determinante para conocer cómo se estructura la:

...formación histórica del racismo, puesto que, el discurso de “pureza de sangre” asumido como justificación de la conquista colonial a los territorios habitados por los musulmanes y judíos coloca de manifiesto lo que el autor denomina como “una forma de proto-racismo (Grosfoguel, 2012, p. 87).

El proto-racismo radicó en la destrucción del poder político musulmán en la península ibérica, mediante un discurso que tenía como anclaje territorial la “pureza de la sangre”, discurso que movilizó en el territorio ibérico lo que Grosfoguel (2012) llama una “práctica de limpieza étnica del territorio” (p. 87), que le permite a la monarquía católica legitimar el genocidio de poblaciones musulmanas y judías.

El discurso de *pureza de sangre* fue utilizado por el estado como instrumento “para vigilar a las poblaciones que sobrevivieron a las masacres y que, para evitar la muerte, fueron forzados a convertirse a la cristiandad” (Grosfoguel, 2012, p. 87). Cabe aclarar que el discurso y la práctica proto-racista que se llevó a cabo en la territorialización en la península ibérica generó la muerte y la exclusión de musulmanes y judíos, aunque no cuestionó su

humanidad, lo cual es un punto de distinción con las estrategias y prácticas desarrolladas en América⁸.

En la conquista de América, las estrategias asumidas por la monarquía católica en la conquista de Al-Ándalus se transformaron. Estas transformaciones se deben entender como mutaciones en los procesos de dominación y en los discursos en el siglo XVI con el fin de justificar la territorialización en la conquista del “nuevo continente”. Frente a esto Nelson Maldonado (2008) dice lo siguiente:

En el siglo XVI se trastocan las coordenadas conceptuales que definían la lucha por el imperio y las formas de clasificación social en el siglo XIV y en siglos posteriores antes del “descubrimiento y conquista de las Américas”. La relación entre religión e imperio está en el centro de una transformación vital de un sistema de poder basado en diferencias religiosas a uno basado en diferencias raciales (p. 230).

Lo que Maldonado y Grosfoguel quieren mostrar con la similitud y la diferencia de estrategias entre las dos conquistas es que el concepto de raza no era usado en la época, pero las diferencias raciales que aparecen como construcción del orden imaginado para América por el conquistador se pueden considerar como un discurso racista en el sentido dado por el racismo científico del siglo XIX. En la conquista Al-Ándalus se identifica la religión como dispositivo de poder en la apropiación y el control del territorio, pero en la conquista de América la religión estaría acompañada de un discurso

⁸ La idea que tenía los reyes católicos frente a la conquista del reino de Granada, era la unificación territorial, de identidad y de religión, dejando en el pasado al último sultanato ubicado en el territorio peninsular. Para Grosfoguel, esta intención de unificación estaría en “oposición al mundo de Al-Ándalus donde existían múltiples religiones y múltiples identidades” (Grosfoguel, 2012, p. 88).

racializado que, según Maldonado, se empieza a expresar en la descripción que hace Colón de los pueblos originarios de América en su diario:

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió... Y yo creí y creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos. Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían (Citado por Maldonado, 2008, p. 215).

Para Grosfoguel (2012) y para Maldonado (2008) la mención que hace Cristóbal Colón en su diario y que define a los pueblos originarios como “pueblos sin secta”, marcó la relación subjetiva y territorial entre España y América, puesto que la denominación de pueblos sin secta se tradujo como “pueblos sin religión”. Al ser categorizados los indígenas como pueblos sin religión, de modo que la proposición que circulaba en el mundo católico-cristiano ibérico que “todos los humanos tienen religión”, por lo tanto, quien no tiene religión no es humano. A partir de esta proposición, Ramón Grosfoguel (2012), siguiendo la postura de Maldonado (2008) sostiene que en “el imaginario cristiano de la época el no tener religión era equivalente a no tener alma, es decir, ser expulsado del reino de lo humano hacia el reino animal” (p. 89). De esta manera Maldonado (2008) advierte que:

Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino por el contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo (p. 217).

Contrario al sentido común contemporáneo, “el racismo de color no fue la primera forma de discurso racista” (Grosfoguel, 2012, p. 90). Fue el racismo

religioso⁹, al enfrentar la extrañeza radical del sujeto indígena, el que se convirtió en la primera forma de racismo del sistema mundo, puesto que fue ese el momento en el cual la categoría indio se “constituye en una nueva invención identitaria que homogeniza toda una heterogeneidad de identidades” (Grosfoguel, 2012, p. 90). El mundo observado por los conquistadores pierde su finitud para mostrarse como infinito, pues, aunque el mundo ha sido conformado por los descubrimientos y los colonialismos de los otros, el encuentro con América “funda y anuncia la identidad presente” (Todorov, 2010, p. 15). El encuentro con el otro marca el comienzo de la era moderna como unidad paradigmática del mundo¹⁰.

Entonces, el racismo religioso del siglo XVI que advierte el debate sobre la humanidad del indígena alrededor de la pregunta sobre si estos tenían alma o no, no solo delimita la extrañeza radical del otro, sino que se transforma en la frontera que demarca, circunscribe, divide y delimita el territorio y las territorialidades existentes. La colonialidad del ser aparece como la demarcación de lo humano y lo subhumano, identificando lo que está dentro y lo que está fuera, separando “al Nosotros de lo ajeno y se extiende al peligroso terreno de la no pertenencia” (Waldman, 2009, p. 9). En estos términos, la colonialidad del ser surge como un espacio de reglamentación y de orden que

⁹ Ramón Grosfoguel (2012), intentan mostrar que antes de que el racismo científico apareciera como forma de excluir al otro considerado como inferior, en la Conquista de América el racismo se manifestó desde un concepto religioso a raíz de la dicotomía “pueblos con religión/pueblos sin religión” (p. 90). Para el autor fue “la primera forma de racismo en el sistema mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial. Para Grosfoguel (2012) el debate sobre los pueblos sin religión que se inicia en España, sustenta el debate posterior frente a la existencia del alma en los pueblos indígenas de la Indias Occidentales.

¹⁰ Fray Bartolomé de las Casas. en su escrito sobre la destrucción de las Indias, le explica a la Corona Española la existencia de un Otro con el fin de dar humanidad al radicalmente distinto. De esta manera, dice el sacerdote “todas estas infinitas gentes, a todo genere, crio Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querellosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo” (De las Casas, 2011, p. 13).

marca el “fin de una zona segura y el principio de otra, quizá incierta” (Waldman, 2009, p. 9).

Por su parte, Wynter (1995) y Quijano (2000) plantean que el encuentro entre el indígena y el hombre-blanco europeo durante el siglo XVI legitima una nueva manera de clasificar la gente en el mundo, puesto que, para ellos, las concepciones de pueblo y espacio fueron transformadas a partir de la emergencia del dispositivo raza, que concibió el indígena como una figura liminal, transformando la subjetividad indígena a la luz de la “relación entre razón-racionalidad formal” (Walsh, 2012, p. 100).

En efecto, la racionalidad que articula los medios y los fines se convirtió en referente de la modernidad y con ella la noción de individuo civilizado. De esta manera, la raza como eje de la modernidad/colonialidad se constituyó en dispositivo de poder a fin de cimentar la superioridad del hombre-blanco español y en la inferioridad del indígena.

De esta manera, el indígena, durante el siglo XVI, fue objeto de sujeción e instrumento para la apropiación y control del territorio, lo cual le permitió a la Corona española establecer “un ordenamiento donde se entrelazan las prácticas, los saberes y las instituciones” (Bustamante & Yáñez, 2016, p. 26). Esta confluencia le permitió instaurar un tipo de sistema gubernamental que Foucault (2006) describe como disciplinar, complementado con una estructura biológica que sirvió de control sobre el indígena y su territorio por medio de la administración de la vida.

La gubernamentalidad impuesta en América se apoya en la consideración del indígena como “anormal”, lo que instituye en el continente una clasificación que opera como un locus de enunciación que ubica al indígena bajo una categoría cognitiva, social, política y económica, para someterlo y dominarlo, de modo que sea posible instaurar en el territorio relaciones de poder que se

fundamentan en el desprecio por todo aquello que representa el mundo indígena¹¹.

Considerar al indígena como anómalo mediante categorías elementales de moralidad, produce un discurso que se organiza en torno a la perversidad, y que lo asume como un peligro social. “El discurso del miedo” como lo llamó Foucault, le permitió al colonizador instaurar formas de dominación “cuya función será detectar el peligro y oponerse a él” (Foucault, 2017, p. 42). Por consiguiente, el indígena como sujeto, como cultura, es tomado como un objeto que puede ser cosificado y colonizado al extremo de absorberlo y civilizarlo.

El discurso del miedo como práctica de disciplinamiento impuesta por la sociedad civilizada-occidental eurocéntrica, se evidencia en la figura del “monstruo humano” (Foucault, 2017, p. 61), que surgió en el siglo XVIII. Del mismo modo Gastón Carreño (2008) plantea, inscrito en los estudios culturales, que las representaciones del indígena, durante los siglos XVI al XVIII, se alimentaron de la existencia del monstruo, representaciones que se constituyeron en los “principales instrumentos de dominación que la cultura europea utilizó en su empresa de occidentalización en América” (Carreño, 2008, p. 128).

Para este autor, en la mayoría de las imágenes “opera una monstrificación de lo indígena, fruto de un complejo proceso donde el descubrimiento de las similitudes con el otro produce por reacción su alejamiento” (Carreño, 2008, p. 128). Por eso, la exclusión del indígena como anormal-monstrificado implica “una partición rigurosa, una puesta a distancia, una regla de no contacto entre un individuo (o un grupo de individuos) y otro” (Foucault, 2017, p. 50), es decir se trata, de la “expulsión de esos individuos hacia un mundo exterior, confuso,

¹¹ Los ejemplos que da Foucault (2017) sobre categorías elementales de la moralidad son el orgullo, el empecinamiento, la maldad etc. (p. 42).

más allá de las murallas de la ciudad, más allá de los límites de la comunidad” (p. 50).

Esta representación, permite abordar la constitución de un orden jurisdiccional que limita dos comunidades totalmente ajenas, diferenciadas por un orden jurídico-normativo (la ley), que opera como un modelo de exclusión en el cual la existencia del indígena se convierte en una violación de las leyes de la sociedad y de la naturaleza.¹²

La expulsión del indígena de la comunidad como práctica de purificación advierte la formación del racismo estatal como soporte de la construcción del orden jurisdiccional en el territorio americano que expone al indígena a la exterioridad del territorio y a la exterioridad ante la ley¹³.

El sujeto indígena, al ser considerado sin alma y por consiguiente no humano, implica que éste no sea protegido por el derecho natural-divino, lo que coincide con las ideas y argumentos presentados por Juan Ginés Sepúlveda en el debate con Fray Bartolomé de las Casas en el Consejo de Sevilla, donde el primero expone como defensa de su argumento la condición de animal del indígena pudiendo estos últimos “ser usados en los procesos de producción como esclavos sin ser pecado ante los ojos de Dios” (Grosfoguel, 2012, p. 91).

De igual manera, para Bartolomé de las Casas el derecho natural le proporcione argumentos suficientes en la “defensa de los indios”, basada en

¹² Para Foucault (2017) el extraño o el anormal, que en este caso es era el indígena, es el individuo que sería puesto por fuera de las leyes de Dios, por lo tanto, la exclusión del indígena sería vista como una práctica social, que implicaba una partición rigurosa, una puesta en distancia, una regla de no contacto entre un individuo o grupo de individuos y el Otro. En esta práctica de exclusión el indígena fue expulsado hacia un mundo exterior, confuso, más allá de las murallas de la ciudad, más allá de los límites de la comunidad.

¹³ Esta exterioridad desde el siglo XVI concordaba con las posturas jurídicas del naturalismo teológico, que buscaba conciliar “la nueva doctrina cristiana con el legado de la antigua filosofía (Platón y Aristóteles) creando una división entre el derecho divino (eterno), natural y humano (positivo temporal)” (Kaufmann, 2002, p. 67).

su exteriorización, pero devolviéndoles el alma, es decir, de las Casas admitió la condición humana de los indígenas, pero en un estadio de barbarie. Por lo tanto, al ser pueblos barbaros la función del derecho natural fue el de cristianizarlos. Según Grosfoguel (2012) con este debate “se inauguran los dos discursos racistas usados por los imperialismos occidentales a través de los próximos 450 años de expansión colonial europea en el mundo: el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista” (p. 91).¹⁴

El resultado del debate entre Ginés de Sepúlveda y De las Casas condujo a que los pueblos originarios de América fuesen catalogados como pueblos bárbaros que debían ser cristianizados. Aunque la defensa de los indios por De las Casas convirtió en un pecado ante los ojos de Dios su esclavización, esto no condujo a la liberación del yugo colonial español, dado que el imperio pasó del trabajo esclavo por parte de los indígenas a una nueva forma de trabajo coercitivo y disciplinar conocido como la encomienda. Desde entonces, “el imperio español re-articuló la división internacional del trabajo a partir de la idea de raza de una manera más sistemática” (Grosfoguel, 2012, p. 91).

1.2.2 La fundación de ciudades como estrategia de territorialización

La fundación de ciudades se convirtió en una estrategia para la colonización española del continente al contribuir a la cimentación de un orden territorial en América¹⁵, mediante la instauración de una territorialidad que

¹⁴ Si bien Grosfoguel (2012) manifiesta la existencia de un racismo religioso, como se mencionó con anterioridad en capítulo, la historia solo ha reconocido el racismo biológico y cultural como construcción de la otredad-alteridad.

¹⁵ De acuerdo con Marzahl (2018) la experiencia adquirida por la monarquía católica en la construcción de las corporaciones urbanas (municipalidades) durante la reconquista cristiana de la península ibérica jugó un papel análogo a las ciudades creadas en América, lo que le permitió a la Corona legitimar un proceso jurisdiccional de expansión territorial mediante el otorgamiento de privilegios a los conquistadores, nobles, vasallos y a las instituciones eclesiásticas. Además, dichos privilegios convirtieron a la ciudad en “la única jurisdicción por derecho propio, aunque suplementada por una serie de instituciones que representaban la autoridad real” (p.21) como es el

garantizó el “dominio exclusivo sobre un territorio” (Sassen, 2010, p. 59). Además, la ciudad, se convirtió en unidad clave para garantizar la división de las razas por medio “de jurisdicciones y otros privilegios otorgados a los nobles, a los vasallos, a las órdenes de caballería y a las instituciones eclesiásticas” (Marzahl, 2018, p. 21).

De este modo, la ciudad se caracterizó por representar la “asociación estrecha entre la idea de organización política y el concepto geográfico de asentamiento territorial” (Gottmann, 1973, p. 2). Ahora bien, la idea de ciudad que se instituye en América como practica y estrategia de territorialización nació de la ciudad europea que se conforma en la baja edad media.

La ciudad colonial en América se convierte, a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en el núcleo que se cristaliza la territorialidad eurocéntrica española creando una estructura de escalas jurisdiccionales territoriales que, en su ensamblaje, constituyen el imperio, y también produce tensiones entre dos territorialidades radicalmente distintas, la indígena y la española en las que se conjugan fuerzas sociales, económicas y políticas.

En la ciudad colonial se territorializa una serie de intenciones que “se realiza mediante relaciones sociales en los procesos de producción del espacio y en la comprensión de esos procesos” (Mançano, 2011, p. 26). De allí que la ciudad colonial deba leerse como resultado del interés de España por crear un orden territorial hegemónico que actúa como acto político de creación y de construcción y, al mismo tiempo, invisibiliza las territorialidades indígenas existentes. Por lo tanto, la imposición de la territorialización española produce modificaciones espaciales y territoriales al otorgar un

caso de los virreyes quienes materializaban la autoridad del rey de manera directa y las audiencias que ejercían la jurisdicción real.

efectivo poder sobre los grupos sociales y sobre la producción política, jurídica y económica del territorio¹⁶.

Además, en la ciudad colonial se puede observar según Marzahl (2018) y Lezama (2005), la separación territorial y espacial entre españoles e indios, lo que configuró el orden territorial que se aplicó en la América Colonial. Este sistema socio-territorial ubicó a los dueños de las haciendas y de las minas, a los comerciantes, al clero y a los oficiales de la Corona en la cúspide de la pirámide social con el fin de que ellos fuesen quienes detentaran el poder social, político, económico y territorial en la ciudad. De este modo, la elite española creó un sistema jurisdiccional que le arrojó el poder de ubicar a los indios según sus intereses políticos, sociales y económicos¹⁷.

Para Peter Marzahl (2018), el dualismo entre la territorialidad hispánica y la territorialidad indígena, no puede ser analizado como una separación absoluta entre dos territorialidades, sino como un orden social complementario. Mientras “los indios proporcionaban el soporte material de los españoles, los [españoles] proveían el sostenimiento extático y moral o, en las reveladoras palabras de la época: el pasto espiritual” (Marzahl, 2018, p. 71).

La existencia de territorialidades radicalmente distintas que se yuxtaponen y se segmentan, crean nudos y redes que se caracterizan por las convergencias, disyunciones, rupturas y alejamientos las cuales condicionan las relaciones de las personas con el territorio. De esta forma, la territorialización que se construyó en la ciudad colonial convierte al territorio

¹⁶ Para Haesbaert (2011) el poder que se marca en el territorio es al mismo tiempo “multiescalar y multidimensional, material e inmaterial, de dominación y apropiación” (p. 83).

¹⁷ Saskia Sassen plantea que el sistema de jurisdicciones que presentan las ciudades de esta época define tres formas de territorialidad. La primera “ubica [la ciudad] como el espacio central de una economía local (...), la segunda forma es cuando la ciudad se comporta “como nodos en una red translocal de ciudades y [en el lugar de] circulación de capital” (...) y la tercera forma alude al sometimiento de la ciudad a un “poder estatal de carácter territorial” (Sassen, 2010, p.87).

en un instrumento de control social a fin de subordinar a las comunidades indígenas por medio de un sistema jurisdiccional que se escala el territorio.

En efecto la territorialización impuesta por los españoles presupone un sujeto cognoscente universal que debía identificarse con la territorialidad y con la dimensión espacial europea. De este modo, Europa se constituye en la imagen real del mundo, que sitúa el territorio americano en una estructura colonial que niega cualquier tipo de diferencia que permita reconocer la “existencia de trayectorias que tienen al menos un cierto grado de autonomía respecto a otras (que no son simplemente alienables en una historia lineal)” (Massey, 2012, p. 138).

Otros de los fundamentos del orden territorial en América se configuran a partir de la separación del espacio-tiempo como fundamento de una concepción del espacio que lo concibe como elemento integral del régimen de gobierno disciplinario el cual divide el territorio en entidades políticas con fronteras que no solo demarcan sus relaciones con el exterior, sino en su interior. Este último aspecto es importante en el análisis de la configuración del territorio dado que éste se convierte, según Foucault (2001), en un “espacio disciplinario” que configuran una forma de “imaginar las culturas y las sociedades de modo más general y en particular de conceptualizarlas a la luz del espacio que estas ocupan” (Massey, 2012, p. 134).

De este modo, en América, el control territorial tuvo como objetivo el dominio sobre el territorio, y el disciplinamiento de los cuerpos, dado que el espacio incide en la manera en que los individuos y los grupos perciben su posición en el orden de las cosas. En este sentido y siguiendo el planteamiento de Harvey (2017) “las configuraciones espaciales naturalizan las relaciones sociales transformando formas contingentes en un paisaje permanente, que parece inmutable y no se presta a objeciones” (p. 183).

Por lo tanto, este acto despoja de las diferencias reales a las territorialidades radicalmente distintas, dado que los lugares y los espacios

existentes en América, más que “localizaciones con coherencia propia, devienen de focos de encuentro de lo no relacionado” (Massey 2012, p. 139). En suma, en América emerge una territorialidad que revelan una historia autoproducida desde el poder colonial europeo como proceso de territorialización.

1.2.3 Territorio: dominio, soberanía y control

En el siglo XVII, las territorialidades española e indígena fueron localizadas en lugares distintos en la jerarquía social y jurídica colonial con base en las cuales se construyó un abigarrado orden socio-territorial que se impuso durante este siglo en América¹⁸. En efecto, la Corona introdujo prácticas y estrategias para lograr el dominio, la soberanía y el control sobre el territorio a través de un sistema de acciones y objetos que conformaron el territorio de “modo inseparable, solidario y contradictorio” (Santos, 1996, p. 51) pero que al mismo tiempo expresaban tensiones y conflictos originados por las diferentes intencionalidades en torno a la imposición de relaciones de poder en el territorio.

La intención de la Corona española al imponer dominio, soberanía y control en América se basa en la necesidad de vincular al indígena al territorio (objeto) concebido éste último como una unidad geográfica determinada por límites jurisdiccionales. A partir de las jurisdicciones, América fue territorializada a través de diferentes órganos gubernamentales que en respuesta a los intereses institucionales que expresan propiedad y control absoluto a través

¹⁸ La noción de formación social abigarrada es la categoría crítica que René Zabaleta (1986) sugirió como resultado del entramado social, político y económico a raíz de la conquista. Luis Tapia (2010) propone que esta noción sirve para “pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad” (p. 100).

de políticas imperiales, que convierten al territorio en un “instrumento de dominación” (Mançano, 2011, p. 29).

Con la expansión territorial, la Corona se enfrenta a lo que Foucault (2006) denomina como el “problema de gobernar el territorio”. Para él, el siglo XVII se caracterizó por la aparición de la soberanía como estructura de dominio propia de los Estados territoriales¹⁹. Esta soberanía llevó a la monarquía a preguntarse “cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible” (Foucault, 2006, p. 110).

Lo anterior dio lugar, según el autor, al nacimiento de los Estados administrativos-coloniales y a la creación de prácticas y estrategias de gobierno al fin de garantizar la sobrevivencia del poder soberano. En efecto, el sistema jurídico le permitió posicionar la ley del soberano como una práctica que debía regir no solo sobre el territorio civilizado, sino también ampliarse hacía los territorios sin ley ni policía, es decir, a los territorios denominados como salvajes.

De este modo, el poder soberano y pastoral como observa Foucault (2006), se transforman en prácticas y estrategias de concentración estatal y de salvación mediante una fuerte presencia religiosa en el territorio. Además, el cruce entre ambos movimientos o tipos de poder marcan las prácticas gubernamentales de los siglos XVII y XVIII entorno al problema de “cómo ser gobernado, por quién con qué fines, mediante qué métodos”.

¹⁹ Para Sassen (2010) los Estados territoriales deben ser tomados como organizaciones con poder coercitivo que son diferentes a los grupos de familia o parentesco y que en ciertas cuestiones ejercen una clara prioridad sobre cualquier otra organización en un territorio de dimensiones considerables. para Sassen esta clase de Estados son organizaciones soberanas relativamente poderosas, centralizadas, que gobiernan regiones múltiples, contiguas y ciudades, por medio de estructuras diferenciadas y autónomas (p.119).

La idea de un gobierno del territorio y de la población agudiza aún más el problema de la soberanía. De allí que, para Foucault (2006), se transitasen de una sociedad de soberanía, a una sociedad de disciplina y de ésta a una sociedad de gobierno. El problema que enfrentó la Corona en su afán de construir gobierno fue el resultante de la tríada “soberanía, la disciplina y la gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2006, p. 135).

En este sentido, la gubernamentalidad entró en el territorio americano con el único fin de consolidar el poder soberano basado en tres elementos: en la consolidación de un “conjunto constituido de instituciones, [de] procedimientos, análisis y reflexiones, [de] cálculos y [de] tácticas que permiten formas específicas de poder”, en la tendencia a producir gobierno sobre todos los demás, lo que indujo, “por un lado al desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por el otro al desarrollo de toda una serie de saberes” y finalmente al surgimiento de “un Estado de justicia que viene desde la edad media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XVII y XVIII” (Foucault, 2006, p. 136).

En efecto, el poder soberano instaura tres grandes formas de poder territorial que permitieron consolidar el proyecto colonial de occidente. La primera forma alude al Estado de justicia, “nacido en una territorialidad de tipo feudal [y] que correspondía a grandes rasgos a una sociedad de la ley-leyes consuetudinarias y leyes escritas” (Foucault, 2006, p. 137). La segunda se relaciona con la aparición del Estado administrativo, que se caracteriza por crear una sociedad disciplinaria, condicionada por reglamentos, y la tercera se expresa en un Estado de gobierno que recae sobre la población y la seguridad del imperio como centro del sistema mundo.

De esta manera, la gubernamentalidad en América se sustenta en el poder soberano seguido del poder pastoral-cristiano, los cuales se expandieron por

el continente mediante una práctica y una estrategia diplomático-militar que le permitió a la Corona construir una soberanía a partir de un proceso de reterritorialización que implicó “control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio” (Segato, 2013, p. 20).

De este modo, el poder soberano se territorializó mediante un conjunto de dispositivos de poder que se convierten en control irrestricto, voluntad soberana arbitraria y discrecional cuya posibilidad es el aniquilamiento de atribuciones equivalentes en los otros y, sobre todo, la erradicación de la potencia de éstos como índices de alteridad o subjetividad alternativa. Por lo tanto, el poder del Estado territorial colonial no radica en el poder de muerte sobre el otro, como fue explícito en la Conquista de América, sino en la soberanía completa que en su fase extrema remite a “hacer vivir o dejar morir” (Segato, 2013, p. 21).

De acuerdo con esta autora lo que se impone como dominio y control del territorio en América es el poder soberano como dominio de la vida en cuanto vida, pues sin este poder la dominación no puede completarse. Esta condición ocurre porque el “sujeto de obediencia y el sujeto disciplinario tienen frente a sí al otro, que se manifiesta como Dios, como soberano o como conciencia. Están sometidos a una instancia externa, que no solo es fuente de represión o castigo, sino también de gratificación” (Han, 2016, p. 75).

La Corona española comprendió que los habitantes en los territorios soberanos debían ser organizados, de tal modo que el imperio pudiera recibir tributos. Por ello, el dominio, la soberanía y el control se convirtieron en el universo de significación de la Corona. de allí que, el “poder de colonización permite la exhibición del poder de muerte ante los destinados a permanecer vivos” (Segato, 2013, p. 21). Entonces, el poder soberano y el poder pastoral solo se pueden ejercer en una comunidad de vivos y por lo tanto la idea de colonización se sobrepone a la idea de exterminio.

Siguiendo a Foucault (2006), en el siglo XVII, el poder soberano sobre el territorio no es suficiente para garantizar su dominio y el control. Lo anterior, condujo a la necesidad de adquirir un mayor dominio sobre sus habitantes, lo que llevó a que el poder pastoral se constituyera en una estructura central de poder y de dominio mediante la evangelización de los indígenas, la salvación de las almas y la “expansión del reinado espiritual de la iglesia por todas las naciones, conforme al mandamiento de Cristo” (Castro, 2010, p. 95). El poder pastoral entonces, actuó sobre la subjetividad indígena con el fin de lograr la obediencia, la resignación frente al destino terrenal del indígena: “confesión, dirección de conciencia, penitencia, exhortación moral, etc. Demostrando que la cruz y la espada, aunque trabajen juntas, obedecen a lógicas distintas” (Castro, 2010, p. 96).

1.2.4 La encomienda y el sistema jurídico: como estrategias de control territorial

La no linealidad entre el poder pastoral y el poder soberano es explicada por Foucault (2006) a la luz de las diferencias que identifican a estas dos clases de poderes y que se representan en el carácter individualizante y no territorial del poder pastoral y en el carácter totalizante y territorial del poder soberano. Las diferencias de estos dos poderes introducen en el orden territorial de América una serie de dispositivos de poder como la encomienda y el resguardo que sirvieron como anclajes territoriales para el desarrollo de las prácticas del poder soberano y pastoral.

El imperio español y la iglesia comprendieron que la esclavización de las comunidades originarias se constituía en una amenaza para sus intereses en el “nuevo mundo”. Para España, la colonización de los primeros españoles se había convertido en un escenario de muerte lo cual había llevado a la reducción de la mano de obra y a su explotación por particulares. Estos dos eventos serían vistos por la Corona como una pérdida de soberanía. Por otro

lado, la iglesia católica consideraba el “nuevo mundo” como un potencial para la evangelización que guardaba profunda relación con el número de habitantes dado que ésta se medía en relación con la cantidad de almas salvadas. Así, el poder pastoral como el poder soberano encontraron un punto en común: la población

En la colonia, el poder pastoral y el poder soberano utilizaron las leyes de Burgos de 1512 y las leyes nuevas de 1546 como marco normativo para la regulación de la población indígena, pues el agenciamiento producto de los acuerdos entre estos dos poderes aseguraban que los tributos no cayeran en manos privadas. Lo anterior condujo al imperio español a establecer comunidades que tomaron el nombre de “encomienda” que como anclaje territorial de la población indígena tenía como finalidad el pago de tributos por parte de los indios y como contraprestación su evangelización y cristianización. En suma, la encomienda, “actuaría como una institución pastoral y al mismo tiempo, imperial” (Castro, 2010, p. 68).

Este anclaje territorial del poder soberano y pastoral, no solo puede ser analizado como una simple institución colonial, sino que debe comprenderse como una estrategia exterior y global, dado que contribuyó al proyecto expansionista del imperio español y a su centralidad en el orden mundial. De este modo, la encomienda debe abordarse como un dispositivo de poder que instaura un orden institucional en América que apuntala la subordinación de sus naturales, y de la población que se halla en los territorios de ultramar cuyas “raíces están esencialmente en la definición de un régimen no contractual” (Foucault, 2006, p.141).

Dicho régimen opera bajo el supuesto de que los sujetos en virtud de su estado de inferioridad (naturaleza) se encuentran minorizados, y, por lo tanto, requieren ser reducidos a fin de ser civilizados²⁰.

La encomienda insta un conjunto de técnicas diversas cuyo propósito es el dominio personal, mediante el despliegue tecnologías de poder que determinan la conducta de los habitantes, sometiéndolos a procesos de dominación. No se trata de un poder en general, sino de un poder que se particulariza a través de las relaciones (entre el encomendero, el cura doctrinero y el indígena) que buscan someter, subordinar y dominar las conductas de los otros, no por la fuerza, sino mediante el sometimiento al dogma católico.

Las relaciones de poder como orden territorial en América cimientan la gubernamentalidad encarnada en la encomienda, al establecer una organización política territorial que se erigió alrededor del poder tradicional del rey, como consecuencia de un “complejo y prolongado proceso de lucha y negociación en el que el monarca intentó negociar con los intereses emergentes de una sociedad que se transformaba en su interior” (Ardila, 2018, p. 46).

De esta forma, la Corona estableció en el territorio mecanismos jurídicos a fin de intervenir en los conflictos que se suscitaban en las encomiendas. En 1545, la suprimió la compensación económica al encomendero y el servicio personal, permitiéndole solamente el recaudo de los tributos. Según los postulados de las nuevas leyes, se prohibía la relación directa entre el encomendero y los encomendados, abriendo la puerta en el territorio a una

²⁰ Desde 1542, la encomienda significa la entrega de un grupo de familias de indios, con sus propios jefes para que este atendiera a su cristianización y a su defensa. A cambio de este servicio, el encomendero adquiría el derecho de recibir sus tributos que pertenecían a la Corona.

especie de jurisdicción que actuaba como frontera límite entre la república de indios y la república de españoles²¹.

Para Castro (2010), la separación entre indios y españoles es el comienzo de la “acción colonizadora del territorio” (p. 69). El trazo de una frontera límite anuncia la capacidad de los indígenas y de los españoles de “acceder a aquellos bienes culturales, jurídicos y políticos que podrían ser traducidos en términos de distinción” (Castro, 2010, p. 69).

A esto, se agrega como estrategia de separación, la prohibición por ley de crear algún parentesco entre españoles e indígenas que, según Castro, se convirtió en un mecanismo para que la élite criolla perpetuara el linaje y el poder. La instauración de una estructura racializada, condujo a que, en las Indias Occidentales, la blancura se convirtiera en un dispositivo de diferenciación para legitimar el dominio. Además, la blancura indicaba un estilo de vida y era la expresión de una sociedad jerarquizada, cimentada en “el honor y la nobleza de sangre o la hidalguía” (Castro, 2010, p.71).

En este ordenamiento social en torno a las diferencias raciales se construyó un estatuto legal jurisdiccional que relacionaba los derechos de las personas (blancas e indígenas) con su pertenencia a un grupo étnico y a un determinado territorio. Por lo tanto, el sistema jurídico colonial sirvió como instrumento para que las “desigualdades sociales no se basaran solo en los distintos niveles de la vida material (ricos y pobres) sino, ante todo, en las diferencias provenientes de la sangre, la herencia y la adscripción a un linaje” (Castro, 2010, p. 71). En efecto el orden étnico en la colonia se estableció como orden jurídico-

²¹ A partir de 1545 el encomendero pierde su poder económico y se convierte en recaudador fiscal, aunque la Corona Española permitió que este derecho sobre la tierra y la población fuera heredado por el hijo mayor o por la viuda. El encomendero se obliga a mantener en su encomienda un cura doctrinero, pagado por los recursos del tributo y se compromete a no valerse de los servicios personales de los indios.

jurisdiccional instaurando una serie de escalas territoriales y judiciales que dieron lugar a determinadas actuaciones y prácticas de la institucionalidad²².

El sistema jurídico colonial enunciado se “integraba por un conjunto de normas e instituciones que regían a la sociedad peninsular, con las particularidades establecidas en las leyes de Indias” (Ardila, 2018, p. 58). Estas leyes se constituyeron en América en el derecho que pretendía regular las relaciones de la Corona con las colonias:

La Real Audiencia era una instancia judicial demasiado lejana de la mayoría de la población y de los procesos sociales como para pretender darle un valor considerable a la regulación de la vida de las colonias” (Ardila, 2018, p. 59).

Por ello, la eficacia del derecho colonial, y en él se incluye la encomienda, siempre estuvo cuestionada, dado que éste no estuvo presente en la vida de la población de los territorios sometidos al dominio ibérico. Esta falta de eficacia normativa en los territorios coloniales sería conocido bajo una consigna: “las leyes se obedecen, pero no se cumplen”.

Autores como Galeano (1995), Wolkmer y Rivera (1998), Castro (2010) y Ardila (2018) sostienen que, aun cuando la encomienda fue la institución principal en materia económica mediante la dominación de la mano de obra indígena, también contribuyó a la organización política y jurídica de la época colonial. Es preciso resaltar que la encomienda fue la fuente principal que nutrió la discusión y el establecimiento de leyes que regularon las relaciones entre indígenas y los encomenderos con el fin de “suavizar la agresión y la opresión contra los indígenas” (Ardila, 2018, p. 59). No obstante, muchas de

²² Para Castro (2010), las desigualdades étnicas que se instauraron en América, se basaron no solo en “apreciaciones puramente subjetivas de las élites, sino que se encontraban sancionadas por un orden jurídico que se encargaba de situar a cada individuo en un espacio determinado” (p. 72), mediante actos jurídicos se respaldarían las actuaciones y las prácticas de la institucionalidad.

esas leyes se consideraron como mecanismos y de poca obligatoriedad en su cumplimiento.

La falta de eficacia de la normatividad imperial en los territorios coloniales hizo surgir en las Indias, según Ardila (2018), un sinnúmero de sistemas jurídicos que resultaron contrarios a la pretensión de la Corona de homogenizar los territorios de ultramar por medio de un único sistema jurídico. Los sistemas jurídicos que administraban justicia en dicha época se derivaban del: “derecho imperial, el derecho creado en la encomienda, el derecho propio indígena, el derecho propio cimarrón y el sistema local hispánico” (p. 58). En el derecho propio indígena, las comunidades originarias lograron “sostener su sistema acoplándose y generando cambios importantes en sus estructuras jurídicas” (p. 58). Dichos cambios en la institucionalidad indígena se expresaron en contextos diferenciales:

1. Cuando la población indígena se somete a las estructuras coloniales, el poder colonial promueve la homogeneización en la forma de las instituciones de comunidades. Así, instituciones políticas importadas de España como el cabildo, o castigos como el ceпо, llegaron a extenderse entre las comunidades de varias regiones del continente, aunque no de manera idéntica. Tales instituciones fueron apropiadas por ellas de acuerdo con sus respectivos resortes culturales.
2. Cuando se trataba de comunidades con las que el poder colonial no llegó a establecer un dominio directo, bien porque se encontraba en una lucha para aniquilarlas o expulsarlas del territorio, bien porque optaron por retirarse o porque en sus territorios no habían llegado a estar en el interés del invasor, las normas y las instituciones indígenas no tuvieron una ruptura drástica y continuaron evolucionando al mismo ritmo que la comunidad tradicional y según las nuevas necesidades (Ardila, 2018, pp. 59-60).

Luego de estas precisiones, es posible plantear que los tipos de sistemas jurídicos que se observan en el orden jurídico-territorial en la América colonial muestra no solo la pluralidad de sistemas, sino también de relaciones, de sujetos regulados, de operadores de justicia y de normas las cuales contribuyeron a conformar el orden territorial en el continente. A continuación, se presenta una tabla donde se identifican los principales sistemas de administración de justicia.

Tabla 1. Sistema de administración de justicia en Latinoamérica colonial

	Relaciones	Sujetos regulados	Operadores	Normas
Imperial	Colonia	Funcionarios y cedulados	Real Audiencia	Leyes de Indias, derecho colonial
Encomienda	Dentro de la encomienda	Encomendados (indígenas o mestizos sometidos)	Encomendero	Derivadas del encomendero, influencia del capellán
Propio indígena	Interior de la comunidad	Miembros de las comunidades indígenas	Diversos (médico tradicional, autoridad religiosa, mediador, cabildo)	Sociales y culturales
Propio cimarrón	Interior de la comunidad	Miembros de las comunidades afrodescendientes	Diverso (mayor, comadrona, asambleas)	Sociales y culturales
Local hispánico	Entre sujetos sin privilegios	Eurodescendientes y mestizos no sometidos	Alcalde-jueces capitulares	Sociales y culturales

Fuente: elaborada por Edgar Ardila Amaya (2018, p. 58).

De esta manera, el pluralismo jurídico que surgió en América advierte a la Corona de la necesidad de crear un orden jurisdiccional que estructurara el territorio colonial²³. Este orden jurisdiccional creado por España respondió a la

²³ No debemos perder de vista el hecho de que los españoles que vivían en América tenían la tendencia de evadir, modificar y resistir la aplicación de la legislación creada por España como mecanismo de defensa de los intereses personales en conflicto. Los encomenderos y los miembros de la corte con presencia en las encomiendas traían las tradiciones jurídicas españolas que habían sido creadas como

necesidad de consolidar la tradición jurídica-estatal en América que, si bien era “nueva” para dicho continente, esta tradición hacía parte de la principal innovación del período visigótico en el cual se formuló la “objetivación de la norma legal que creaba un ordenamiento jurídico aplicable a un territorio en lugar del sistema romano que diferenciaba entre sujetos según su nacionalidad” (Valarezo, 2013, p. 10)²⁴. No obstante, la territorialidad de las leyes de indias debe ser entendida como un concepto abstracto más que como la unicidad del sistema jurídico²⁵.

Ahora bien, las jurisdicciones en América son abordadas según dos concepciones, la primera se relaciona con el territorio en el que se ejerce un poder considerado como una autoridad legítima y la segunda como la relación que dicha jurisdicción establece con la administración de justicia, es decir, con el poder y la autoridad para aplicar y juzgar mediante un sistema normativo. Es por ello que autores como Agudelo (2007) y Ibáñez (2011) advierten que el término jurisdicción no tiene contornos exactos. De allí que “ejercer jurisdicción equivale a decir el derecho”, aunque se trata de decirlo:

...de un modo específico, dado que esta función tiene por objeto decidir sobre situaciones conflictivas, para pacificarlas con el establecimiento de la normalidad jurídica y hacerlo, generalmente,

sistema normativo en la edad media, y habían penetrado la mentalidad de los españoles que habitaban a América y que se “constituyeron en un impedimento práctico para la consolidación de una nueva tradición jurídica-estatal en la “indias”” (Valarezo, 2013, p. 9)

²⁴ Para los Romanos el derecho se constituyó en un elemento fundamental en la construcción de su sistema de clases. Estas clases estaban constituidas por tres grupos los Patricios, los plebeyos y los esclavos, siendo los primero quienes ejercían todo el poder dentro de Roma, esto conllevó a que los plebeyos, exigieran un sinnúmero de derechos conllevando a la transformación del derecho romano apareciendo lo que se denominó como las XII de Tablas.

²⁵ Valarezo (2013) advierte que el pensamiento jurídico medieval invirtió los principios de interpretación y aplicabilidad de la ley, puesto que, si seguimos la tradición gótica, esta “favorecía a la ley local sobre la ley general” (p. 11). Esta facilitaría la incorporación de comunidades en unidades políticas más grandes, ya que “permitía la coexistencia de una variedad de sistemas legales siempre que no fuesen contrarios entre sí o que se opusieran directamente a la doctrina cristiana” (Valarezo, 2013, p. 11).

no por la promoción de un acuerdo de los propios implicados, sino sustituyéndolos, vista su incapacidad de llegar a él, que es por lo que entra en juego la mediación judicial (Ibáñez, 2011, p. 31)

En consecuencia, el derecho no es un instrumento ajeno ni extraño a la empresa colonial²⁶. De esta manera, la Corona española construyó para América un orden jurisdiccional y judicial que le permitió el dominio territorial y jurídico. Cabe anotar que las normas creadas por las jurisdicciones consentidas por la Corona, como las jurisdicciones eclesiásticas, las corporativas y la del Rey, no tenían la potestad de creación del derecho, “puesto que éste no se creaba, sino que se decía o se declaraba (es lo que significa el termino *jurisdictio*)” (Velasco, 2015, p. 24)²⁷. Por lo tanto, la jurisdicción en América, era:

...el derecho aplicable en una situación o conducta que rompe la paz jurídica, lo cual, no equivale a legislar, sino a expresar o pronunciar lo que se tiene como derecho valido según las fuentes admitidas, aunque

²⁶ Merry (2007) e Yrigoyen (2012), entre otros, advierten que las investigaciones sobre sociedades coloniales y postcoloniales han mostrado la existencia de una versión de pluralismo que ha sido considerado “clásico”, y se caracteriza por “el análisis de las intersecciones entre los derechos europeos y nativos” (Merry, 2007, p. 95).

²⁷ La jurisdicción eclesiástica tenía a su cargo los tribunales eclesiásticos. Estos tribunales estaban distribuidos por obispados y fueron conocidos como “tribunales eclesiásticos ordinarios, diocesanos o audiencias eclesiásticas” (Velasco, 2015, p. 43). Estos tribunales tenían entre sus atributos conocer sobre asuntos de la justicia criminal y civil de la clerecía, es decir, conocían asuntos matrimoniales, antes, durante y después del matrimonio, los problemas del diezmo, los propios de los testamentos, capellanías y obras pías y los crímenes cometidos por los indígenas contra la fe. Las jurisdicciones corporativas estaban ligadas al régimen local hispánico y eran aplicadas “a los sujetos a los que era aplicables otros sistemas” (Ardila, 2018, p. 60). Para Ardila (2018), esta jurisdicción puede relacionarse con la formulación de una justicia local. Igualmente, Velasco (2015) presenta esta jurisdicción como una forma de organización social pues esta entabló un sistema de justicia con el fin de resolver sus conflictos. La jurisdicción real era la que “propiamente era ejercida por el Rey a través de magistrados, su estructura iba desde el Rey mismo, el Consejo de Indias, en lo más alto, para seguir las distintas Audiencias” (Velasco, 2015, p. 45). La Audiencia de Santa Fe y abajo en la estructura “estaban los gobernadores, corregidores de justicia mayores, encargado de lo gubernativo y lo judicial en las provincias; y desde estos con una serie de tenientes, así como una gama de cargos que ejercían justicia en territorio, materia o ámbitos específicos” (Velasco, 2015, p. 45).

éstas impliquen un grado más o menos fuerte de indeterminación y, por tanto, de creación causalista del derecho (Saavedra, 2015, p. 221).

De este modo, la jurisdicción no implicaba una pérdida de soberanía mediante la autonomía territorial y personal, sino que puede entenderse como una función jurisdiccional, ejercida por órganos pertenecientes a la Corona “por sujetos no integrados a la misma que han recibido un reconocimiento para juzgar” (Agudelo, 2007, p. 4). Se acataban las órdenes del monarca lo cual puede comprenderse como la falta de “diferencia sustancial entre la función de decir el derecho sentenciado y la de establecer la equidad legislada” (Velasco, 2015, p. 24).

En síntesis, la jurisdicción “era lo opuesto a la arbitrariedad” (Saavedra, 1996, pp. 221). Por eso, la imposición del orden jurisdiccional y jurídico en América a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII no deben ser vistos como una simple y “pura emanación del poder, sino por su valor, es decir, por su capacidad de convertirse en fuente de resolución de casos iguales. La jurisdicción presupone vinculación a normas o principios aceptados o aceptables” (Saavedra, 1996, p. 222). De esta manera:

El trasplante de instituciones jurídicas occidentales a los contextos coloniales no solo fue visto como una necesidad gubernamental sino, también, como un medio para lograr la erradicación del salvajismo y la construcción de la civilización” (Ariza & Bonilla, 2007, p. 43).

Por esta razón, en el territorio colonial se verifica la coexistencia de múltiples formas de ver el mundo, cada una de las cuales obedecía a su propia cultura y, “por lo tanto su propio derecho. Para las naciones colonizadoras esto genera la necesidad de acomodo y adaptación entre ideas distintas y estipulaciones de derecho, igualdad y moral” (Borah, 1996, p. 13).

Según Ariza y Bonilla (2007), en los contextos coloniales, España, “acepta como principio general, la vigencia de los usos y costumbres” (p. 44). Este reconocimiento le permite, a través de los órdenes jurídicos, establecer un proceso jurisdiccional que le demarca a los habitantes de un territorio el acceso y la administración de justicia.

Además, debe tenerse en cuenta que ese “derecho “autóctono” debe estar sometido a la jurisdicción que circunscribe el derecho oficial. Es decir, las “prácticas jurídicas autóctonas son conservadas en la medida en que no contradigan los valores y principios fundamentales del derecho oficial” (Ariza & Bonilla, 2007, p. 44). Por su parte, Santos (1991) considera que “Cuando las naciones colonizadas no fueron totalmente exterminadas, fueron sometidas al derecho del conquistador con el permiso, expreso o implícito, de seguir conservando en ciertos dominios su derecho tradicional” (pp. 70-71).

De este modo, el derecho indígena y el derecho español, fueron ubicados en una relación binaria y jerárquica en la que “uno pretende suplantar al otro siendo, por naturaleza, entes inconmensurables en tanto reflejan mundos distintos” (Ariza & Bonilla, 2007, p. 49). De esta manera, los dos tipos de derecho plantean un postulado de identidad y jurisdicción que marca una cultura jurídica distinta y un territorio distinto, en virtud del cual se diferencia de su entorno y crea sus propias territorialidades. Al respecto Sack (1986) plantea la imposibilidad de concebir, en la modernización, “un lenguaje sobre el derecho culturalmente neutro o, en el caso de los trasplantes jurídicos, pensar que las instituciones jurídicas pueden ser exportadas como tecnologías a contextos culturales diferentes a aquél en el que fueron concebidas” (p. 23).

Por lo tanto, en este contexto jurisdiccional, el carácter cultural y local de la definición de ciertas instituciones jurídicas es “considerado un ejemplo de la utilización del derecho como instrumento de dominación colonial [y también] como una fuente de conflicto-tensión entre las concepciones jurídicas occidentales y no occidentales” (Chiba, 1998, p. 132).

1.2.5 El eurocentrismo epistémico-jurídico

El eurocentrismo que se presenta en América a partir del siglo XVII, como orden exclusivo de la razón, del conocimiento y del pensamiento, se instala mediante un discurso político-jurídico hegemónico civilizatorio, que conduce a lo que Catherine Walsh (2012) percibe como una “extraordinaria síntesis de los supuestos valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida” (p.100). De este modo, la práctica jurídica y judicial que se impone en América a partir del siglo XVII se puede comprender como:

La manera en que, entre los hombres, se arbitran los daños y las responsabilidades ; el modo en que la historia de Occidente, se concibió y definió la manera en que se podía ser juzgados los hombres en función de sus errores que habían cometido; la manera en que se impone a determinados individuos la repartición de algunas de sus acciones y el castigo de otras; todas esas reglas o, si se quiere, todas esas prácticas regulares modificadas sin cesar a lo largo de la historia-creo que son algunas formas empleadas en nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad (Foucault, 2008, p. 16).

A partir de la definición de las formas de saber y de las relaciones con la verdad, la Corona española buscó con el sistema jurídico colonial entregar a los pobladores originarios de América una protección jurídica que les permitiera reclamar derechos dado el tremendo declive demográfico de la población indígena a raíz de los abusos de los encomenderos. De acuerdo con Ariza (2009), los derechos que la Corona concede a los pueblos originarios de América buscaban su protección y obedecían al interés de “asegurar el

funcionamiento económico y religioso de las colonias con base en una utilización racional de la fuerza laboral indígena” (p. 102)²⁸.

Como resultado de la política de protección, los indígenas empiezan a gozar de algunas prerrogativas legales, “desde el diseño de procedimientos abreviados y sumarios para resolver sus causas, la consagración de un protector de indios, pasando por la creación de un defensor general de indios” (Ariza, 2009, p. 104). De igual manera, en asuntos penales, comenzaron a gozar de un sistema punitivo especial que les garantizaba eludir castigos severos. En esta justicia especial, los indígenas encontraron, en los recursos de reposición y apelación, los mecanismos para evadir las condenas a muerte y los tratos crueles²⁹.

De esta manera, el sistema jurídico instaurado por la Corona en América convirtió a los indígenas en actores activos del aparato gubernamental; ellos aprendieron a valerse de los privilegios que el sistema jurídico colonial les otorgaba. Además, entendieron que las herramientas jurídicas entregadas por la Corona eran las mejores estrategias para acceder a condiciones privilegiadas “frente a otros pueblos, para defenderse de los encomenderos o simplemente para eludir la aplicación de una pena tortuosa” (Ariza, 2009, p. 105).

El discurso hegemónico de la Corona española consideraba el orden jurídico colonial como una herramienta para controlar la población, y como un

²⁸ Según Ariza (2009), en el derecho castellano, la política legal de este momento en América tiene antecedentes en la protección que daban las leyes de Estilo del siglo XIII, que establecen que el soberano tiene “la obligación de proteger a los indigentes, viudas y miserables, obligación que también este contemplada en las Siete Partidas, que fue aplicada también en las colonias americanas” (pp. 102-103).

²⁹ Para Bourdieu (2014), el sentido de la apelación consistía en la necesidad del rey de la “unificación del mercado jurídico”. Esta unificación pretendía que la justicia real se fuera infiltrando en la sociedad entera, esto lo llama Bourdieu la “penetración de la justicia real” (p. 289). Según el sociólogo francés, esto le permite al monarca “adueñarse de todos los casos reales y poco apoco también de los casos señoriales o eclesiásticos” (Bourdieu, 2014, pp. 290-291).

orden político-territorial que estructuraba la organización jurisdiccional del territorio³⁰. Dicha organización asimiló al indígena con el miserable y fue producto de la analogía normativa de las leyes de indias con el derecho castellano. Según Ariza (2009), la Corona vio la necesidad de adecuar la subjetividad indígena y crear un nuevo sujeto de derecho y junto a él unas consecuencias jurídicas. Para Solórzano (1972), considerar el indígena como miserable hace ver al indio como una persona de la cual nos “compadecemos por su estado, calidad y trabajos” (p. 417). De igual manera, Ariza (2009) precisa que el miserable era visto como “aquel individuo desvalido, así mismo, indefenso y que además se caracteriza por su imbecilidad, rusticidad, pobreza y pusilanimidad” (p. 106).

Es en este contexto que el indígena, nace como persona para el derecho a través de la tutela del miserable, y definido como aquella persona que no puede gobernarse por sí, y necesita que lo dirijan, gobiernen y asistan. Por lo tanto, los indígenas son “la manifestación corpórea de lo miserable, en una consecuencia apenas lógica que se les extiendan los privilegios de los que gozan los menores, pobres viudas y rústicos dentro del derecho castellano” (Ariza, 2009, p. 106).

La organización jurisdiccional del territorio también se vio reflejada en los cambios en materia procesal, pues, los indígenas a partir de dichos cambios “podían en cualquier momento, contradecir, contestar y revocar los libelos que hubiesen presentado sus abogados, así como pedir pruebas, testigos y participar en los casos que se vieran involucrados con una flexibilidad enorme” (Ariza, 2009, p. 107). Como los indígenas fueron asimilados a las viudas, los

³⁰ Para Valarezo (2013), el derecho indiano se generó en el proceso de incorporar nuevos territorios y sociedades que, con la perspectiva europea, eran jurídica y políticamente vírgenes. Es por ello que la práctica del derecho indiano en América fue un “método indirecto de representación política” (p. 8) que transformó la tradición legal española y, al mismo tiempo, implemento la vida política del primer imperio global y a América la transformó en un “lugar de permanencia durante trescientos años, sin un ejército permanente y sin una fuerza regular de policía” (Valarezo, 2013, p. 8).

pupilos y los pobres, los casos que correspondían a esta clase de personas que eran consideradas como “Casos de Corte” (Ariza, 2009, p. 107), permitiéndose, según la importancia del caso, ser conocido por las Reales Audiencias.

Concebido el derecho como acto de organización del Estado administrativo colonial, la justicia tomó otros rumbos puesto que su tarea ya no solo radicaba en la implementación del castigo sino en el mantenimiento del orden establecido por el monarca. Por esta razón, dadas estas condiciones, la justicia comenzó a ser entendida, a finales del siglo XVII y comienzos de siglo XVIII, como el “establecimiento o la realización de la equidad” (Velasco, 2015, p. 24). Según este autor, la equidad entra como práctica en el aparato burocrático de justicia monárquico asumiendo un carácter dual.

Por una parte es considerada como una “realidad viva previa al mismo derecho, inconcreta y abstracta, denominada por la Corona como ruda equidad” conformada por una serie de principios que sirven como virtud rectora universal para la creación de las normas y por otra, como una serie de preceptos jurídicos específicos que nacen después de la ley y que indujo a que ésta estuviese acorde con los preceptos universales, es decir, con la actividad creadora del derecho por parte de quien tenía alguna potestad jurisdiccional: lo cual “era una interpretación de esa equidad suprema y su traducción más concreta” (Velasco, 2015, p. 24).

En efecto la justicia, vista como equidad, orientó las prácticas jurídicas construidas en América las cuales tuvieron como finalidad facilitar el acceso de los indígenas a los tribunales españoles, en los cuales éstos demostraban su “estado de indigencia, en virtud del cual eran eximidos del pago de emolumentos; durante un período, gozando del servicio gratuito del abogado de pobres del derecho castellano” (Ariza, 2009, pp. 108-109). Este ánimo de protección, dado el número de requerimientos judiciales que realizaron los indígenas ante las Audiencias, la Corona creó una “suerte de aparato

burocrático especializado en cuestiones indígenas”, que generó la creación del “procurador general de indios”, que se encargaba de “presentar ante la Audiencia las peticiones indígenas” (Ariza, 2009, p. 109).

Mientras los conflictos entre indígenas y españoles eran resueltos en la legislación indiana, los conflictos entre indígenas, que solían tomarse como problemas jurídicos menores, se delegaban a las autoridades tradicionales. Las autoridades indígenas operaban bajo una especie de jurisdicción propia “dentro de su espacio de reducción” (Ariza, 2009, p. 109).

Esta práctica era aceptada por la Corona como usos y costumbres indígenas, y, por consiguiente, por el derecho indiano considerado como una especie de derecho consuetudinario³¹. Para el autor, las relaciones entre la legislación de indias y la costumbre indígena eran de diversos tipos y ambas emanaban de las autoridades españolas “en función de las prácticas existentes, para reforzarlas o acomodarlas a las necesidades derivadas del buen gobierno de los territorios” (p. 109).

Aunque en los textos revisados no se alude al concepto de jurisdicción indígena, conviene anotar que ésta se comportaba como cualquiera de las otras jurisdicciones avaladas por la Corona, puesto que la vigencia de las costumbres jurídicas indígenas debían estar circunscritas a un territorio considerado como reducción o “pueblos de indios”, permitiéndole gobernarse por sus leyes y costumbres, aunque, como lo dice Ariza, no se les concedió a las comunidades una autonomía estricta (Ariza, 2009), dado que la validez del orden jurídico consuetudinario indígena se condicionó a que este no fuera en contra de la ley natural ni del derecho divino revelado “contenido en el

³¹ Autores del pluralismo clásico como Clavero (1994), advierten que observar el derecho indígena como un derecho consuetudinario, es colocar el derecho del colonizador como un ente separado e independiente que somete y domina al derecho indígena. Para ellos, la intención de que el derecho indígena estuviera sometido a un orden jerárquico, que es el orden del colonizador, advierte la existencia de un falso reconocimiento de lo que se considera como derecho indígena originario.

decálogo y en la ley evangélica, ni contra las leyes de indias, dadas por la Corona” (Martínez, 1998, p. 272). De esta manera, se estableció subordinación de la jurisdicción y de las leyes al derecho del conquistador³².

1.2.6 Jurisdicción y estructura territorial de la administración de justicia

Con el fin de lograr el orden jurídico-territorial en América, la Corona española trasplantó lo que podía definirse como “los cuatro ramos de gobierno: guerra, hacienda, gobierno y justicia” (Rodríguez, 2017, p. 67). Aunque el gobierno de la monarquía española mostraba la existencia de este sistema cuatripartito de poder gubernamental, en la práctica, el ramo de la justicia fue el ámbito más importante de imposición del gobierno, dada la intención de la Corona de dominar el territorio por medio de “un amplio y complejo sistema de tribunales establecidos, y también porque en los demás asuntos el proceder debía estar arreglado conforme a ella. La justicia, el ser justo, debía ser el ideal cotidiano de los oficiales del Rey” (Velasco, 2015, p. 97).

De esta manera, la organización del territorio no era caprichoso o improvisado por el gobierno monárquico puesto que, para las sociedades del “antiguo régimen, la justicia era la vía de mantener el orden dado por Dios, al punto que se consideraba que el Rey era el encargado de esta misión” (Velasco, 2015, p. 97). De este modo, la justicia era considerada como un fin supremo consagrado en las “obras de literatura jurídica, recopilaciones de leyes y otros tipos de textos” (Velasco, 2015, p. 97). Al respecto, Ricardo Zorraquín (1948) señala que en el “fondo, la legislación y el ordenamiento que

³² Para Gluckman (1995), los conflictos que se presentan en los territorios colonizados al imponer un orden jurídico están contenidos por una serie de costumbres que “proveen espacios de solución y restablecimiento del orden, de forma que no son una amenaza al orden constituido”. Según el autor, las tensiones o disputas entre los órdenes consuetudinarios son claves para contener la violencia y renovar la autoridad, de modo que esta dinámica es central para la soberanía y la distribución de la jurisdicción.

pretendía Castilla de sus poblados, tanto en la Península como en América, buscaba establecer comunidades que vivieran en paz y en justicia, propendiendo asegurar un orden fundamentado en esta última” (p. 14).

La idea de justicia en América fue sinónimo de buen gobierno. La forma de impartirse era el acto esencial del ejercicio del poder político (de la iurisdictio) “pues se trataba de conservar un orden de cosas donde cada segmento de la sociedad, agrupada en cuerpos o corporaciones era diferente entre sí” (Gayol, 2007, p. 95).

Por lo tanto, gobernar era impartir justicia. Esto conduce, según Velasco (2015), a “un proceso de reglamentación de variado carácter” (p. 99), que utilizó la creación de tribunales para administrar justicia como una estrategia de territorialización. De esta manera, el orden jurisdiccional que se instauró en América fue clave, dado que, impartir justicia creaba una territorialidad del Estado que le permitía a la Corona fundar una estructura hegemónica en las colonias de ultramar. Esta territorialidad se expresaría mediante las prácticas de personas cuyo fin era materializar el poder efectivo del Rey, como eran los alcaldes ordinarios, los escribanos, los jueces, el alcalde provincial, el alguacil mayor, los alcaldes de la Santa Hermandad quienes se encargaban de impartir justicia. Ésta no era solo un dictamen final del juez, su sentencia, sino una muestra fehaciente de la existencia de una territorialidad imperial en las colonias americanas.

De esta manera, la incorporación jurídico-territorial de América a través de un orden jurisdiccional se verificó bajo la constante intención de la Corona española de fortalecer la administración imperial que buscaba estructurar su poder soberano a partir de las disposiciones que emanaban de las leyes de Indias. Aunque la Corona española reconoció la existencia de un pluralismo legal, como se ha dicho antes, Valarezo (2013) advierte la existencia de tensiones entre los poderes jurídico-territoriales locales y el poder imperial, en virtud del poder que adquirieron las comunidades indígenas al tener un

reconocimiento jurídico por la Corona. Dicho reconocimiento se reflejó en las prácticas y en las estrategias que asumieron los indígenas cuando aprendieron a “manejar los sistemas plurijurisdiccionales que habían caracterizado a la monarquía en la Península” (Valerazo, 2013, p. 23).

Por su parte Benton (1999) destaca el dinamismo que adquirió el pluralismo legal que se formó en América, el cual obedecía a una política cultural que:

Permeaba diferentes elementos que fueron moldeados principalmente por las tensiones generadas entre las autoridades coloniales y los poderes locales, así como mediante la participación de los pueblos indígenas que se integraron haciendo uso del sistema a través de la práctica judicial (p. 563-588).

En suma, investigaciones como la de Benton (1999), Ariza (2009), Valarezo (2013), Velasco (2015) y Ardila (2018) cuestionan las concepciones que favorecen la evolución uniforme y progresiva de las instituciones europeas en la época colonial en América, como la emergencia del modelo estatal establecido en el siglo XVII, con el tratado de Westfalia en 1648, al sostener que la soberanía, la jurisdicción y la teoría legal tienen como fuente única la tradición jurídica y cultural de occidente³³. En consecuencia, el abigarrado orden jurídico-territorial y jurisdiccional en América demuestra la existencia de una variedad de sujetos-actores (indígenas, españoles, criollos y una burocracia institucional) que condicionaron una realidad política sin precedentes históricos que “demandaba un ordenamiento jurídico plural” (Valarezo, 2013, p. 23), que le permitiese al virrey y al derecho indiano armonía

³³ Para Autores como Jacques Chevallier (2011) la paz de Westfalia constituye en inicio de la adopción de la forma estatal, convirtiéndose en “un pasaporte necesario para el acceso a la sociedad internacional” (p.36). El Estado entonces emerge erigido de derecho internacional, siendo dotado de ciertos atributos como: “la existencia de un grupo humano en un territorio, la construcción de una figura abstracta, fuente de toda autoridad, sería la entidad de expresar el interés general, establecimiento del monopolio de la fuerza, es decir, Estado es fuente legítima y única de coacción, así como único constructor de burocracias funcionales” (Chevallier, 2011, pp. 36-37).

y resolución de conflictos a través de leyes y regulaciones diseñadas según una reforma administrativa de la Corona “por medio de una estructura institucional y burocrática, que buscó ejercer el control de los territorios y sus recursos, previniendo el desarrollo de instituciones feudales y desincentivando los proyectos separatistas” (Valarezo, 2013, p. 25).

En este proceso, la Corona española se reafirmó en el principio de “dispensación de justicia como una forma dinámica de legitimación de la autoridad” (Valarezo, 2013, p. 25)³⁴. El siguiente momento de cambio institucional se produjo con el advenimiento de la dinastía borbónica entre 1700 y 1808 instaurando su conocido “plan de reforma administrativa”. Estas reformas en América significaron la “disrupción del sistema del consenso implícito que había regido durante siglos el sistema de gobierno virreinal, poniendo distancias insalvables entre las fuerzas políticas y sociales de América y la Corona española” (Lynch, 1992, p. 69-81).

1.3 El sistema mundo moderno: un giro espacial y territorial estatal

El siglo XVIII plantea un nuevo reto para España, la consolidación de nuevos imperios como Inglaterra, Francia y Holanda, y la invasión de Napoleón Bonaparte que introdujo un nuevo paradigma en el imaginario territorial del mundo. A este fenómeno, Wallerstein (2007) lo llama “sistema mundo moderno”. Como lo plantea Foucault (2006), en este siglo se modifica el “arte del buen gobierno”, que consistía en dejar de velar por las “almas de los

³⁴ Era una función del ejercicio de la soberanía y un medio de legitimación de la autoridad.

súbditos” y pasar a la optimización de los recursos materiales y humanos presentes en el territorio.

El gobierno que se instaura se caracteriza por la intención de hacer parte del sistema mundo a través del control económico, incorporando una administración racional cuyo objeto es el control de los habitantes, las riquezas, las costumbres, el territorio y la producción de conocimientos. Por ello se dice que, el siglo XVIII introdujo técnicas relacionadas con las variables de: “natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda” (Foucault, 1996, p. 195).

La pérdida de poder de España frente al circuito comercial del Atlántico empezó a mostrar otras dinámicas comerciales, en las cuales los comerciantes ingleses, franceses y holandeses, se fueron apoderando del comercio del atlántico. Ámsterdam reemplazó a Sevilla como nuevo punto estratégico del comercio con América, y desplazó el “centro de la economía internacional desde la costa del sur hacia la costa noroccidental de Europa” (Wallerstein, 2007, p. 37). Los Borbones sabían que perder la hegemonía del comercio mundial implicaba para España quedarse rezagada en su proceso de modernización.³⁵

A raíz del informe presentado por los observadores enviados por la casa borbónica, esta se daría cuenta del poder económico que ostentaban las élites locales criollas-coloniales debido a la debilidad del poder real, de modo que el gobierno borbónico decidió fortalecer “la posición del Estado a través de la

³⁵ Por eso, la Corona española enviaría a Jorge Juna y Antonio Ulloa como observadores a América con el fin de pasar un informe sobre el comportamiento de sus colonias. Para los Borbones, el informe presentado por sus observadores no fue alentador, la inoperancia de las “leyes, la rapacidad sin límites de los empleados públicos, el contrabando, la corrupción del clero y las costumbres económicas de la población, se constituirían en un obstáculo para convertir a España en un verdadero competidor por el comercio del atlántico” (Castro, 2010, p. 98).

reforma al sistema administrativo a expensas de lo que hoy en día llamaríamos sector privado” (Borja, 2017, p. 137).

Al imponer la reforma administrativa mediante impuestos, los borbones afectaron los intereses territoriales-mineros y mercantiles de dichas élites, así como el poder creciente de la iglesia católica. Lo anterior condujo a la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. Para Borja (2017), la expulsión de los jesuitas fue parte de una estrategia de la Corona de sometimiento de la jurisdicción eclesiástica ante los tribunales civiles, pretendiendo con ello “restringir la inmunidad de la cual gozaba, así como su gran capacidad económica” (p. 137). Dicha restricción llevó a la expropiación de 170 haciendas que pertenecía a la Compañía de Jesús ubicadas en la gobernación de Popayán y en la Audiencia de Quito.

En 1789, uno de los más importantes economistas españoles, don José Campillo y Cossío, que se desempeñaba como ministro de rey borbón Felipe V, al realizar un balance de la economía de las colonias de ultramar expresaba la desdeñosa gestión administrativa frente a estas, en los siguientes términos:

Tras la conquista entró la codicia de las minas, las que por una temporada dieron grandes utilidades a España, mientras eran suyos los géneros con que rescataban el oro y la plata, pero en lo sucesivo, cuando debiéramos haber proporcionado nuestra conducta a las circunstancias y aplicarnos al cultivo de ocupaciones que emplean útilmente a los hombres, hemos continuado sacando infinito tesoro que pasó y enriqueció a otras naciones; y el verdadero tesoro del Estado, que son los hombres, con esta cruel tarea se nos ha ido extinguiendo (citado por Castro, 2010, p. 98).

En efecto, el poder económico que ostentaban las élites locales criollas-coloniales, debido a la debilidad del poder real, condujo al gobierno borbónico a fortalecer “la posición del Estado a través de la reforma al sistema administrativo a expensas de lo que hoy en día llamaríamos el sector privado”

(Borja, 2017, p. 137). Con la imposición de la reforma administrativa mediante impuestos, los borbones afectaron los intereses territoriales-mineros y mercantiles de dichas élites, así como el poder creciente de la iglesia católica.

De acuerdo con Castro (2010) lo más importante de dicho cambio radica en la necesidad de los borbones de establecer una forma de gobierno que incorporaría a América al sistema-mundo a través de la biopolítica³⁶. Es precisamente a la luz del concepto de biopolítica que los economistas y los políticos españoles del siglo XVIII expondrían la idea de “gobernar bien” a través de mejorar las “manufacturas introduciendo maquinas e incrementando las riquezas mediante la promoción de la agricultura y la aplicación de conocimientos de botánica, [y la construcción de] caminos, canales y puertos” (p.98)

La visión de los borbones sobre sus colonias suponía la necesidad de un conocimiento sobre la población con el fin de optimizar su fuerza de trabajo. Esto indica que, a diferencia de los Habsburgo, “los Borbones observaban que la verdadera riqueza de las naciones no estaba primariamente en los recursos naturales sino en los recursos humanos disponibles” (Castro, 2010, p. 99). La intención de la Corona fue crear un tipo de súbdito productivo y obediente a las directrices del Estado.

En este momento, España crea una política de control sobre todas las instituciones sociales, los recursos naturales y sobre la vida de los súbditos. Lo anterior muestra que el Estado borbón es el antecesor de lo que conoceríamos a finales del siglo XIX como el Estado-nación puesto que ambos comparten la idea de colocarse en la perspectiva del todo. Para ello, utilizan “sistemas de codificación como el censo y la estadística, concentra[n] la

³⁶ Cabe resaltar que Michel Foucault (2007) utiliza el término biopolítica para explicar: 1) la relativización y reformulación del poder soberano; 2) El papel central del desarrollo del racismo moderno y 3) las formas liberales de gobierno. Véase también (Lemke, 2017).

información, la procesa[n] y la redistribuye[n], a través de una técnica de objetivación como la cartográfica” (Castro, 2010, p. 99), así como la representación unitaria del territorio, por medio de “códigos de ordenamiento como el derecho, la educación y los rituales cívicos” (Castro, 2010, p. 99), que recrean las estructuras mentales que homogenizan e imponen formas unitarias, legitimando las estrategias de limpieza social como la medicina y la criminología, para “penalizar el ocio y crear una fuerza de trabajo útil para fomentar el desarrollo económico de las colonias, mediante dispositivos de vigilancia como la Visitación General” (Castro, 2010, p. 99)³⁷.

Con la expectativa de centralizar y maximizar los ingresos fiscales saneando las finanzas estatales, los Borbones intentaron convertir la Corona española en un Estado que tuviera el poder de controlar no solo materias primas sino también subjetividades, es decir, un estado “capaz de aprovechar sus inmensos recursos humanos para competir con éxito en la lucha por el control de comercio mundial” (Castro, 2010, p. 99).

La intención borbónica de racionalizar el territorio como estructura del imperio español trajo consigo procesos que suponían la formalización, instrumentalización y burocratización de la sociedad, con base en criterios de homogenización de las personas y de sus instituciones. Esta racionalización pasa por la formalización de la estructura estatal borbónica en su “intento de aplicar criterios abstractos de acción, es decir, no ligados a juicios de valor domésticos, privados y religiosos, para orientar la vida colectiva” (Castro, 2010, p. 99).

³⁷ Para Castro (2010) la visitación general representaba en la época borbónica un “dispositivo de vigilancia”, el cual pretendía “centralizar y maximizar los ingresos fiscales, saneando las finanzas del Estado a través de sistemas cognitivos como la nueva ciencia, así como generar inventarios de los recursos naturales explotables, buscando mejorar las técnicas de producción y comercialización de alimentos” (p. 99).

Esta separación de la vida colectiva y política de la iglesia mediante un ordenamiento impersonal le da fuerza al uso legítimo de un sistema jurídico que ordena la vida de los súbditos, en oposición a un ordenamiento personalizado vinculado a las tradiciones. Se sustenta así una especie de territorialidad estatal ligada a un proceso de identidad que más adelante será vital en la conformación de la nación. Se trata “de la disolución de los lazos comunitarios de tipo tradicional y el tránsito hacia un actuar conforme a reglas cuidadosamente diseñadas por el Estado” (Castro, 2010, p. 99).

De esta manera, el Estado impuesto por la monarquía borbónica tiene como objetivo el aprovechamiento de riquezas que significó desterrar de América al guerrero y al conquistador para establecer al sujeto *economicus*, con capacidad de crear riquezas y estimular el comercio y la industria, pues, como lo expresa Campillo citado por Castro (2010) “de nada sirve el dominio por las armas sobre un territorio, si las riquezas de ese territorio y la capacidad productiva de sus pobladores no redundan en el beneficio universal de todos los estamentos del imperio” (p. 100).

La puesta en marcha de la estructura estatal borbónica rompe con las prácticas locales establecidas por el poder eclesiástico y aristocrático, y condujo al desequilibrio de la estructura social, económica, política y territorial que dichos poderes habían construido en la Nueva Granada. Este poder local de la élite se encontraba fundamentado en una estructura oligárquica que establece vínculos de amistad y de alianza con la burocracia colonial acaparando buena parte del “capital económico, social y cultural” (Castro, 2010, p. 101).

La idea de los Borbones de concentración y expropiación del espacio social y de los capitales económicos y simbólicos significó en su momento que dicha oligarquía perdiera poder económico y legitimidad política obligándose a ceder parte de la administración del territorio y de la tierra. Esta condición planteada por el estado borbón radicalizó la relación de los criollos con la Corona, puesto

que el interés particular de estos entra en un espacio de competencia con el supuesto interés general de la Corona.

Como lo plantea Castro (2010) la biopolítica estatal impuesta por la Corona española “significó también una guerra interna contra el *habitus* de los criollos americanos, contra sus intereses económicos y, lo más importante contra sus pretensiones de blancura” (p. 101). De este modo, la organización biopolítica fue utilizada por el estado borbónico con el fin de liberarse del entramado de corrupción criollo. Por lo tanto, la visión centralista del Estado español muestra una intención de apoderarse de las Audiencias lo cual queda claro tras la visita de Gutiérrez de Piñeres a la Nueva Granada en 1778, dado que una de las prioridades de esta visita era deponer los cargos que tenían los criollos en la Audiencia de Santafé, lo cual se constituyó en un fuerte golpe al poder local aristocrático³⁸.

Los criollos interpretaron dicha transgresión como una falta de reconocimiento de su estatus de blancura y nobleza. De esta manera, el menosprecio del indio, instaurado desde el siglo XVI, fue transferido a quienes gozaban en América de un mejor estatus social, lo que representó una humillación y un insulto, dado que, el criollo se sentiría traicionado por la Corona puesto que la riqueza adquirida en la Nueva Granada no estaba dada por la relación trabajo-persona sino por un sistema de recompensas otorgadas por España que guardaban relación con privilegios legales y cuotas de gobierno.

La política de las elites se inspiraba en la creencia de que la Corona y la nobleza eran mutuamente dependientes, con reclamos recíprocos entre sí, y la actividad política giraba en torno a la

³⁸ Además, la política más “estricta y eficiente” para recuperar el control de la metrópoli sobre las Audiencias locales de ultramar, permitiría también unificar las finanzas y rechazar la agresión comercial de los rivales europeos” (Mcfarlane, 1997, p. 289).

competencia por tener acceso a las recompensas que ofrecía el Estado patrimonial y la iglesia (McFarlane, 1987, p. 359).

No obstante, el golpe más fuerte contra la mentalidad de la élite criolla fue sin duda la “política que favorecía la movilidad social de los indios, negros libres, mulatos y mestizos” (Castro, 2010, p.103).

A la luz de la nueva racionalidad estatal borbónica, se pretendía instaurar en América un proyecto homogenizador que permitiera integrar a los grupos sociales. Ahora bien, el optimismo de los borbones por entablar un poder absoluto de la monarquía sobre los territorios coloniales choca con las divisiones étnicas construidas durante los dos siglos anteriores. En efecto, las políticas que se formularon por España incrementaron las tensiones raciales en las colonias de ultramar. La trinchera racial que se instauró en América como salvaguarda del criollismo fue patrocinada por la iglesia católica, dado que esta presionó a la Corona española para mantener de manera legal los privilegios conseguidos durante el período colonial, como la blancura, el derecho natural, la hegemonía sobre la educación y los bienes a manos muertas³⁹.

Para no acrecentar el inconformismo criollo, el poder central del estado borbón expidió en 1767 la ley denominada “Real pragmática”. Esta ley buscaba la regulación del proceso de blanqueamiento, a través de la normatización de los “matrimonios desiguales”. Estos matrimonios eran aquellas uniones sacramentales que se realizaban entre mestizos y criollos con el fin de que los primeros adquirieran la condición de blancos y por esta

³⁹ La blancura como derecho natural, se relaciona con el establecimiento de “las cédulas de gracias” (Castro, 2010, p. 104), eran solicitudes que hacían los mestizos enriquecidos, con el fin de demostrar que por su venas corría un porcentaje de sangre blanca, lo cual constituía un derecho natural, obteniendo “jurídicamente el estatus de blancura, lo cual habilitaba para recibir educación, casarse con un blanco, entrar en el sacerdocio y por encima de todo ejercer una actividad económica productiva lavando jurídicamente la mancha de la tierra”(p.104).

vía conservar el honor de las familias que se reconocían como blancas. A partir de dicha normatización de la blancura, los padres podían entablar los llamados “juicios de disenso” con los cuales se “hacia valer el derecho de evitar que los hijos se casaran con gente de inferior condición” (Castro, 2010, p. 111), logrando con ello la homogeneidad racial de la familia. De esta manera, los juicios de disenso se convirtieron en la estrategia idónea para frenar la intención del gobierno central de propiciar la movilidad de las castas de la tierra, puesto que en la sociedad tradicional colonial se utilizaba el viejo derecho de hidalguía para evitar los matrimonios interraciales y como respuesta a la negativa de los criollos respecto a la política de movilidad social de dichas castas.

En efecto, la política propuesta por los Borbones resultaba peligrosa para la estabilidad del imperio, y, en consecuencia, instaurar una barrera jurídica que permitiera trazar en el territorio una especie de frontera que sirviera como marca territorial de la lealtad hacia la Corona, que solo podía provenir de la blancura del hombre-criollo-colonial. Para Santiago Castro (2010), este tipo de política gubernamental, antes que lograr un consenso multiétnico en torno al proyecto racionalista de del estado borbón, condujo a que “las reformas se convirtieran en un factor que contribuiría a fortalecer el enclaustramiento étnico de las élites (2010).

En consecuencia, la ilustración racializada introdujo en América un límite para el mundo indígena, de modo que la modernidad consolidó la tendencia de exclusión de lo indio como no civilizado. La ilustración, entonces, surge en el escenario del orden político-jurídico territorial, como un muro que limitaba el acceso a los indios, los negros y los mestizos a la educación y a la cultura letrada, creando un paradigma que marcaría en los siglos siguientes un sistema de valores étnico racista en el que la élite-criolla blanca decide impedir la llegada de otras culturas a la construcción de un pensamiento que permitiera un orden territorial basado en la diversidad.

A comienzos del siglo XIX, España mostraba un vacío de poder que alimentó los movimientos independentistas. La crisis fue el camino hacia la consolidación de los textos constitucionales de los países independentistas, en un contexto en que lo local adquirió un fuerte protagonismo político. En este momento, las colonias americanas hacían caso omiso de las órdenes que emanaban del gobierno de Madrid. Esto provocó decisiones de las juntas locales españolas que cambiarían las relaciones políticas y territoriales con América⁴⁰.

De esta manera, como producto del desbalance de poder, de las luchas internas y de los conatos de independencia en las colonias americanas, España empieza a desaparecer del escenario internacional como postura imperial, lo cual provocó una “ampliación de las coordenadas espaciales y de los lenguajes e imaginarios políticos” (Cardoso, 2015, p. 21). El resultado fue la reacomodación del centro y la periferia, provocando para España la pérdida del poder político en Europa y en sus colonias de ultramar. En palabras de Cardoso (2015) la nueva “simbología para el poder político” (p. 22) estructura coordenadas topográficas, simbólicas, próximas y lejanas⁴¹.

En este momento, la geografía empieza a jugar un papel importante en la construcción política del nuevo orbe mundial. Si bien, el siglo XVIII trae cambios para el continente europeo y principalmente para España en su necesidad de organizar el control político y territorial, en el siglo XIX se

⁴⁰ La decisión que toman las juntas locales españolas frente a las colonias españolas reproduce una descentralización administrativa. El territorio por primera vez es visto como concepto, pero también toma un carácter funcional, al representar a América en el gobierno de la monarquía hispánica, aunque de manera minoritaria, lo cual fue sentido como una superioridad comercial, política y social, que condujo a aumentar la intención y el sentimiento de emancipación de los americanos. Lo anterior activa el movimiento constitucional en América bajo el manto de un cambio político que traería consigo al Estado.

⁴¹ Cardoso (2015) argumenta que la espacialización de la política se establece según coordenadas topográficas definidas, entendiendo que la política encuentra un espacio preexistente, al espacio material que se le impone en una sociedad.

consolida la transformación del continente latinoamericano, a raíz de los procesos de independencia⁴².

Como lo plantea Capel (2013) los procesos de independencia en América, así como la Revolución Francesa y la independencia de Estados Unidos originan “territorialización y socialización de los grupos sociales a partir de la instauración del Estado de corte liberal” (p. 25). Este tipo de Estado se erige como modelo homogeneizador de la sociedad, y su consolidación conduce a la intensificación del control económico, político y social, que se sustentó en la construcción de un orden territorial que comprendía la organización administrativa, regional y la creación de infraestructura y poder de gobierno⁴³. De esta manera, el Estado se consolidaría en palabras de Bourdieu (2014) como un “campo relativamente autónomo que ejerce un poder de centralización de la fuerza física y simbólica constituyéndose en un campo de luchas” (p. 174).

De esta modo, luego de la Conquista y de la Colonia, América puede ser observada como una invención a partir de identidades que fueron concebidas por la Corona española y por sus instituciones imperiales como relaciones sociales que fueron constituidas con respecto a las prácticas y estrategias de identificación e invisibilización de los sujetos, el territorio y las territorialidades constituyendo de esta manera el territorio americano en un campo desigual de relaciones de poder, dentro de estructuras simbólicas, económicas, jurídicas,

⁴² Para Wallerstein (2007), la construcción y la consolidación del Estado en este primer momento implicaba la “disolución de los acuerdos políticos de la Europa feudal: la unidad entre Monarquía e iglesia y el complejo sistema de soberanías descentralizadas y parceladas” (p. 199). Los Estados nacientes se pueden considerar como soberanías delimitadas territorialmente, con un fuerte centralismo administrativo que le permitía el monopolio de la fuerza.

⁴³ Lo universal y lo particular quedarían definidos con mayor claridad. Las turbulencias que viven Europa y América entre 1789 y 1815 “haría añicos y transformaría las bases de la autoridad establecida a lo largo de los siglos anteriores. Por ejemplo, el punto de vista absolutista según el cual la autoridad del Estado se encarnaba en la persona del soberano se sustituiría por el punto de vista según el cual la soberanía residía en el pueblo de una nación” (Wallerstein, 2007, p. 202)

sociales y políticas, trazando lo que Santos (2014) denominó como el “pensamiento abismal”.

La matriz de poder colonial posibilitó en el continente americano, la conformación de dos tipos de territorios: los pueblos de blancos y los pueblos de indios, que denotan una estructura dual que le permitió los grupos dominantes crear campos simbólicos, jurídicos, políticos, sociales y económicos y construir una sociedad hegemónica cimentada en relaciones de poder que recrea el colonialismo y la colonialidad, a través de la inferiorización y racialización de los pueblos originarios de América.



Capítulo 2

El Estado-nación: un paradigma moderno

2 El Estado-nación: un paradigma moderno

A partir de la paz de Westfalia en 1648 el Estado se estableció como la principal configuración de la política en las sociedades modernas. En América, en el siglo XIX, después de las campañas libertadoras que llevaron a las antiguas colonias de ultramar a la independencia, el Estado se constituyó en la piedra angular del proceso hacia la modernidad. En efecto, el Estado moderno representa el monopolio de la vida política, monopolio que debe ser entendido en términos de Weber (2014) como los tipos de dominación que permiten la “probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos)” (p. 334) y de operar como autoridad legítima por el “gobierno de los intereses comunes, que articula territorio, gobierno, población, cultura y un sistema legal” (Tapia, 2010, p. 95).⁴⁴

⁴⁴ Para Weber (2014) la legitimidad es una cuestión sociológica dado que ésta se basa en “creencias compartidas que operan en el ámbito de la realidad social empírica, mientras que la legalidad es un sistema de normas jurídicas con su propia lógica y ámbito de validez en la esfera del deber ser, aunque en la realidad empírica también puede llegar a constituirse en fuente fundamental de

En este capítulo, se trata de revisar críticamente la forma en que el estado-nación, como una estructura de dominación le permitió a la élite criolla hacer de éste un sistema de distinción entre dominados y dominadores, entre gobernantes y gobernados y entre dirigentes y dirigidos y analizar la formación histórica del constitucionalismo como estructura fundante del Estado y caracterizar las relaciones de poder que lo constituyen, considerando que estas se identifican por haber “producido la concentración de la política en un conjunto de instituciones separadas que operaban sobre todo para organizar la reproducción ampliada de las estructuras del modo de producción capitalista” (Marx & Engels, 2007, p. 84).

Aun que las definiciones de Estado de Weber y de Marx están pensadas por el primero como una relación y una estructura de dominación de fuerza y para el segundo como dominación de clase, el proceso de construcción del Estado surge en lo que hoy es Colombia, como monopolio legítimo de los medios de administración, situación que hace referencia al “proceso a través del cual las burocracias se subordinan a un mando central” (Tapia, 2010, p. 96).

Por lo tanto, el Estado moderno termina siendo una nueva representación del colonialismo histórico, dado que el modelo que se instaura o impone conservó algunas instituciones coloniales que le permitieron a las élites criollas apropiarse de un discurso proveniente de teorías normativas eurocéntricas que consideraban el Estado como unidad territorial y poblacional.

legitimidad cuando la mayoría de los ciudadanos pone por encima de la validez de la ley a otro tipo de consideraciones y cree en ella, así como orienta su conducta en función de ella” (p. 336).

2.1 El Estado como monopolio de la vida política

El surgimiento del Estado como piedra angular de la modernidad se relaciona con las transformaciones sociohistóricas que en el caso de la Nueva Granada plantearon la necesidad de un nuevo régimen de valores que orientarse la vida política, social y económica de quienes intentaban liberarse del yugo colonial, es decir, de “la desigualdad y la exclusión que en la modernidad tiene un significado totalmente distinto del que tuvieron en las sociedades del Antiguo Régimen” (Santos, 2003, p. 125).

Por primera vez en la historia del constitucionalismo neogranadino, la igualdad, la libertad y la ciudadanía fueron reconocidas como principios de emancipación social. Es en este contexto que, “la desigualdad y la exclusión tienen que ser justificadas como excepciones o incidentes de un proceso social que en principio no les reconoce legitimidad alguna” (Santos, 2003, p. 125). De esta manera, la lógica del Estado moderno conllevó a que estos dos aspectos fuesen minimizados a fin de que el poder fuese considerado como legítimo.

Sin embargo, junto al paradigma de la modernidad y del estado-nación, emerge para las sociedades la necesidad de integración al sistema mundo capitalista, lo cual condujo a que el paradigma de la modernidad en América fuera el desarrollo capitalista, de allí que las nacientes naciones estuvieran sujetas a la contradicción entre los principios de emancipación que “continuaron apuntando hacia la igualdad y la integración social, y los principios de la regulación, que pasaron a regir los procesos de desigualdad y de exclusión producidos por el propio desarrollo capitalista” (Santos, 2003, p. 125).

Bajo esta lógica, el naciente Estado moderno neogranadino, en palabras de este último autor se funda en dos sistemas de pertenencia: la desigualdad y la exclusión. En el “sistema de desigualdad, la pertenencia se da por la

integración subordinada, mientras que, en el sistema de exclusión, la pertenencia se da por la exclusión” (Santos, 2003, p. 125).

En efecto, el Estado en América se construyó a partir de “un sistema jerárquico de integración social, es decir, quien se encuentra sometido está adentro, y su presencia es indispensable” (...) a su vez, el Estado reproduce otro principio jerárquico de exclusión el cual se diferencia del sistema de desigualdad dado que, quien se encuentra abajo, está afuera.

Ahora bien, estos dos sistemas de jerarquización se constituyen en tipos ideales, “pues en la práctica los grupos sociales se introducen simultáneamente en los dos sistemas, formando complejas combinaciones” (Santos, 2003, p. 126). Por esto, en dicha jerarquía “se consuma la convergencia de la modernidad y del capitalismo, dando como resultado la formulación del Estado como monopolio de la vida política”.

Lo anterior conduce a comprender, la construcción del tipo de Estado que se consolida en Colombia como un proyecto que se enmarca en el monopolio de la vida política, de la fuerza y de la autoridad y en la construcción de un sistema normativo que considera la ley como valor universal.

En efecto el Estado moderno-territorial en Colombia durante el siglo XIX se sustentó en nuevas prácticas políticas que condujeron a la re-significación del territorio y a la construcción de una noción de frontera, dos aspectos cruciales en el proceso de consolidación interna pero también de su relación con otros Estados. Una vez consolidado el Estado moderno-territorial con la revolución francesa, el desmoronamiento de la monarquía y el feudalismo, emerge una nueva tensión que, según Ferreira (2014), se “agudiza por la confrontación entre el nacionalismo y el cosmopolitismo” (p.3)⁴⁵, la cual obliga al Estado

⁴⁵ El nacionalismo y el cosmopolitismo fueron claves en las luchas territoriales para establecer el carácter jurídico y político del Estado. Para Ors (2010) el nacionalismo aparece como una coincidencia entre la unidad política y la unidad cultural, es decir, la nación asume un papel central en la estructura política y jurídica del Estado-territorial, puesto que le otorga la identidad a quienes

moderno a replantear geoestratégicamente el fundamento jurídico y político del territorio en la modernidad.

Más allá, de la transformación geopolítica de América producida por las revoluciones, conviene comprender que el reconocimiento del Estado se constituye en garante de la inclusión de quienes fueron excluidos por el anterior régimen. Por lo tanto, el Estado se construyó a partir de algunas premisas que según Ferreira (2014) se basan en lo que hoy se conoce como contractualismo, que fue la matriz simbólica, que se convirtió en el fundamento cultural e histórico del Estado.

Estas coordenadas tuvieron como fin lograr la estabilidad de un orden entendido éste en función de la afinidad o la divergencia respecto a las manifestaciones de la conciencia social que se manifestaron luego de las revoluciones independentistas. De allí que el constitucionalismo del siglo XIX, no escapa a dichas manifestaciones y a las nuevas concepciones de sociedad que claman por la igualdad y la inclusión.

Fue este el contexto, en el que las doctrinas contractualistas entraron a cimentar las Constituciones Políticas de los nuevos Estados como un modelo funcional que le permitía a la elite criolla construir la institucionalidad estatal, la cual se basó en una lógica dicotómica que se fundamentaba en la representación de un estado de naturaleza contra la sociedad política que según Galimindi (2002) “subsume una serie de antítesis sustantivas, como guerra/paz, pasiones/razón, multiplicidad/unidad” (p. 57).

En suma, el sistema contractualista cumple una doble función: por un lado, opera como principio de interpretación, puesto que define quién hace parte del Estado y quién queda excluido de él, lo que remite a cualquiera de las

habitan en su territorio. Lo anterior conduce a crear una sola territorialidad y una sola comunidad. Así mismo, el cosmopolitismo según Espinoza (2000), se asume como la existencia de instituciones jurídico-políticas que regulan las relaciones internacionales.

dicotomías básicas que se expresan en el estar dentro o fuera del estado de naturaleza o de civilidad. Por el otro, se refiere a ser patrón de evaluación, que adjudica un valor positivo o negativo a todo movimiento que implique alejarse o acercarse al estado de naturaleza.

En efecto, la relación contractual del Estado moderno se manifiesta como condición de protección y obediencia, “ya que, combina consideraciones descriptivas acerca del ser de los hombres por ejemplo sus inclinaciones naturales, con consideraciones normativas, referidas al deber ser” (Galimindi, 2002, p. 61). Según lo expuesto por Hobbes, la República debe construirse sobre lo que él llamó el “pacto de sujeción”, la cual parte de un estado original hipotético de guerra entre los hombres, que conduce a la célebre frase de Hobbes “homo homini lupus” (el hombre es un lobo para el hombre). Esto significa que el hombre que vive en el estado de naturaleza no tiene asegurada la paz, la convivencia y la vida. Esta concepción condujo al teórico del contractualismo a ser partidario de la creación de un Estado “que esté soportado en la cesión de derechos por los hombres a una persona o institución fuerte, que garantice las condiciones mínimas de los individuos dentro de la sociedad” (Dávila, 2018, p. 72).

Según Hobbes, la necesidad de construir el Estado se justifica en la idea de sometimiento a la ley. Para él en esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia que:

Nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son aquellas cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado

solitario. Es natural que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; solo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y solo en tanto puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón (Hobbes, 2007, p. 104).

Para Zarka (1995), el estado de naturaleza proporciona un derecho natural que no conduce a la salida de dicho estado, puesto que no crea los medios necesarios para repeler la guerra. Por lo tanto, solo sirve el derecho que sea capaz de llevar a la igualdad entre los hombres. Es por esto que el Estado, para Hobbes, “es el resultado de una transferencia de derecho que los hombres hacen para asegurar, entre otros, la paz, la seguridad por medio de un pacto de sujeción” (Ferreira, 2014, p.9).

Ahora bien, para los contractualista, el movimiento político del siglo XIX introduce en el constitucionalismo neogranadino una teoría de acción voluntaria “apoyada en una teoría de conocimiento sensible y del lenguaje, de la cual se deriva la dinámica de interacción de voluntades en contextos multitudinarios” (Galimindi, 2002, p. 62). El problema de esa interacción de voluntades que se transforma en consenso en contextos multitudinarios, pone en estado de naturaleza (que es un estado de inferioridad) voluntades que son consideradas como objetos de deseo o de aversión, justificando así su exclusión.

De allí que el movimiento constitucionalista de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, optase por la teoría de la acción voluntaria propuesta por Hobbes en su versión del contractualismo, la cual introduce el concepto de poder, definido este como “el medio de que dispone un hombre para procurarse lo que ante él aparece como un bien futuro” (Hobbes, 2004, p. 189). De este modo, la elite criolla neogranadina concibe al Estado-territorial como

espacio de interrelación de voluntades en “pugna por la posesión de los bienes materiales y simbólicos” (Galimindi, 2002, p. 65) que constituirían la naciente nación. No obstante, algunos sectores “liberales” de dicha elite vieron en la teoría de Locke la forma de construcción del Estado y de la nación, dado que éste plantea la necesidad de establecer un mecanismo de valoración entre la igualdad y el principio de libertad, equiparándolos ambos, bajo el supuesto de que, en el estado de naturaleza, los hombres son iguales y libres.

En efecto, la elite liberal que abogaba por la construcción de un régimen estatal fundamentado en la idea de que los hombres son todos libres por naturaleza, iguales e independientes, como lo plantea Locke (1994) en *El segundo tratado del gobierno civil*, se soporta en el nuevo contractualismo de Locke, quien, a diferencia del contractualismo clásico, otorga importancia al “poder político”, que se opone al poder coercitivo expuesto por Hobbes, para quien el consentimiento procede del temor de muerte y de guerra.

El único modo de que alguien se priva así mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros, de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgos de sus propiedades, frente a quienes no forman parte de la comunidad. (Locke, 1994, p. 111).

En efecto Locke propuso una intención política del contractualismo, que denominó el “pacto de unión”, en el cual concede un papel central a la construcción de la sociedad civil, a fin de buscar la creación de un auténtico sistema de garantías civiles y de libertades bajo el concepto de una organización política, donde cada hombre cede algo de su libertad por el bien de esa organización. Esta visión que es compartida como se ha dicho antes por cierta parte de la elite criolla, ve al Estado como la estructura que garantiza

el cumplimiento de lo pactado por los hombres, que no es otra cosa que el cuidado de la libertad, la propiedad privada y la vida.

Según la teoría contractualista de Locke, los Estados independizados deben buscar la creación de un poder que emane de la sociedad que intente controlar el poder originado por la organización estatal. Con esto, se intenta materializar las aspiraciones de los constitucionalistas ingleses del siglo XVI, que pretendían desconcentrar el poder en referencia a la monarquía, ya no absoluta, sino parlamentaria, en la que se establece el criterio de supremacía de la ley.

En efecto el Estado moderno basado en la teoría contractualista de Locke, tiene unas características cruciales en el desarrollo de un sistema que tiene como fuente de poder la organización de la sociedad civil con base en el establecimiento de una ley, la creación de un órgano que administre e imparta justicia y la creación de un cuerpo que ejerza presión para que se cumplan los mandatos judiciales. En este sentido, Locke (1994) señala:

Así, quien quiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado, está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas y promulgadas y conocidas por el pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro de un país; y si se trata de relaciones con el extranjero, deben impedir o castigar las injurias que vengan de afuera, y a proteger la comunidad contra incursiones e invasiones. Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo (p.137).

A partir de la fuente teórica expuesta por el contractualismo de Locke en su interés por la construcción de una sociedad civil fuerte y de un Estado que garantice los derechos y las libertades individuales, se fue consolidando un régimen liberal, en lo que hoy conocemos como Colombia cuyo fundamento

fue la división de poderes, donde el ejecutivo y el legislativo cumplirían funciones determinadas a fin mantener y controlar el poder de la sociedad civil a través de la supremacía de la ley, en procura de salvaguardar los derechos a la propiedad privada, a las posesiones y a la vida de sus miembros.

Otro de los aportes del contractualismo clásico alude a Rousseau quien elabora la teoría sobre “el contrato social”, la cual conserva la idea de la existencia de un estado de naturaleza, que es concebido por él bajo una serie de condiciones que reconfiguran el derecho a la igualdad planteado por Hobbes. Para Rousseau, el hombre que se encuentra en estado natural, contrariamente a lo señalado por Hobbes, está en igualdad de condiciones con los otros, en lo que denominó la plenitud de la vida. Sin embargo, el hombre tiene que hacer parte de una vida social que instaure organizaciones que muestran las facultades de los hombres y provocan la aparición de desigualdades. De allí, surge la necesidad del “tránsito del estado de naturaleza al estado civil produciendo en el hombre un cambio muy notable sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad que antes le faltaba” (Rousseau, 2012, pp. 23-24).

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil propuesto en el Contrato Social parte de la diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos. Para Rousseau (2012) la voluntad general “solo busca el interés común, mientras tanto, la voluntad de todos persigue el interés privado” (p. 35). Esta tensión que se presenta entre las dos voluntades requiere según el autor de una fuerza “universal y coercitiva”: el “Estado”.

Las elites criollas comprenderían de mano de Rousseau que el Estado moderno debía tener la capacidad de integrar dentro del mismo a la totalidad de la sociedad mediante un “pacto social” que se establecía entre los ciudadanos “una igualdad tal, que todos se comprometen en las mismas condiciones y todos deben disfrutar de los mismos derechos” (Rousseau, 2012, p. 37).

De este modo, los criollos independentistas, asumieron los avances constitucionales de lo que Rousseau (2012) llamó el “acto auténtico de la voluntad general” (p. 39). Este acto obliga y favorece a todos los ciudadanos, conllevando a la creación del soberano como cuerpo de la nación, soberano que no es otro que el pueblo considerado este como el límite, es decir, la soberanía del mismo Estado.

De esta manera, la teoría del contrato social que se intenta establecer en el Estado emergente corresponde a un supuesto estado de civilidad, y a una libertad moral que, según Rousseau, es la “única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo, pues el impulso del solo apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha impuesto es libertad” (Rousseau, 2012, p.40). Así, pues, la nueva sociedad rompe con el imaginario político de su época-colonial, empoderando al sujeto al ámbito de dominio del Estado, apelando al dominio iusnaturalista de la libertad y de la moral, como contenedores de los deseos, de los impulsos y de las pulsiones,⁴⁶ en la naciente sociedad moderna.

2.2 Constituciones provinciales: el inicio del Estado-nación colombiano

La conformación del Estado-nación en Colombia ha tenido desde la independencia una serie de dificultades que se han visto reflejadas en las

⁴⁶ Para Alain Touraine, los instintos son una actividad biológica que crea necesidades, “es decir, tensiones que el organismo trata de satisfacer para recobrar un estado de equilibrio” (Touraine, 2000, p. 120). De esta manera, el placer, es el relajamiento de las tensiones. Para definir el instinto, Touraine cita a Freud: “un instinto, no sería más que la expresión de una tendencia inherente a todo organismo vivo, tendencia que lo impulsa a reproducir, a restablecer un estado anterior, al cual se había visto obligado a renunciar por la influencia de fuerzas exteriores perturbadoras; sería la expresión de una especie de elasticidad orgánica o, si se prefiere, de la inercia de la vida orgánica” (Touraine, 2000, p.120).

guerras intestinas que fueron emprendidas por las elites criollas con el afán de consolidar el poder jurídico, político, económico y territorial y de imponer su contenido ideológico de acuerdo con sus intereses de clase. La arqueología constitucional del Estado-nación en Colombia revela que, desde 1810, se presentó una serie de obstáculos en la construcción del Estado. El desarrollo constitucional que sirvió durante los siglos XIX y XX como argumento jurídico, político y militar en la organización territorial del Estado, abrió las puertas al liberalismo como base ideológica del Estado-nación.

La explosión constitucional en Colombia en el siglo XIX que determinó el desarrollo político y jurídico de la nación, y que fue el epicentro de las confrontaciones bélicas de las distintas fracciones que intentaron apoderarse del poder del Estado, de modo que “cada constitución sería algo como el corolario de una confrontación bélica” (Valencia, 1987, p. 25). De allí que, el proceso de constitucionalización del Estado-nación colombiano fuese el resultado de luchas entre los partidos tradicionales y otros actores que han exigido su reconocimiento en un sistema constitucional acomodado a los intereses imperantes en cada período.

En el período 1810-1816 en lo que hoy es Colombia estuvieron vigentes nueve constituciones las cuales fueron denominadas como “Constituciones Provinciales” de las cuales ninguna tuvo alcance nacional como equivocadamente lo ha querido mostrar la historiografía que insiste en darle el carácter de tal a la Constitución de Cundinamarca de marzo de 1811. De igual manera, la Constitución de Cundinamarca compite por ser la primera con la denominada Constitución del Socorro, que es considerada por algunos constitucionalistas como el “primer y más significativo antecedente de nuestro constitucionalismo” (Marquardt, 2011, pp. 21-24)⁴⁷.

⁴⁷ En este periodo constitucional se expidieron: la Constitución de Cundinamarca en 1811, la Constitución de la República de Tunja en 1811, la Constitución del Estado de Antioquia en 1812, la

Si bien, para otros constitucionalistas lo que se expidió en el Socorro fue un acta de independencia, la investigadora Edith Alarcón observa al acta constitucional del Socorro como una verdadera Constitución dado que en esta se resalta “la adopción de la soberanía del pueblo establecido por el modelo contractual de Rousseau y Locke” (Alarcón, 2013, p. 70).

Así esta autora identifica como una de las principales novedades “el establecimiento de medidas de protección de derechos a indígenas por cuanto declaró que los indios de esa provincia entrarían en sociedad y a gozar de igual libertad y demás bienes que proporciona la nueva constitución, con excepción del derecho de representación” (Alarcón, 2013, p. 70) que no sería obtenido por los indígenas hasta que hayan adquirido las luces necesarias para hacerlos personalmente⁴⁸.

Constitución de la República de Cundinamarca en 1812, la Constitución del Estado de Cartagena de Indias en 1812, la Constitución de Popayán en 1814, la Constitución del Estado de Mariquita de 1815, la Constitución provisional de la provincia de Antioquía de 1815 y la Constitución de Neiva en 1815.

⁴⁸ Si bien en el acta del Socorro, se muestra alguna garantía para los pueblos indígenas la investigadora Isabella Figueroa (2014) sostiene que en septiembre de 1810 Miguel Pombo, quien fungía como vocal de la Junta Suprema de Santafé de Bogotá, ofreció “el primer programa sistemático de la era republicana para dividir las tierras de los resguardos indígenas, que eran entonces vistas como tierras improductivas” (Figueroa, 2014, p. 187). Para la autora citada con anterioridad la intención que tenían los criollos de movilizar el mercado de la tierra tenía como razón de ser la inserción de los indígenas al comercio, mediante la privatización de las tierras comunales.

Tabla 2. Constituciones provinciales

TERRITORIO	CONSTITUCIÓN	FECHA
Cundinamarca	Constitución de Cundinamarca	4 de abril de 1811
Tunja	Constitución de la República de Tunja	23 de diciembre de 1811
Antioquia	Constitución del Estado de Antioquia	21 de marzo de 1812
Cundinamarca	Constitución de la República de Cundinamarca	17 de abril 1812
Cartagena de Indias	Constitución del Estado de Cartagena de Indias	14 de junio de 1812
Popayán	Constitución de Popayán	17 de julio de 1814
Mariquita	Constitución del Estado de Mariquita	21 de junio de 1815
Antioquia	Constitución provisional de la provincia de Antioquia	30 de julio de 1815
Neiva	Constitución de Neiva	31 de agosto de 1815

Fuente: elaboración propia (2019)

2.2.1 La constitución provincial de Popayán

Cabe anotar que, en el marco de las nueve Constituciones provinciales solo en la Constitución de la República de Cundinamarca se consagra reconocimiento a los pueblos indígenas, permitiendo que estos gozaran “de todos los derechos ciudadanos teniendo voz y voto en todas las elecciones, como en los demás asuntos de esta república” (Alarcón, 2013, p. 73).

En Popayán pese a que la población indígena era mayor que otras provincias la Constitución provincial no hizo mención a estos pueblos, pues conservó como pilar y fundamento del texto la “defensa de la religión y moral católica, a la vez que proclamaba ser protectora del individuo y sus derechos,

así como ratificaba su adhesión a las provincias o confederaciones unidas” (Guerrero, 2017, p. 81)⁴⁹.

Con el fin de que el texto constitucional mencionado estuviera alineado al sistema liberal republicano, esta Constitución provincial estableció un sesgo entre el hombre blanco y el indígena al conservar el concepto de ciudadano que fue utilizado en la sociedad monárquica, el cual, hacía referencia “a la concepción de buen cristiano y vasallo del rey” (Guerrero, 2017, p. 87). Bajo esta concepción se considera tanto al habitante de la ciudad (vecino) como a personas elegibles para ocupar cargos dentro del cabildo o en la municipalidad. En otras palabras, el ser ciudadano solo estaba dado para el hombre-blanco, propietario y que supiese leer y escribir.

De esta manera, la exclusión al indígena estuvo marcada por no ser considerado como ciudadanos dado que a partir de la Constitución de Popayán se reconocía como ciudadano “únicamente a quienes fueran sus contribuyentes tributarios” (Guerrero, 2017, p. 94), condición que estaría ligada a restricción de edad, condición económica y a nivel educativo, “lo que consistió en permitir el sufragio, para los ciudadanos que hubieran alcanzado algún grado de instrucción, descartándolo para analfabetos” (Guerrero, 2017, p. 94), con el argumento de que esta amplia población no estaba en la capacidad intelectual de saber elegir y de esta manera construir una verdadera democracia.

En la provincia de Popayán para la investigadora Marcela Echeverri (2009) la actitud constitucional de los criollos fue motivada por la “defensa estratégica del discurso realista por parte de los indios y esclavos” (p. 45). Para la autora mencionada con anterioridad, los indígenas habían adquirido derechos y

⁴⁹ Para A. Guerrero (2017) el proyecto de Constitución en Popayán ratificó la soberanía religiosa que se había instaurado desde la época colonial, para el investigador el poder político del credo católico estaba muy arraigado en la cultura y en la opinión local.

privilegios en la época de la colonia que se vieron amenazados por los cambios constitucionales que propuso la elite criolla.

Con la puesta en marcha de la Constitución Política de la provincia de Popayán los indios asumieron el discurso realista en el afán de beneficiarse de las circunstancias políticas y “dar forma a sus derechos a través de la constitución de aliados realistas” (Echeverri, 2009, p. 47). De esta manera y contrario a lo que se vivió en el periodo colonial los indios tuvieron un papel importante en las batallas que se libaron con el objetivo de contener la rebelión independentista, lo cual les permitió a algunos indígenas adquirir rango militar.

Para Echeverri (2009), la participación bélica de los indígenas de la provincia de Popayán se constituyó en “un medio de fortalecimiento sin precedentes entre los indígenas y la Corona española” (p. 47), lo que conllevó a que los pueblos indígenas de esta zona solicitaran nuevos derechos y libertades lo que se reflejó en una especie de “realismo popular” que según la autora se expresa en varios planos: el primero, como una alternativa política, con la cual los indígenas colocaron a discusión la disminución del tributo; el segundo como un mecanismo mediante el cual la elite realista intenta conseguir un aliado estratégico en el territorio, por parte de un sector que ha sufrido la mayor exclusión por parte de los criollos que se habían mostrado ante los indígenas como clasistas y racistas; y el tercero se ilustra como el “realismo indígena”, el que fue inspirado por la Constitución de Cádiz, en la cual algunos indios vieron la oportunidad de escalar posiciones sociales” (Echeverri, 2009, p. 48).

Esta visión histórica de la provincia de Popayán demarca la imagen dinámica de un territorio que resalta las complejidades sociales y políticas dado que la declaración de los indios como realistas generó un proceso de negociación entre ambas partes que se convirtió en “un precedente importante que definió las alianzas a lo largo de la década 1809-1820” (Echeverri, 2009, p. 47).

En efecto la Corona solicitó al capitán de las milicias de Barbacoas Gregorio Angulo que se acercara a las comunidades indígenas, a fin de establecer negociación con los gobernadores de los pueblos de indios logrando para estos últimos una “reducción en el pago del tributo a cambio de que los indios se presentaran para el servicio de la Corona” (Echeverri, 2009, p. 49).

Angulo informó al gobernador Tacón que los naturales tenían toda la disposición de participar en las luchas en contra de las campañas libertadoras que se gestaron en ese primer momento de liberación y emancipación. La reducción del pago de tributo consolidó una alianza entre las autoridades indígenas y el capitán Angulo, que según Echeverri (2009) re-configuró el tributo como dimensión simbólica y económica en la relación entre los indígenas y la Corona; este reconocimiento conllevó al surgimiento de una elite indígena como resultado de su participación en el ejército real.

La elite indígena que emergió mediante su participación en la milicia, vio la oportunidad de “garantizar un lugar privilegiado para sí mismos en el nuevo contexto político” (Echeverri, 2009, p. 51). Lo anterior derivó en fuertes tensiones con la elite criolla y con los antiguos caciques, quienes habían gozado de los beneficios otorgados por los primeros. Los caciques, gozarían de poder territorial y de autoridad sobre los pueblos de indios creando con ello una especie de jurisdicción indígena a expensas del trabajo del indio en la encomienda y en la mita, generando tensión entre aquellos que participaban en el ejército y desencadenando en las comunidades indígenas procesos de diferenciación social, como resultado de “individualización y de fortalecimiento de aquellos involucrados y premiados por sus méritos en el servicio militar” (Echeverri, 2009, p. 51).

También la alianza entre los indios y la Corona originó tensiones, de allí que en 1814 el protector de indios Juan Díaz Gallardo, solicitó la intervención del rey para proteger los intereses de aquellos indios declarados como realistas. Según Díaz, no se había llevado a cabo la prometida reducción del

tributo, aun cuando el gobernador Tacón en 1811 había decretado dicha medida política.

A parte de defender la eficacia jurídica del decreto, Díaz manifestó una serie de aspectos que expresaban las inconformidades de los indios, en especial aquellas referidas al abuso que estos recibían por parte de los miembros del ejército real. Si bien, Díaz intentó hacer una defensa del indio, éste los veía como una “mula de acarreo” y su importancia en la lucha solo radicaba en su provecho para “transportar todo lo necesario para la defensa y subsistencia de la tropa” (Echeverri, 2009, p.52).

La defensa de Díaz en favor de los indios realistas, fue considerada por los caciques como contraria a los intereses de “quienes en 1810 habían declarado que las comunidades cederían al monarca el tributo que originalmente Angulo y Tacón les condonaron” (Echeverri, 2009, p. 53). Dada la postura asumida por los caciques, donde los indios tenían que cumplir con ambas obligaciones (tributo y guerra), estos últimos crearon una nueva alianza con el defensor Juan Díaz para buscar que tanto el cabildo como las autoridades virreinales les reconocieran lo prometido.

El resultado de esta querrela fue la destitución de Díaz, la cual fue provocada por las presiones que ejercieron los curas quienes estaban siendo cuestionados también por los indios realistas, generando con ello una nueva alianza entre el clero y los caciques, pero la Audiencia rechazaría tanto las quejas de Díaz como la alianza de éste con los indios.

Para Echeverri (2009) la defensa de Díaz de los indios frente a los intereses de curas y caciques, se apoyó en las “transformaciones liberales institucionalizadas durante el período de gobierno de las Cortes de Cádiz” (p. 55). En efecto los caciques y los curas recibieron el apoyo de la Audiencia, lo cual frenó los cambios solicitados por los indios realistas. La Audiencia interpretó que se debía volver al orden establecido en la colonia, lo cual se reflejó en la Cédula Real del 29 de abril de 1817, la cual “respondía a las quejas

de los curas ante la insubordinación de los indios frente a las autoridades religiosas y volvía a autorizarles a castigarles, criticando el desorden causado en los pueblos indios a causa de la Constitución de Cádiz y otras resoluciones de las Cortes” (Echeverri, 2009, p. 56).

En el período histórico denominado como “reconquista”, proceso que fue liderado por Pablo Morillo entre (1815-1820), los caciques fortalecieron su estatus entre las comunidades indígenas de la provincia de Popayán, mientras que las tensiones internas entre caciques e indígenas realistas continuaron a lo largo de este período transformando la naturaleza del poder y la relación del gobierno colonial con las comunidades indígenas.

2.2.2 El Estado imaginado: nación y determinismo geográfico

A partir del constitucionalismo del siglo XIX el Estado-nación se configuró como un proyecto que garantizaba la cohesión y la homogenización social, lo que condujo a tensiones y conflictos, dado que aun no se había precisado el rol que éste cumplía como conductor de la vida social, política y económica. Autores como Kohn (1949) y Hobssbawm (1981) señalan que la respuesta a la pregunta qué es el Estado-nación, no ha logrado un consenso, puesto que, alrededor de su construcción surgieron otras categorías como: nación, nacionalismo, patriotismo, identidad, territorio, soberanía entre otras, que agregan complejidad al debate en particular en América Latina y sobre todo en Colombia.

Al respecto el jurista alemán Hermann Héller (1995) advierte que, si bien el Estado es concebido como organización “no es un organismo porque el Estado no es sustancia; solo sus componentes son sustancias y lo son antes de ser miembros del él” (p. 248). Es decir, su argumento se soporta en la necesidad de abordar el Estado-nación como una organización que “constituye una

unidad, unidad que no resulta de los fines subjetivos, ni de una voluntad común, sino del hecho de que la organización sigue un plan (Héller, 1995, p. 248).

En este orden de ideas, el Estado-nación se concibe como organización política que busca regular las relaciones humanas que en él se forman y cuyo interés radica en el control sobre las representaciones jurídicas de las comunidades que en muchas ocasiones eran anteriores al mismo Estado. Finalmente, el Estado-nación, como paradigma de la modernidad, se puede entender, entonces, como el resultado de procesos políticos y sociales que, ligados al surgimiento de la clase burguesa, “una clase que vino a tener relación directa con el futuro nacimiento de las naciones” (Forero, 2009, p. 35) en virtud de su pertenencia a un territorio.

En este contexto, el proceso de construcción del Estado-nación colombiano se enmarcó en el proyecto de la burguesía de homogenizar aquello que, desde sus orígenes, se constituía en un universo de pluralidad, diversidad y de diferencias culturales. De esta manera, la construcción de conceptos como nación, pueblo y territorio fueron anteriores al Estado-nación, puesto que, en torno a ellos se construyeron, ideales de colectividad que se ajustan a un pasado común, “con leyes establecidas para todos los individuos como expresión general, siguiendo un gobierno centralizado con el concepto de soberanía como única detentadora del poder instituido y dentro de los parámetros de la nación” (Forero, 2009, p. 36).

Conviene resaltar que, el nacimiento del Estado colombiano, no solo trajo consigo la satisfacción de la libertad, la igualdad y la fraternidad proclamadas en la revolución francesa, sino fuertes cuestionamientos al orden político-territorial, dada la necesidad de unificar las fuerzas sociales y de poder que buscaban la unidad política del continente que, según Cuchumbé (2012), “casi siempre fue pensada de espaldas a la diversidad especialmente étnica, racial, religiosa y cultural” (p. 22).

En el nuevo engranaje no solo del Estado como estructura gubernamental, sino también la nación y el orden político territorial como anclajes étnicos y culturales del mismo, sentaron las bases para la elaboración de un imaginario de Estado y de nación por parte del criollo, quien como integrante de la clase política, social, económica e ilustrada dominante, puso en marcha una serie de prácticas y estrategias de inclusión y exclusión que sustentaron la implementación de modelos políticos que justificaron, según diferentes tendencias ideológicas (republicanismo, nacionalismo, liberalismo) y científicas (racismo, imperialismo cultural), el dominio de clase, desencadenando un proceso de unidad nacional penetrado por “una tendencia ideológica excluyente de la diversidad” (Cuchumbé, 2012, p. 23).

Para este autor, la construcción de la nación partió de una racionalidad política en la que el indio y el negro continuaron siendo considerados pre-modernos, lo que condujo a invocar la civilidad con el fin de construir una “nación civilizada”. Esta civilidad pretendida fue el resultado de una visión contractualista cuya impronta se soporta en el paradigma liberal que pretendió la homogenización como forma de instaurar un sentido de igualdad, pero separado de lo radicalmente distinto; separación que se constituyó en condición para construir la nación.

Pese a que la racionalidad política y el orden territorial se han asumido de diferentes maneras según la época, es preciso señalar que la noción de nación civilizada se cristalizó como un proyecto de un modo de vida de orden social, político, económico que incide directamente en el territorio y, por tanto, en la conformación del Estado-nación. Desde esta perspectiva, el Estado se consolida como piedra angular del entramado moderno a partir de la exclusión del indio y el negro en el imaginario del orden territorial. Al respecto, cabe resaltar que:

El modo privilegiado de esta exclusión fue casi el levantamiento de fronteras simbólicas que invisibilizaban toda expresión cultural que

no cupiera dentro de cierto entendimiento de lo que es una “nación civilizada”; pero en pocos casos se acudió también a la eliminación física de poblaciones incapaces de satisfacer los estándares “raciales” considerados indispensables para la vida civil. En tanto se obró así, la ciencia vino a remplazar, en la exclusión, el rol jugado por la religión durante la conquista y la colonia, en la subordinación de la diversidad (Grueso, 2009, p. 1).

De este modo, la exclusión de la diversidad fue en la práctica, una condición jurídica que legalizó y legitimó la homogenización como forma única de construcción de la nación. Si bien, el concepto de nación entró a operar en los nuevos Estados americanos como una idea romántica descrita por Renán (2010) como: “alma y principio espiritual” (p. 64) de la cual nace el consentimiento y la voluntad de vivir juntos; en Colombia, como en toda América, la nación nació de unos intereses de clase que se apropiaron del concepto de ciudadanía y de los valores liberales para configurar un orden político-territorial dominado por ellos, alejando a la nación colombiana del “principio espiritual que resulta de las complicaciones profundas de la historia” (Renán, 2010, p. 63).

El paradigma moderno que permitió instaurar en Colombia como Estado y nación puede ser comprendido como un “artefacto creado o manipulado por élites” (Anderson, 2011, p. 75) que no permitió pensar las nacientes naciones sin la exclusión al indígena, lo no católico y a quienes, por su ubicación geográfica, fueron considerados como inferiores. La base ideológica racializada del determinismo geográfico y climático fortaleció la visión sobre la cual se estableció un orden social basado en la clasificación de los individuos-ciudadanos.

Para Simón Bolívar, la construcción del Estado partía de la idea republicana de un ciudadano que se caracterizaba por sus “virtudes cívicas”. Dicha idea bolivariana del ciudadano ejemplar se ajustaba a la utopía libertaria de una

nación en la cual no hubiese ninguna distinción racial, lo que permitiría la ruptura geosociohistórica con el orden colonial.

En estos términos, Bolívar imaginó la construcción de una república que reivindicara el paradigma de la unidad nacional como única forma de repeler la retoma de los Estados liberados por el imperialismo eurocéntrico. Mientras que el libertador colocaba la utopía como práctica emancipatoria, los criollos como Francisco José de Caldas, defenderían la idea de unidad nacional bajo el concepto de un orden social centralista el cual resaltaba la inferioridad del indio en términos raciales y geográficos.

Autores latinoamericanos como Mariátegui (1994), Ariza (2009), Dussel (2010) y Tapia (2010) se refieren a “la paradoja del colonialismo interno”.⁵⁰ Ellos señalan que, en lugar de una ruptura radical con el viejo orden, la independencia produjo una continuidad de orden colonial, pues se mantuvieron “las viejas distinciones, las mismas instituciones, el mismo pensamiento sobre los individuos, la sociedad y la forma como debe ser organizada” (Ariza, 2009, p. 137). En efecto, la primera tensión que presenta el Estado colombiano, se relaciona con la continuidad de la matriz colonial en la vida republicana.

Aunque se rechazó aparentemente el pasado colonial, según Ariza (2009), en el Estado-nación se conservaron los elementos básicos que fueron sus pilares de la nueva estructura societal. Por ello, la elite criolla intentó crear “un espacio simbólico que representara el nacimiento de un nuevo régimen que, en todo caso, se apoyaba en los elementos simbólicos del anterior dominio español” (Ariza, 2009, p. 138). En “lugar de una abolición y superación del antiguo régimen, lo que se aprecia simbólicamente es un intento de

⁵⁰ Este colonialismo interno es lo que Aníbal Quijano (2000) llamó colonialidad del poder.

apropiación de las instituciones y la forma de ser española” (Lomné, 1993, p. 135).

En el nuevo orden institucional, los indígenas fueron considerados como elementos extraños y al mismo tiempo sobrevivientes de un pasado lejano y abstracto que encarnaba lo tradicional. Por lo tanto, el Estado y la nación se representaron como la “totalidad” y como visión unitaria y homogenizante de las sociedades americanas, en la cual los elementos antagónicos que caracterizan la heterogeneidad cultural generaron profundas contradicciones que según Mariátegui (1994), expresan la “naturaleza de los conflictos y tensiones entre los distintos sectores sociales” (p. 51) que se agruparon en torno al nuevo orden territorial.

Los conflictos y las tensiones en la formación estatal conducen al autor peruano a advertir las divergencias entre Estado y nación, puesto que, para él, estos dos conceptos fueron pensados por separado. El Estado, para Mariátegui (1994), fue construido como “núcleo político-administrativo de autoridad y poder” (p. 51) y como una instancia necesaria para la institucionalización de “la unidad, la administración de políticas identitarias y la centralización de proyectos sociales” (p. 51), mientras que la nación fue “conceptualizada como el espacio de territorialización de sujetos que coexisten conflictivamente bajo el sistema criollo de dominación nacional” (Mariátegui, 1994, p.51).

Para Moraña (2018), los desfases entre ambos conceptos (Estado y nación) han conllevado a constantes “rupturas de la institucionalidad, las experiencias autoritarias y el debilitamiento progresivo de la sociedad civil que ha caracterizado la historia regional” (p. 69). De esta manera, el concepto de nación, proveniente de la matriz eurocéntrica, que fue implementado por las elites criollas, en las sociedades americanas y en particular en la sociedad colombiana, no se adaptó a las condiciones multiculturales y multiétnicas que caracterizan la región andina. El Estado, desde sus inicios, muestra la

incapacidad de gestionar una verdadera política identitaria, al presentar la diferencia cultural que caracteriza lo andino como la brecha entre el pasado atrasado y el presente próspero, transformador y moderno, lo cual creó sociedades marginadas y desiguales, como resultado de lo que Mariátegui llamó la “Republica Burguesa”.

2.2.3 Legitimación ideológica del proyecto de unidad nacional

Tanto la idea de Bolívar como la de Caldas de unidad nacional fueron vitales a lo largo de los siglos XIX y XX, pues, a partir de ellas, se trazó un discurso hegemónico mediante el cual se planteó la necesidad de la civilización y del progreso con el fin de alcanzar la consolidación de la nación. No obstante, al reivindicar la idea de progreso y de civilización, la noción de superioridad “racial” inició de nuevo su recorrido por la historia de la naciente República⁵¹. Si bien el discurso de la élite criolla propuso la soberanía popular, la división de poderes, la libertad civil, la abolición de la esclavitud y la disolución de la monarquía, las prácticas emancipatorias de la nación legitimaron su accionar bajo la tendencia ideológica de la exclusión del indígena como producto de las exigencias morales que redujeron su participación política, económica y social en la construcción de la nación.

Por ejemplo, José Ignacio Pombo, sostuvo que los únicos libres para tomar decisiones políticas eran los criollos y, por tanto, eran ellos quienes podían participar en la vida política de la nación. Además, propuso que el orden

⁵¹ Bolívar incluyó a los indios en la construcción de una nueva raza de americanos ubicándolos en el pasado glorioso de criollo, es decir, como una etapa superada por el proceso histórico de la modernidad, la cual era producto del cruce entre el indio y los europeos. Para Figueroa (2014) el “sujeto histórico que propuso Bolívar reflejaba el sujeto político de las teorías políticas contractualistas: un sujeto que sale del estado de naturaleza y camina hacia la evolución civilizatoria, un sujeto aún incompleto” (p. 195)

político territorial del Estado fuese construido a partir de lo que se había establecido en el virreinato. Su postura refuerza dos ideas: la superioridad racial y el desprecio por los negros y los indios.

De acuerdo con Múnera (2005), Pombo quiso remplazar la sociedad construida sobre la “base de una fuerza de trabajo sometida a la servidumbre por una cuyas columnas fuesen los pequeños productores independientes, dueños de tierras y de sus instrumentos de trabajo” (p. 57). En suma, concibió la idea de implantar una sociedad moderna basada en la producción de pequeños productores libres.

Sin embargo, otras voces se elevaron. Camilo Torres, planteó en su memorial de agravios la necesidad de la unión a través de la coherencia jurídica y la igualdad ante la ley, dado que para él la igualdad era el dispositivo que reconocía al Estado como el gran articulador del contrato social, regulando de esta manera, la igualdad y la libertad de los que se consideraban sus ciudadanos.

Torres imaginaba un sistema jurídico que le permitiera al individuo-ciudadano el poder de reclamar presencia del Estado logrando con ello eliminar o controlar cualquier forma de opresión y explotación. En el mismo sentido, otro criollo, Julio Arboleda, abogaría por acabar con ciertas protecciones a las comunidades indígenas pues consideraba al resguardo, como un rezago colonial “condenaba a los indígenas al atraso y a la barbarie, evitando que entraran en la sociedad moderna como seres productivos” (Múnera, 2005, p. 65).

La posición excluyente asumida por los criollos fue reforzada por medio de la imposición de valores nacientes de una moral judeo-cristiana que guio los asuntos públicos, irradiando el entramado constitucional que emergía en los nacientes Estados. La fe católica se constituyó en estrategia para lograr la civilidad y ciudadanía, logrando con ello la “unidad religiosa” y la unidad política, proyecto que reivindicaba una nación cimentada en el orden y el

progreso como refundación del programa político del Estado-nación que se venía consolidado a lo largo del siglo XIX, cuya intención fue reconocer a un ciudadano civilizado y moderno desligando el proceso de construcción de nación de la noción de pluralidad histórica que fue silenciada al adoptar la noción de lo universal y contractual occidental.

En efecto, la tendencia universalista sustentó el proyecto liberal desde el siglo XIX hasta nuestros días. La diversidad cultural y territorial no fue considerada como un potencial sino como una amenaza para la construcción de la unidad política en torno a la ciudadanía. De allí que, el nacimiento del Estado en Colombia se fundamentó en un sistema de clase dominante justificó en virtud a su posición de superioridad y a la inferioridad del indio. Por lo tanto, el racismo biológico fue sustentado, en gran medida, por determinismo geográfico que encontró su nicho en la ciencia, la sociedad y la cultura.

En efecto, las ideas científicas, políticas, económicas y sociales propuestas por la élite criolla recrearon una jerarquía donde los habitantes de ciertos territorios fueron escindidos como resultado de los efectos de una geografía límite en donde se encuentran seres civilizados y los barbaros e inferiores. En esta posición, parte de la idea de la existencia de sujetos que al carecer de cualquier condición cultural se mantienen en estado de naturaleza. A partir de dichas diferencias se configuran sus territorialidades que se fundamentan en la condición de inferioridad y el desprecio de ciertas razas sobre las cuales no se podía construir una sociedad civilizada, no solo por el color de la piel, sino por haber sido producto de una geografía y un clima degradado.

El criollo construye el Estado-nación colombiano a partir del auto-reconocimiento como perteneciente a la cultura eurocéntrica. Esta herencia sirvió de base a un pensamiento político que configuró un discurso que presupone un sujeto habilitado para ejercer el dominio socio-territorial del Estado. El indio fue remitido al estado de naturaleza, noción contractualista, que le permitió al criollo crear una idea racializada, subalternizada e

inferiorizada del indígena, sobre la cual se erigió el estatus de ciudadano en la Colombia del siglo XIX. De allí que las prácticas y las instituciones nacientes del Estado-nación contribuyeron a legitimar la emergencia de una identidad y de una territorialidad dominante que afianzó la soberanía sobre el territorio.

La construcción del proyecto de la nación imaginada por los criollos fija los límites territoriales y espaciales dado que el “grupo que la imagina lo hace siempre con referencia a un territorio, este casi siempre aparece en sus inicios dotado de un pasado y de unas cualidades que se nutren tanto de la historia como del mito” (Anderson, 2011, p. 99). En consecuencia, la élite incluye a quienes participan de la herencia racial provista de blancura.

La nación le impone un modelo socio racial sustentado en la aculturación del otro y en la “auto-representación como gente inferior sin virtudes civiles para la participación en la construcción de la unidad política” (Cuchumbé, 2012, p. 31). Esta postura incide profundamente en la institucionalización de una racionalidad política que determinó la participación del indígena en la vida colectiva de la nación a partir de la negación de su condición de sujeto histórico.

La negación del indio como sujeto histórico ocurrió en el siglo XIX, y coincidió con la afirmación de un “nosotros” blanco que determinó el monopolio de la vida política y la construcción del Estado-nación. El “nosotros” que se muestra en los discursos de Bolívar y de la elite criolla aparece como representación de un espacio medio entre subjetividades diversas, entre el mundo hispano y el indio; un espacio que determina las condiciones del contrato de la nación naciente. Por lo tanto, lo hispano y lo indígena expresa en el escenario estatal la posición mestizo como materialización de un nosotros que representa lo que somos: “americanos de nacimiento y europeos por derecho” (Ariza, 2009, p. 141).

El mestizo actúa como una especie de dispositivo que integró las subjetividades que se encontraban por fuera del contrato social al ser definido

como “aquel que no es ni una cosa ni la otra, no sólo radicalmente sino subjetivamente, como personalidad inacabada, siempre incompleta, tan cerca de dejar de ser indígena pero muy lejos de ser europeo” (Ariza, 2009, p. 141). El debate profundo sobre el reconocimiento del indígena no pasaba por la pureza de sangre, sino por el renacimiento de la cuestión de los títulos de posesión sobre la tierra y el territorio, debate que ponía en peligro según la elite criolla “el futuro y la viabilidad del naciente corpus político” (Ariza, 2009, p. 145).

Entonces, la elite-criolla, en el afán de proteger la posesión de las tierras, ubica al indígena en un “espacio que lo suspende entre el mundo de la naturaleza y el mundo político” (Ariza, 2009, p. 145). Este espacio deja al indígena en un limbo político-jurídico en torno a su pertenencia a la nación, dado que debía fusionar su sangre con la criolla. El resultado fue el mestizaje el cual actuó como proceso civilizatorio.

De esta manera, la inclusión-excluyente que aparece como paragón de la modernidad colombiana, lleva a lo que Gramsci (2017) llamó “la pérdida del consenso de la clase dominante”, puesto que los criollos no se constituyeron como clase dirigente sino solo como clase dominante que “detenta la pura fuerza coercitiva”, lo que indica que el Estado y la nación colombiana se alejaron de una base ideológica de unidad, que fue dejada atrás por los intereses de clase.

2.2.4 Liberalismo, territorio y constitucionalismo

En este ambiente de creación del Estado, el liberalismo promovió políticas gubernamentales favorables a la integración y contrarias al reconocimiento indígena como sujeto político válido. Al ser tomado el liberalismo como corriente filosófica y política del Estado-nación colombiano, éste sirvió como

marco de las primeras disposiciones constitucionales y normativas que regularon la vida republicana colombiana en el siglo XIX.

De este modo, el liberalismo se constituyó para la elite criolla en la herramienta más efectiva para consolidarse como clase burguesa que dominaría la estructura estatal a través de un auto-reconocimiento de sus derechos naturales; permitiéndole a la burguesía colombiana crear una nueva subjetividad mediante el ejercicio de la ciudadanía.

En este sentido, el liberalismo promovió la ciudadanía como dispositivo de transformación y originó un cambio en la organización social mediante la consolidación del proyecto de nación civilizada, la vindicación cultural y la depuración racial, todo ello fundamentado a través de un pacto, que fue refrendado por medio de la Constitución Política de 1821⁵².

De esta manera, el liberalismo, como corriente ideológica del Estado-nación se caracteriza, según Cuchumbé (2012), por “excluir la diversidad y por incluir a los individuos” (p. 40). Es decir, el liberalismo se instauró en Colombia como una tendencia política que universaliza la ciudadanía y desestima las costumbres y las identidades por ser consideradas estas como adversas al patrón universalista y a la homogenización estatal. En otras palabras, el papel homogeneizador del liberalismo se nutrió de la identidad colectiva haciéndola aparecer, en el nuevo imaginario estatal, como pueblo que está enmarcado en un territorio bajo un sistema jurídico, lo que rompe todo valor comunitario, pues privilegia el individualismo propio del capitalismo.

En consecuencia, el liberalismo dió como resultado la nueva clase burguesa, la concentración de los medios de producción, permitiéndole a dicha clase apropiarse del “valor del trabajo de aquellos que en su condición de

⁵² Para el año de 1821 se instaura la primera Constitución Política de carácter nacional, esta Constitución determinaba el carácter unitario del Estado, se definía como presidencialista conservadora y tendría una duración de 7 años.

desposeídos tienen que vender su fuerza de trabajo y así, conceder el derecho de apropiarse de ese excedente” (Tapia, 2010, p. 97). En este momento, el Estado-nación colombiano, la política y la fuerza gubernamental se concentran en la configuración del modo de producción capitalista, es decir, la política se agrupa de un nuevo modo y se separa de la dimensión de los procesos productivos que ahora se configuran como economía: “una esfera separada de los procesos de gobierno, de lo social, aunque los determine fuertemente” (Tapia, 2010, p. 97).

De este modo, el Estado-nación, inspirado en la filosofía liberal, se manifiesta ante el pueblo como monopolio de la autoridad, de la política, de la ley, de la fuerza y de la administración de lo que comenzó a llamarse como lo público. La visión del Estado como monopolio, en términos de Weber, implica la instauración de un tipo de estructuras y de institucionalidad que no permite la existencia de otras estructuras de autoridad paralelas y alternativas en el territorio, lo cual dota a dicho territorio de tres características: “el límite, la exclusividad y la identidad” (Salas, 2018, p. 232). La idea de monopolio del Estado-nación liberal se encuentra vinculada a la expansión del capitalismo.

La acumulación primitiva, según Tapia (2010), “expropia la tierra en particular y crea el Estado de separación y concentración” (p. 98), es decir, dicha la acumulación destruyó las formas políticas y sociales de organización y producción de otro tipo de órdenes sociales. En este sentido:

La transformación y la destrucción que va produciendo el capitalismo va creando las condiciones para que efectivamente lo que se configura como Estado pueda constituirse como monopolio de la política en los diversos aspectos señalados: gobierno y administración (Tapia, 2010, p. 98).

Es decir, el Estado-nación colombiano centralizó el poder administrativo y político, pero liberó el poder económico de la clase burguesa emergente. En palabras de Jaramillo (1996) la burguesía colombiana “aceptó el

intervencionismo del Estado y se acogió a su protección, mientras éste sirviera a la expansión de sus intereses” (p. 262).

No obstante, esta configuración económica y política creó un orden patrimonialista del Estado, cuyo rasgo principal es el poder monopólico de la propiedad sobre la tierra, de modo que el latifundio se constituyó es la base de la estructura agraria dominante. Ahora bien, para Tapia (2010), esta forma de poder implica la existencia del monopolio sobre la tierra pues, “esa relación de producción o régimen de propiedad se acompaña de una fuerte articulación con las estructuras sociales, el poder social, el poder jurídico y político” que se funden “en una serie de “territorios patrimonialistas” (Tapia, 2010, p. 106)⁵³.

Los territorios patrimonialistas son interpretados por Quijano (2000) como la base de los nacientes Estados independizados los cuales se consolidaron a través de un modelo europeo, que opera como “instrumentos de dominación de una raza por otra, cuestión que superpone y modela las relaciones capitalistas de producción” (p. 238), producen una condición moderna, propia del capitalismo que se deriva en la concentración de la propiedad, “lo cual acaba configurando una relación social de desigualdad entre aquellos que tienen y los que no tienen y luego de explotación entre aquellos que trabajan productivamente y los propietarios” (Tapia, 2010, p. 106).

El proceso de consolidación del Estado-nación se inaugura con el período constitucional que entre 1820 y 1830 instauró la República. Para Jaramillo (1982), este período se inicia a partir del Congreso de Angostura, en el cual se

⁵³ Los territorios patrimonialistas se pueden comprender como la construcción de un orden que no solo implica la existencia del monopolio sobre la tierra, sino el hecho de que esa relación de producción o régimen de propiedad se acompaña de una fuerte articulación con las estructuras sociales, el poder social y político. De hecho, para Tapia (2010) el principal rasgo de poder de los territorios patrimonialistas es que el “poder social y político esta ejercido por los propietarios de la tierra” (p.106).

“proclama la organización de la República de Colombia, compuesta por Venezuela y Ecuador” (p. 28).

En 1821, se redacta una nueva Constitución Política que definen los fundamentos del régimen político y establecen quiénes son los nacionales, el orden territorial (departamentos, provincias, cantones y parroquias). De igual manera, se estableció la forma de gobierno y la forma de participación ciudadana en las elecciones primarias que restringieron y excluyeron a gran parte de la sociedad colombiana puesto que, solo podían “sufragar quienes sean varones, que sepan leer y escribir con propiedad o negocio o que practiquen una profesión” (Forero, 2009, p. 45)⁵⁴.

De igual manera este mismo año se expidió la ley 11 con la cual se extinguió el tributo indígena. El artículo primero de la ley 11 de 1821 mantuvo la figura de protector natural de indígenas, quien debía seguir promoviendo las acciones comunales. Además, estableció que las tierras indígenas fuesen repartidas considerando el tamaño de las familias. También dicha ley abolió los nombres de los pueblos mediante los cuales eran conocidas las parroquias de indígenas. Para Figueroa (2014) esta normatividad abrió la puerta para la destrucción de las tierras comunales.

En 1824 Santander ordenó que los gobernadores de las provincias levantaran información acerca de los indios a fin de determinar el número de hombres y mujeres de las tribus conocidas (Figueroa, 2014). Este censo fue utilizado según esta autora para “transformarlos en representados, aunque les

⁵⁴ Si bien la Constitución Política de 1821 es la primera de la época republicana, la inestabilidad de nuestras instituciones se manifiesta por la inestabilidad constitucional, lo cual se evidencia con la durabilidad de los pactos. Es así como: la Constitución Política de 1830 tiene un mandato 22 meses, seguida estaría la Constitución de la Nueva Granada en 1832 de corte liberal que tendría un periodo de 11 años, la Constitución de la Nueva Granada de 1843 de corte conservador la cual tendría vigencia por 10 años, la Constitución de la Nueva Granada de 1853 de carácter liberal que tendría un periodo de 5 años, dando paso posteriormente en 1858 a las Constituciones que se consideraron como federales.

era negado de voto” (Figuroa, 2014, p. 197) En este mismo año el Congreso legitimó nuevamente a las misiones y les encomendó evangelización y la civilización de los indígenas, además de enseñanza del castellano. Finalmente, mediante la ley 30 de este mismo año se estableció el régimen civil de las parroquias para respetar las propiedades de los indígenas.

Dos años más tarde se expidió el decreto 11 que colocó a los pueblos indígenas en estado de salvajismo y ordenó la elección de nuevas poblaciones con la finalidad de reducir a los indígenas a la civilidad. Ya para 1828 el régimen bolivariano argumentaba que las leyes para convertir a los indios en ciudadanos eran fallidas, dado que se les consideraba incapaces para cumplir con las obligaciones; situación que los ubicaba en condición de minoría de edad.

Más tarde en el contexto de las reformas de medio siglo, y de ascenso del liberalismo se expidió la Constitución de 1853 que incluyó reformas orientadas a la supresión de los resguardos indígenas, el monopolio del tabaco, la abolición de la esclavitud, la separación de la iglesia, entre otras (Forero, 2009).

Con el cambio del centralismo al federalismo y con el proceso de consolidación de este último a partir de las Constituciones de 1853 y 1858 se sentaron las bases de este nuevo régimen que supone en palabras de Valencia (1987) la primera ruptura significativa con la tradición hasta entonces dominante “del centralismo, el presidencialismo, el patronato eclesiástico, los derechos civiles limitados, las elecciones indirectas restringidas y la política económica proteccionista” (p. 130).

En el marco de estos cambios constitucionales, se debatió de nuevo acerca de la supresión de los resguardos indígenas cuyo centro giró en torno a la liberación de la tierra, dado que se propugnaba por una política agraria basada en la productividad de la misma, la cual fue el resultado de la alianza entre el Estado, los terratenientes y los comerciantes.

Según Cuchumbé (2012), “los terratenientes abogaron por la conservación de un ordenamiento sociopolítico cimentado en la esclavitud, la burocracia civil, el clero y la milicia” (p. 42), mientras que, los comerciantes defendieron un modelo de Estado fundamentado en los ideales del liberalismo que se basaba en la “investigación de la naturaleza, el racionalismo jurídico y la posibilidad de producir un esquema de normas jurídicas claras” (Cuchumbé, 2012, p. 42), que permitiesen construir lo que se llamó el “estado de derecho”.

En ese interregno el indígena desaparece del orden constitucional colombiano, puesto que, durante los desarrollos constitucionales del siglo XIX, fueron sometidos a una especie de limbo jurídico y territorial, dado que no se les consideró ciudadanos, ni como sujetos de derechos; volviendo a ser pensados como el salvajes. Con relación a lo territorial, la supresión del resguardo los condujo a un proceso de desterritorialización.

En suma, el constitucionalismo liberal del siglo XIX, en su silencio normativo-legal continuó considerando al indígena primitivo en oposición a lo civilizado, lo moderno. Lo que supone según Ariza (2009) “un obstáculo para avanzar hacia el futuro” (p. 178).

Si bien, el liberalismo marca el destino del “ciudadano” cimentado en derechos civiles y en exaltación de las libertades como formas de organización social, éste no apuntaló una concepción política que reconociese la diversidad como eje constitutivo de la nación. Por el contrario, el Estado y la nación se vieron abocados a una serie de guerras internas entre los partidarios de un régimen centralista y los defensores del federalismo.

2.2.5 El federalismo

Entre 1858-1863, se instaura la Constitución de la Confederación Granadina de los Estados Unidos de Colombia que dio lugar al período

federal⁵⁵. Entre los puntos más relevantes de la Constitución de 1863, están las nuevas formas de Estado y de gobierno, los derechos civiles y el control constitucional. De igual manera, se reconoce la federación “como un hecho cumplido y se establecen nueve estados soberanos: Antioquía, Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena, Panamá, Tolima y Santander” (Forero, 2009, p. 47).

Los estados soberanos, como forma de organización del Estado-nación, contaban con autonomía, pero estaban sometidos a un control central. De acuerdo con Valencia (1988) y Forero (2009) el rasgo constitucional fundamental del período federal fueron los derechos libertarios. Además, en esta etapa el orden territorial expresaba los desacuerdos entre centralistas y federalistas, los cuales desencadenaron que terminaron con el desencadenamiento de una guerra civil que culminó en 1861 y que encaminó a los estados y a la nación al dominio liberal que proclamó la libertad de cultos, la desamortización de bienes de manos muertas entre otras reformas (Forero, 2009).

En 1863 se promulga la Constitución Política de Rionegro que en materia indígena los consideró “como actor social, pero no político” (Castro, 2015, p. 44), pero continuaron siendo estimados como incivilizados, estableciendo como principal competencia del Estado “el fomento de la instrucción pública y la civilización de los denominados indígenas” (Castro, 2015, p. 49); subordinándolos de este modo “al proyecto modernizador del Estado” (pp. 49-50)⁵⁶.

⁵⁵ Entre los dos periodos constitucionales que conformaron el federalismo en Colombia se expidieron 43 Constituciones Políticas. El Estado de Antioquía promulgó 5 Constituciones, el de Bolívar 4, el de Boyacá 4, del Cauca 3, el de Cundinamarca 7, el de Magdalena 4, el Panamá 7, el de Santander 3 y el del Tolima 6 constituciones (Zuluaga, 2014).

⁵⁶ Esta competencia de civilizar al indígena se tipifica en el artículo 18 numeral 4 de la Constitución Política de 1863.

Ahora bien, la estructura liberal del Estado implicó que las comunidades indígenas fuesen afectadas por la contradicción que generaban los ideales liberales que demandaban la individualización e igualdad de las personas, pero también la liberación de la propiedad de los resguardos, lo que “aparentemente entraba en contradicción con la cultura, tradición e intereses de estas comunidades” (Castro, 2015, p. 50). Para entonces, se les negaba la ciudadanía única puerta de entrada a su consideración como sujetos de derecho; quedando, por lo tanto, excluidos de la vida política y pública, dado que la ciudadanía actuaba como un universal que le negaba al indio su condición de tal.

Según Valencia (1988), lo que se estableció en Colombia en este período fue un ordenamiento territorial basado en la hegemonía del poder económico local y regional, expresado en la capacidad fiscal y militar, que se demostraba como poder político en torno a intereses específicos. Por su parte Tirado Mejía (1980) identifica en el régimen federal la ausencia de una clase dominante que condujo, según él al dominio territorial en manos de “las oligarquías regionales quienes a su vez utilizaron el conflicto armado para resolver el problema agrario a su favor apropiándose de los bienes nacionales y de las tierras de los resguardos según las peculiaridades de cada región” (p. 125).

2.2.6 El estado federado del Cauca

La primera Constitución Política del Estado soberano del Cauca fue expedida el 16 de septiembre de 1863. Desde ese momento vivió con todo vigor el federalismo como organización económica, social, política y territorial. Durante ese período, el Estado fue gobernado por Eliseo Payán como gobernador encargado quien se rodeó de un grupo de “jóvenes liberales radicales dirigidos por el secretario de gobierno César Conto, caracterizados

por un marcado sectarismo político que se expresaba en el odio contra los conservadores” (Valencia, 2008, p.7).

En ese momento, el Estado Soberano del Cauca, haciendo uso de su soberanía, convocó a una Asamblea Constituyente para expedir una carta constitucional que se caracterizó por un marcado carácter radical, que excluyendo totalmente a los conservadores del poder.

En efecto el radicalismo liberal expresado en la Constitución Política del Cauca no trajo la anhelada paz en el territorio. Los conflictos entre los seguidores de Mosquera y los liberales radicales dió como resultado la expulsión de Mosquera del poder y su exilio en 1867, dando inicio a un ciclo de gobiernos controlados por los radicales que se extendieron hasta 1880 en un marco signado por “intervenciones armadas, golpes de estado y violación de los procesos electorales” (Valencia, 2008, p. 7).

No obstante, el Estado del Cauca en materia indígena presentó una diferencia radical con respecto a los otros estados soberanos dado que, promovió desde 1859, por intermedio del secretario de gobierno Manuel María Castro, una ley para “resarcir a los indígenas de los atropellos sufridos en el pasado” (Mayorga, 2016, p. 155). La ley 90 de 1859 aboga para que los terrenos que pertenecía a las comunidades indígenas del Estado del Cauca mantuviesen su control bajo la figura del resguardo y el poder político y administrativo en cabildo cuya finalidad jurídica fue la protección de los indígenas. Según este último autor esta ley fue pionera en materia de protección de los indígenas debido a que “resaltó el rol de los pequeños cabildos, intentó revertir ciertas enajenaciones de tierras de resguardos y creó la figura de los protectores de indígenas” (Mayorga, 2016, p. 155)⁵⁷.

⁵⁷ La ley 90, como forma jurídica de protección indígena, se divide en tres capítulos: el primero alude a la organización de los cabildos indígenas, el segundo se relaciona con la protección de los resguardos como tierras comunales y el último se refiere a los defensores de indígenas. Se debe

En relación con la justicia, dicha la ley no reconoce la existencia de una justicia indígena, pues tal como lo indica el artículo 3 “las faltas que cometieran los indígenas contra la moral serán corregidas por el Gobernador de la provincia o el alcalde del distrito con penas correccionales que no excedan de un día de arresto” (Ley 90 de 1859, art. 3).

Por su parte los gobernadores indígenas cumplían una especie de función de policía judicial, puesto que eran los encargados de hacer comparecer a los indígenas en los casos de existir órdenes legales contra los indígenas, expedidas por autoridades del Estado Soberano. De igual manera, el cabildo tenía la función de mantener actualizado el censo de la población indígena que habitaba en los resguardos, así como custodiar sus títulos de propiedad. En efecto el cabildo, en el marco de esta ley se puede entender como un ente administrativo que servía de enlace entre la estructura administrativa del resguardo y la estructura administrativa del Estado Soberano⁵⁸.

Respecto al resguardo, la ley 90 establece en el segundo capítulo su protección y conservación, mediante la declaración de nulidad de los “contratos de enajenación de todo o parte de los resguardos de indígenas que se hayan hecho sin autorización de las Cámaras de provincia, conforme al artículo 4 de la ley 22 de junio de 1850” (Mayorga, 2016, p. 158). De igual manera, se prohibían las hipotecas sobre las tierras de los resguardos sin contar con el aval de dichas Cámaras lo cual tenía como fin garantizar la posesión por parte de los indígenas sobre sus tierras. Además, la ley ordenaba que “cuando no se pueda averiguar o descubrir cuáles son los indígenas o sus

resaltar que, en el primer capítulo, la ley introduce las formas y los medios de funcionamiento del cabildo.

⁵⁸ Los artículos de la ley 90 que hacen referencia al cabildo buscan que éste se comporte como un órgano administrativo que proteja al indígena y a la tierra. No obstante, es claro que dichas funciones no gozan de una autonomía total, puesto que el límite estaba dado por la supremacía del Gobernador provincial y del alcalde del distrito.

descendientes que tienen derecho al resguardo, el Gobernador de la provincia, hechas las indagaciones convenientes, declarará que tales resguardos pertenecen como ejidos a la población que en ellos o sus inmediaciones estén situados” (Mayorga, 2016, p. 159)⁵⁹.

Finalmente, en la mencionada ley se estableció en el tercer capítulo la figura, del protector de indios, cuya designación podía recaer en un miembro de la comunidad indígena o en un apoderado que, ante las autoridades del Estado, ejercía la representación de la comunidad o de alguno de sus miembros. Este protector de indios tenía como función “promover la nulidad o rescisión de las ventas que se hayan hecho o se hiciesen contra la disposición de la ley 2, parte 6, tratado 1 de la Recopilación Granadina” (Mayorga, 2016, p. 159). En este caso, el protector de indios podía efectuar una contravención con la que podía solicitar la nulidad de los “contratos en virtud de los cuales se hayan hipotecado las tierras del resguardo” (Mayorga, 2016, p. 159). En suma, este agente tenía la función de proteger a los indígenas en cualquier negociación en la que la comunidad tuviese algún perjuicio y que pudiera reclamar legalmente.

Pese a que la Constitución Política de 1863 presenta una particularidad en materia de derechos indígenas y de la propiedad comunal que refuerza el principio de incapacidad al establecer “que la propiedad raíz no puede adquirirse con otro carácter que el de enajenable y divisible a voluntad exclusiva del propietario, y de transmisible a los herederos conforme al derecho común (Artículo 6, Constitución Política de 1863).

⁵⁹ En este segundo título de la ley 90 se puede identificar el afán que tiene el gobierno local del Estado Soberano del Cauca por proteger la tierra, así como la adjudicación de la misma con la intención de que los indígenas se sientan integrados a la estructura productiva del Estado; es de anotar que una especie de tutela hacia las comunidades indígenas, advirtiendo la negación de una total autonomía para que estos ejercieran el comercio, la política y sus derechos civiles.

No obstante, esta orientación de carácter nacional, no fue aplicada de manera inmediata en el Estado del Cauca, pues solo hasta 1872 surgió la declaratoria de inconstitucionalidad de los artículos 10 y 11 de la ley 90 de 1859 del Estado Confederado del Cauca que protegía a los indígenas y mantenía el sistema comunal sobre las tierras de los resguardos, pues según Muñoz (2014) las disposiciones normativas no reconocían la existencia de propiedades inenajenable⁶⁰.

En 1871 se expidió la ley 328 del 30 de septiembre, cuyos postulados dieron un viraje en materia de protección de tierras comunales de los resguardos. Tal normativa permitía enajenar o hipotecar partes de los resguardos, aunque esta estableció como condición que dichos procedimientos jurídicos solo se podían efectuar si “contaban con la “licencia de un juez de circuito, el cual la otorgaría siempre y cuando se comprobara la necesidad y la utilidad de la enajenación o el gravamen” (Muñoz, 2014, pp. 160-161).

Posterior mente en 1875, al asumir como presidente del Estado Soberano del Cauca César Conto, se aprobó en materia indígena la ley 47 de septiembre de 1875 que tenía como fin la administración y la división de los resguardos indígenas. Es de resaltar que artículo primero de esta ley decretó que las propiedades de los indígenas reconocidas con el nombre de resguardos, y poseídas por ellos, en común son divisibles, como todas las demás propiedades comuneras del Estado, de acuerdo con las disposiciones relativas al asunto y las estipuladas en la ley, cabe anotar que la ley 47 contaba con una prevención: “la transferencia sólo se validaba si había sido otorgada por

⁶⁰ Si bien la ley 90 de 1859 se constituyó en el federalismo en un precedente normativo en materia de protección a los pueblos indígenas, también resulta importante resaltar que en 1869 aunque todavía se encontraba en vigencia la ley 90 la “legislatura caucana decretó la ley 252 del 20 de septiembre, concediendo libertad a los indígenas del antiguo cantón de Supía y a los Distritos de Yumbo para disponer de sus resguardos, es decir, para dividir enajenar la propiedad raíz” (Muñoz, 2014, p. 160).

la mayoría de los miembros de las respectivas parcialidades, con intervención del Cabildo de indígenas o de los administradores de las comunidades” (Muñoz, 2014, p. 161).

La última norma que se registra en materia de protección indígena, es la ley 41 de 1879 la cual decretó la división de los terrenos de resguardo entre los indígenas de cada comunidad y prohibió vender sus porciones de tierra. Resulta llamativa esta ley dado que es presentada como un clamor nacional para proteger a las comunidades indígenas del despojo de tierras con el “pretexto de compras y arrendamientos” (Muñoz, 2014, p. 161). No obstante, esta ley no tenía la fuerza normativa para oponerse a las disposiciones normativas del nivel central respecto al carácter enajenable y divisible de las tierras comunales. Para Muñoz (2014) la promulgación de esta ley obedeció a un “reclamo efectuado por la mayoría de poblaciones indígenas, encaminado a la defensa de su territorio” (pp. 161-162).

Si bien los liberales radicales tuvieron la intención de mantener el Estado Soberano del Cauca en paz mediante una legislación poco agresiva referente a la desintegración de las tierras comunales manteniendo el resguardo y el cabildo como estructuras administrativas y políticas, la guerra abriría camino para la desintegración del federalismo. En este momento de derrota del liberalismo y del federalismo, daría paso para que Núñez quedara con todo el poder necesario para dejar sin validez la Constitución Política de 1863.

De esta manera, se constituye un nuevo proceso de Estado que sería denominado como la “regeneración” en el cual “desaparecerán los Estados Soberanos, que fueron remplazados por Departamentos, sujetos a la voluntad del ejecutivo nacional” (Mayorga, 2016, p. 186). Igualmente, el estado de derecho que se había intentado estabilizar desde la independencia y posteriormente con la construcción de la República se centraliza caducando las particularidades legislativas del federalismo, entre ellas, las normas correspondientes a la protección de las tierras poseídas por los indígenas.

2.3 La regeneración: consolidación de un Estado unitario y hegemónico

La versión de los dos poderes políticos instituidos (conservadores y liberales) como centro de la estructuración política, social, territorial y económica del Estado-nación, reivindicaron, para justificar el paso del federalismo al centralismo, el proyecto que se llamó, por el gobierno de Rafael Núñez, la “regeneración”, a través del cual se impuso la política centralista que nos acompaña hasta nuestros días.

El proyecto de la *regeneración* se cristalizó bajo el mandato constitucional de 1886 bajo el supuesto histórico de afianzar la unidad nacional y asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz, que Caro y Núñez habían reivindicado como modelo de Estado fuerte y centralizado, en oposición al federalismo, que entre otras había promulgado la separación entre iglesia y Estado, que tuvo como eje central de su proyecto político a la iglesia católica la cual debía ser protegida y respetada.

Como lo menciona María del Pilar Melgarejo (2008), la *regeneración* trazó en la historia de Colombia una serie de discursos que “han activado diversos modos de dominación y han participado en la configuración política del país perpetuando una visión particular del poder y del Estado” (p. 279). Además, resalta que el término regenerar guarda relación con algo que decayó y a lo cual “necesita dársele vida nueva y, por otro lado, a la necesidad de que un sujeto cambie su comportamiento” (Melgarejo, 2008, p. 279). Por ello la regeneración debe abordarse como un proyecto de nación que busca legitimación moral y política, mediante la idea de orden y progreso.

En este sentido, la regeneración se asume como una política reparadora y renovadora del orden político y social que resuelve el caos en el que el partido liberal había dejado el país. De igual manera, el proyecto regenerador buscaba

la restauración moral mediante parámetros de la iglesia católica, lo cuales se sustentaban en vieja tendencia de hegemonía religiosa y cultural colonial⁶¹.

La visión de Núñez frente al país descasaba en la idea de que éste se encontraba en un estado de inferioridad y que solo podría alcanzar la modernidad en la medida en que se erigiese en el reinado del orden, es decir, en el “imperio de la ley”; orden que se impuso en el marco de una política centralizada y de una autoridad que se legitimó mediante el uso de la fuerza, configurando de este modo un estado de derecho a partir del fetichismo político y normativo⁶².

Como plantea Dussel (2010), el fetichismo comienza por el “envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes” (p. 43). Por lo tanto, estos ciudadanos que entran en el régimen de la *regeneración* son objeto de la represión policial, que es por definición “de la política de la legalidad coactiva del Estado externo liberal” (Dussel, 2010, p. 43). A lo anterior, Schmitt (2014) lo califica como “destrucción radical del contenido de la política” (p. 113).

Por lo tanto, lo que se inaugura a partir de 1886 es un ejercicio de dominación que Dussel (2010) ejemplifica como el “acto del señor ante el

⁶¹ La postura asumida por el gobierno en la regeneración descansa en el segundo tipo de dominación legítima expuesto por Weber que él considera de “carácter tradicional” y define como: “la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (dominación tradicional) (Weber, 2014, p. 338).

⁶² Dávila (2007), intento mostrar que el derecho encarnado en el positivismo construye lo que un “fetichismo normativo” (p. 217), que se caracteriza por ocultar la “relación que tiene el derecho con el individuo y con la sociedad” (p. 217). Este ocultamiento de la realidad y de los conflictos reales de la sociedad permite que esta última crea que la resolución de sus conflictos está mediada por la simple creación de una ley. Por eso, acudo al concepto marxista del fetichismo a la mercancía, con el fin de entender que la hipercreación de normas crea un normativismo-legal estatal mediante formulaciones como: la ley es sabia, la ley es justa, da cada uno lo merecido, la ley representa el interés general, haciendo creer que el sistema normativo es autosuficiente, es decir, no existen lagunas jurídicas, o mejor que la ley crea una ética justa.

esclavo romano, ante el siervo feudal, ante el ciudadano que soporta el ejercicio despótico del poder estoicamente, cultivando virtudes en esta vida y esperando para la próxima la merecida felicidad” (p. 43).

De este modo, la institucionalidad del poder se objetiva sistemáticamente como dominación, proclamándose como poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, conceptos propios del centralismo democrático que, según Dussel (2010), se constituyen en el poder fetichizado de la élite o del Estado liberal, lo que representa un republicanismo invertido, que exige un debilitamiento del Estado en nombre de la comunidad a favor de los más ricos.

De esta manera, el Estado-nación que se instituye en el proyecto de la *regeneración* retorna al régimen patrimonialista, el cual establece que el poder político se fundamenta en rasgos particularistas que se identifican con el cuerpo individual y colectivo de los propietarios. En suma, el Estado de la regeneración adopta un discurso universalista que presenta el Estado como representante de los intereses generales, para justificar que gobierna para el conjunto de los ciudadanos.

El pueblo, como categoría, siempre implica la unidad de la nación. No obstante, el régimen patrimonialista de la regeneración construye ciudadanía y una igualdad de derechos, que no incluye a todos los habitantes del Estado-nación, lo cual es identificado por Tapia (2010) como un Estado que funciona de manera paralela, que se comporta de forma distinta en los territorios donde existe el dominio de dicho régimen.

A partir de 1886 el Estado-nación se constituyó alrededor de la clase terrateniente quienes formaron parte de todos los bloques económicos y políticos dando lugar a que sus miembros se vinculen a los poderes legislativo, judicial y ejecutivo. Con base en estas relaciones el poder político y jurídico emergió como práctica de dominación.

Para la elite-criolla que gobernaba, era claro que la regeneración atentaba contra los principios liberales. Para ellos “la administración de la República no podía estar sometida a la voluntad de un presidente” (Valencia, 1988, p. 275), dado que el centralismo planteado por dicho régimen cambiaba la composición política-territorial y administrativa de las corporaciones públicas.

De esta manera, el orden territorial centralista provocó discordia entre las distintas facciones partidistas, lo cual movilizó el establecimiento de un artículo transitorio en el que se “estableció que mientras se expedía la ley respectiva, los municipios y los departamentos debían regirse por la ley 66 de 1873 que reglamentaba las antiguas corporaciones” (Valencia 1988, p. 276). Ante la imposición del régimen centralista, por mandato constitucional, las antiguas corporaciones fueron abolidas y reemplazadas por las Asambleas Departamentales (Art. 183) y por los Concejos Municipales, a los cuales se les había atribuido la administración de los departamentos y los municipios respectivamente.

Como respuesta al problema de ordenamiento territorial el gobierno acentúa la centralización incrementando la dependencia del ejecutivo. “Así, los alcaldes fueron autorizados para que administraran las rentas y [...] las entidades puestas bajo su mando de acuerdo a su propio criterio” (Valencia, 1988, p. 276). Por su parte los esperaban que el gobierno central expidiera la ley que reglamentaba el artículo transitorio constitucional y que promoviera el orden territorial esperado.

Sin embargo, la ley de ordenamiento territorial no fue promulgada, lo cual marcó en el Estado-nación colombiano una serie de luchas intestinas que indicaban la necesidad de ordenar territorialmente el país de acuerdo con las necesidades de sus habitantes y no bajo los intereses de la naciente elite.

2.4 Constitución Política de 1886: entre la exclusión y el inicio de la resistencia indígena

En dicho período, los conservadores y liberales, a finales del siglo XIX, admitieron la idea de un orden social ajustado a su concepción moderna, hecho que supone la participación del indígena “con sus expresiones culturales y políticas en la definición del Estado” (Cuchumbé, 2012, p. 44).

No obstante, el cambio político, social, económico y territorial experimentado en el Estado colombiano en 1886 mediante la regeneración, consolidó el régimen conservador y católico sin establecer cambio alguno en relación a la política de Estado frente a los indígenas. A raíz de la liberación de las tierras de los resguardos que llevó a su desintegración, los indígenas fueron puestos bajo la condición de nómadas. Para Ariza (2009), el indígena nómada-errante fue considerado por el gobierno central como uno de los mayores problemas en su intención de consolidar la estructuración del Estado-nación moderno.

De esta manera, el indígena volvió a ser caracterizado como degenerado y salvaje y por tanto carente de civilidad. La vida nómada y la carencia de ciudadanía de los indígenas fueron los aspectos a partir de los cuales el gobierno justificó la imposibilidad de ejercer “el control poblacional en todas sus dimensiones” (Arias, 2005, p. 57).

Así mismo, en el marco de la Constitución, el Estado firma el Concordato con el Vaticano en 1887 devolviéndole a la iglesia las prerrogativas que ésta había perdido durante el período del federalismo⁶³. Entre estas prerrogativas,

⁶³ Para Vega (2002), los puntos que se deben tener en cuenta en el Concordato firmado entre el Estado y la Vaticano son los siguientes: “el Estado se comprometía a proteger y hacer respetar la iglesia católica, se eximió del pago de impuestos a las propiedades eclesiásticas, la educación pública fue organizada de acuerdo con los intereses de la iglesia católica, y en las universidades el Estado se

sobresale el monopolio de la educación de los indígenas, cuya función primordial era civilizarlos con el fin de que estos actuaran bajo una especie de tutela jurídica al considerarlos como menores de edad.

En este contexto se promulgó la ley 89 de 1890 por medio de la cual el Estado reglamentó la manera como debían ser gobernados los indígenas. En el artículo primero de dicha ley se expone que “la legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a vida cotidiana por medio de misiones en consecuencia, el gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas insipientes sociedades deben ser gobernadas” (Vega, 2002, p. 19). De igual manera, se expidió la ley 72 de 1892, que les concedió a los misioneros facultades extraordinarias para “ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los indígenas, suspendiendo la acción de las leyes nacionales sobre ellos” (Vega, 2002, p. 19).

De este entramado jurídico especial se desprende que “los indígenas no civilizados –los que no habían tenido contacto con los blancos o no hubieran podido ser sometidos– quedarían en manos de la iglesia católica, para que esta adelante las labores de civilización” (Vega, 2002, p. 19). De igual manera, los indios ya civilizados –que eran aquellos que había sufrido el proceso de aculturación– no tendrían ninguna protección del Estado, pues se asumía que el reconocimiento del Estado permitía la asimilación cuyo fin era “la apropiación de la tierra por parte de comerciantes y terratenientes y la

comprometió a impedir la difusión de ideas contrarias a dicha religión, se supeditó el matrimonio al régimen eclesiástico, el gobierno se comprometió a asignar una suma anual a perpetuidad como auxilio para el sostenimiento de diócesis, seminarios, misiones, para la fabricación y reparación de ornamentos sagrados y para emolumentos de coro y honorarios de los sacerdotes, se acordó que, en lo referente a las misiones católicas, los convenios entre el Estado colombiano y el vaticano no requerían aprobación del Congreso.

extinción definitiva de los resguardos en aquellos lugares donde su fraccionamiento era un hecho evidente” (Vega, 2002, p. 19).

En efecto, la iglesia católica, coadyuvo al Estado a construir una singular visión del salvaje, al que consideraba como “un niño grande, sin conciencia de la propia responsabilidad, es decir, con la conciencia moral atrofiada” (Vega, 2002 p. 20). En palabras de Bonilla (2012) la consideración de los indígenas como menores de edad, incivilizados e inconscientes, justificó la protección de la iglesia a fin de conducirlos por el recto camino del bien.

Para hacer esto posible, los indígenas precisaban del contacto con el blanco, porque en su comunicación aprenden sus usos y costumbres, que por malas que sean, son de civilizados, y por consiguiente menos repugnantes. Según Bonilla (2012), la manera en que la iglesia católica reconstruye al indígena como salvaje debe ser interpretada como una estrategia de “reconquista espiritual con la finalidad de convertir, rápida y eficazmente, a los salvajes a la vida civilizada” (p. 133).

La manera como la iglesia católica juzgaba a los indígenas y la visión de civilización que esta compartía con las elites es explícita en las apreciaciones que tenían los misioneros. Al respecto, el terciario capuchino Fray Fidel de Montclar, que se desempeñaba como director de las misiones del Putumayo y el Caquetá, planteaba:

No creo que a nadie (se) le ocurra contar a los indios del Caquetá y el Putumayo entre los civilizados, pues, aunque la misión ha conseguido muchísimo en ese sentido, falta todavía mucho por hacer: una raza salvaje no se civiliza en algunos años, deben transcurrir varias generaciones para que dejen sus hábitos repugnantes y absurdas tradiciones y abandonen su innata pereza dedicándose sus individuos al trabajo y pequeñas industrias. El vestido y el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión a reunirse en pueblos y otras mil circunstancias convencen a

cualquiera que visite estos lugares que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados (Bonilla, 1969, p. 133).

En contraposición a lo anterior, los indígenas que se consideraban civilizados eran aquellos que habían sido culturizados y habían adoptado las costumbres de la cultura dominante, como los indios del Cauca, Pasto y Obando. Al respecto se señala que:

Estos indios sí pueden contarse entre los civilizados, pues debido a la labor constante de la iglesia durante muchas generaciones, el continuo roce con los blancos en el transcurso de bastantes años, constituyen hoy pueblos indígenas en que sus individuos han olvidado las tradiciones y supersticiones ridículas de los antepasados, practican, con relativa pureza, la religión cristiana, no hablan otra lengua que el castellano, cultivan la tierra con regular esmero, tratan con intimidad con los blancos comercian con ellos y se dedican a pequeñas industrias (Bonilla, 1969, p. 107).

Por lo tanto, y de acuerdo a los planteamientos de Bonilla (1969), Vega (2002) y Ariza (2009), las misiones sirvieron como tecnología de poder puesto que garantizaban una recomposición táctica de concentración espacial que le permitía al Estado llevar a cabo su proceso de asimilación y civilización. De allí que los resguardos que seguían constituidos en esta época se convirtieron también en concentraciones espaciales que permitieron la segregación y el control de la población indígena, lo que permitió al gobierno considerar a esta población como un “elemento extraño frente al cuerpo de la nación” (Ariza, 2009, p. 206).

De este modo, los indígenas que quedaron en los resguardos bajo el estatus de civilizados, asumieron el viejo estatus jurídico colonial: el de pobres de solemnidad, quedando sometidos a las categorías jurídicas coloniales que se fundamentan en la condición de inferioridad racial, que se expresa, según

Ariza (2009), en las “restricciones a la venta de las porciones de los resguardos que le correspondían a cada indígena” (p. 208).

El régimen espacial del resguardo queda asimilado a una especie de incapacidad relativa, que se encuentra tipificada en el código civil colombiano, como expresión jurídica de la incapacidad relativa del indígena que lo excluye del régimen contractual. En otras palabras, el indígena, en el siglo XIX, retorna a la carencia de voluntad y de autonomía la cual se constituye en suficiente argumento para no poder ejercer el gobierno por sí mismos ni disponer de sus bienes.

De esta manera, el resguardo, retorna a su estructura colonial sobre la cual se articula el modelo de autonomía interna de finales del siglo XIX y comienzos del XX concebida esta como el permiso que otorga el Estado para que en el resguardo tengan “vigencia los usos y costumbres de cada comunidad indígena en particular” (Ariza, 2009, p. 209).

La función del resguardo es complementada con el cabildo, cuya función es administrar la vida de las comunidades que allí habitan. Este gobierno se ejerce por el cabildo que según Ariza (2009), se encargaba del gobierno económico y censatario, y de velar que dichos usos y costumbres no fueran en contra de las leyes generales y de los derechos que se les fueron otorgados.

La otra función que se le delegó al resguardo fue el cuidado de las tierras, las cuales terminaron ocupadas por los colonos, los terratenientes y los hacendados. Este fenómeno dio lugar de acumulación de la tierra por desposesión, lo que significa la imposibilidad de los indígenas de alegar su posesión por no poseer los títulos que certificasen el dominio sobre las tierras.

Lo anterior abrió paso a que algunos resguardos fueran disminuidos o desaparecidos a pesar de su importancia simbólica en función de las necesidades económicas de ciertos grupos locales. Así, por ejemplo, a

comienzos del siglo XX, en los departamentos del Valle de Cauca y del Cauca, se emprendieron cultivos intensivos de caña de azúcar y “la mayoría de los resguardos desaparecieron para dejar paso a la explotación de la tierra” (Ariza, 2009, p. 210).

Algo parecido sucedió en el departamento del Cauca, donde se concentraba el mayor número de resguardos que terminaron mimetizándose con las grandes haciendas. Por otra parte, “las pobres condiciones del mercado y las precarias vías de comunicación incidieron con fuerza para que la economía departamental se sostuviera con base a la gran hacienda de tipo tradicional” (Tello, 1983, p. 146).

Por lo tanto, para Colmenares (1999), Ariza (2009) y Guillén (2015) la consolidación de la hacienda en estas regiones provocó grandes presiones sobre el resguardo, dado que la expansión agrícola por medio del poder hacendatario creó un ambiente de hostilidad y de tensión entre los indígenas y los grandes propietarios, mientras estos últimos crearon técnicas de explotación como el terraje, que fueron utilizadas como medio de subordinación del indio a la producción agrícola de las haciendas provocando con ello un deterioro de su vida.

De esta manera, el resguardo en los siglos XIX y XX se conforma como un enclave territorial de naturaleza salvaje y “un dispositivo religioso y disciplinario dentro del sistema político y jurídico” (Ariza, 2009, p. 211). Por lo tanto, el resguardo como dispositivo político y jurídico actúa como un “conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales” (Foucault, 1985, p. 128).

En este sentido, el resguardo representa un doble vínculo: el primero atañe a la relación de subordinación frente al poder soberano y pastoral permitiendo “justificar y ocultar una práctica, así como darle acceso a un campo nuevo de

racionalidad” (...) y el segundo pasa por la recuperación de la vida cultural indígena, entendiendo que el resguardo “crea sujetos a los cuales se les destina desde el punto de vista de un salvajismo que está llamado a eliminar” (Ariza, 2009, p. 211).

Al respecto, Tello (1983) postula la necesidad de comprender la compleja relación que empieza a darse en el siglo XX entre el espacio del resguardo y la subjetividad indígena, que se liga a un proceso identitario, es decir, para “ser indígena se necesita un resguardo y el resguardo solo existe si los indígenas que permanecen en él aparecen como salvajes ante los ojos del agente de gobierno que debe decidir su suerte” (p. 147).

El inicio del siglo XX en materia indígena estuvo marcado por las ideas de Rafael Uribe Uribe, que venía de comandar la guerra de los mil días y que fue el único parlamentario del liberalismo, y que consideraba al indígena como muestra de atraso del país. Uribe Uribe proponía como correctivos impulsar la colonización militar de los territorios indígenas, “formar un cuerpo de intérpretes y enviar misioneros a evangelizar los pueblos nativos” (Vega, 2002, p. 21). La colonización militar es considerada como el mecanismo idóneo que le permitiría a los blancos tener el dominio territorial, además del dominio de la mano de obra indígena, dominio que fue justificado como estrategia para traer al indígena “a la comunión de la fe, del trabajo y de la sociedad” (Uribe, 1979, p. 330).

El pensamiento liberal de comienzos del siglo XX consolidó la idea de que el indio no tenía otra alternativa que civilizarse, es decir, “mezclarse con los blancos, abandonando sus atrasadas costumbres o desaparecer” (Vega, 2002, p. 23). La visión de civilizar a los indios se pensó en este siglo, según el autor, en términos de costos y de rentabilidad, es decir, su civilización adquirió un sentido económico y racializado, puesto que prima la idea de convertir al indígena en campesino, con base en un patrón de cruzamiento con la raza

blanca que era considerada como superior “infiltrado un quinto de sangre indígena o africana” (Uribe, 1979, p. 334).

Esta mezcla representa para uno de los principales exponentes del liberalismo de inicio del siglo XX obtener “el mejor mestizo”. En consecuencia, la idea de civilización que proponía Uribe se “funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población, como piedra angular de un patrón de poder que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos de la existencia cotidiana a escala social y territorial” (Quijano, 2014, p. 67)⁶⁴.

Como lo afirma Joanne Rappaport (2005), en el siglo XIX y el comienzo del siglo XX, se define “al indígena como un individuo legal más que cultural” (p. 52). De igual manera ella estima que la forma en que fue definida la identidad indígena por medio de la ley 89 de 1890 ubica al indígena más allá de los límites de la ley colombiana, es decir, el indio se sitúa en otro espacio demarcado en la jurisdicción de un corpus legal especial, por medio del cual se “codifica la estructura y la organización del resguardo [y] la distribución entre los miembros del resguardo de los derechos de usufructo de tierras comunales” (Rappaport, 2005, p. 52).

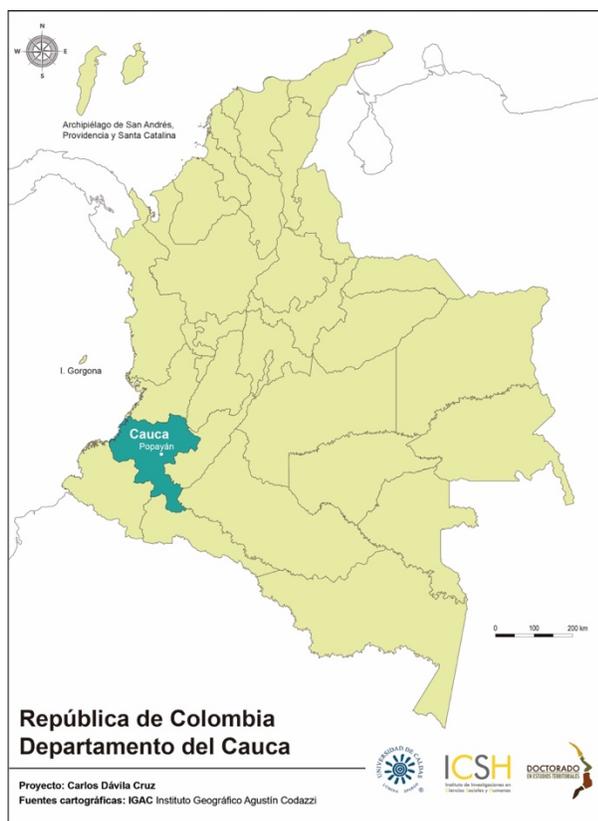
De igual manera, la estructura normativa tuvo la intención de integrar a los indígenas a la sociedad dominante, previendo “la privatización final y venta de las tierras del resguardo en el espacio de 50 años” (Rappaport, 2005, p. 53). Este proceso, según lo planteado por la autora, provocó las primeras resistencias indígenas de principios del siglo XX.

⁶⁴ Para Rappaport (2005) la base legal que se instaura en el siglo XIX hasta la promulgación de la Constitución Política de 1991, fue adoptada por el gobierno y por los indígenas como una forma de “autodefinición por los mismos indígenas”. Esta autodefinición es tomada por Guillermo Bonfil Batalla (1987) como un proceso de interiorización que los indígenas hicieron del entramado normativo con el fin de sobrevivir a la opresión del sistema creado por la sociedad dominante. Para Bonfil, este proceso de aculturación del indígena puede ser tomado como un proceso ideológico donde el indio se despoja de su identidad en respuesta a las presiones externas.

2.5 El inicio de la resistencia indígena en el Cauca

Ante los criminales métodos de trabajo y de apropiación de la tierra, la persecución y la esclavitud, los indígenas llevaron en varias zonas del país conatos de rebelión y resistencia en contra de las formas de dominación establecidas por la burguesía-agraria naciente en Colombia. Aun cuando estas resistencias se presentaron en el Amazonas y el Caquetá entre indígenas y caucheros, así como en el Tolima y en el Huila por el despojo de la tierra de los resguardos, el inicio de la resistencia indígena en el departamento del Cauca señala cómo se fue configurando de manera gradual el reconocimiento de los derechos indígenas en esta zona del país, objeto de interés central en este estudio.

Mapa 1. República de Colombia, Departamento del Cauca



A la sombra del indígena Quintín Lame, la historia de lucha y resistencia en el departamento del Cauca se fue escribiendo. Para investigadores como Vasco (1997), López de Rey (1992), Jimeno y Triana (1985), Tello (1983), Bonilla (1982), entre otros, la lucha del indígena Caucano fue el punto de partida del movimiento indígena que desde comienzos del siglo XX conformó el entramado de la lucha por la tierra, el territorio y la participación sociopolítica del indio en Colombia.

Según Tello (1983) y Vega (2002), la resistencia que se inicia en el Cauca en 1910 se convierte en uno de los principales referentes históricos en Colombia, dado que en ese momento el país vivía un período de consolidación del Estado-nación y se establecían los fundamentos básicos de la organización política y económica vigente.

Además para Tello (1983), en este momento de la historia de Colombia y del Cauca se “produce la acumulación originaria de capital, así como el proceso de acumulación de reservas de capital en los circuitos comerciales suficientes para producir el desarrollo de la industria” (p. 2), lo cual llevó a fuertes tensiones entre indígenas, campesinos, terratenientes y hacendados por la posesión del territorio, “convirtiendo la propiedad comunal en un obstáculo, un anacronismo dentro de los nuevos rumbos económicos, puesto que se constituía en barrera al enriquecimiento individual y al espíritu expansionista de los hacendados” (Tello, 1983, p. 14).

La división que sufrió el Gran Cauca en 1905 fue un duro golpe para la burguesía payanesa, al perder las reservas auríferas ubicadas en el que hoy es el departamento del Chocó, que eran su principal fuente de ingresos. Esta pérdida llevó a las elites locales a proyectar su interés hacia las tierras altas de Tierradentro, formando un entramado socioeconómico y territorial a través de las haciendas ganaderas. Unas de estas fue la hacienda San Isidro en la

cual los padres del indígena Quintín Lame trabajaban como terrazgueros⁶⁵. En ese entonces, el principal hacendado era “Ignacio Muñoz, quien poseía más de 10.000 hectáreas en Puracé y San Isidro. Su desenfrenada expansión reportó un total de 30.000 hectáreas en todo el Cauca” (Vega, 2002, p. 64).

Quintín Lame nace en medio de un Cauca convulsionado económicamente y organizado territorialmente conforme a las necesidades de hacendados, terratenientes, y la iglesia católica representada por las misiones. El departamento del Cauca se caracterizó por ser una región aislada de cualquier autoridad civil, y al desaparecer las misiones que operaban como autoridades máximas, se fue fortaleciendo la unidad indígena de las comunidades Nasa y Misak, que empezaron a operar como unidades políticas con fuertes alianzas territoriales con los liberales.

Los Nasa, conocidos como Paeces, tenían tradición de ser aguerridos y rebeldes, mientras que los Misak conocidos como guámbianos, fueron considerados como pacíficos. Es de destacar que los primeros se destacaron como soldados en la guerra de los Mil Días “constituyendo un ejército formado por 3.500 indígenas” (Jaramillo ,1991, p. 91).

El triunfo de los conservadores en la guerra de los Mil Días y su regreso al poder gubernamental condujo a que las tierras de los resguardos indígenas se redujeran, mientras que la expansión de la hacienda y de las pequeñas propiedades de colonos se consolidó como la estrategia para el desarrollo de la región. Con la expansión de la hacienda, la explotación indígena aumentó y el terraje se afianzó hasta la mitad del siglo XX como forma de explotación de mano de obra indígena.

⁶⁵ Las 30.000 hectáreas poseídas por Ignacio Muñoz eran trabajadas por indígenas que vivían del terraje. El terraje era una renta que pagaban los indígenas en trabajo o en especie por el hecho de vivir en un encierro, como se designaba a la porción de terreno que se les concedía en la hacienda. Los terrazgueros pagaban el terraje trabajando para el patrón durante varios días al mes o dando una parte de sus productos (Vega, 2002, pp. 66-67).

Manuel Quintín Lame, quien fue el líder de la primera resistencia indígena del siglo XX, no estuvo exento de la condición de explotación del terraje. Desde que era un niño, su familia fue víctima de dicha explotación y cuando fue soldado en la guerra de los Mil Días peleando al lado de las huestes conservadoras, al volver en 1901 de prestar servicio militar y conseguir una parcela para el sustento de su familia, le tocó pagar dos días de terraje a la semana y el resto de los días trabajaba en su encierro. Lo anterior llevó a que Lame intentara comprar su parcela con el fin de liberarse de la explotación, pero encontró la negativa del dueño de la hacienda.

Según Tello (1983), Lame entendió que la primera acción política estaba dada por hacer cumplir las leyes, de allí que él inició con la “presentación de respetuosos memoriales y demandas ante las autoridades competentes, hasta visitas a altos funcionarios del gobierno central e informes al Congreso de la República, en los que expuso la crítica situación de los habitantes de los resguardos” (Tello, 1983, p. 15).

En efecto, la lucha en defensa del indio, de su tierra y de su territorio llevó a que la comunidad indígena del Cauca, bajo la orientación de Quintín Lame, tomara poblaciones que eran consideradas de “blancos” o “asentamientos sobre antiguos territorios de resguardos, como Inzá y Belalcázar en el Cauca” (Romero, 2006, p.19).

Al respecto Tello (1983) concluye que el éxito de la resistencia de Lame en el Cauca radicó en que en este departamento “se concentraba el sector más aristocrático de la sociedad colombiana, pero a su vez el espíritu feudal, las pobres condiciones de mercado y las precarias vías de comunicación” (pp. 168-169). De este modo, la resistencia indígena se consolidó como forma de protesta “ante la gran hacienda y sus formas atrasadas de explotación de la tierra y de relaciones de trabajo”.

En efecto, el movimiento indígena caucano fue visto por el gobierno y por la iglesia católica como una “amenaza a las políticas de sumisión indígena y

lo tildaron de ser un movimiento subversivo racial” (Jimeno & Triana, 1985, p. 180). Además, sus peticiones fueron interpretadas por la burguesía y por la iglesia católica como graves desafíos para la población blanca, lo que ocasionó que dicha población “alimentara un clima de terror y de rencor en contra del indio” (Jimeno & Triana, 1985, p. 180).

Para Vasco (1997), el movimiento indígena liderado por Quintín Lame, a comienzos del siglo XX, dio origen a lo que él denominó como un “pensamiento de liberación indígena”; el movimiento que se gestó en el Cauca condicionó su estrategia de lucha hacia “la recuperación de la autonomía territorial, económica, política y cultural de las sociedades indias que vivían en Colombia” (p.36). Según el investigador, el movimiento fue repelido por la elite local y “su caudillismo y las traiciones de las que fue objeto no permitieron que se desarrollara ni se concretara, lo cual no puede ser obstáculo para rescatar su legado” (Vasco,1997, p. 36).

Vasco destaca que dicho movimiento estructuró la lucha alrededor del lema “trabajando, luchando y pensando”. Esto le permitió a Quintín Lame y a su movimiento “definir los conceptos de usurpación e invasión para caracterizar la situación en que se encontraban desde la Colonia los indios de la región en relación con la tierra, encontrando su raíz en el vencimiento y la conquista” (Vasco,1997, p.23). Esta visión genealógica del pensamiento de liberación indígena llevó a que estos no solo se quedaran atomizados en el pasado, sino que construyeran un camino que les permitió “desenmascarar el papel de las leyes de usurpación” (Romero, 2006, p. 22).

Fue así como el movimiento indígena caucano “sentó las bases para deslegitimar entre su gente el control que los terratenientes blancos ejercían sobre los indios y las tierras” (Romero, 2006, p. 22). A partir de este momento, la lucha del indio Quintín Lame se transformó. Sus palabras cubrieron el Cauca como una profecía, que alentaba al indio a que se “levantara el día de mañana para reivindicar sus derechos, derechos que lograran su total reiniciación,

cuando el indio colombiano recuperé su trono” (Romero, 2006, p. 22, citando a Quintín Lame, 1927).

Por su parte Castillo (1987) considera que las palabras proféticas que se esparcieron por el territorio caucano escondían una rica referencia religiosa y social, que como material escrito sirvieron para la resistencia: “títulos secretos que guardaban una amplia reflexión religiosa que los seguidores de Quintín Lame denominaron doctrina y disciplina” (p.5).

Este discurso se convirtió en estrategia de resistencia y en una “teología profética” (Castillo, 1987) que buscaba revertir radicalmente las condiciones presentes indígenas. Finalmente, Romero (2006) plantea que este discurso de sublevación que se articuló en el Cauca se fundamenta en la “creencia en un sistema de justicia que es inherente en la naturaleza y también opera en la historia humana” (p. 43).

Contrario a lo que se manifiesta en algunos textos sobre la resistencia indígena del Cauca, esta no se alimentó en sus inicios del discurso marxista. Por el contrario, Castillo (1987) ofrece evidencias de la incidencia de la religión y de un discurso mesiánico que se evidencia en su concepción de justicia y de liberación:

Aunque Jesucristo (el libertador de la humanidad), la virgen y los diversos santos cristianos, juegan un papel respecto al apoyo del creyente, la inversión radical de estas condiciones solo se producirá con la participación activa de los indios, a través de la educación, la autoconfianza y el patriotismo (es decir, en lucha con la justicia) (Castillo, 1987, p. 4).

El pensamiento mesiánico de Lame alrededor de su lucha se transformó en práctica y estrategia contra el poder del hacendado y de la iglesia. Es por ello que, al autoproclamarse como el salvador del pueblo indígena, al ser elegido y dotado por Dios para devolver la tierra arrebatada por el poder histórico del

conquistador representado en la hacienda y sus dueños, llevó al movimiento indígena a relacionar sus luchas por la tierra con recuperación del poder ancestral de la naturaleza. De allí, la idea de Lame de ver en la naturaleza el verdadero educador del indígena, puesto que la relación del indio con la tierra y el territorio ancestral conduce al indio al conocimiento natural, conocimiento que no tienen los blancos y por consiguiente la sabiduría está oculta para ellos.

La recuperación de la tierra y el territorio ancestral por medio del conocimiento recibido por la naturaleza, convierte el primer movimiento indígena del siglo XX en el Cauca no solo en un hecho local de resistencia sino en un cambio geopolítico de gran importancia. “El planeta Guanani” nombre con que Quintín denominó a América, se “convierte en el espacio sagrado del indio, en el espacio que no ha sido conquistado por el español o por sus descendientes, cuyas riquezas no han sido descubiertas ni profanadas” (Jaramillo, 1991, p. 116). En dicho espacio sagrado, la naturaleza educaría al indio bajo su sombra, reinando “la armonía y el equilibrio entre el hombre y la naturaleza” (Jaramillo, 1991, 117).

Por lo tanto, lo que muestra el movimiento indígena del Cauca, según Jaramillo (1991), es la “oposición entre los dos sistemas de tenencia de la tierra y la conservación de la naturaleza” (p. 118). Lo anterior, se constituye hasta nuestros días en una diferencia radical y visible entre las comunidades indígenas y la cultura occidental:

pues el concepto de propiedad privada territorial colectiva se enfrenta al de propiedad privada; el espacio exclusivo de los dioses y de los ritos, es equiparado al espacio profano y es explotado de la misma forma; la economía de acumulación individual y de orientación capitalista, destruye a la economía de sustentación comunal” (Jaramillo, 1991, p. 118).

Y en esa lógica del capital, la tierra y el territorio se convierten en objetos que se pueden poseer, explotar, vender, comparar y cambiar.

El movimiento indígena, expone como debilidad lo que el hombre blanco-mestizo considera su fortaleza, es decir, la lucha indígena en el Cauca se revistió de un discurso anticapitalista que devela la relación no armónica del hombre blanco-mestizo occidental con la naturaleza, dado que, para el hacendado y el terrateniente, la naturaleza es una:

...fuente de recurso y de fuerzas que hay que dominar y explotar en beneficio propio. El indio por el contrario tiene una relación armónica, la naturaleza, la tierra es fuente de la vida y es sustentación de todos los seres vivos” (Jaramillo, 1991, p. 118).

Por consiguiente, el pensamiento colectivo del indígena se soporta en una relación del indio con la naturaleza que no es de explotación sino de convivencia. De igual manera, Rappaport (2000) señala la importancia de Quintín Lame y de su proceso histórico en las luchas que se libraron en el Cauca en años posteriores. De acuerdo con la autora, la diferenciación que establece Lame entre el mundo indígena y el mundo occidental como medio de fundamentación política y filosófica de su lucha, le permitió a él y a su movimiento situar al indígena como sujeto histórico, el cual tuvo que padecer el “sufrimiento de sus hermanos y antepasados, así como las acciones opresivas de los que no eran indígenas” (p. 149).

En la historia de su lucha se representan dos mundos paralelos: el del opresor y el del oprimido. Lo anterior, le permite al indígena Quintín Lame legar un mensaje de liberación para su pueblo en dos tiempos y espacios-el del blanco y el del indio.

Finalmente se puntualiza que, en los inicios del siglo XIX, los postulados de libertad e igualdad intentan ser fuente del régimen político, social y económico que se construye como fundamento del Estado y la Nación, pero que no resuelven el problema del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. El resultado fue la racialización de la sociedad que incluso persistió en una sociedad que se autoproclamó como moderna pero que excluyó al indígena.

Si bien el inicio y la configuración del proceso constitucional en Colombia condujo al fortalecimiento de la democracia como práctica de participación política, el mundo indígena fue excluido de dichos procesos y procedimientos dado que el modelo instaurado recreó prácticas coloniales que reafirmaban su inferioridad en virtud de su condición de raza y de clase.





Capítulo 3

Los misak en el territorio: lucha y resistencia indígena

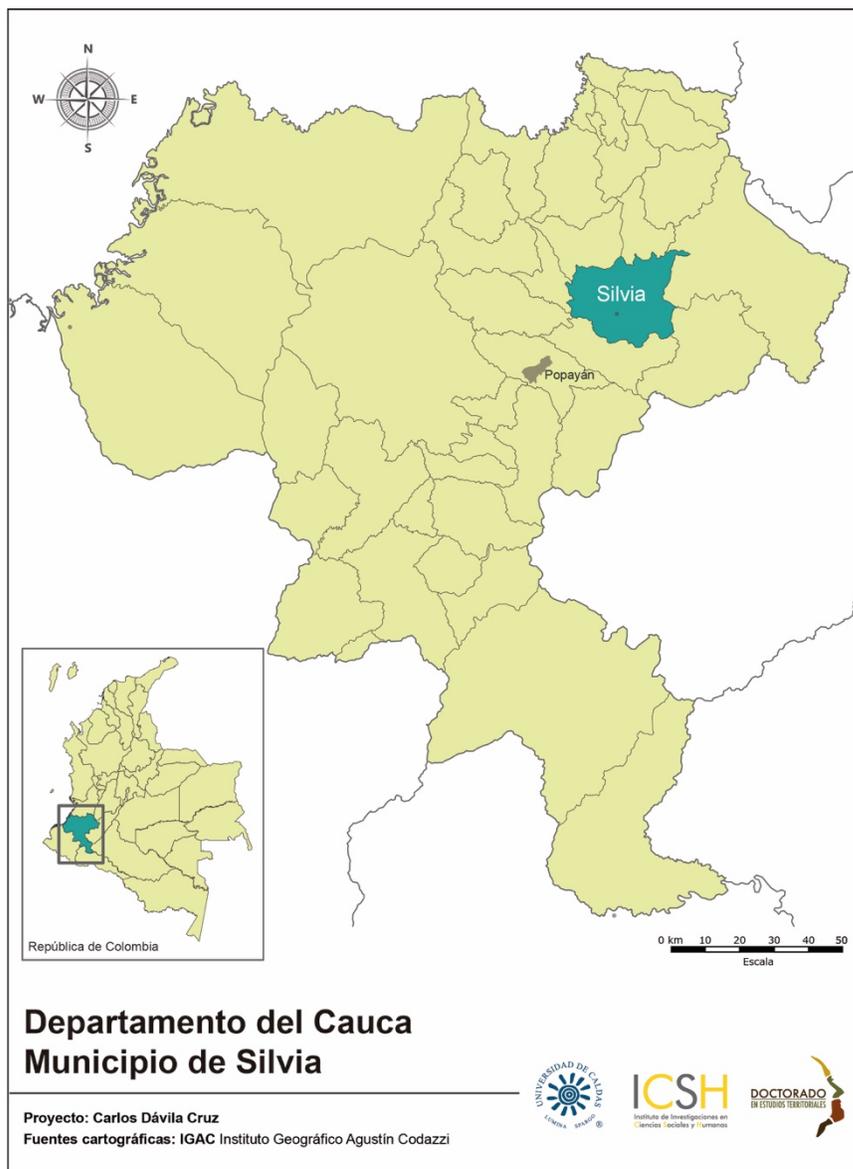
3 Los Misak en el territorio: lucha y resistencia indígena

3.1 Los Misak en el territorio del aroiris y del agua

El pueblo Misak es considerado como unos de los pueblos primigenios de las tierras de Abya Yala, originarios de Kauka, que significa en la lengua Wam “mama de los bosques” y como la mayoría de los pueblos originarios de América, se relacionan de una manera profunda con la naturaleza y con su territorio.

El Kauka donde habita la comunidad Misak, es considerando como unos de los territorios más ricos en “diversidad biológica y abiótica” (Gómez, 2015, p. 399). Además, la UNESCO en el 2015 declaró al Cauca reserva estratégica de la biosfera. Estas características convierten al territorio en un entramado de riqueza natural representado en las aguas, los bosques, las plantas, los animales, los minerales, el aire, los páramos, las lagunas, los pisos térmicos, el mar, sus espíritus y la diversidad cultural, que le ha permitido a los Misak construir su identidad y defender su territorio en contra de la explotación transnacional y nacional.

Mapa 2. Departamento del Cauca: municipio de Silvia



Esta comunidad se encuentra ubicada en el territorio del resguardo de Guambia localizado en jurisdicción del municipio de Silvia en la región centro oriental del departamento del Cauca, sobre el flanco occidental de la cordillera central, a una altura promedio de 2.527 metros sobre el nivel del mar. El resguardo tiene una extensión de 662,4 Km². Es habitado, según el plan de salvaguarda Misak de 2014, por 23 mil personas y conforme al censo de 2018, por 21.711 personas que se autodenominan como pueblo Misak.

El 18% de la población Misak habita en la zona urbana de dicho municipio y el 82% en el sector rural. Según informe del Consejo Seccional de la Judicatura de 2015, Silvia es el tercer municipio de Colombia con mayor población indígena.

La mayoría de la población Misak habita entre los municipios de Piendamó (La María y Pisicitau), Silvia (Guambía, Ambaló y Kizgó), Totoró, Morales (San Antonio y Bonanza), Cajibío (Kurakchac), Tambo (guambiano) y Caldon (Siberia) se ubica geográficamente en el territorio habitado preponderadamente por la comunidad indígena Misak.

Conviene anotar que el nombre Misak significa “gente”. Según el antropólogo Luis Guillermo Vasco (2017), esta comunidad duplicaría su nombre Misak-Misak “gente-gente” con el fin de distinguirse de otros grupos poblacionales. Para Vasco (2017), esta duplicación de la palabra cobra sentido especial en la lengua “wam”, que se pierde con la traducción al castellano.

En varios momentos de la historia de los guambianos y con el fin de recuperar su nombre originario y romper de esta manera con lo impuesto a su cultura por el dominio español, han optado por nombrarse como los “Wampia” nombre cuyo significado se relaciona con su lengua y con el agua, de allí que, cuando se llega por primera vez al territorio de la comunidad, los tatas y las mamas (mayores y mayoras) se presentan como la “gente del agua que habla wam”.

Los “hijos de aroiris y del agua” como se hacen llamar los mayores y las mayores, tejen un sinnúmero de historias alrededor del Nupirau (territorio) el cual es considerado como el “primer lugar del mundo en el cual nació la vida Misak” (Autoridad Un Nachak, 2014, p. 17), la casa grande, como suele ser llamada por este pueblo originario, está conformada por cuatro espacios los cuales son básicos para la vida comunitaria Misak.

Fotografía 1. Territorio guambiano



Fuente: Fotografía tomada por el autor.

El primero es llamado por la comunidad como el “espacio común”. En este, se encuentran las viviendas como espacio familiar y símbolo de la unidad; el segundo espacio es el “yak tull” o cementera, este espacio simboliza el sector económico y de subsistencia de la comunidad y de cada familia mediante el cultivo de sus alimentos, también es un lugar que expresa un sentido comunitario de la propiedad, que se constituye a partir de dos aspectos simbólicos: el compartir alimentos y el acompañamiento en el trabajo.

Fotografía 2. Yak Tull (Cementera)



Fuente: Fotografía tomada por el autor

El tercer espacio es el “Pikap” conocido también como “ojo de agua”. Este es un espacio constructor del territorio Misak, que comprende el agua, los ríos, los arroyos, las lagunas y las quebradas que rodean el resguardo de Guambía. Para los Misak, el agua es la vida, es su existencia. Además, se considera intermediaria entre los hombres y mujeres de la comunidad y el resto de la naturaleza. En su mitología, el páramo es la cabeza del territorio del cual se desprende el resto del cuerpo que son las montañas y los valles. “Por ello, el pensamiento debe permanecer como el fresco del páramo” (Obando & Dagua, 2016, p. 33).

Fotografía 3. Pikap (Ojo de Agua). Laguna del Abejorro



Fuente: Fotografía tomada por el autor.

Entre los valles y las montañas, se encuentran las lagunas, consideradas por los Misak como su origen; es decir del lugar del cual provienen. Allí nacen los sabios que representan lo femenino y lo masculino. “Kallim y PishiMisak” que emergen de la laguna Piendamó y de la laguna Ñimpe o Nimbi.⁶⁶ Cuentan los mayores que un día estos dos seres tomaron la decisión de unirse, Kallim tomaría la decisión de ser taita “como padre de familia para vivir alrededor del fogón y PishiMisak había dicho yo quiero ser mamá como la flor del mejicano, su rama es cordón umbilical de los retoños como los Misakurek” (Obando & Dagua, 2016, p. 33). De este modo, todas las aguas están divididas en masculinas y femeninas, como lo está también todo el territorio, el lado

⁶⁶ Los sabios y las sabias son los seres venidos del agua, personas gigantes llamados por ellos nuMisakmera, quienes enseñaron a los Misak a sembrar, la explotación del oro y a moldear los metales con plantas.

derecho será considerado como lo masculino, mientras que el lado izquierdo será lo femenino.

Para Vasco (2017) este mito que une lo masculino y lo femenino da “origen no solo a los Misak como gente sino también como sociedad y cultura” (p. 8). Por eso, para los mayores esta unión denota responsabilidad y autoridad, condición que es representada mediante la “vara de mando” que permite conocer al territorio. Frente a esto, Obando y Dagua (2016) dicen lo siguiente:

Quando estos se unieron, los patakulú, las nubes trajeron consigo un aguacero que hizo unirse a las lagunas de Piendamó y Ñimbe que estaban una frente a la otra. Al juntarse, ocasionaron los primeros Shau, deslizamientos por donde bajaba lodo, troncos, ramas. Entre ellos, había llegado un niño y luego con el tiempo había llegado una niña. Ellos bajaron enchumbados con los colores del aroiris por el río. En ese momento los Koshompoto, los aroiris, habían indicado su llegada, colocaban una punta en una laguna y la otra punta en la otra. representando el espíritu de nosotros los futuros Misak” (p.33).

De este modo, el mito de Kallim y PishiMisak estructura la cultura y el territorio Misak, la historia del origen se completa con el nacimiento de los niños llamados “Portsik” que, en la representación de la comunidad son la “vara de mando”. De igual manera, nacen las niñas que le colocaron “Isik tsik” que significa “tejedora”. Por lo tanto, al crecer, los niños y las niñas, nace la autoridad y el tiempo-espacio en el territorio, lo que le permite a PishiMisak y a Kallim regresar al páramo al aire fresco, “ahí viven nuevamente sin candela, es por eso que, enseñaron a sus hijos e hijas, a vivir bien alrededor del “nunachak”, calor del hogar, de este modo el territorio tiene equilibrio” (Entrevista mama Liliana, 2016).

El cuarto espacio es el “nachak” (el fogón). Este espacio reivindica la unión de los Misak, es el lugar que invita a compartir, a intercambiar, a comentar los

acontecimientos. Según el segundo manifiesto Misak (segundo manifiesto Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014), el nachak representa la estructura familiar y de la comunidad, lo cual se ha convertido “en la escuela y la academia, donde los mayores educan y transmiten la historia oralmente, de igual manera, es allí donde se disciplina y se resuelven los problemas siguiendo las normas tradicionales” (p.17). En este espacio “nace la organización, la autoridad y la justicia Misak” (p.17). Entonces, el fogón afirma la educación, la autoridad y la justicia.

Fotografía 4. El “nachak”



Fuente: Fotografía tomada por el autor.

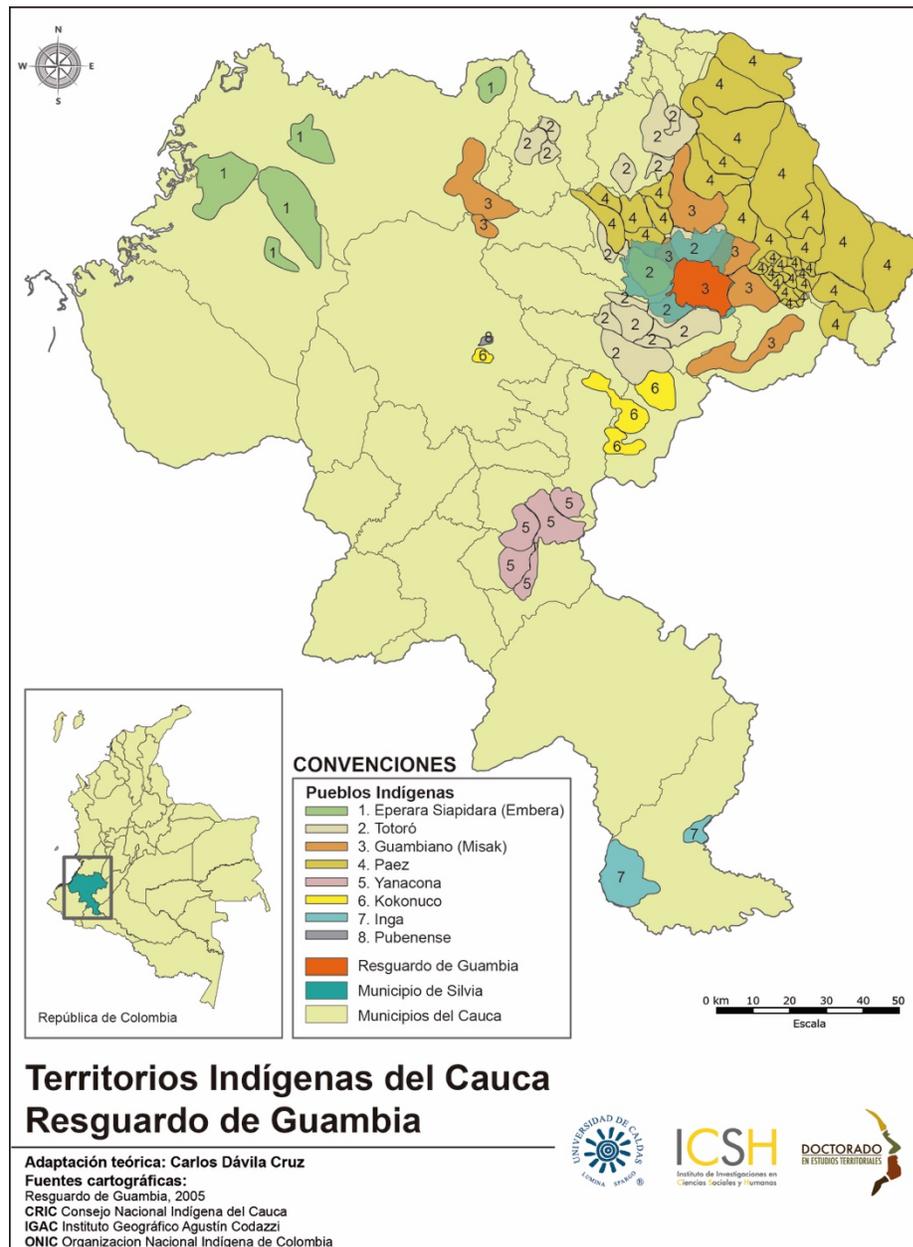
Para Liliana Muelas el fogón: “permitió seguir desarrollando la lucha indígena, este fue el único espacio que el blanco no alcanzo a invadir, es por ello que es el espacio más importante del pensamiento Misak, por eso no ha sido derrotado, es el espacio de la memoria, de la justicia” (Entrevista 2017)

Los Misak afirman que la tulpa o fogón es el centro de la comunidad, un centro que aparece en cada familia Wampia, y representa el lugar donde se materializa la autonomía interna. Esta autonomía, que nace en la casa, simboliza para cada familia y para la comunidad funciones políticas, que se convierten de manera práctica y estratégica en independencia respecto al mundo de afuera, en el lugar de enunciación de la cultura Misak, que rompe con las disposiciones dictadas o impuestas por personas o instituciones ajenas, y que dotan de valor a la herencia dejada por los antiguos, la cual se transmite por medio de la educación y del derecho mayor.

Si bien, los resguardos de Guambia y de Guizgó son los de mayor importancia por su historia desde la colonia, los Misak han conformado nuevos resguardos ubicados en Bonanza, municipio de Morales, La María, municipio de Piendamó, departamento del Cauca, y los resguardos Nam Misak, La Reforma, Nuevo Amanecer y la Gaitana en el departamento del Huila. “Los nuevos asentamientos cuentan con autoridades tradicionales, ellos son: Munchique, municipio de Tambo, Kurakchak, municipio de Cajibío, Piscitao, municipio de Piendamó, San Antonio, municipio de Morales y Ovejas y Siberia, municipio de Caldon” (Gómez, 2015, p. 399).

Estas zonas son unidades territoriales cruciales para el funcionamiento del sistema de control social, que se sustenta en “la justicia, la salud y la educación, programas fundamentales en el desarrollo de la vida comunitaria Misak” según lo narra una integrante de esta comunidad (Entrevista a mama Ana Graciela, 2017).

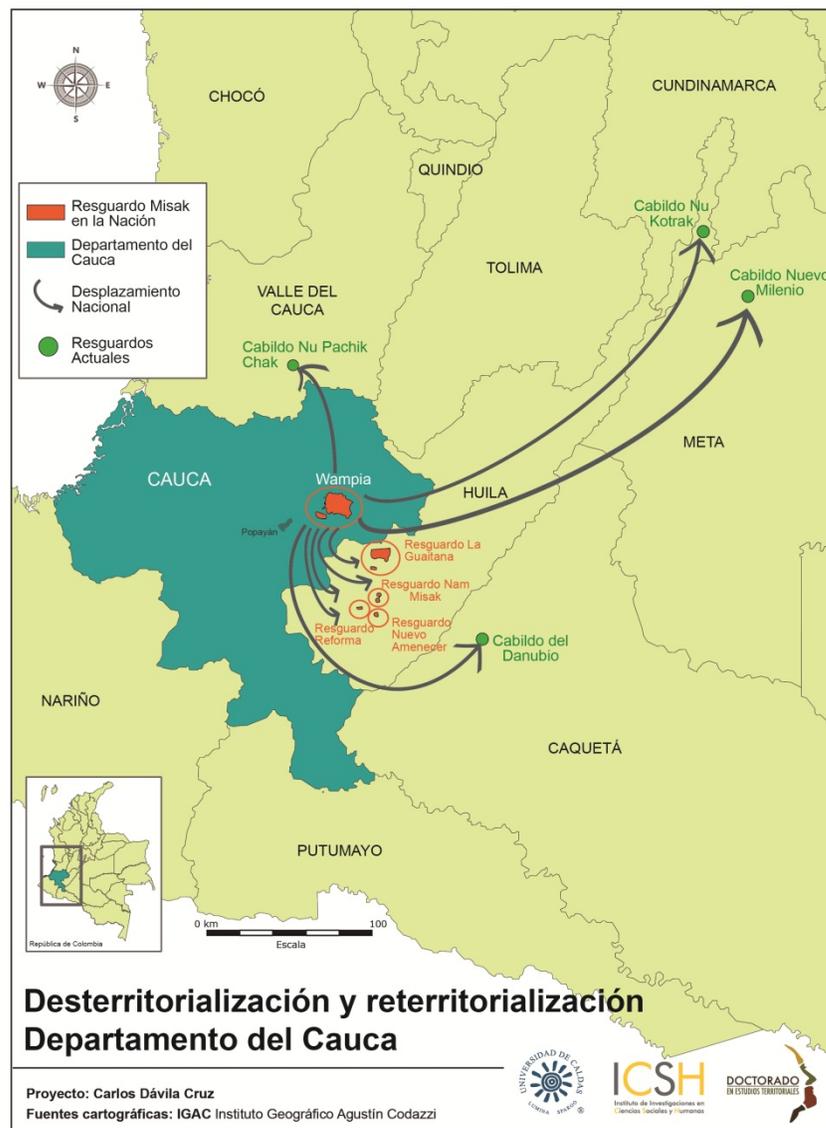
Mapa 3. Territorios indígenas del Cauca



La comunidad Misak en su mayoría se encuentra ubicada en las zonas bajas del resguardo, y utiliza las tierras inmediatas para la producción, aunque la falta de tierra ha provocado procesos de desterritorialización y reterritorialización producto de la migración y del desplazamiento forzado a otros municipios del Cauca y a otros departamentos de Colombia (Valle del

Cauca, Huila, Caquetá, Nariño, Meta y Cundinamarca), como se observa en el siguiente mapa.

Mapa 4. Desterritorialización y reterritorialización. Departamento del Cauca



La desterritorialización de algunos integrantes del pueblo Misak a causa de la violencia armada, que ha estado presente históricamente en el departamento del Cauca, se articula a los conflictos en torno a la tierra, en los que se conjugan relaciones de poder que dan lugar a tensiones que se

expresan en las diferentes escalas territoriales. Particularmente en lo local, la guerrilla, el ejército y los grupos paramilitares, se han disputado el control del territorio Misak, lo que ha conducido al desplazamiento forzado de integrantes de esta comunidad.⁶⁷

En efecto, la desterritorialización ha generado un proceso de relocalización de la territorialidad Misak y también de sus prácticas políticas y de justicia. La creación de cabildos en otros territorios (Cabildo Danubio, Cabildo Nuevo Milenio, Cabildo Un Pachik Chak y Cabildo Un Kotrak), y con estos de sus formas propias de gobierno, diferentes a las del Estado-nación, han producido prácticas de resistencia como respuesta a un orden jurídico-administrativo que busca desarticular el ámbito territorial y social Misak.

Esta relocalización espacial, ha revivido el anhelo de los Misak de refundar la antigua y presente “confederación pubenense” lo que constituye en términos de Ortiz (1998), “una territorialidad dilatada compuesta por franjas independientes pero que se juntan y se superponen, en la medida en que participan de la misma naturaleza” (p. 37). Al respecto Jeremías Tunubalá agrega que: “(...) la figura de asociaciones de cabildos es una manera del control del Estado, que no va con lo que se plantea desde la confederación Misak como territorios autónomos” (Entrevista, 2017).

Con el fin de defender sus derechos territoriales, los Misak han planteado luchas defensivas, entre las más destacadas se identifican aquellas que se libran contra la criminalización de las mingas como protestas sociales, calificando a los líderes indígenas Misak como pertenecientes a los grupos guerrilleros. A sus vez estos luchan contra la “desconstitucionalización” de sus

⁶⁷ En los últimos 30 años, la comunidad Misak ha tenido que soportar un sinnúmero de violaciones al derecho internacional humanitario y a los derechos humanos debido al confinamiento, el desplazamiento, los asesinatos de líderes indígenas y masacres. (decir qué masacres)

conquistas sociales, lo que Santos (2010) denomina como “contrarrevolución jurídica” (p. 63).

Para vislumbrar la importancia de estos dos tipos de luchas en el Cauca, es preciso comprender la resistencia Misak, que partió de “recuperar la tierra para recuperarlo todo” como proceso de la re-existencia del Cauca indio.

3.2 Resistencia y lucha Misak: la realidad indígena del Cauca

Como se ha descrito, los pueblos indígenas han ocupado el “primer lugar en la tragedia de matanzas y desplazamientos que hoy desborda a la Nación” (Bonilla, 2012, p. 123). Pero, aunque las masacres, los despojos y los desplazamientos forzosos son reproducidos en el transcurso de la historia de América Latina y en particular de Colombia, también es necesario tener en cuenta las luchas libradas por los pueblos originarios, con la finalidad de recuperar sus tierras, su territorio y su cultura.

Como dice Bonilla (2012), basta mirar hacia el Cauca donde los guambianos, para darnos cuenta de lo que ha representado el movimiento indígena colombiano, para Colombia y para América Latina, puesto que fue en el Cauca donde se originó un nuevo enunciado que empezó a recorrer el mundo: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Este recuperar la tierra no solo significa la recuperación de la propiedad, sino la posibilidad de que la cultura indígena le señale a occidente la emergencia de otro mundo por venir. Por ello, los pueblos indígenas arraigados en las tierras del Cauca luchan por la recuperación de su tierra como forma de reivindicar su cultura.

Por lo tanto, analizar el departamento del Cauca es una tarea altamente compleja, pues como lo menciona Gustavo Wilches (2001), este basó su

estructura organizativa en una multiplicidad de diversidades humanas y ecológicas. De allí que en este departamento se encuentre “todo lo existente, es decir, que muy poco de lo viviente no se encuentra en este territorio” (p. 25). De igual manera, Marta Herrera (2009) describió al Cauca como la unidad de lo diverso que, para la autora “refleja y a la vez, inculca parámetros de clasificación, principios cosmológicos, valores sociales, jerarquías, criterios de identificación, el deber ser y prohibiciones sociales” (p. 2).

La visión del departamento del Cauca como producto de la diversidad ha llevado a ser referenciado como un territorio conflictivo. Margarita Serje (2005) sostiene que el Cauca, a excepción de la ciudad Popayán, ha sido visto históricamente como el “revés de la nación”

...territorios marginales y marginados, reconocidos por su riqueza hoy representada en su biodiversidad y sus recursos naturales, pero temido, por ser agreste y por los fenómenos sociales, políticos y de resistencia que ocurren en su interior (Osorio, Portela, & Urbano, 2018, p. 23).

Según Gnecco (2006), penetrar en el departamento del Cauca es participar en un desplazamiento tanto en el espacio como en el tiempo. Ir a su encuentro es reconocer un contexto histórico que sigue vivo a partir de las siete poblaciones indígenas que habitan el territorio caucano, los Nasa, los Misak, los Coconucos, los Yanaconas, los Totoró, los Eperara y los Inga. Estos pueblos indios nos enseñan una historia de dominio, y explotación desde la colonia en el intento por esclavizar y controlar los procesos organizativos comunitarios de estas comunidades, que fueron puestas en el “sentido del no lugar para la historia y la política del país” (Osorio, Pórtela, & Urbano, 2018, p. 24).

Ese no lugar, producto de la desvalorización y la invisibilización como constructores de un territorio, permitió que las reivindicaciones políticas y sociales de estos pueblos se convirtieran en una construcción

geosocioterritorial particular, de modo que el Cauca “se reconoce y reivindica como diferente y lucha por su autonomía y el control territorial de su espacio vital” (Osorio, Pórtela, & Urbano, 2018, p. 24).

Para el historiador Guido Barona (1993), el comportamiento de la sociedad y del territorio caucano se debe al proceso económico que desde el siglo XVIII se estableció en la antigua provincia de Popayán a través de la explotación minera. Para él, esta práctica económica produjo un orden territorial que llamó “archipiélago regional” (p. 75), concepto que se refiere a la escasa cohesión que había entre la jurisdicción de la gobernación y los territorios indígenas y afros, lo cual explica la marcada fragmentación de su territorio. Además, su trayectoria histórica, social, económica y territorial creó:

...un conjunto de espacios no controlados por el gobierno nacional y regional, donde se crearon economías de frontera, donde los esclavos compraron su propia libertad y las comunidades indígenas nunca pudieron ser sometidas e integradas totalmente a la vida del modelo colonial/moderno (Osorio, Pórtela & Urbano, 2018, p. 24).

Para estos últimos, la exclusión de la diversidad en el departamento del Cauca se expresó en la estructuración de “una entidad territorial, sin ningún tipo de ordenamiento y control efectivo sobre las sociedades y los espacios que ocupaban; territorios de diferencia, donde habita el otro no perteneciente al modelo occidental” (Osorio, Pórtela & Urbano, 2018, p. 24).

En otras palabras, las emergencias territoriales que se mostraron como incapacidad de control territorial según el modelo colonial y posteriormente del modelo de la modernidad, consolidaron la construcción histórica de una sociedad marginada desde la geografía de la metrópoli andina, pero con posibilidades de continuar configurando a través de la resistencia espacios representativos que hoy ocupan las comunidades indígenas.

Lo anterior lleva a pensar en el Cauca como un territorio donde se constituyen otras posibilidades de mundo, en lo cultural, lo económico, lo político y lo epistémico que, desde el margen, instauran la creación de estilos de vidas diferentes. De igual manera, las comunidades indígenas plantean la construcción de un territorio culturalmente diverso que hoy, como hace 60 años, vive en la búsqueda de identidades, territorialidades y de organizaciones colectivas que, por su carácter cultural y político, tensionan los procesos que impone el sistema mundo moderno.

La diversidad cultural del departamento del Cauca se encuentra referenciada según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística de la siguiente manera: el 43,7% de la población pertenece a grupos indígenas y comunidades negras, de las cuales, el 21,5% hace parte de los grupos poblacionales indígenas que habitan en los 32 de los 42 municipios del Cauca. Estas cifras demuestran las consideraciones expresadas con anterioridad, de modo que “la construcción de realidades diferentes por las sociedades indígenas, con la sobrevivencia de estructuras socio-culturales, que presentan una continuidad histórica desde antes del contacto con sociedades europeas y africanas” (Osorio, Portela & Urbano, 2018, p. 26).

De esta manera, abordar cualquiera de las tensiones y conflictos que se representan en el Cauca y su componente étnico-indígena permite reconocer el carácter histórico de las relaciones de poder territorial, que se ha manifestado a través de las luchas de los grupos indígenas que habitan el departamento como forma de permanecer y de reconocerse a sí mismos. Por lo tanto, el carácter histórico de la recuperación de la tierra y del territorio de la cultura indígena nos permite comprender la conectividad física con el territorio y los espacios de confrontación por el control del territorio

3.3 “Recuperar la tierra para recuperarlo todo”: la emergencia del “Nupirau”

Antes de entrar al territorio caucano, se escuchaban narrativas periodísticas sobre la violencia guerrillera, paramilitar y del narcotráfico que, durante décadas ha azotado. Así mismo, en los años 90 se hacía referencia a la participación de un indígena caucano de nombre Lorenzo Muelas como representante de los pueblos originarios en la Asamblea Nacional Constituyente que conduciría a una nueva constitución política.

Fotografía 5. Narrativa periodística



Fuente: fotografía por el autor

Junto a mama Liliana y al tata Jeremías, las historias empezaron a fluir y con ellas la del pueblo Wampia. La relación con el Nupirau estructura el pensamiento Misak, pues como lo describían Liliana y Jeremías, toda la vida

esta ligada a una relación entre lo frío (pishi) y lo caliente (pachi) de la cual emerge una relación de equilibrio que se inicia a partir del cuerpo que se muestra sano, cuando logra estar “chishshik, ni frío, ni caliente” (Dagua, Aranda, & Vasco, 2015, p. 211). Entonces, el cuerpo, al igual que el territorio, cuando adquiere dicho estado tiene fuerza “es resistente a la influencia de los elementos fríos y calientes del medio” (p. 211).

Para los Misak comprender el “pishi” se ha convertido en un fuerte elemento simbólico en el proceso de recuperación del territorio, pues para los mayores, “el pishi” representa la tranquilidad, la calma, la paz, la frescura. Así mismo, muestra “que la cosas están como deben ser, van en dirección correcta y no hay problemas” (Dagua, Aranda, & Vasco, 2015, p. 213). Por ello que el papel fundamental de “los sabios tradicionales, las autoridades y de lo mayores es el de mantener este bienestar social, esta calma, esta situación de tranquilidad” (Dagua, Aranda & Vasco, 2015, pp. 213-214).

Hacer las cosas como deben hacerse para que la estabilidad no se rompa y todo este bien, y en paz, es parte esencial en la construcción del territorio Misak. Para la comunidad significa estar sin conflictos y de acuerdo con los llamados “saberes de los Misakmera”, que representan el equilibrio. Por lo tanto, el conocimiento del Nupirau, busca la “armonía con la naturaleza, con los espíritus de sus antepasados y con los demás miembros de la comunidad” y desarrollando el equilibrio entre la persona y la naturaleza (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p, 18).

Los “Nú”, antepasados “que vivieron primero y que guían el camino” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 18): Este saber nace en la tulpá “con la familia y se enriquece en la minga, en el trabajo y en relación con los demás” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p, 18). Además, le permite a la comunidad la comprensión de la naturaleza, que lleva a los Misak a conocer, comunicar y compartir los conocimientos entre ellos y con otras personas. otro

saber es el “mayaele” “que se funda en dos conceptos, Misak y Alik,⁶⁸ y que señala el compromiso Wampia de trabajar compartiendo todos en minga” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 19) significado para los mayores que todos están alrededor de la autoridad (cacique, cabildo, o gobernador) y en acompañar al territorio grande o Nupirau.

El latá-latá, saber y principio étnico, implica el compromiso de compartir, recibir y de igualdad, en todas las relaciones sociales, y es percibido por la comunidad como una “regla y aspiración” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 19).⁶⁹ El “Nupirau” emerge de los espacios que la comunidad ha establecido como lugares de lo sagrado y del conocimiento. De este modo que, los Misak producen su territorio con posterioridad a la producción del espacio.

Al comprender el significado del territorio para los Misak, toma sentido esa frase que para ellos ha sido expresión de resistencia y de re-existencia, “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, pero, ¿qué significa recuperarlo todo? La herencia de la colonia para el pueblo Misak al mismo tiempo traza el camino de resistencia. Es por esto que “recuperar la tierra para recuperarlo todo” se proyecta a la recuperación del tiempo-espacio Misak que no es un tiempo-espacio lineal (presente-pasado-futuro), sino una espiral que se enrolla y se desenrolla, lo cual significa traer siempre el pasado al presente.

⁶⁸ El Alik es fundamental del “Kasrak lincha” que significa “el gran momento de estar juntos donde se hace realidad el mayaele, latá-latá- linchap el “estar juntos compartiendo de igual a igual, máxima aspiración de los anteriores” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 19)

⁶⁹ Según el Plan Salvaguarda Misak (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014) el latá-latá es tomado por la comunidad y las autoridades como una práctica que obliga a que el comportamiento de cada miembro con los otros sea responsable. De allí que este principio refleje el derecho, la autoridad y la justicia, comprometiendo a la comunidad a ser justos. Así mismo el latá-latá sirve como guía del cabildo en la impartición de la justicia, la cual debe estar impartida a la luz de un tratamiento humanitario de los errores humanos, promoviendo el “wachip” (advertir, prevenir), seguido de “kerosrøp” (aconsejar, orientar) y si es necesario acudir al pinørøp (castigo físico), terminando con el pishimarøp (refrescamiento) que sirve para equilibrar a quienes violen las normas de convivencia.

Jeremías y Liliana narran que la conquista y la colonización del territorio grande o Nupirau invisibilizó “una nación avanzada en agricultura y arquitectura, que tenía un sistema de gobierno y se encontraba organizada territorialmente en forma de una confederación autónoma centrada en la ciudad “Pou-Payan” (Entrevista, 2017). Según Bonilla (2012), la ciudad gozaba para ese entonces “de un alto grado de desarrollo urbano y comercial por su conexión con los reinos del sur, Shiris en Ecuador e Incas en el Perú” (p. 128).

La autoridad recaía en los ancianos más experimentados (sabios) chamanes, médicos, adivinadores. Para los Misak, de acuerdo a su plan salvaguarda (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014), su sistema político “era una designación y un sistema de autoridad manejado por la razón y no por la fuerza bruta” (p. 8). Así lo describen:

Luego, a diferentes niveles, estaban los jefes de la tribu o comunidad de la misma etnia o nación, siempre teniendo en cuenta sus capacidades reales de dirección o manejo comunitario. Y por último aparecían los grades caciques, producto del poder, experiencia y habilidad acumulando al interior de algunos grupos familiares, que se constituyeron poco a poco en las autoridades y jefes máximos de la confederación Pubenense. Siendo de recalcar que el factor respeto a los mayores (por viejos y experimentados) fue siempre factor prioritario en la confirmación de las autoridades. Era un sistema sin elecciones, pero profundamente democrático porque era respaldado por todos, era de voluntad popular.

Investigadores como Bonilla (2012, p.129) señala que fueron confinados a las montañas de Guambía, que Sebastián de Belalcázar y sus hijos se “adueñaran personalmente de las vecinas tierras de Paniquitá” (Bonilla, 2012, p. 129) utilizando la encomienda como práctica y estrategia de

territorialización, acumulación y expropiación de la tierra por medio de la violencia⁷⁰.

Padilla, Arellano y González (1979) muestran que el interés de Sebastián de Belalcázar de escoger la ciudad de Popayán como sede de gobierno radicó en la fertilidad de la tierra del valle Pubén. Para él, estas tierras, dada su riqueza agrícola y minera, eran las mejores tierras de todas las Indias. Además, vio en la densidad indígena un factor importante de explotación económica. Esta explotación del indio llevó también a que éstos desarrollaran las primeras resistencias contra el dominio español, mediante una serie de actos bélicos que motivaron la visita de Tomás López, que se desempeñaba como visitador.

La visita de López en 1548 se formula, según Padilla, Arellano y González (1979) por los “excesos cometidos por los encomenderos en el trato de los indios al obligarles a pagar demasiados tributos” (p.23). Lo anterior llevó a que la Corona española se viera obligada a dictar una serie de cédula reales con el fin de parar los abusos, cédulas que siglos después serían utilizadas por los indígenas del Cauca como instrumento jurídico en la reivindicación de sus derechos sobre la tierra⁷¹.

⁷⁰ Las tierras de Paniquitá son lo que hoy se conoce en el departamento del Cauca como el municipio de Totoró, este lugar ha sido considerado como la “puerta de oro del oriente caucano” por ser estratégico en el cultivo y por ser un corredor entre otros municipios del departamento del Cauca. En estas tierras, según registro del visitador Tomás López en 1559, existió la encomienda de Guambía a nombre Francisco de Belalcázar hijo de Sebastián de Belalcázar

⁷¹ Ejemplo de estas cédulas reales las cuales protegen los territorio y tierras indígenas se encuentra la escritura 843 de 1882 la cual cubre los territorios de Jambaló a Caldon y Caloto legalizando estas tierras que pertenecen al pueblo Nasa. De este mismo modo, existen dos documentos que dan cuenta de la existencia de la cédula real otorgada por Felipe V en beneficio de la comunidad Misak que data de 1.700, el problema de este documento real según el plan salvaguarda de 2014 es que no contiene linderos lo cual conlleva a la imposibilidad de su delimitación histórica. Lo anterior fue solucionado mediante una nueva delimitación de linderos establecidos en escritura publica 703 de 5 de mayo de 1883 de la Notaria primera de Popayán donde se estipula la dimensión física territorial de los resguardos de Guambía y Quizgó.

Los relatos de los Misak muestran a los criollos defensores de la libertad y de la igualdad como “dominadores externos” que utilizaron la nación y la nacionalidad como dispositivos de el control de la tierra. Los terratenientes se hicieron señores con “grandes títulos, comerciantes y explotadores de las minas de oro, importadores de artículos de lujo y administradores del régimen colonial” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 20).

Los siglos XIX y XX, como lo afirman los Misak, fueron períodos de gran dificultad. Las promesas de la liberación de los indios sometidos al régimen colonial no fueron cumplidas. Contrario a lo prometido, los terratenientes aprovecharon la abolición de los resguardos, puesto que, los terratenientes caucanos sin las limitaciones jurisdiccionales del resguardo, se “lanzaron sobre la parte oriental, principalmente sobre la parcialidad del Gran Chimán formando ocho haciendas conocidas como Las Mercedes, San Fernando, Sierra Morena, La Chorrera, La Alsacia, Coscorrón, Chimán y posteriormente La Empresa” (Entrevista a Liliana y Jeremías, 2017).

A partir del fortalecimiento del modelo de hacienda, los Misak reconocen la imposición de la “servidumbre agraria” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 21) que los situaba en condición de peones. Con la hacienda y la servidumbre agraria, surge el terraje como un una relación y condujo a las comunidades indígenas del Cauca al trabajo en tierra ajena.

La servidumbre impuesta por los terratenientes caucanos marca la vida de esta comunidad, obligándolos a trabajar la tierra de forma gratuita a cambio de un pedazo de terreno en el cual podían instalar un rancho y una pequeña cementera (yak tull) para su subsistencia. Esta situación, sumergió al Cauca indígena en décadas inciertas, mezclándose “el dominio de los cabildos por lo curas y la sujeción a los terratenientes, con la resistencia política que implicaba el no-participar en las continuas guerras civiles, promovidas por los partidos liberal y conservador” (Bonilla, 2012, p. 132).

Durante el siglo XX, los Misak continuaron en el sistema de terraje lo que condujo a la comunidad Wampia a lo que ellos denominan como “enconchamiento” que puede entenderse como un mecanismo de resistencia a fin de mantener su “vida interior”, su entramado cultural y en particular, la relación de la comunidad con la tierra y el territorio.

La primera forma de resistencia no violenta de la comunidad se vio reflejada en la no participación de los indígenas Misak en la Guerra de los Mil Días (1880-1902); proceso que corrió paralelo con la restructuración del modelo territorial mediante la introducción de la ganadería en grandes extensiones de tierras por parte de los terratenientes.

Para Bonilla (2012) y Dagua, Aranda y Vasco (2015) esta operación significó la “modernización empresarial de la tierra bajo el influjo de la ganadería” que trajo consigo una nueva apropiación violenta de grandes terrenos, que se expresó en “la quema de ranchos y el desalojo de terrajeros, prosiguiendo con la estrecha vigilancia de los descontentos y el establecimiento de nuevos terrajes en los lugares que les convenía” (Bonilla, 2012, p. 133).

La consolidación de estas actividades dio lugar a una nueva distribución del territorio a partir de trigales, molinos y demás cultivos que los terratenientes “Conchas, Fernández-Molina y Córdoba” utilizaron como anclajes del dominio territorial, anclaje que según Bonilla (2012) permitió la continuidad de la violencia y el desalojo de la comunidad que, ante la imposibilidad de resistir en Guambía, se vieron “obligados a huir lejos, iniciando pequeños asentamientos Misak en Jambaló, Mondomó, Piendamó y otros lugares” (p. 133).

Como lo expresan algunos entrevistados, “ni los españoles, ni los terratenientes pudieron arrasar con nuestras esperanzas”. Es por ello que los Misak, después de terminada la guerra de los Mil Días, regresaron a la

resistencia pacífica, esta vez, utilizando los medios legales con el fin de recuperar y legitimar sus derechos sobre la tierra⁷².

Lo anterior llevó a una fuerte arremetida de los terratenientes ubicados en el territorio Misak, que fueron marcados por hechos de violencia entorno a la recuperación de la tierra y del territorio grande o Nupirau. La violación a la vida de los indígenas terrajeros llevó a que estos relacionaran la recuperación de la tierra con la violencia, como lo mencionan Ovando y Dagua (2016) “en ese momento, no se sabía qué era recuperar la tierra, de este modo se creyó que deberíamos ser duros contra los dueños” (p. 47).

El ser “duro contra los dueños” se materializó en el momento que el tata Santiago y Manuel, según Obando y Dagua (2016) presenciaron la violencia de Medina en contra de un menor Misak, que era terrajero en la hacienda San Fernando. En este momento, Santiago tomó la decisión, en compañía de Manuel, de asesinar a Domingo Mediana, a quien esperaron en el camino para “atravesarlo con una barra” (Obando & Dagua, 2016, p. 47). El indígena Santiago, al cometer el crimen, huyó hacia las montañas donde fue capturado por las autoridades. Con el fin de ponerlo como ejemplo, citaron a la plaza de Silvia a “los guambianos y a los “blancos de Popayán para demostrar que a un gran hombre no lo podían matar” (Dagua, Aranda & Vasco, 2015, p. 217). Esta citación a la plaza pública sería para presenciar el fusilamiento de Santiago y Manuel.

La muerte de Santiago y de Manuel se concibe en la historia de la recuperación de la tierra y del territorio como una orden que nació en el seno de la justicia. “Que los maten” fueron las palabras de los jueces que

⁷² Con tal propósito los Misak conformaron una comisión para viajar a Bogotá en la búsqueda del título colonial. Según Bonilla (2012), esta “búsqueda resultó inútil, al igual que el viaje realizado a Quito al no encontrar ninguna prueba de ello” (p. 133). Sin embargo, los Misak se dotaron de una escritura que fue subsidiaria a dicha cédula real, en la que se hacían declaraciones extra-juicio para rendir testimonios sobre la posesiones tradicionales sobre la tierra.

antecedieron a los tiros que interrumpieron la misa dominical que fue celebrada mientras en las afueras de la iglesia Manuel y Santiago se encontraban amarrados y vendados a la espera de su juicio. Al morir estos dos indígenas Misak, los jueces dijeron ante la multitud que presenciaba la sentencia “no pueden seguir matando a los señores”.

Como lo menciona Dagua, Aranda y Vasco (2015) “después de esos tiempos, los arzobispos y los párrocos hacían misas, diciendo que no hagan daño a los señores grandes que es un pecado criminal” (p. 217). Desde ese momento, como lo relata Obando y Dagua (2016), los guambianos “cogieron fuerza para resistirse y Santiago quedo como uno de nuestros mártires” (pp. 47-48). Años más tarde, cuando se recuperó la hacienda de San Fernando, esta tierra tomaría el nombre de Santiago y es allí, en esa tierra, donde nace el espacio de la administración de justicia propia Misak⁷³.

Los años posteriores al fusilamiento de Santiago y Manuel, el territorio del Cauca se convirtió en escenario de conflictos y tensiones, la oposición de los pueblos indígenas que se resistían al régimen del terraje y de este modo terminar con la explotación del indio mediante alianza política con el naciente partido comunista que “ofrecía cambiar la sociedad colombiana, y que transformó en los años treinta la vereda de Zumbicó (en Jambaló) en el templo de la revolución para los resguardos indígenas, estableciendo la sede de la Ligas Campesinas” (Bonilla, 2012, p. 134).

Mientras los Nasa se unen a las guerrillas liberales en la defensa del territorio, los Misak se “enconchan” en su territorio como se ha dicho antes como reacción lo que fue denominado por la comunidad como “insumisión” que no es otra cosa que “reunir fuerzas, organizar, organizar y organizar más para llegar a algo concreto. Organización que ya no sería posible

⁷³ En Santiago fue construida la casa de la justicia, la cual es concebida como aquel espacio en el cual se administra la justicia indígena Misak.

exclusivamente en torno a los cabildos que estaban en la mira destructiva del poder político” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 27).

En los años 40 bajo el gobierno conservador se intensificó, el despojo de la tierra en el Cauca. Como lo relata el tata Javier Calambás, en esos años, las tierras no solo fueron invadidas por las familias terratenientes, sino por los “curas” (Entrevista año). Además, señala que, “el arzobispo de Popayán, monseñor Vallejo, fue uno de los sacerdotes que se apropió de manera violenta de la tierra quien invadió tierras ubicadas en tierradentro y Guambía, lo que llevó a que el dirigente indígena de nombre “Benjamín Tidicué” encabezara la recuperación de las tierras a el sacerdote ordenó a uno de sus peones matar al mencionado líder indígena.

Por su parte el tata Javier Calambás y la mama Faustina también recuerdan que, en esos días, el régimen conservador persiguió las ligas campesinas y asesinó al líder agrario “José Gonzalo Sánchez”. Ese fue un momento según Calambas en el que las comunidades indígenas “ya no podían aguantar más”⁷⁴. A partir de ese momento, miembros de las comunidades indígenas del Cauca se vinculan a la resistencia armada propuesta por las guerrillas liberales. Cuenta Calambás: “tres comunidades como la de Tacueyó, Toribío y San Francisco mandaron cuatro peones para que vayan a la Herrera al lado del Tolima. Se fueron a invitar y llegaron allá y hablaron de lo que tenían que hablar” (Entrevista a Calambás, 2017).

Luego el movimiento guerrillero, envió 10 hombres con el fin de hacer frente a los “pájaros”. Ellos “llegaron, les hicieron guardar las armas, mientras que los pájaros celebraban una fiesta tradicional religiosa en la población de Santo Domingo, a esta fiesta asistiría el cura y la policía” (Entrevista a Calambás,

⁷⁴ Sánchez era un indígena de origen guambiano-totoreño, que se consagró como líder por enfrentar las políticas estatales, así como los abusos de los terratenientes. Él se oponía principalmente a las leyes de eliminación de los resguardos, a los desplazamientos a causa de la violencia de los terrajeros, así como a la campaña anti-chicha impuesta desde Bogotá (Bonilla, 2012, p. 134).

2017). Luego en la madrugada los guerrilleros con “200 personas con escopetas de fisto y garrotes acabarían con la vida pájaros”.

Cuentan Obando y Dagua (2016) que los mayores le dijeron a la comunidad “nosotros somos territorio que camina y tenemos que caminar el territorio para recuperarlo todo” (p. 67). Así fue como los indígenas Misak a través de sus mayores comprendieron “que todos los pueblos deben volver a sus propios orígenes” (Obando & Dagua, 2016, p. 66). A partir de allí el regreso al origen marcó, durante las siguientes décadas, la lucha guambiana por el territorio.

El concepto de originario y nativo que alude al adentro y el afuera contiene una representación territorial que delimita el acceso a la tierra y al territorio en el Cauca. Para los Misak el concepto de nativo (afuera) es entendido “como el límite de la tierra” (Obando & Dagua, 2016, p. 66), y el concepto de originarios (adentro) al dominio y la integración con el territorio indígena. Por eso “las comunidades indígenas primero debíamos hacer valer el derecho de origen del nunachak como lo entendían los mayores. Porque antes de las conquistas no había límites, ni adjudicaciones, ni nativos, que todo eso fue un invento de los blancos” (Obando & Dagua, 2016, p. 66)⁷⁵.

Al reconocerse, los Misak comprenderían que las luchas por la reivindicación de sus derechos sobre la tierra y el territorio iniciadas por Quintín Lame, implicaban confrontar la estructura jurídica creada por los blancos. Pero fue el regreso de la comunidad Misak hacia los mayores lo que les permitió configurar su resistencia desde el territorio: “aunque muchos jóvenes ahora no comprenden, siempre les digo que nosotros guardamos dos memorias: la de los orígenes, de los saberes ancestrales, para poder desvivir lo vivido del

⁷⁵ El término “nativo” fue utilizado por los terratenientes como límite a un pasado que según ellos no tenía fundamentos históricos. Su intención fue la de perpetuar la idea colonial de alrededor de la cual los pueblos indígenas del Cauca carecían de historia y, por lo tanto, no pertenecían a dicho territorio, es decir, no tenían derechos sobre la tierra y el territorio

mundo blanco y también aprendimos de las luchas". (Obando & Dagua, 2016, p. 67).

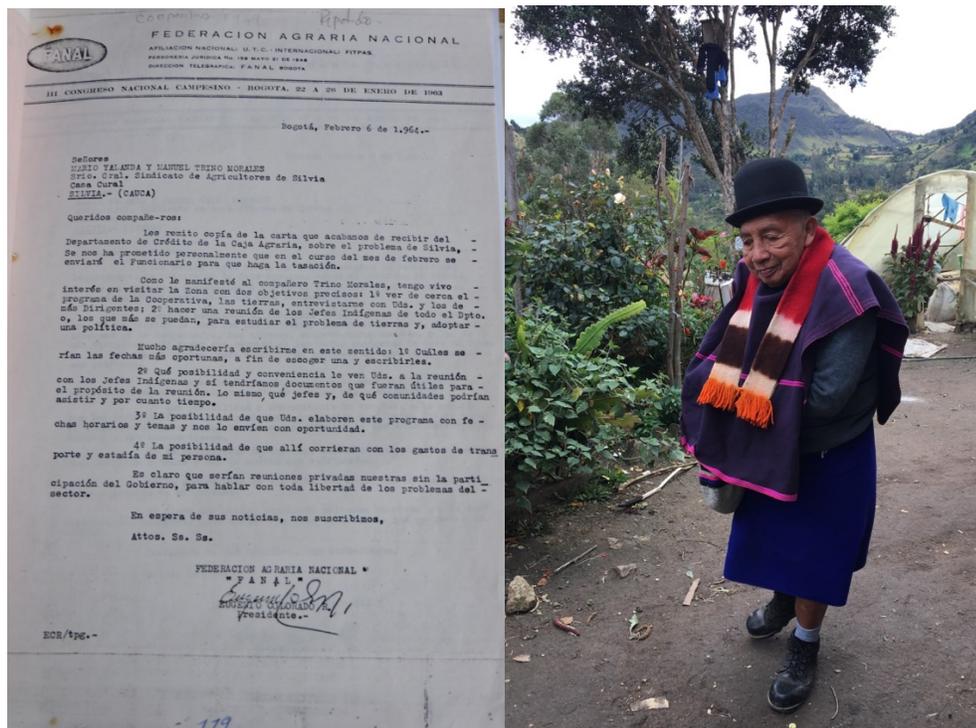
El pueblo Misak transforma su lucha, adaptando sus en las décadas de los 60 y los 70, en torno a la reforma agraria. En esta coyuntura los indígenas caucanos, entre ellos los guambianos, lucharon por ser reconocidos por la organización campesina pero también con otros grupos a los que denominaron "los solidarios" por compartir su causa. Se trataba especialmente de establecer vínculos con el movimiento campesino al que se unieron en *torno a* la defensa de la tierra.

3.4 Nuestras luchas de ayer y de hoy: la tierra para quien la trabaja

En este contexto la lucha por la tierra y por el territorio conllevó a un proceso de reterritorialización en el departamento del Cauca, se focalizo en torno a la recuperación de la tierra y el territorio. Los indígenas junto con los solidarios, adoptaron el cooperativismo agrario como estrategia en la recuperación de la tierra, la cual según Bonilla (2012), sirvió de soporte a la organización que se inició en los años 70 con el propósito de recuperar tierras.

El cooperativismo agrario se fortaleció y fue a través de La Federación Agraria Nacional (FANAL); una organización con intervención clerical que para adquirir tierra. Al respecto el tata Javier Calmabás (entrevista 2017) anota que "se toma la decisión de comprar la "hacienda la Selva" que era propiedad de los Garridos, una familia terrateniente de Popayán" y añade que fue este proceso el que les permitió a los líderes como él y Lorenzo Muelas quienes habían salido del territorio Guambiano desplazados por la violencia ejercida por la imposición del terraje-, regresar y unirse a la lucha en defensa de sus derechos sobre la tierra y el territorio.

Fotografía 6. Compra de la finca San Fernando



Fuente: Fotografía tomada por el autor

Es de destacar que en torno a estos líderes y otros más que participaron en la compra de la finca San Fernando y en la conformación de la Cooperativa Indígena las Delicias, se reunió un grupo de indígenas que se propusieron como fin política la recuperación de los cabildos, controlados por la iglesia católica y el poder terrateniente. En efecto la cooperativa, se convirtió, en centro de capacitación, pero también de movilización. Obando y Dagua (2016): mencionan que ellos concluyeron que “para recuperar nuestro territorio teníamos que recuperarlo todo” (p. 67). Lo anterior significa recuperar la tierra, la lengua, el pensamiento, el vestido y la tradición.

Estas nuevas formas de lucha producen tensiones entre el campesinado y los indígenas, puesto que la visión tradicional de la lucha agraria buscaba integrar a los indígenas al movimiento campesino con el lema: “somos campesinos”, “somos indígenas”. La conformación del Consejo Regional

Indígena del Cauca –CRIC– creado en 1971 por las comunidades indígenas y campesinas del cauca fue la respuesta organizativa al continuo desalojo de las tierras de dichas comunidades⁷⁶.

El CRIC propone siete puntos los cuales se convirtieron en los objetivos principales de la lucha indígena: 1) Recuperar las tierras de los resguardos; 2) Ampliar los resguardos; 3) Fortalecer los cabildos indígenas; 4) No pagar terraje; 5) Conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación; 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y 7) Formar profesores indígenas para educar en su respectiva lengua.

Una vez configurada la organización las comunidades indígenas, entre ellas los Misak, se convirtieron en protagonistas de las luchas agrarias y territoriales de Colombia. Diez años más tarde recuperaron la hacienda “La Merced”, situación que marco la memoria de los guambianos por considerar que esta era la respuesta al racismo institucionalizado del Estado y la sociedad. Dicha toma propicia un entramado de estrategias políticas como la realización de la “Asamblea del Núcleo Escolar” donde se anuncia el manifiesto: “recuperar la tierra para recuperarlo todo: autoridad, justicia y trabajo” (Bonilla, 2012, p. 145).

La recuperación de la hacienda “La Merced” condujo a fuertes enfrentamientos con los Nasas y también a la ruptura de los Misak con el CRIC, y a conformar una nueva organización “Autoridades indígenas de Sur-Occidente (AICO).

De este modo, la lucha indígena en el Cauca se fragmenta. Para algunos miembros de la comunidad, este distanciamiento con el CRIC se debió a que

⁷⁶ El Consejo Regional Indígena del Cauca fue conformado el 24 de febrero de 1971 en una gran asamblea de indígenas caucanos en las que confluían las luchas indígenas-campesinas en torno a la recuperación de la tierra y del territorio y la eliminación del terraje. Ver cartilla nuestras luchas de ayer y de hoy No 1 p. 23.

este último, a través de su comité ejecutivo, apoyó la política agraria que del Estado “que pretendía imponer las empresas comunitarias como estrategia para adelantar la fracasada reforma agraria.

En los años 90, los Misak, lo mismo que las otras comunidades indígenas del Cauca, tendrían que enfrentar, antes de la Asamblea Nacional Constituyente de 1990, la “violencia revolucionaria” de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP; grupo armado que buscó ejercer control sobre el territorio a través de la guerra.

Bajo el lema “nuestra lucha es limpia”, los Misak entraron en fuertes contradicciones con la insurgencia de las FARC y con los nasas quienes fueron cuestionados por los supuestos vínculos con el mencionado grupo armado. A partir de ese momento, el territorio indígena del Cauca enfrentaría no solo el poder y la violencia de los terratenientes, sino también la violencia de los grupos armados.

En efecto el siglo XX se convierte en escenario de lucha, confrontación, y re-existencia indígena no solo en el Cauca sino también en Colombia y América Latina. En particular en el Cauca esta lucha adquiere un perfil legendario en torno a Manuel Quintín Lame, Lorenzo Muelas, Faustina Muelas, Javier Calambas como actores de la resistencia indígena que dieron lugar a la emergencia de tensiones y confrontaciones que contribuyeron a la búsqueda de transformaciones y cambios que llevaron a los pueblos originarios a la Asamblea Nacional Constituyente y al posterior reconocimiento de sus derechos étnicos como es el caso de la jurisdicción especial indígena, derecho que podrían en tensión el monismo jurídico estatal.

3.5 Cambios geopolíticos, luchas indígenas y reformas constitucionales

A mediados del siglo XX entre las dos guerras mundiales, el discurso de posesión del presidente electo de los Estados Unidos de Norte América Harry Truman da inicio a un nuevo período de reconfiguración geopolítica del mundo. Esta reestructuración geopolítica fue anunciada bajo el concepto que él denominó como el “trato justo”. Este concepto se relaciona con la división del mundo entre países desarrollados y subdesarrollados, lo cual propició la injerencia de Estados Unidos en las políticas de América Latina.

De esta manera, América Latina, a mediados del siglo XX, era un continente subdesarrollado que debía ser tratado bajo esta política, lo cual produjo una relación de dependencia de la potencia del Norte. A la luz de la teoría del trato justo, Truman expone todo un imaginario ligado a la marginalidad, la subalternidad y la colonialidad con el fin de mostrar la necesidad de la intervención norteamericana en materia económica, política y social en función del progreso de Latinoamérica. Truman diría lo siguiente:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de esas gentes. Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... El que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y

democrático. Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964, citado por Escobar, 2012, p. 27).

Sin lugar a dudas, la doctrina de Truman del trato justo empieza una nueva “era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados” (Escobar, 2012, p. 27). El proyecto en el cual se basaba la visión del mundo de la potencia norteamericana resultaba ambicioso, puesto que se proponía cambiar un sistema cultural mediante la implementación de un modelo socio-económico característico de las sociedades avanzadas de la época, es decir, “altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y niveles de vida, y adopción generalizada de educación y valores culturales modernos” (Escobar, 2012, p. 27). Para los analistas de la época, América Latina debía ligarse a tres componentes fundamentales: el capital, la ciencia, y la tecnología, con el fin de hacer posible la “revolución masiva” (Escobar, 2012, p. 27) entendida ésta como el sueño americano de paz y abundancia.

Por lo tanto, el cambio geopolítico, como consecuencia de la coyuntura histórica de finales de la segunda guerra mundial, empieza a obtener el respaldo generalizado de los países más poderosos. Atendiendo al llamado de las potencias mundiales, las Naciones Unidas con el objeto de diseñar una serie de políticas y medidas que permitieran el avance económico de los países subdesarrollados, dirían en uno de sus informes lo siguiente:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas, las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de castas, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del

progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations, 1951, p. 15, citado por Escobar, 2012, p. 28).

Lo que se demostraba con la intervención de las Naciones Unidas mediante dicho informe no era solo la reestructuración total de las sociedades consideradas como subdesarrolladas, sino la exclusión de comunidades que eran consideradas como “pre-modernas”. En otras palabras, lo que se estaba configurando era un acuerdo de voluntades que transformaría de “manera drástica las dos terceras partes del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y progreso económico” (Escobar, 2012, p. 28), es decir, a comienzos de los años 50, este acuerdo de voluntades gubernamentales entre los poderes mundiales se establecía como estructura hegemónica en los círculos del poder latinoamericano.

La historia de aquel sueño americano fue convirtiéndose en pesadilla. El reino de la abundancia y del desarrollo prometido para América Latina produjo todo lo contrario: la miseria, la explotación y la opresión se convirtieron en las estrategias de los poderes nacionales y locales y originó una crisis interminable, una pobreza creciente y una violencia generalizada que tuvo como fin el despojo y la apropiación de los territorios de las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes que, tras la reconfiguración de los Estados nacionales, reafirmarían la complejidad de sus fenómenos sociales, económicos, políticos y territoriales.

A la luz de las políticas de desarrollo, en América Latina, surgió en la zona andina la “cultura gamonal”. Para Quijano (2006), la figura del gamonal representa en dicha zona “relaciones de poder entre el señorío terrateniente y los indios sobre todo en el campo” (p. 18), pues lo que se trata de imponer es este tipo de cultura del que transforma a la fuerza a los indígenas en campesinos. En este proceso, el indígena deja de ser dueño de la tierra para

pasar a ser un “siervo sin tierra”, es decir, una persona explotada dada su relación con la tierra y el territorio.

De allí que el levantamiento indígena en las décadas de los 60, 70 y 80 tiene como trasfondo histórico, en el contexto latinoamericano, una lucha por el reconocimiento que provocó “una serie de cuestionamientos frente a la relación entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales” (Dávila, 2016, p. 139). Es decir, el reconocimiento de:

...otros mundos y otras culturas dentro de los Estados, ha sido sinónimo de procesos intensos que provocaron fracturas, y de la recomposición de fronteras culturales, como límites impuestos por la sociedad hegemónica desde varios aspectos: políticos, sociales, económicos, religiosos y territoriales (Dávila, 2016, p. 139).

3.6 El contexto latinoamericano

Según el informe de la CEPAL, elaborado para Naciones Unidas en 2014, “los procesos de colonización en la Amazonía y otras zonas periféricas de la región, tuvo lugar un segundo ciclo de desterritorialización de los pueblos indígenas, con graves consecuencias sobre sus condiciones de vida” (p. 14). Lo anterior fue resultado del proceso socio-económico que vivió América Latina durante el siglo XIX y comienzos del XX, justificado a partir de las “necesidades geopolíticas y [de] la expansión de las fronteras agrícolas y ganaderas, con campañas militares que continuaron diezmando la población de los pueblos indígenas, especialmente en Argentina y Chile” (CEPAL, 2014, p. 14).

Para autores como Knight (1990) y Engle (2018), el siglo XX también implicó para América Latina la formulación de una serie de políticas estatales

de integración social. No obstante, dicha integración de los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano introdujo una política coercitiva, que fue aplicada hasta los años 40 y derogada mediante políticas cuyo propósito era lograr la asimilación de los pueblos originarios. A esta política se le llamó “indigenismo”.

Según Engle (2018), la agenda de reformas establecidas por el indigenismo se basó en una postura ideológica que “reconocía e incluso valoraba el pasado indígena como fuente de elementos importantes para las nuevas sociedades mestizas” (p. 71). En México post-revolucionario, el indigenismo alcanza su mayor expresión, rechazando de manera fehaciente el evolucionismo spenceriano por considerarlo racista, además de una estructura ideológica utilizada por la dictadura de Porfirio Díaz entre 1876 y 1911. El indigenismo, al separarse del evolucionismo, entendería la problemática social indígena no como una cuestión de inferioridad racial biológicamente arraigada, sino como “derivada de la pobreza y la falta de integración económica” (Knight, 1990, p. 71).

De este modo, la política indigenista propuesta por México para Latinoamérica, muestra como error la creencia de que el problema indígena se explica por el estado de inferioridad producto de su raza, aunque, al igual que el evolucionismo, el indigenismo trató de incorporar al indígena a una realidad económica moderna-occidental con el argumento de que el problema indígena era social, cultural y gubernamental. Peter Wade (1997) aborda esta política en un contexto más amplio:

Desde la década de 1920, el indio se convirtió en un símbolo fundamental en la identidad nacional de países como México y Perú: ambos países crearon dependencias gubernamentales de asuntos indígenas. Así mismo Perú reconoció a la comunidad indígena como una entidad legal y México creó instituciones académicas dedicadas a los estudios de los pueblos indígenas. En

Brasil se creó en 1910 una agencia para la protección de los indios. Esta era en términos generales, la ideología del indigenismo. El término abarca una variedad de puntos de vista, pero la idea central era que los indios necesitaban un reconocimiento muy especial y que a ellos iban unidos valores especiales. Muy a menudo se trató de una cuestión de simbolismo exótico y romántico, basado más en la glorificación de la ascendencia india precolombina de la nación que en el respeto por los pueblos indios contemporáneos. Por tanto, la realidad era, con frecuencia, una constante discriminación y explotación. Además, el futuro se concebía, por lo general, como integrado y mestizo de color (p. 32).

La política integracionista colocó a las identidades indígenas como piezas de museo, como un pasado que debía ser olvidado por el llamado del Estado a la homogeneidad en pro del desarrollo. Al respecto Wade (1997), señala que tanto el capitalismo como el socialismo naciente en América Latina ve en el indigenismo la oportunidad de separar al indígena de su penosa identidad, separación que pasa por el proceso de convertir al indígena en campesino. Esta conversión tenía para el capitalismo un fin específico que era la apropiación de la tierra, sometiendo al indígena al trabajo forzado, lo que originó un nuevo tipo de esclavismo y de exclusión. Mientras tanto, el socialismo mostraría al mundo indígena como la primera fase del socialismo, basada en el pensamiento colectivo indígena.

Para los dos sistemas, el indígena era visto como una categoría especial de sujeto, que necesitaba la tutela del mundo desarrollado-moderno a través de los intelectuales, el Estado y la iglesia. En palabras de Wade (1997), el indigenismo se constituyó en una “ideología que debía ser perpetuada por la sociedad civil, así como por la política formal del Estado” (p. 33).

A partir de las políticas indigenistas adoptadas en México, dichos lineamientos se extendieron al ámbito regional latinoamericano. Para lograr,

este propósito se creó el Instituto Indigenista Interamericano bajo el supuesto de que los gobiernos debían centrarse en los problemas indígenas a nivel regional. Es decir, el Instituto mencionado funcionaba como una entidad multinacional que cooperaba con los institutos indigenistas nacionales. Ahora bien, aunque el indigenismo tuvo fuertes críticas y resistencias por ser una corriente ideológica paternalista, proteccionista y asimilacionista, Bengoa (2016), por el contrario, muestra al indigenismo como un “movimiento cultural muy importante que dio como resultado numerosas obras literarias, pictóricas y artísticas” (p. 27) que según el autor reivindicaron la cultura indígena y sus derechos ancestrales.

A mediados del siglo XX, el discurso antropológico se impone en materia indígena, y el discurso jurídico irrumpe en las relaciones que los estados latinoamericanos habían establecido con sus pueblos originarios. Dos corrientes jurídicas internacionales se acercaron a las realidades de los pueblos indígenas, una de ellas se refiere a la autodeterminación y la otra hace alusión a los derechos humanos. Ambas fueron consagradas en la Carta de las Naciones Unidas en 1945; corrientes que si lugar a duda se transformaron en América Latina y en África en instrumentos de defensa respecto al tratamiento de sus pueblos y a los procesos de liberación llevados a cabo en el continente africano.

Por su parte, los grupos indígenas esgrimían las reivindicaciones sociales, que mostraron la necesidad de una mayor autonomía y de respeto a sus derechos. además, en el plano internacional, se reconocía la necesidad de desarrollar estrategias legales y políticas de estos grupos que tuvieran como fin el respeto a su identidad, de sus territorios y en su autonomía. De igual manera la discusión abordó la relación de explotación laboral en que se encontraban sometidos los pueblos indígenas bajo el supuesto de su integración económica. De esta manera, en el derecho internacional, surgió en el escenario mundial el convenio 107 de la Organización Internacional del

Trabajo –OIT–, que se conformó para “sancionar la explotación de la mano de obra indígena en las colonias” (Engle, 2018, p. 77).

La OIT atacó la forma laboral que se había establecido para los pueblos indígenas desde la Colonia y que se había consolidado con el nacimiento del Estado-nación bajo el supuesto de la integración económica. Luego, en 1957 la OIT lanzó una especie de mandato internacional que hace alusión al convenio 107, mediante el cual se regulaba la integración socioeconómica de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semi-tribales en los países independientes. Según Sanders (1999) este convenio 107 consideraba a las “poblaciones indígenas como menos avanzadas que otros sectores de la sociedad nacional. Eran vistas como bultos arcaicos en el cuerpo político que requería modernización e integración” (p. 48).

Según la lógica integracionista, el convenio se proponía “crear medidas para integrar a los pueblos indígenas” (Engle, 2018, pp. 77-78); medidas que se materializaron en el artículo 4, el cual exigió la consideración de los valores culturales y religiosos de las comunidades, así como el respeto de las formas de control social propias de dichas poblaciones.

Sin embargo, y dada la estructura capitalista de los estados latinoamericanos, el nuevo orden económico y social estimaba que las comunidades originarias de la región no requerían de mayor atención, lo que condujo a que el convenio mencionado perdiese su eficacia jurídica. Una de las consecuencias de esta pérdida de eficacia estaba relacionada con la tenencia y propiedad de la tierra, pues esta estaría sujeta al desarrollo económico del país, según lo previsto para los intereses de las elites burguesas⁷⁷.

⁷⁷ Según el artículo 12 del convenio 107 de la OIT, los indígenas podían ser expropiados de sus tierras solo si estos obtenían una compensación.

En efecto en los 70, se asiste al incremento del movimiento indígena en el continente latinoamericano orientado a rechazar este convenio, por considerar que “representaba la perpetuación de la misión civilizadora por su apoyo a modelos convencionales de desarrollo económico industrializado y su intención explícita de integrar a los pueblos indígenas a esos modelos” (Engle, 2018, p. 79).

La crítica más contundente radicaba en su intención asimilacionista, en lo concerniente a aspectos culturales y económicos, que fueron estimados como reflejo del indigenismo. La OIT, en 1989, revisó el convenio y redactó uno nuevo el 169 aún vigente en la actualidad. Según Engle (2018), este convenio defiende los derechos culturales, dado que reconoce por primera vez los derechos colectivos, y la declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas (2007) que plantea el derecho de dichos pueblos a la autodeterminación⁷⁸.

Es importante destacar que las Naciones Unidas ha sido una institución pionera de la protección de los derechos indígenas y en respuesta a ello creó en 1982, el grupo de trabajo sobre pueblos indígenas con una:

amplia gama de actividades y políticas como parte de su agenda, que culminan en el presente siglo tanto en establecimiento del Foro Permanente para las cuestiones indígenas en el 2000 como en la designación de un Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas (CEPAL, 2014, p. 15).

⁷⁸ Según el informe de la CEPAL (2014), el mínimo de derechos de los pueblos indígenas, obligatorio para los Estados, se articula en cinco dimensiones: el derecho a la no discriminación, el derecho al desarrollo y el bienestar social, el derecho a la integridad cultural, el derecho a la propiedad uso y control y acceso a las tierras, territorios y recursos naturales y el derecho a la participación política (p. 15).

También en el 2007, crea la Asamblea General de Naciones Unidas como mecanismo de expertos sobre derechos de los pueblos indígenas y se adopta la declaración de los derechos de estos pueblos (CEPAL, 2014). A estas acciones, se deben sumar los acuerdos internacionales que consolidaron, desde los años 90, los cambios constitucionales, entre los “más destacados la Cumbre para la tierra (Rio de Janeiro, 1992), la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena 1993), la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo 1994) y la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995). Estos eventos tuvieron la intención de crear un espacio internacional de defensa de los derechos de las comunidades indígenas, y de mostrar la diversidad de las sociedades actuales. Este reconocimiento le genera a Latinoamérica fuertes tensiones y conflictos entre el Estado y los grupos reclamantes de derechos, de modo que dichas tensiones se reflejaron en los cambios de las Constituciones Políticas latinoamericanas.

3.7 Reformas constitucionales en materia indígena en América Latina

Yrigoyen (2011) señala que América Latina, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, vivió importantes reformas constitucionales en materia indígena, que pueden ordenarse en tres ciclos que marcaron los designios del constitucionalismo contemporáneo en materia de reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas del continente. Para la autora “los cambios aludidos son de tal magnitud que reconfiguran la relación entre estos y el Estado e impactan sobre la configuración del Estado propiamente dicho, permitiendo vislumbrar el horizonte del constitucionalismo pluralista” (Yrigoyen, 2011, p. 139).

De este modo, durante la últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, América Latina se enfrenta a un sinnúmero de transformaciones constitucionales que denominamos como étnico y pluralista, lo cual supone rupturas paradigmáticas respecto al constitucionalismo y a la visión de una sociedad homogénea radicada en un solo territorio y en una sola nación, como producto del constitucionalismo liberal monista del siglo XIX y de su sucesor el constitucionalismo integracionista del siglo XX.

Las rupturas de paradigma, a partir del constitucionalismo étnico y pluralista, tensiona la estructura jurídica de los Estado liberales que se habían configurado a través de la implantación del monismo jurídico: “la existencia de un único sistema jurídico dentro de un Estado y una ley general para todos los ciudadanos” (Yrigoyen, 2011, p. 139).

De esta manera, el reconocimiento del sujeto indígena y de sus formas de vida, a partir del entramado constitucional, expuso a América Latina a la necesidad de coexistir con varios sistemas normativos, territoriales e identitarios, es decir, a la existencia de varios sistemas comunitarios dentro de un mismo espacio geopolítico que tensionaron el orden establecido por el Estado-nación monocultural⁷⁹.

De este modo, la ruptura con la tradición del constitucionalismo liberal que se inaugura con la Constitución Política mexicana de 1917, que consolidó el integracionismo al intentar asimilar al indígena a la concepción del Estado monista, surgió en la década de los 80 con el primer ciclo de reformas constitucionales que se conoce como el “constitucionalismo pluralista” que trajo consigo el denominado multiculturalismo (Yrigoyen, 2011, p.141).

⁷⁹ La tensión hacia el orden establecido por el Estado-nación monocultural radica en lo que éste estructuró como sistema jurídico, como modelo de ciudadanía, como ordenamiento territorial.

Al respecto es importante destacar que, a la luz de esta corriente sociológica y filosófica, en las constituciones que nacieron en este período, se introdujo el concepto de “diversidad cultural, el reconocimiento de la configuración multicultural y multilingüe de la sociedad, el derecho individual y colectivo a la identidad cultural y algunos derechos indígenas específicos” (Yrigoyen, 2011, p. 141). Como ejemplo de este constitucionalismo, se encuentra la Constitución Política de Canadá de 1982, que “abre la brecha con un reconocimiento pionero de su herencia multicultural (multicultural heritage) y la incorporación de los derechos aborígenes (rights of aboriginal peoples)” (Yrigoyen, 2011, p. 141).

Posteriormente América Latina inaugura este primer ciclo constitucional con la promulgación de las Constituciones Políticas de Guatemala en 1985 y de Nicaragua en 1987; dos Constituciones que tienen como fin la reconciliación después de las guerras civiles que vivieran dichos países. La Constitución de Guatemala reconoce la configuración de una nación multiétnica, multicultural y multilingüe, así como ciertos derechos para sus poblaciones indígenas. A su vez, la Constitución de Nicaragua incluye, además de los derechos reconocidos por la primera, los derechos territoriales y culturales de sus comunidades indígenas, lo que deriva en el desarrollo de un régimen de autonomías. En 1988, el Estado brasileño promulga su Constitución Política adoptando el convenio 169 de la OIT, lo que marca el segundo ciclo del constitucionalismo contemporáneo latinoamericano.

El segundo ciclo de reformas constitucionales, que se desarrollaron entre el año 1989 y el 2005, fue denominado como el “constitucionalismo pluricultural”. En este ciclo, las Constituciones Políticas afirman “el derecho individual y colectivo a la identidad y la diversidad cultural, ya introducido en el primer ciclo, y desarrollan además los conceptos de nación multiétnica/multicultural, así como el Estado pluricultural” (Yrigoyen, 2011, p. 142). En suma, dichas constituciones establecen la necesidad de transformar

el Estado-nación contemporáneo lo que implicaba la transformación del contrato social en América Latina.

A raíz de este neo-contractualismo, el pluralismo y la diversidad cultural se definieron como principios constitucionales que fundamentaban una serie de derechos colectivos indígenas y afrodescendientes en el marco del convenio 169 de la OIT. Esos derechos incluían la oficialización de los idiomas indígenas, la educación bilingüe intercultural, el derecho a la tierra, la consulta y otras formas de participación política. Una de las novedades más importantes de este ciclo, según Bonilla (2006), Zambrano (2006) e Yrigoyen (2011), fue el reconocimiento a la existencia de un sistema jurídico propio de los pueblos indígenas, ratificando constitucionalmente la existencia de lo que ha denominado como pluralismo jurídico.

El reconocimiento constitucional de un derecho y una justicia indígena logró romper la identidad del Estado de derecho o el monismo jurídico como lo advierten Bonilla (2006) e Yrigoyen (2011), y también el orden territorial impuesto por el Estado-nación. De esta manera, se reconoce la existencia de un sistema jurídico otro que tensiona las estrategias que consolidan al Estado como poder hegemónico, con el fin de reconocer-se mediante la imposición de una cultura que propicia la pertenencia de sus pobladores a un territorio.

En otras palabras, con estos cambios se pone en tensión la soberanía del Estado sobre su territorio, así como el modo de producirlo y de actuar sobre éste a través del dominio-jurídico y jurisdiccional como si el territorio fuera de su propiedad. En efecto, el Estado es desplazado de su dominio territorial mediante “un dominio político-cultural de la pertenencia” (Zambrano, 2006, p. 144) que se construye a partir del poder que se les entrega a las comunidades reconocidas constitucionalmente para ejercer autoridad sobre el territorio permitiéndoles desarrollar formas culturales diversas sobre el uso del territorio.

Este modelo constitucional se expandió por Centroamérica y Suramérica, pero, como expresa Yrigoyen (2011), las constituciones de este ciclo se

convirtieron en “formulas no exentas de limitaciones que no siempre se implementan de modo orgánico y sistemático” (p. 143). Los países que pertenecían a este ciclo constitucional fueron Colombia con la Constitución Política de 1991, México y Paraguay con sus constituciones promulgadas en 1992, Perú con la Constitución de 1993, Bolivia y Argentina 1994, Ecuador 1996 y 1998 y Venezuela 1999.

De este modo, el multiculturalismo se convirtió en la filosofía característica de la integración y el reconocimiento de los pueblos indígenas de América Latina, aunque en esas Constituciones también se fomentó la aplicación de las políticas neoliberales en el marco de la globalización, lo que dio paso a lo que Santos y García (2002) llamaron “el revés del contrato social de la modernidad” (p. 11).

Este revés del contrato social de la modernidad, como lo veremos más adelante, en Colombia, para el caso del pueblo indígena Misak en el Cauca, como para otros pueblos indígenas trajo la eliminación de las garantías de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad que tenían las tierras indígenas.

Según Yrigoyen, lo anterior propició que un “gran número de corporaciones transnacionales se instalaran los territorios indígenas para realizar actividades extractivistas, dando lugar a “nuevas” formas de despojo territorial” (p. 143). En esta forma, la lógica neoliberal tuvo como consecuencia “la neutralización de los nuevos derechos indígenas conquistados. Súmense a esto otros factores como la violencia interna, las acciones de poderes materiales locales, el narcotráfico, los paramilitares y las guerrillas, etc.” (Yrigoyen, 2011, p. 143).

El tercer ciclo de reformas constitucionales toma el nombre de “constitucionalismo plurinacional”. Este es, quizás, el constitucionalismo más avanzado en materia de derechos indígenas y se consolida con las constituciones políticas de Bolivia (2006-2009) y Ecuador (2008). Esta

tendencia se gesta en el contexto de la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2006-2007).

Las Constituciones Políticas mencionadas se proponen una especie de refundación del Estado a partir del reconocimiento “explícito de las raíces milenarias de los pueblos indígenas ignorados en la primera fundación republicana y se plantean el reto histórico de poner fin al colonialismo” (Yrigoyen, 2011, p. 149). Este planteamiento constitucional, en el caso de Bolivia, tenía como finalidad detener los sectores oligárquicos articulados al capital agroempresarial y extractivo transnacional y levantar su voz para:

...exigir un proceso de descentralización del país bajo el formato de autonomía departamental. Esta consigna, liderada por el Comité Cívico de Santa Cruz, buscaba y busca un proceso de reconcentración regional del viciado poder político y económico fracasado en el país (Santos, 2009, p. 190).

De este modo, las Asambleas Constituyentes de estos dos países andinos reconocieron los pueblos indígenas como naciones originarias con autodeterminación, esto es, como “sujetos políticos colectivos con derecho a definir sus destinos, gobernarse en autonomías y participar en nuevos pactos del Estado, que de este modo se configura como un Estado plurinacional” (Yrigoyen, 2011, p. 149). Esta declaración implica:

La demanda de constitucionalizar el Estado Boliviano y Ecuatoriano como plurinacional, la propuesta de reordenamiento territorial para el país y la defensa de la tierra y el territorio de las comunidades, pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas (Santos, 2009, p. 190).

De allí que para Santos (2009) e Yrigoyen (2011), las constituciones políticas de estos países aparecieran como mecanismos de resistencia “luego de las crisis del modelo de ajuste estructural y de las políticas neoliberales”

(Yrigoyen, 2011, p. 149). Lo anterior condujo a que las poblaciones latinoamericanas reclamaran una presencia mayor del Estado en la materialización y defensa de los derechos sociales que incorporara la perspectiva indígena como forma de protección de los bienes comunes como el agua, los bosques, etc. De esta manera, las referidas constituciones integraron en su marco normativo “el buen vivir” que “constituye un paso cualitativo importante al superar el tradicional concepto de desarrollo y sus múltiples sinónimos, e introduce una visión diferente mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja” (Acosta, 2013, p. 15). En palabras de Acosta:

El Estado plurinacional exige asumir y procesar los códigos culturales de los pueblos y las nacionalidades indígenas. Es decir, hay que abrir la puerta a un amplio debate sobre este tema para transitar hacia otro tipo de Estado no atado a las tradiciones eurocéntricas. Y en este proceso habrá que repensar las estructuras e instituciones existentes, hay que construir una institucionalidad que haga realidad el ejercicio horizontal del poder. Esto implica ciudadanizar individual y colectivamente el Estado, especialmente en espacios comunitarios como formas activas de organización social. En definitiva, la democracia misma tiene que ser repensada y profundizada (p. 17).

Adicionalmente, la Constitución de Ecuador incorpora derechos para nuevos sujetos, como la naturaleza –la pachamama– que se considera como sujeto de derechos, al contrario del antropocentrismo occidental. En suma, las constituciones del siglo XXI, como fueron conocidos estos dos pactos políticos latinoamericanos, se inscribieron de modo explícito en un proyecto descolonizador, que afirmó el principio del pluralismo jurídico, la igualdad y dignidad de los pueblos indígenas, y la necesidad de construir una cultura nacional que incluya la interculturalidad.

Bajo el concepto del Estado plurinacional se reconocen nuevos principios de organización del poder basados en la diversidad, la igualdad y la dignidad de los pueblos, la interculturalidad y de un modelo de pluralismo jurídico igualitario con “un expreso reconocimiento de funciones jurisdiccionales indígenas que en las Constituciones de precedentes de Bolivia y Ecuador no se contemplaban con claridad” (Yrigoyen, 2011, p. 150).

Estas dos constituciones, otorgan un mayor reconocimiento a las formas y prácticas indígenas, con relación a la participación política, pues, aunque se reconoce la participación tradicional liberal, se incluyen otras formas de participación que nacen de la construcción comunitaria, en un contexto en el cual la justicia comunitaria adquiere un mayor reconocimiento y estatus jurídico.

A diferencia de otras Constituciones de la región, que apenas conservan el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena, entendida ésta como las formas y prácticas de crear y administrar su propio derecho, dichas Constituciones decoloniales incorporan varios artículos que transversalizan “el reconocimiento de potestades que hacían colisión con el organismo legislativo, ejecutivo y judicial” (Yrigoyen, 2011, p. 151).

De esta manera, el Estado Plurinacional incorpora formas comunitarias indígenas a la institucionalización, lo cual condujo a lo que se ha considerado una revolución cultural en el Estado Boliviano y un llamado a su “descolonización” (Schavelzon, 2012, p.8). Todo lo anterior, bajo el entramado político de la recuperación del control de los recursos naturales, en busca de una justicia social que permitiera erradicar las desigualdades de este tipo.

Para Schavelzon (2012), superado el concepto del Estado-nación liberal mediante el concepto de Estado Plurinacional, se buscó erradicar del plano político los dos modelos estatales referidos a la cuestión étnica: el primero, “el monoculturalismo, que plantea la asimilación e integración del indígena a la vida nacional” (p. 11), que según los grupos indígenas bolivianos, implicaba

una forma “avanzada en lo social pero limitada en el reconocimiento étnico y plural” (Schavelzon, 2012, p. 11). El segundo, buscaba superar el multiculturalismo, asociado a reformas constitucionales de la década de los 90, que si bien atendió a las necesidades de reconocer culturalmente a los indígenas “no alteraba en nada la subordinación de los pueblos culturalmente diferentes” (Schavelzon, 2012, p.11).

Finalmente, los avances constitucionales en América Latina pretendieron superar las desigualdades las inequidades y romper con la estructura colonial del Estado-nación desde sus inicios. Por consiguiente, la descolonización y la despatriarcalización fueron tareas cruciales “tanto como la superación del racismo profundamente enraizado en muchas de nuestras sociedades” (Acosta, 2013, p.17).

En el marco de los desarrollos constitucionales en América Latina, es importante puntualizar que la lucha por la tierra, el territorio y la autonomía librada por lo pueblos originarios responde a la necesidad de resistir a la violencia y exclusión generadas por el modelo hegemónico del Estado-nación.

3.8 La cuestión multicultural en Colombia

Antes de abordar la emergencia de la identidad y la territorialidad Misak, es preciso problematizar el multiculturalismo, puesto que este fue tomado como uno de los mayores logros constitucionales de nuestros tiempos a raíz de la dinámicas político-culturales que se desarrollaron en Colombia a partir del reconocimiento de la diversidad étnica por la Constitución Política de 1991. Hall (2014) y Zapata (2016) advierten la necesidad de problematizar el multiculturalismo con el ánimo de entender las tensiones y transformaciones que se presentaron en América Latina y de manera particular en Colombia a partir del reconocimiento de derechos a los grupos étnicamente diferenciados.

Los autores anteriormente citados describen el multiculturalismo como un “término paraguas”, que es utilizado de manera universal a partir del que se reconoce por un Estado la existencia de una cultura otra. De otra parte, sostiene Hall (2014) que la proliferación del concepto del multiculturalismo no ha permitido que este logre un proceso de estabilización y desarrollo. Dado que, “está tan enredado discursivamente que solo puede usarse bajo borradura” (Hall, 2014, p. 633), es decir, como un concepto que le sirve al Estado como escudo en la década de los 90 ante los reclamos de reconocimiento por los movimientos sociales indígenas que se “establecieron y se expresaron en términos de políticas de identidad” (Segato, 2007, p. 15).

Mientras el término multicultural según Hall (2014) “describe las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes” (p. 633). El multiculturalismo se refiere a las “estrategias y a las políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales” (Hall, 2014, pp. 633-634).

Este paradigma político-cultural introdujo en los estados occidentales, liberales, constitucionales y modernos, fuertes tensiones sobre lo que han predicado como su gran premisa: la homogeneidad cultural articulada en torno a los valores propios seculares del universalismo liberal individualista. De allí que, los términos del multicultural y multiculturalismo, aparecen junto al reconocimiento como conceptos interdependientes, que forman parte de un “amplio rango de articulaciones, ideales y prácticas” (Hall, 2014, p. 634) que, se anclan al sufijo “ismo”, que convierten al multiculturalismo en una doctrina política.

En efecto, el multiculturalismo en los países de América Latina debe entenderse como una estrategia utilizada por los Estados-nación para encubrir la utopía del reconocimiento. Además, su abordaje se debe comprender las prácticas que arrojan a las sociedades modernas a la pluralidad,

conduciéndolas a describir una variedad procesos políticos que tienen como característica la emergencia de identidades otras, creando en cada Estado y en cada sociedad la figura del multiculturalismo que se acople a las necesidades o a los intereses de quienes ostentan el poder de clase, género o etnia. De allí, que según Hall (2014), surgen tantas sociedades multiculturales como clases de multiculturalismo.

Entre las clases de multiculturalismo, se encuentra el conservador, cuya característica central es la “asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría” (Hall, 2014, p. 634). Mientras que en el escenario del Estado-nación el multiculturalismo liberal busca “integrar a los diferentes grupos culturales lo más rápidamente posible dentro de lo establecido por la ciudadanía individual universal, que solo en privado tolera ciertas prácticas culturales peculiares” (Hall, 2014, p. 634), el multiculturalismo pluralista “respalda formalmente las diferencias entre grupos a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos grupales a diferentes comunidades” (Hall, 2014, p. 634).

Con la globalización y su modelo económico, el neoliberalismo, surge el multiculturalismo comercial, en el que el reconocimiento de las comunidades y de las personas se centra en el mercado. Para este multiculturalismo, los conflictos relacionados con las diferencias culturales son resueltos a través del consumo privado, sin necesidad de distribuir bienes y poder. Y finalmente, el multiculturalismo corporativo que intenta administrar las necesidades públicas y privadas de las diferentes culturas mediante beneficio del poder económico y financiero.

Si bien el multiculturalismo ha sido objeto de crítica, Hall (2014) y Zapata (2016) sostienen que este no es un proyecto nuevo, dado que este paradigma social y cultural invita al reconocimiento de la diversidad la cual ha estado presente en la existencia misma del colonialismo que, según Bhabha (2013), siempre ha intentado una doble inscripción que, “congregó a los colonizados

dentro del tiempo vacío y homogéneo de la modernidad global, sin borrar las profundas diferencias o desfases de tiempo, lugar y tradición” (p.112). Lo anterior significa que, en la estructura del colonialismo, el multiculturalismo se dio como un proceso en el que se reconoce la “presencia de otras identidades, pero solo para degradarlas ontológicamente y desde allí, hacer de esta jerarquía estratégica discursiva la justificación para la explotación de los pueblos colonizados” (Zapata, 2016, p. 207).

De otra parte, Hall (2014), argumenta que, el mapa geopolítico creado a partir de la postguerra ofrece algunas condiciones para la aparición del multiculturalismo, “asumiendo el centro del escenario en la arena de la confrontación política. Ello es consecuencia de muchos virajes decisivos, de una configuración estratégica de la fuerzas y relaciones sociales a través del planeta” (Hall, 2014, p. 636).

Aunque en este período se reconoce la existencia de una geopolítica del multiculturalismo, este no tiene una conexión lineal entre lo colonial y lo post-colonial. Solo las luchas de liberación que se llevaron a cabo durante el siglo XX en Asia y en África y las luchas por la tierra y el territorio libradas por los movimientos sociales indígenas en América Latina hacen que el multiculturalismo se transforme en una práctica y una estrategia con el fin de romper de manera radical con los lazos que sobrevivieron de los procesos coloniales. Es en este contexto que en las décadas de los 80 y los 90 surge en América Latina y de manera particular en Colombia, la cuestión multicultural y el fenómeno post-colonial y decolonial el cual toma un carácter emancipatorio y liberatorio.⁸⁰ Al respecto Hall (2014) plantea:

⁸⁰ Lo post-colonial puede ser definido, según Patarroyo (2017), como un periodo histórico posterior a la segunda guerra mundial que coincide con los procesos de liberación de África y Asia. El giro decolonial aborda al colonialismo como posesión de un territorio, en el que se despliegan relaciones de poder impuestas desde la metrópoli. Autores como: Grosfoguel (2012), Dussel (2016) advierten que la decolonialidad no se refiere solo al colonialismo clásico e interno, ni se reduce a la

La mudanza de los tiempos coloniales hacia los postcoloniales y/o decoloniales no implica que los problemas del colonialismo se hayan resuelto o que hayan sido reemplazados por una era libre de conflictos. Más bien, lo postcolonial y lo decolonial marca el pasaje de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra. Los problemas de dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del periodo colonial, persisten en los tiempos postcoloniales. Sin embargo, estas relaciones se retoman en una nueva reconfiguración. Antes se articulaban con relaciones desiguales de poder y explotación entre las sociedades colonizadas y colonizadoras. Ahora son nuevamente puestas en escena y desplegadas como luchas entre fuerzas sociales indígenas (p. 637).

Si bien Hall (2014) y Zapata (2016) plantean fuertes críticas al proyecto multicultural que emerge en la década de los 80 y los 90, en un escenario de disputa teórica, ideológica y conceptual, el teórico canadiense Will Kymlicka (1996) realiza una defensa férrea de la teoría liberal multicultural. Para este autor, la posibilidad de pensar un proyecto de Estado-nación que reconozca los derechos de las culturas étnicas a partir de lo que él denominó “una teoría liberal de los derechos de las minorías” permite que los sujetos excluidos adquirieran derechos ligados a su propia identidad, construyendo al interior del Estado-nación una “ciudadanía multicultural”.

Para lograr la ciudadanía multicultural como propuesta del liberalismo Kymlicka (1996) considera necesario repensar la tradición liberal, dado que para él “prácticamente ninguno [de los pensadores liberales] ha abordado explícitamente los derechos de las minorías étnicas y nacionales o desarrollado algún principio para evaluar, por ejemplo, las reivindicaciones de

administración de este tipo, puesto que el término colonialidad tal como lo expresa Anibal Quijano (2000) se refiere a situaciones coloniales que actualmente persisten en el sistema mundo capitalista.

los derechos lingüísticos o de la autonomía federal” (p. 77). Además, el autor advierte que los liberales contemporáneos tratan de evitar abordar la existencia de un Estado multicultural que niega la diversidad cultural mediante “explicaciones marginales que tienden a recitar formulas simplistas sobre la no discriminación o sobre la omisión bienintencionada que no pueden hacer justicia a las complejidades que se plantean” (p.77).

Las críticas de Will Kymlicka tensionan el proceso de democracia expuesto por pensadores liberales como John Stuart Mill, donde este último advierte que ésta nace del poder del pueblo, y por lo tanto, debe compartir un sentimiento de lealtad política y la nacionalidad común como requisito de lealtad. En otras palabras, solo es posible la democracia para aquel pensamiento liberal, si y solo si la gente (pueblo) se siente vinculada al Estado con “lazos derivados de la familiaridad con sus instituciones, de recuerdos, tradiciones y costumbres comunes” (Kymlicka, 1996, p. 81).

Según la corriente liberal la cuestión de la minorías nacionales se “debe resolver mediante la asimilación coercitiva o un nuevo trazado de las fronteras, no mediante la concesión de derechos” (Kymlicka, 1996, p.81). Lo anterior significa que para estos la nacionalidad esta fijada a través de una identidad nacional la cual se legitima mediante la “denigración etnocéntrica de los grupos nacionales más pequeños” (...).

De este modo, según Kymlicka (1996) el pensamiento decimonónico se fundamentó en la distinción que se hacía entre las grandes naciones como Francia, Italia, Alemania, Inglaterra, España y Rusia y las que eran consideradas como naciones pequeñas, como los checos, croatas, búlgaros, rumanos, regresando a la dicotomía moderna de naciones civilizadas/primitivas.

Es de anotar, que el autor antes mencionado no solo realizó críticas al pensamiento liberal sino también a la tradición socialista, pues plantea que Marx y Engels aceptaron el derecho de independencia de entidades

nacionales consideradas por estos como las “grandes nacionalidades” y rechazaron la idea de que nacionalidades consideradas como pequeñas asumieran un proceso independentista. Por lo tanto, para Kymlicka (1996) la corriente socialista observa a las grandes naciones como estructuras políticas y económicas que tenía como característica central ser el “motor del desarrollo histórico” (p. 103), mientras tanto, las naciones denominadas como pequeñas se caracterizaban por ser “nacionalidades atrasadas y estancadas” (p.103).⁸¹

En este contexto el reclamo de grupos étnicamente diferenciados conduce a defender la idea común del liberalismo clásico que plantea que la “libertad a menudo encuentra sus bases en la autonomía de un grupo nacional” (Kymlicka, 1996, p.111). Aunque acepta la posibilidad de que existan algunos grupos étnicos que se declaran como iliberales, que procuran “eliminar, en vez de apoyar, la libertad de sus miembros” (Kymlicka, 1996, p. 111), considera relevante que estos grupos en tanto crean mecanismos de defensa que les permita fortalecer su diversidad cultural afrontan la asimilación por parte de los valores universales de la sociedad occidental, lo que Spivak (2015) denomina como “esencialismo estratégico”.⁸²

Para rescatar la libertad como principio fundante del reconocimiento de derechos a los grupos étnicos, Kymlicka (1996) propone que la libertad está “íntimamente vinculada con-y depende de la cultura” (p.111). Para lograr la relación libertad-cultura, el autor mencionado presenta al mundo moderno como un territorio constituido por “culturas societales” (...) definidas como una serie de “prácticas e instituciones que comprenden todo la gama de

⁸¹ Para el socialismo luchar por mantener una lengua minoritaria era un error, puesto que para esta corriente la “lengua alemana era la lengua de la libertad” (Kymlicka, 1996, p.103).

⁸² Para Gayatri Chakravorty Spivak (2015) el referirse a un esencialismo estratégico es hablar de la solidaridad temporal con el objetivo de una acción social concreta entre distintos colectivos de pensamiento, con el fin de recuperar la conciencia del sujeto subalternizado.

actividades humanas abarcando la vida pública y privada” (Kymlicka, 1996, pp. 111-112).

Si bien, la visión de “culturas societales” propuesto por el autor es coherente con el liberalismo, su carácter individualista y su exigencia funcional puede ser abordada como una imposición de la economía moderna.

No obstante, para Kymlicka (2007) el multiculturalismo que se acoge en América Latina en términos del reconocimiento a los pueblos indígenas, debe ser observado como una “segunda forma básica que ha adoptado el multiculturalismo liberal de occidente” (p.161). De acuerdo con su visión el multiculturalismo tiene como principal función la ruptura de las “políticas asimilacionista en favor de los modelos de descolonización que combinan las demandas territoriales, los derechos de autogobierno y el reconocimiento de la legislación indígena” (p.161).

La perspectiva adoptada por Will Kymlicka, guarda profunda relación con lo que en América Latina se definió como neoconstitucionalismo que según Borrero (2014) “permite incorporar un catálogo de derechos en democracias marcadas por la prevalencia de constituciones signadas de amplios capítulos de derechos fundamentales” (pp. 161-162), a los cuales se les suma derechos étnicos/culturales, permitiéndose como lo formula Kymlicka (2007) “otorgar reconocimiento simbólico a las lenguas indígenas en sus propios espacios e instituciones autónomas” (p.161).

No obstante, el filósofo canadiense reconoce que en el seno de las sociedades latinoamericanas perduran fuertes rasgos de exclusión producto de las desigualdades políticas y económicas producto de la herencia colonial y por tanto las demandas territoriales han sido necesarias en la confrontación de dichas exclusiones, dado que, el derecho a un territorio permitió que los pueblos indígenas cuenten con un espacio reservado a la hora de abordar asuntos que afectan a sus comunidades, así como la obligación de

consultarles previamente, cuando el Estado y el capital privado quieran hacer uso de bienes que se encuentren en el marco de su orden territorial.

También el autor reconoce que la negociación de demandas territoriales y de acuerdos de autogobierno han sido “extremadamente lenta y desigual, y no ésta claro si los organismos de autogobierno que están siendo creados son capaces de ofrecer posibilidades efectivas de gobierno u oportunidades económicas” (p.163).

Con relación a justicia indígena, plantea que algunas prácticas de justicia indígena son violatorias de los derechos humanos dado que generan ciertos tipos de discriminación, sobre todo contra la mujeres, dado que presentan una violación reiterada al debido proceso, así como el uso de castigos crueles. De cierta manera, menciona que dichas prácticas o mejor el reconocimiento de las mismas hacen parte de un multiculturalismo conservador que no comparte y que así sean consideradas como tradicionales-auténticas deben ser cuestionadas.

Prácticas legales que supuestamente son ancestrales y auténticas no lo son en absoluto: se trata de prácticas bastantes recientes, y están basadas en un pastiche de influencias culturales (que incluye tanto el catolicismo español, como, más recientemente, el protestantismo evangélico). De allí que la apelación a la autenticidad o a la pureza esconde la persistente realidad de la mezcla cultural, y da lugar a una falsa imagen de distancia insuperable entre las culturas indígenas y las europeas.

De otra parte, la afirmación de que estas prácticas son auténticas y esenciales para mantener la identidad es puesta en cuestión en el seno del propio grupo. Precisamente, las élites locales intentan redefinir estas polémicas prácticas como obligaciones sagradas para silenciar o deslegitimar a aquellos miembros del grupo que se oponen a ellas. De igual manera, la idea de que existe el derecho a mantener estas tradiciones auténticas se invoca para justificar la discriminación en contra de las

mujeres y de los refugiados, entre otras violaciones de los derechos humanos (Kymlicka, 2007, p. 165).

Ahora bien, si el multiculturalismo se convierte en el paradigma del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, el contexto mundial impone un doble registro que tensiona dicho paradigma, y es en este contexto que el Estado colombiano reconoce la emergencia de una pluralidad de identidades que entran a hacer parte de este nuevo pacto social que, constitucionalmente se adhiere a un “sistema asimétrico de poder postnacional, transnacional y neo-imperialista” (Hall, 2014, p. 638), como lo es el neoliberalismo.

Finalmente, los derechos adquiridos por los pueblos originarios a través del multiculturalismo entraron en tensión de manera directa con la desigualdad estructural provocada por el “sistema no regulado de libre comercio y de libre flujo de capitales dominado por el Primer Mundo, y los programas de reajuste estructural, en los que prevalecen los intereses y modelos de gobernabilidad occidentales” (Hall, 2014, p. 638).



Capítulo 4

Reconocimiento constitucional: tensiones
identitarias y territoriales

4 . Reconocimiento constitucional: tensiones identitarias y territoriales

Como se observa en los capítulos anteriores, las últimas décadas del siglo XX se caracterizan por tener un escenario político y social complejo en el que se cruzan un sinnúmero de elementos que llevaron a que la mayoría de los Estados latinoamericanos realizaran cambios fundamentales en sus Constituciones Políticas. Estos cambios constitucionales fueron instituidos, según Valero (2016), por:

La puesta en marcha del modelo neoliberal y el aniversario número quinientos de la Conquista de América, que motivó a la Organización de Naciones Unidas (ONU) a pedir a los Estados de América Latina que reconocieran la existencia de las comunidades indígenas (p. 9).

Tanto, la globalización como el modelo neoliberal coincidieron en el reconocimiento de las culturas indígenas, lo que produjo la emergencia de identidades y territorialidades que tensionaron el modelo estructurado por el Estado-nación. El neoliberalismo y con este las movilizaciones campesinas, indígenas y afrodescendientes exigieron acceso a la tierra y en el caso concreto indígena autonomía territorial, política, jurídica y cultural, la cual logró

introducir, mediante los cambios constitucionales, fuertes tensiones en las relaciones de poder que se establecieron como modelo social, político, económico y territorial.

De este modo, las movilizaciones indígenas que actuaron como vanguardia en Latinoamérica y particularmente en Colombia, hasta finales de la década de los 80, instalaron en los años 90 un programa étnico cultural que reivindicó su sentido de pertenencia e identidad cultural. De allí que la emergencia de una cultura otra propicia el reconocimiento de la pluralidad y de la autonomía, como características propias que denotan la existencia de la diversidad en Colombia, la que se declara en 1991 en la Constitución Política al definirse como un Estado multicultural y pluriétnico.

Hopenhayn y Sojo (2011) y Hall (2014) plantean que el reconocimiento de las culturas que históricamente estuvieron ausentes del contrato social instaurado por el Estado-nación, muestran la realidad política, social, económica, jurídica y territorial como trayectorias que tensionan y confrontan el sentido de pertenencia frente al Estado. En este orden de ideas, las identidades y territorialidades indígenas emergen como campos que “luchan permanentemente por apropiarse de productos específicos que se encuentran en disputa” (Bourdieu, 2000, p. 62). Ahora bien, el reconocimiento de los derechos étnicos compite con los campos instituidos por el Estado como la nación, el pueblo y el territorio los cuales fueron presentados en el siglo XX como valores homogenizantes para alcanzar la unidad nacional.

4.1 Los Misak y el reconocimiento constitucional

La Asamblea Nacional Constituyente, se constituyó para los pueblos indígenas en un espacio político que alimentó en el seno mismo del Estado-nación colombiano el debate sobre la justicia social para los pueblos indígenas

“como una forma de hacer justicia a las culturas y grupos subordinados” (Grueso, 2015, p. 24).

En efecto la lucha por el reconocimiento constitucional adquirió un carácter político-jurídico dado que fue un proceso que se inscribió en un “intento colectivo por establecer formas de reconocimiento institucional y cultural” (Honneth, 1997, p. 29). De allí que el reconocimiento de la diversidad cultural se presentó, como una transformación radical de la sociedad colombiana, Asamblea que fue el resultado de luchas sociales en torno a la defensa de sus derechos en virtud de su condición de sujetos históricos.

Así lo expresó el líder indígena Misak Lorenzo Muelas, el 19 de febrero de 1991, en su discurso ante la plenaria de la Asamblea Nacional Constituyente:

Hemos llegado aquí en nombre de los pueblos indígenas en la más larga marcha de que se tenga noticia, en una marcha de 500 años. Son cinco siglos de luchas sin descanso en busca de asegurar la vida y los derechos de nuestra gente. Y son dos siglos de esperanzas perdidas en la justicia, la libertad y la igualdad que se prometieron al mundo con la Declaración de los Derechos del Hombre (Muelas, 1991b, p. 11).

Sin duda, la presencia de Lorenzo Muelas en la mencionada Asamblea puede comprenderse como un proceso geosociohistórico que tuvo como propósito reivindicar el lugar de los indígenas como sujeto histórico y colectivo ante el Estado-Nación, y el reconocimiento de su identidad. Al respecto, la intervención de Muelas es contundente:

no hemos venido con memoriales de agravios ni a mendigar favores. Vamos a decir la verdad con sencillez, con respeto de todos, pero la vamos a decir con orgullo. Por eso vamos a expresar dos cosas: primera, ¿cómo ve el pueblo indígena y no indígena de Colombia la situación del país? Y

segunda a informar claramente lo que ese pueblo espera de esta constituyente (Muelas, 1991, pp. 11-12).

De igual manera en su discurso se refiere a los problemas de la sociedad colombiana como: “la inseguridad de la vida, la falta de trabajo, de tierra y de conocimientos, el imperio de la injusticia, la corrupción política, el secuestro del poder y la destrucción de la naturaleza” (Muelas, 1991b, p.12)⁸³. Pero lo mas importante en el escenario político de la Asamblea Nacional Constituyente fue la crítica a la homogeneidad de lo nacional en un momento que en Colombia asiste a la emergencia de un sujeto-otro y de una identidad-otra, que impone la necesidad de su reconocimiento.

El proyecto de acto reformativo de la Constitución Política de Colombia No 83, presentado por el constituyente Lorenzo Muelas tenía como fin ordenar al Estado colombiano reconocer la existencia de los pueblos indígenas como “parte integrante de la nación y del Estado” (Muelas, 1991, p. 11), además que garantizará a los pueblos indígenas y a otras minorías étnicas sus derechos como pueblos “no pudiendo por lo tanto ser compelidos, por ningún motivo, a renunciar a su identidad” (Muelas, 1991, p. 11).

El argumento central en la propuesta al preámbulo constitucional fue mostrar que el Estado colombiano estaba conformado por una diversidad étnica, territorial, social y cultural, configuraba tanto la nación y como el orden territorial. Además, plantearon la necesidad de reconocer los territorios ancestrales como eje fundamental de la diversidad étnica. También se incluyeron los resguardos, municipios y capitanías como entes territoriales que deberían ser protegidos mediante “divisiones político-administrativas reglamentadas por ley” (Muelas, 1991, p. 11).

⁸³ Véase Gaceta Constitucional de marzo 11 de 1991.

En el marco de este nuevo ordenamiento territorial indígena, los pueblos originarios y demás grupos étnicos buscaban establecer sistemas de gobierno y fueros jurídicos propios que les garantizara su autonomía territorial y administrativa, que implicaba, el respeto y el reconocimiento de sus lenguas las cuales debían ser oficiales en sus territorios, así como sus “formas de propiedad comunitaria y familiar de acuerdo con sus usos, costumbres y formas de organización social” (Muelas, 1991, p. 11).

Además los pueblos indígenas exigían que les fuera garantizada la educación propia en sus comunidades, y la creación de la jurisdicción especial indígena que, según el proyecto de acto reformativo, estaría articulada al sistema judicial del Estado, mediante una “ley orgánica de carácter especial” (Muelas, 1991, p. 11), cuya función sería regular las “competencias y fines de la jurisprudencia que se crea en la presente Constitución” (Muelas, 1991, p. 11), con el fin de garantizar su aplicación en los territorios indígenas así como la vigencia del derecho y procedimientos practicados en el derecho indígena, con sujeción a los derechos humanos.

Adicionalmente, el proyecto de acto reformativo contempló la necesidad de que los pueblos indígenas tuvieran representación ante los cuerpos colegiados del país y también reconocimiento a sus derechos económicos, entendidos éstos como “la participación de las comunidades indígenas en la reconstrucción económica y social de sus sociedades” (Muelas, 1991, p. 11).

Lo anterior estaba ligado a la construcción de sus planes de vida, cuya función era concertar con el gobierno nacional y local lo correspondiente a la explotación de recursos naturales que pusieran en peligro la identidad de las comunidades originarias. No obstante, al reconocimiento de la diversidad cultural, el Estado colombiano se ha enfrentado una serie de tensiones y conflictos propios de las limitaciones del Estado derivadas de la comprensión del pluralismo cultural.

Es en este contexto de cambio constitucional y en donde el escenario de reconocimiento de derechos fue guiado por una lógica contractual, la emergencia de la identidad indígena se muestra, en el entramado nacional, como un término “nebuloso y omnipresente” (Restrepo, 2015, p. 93) que aparece como concepto pivote de las instituciones del Estado, lo que conduce a la generalización de las 102 comunidades originarias existentes en el país, según lo manifiesta la Organización Indígena Colombiana⁸⁴.

Como se ha planteado antes, el reconocimiento del sujeto histórico-colectivo indígena debe comprenderse a partir de la “tensión moral que se aloja en la vida social” (Honneth, 1997, p. 13), que condujo a la emergencia de la diversidad étnica y cultural, como un derecho que se sustenta en el principio de la dignidad universal y de la diferencia.

Al respecto algunos autores plantean que este reconocimiento soportado en la declaratoria de un Estado pluriétnico y multicultural, se ajustó a las tendencias que proponen a la nación como figura idealizada a partir de la idea de que todos “llegáramos a ser de la misma raza, hablar el mismo idioma y creer en el mismo Dios” (Zambrano, 2006, p. 93).

De otra parte, la adopción de la noción de un Estado pluriétnico y multicultural conllevó cambios en materia jurídica, tanto en el ámbito privado como en el público, entre ellos el reconocimiento de la existencia de la jurisdicción especial indígena, entendida esta como la posibilidad de que los pueblos originarios podían crear derecho propio y administrar su justicia propia.

⁸⁴ Según el censo de 2005 son 84 los grupos étnicos existentes en el país. Para el censo de 2018 son 115 grupos étnicos

4.2 Los límites del paradigma jurídico-político dominante

El paradigma jurídico-político que se plasma en la Constitución Política de 1991, responde a su concepción universalista, que se soporta en la idea de Estado unitario del cual se deriva un sistema jurídico basado en las fuentes del derecho, en los principios de territorialidad y de personalidad y en la validez de la norma jurídica-estatal.⁸⁵ Ahora bien, como lo plantean la mayoría de los Constitucionalistas colombianos y latinoamericanos sensibles a los asuntos indígenas, el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena les permitió a países como Colombia navegar por un “horizonte pluralista” entendido este como un “nuevo modelo de gestión de la multiculturalidad” (Yrigoyen, 2003, p. 172) que tensiona “las tres herencias fundamentales de los tres periodos anteriores al reconocimiento constitucional” (p. 172).

La primera tensión resulta del reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos y no solo como objeto de políticas; la segunda se relaciona con el cuestionamiento a la juridicidad republicana representada por los binomios Estado-nación y Estado-derecho; y la tercera alude a la ruptura del monopolio estatal en la producción hegemónica del sistema jurídico normativo.

Lo anterior, le permite a Yrigoyen (2003), crear formulas constitucionales cuyo fin es la materialización de la jurisdicción especial indígena bajo la idea

⁸⁵ El estructuralismo de Talcott Parsons define un sistema social como una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, aspecto físico o medio ambiente, mediado por un sistema simbólico culturalmente estructurado y compartido. Si a lo anterior le agregamos un sistema normativo donde la ley es la fuente principal, así como la homogenización del territorio (territorialidad) y de la ciudadanía (personalidad) y la validez de la norma bajo el concepto de un solo espacio jurídico construido por el Estado-nación se obtiene un Estado homogenizante.

de que estos “nuevos” sistemas jurídicos indígenas se articulen de manera democrática al sistema judicial nacional y a los demás poderes del Estado. Esta articulación, según la autora, deberían conducir a la “reducción de la violencia institucional” (p. 174).

Por lo tanto, las fórmulas expuestas por el Estado colombiano radicaron en el reconocimiento de la función jurisdiccional para que las autoridades indígenas, bajo el concepto de autonomía y en el desarrollo de su poder comunitario, pudiesen crear derecho y administrar justicia propia en el “ámbito territorial indígena”. Ámbito que se liga de manera inmediata al concepto de autonomía territorial (Constitución Política, 1991, art. 329 y 330).

Fotografía 7. Mama Ana Graciela, Mama Clara Inés, Tata Omar y el investigador en la Casa de la Justicia Misak.



Fuente: Fotografía tomada por el autor

De esta manera, el concepto de jurisdicción se torna ambiguo dado el carácter funcional que se le atribuye al considerar la jurisdicción especial indígena como una competencia que se le otorga a las autoridades indígenas

para administrar justicia en el ámbito del poder jurídico jerarquizado del Estado-nación colombiano.⁸⁶

En estos términos, la jurisdicción especial indígena se concibe como límite territorial que, al crear su propio derecho les permite a las comunidades indígenas ejercer autogobierno y por lo tanto autonomía territorial.⁸⁷ No obstante, la autonomía territorial de dichas comunidades y sus autoridades, como lo expresa Bonilla (2006), permite que estas produzcan normas para la regulación del “uso de la tierra, la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio y el tránsito y asentamiento dentro de sus resguardos” (p. 201).

Ahora bien, de acuerdo con el autor mencionado, el ejercicio del control territorial se constituye en una noción que se articula al reconocimiento de la diversidad cultural lo que genera tensiones que confrontan la soberanía estatal y por ende las dinámicas territoriales del Estado-Nación en el ámbito local.

Las tensiones provocadas por la autonomía territorial indígena, condujeron al Estado replantear el concepto con el fin de que dicha autonomía sea considerada como “un mecanismo flexible a disposición del Estado y de las colectividades demandantes de derechos étnicos -culturales” (Ulloa, 2010, p. 76). De otra parte para González (2008), la intencionalidad del Estado por su redefinición responde a la necesidad de preservar la unidad jurídica estatal

⁸⁶ Ver sentencia de Tutela T-048 de 2002 de la Corte Constitucional en la cual dicha Corte pone de manifiesta la existencia de un límite territorial el cual implica que las comunidades indígenas solo pueden aplicar su derecho dentro del territorio.

⁸⁷ Mediante la sentencia T-254 de 1994 la Corte Constitucional de Colombia inició al debate constitucional sobre los límites territoriales y personales de la jurisdicción especial indígena que denominó “conservación de la diversidad en la unidad” que se origino en el AIS a partir del reconocimiento de la existencia de “otro sistema jurídico”. Especialmente hizo referencia a los límites de la autonomía política y jurídica, a la jerarquía entre la ley y las costumbres, así como al interés de la Corte en proteger los usos y costumbres de las comunidades indígenas”.

que, según el positivismo jurídico Kelseniano, es vista como la “unidad del territorio estatal (Kelsen, 2014, p. 247)⁸⁸.

Por su parte Ulloa (2010), estima que el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena y la autonomía territorial propicia la radicalidad de lo distinto en torno a las nociones estandarizadas por el Estado-nación en materia de fronteras nacionales y transnacionales, pues, lo que para el “Estado puede significar la fragmentación de su territorio, para los indígenas este proceso es el reconocimiento de su soberanía territorial” (Ulloa, 2010, p. 159).

Es importante señalar que los pueblos indígenas trascienden las fronteras territoriales, como lo hacen los migrantes, y también las “fronteras culturales, al establecer nuevas relaciones políticas, alianzas e identidades con los regímenes internacionales, los movimientos sociales internacionales y con otros grupos étnicos” (Ulloa, 2010, p. 159).

De acuerdo con lo anterior se plantea que la justicia indígena, actúa como estrategias de ruptura de los límites a fin de establecer encuentros transculturales que permiten articular los movimientos indígenas, generando una especie de competencia con el Estado en torno a la construcción de una nueva noción de ciudadanía y de Estado.

De esta manera, la noción de ciudadanía única articulada a la territorialidad del Estado-nación, se transforma y da lugar a la noción de “ciudadanía diferenciada” que, según Ulloa (2010), permite establecer “nuevas relaciones entre los pueblos indígenas y los gobiernos en el Estado-nación y nuevas relaciones entre todos los ciudadanos” (p. 158).

⁸⁸ Para Kelsen (2014), la unidad jurídica no es igual a la unidad geográfica natural, pues el “territorio de un Estado no consiste necesariamente en una porción de tierra” (p. 247), dado que el territorio del Estado puede estar “desmembrado”, término utilizado para referirse a las colonias como “territorios enclavados”, es decir, separados por el océano, que solo formaban unidad territorial “en cuanto uno y el mismo orden jurídico es válido en todas ellas” (p. 247).

Así mismo y en la perspectiva de Comaroff y Comaroff (1997), este “proceso puede ser visto como el resultado de la capacidad de acción de los movimientos indígenas, la cual, como actividad significativa, trae consecuencias y articula discursos sobre la representación dentro del Estado-nación” (p. 39). En este sentido, las prácticas de justicia y políticas de las comunidades indígenas derivan en estrategias performativas que construyen relaciones territoriales.

Por lo tanto, el reconocimiento del territorio ancestral, comprende y articula “diversas dimensiones (espaciales, físicas y de vivencias de lo cotidiano), que trascienden la titulación y el reconocimiento legal de las tierras colectivas” (Ulloa, 2010, p. 150). Lo anterior, obliga al Estado a ampliar el debate en torno al control territorial, al ejercicio de la territorialidad indígena y a las prácticas de justicia como formas de resistencia y re-existencia.

Pese a que la Constitución Política de 1991 permitió ampliar la injerencia de los pueblos indígenas en las decisiones locales, las nuevas políticas del Estado en la materia relacionadas con la negativa a firmar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos originarios en el 2007, han significado un retroceso en términos del reconocimiento de los derechos consagrados en la Constitución con relación al territorio y la autonomía. Dicha negativa confirma que el movimiento indígena es considerado una amenaza para la soberanía y la integridad territorial del Estado.

Es evidente que la emergencia de lo comunitario indígena plantea con relación a los derechos territoriales un reto respecto a la noción estática y neoconservadora del Estado, pues los procesos autonómicos indígenas “pueden verse como procesos relacionales que tienden a incorporar a la nación y al Estado en lo local” (Ulloa, 2010, p. 160).

En este sentido, el reconocimiento de la autonomía territorial y la jurisdicción especial indígena como práctica de justicia propia y límite territorial puede ser considerada como una estrategia que permite establecer diálogos

interculturales, en diferentes escalas territoriales, alrededor de problemas en los que confluyen las demandas indígenas en asuntos tales como: territorio, gobernabilidad, autodeterminación, jurisdicción especial indígena, gestión ambiental, seguridad, soberanía alimentaria, planes de vida, entre otros.⁸⁹

De esta manera, el reconocimiento de la autonomía territorial y de la jurisdicción especial indígena como campo jurídico-territorial étnico, revela el “agotamiento del instrumental jurídico estatal” (Rumak & Soares, 2006 p. 168), y las limitaciones del poder judicial para tratar los conflictos puesto que éste se deriva de un modelo científico que se sustenta en un aparato de reglamentación estatal fundamentado en la postura liberal-positivista, y en la cultura normativa lógico-formal.

De modo que, la ruptura del paradigma de la juridicidad estatal confronta la tradición jurídica hegemónica que se caracteriza por una marcada visión formalista del derecho, “que defiende categorías formuladas en la revolución francesa como la univocidad de la ley, la racionalidad y la coherencia lógica de los ordenamientos, la naturaleza científica de la dogmática y la neutralidad del juez” (Rumak & Soares, 2006, p. 169).

En este orden de ideas, las prácticas jurídicas del Estado orientadas por el individualismo económico y el acentuado centralismo político, muestra la persistente exclusión social que ha caracterizado al Estado en distintas épocas, a partir de cual ha estructurado un ordenamiento jurídico y territorial positivista e individualista, en el que el Estado opera como una supra-estructura que monopoliza la creación del derecho como principal función en el sostenimiento del orden social. De allí que el agotamiento del modelo jurídico reproduce la crisis del Estado-nación con relación a los nuevos

⁸⁹ La plataforma de demandas de la Organización Nacional Indígena del Cauca (ONIC) considera el territorio indígena como una realidad anterior al Estado-nación, y conforme a esta condición histórica, proclama la autonomía cultural, política, administrativa y presupuestal, así como el derecho a gobernarse por sus autoridades propias.

desafíos surgidos en torno al reconocimiento de los pueblos indígenas colombianos.

Por lo tanto, la emergencia del campo jurídico-territorial indígena hace visible la existencia histórica del pluralismo jurídico, que como pluralidad tensiona el orden territorial a partir de prácticas judiciales en diferentes escalas territoriales, que expresan las demandas alrededor de los nuevos derechos colectivos y de la exigencia de un sistema judicial “corresponsable con la implementación de los derechos sociales constitucionalmente asegurados” (Wolkmer, 2002, p. 99).

De esta manera, el pluralismo jurídico se constituye para el Estado-nación colombiano, en un nuevo paradigma que tensiona la realidad jurídica estatal a partir de las prácticas del sujeto histórico-colectivo indígena que, a través de un proceso político democrático de descentralización, participación y control comunitario territorial “desarrolla una ética concreta de alteridad” (Wolkmer, 2002, pp. 233-234).

Las prácticas de justicia comunitaria, interpelan al Estado-nación colombiano y al orden jurídico y territorial que lo sustenta, pues, crea su propia concepción de juridicidad, que transforma el ámbito jurídico nacional y local estatal y los procesos de aplicación de justicia consagrados e impone la necesidad de reconocer el Otro derecho que no está petrificado en los códigos y en los espacios de la justicia, dado que la juridicidad indígena territorializa sus comunidades y construye un nuevo orden jurídico-territorial.

El propósito de este nuevo paradigma jurídico-territorial indígena no debe ser observado como una forma de negar o minimizar el derecho y el orden territorial estatal, sino como el reconocimiento a la multiplicidad de ordenes jurídicos y territoriales que coexisten en la sociedad, cuya meta es la producción del territorio y de normas autónomas que actúan como relaciones de fuerza que confrontan el Estado como centro único del poder político y del sistema de fuentes del derecho.

La pregunta que nos interpela ahora es qué significa para el Estado-nación colombiano el reconocimiento de la existencia del pluralismo jurídico. Para autores como Engle (2007), Griffiths (2007) y Tamanha (2007) el pluralismo jurídico se constituyó en un asunto central en la reconceptualización de la relación entre derecho y sociedad.

Si bien, la concepción del pluralismo jurídico toma mayor fuerza en Colombia en la década de los 90, con el reconocimiento que hace la Constitución Política a la jurisdicción especial indígena, es de anotar que el pluralismo jurídico ha existido desde la introducción del derecho colonial europeo en la América colonial.

Al respecto Engle (2007) puntualiza que el pluralismo jurídico clásico de la época colonial fue borrado de la historia, pues el derecho republicano eurocéntrico fue considerado como un derecho civilizado que los liberaría de la guerra y la tiranía y que, además, también contribuía “ a moldear una fuerza de trabajo que contribuiría a las industrias extractivas o a la producción comercial para la exportación” (Engle, 2007, p.91), en otras palabras, era un derecho que consolidaba la colonialidad del poder.

De igual manera, Boaventura de Sousa Santos (1998) plantea que el surgimiento del pluralismo jurídico no es un fenómeno contemporáneo, sino que su existencia data de la relación de poder que se estableció entre las colonias y las metrópolis. Para el autor, esta clase de pluralismo colonial tiene como característica la imposición por la fuerza de la administración colonial, posibilitando la coexistencia, en un “mismo espacio, del derecho colonizador y los derechos tradicionales, autóctonos; convivencia que se torno, en algunos momentos, factor de conflicto y de arreglos precarios” (Santos, 1998, p. 73-74).

Ahora bien, el nuevo pluralismo jurídico como es denominado por Griffiths (2007) que se desprende de las transformaciones constitucionales de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI como una “situación en la cual dos o

más sistemas jurídicos coexisten en el mismo campo social” pero también “un estado de cosas, dentro de cualquier campo social, en el que el comportamiento obedece a más de un orden jurídico” (Griffiths, 2007, p.147-148). No obstante, los campos sociales varían respecto al pluralismo relativo de sus aspectos jurídicos, puesto que, según el autor, “algunos son más plurales que otros” (2007, p. 147).

El pluralismo jurídico tensiona la concepción jurídica centralista, dado que ésta última se fundamenta en un ordenamiento jerárquico, exclusivo, sistemático y unificado de “proposiciones normativas que se puede concebir bien desde arriba hacia abajo, como mandato del soberano-o desde abajo hacia arriba en cuyo caso su validez es derivada de niveles de normas más generales hasta alcanzar alguna norma fundamental” (Griffiths, 2007, p. 148).

Es de resaltar, finalmente la distinción que establece John Griffiths, entre el pluralismo que proviene de las ciencias sociales que considera la pluralidad de ordenes jurídicos como una situación empírica concreta dentro la sociedad, que se expresa en “la coexistencia en un grupo social de órdenes jurídicos que no pertenecen a un sistema único” (...), mientras, que la visión del jurista aborda el pluralismo jurídico como un “problema particular de los sistemas jurídicos duales creados por la superposición de los sistemas jurídicos de los países europeos sobre los sistema preexistentes cuando aquéllos establecieron las colonias”(Griffiths, 2007, p. 151).

A partir de los anterior, Wolkmer (2017) define al pluralismo jurídico como la “coexistencia de ordenes jurídicos distintos que tienen o no relaciones entre si, y pueden tener como finalidad el desarrollo de prácticas normativas autónomas y auténticas generadas por diferentes fuerzas sociales” (p. 207). Bajo esta definición este autor divide al pluralismo jurídico en dos acepciones. La primera, es el pluralismo jurídico estatal, el cual es concebido como aquel modelo reconocido, permitido y controlado por el Estado. Para Wolkmer (2017) son campos semiautónomos, con “relación a un poder político centralizador,

así como a múltiples sistemas jurídicos establecidos de manera jerárquica” (p.207). La segunda es el pluralismo comunitario que, según el autor mencionado con anterioridad, éste actúa en un “espacio formado por fuerzas sociales, sujeto colectivos con identidad y autonomía propias subsistiendo independientemente al control estatal” (Wolkmer, 2017, p. 207).

De esta manera, el “pluralismo jurídico” del Estado colombiano, puede ser considerado como una mixtura entre el pluralismo de Estado y el comunitario, pues el reconocimiento de los sistemas jurídico indígenas dentro de la Constitución Política, le permite al Estado realizar un ejercicio de control hacia los mismos, aunque la emergencia de lo comunitario y la autonomía en estos ordenes jurídicos indígenas, tensionan y conflictúan lo que Griffiths (2007) denomina la ideología del centralismo jurídico, puesto que rompe con la idea de que “el Estado, el sistema, tribunales y prisiones es la única forma de ordenación” (Engle, 2007, p.98).

En términos de Norberto Bobbio (1980) la emergencia de este pluralismo jurídico que se encuentra entre el estatal y comunitario puede ocultar “tanto una ideología revolucionaria, que se encuentra en ordenamientos que contribuyen a la progresiva liberación de los individuos y de los grupos oprimidos por el Estado” (p.164) o por el contrario se convierte dentro del Estado en una ideología reaccionaria utilizada por las élites como un proceso de desintegración o de la “sustitución del Estado y, por tanto, como un síntoma de una inminente e incomparable anarquía” (Bobbio, 1980, pp. 264-265).

4.3 Los Misak y la emergencia del campo étnico territorial

El surgimiento del campo étnico-territorial Misak puede ser comprendido y analizado como un proceso abstracto, sino como resultado de la conjugación

de las luchas históricas que se libraron en el Cauca, como se planteó en el capítulo anterior que permitieron la recuperación de la tierra y del territorio grande “Nupirau” como símbolo de su identidad.

La pertenencia al “Nupirau” (territorio Misak) agrega al campo étnico un componente territorial que sirve de marco a la resistencia y a la sobrevivencia Misak ante las relaciones de poder propias del capitalismo las cuales han demostrado su profunda capacidad “reorganizativa, no solo para superar los obstáculos al proceso de valorización, sino también para mantener su concepción hegemónica de mundo (Jiménez & Novoa, 2014, p. 7).

Ahora bien el reconocimiento de los campos étnicos territoriales indígenas, introdujo el debate sobre el tema territorial indígena, pues éste revela la conflictiva realidad territorial que comprende según Zambrano (2006) la existencia de “territorios plurales” (p.130) y de multiplicidad de espacios físicos “ocupados por distintas representaciones sobre él, que tienden a legitimar la jurisdicción sobre los habitantes que en él residen, configurando una serie de relaciones sociales entre las diferentes percepciones de dominio” (Zambrano, 2017, p. 135).

Este dominio dió lugar a una nueva dinámica socio-política y territorial en Colombia que entre otras conllevó a “trasladar funciones, competencias y recursos que involucra a sujetos que detentan distintas personerías jurídicas verticalmente establecidas” (Boiser, 1991, p. 31); modelo que incentivó el ideal democrático sustentado en la idea de la apropiación del territorio “según los usos y costumbres propios, es decir, según las formas adquiridas por las prácticas ecológicas, económicas, sociales, culturales y políticas de sus habitantes, [fortaleciendo la autonomía y mejorando con ello las relaciones entre el] Estado y el espacio geográfico y humano colombiano” (Zambrano, 2006, p. 130-131).

No obstante el surgimiento de esta nueva lógica territorial, expresa tensiones y conflictos territoriales en las diferentes escalas del territorio que

comprenden desde lo global a lo local las cuales se enmarcan en relaciones de poder asimétricas que definen las interacciones entre territorios globalizados y subalternos como los denomina Rogerio Haesbaert (2011).

Así mismo Monnet (2013), plantea que la globalización y el neoliberalismo transforman la construcción del orden territorial de los países subalternos dado que estos se asocian a la globalización a través de la producción de territorios dinámicos y cambiantes, en función de su relación con el poder económico global que reproduce el capitalismo como modo de “producción y dominación, ubicando las líneas de trayectorias de resistencia que despierta ese despliegue” (Jiménez & Novoa, 2014, p. 8).

En este orden de ideas, la emergencia de lo global y lo local ha derivado en un reordenamiento de las formas territoriales “interconectando de manera creciente y acelerada (más no integrando) todos los rincones del planeta, produciendo un complejo re-escalamiento y traslape de las fronteras” (Jiménez & Novoa, 2014, p. 26).

En efecto la emergencia de un nuevo campo étnico-territorial Misak tensionó la territorialidad del Estado-nación, que como forma de organización político-administrativa impone el sistema jurídico a todos los que habitan el territorio como ejercicio de soberanía y de dominio jurisdiccional sobre los ciudadanos.

Dichas tensiones territoriales cuestionan la soberanía que emana del Estado, pues los territorios construyen sus propias prácticas de gobierno, que se ubican en una zona límite, un territorio homogéneo y jerárquico que les permiten ejercer su propia autonomía sobre el territorio. Finalmente, el reconocimiento de un campo étnico-territorial como el Misak se interpone como fuerza que se orienta a alcanzar el control político y jurídico sobre el territorio, a través del ámbito jurisdiccional como respuesta a una soberanía estatal cuestionada y en declive, que proyecta la imagen del poder jurisdiccional soberano y de nación delimitada.

Según Brown (2015), las fronteras y límites, terminan siendo un orden territorial que se utiliza para “indicar y reforzar una distinción dentro/fuera-un límite entre el nosotros y el ellos y entre el amigo y el enemigo” (p.35). En suma, estas nuevas jurisdicciones terminan representando líneas de fuga que complejizan la realidad institucional del Estado puesto que rompen con los atributos propios del poder soberano como: “dar órdenes, hacer cancelar e interpretar leyes, administrar justicia, pronunciar o cambiar sentencias, reclutar ejércitos, llegar a acuerdos con otros gobernantes o declarar la guerra” (Bodin, 1997, p. 8).

4.4 Autonomía, identidad y comunalidad Misak

El despertar del autonomismo Misak, como el de otras culturas indígenas, significó proponer ante el mundo sus conceptos y sus fines y sobre todo mostrar la multiplicidad de visiones del mundo (y de campos étnicos territoriales), que desde la Selva Lacandona proclamaron en 1994 la frase “un mundo donde quepan muchos mundos”, que no es otra cosa que la voz de aquellos que “se cansaron de no ser” (Escobar, 2018) y que emergieron como sujetos de la “digna rabia, de todos y todas los que luchan por un lugar digno para los pueblos del color de la tierra” (Escobar, 2018, p. 59).

Es innegable que la lucha librada por los Misak en el departamento del Cauca se constituyó en una fuerza política y territorial al margen del Estado colombiano, que lo condujo a reclamar el autonomismo como materialización de la existencia colectiva y relacional que propuso, como activación política, la defensa del territorio ante el avance del “capital global neoliberal y la modernidad individualista y consumista” (Escobar, 2018, p. 59).

Por lo tanto, el autonomismo indígena Misak se inscribe en las coordenadas epistemológicas propuestas por el pensamiento decolonial, poscolonial y subalterno que tensiona la vida del Estado-nación, al proponer como prácticas

políticas y territoriales emancipadoras y de liberación la comunalidad, la autonomía y la territorialidad propia.

En efecto, en la imaginación política de la nación se originó una “especie de hiperinflación en el uso del concepto de identidad” (Restrepo, 2015, p. 93) que ha dado lugar a su instrumentalización y la imposibilitar de consolidar luego de más de 30 años un diálogo intercultural. Por el contrario, lo que se ha producido es una especie de suplantación mediática de la realidad identitaria de los pueblos originarios, pues esta continúa siendo consideradas como comunidades atrasadas y problemáticas que viven de una “agitada, y contradictoria amalgama de prácticas e intervenciones políticas en nombre de la diferencia y el particularismo” (Restrepo, 2015, p. 93).

Por lo tanto, la comunidad Misak, al constituirse como campo étnico con relación al Estado-nación, trasciende la visión liberal multicultural del reconocimiento de la diversidad-cultural dado que la identidad Misak se expresa en el interior del Estado-nación colombiano como una diferencia radical, lo que Segato (2007) denomina como una “formación nacional de alteridad” (p.27). Así mismo, para esta autora y otros como Bhabha (2013) y Hall (2014), la alteridad resultante de las identidades étnicas emergentes se contraponen a la diversidad cultural en cuanto esta resulta “quieta e inocua”, con relación a la realidad expuesta por el pluralismo que, al definirse por la heterogeneidad de sus tramas, tiempos, espacios y territorios se proyectan al país como espacios de deliberación y fragmentación histórica.

De esta manera, lo global y lo local se articulan como territorios que se confrontan, mostrando lo que Homi Bhabha (2013) denomina el “tiempo fronterizo de las minorías”, el cual puede entenderse como los espacio-tiempos que tensionan la modernidad instrumental propuesta por la globalización. De allí que, en términos de Hall (2014) estos nuevos localismos señalan la emergencia de una identidad que en el caso de los Misak son la “base para una nueva clase de localismo” (p. 641) que no debe comprenderse

ni imponerse como una estructura particularista, dado que este territorio no puede considerarse como autosuficiente.

Por lo tanto, la identidad Misak como emergencia de lo local, no es un mero residuo del pasado. Es algo nuevo: como “la sombra que acompaña a la globalización; lo que queda luego de su barrido panorámico y regresa (emerge) para problematizar y perturbar las conciliaciones culturales” (Hall, 2014, p. 641), o, en otros términos, “es la externalidad constitutiva de la globalización” (Butler, Laclau & Žižek, 2017, p. 51).

En consecuencia, la identidad Misak puede considerarse como el retorno de lo particular y lo específico, como reconocimiento de lo radicalmente diferente que interfiere contra el poder hegemónico del panóptico universalista de la globalización. Es por ello que la identidad Misak no es un proceso estable, transhistórico, por el contrario, puede ser visto como la resistencia contra el barrido homogeneizador del universalismo con tiempos, espacios, lugares y territorialidades diferentes.

Considerando que, los Misak no tienen un registro político fijo, la comunidad puede ser progresista, abierta, cerrada o enconcharse incluso ante lo extraño. De igual manera, su impacto político no está determinado por los esencialismos culturales usualmente caricaturizados como resistencia contra la modernidad. Por el contrario, su lucha se articula con otras fuerzas, como respuesta a la emergencia de un nuevo territorio, de una nueva territorialidad y de un nuevo lugar.

De este modo, la política de resistencia que soporta la identidad Misak está localizada, escalada en el territorio, en la territorialidad y en el lugar: “es la locación de una multiplicidad de formas de política cultural, esto, es, de lo cultural que se hace político” (Escobar, 2012, p. 125). Por ello, los Misak no declaran una identidad primordial, sino más bien, una opción posicional de la comunidad en donde la identidad es más política que antropológica.

La identidad indígena Misak no se reduce a la autodescripción, pues, el sujeto colectivo que surge de las luchas y del posterior reconocimientos constitucionales se pronuncia en contextos históricos, políticos, territoriales y culturales específicos, al plantear una fuerte a los conceptos de unidad, de pueblo, cultura y territorio.

Fotografía 8. Liliana Piñecué Muelas, Jeremías Tunubalá, Sofía Tunubalá y La mama Faustina Muelas



Fuente: Fotografía tomada por el autor

Cuando los Misak se identifican como un movimiento social comunitario, enfatizan en el significado de la comunidad como autoreconocimiento como pueblo originario, noción de vida colectiva que les permite instaurar en su pueblo un sentido orientado hacia el orden. La comunidad, representa el punto de partida de su liberación, entendida como la resistencia ante la expulsión territorial, la represión del Estado y de los terratenientes y sobre todo ante la posibilidad de ser asimilados por la sociedad moderna occidental.

Por lo tanto, la comunidad es un asunto crucial para la vida de los Misak que se arraiga al territorio guambiano y a la que se ligan multiplicidad de

sentidos y de espacios que se asocian con el conjunto de espacios y lugares ancestrales que permiten resistir y defender el territorio grande del Nupirau.

Por ello la comunidad Misak responde, como sujeto histórico colectivo, a sus relaciones con el territorio, con la tierra, con los espacios y lugares sagrados y con las riquezas naturales. Así lo expresa el ex-gobernador del resguardo de guambia Jeremías Tunubalá (2007) cuando dice: “nuestra vida ha sido nuestra lucha”; frase que significa volver al origen, a la lucha histórica de la comunidad desde la cual los Misak se arrogan el derecho de ser mundo.

No obstante, la comunidad Misak, no es solo un referente que permite construir sentido de pertenencia, sino que ésta opera al mismo tiempo como lugar de identidad, del cual emerge la pluralidad, la diferencia y alteridad; condiciones que se expresan en sus relaciones internas como con el exterior. En suma, la comunidad para el pueblo Misak se constituye en la expresión política que el pueblo asume para resistir y cambiar el mundo y el lugar que ellos ocupan en él.

Al respecto Raúl Zibechi (2017) plantea que “las comunidades no preexisten como prácticas colectivas, [sino que estas] son producto de la lucha y la resistencia” (p. 79.). Por lo tanto, el proceso de resistencia de los Misak como sujetos colectivos, da origen al pueblo, no como condición abstracta y totalizante propia de la universalidad estatal, sino como categoría política que “engloba a los diversos sectores, clases y grupos dominados en lucha” (Dussel, 2010, p. 87).

De esta manera, la emergencia de los Misak como pueblo, les permite, según lo puntualiza Dussel (2010), nacer de la *potentía*, que es poder en-sí, fundamento que le permite a la comunidad Misak transitar del poder fuera de sí al poder organizado o a la institucionalización del mismo. El desdoblamiento del pueblo Misak como poder comunitario se expresa y se organiza en torno a los resguardos, cabildos y en organizaciones más amplias como el CRIC.

En el resguardo de guambia, los Misak se levantan como un pueblo que establece “una frontera o fractura interna en la comunidad política” (Dussel, 2010, p. 91)., que le ha permitido transformarse en sujeto histórico, y en actor colectivo y político y como tal se expresa en coyunturas políticas críticas, y en otros espacios como en las mingas, donde se manifiesta y cobra conciencia explícita del “*hegemon* analógico de todas las reivindicaciones, desde donde se definen las prácticas y las estrategias, transformándose en un actor constructor de la historia desde un nuevo fundamento (...) (Dussel, 2010, p.91)

Es por tanto, en la emergencia como pueblo, lo que le permite a los Misak convertirse en actor político en su autonomía en el marco de su relación con el Estado colombiano. De este modo, la autonomía ha sido la respuesta a las condiciones de explotación, la pauperización discriminación y subordinación al régimen político y a las relaciones socioeconómicas que impusieron los grupos dominantes.

No obstante, estas condiciones de dominación y control configuraron nuevas y variadas prácticas y estrategias que tienen como anclaje los espacios tradicionales-ancestrales que hasta hoy sirven como lugares de resistencia hacia la búsqueda de la autonomía como son el Yak tull, el Pikap y el Nachak que “constituyen la avanzada búsqueda de modelos alternativos de vida, economía y sociedad” (Escobar, 2018, p. 61).

Ahora bien, la autonomía fue uno de los asuntos que fueron presentados por los indígenas en el marco de la Asamblea Nacional Constituyente, como una alternativa frente a la tutela a la que se encontraban sometidos indígenas; pues su fractura fue vista como el “germen de un proceso tendiente a establecer, a partir de los pueblos indígenas las condiciones que (permitiesen) un desarrollo autónomo” (López, 2004, p. 36).

En estos términos, la autonomía fue considerada condición de un desarrollo digno. En efecto, las autonomías indígenas, confrontan la realidad socio-política, económica y territorial del Estado-nación a partir de la

homogenización en la conducción de la nación, la composición territorial étnica que introduce en el debate las “Entidades territoriales indígenas” (ETIS), pero que nunca fueron discutidas como aspecto crucial de un nuevo ordenamiento territorial para Colombia y de los cambios en el régimen político como resultado de las transformaciones en dicho ordenamiento; asunto que hasta hoy se debate en el Congreso de la República, donde aún se escuchan voces que proponen la división territorial y espacial entre indios y blancos.

De esta manera, mientras que el principio de unidad política fue interpretado por el Estado colombiano solo hay como un solo sistema jurídico y una sola estructura administrativa-territorial centralizada y jerárquica, la lucha por la autonomía Misak pueden ser interpretada como una respuesta desde el territorio a la organización de otros poderes-relaciones de fuerza de una sociedad otra, no-liberal, no-estatal y no capitalista.

Desde esta perspectiva, el proceso autonómico de la comunidad Misak implica la defensa de una sociedad otra que surge de raíces comunitarias y no-capitalistas, que pueden interpretarse como el conjunto de prácticas y estrategias que “tratan de recuperar, re-construir y revitalizar al territorio” (Escobar, 2018, p. 62) a fin de garantizar la re-producción de la vida y de la memoria. Dicen los Misak: “en el territorio hay una memoria que conecta la conciencia de manera natural” (entrevista, Jeremías, 2017). Esa conciencia se despierta en el territorio grande “Nupirau” sobre el cual las autoridades indígenas Misak buscan el reconocimiento como condición necesaria del autogobierno.

Como bien lo plantea Escobar (2018), el objetivo de la autonomía “es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados” (p.62).

De otra parte, es preciso señalar que la autonomía Misak tiene una dimensión territorial basada en el lugar, que se fundamenta en la estrecha relación entre territorio y la territorialidad que sirve de escenario a prácticas originarias (educación, salud y justicia propia). Por lo tanto, el movimiento orientado a la autonomía, se cimienta en una dimensión espacial que brinda a un orden territorial que les permite lograr “la desobediencia epistémica y fomentar la justicia cognitiva” (Escobar, 2016, p. 200).

En efecto, el marco de autonomía debe ser situado, como lo argumenta Bonilla (2006) y Ulloa (2010) en una dimensión territorial en la que convergen múltiples escalas pero también una dimensión relacional que “apunta a la necesaria confrontación permanente que los grupos tienen que mantener frente a los diversos actores regionales, nacionales y transnacionales” (Ulloa, 2010, p.76).

En consecuencia, la territorialidad Misak contiene una dimensión espacial y relacional a la que subyacen sentidos y significados que la comunidad le atribuye al espacio intervenido a fin de generar procesos de territorialización que en virtud de su condición de sujetos colectivos tensionan y conflictúan el orden territorial estatal.

Las acciones y las prácticas de la comunidad Misak en torno a la territorialidad se revierten en procesos de re-apropiación colectiva de la propiedad y de otros espacios como el “nachak” que como espacio de la memoria apuntalo, en la década de los 80, la recuperación de la justicia y la autonomía como condensación del carácter comunitario del movimiento Misak, que mostró a cada sujeto (hombre, mujer y joven) de la comunidad su papel central en el territorio.

La dimensión relacional del territorio también se expresa en los espacios organizativos-comunitarios Misak los cuales operan al mismo tiempo como lugares que adquieren especial importancia para la comunidad: el “Nachak” (fogón), el “Yack tull” (cementera) y el “Pikap” (ojo de agua) no sólo son lugares

que garantizan la reproducción material de la comunidad sino también relacional, pues en torno a éstos se gestan y se coordinan alianzas con otras comunidades, asegurando que su lucha geosociohistórica por “recuperar la tierra para recuperarlo todo” garantice la reproducción de su vida comunal fundamentada en la autonomía.





Capítulo 5

Territorialidad y jurisdicción especial indígena misak

5 Territorialidad y jurisdicción especial indígena Misak

El surgimiento de un orden estatal basado en las pluralidades étnicas y culturales conlleva al reconocimiento de campos políticos, económicos y jurídicos para el “Otro” que reclama territorios, presencia institucional y políticas económicas y sociales como derechos inherentes a su calidad de sujeto histórico-colectivo.

De esta manera, la reivindicación del territorio y la territorialidad través de la defensa constitucional de sus espacios simbólicos y ancestrales, sitúa a los Misak en un lugar de resistencia y re-existencia de su comunalidad que le permite producir espacios sociales “que decantan una experiencia histórica y diversa de relacionamiento político de comunidades y organizaciones étnicas con las institucionalidades (primero coloniales, y luego republicanas, y ahora, también globales)” (Borrero, 2018, p. 9).

En virtud de la “jurisdicción especial indígena” que fue reconocida en la Constitución Política de 1991, se les otorgó a las autoridades indígenas la facultad de crear su propio derecho, así como ejercer funciones

jurisdiccionales en el ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no fuesen contrarios a la Constitución.⁹⁰

Por lo tanto, el surgimiento del campo jurídico indígena y de manera particular el Misak dibuja en los contornos del Estado-nación colombiano la coexistencia de dos sistemas de justicia: el indígena y el ordinario; yuxtaposición que genera, tensiones y conflictos que expresan discontinuidades y continuidades en las formas de ordenar el territorio estatal.

5.1 Territorialidad, espacios y lugares de la justicia Misak

El reconocimiento de la jurisdicción especial indígena y de los demás derechos étnicos dieron un nuevo significado a las dinámicas territoriales en el ámbito local bajo el lema “unidad, tierra y cultura”, los Misak, al igual que las demás comunidades indígenas del Cauca (Kauka) instauraron de manera progresiva a partir de 1980 un proyecto de gobierno propio basado en la territorialidad como “expresión básica del poder social” (Sack, 1986, p. 5). De allí que, “recuperar la tierra para recuperarlo todo” no solo implica para ellos, la construcción de relaciones territoriales en su jurisdicción sino también la búsqueda de igualdad de condiciones respecto a los entes estatales.

De esta manera, territorio, territorialidad, espacios, lugar, comunidad y autonomía se entretrejieron en torno a una nueva práctica discursiva, que los Misak plantean como necesidad de reinventar la “Nación Pubenense”, que

⁹⁰ La mencionada jurisdicción especial indígena tiene como antecedente la ley 270 de 1996, conocida como ley estatutaria de administración de justicia. En esta ley se establecieron los niveles de dependencia de la jurisdicción indígena al sistema jurídico nacional en los artículos 1, 2 y 11.

como territorio y territorialidad exprese sus saberes, su espacialidad y su temporalidad.

La comunidad Misak ha re-construido un orden territorial ancestral, especialmente un territorio relacional a través del conocimiento que surgen de su relación y de la comunidad con los espacios y los lugares ancestrales, que, como exterioridad y alteridad, permiten “satisfacer sus necesidades y mantener la máxima autonomía compatible con los recursos del sistema” (Raffestin, 2018, p.137).

A partir de una perspectiva territorial relacional, la “Nación Pubenence” actúa en diferentes escalas territoriales: transnacional, nacional y local, y ejerce control el cual se materializa en la defensa del espacio como una dimensión “que interviene poderosamente en la configuración de la diferencia y en la construcción del territorio asociado al pasado, a la historia y a la memoria” (Badia, Cebollada, Ortiz, & Vera, 2016, p. 43).

Por lo tanto, la territorialidad se presenta como el resultado de las tradiciones Misak, que como proyecto social y colectivo se orienta a la construcción y la protección del territorio, incorporando los espacios ancestrales como mediadores de las relaciones con el poder interno y externo. De allí que la territorialidad es considerada por la comunidad Misak como frontera y control sobre su territorio.

Esta noción de territorialidad es movilizadora políticamente por la comunidad a fin de dotar al territorio de significados cuyo soporte existencial y emocional se estructura con base en tres estrategias que por su parte se vinculan con diferentes escalas territoriales. La primera se relaciona con el lugar desde el cual se actúa en defensa de los modelos comunitarios (economía, justicia, autogobierno, autonomía territorial); la segunda alude a las relaciones que establecen con diferentes actores externos y una tercera se relaciona con la configuración de “políticas de escala” como las denominan los geógrafos, pues “el paso de una escala a la otra” se considera como formas de “movilización

política” (Escobar, 2016, p. 96), donde esta clase de movimientos sociales utilizan al territorio como estrategia de poder que comprende momentos de “detención y fluidez territorial” (Haesbaert, 2011, p.74).

Los Misak, construyen redes y localidades propias que democratizan las relaciones y al mismo tiempo actúan sobre las tensiones sociopolíticas y jurídicas, desafiando la modernidad. Lo anterior significa que la comunidad Misak genera prácticas territoriales que desafían las tendencias tecnocientíficas (como la agricultura transgénica, la explotación minero energética) y el aparato jurídico-normativo estatal y transnacional que regula e impone un sistema jurídico globalizado que busca fortalecer los procesos empresariales transnacionales y multinacionales que operan en los territorios ancestrales.

De otra parte, las relaciones de poder mediadas territorialmente son también generadoras de identidad, ya que “controlan, distinguen, separan y, al separar, de algún modo nombran clasifican a los individuos y a los grupos sociales. Y viceversa: todo proceso de identificación social es también una relación política, accionada como estrategia en momentos de conflicto o negación” (Haesbaert, 2011, p. 76).

Los espacios y los lugares se transmiten como memoria viva a través de las enseñanzas de los mayores, lo que representa según el tata Avelino Dagua, “experiencias y “significados para la memoria de los líderes ya que aquí aprendieron la defensa de sus pueblos” (Obando & Dagua, 2016, p. 86). Por lo tanto, la defensa de la territorialidad Misak se perfila como un cuestionamiento a la visión occidental del lugar que lo concibe como un espacio “absoluto, ilimitado y universal” (Escobar, 2012, p. 107).

La territorialidad Misak se configura en torno a cuatro espacios: el Nupirau (casa grande) lugar de lo comunitario y de la Unidad, el Yak Tull (cementera) el lugar de la economía, el Pikap (ojo de agua) lugar del compartir con el otro,

con quienes lo necesitan y el Nachak (fogón) o centro de la casa de los Wampia y lugar donde nace la familia, la comunidad, la justicia y la memoria.

5.2 El campo jurídico jurídico-territorial y la justicia

Misak

La estatua de Sebastián de Belalcazar que se alza en el morro “El Tulcán”, en la ciudad de Popayán, antiguamente era el lugar de reunión de la confederación Pubenense (antigua cultura Misak) hoy, ese mismo lugar representa al colonizador y por ende la dominación.

El Cauca un territorio hostil y agresivo, porque ha rechazado su pasado indígena para emularse blanco. No en vano, Popayán- su capital- ha sido llamada la “ciudad blanca de Colombia”, y se ha convertido en el lugar de los asépticos, que rechazan con “todas sus asperezas a la masa colonizada [indígena]” (Fanon, 2011, p. 46).

Es precisamente en este contexto de hegemonía y racialización que la transformación paradigmática inaugurada por el reconocimiento a la justicia indígena devela las contradicciones políticas del Estado en Colombia: la justicia indígena Misak, no es un proyecto por construir ni es una novedad. Sin duda alguna, la justicia territorializa el espacio y la vida ancestral comunitaria, pero al mismo tiempo tensiona el proyecto hegemónico cimentado en la vieja política monocultural, que reduce el impulso transformador del Estado hacia un nuevo paradigma.

Pese a que la justicia indígena fue aceptada en la Constitución, el pluralismo jurídico se ha convertido en una “pequeña excentricidad o concesión política, tal vez funcional a la dominación capitalista, colonialista y a la colonialidad del poder” (Santos, 2012, p. 17), puesto que, representa la

cara más visible de las tensiones en contra del orden establecido por el Estado liberal y en amenaza a su estructura clasista y patrimonial.

Además, la justicia indígena Misak, se configura en una cara amenazante porque su práctica sobre el territorio la expone a interpretaciones hostiles y racistas por parte de las autoridades jurídica estatales. En estos términos la demonización de la justicia indígena Misak “pasa a ser uno de los principales vectores de la política de desconstitucionalización” (Santos 2012 p.18).

Lo anterior se evidencia en la opinión algunos los jueces que operan en el municipio de Silvia, quienes señalan la justicia Misak como “inoperante y cómplice” en casos relacionados con violencia contra la mujer, inasistencia alimentaria, conflictos por linderos y el abuso sexual; situación que los ha conducido a afirmar que “eso denominado como jurisdicción especial indígena es una alcahuetería” (Entrevista, Juez municipal, 2017).

Los Misak representan para el orden territorial, global, nacional y local, un paradigma de diferencia y alteridad, que evidencia la existencia de una organización social distinta que pretende recuperar las prácticas de justicia propia de manera acorde con su vida material, espiritual y simbólica.

De allí la de proclamar la existencia de una nación-otra y un Estado-otro como condición para recuperar la identidad, el territorio y la territorialidad que para ellos es el principal soporte de “memoria”. Así lo expresa Jeremías Tunubalá “*el territorio ancestral, es el gran Kauka, es donde están los huesos de los ancestros*”. Es ese “*nuestro territorio*” y es por ello que los Misak en torno al “gran Kauka”, estimulan sus prácticas políticas, jurídicas y económicas como estrategias orientadas a consolidar un determinado orden territorial.

Ahora bien, el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena condujo al movimiento social Misak a volver a la justicia propia, al lugar de la justicia en lo local que como bien lo plantea Escobar (2012) se opone a la dominación y subalternización global.

El lugar en el contexto de las relaciones jurídico-territoriales Misak, no alude algo fijo, permanente, no construido y desconectado, al contrario, sus prácticas exigen observar el espacio y el lugar de la justicia y del derecho mayor Misak como una manera de aproximación a la producción del territorio y la territorialidad Misak, que, sin duda, son el resultado de relaciones y tensiones entre lo local, lo nacional y lo global.

Estas relaciones y tensiones se derivan de un proceso histórico, que como afirmación crítica de las prácticas de justicia Misak dan lugar a un proceso emancipatorio que desliga la jurisdicción especial indígena.

El Nupirau, es un modo de conciencia basada en el lugar, aunque no limitado ni determinado que emite a la justicia Misak. En diálogo con algunas de sus autoridades ancestrales, es posible dotar de significado la experiencia jurídica- territorial la cual trasciende las formas de administración propias del Estado, al constituirse en parte esencial de la construcción material y simbólica del territorio y de la comunidad Misak que implica según lo expresado por ellos: “vivir en armonía, en equilibrio con la naturaleza y consigo mismo” (Entrevista, mama Ana Graciela, mama Clara Inés y tata Omar, 2017).

“La palabra justicia no existe en el idioma wam” lo comenta una de sus autoridades. La expresión que más se acerca, es “*pishintə waramik*” que, en su traducción al español denota “estabilidad/equilibrio del ser”. Dicho equilibrio corresponde según lo expresa una integrante de la comunidad “a la parte espiritual, a vivir bien y sobre todo a lo que los Misak llamaríamos desde tiempos de nuestros antepasados el buen vivir como nosotros lo conocemos desde los Incas, los Mayas y los Aztecas” (Entrevista a mama Ana Graciela, 2017).

Adicionalmente en ese mismo año, la gobernadora indígena expresaba que “los términos de justicia que de alguna forma han sido impuestos porque, así como se ha dividido afuera el mundo organizacional, así mismo hemos adoptado el término de salud, el término de educación y en realidad, nos

dimos cuenta de la parte integral dónde se había ido, entonces hicimos una gran discusión sobre el tema y le quitamos los nombres de justicia, y le quitamos los nombres de salud, le quitamos los temas de paz, (y) ahorita justicia se llama “buscar la estabilidad del ser” y finalmente agrega “cuando tu eres estable no cometes falta” (Entrevista 2017).

La concepción de justicia que es descrita por las autoridades presupone la existencia de una ética que se rige por las relaciones entre los Misak y la naturaleza. La comprensión de esta relación ser-humano-naturaleza, resulta importante, dado que, de esta se desprenden un conjunto de ideales de comportamiento que se constituyen en normas de conducta que derivan en prácticas de justicia territorializadas a partir de los espacios y lugares que configuran su cultura.

Por lo tanto, la jurisdicción Misak y las prácticas justicia se inscriben en una concepción del territorio y de la comunidad que responden a un orden universal surgido de caos inicial de donde emerge el derecho mayor. Un “orden que se halla constantemente amenazado por fuerzas dicotómicas (frio/calor) que se encuentra en permanente lucha, creando desequilibrio tanto en el territorio como en los seres que lo habitan (Diario de campo).

De esta manera, el territorio Misak y la justicia se manifiesta no solo como construcción política, jurídica y administrativa sino como un campo de fuerzas y de relaciones de poder que operan espacialmente “sobre un sustrato referencial y [simbólico]” (Souza, 1995, p.97)

“El derecho mayor” esta conformado por el conjunto de leyes que provienen de la memoria del pueblo Misak y surge como respuesta a la “violencia histórica ejercida en contra de los guambianos” (Autoridad Autonomía Nu Nachak, 2014, p. 34). El derecho mayor se sustenta en el derecho originario y opera como una estrategia para la recuperación de la tierra y la protección de su existencia como pueblo. En lo fundamental remite a la “ocupación primigenia del suelo, como el derecho inviolable del primer

ocupante”. Se antepone al derecho impuesto por la Corona a fin de detener el trato cruel al que fueron sometidos por los conquistadores y encomenderos y fue la base o soporte para la recuperación del territorio y el establecimiento de un gobierno propio.⁹¹

Fotografía 9. El derecho y la justicia Misak



Fuente: Fotografía tomada por el autor

El derecho y la justicia Misak tienen un contenido axiológico y ontológico que permite construir un conjunto de normas que sirven de soporte a la jurisdicción especial Misak, teniendo en cuenta las necesidades del ser las

⁹¹ La relación que establecen los Misak entre el derecho mayor y la recuperación del territorio puede ser considerado como la reivindicación de un derecho natural que como lo plantea Ratzel (1988) es un derecho que las comunidades perciben como espacio vital y condición de su existencia.

cuales deben guiadas por la “espiritualidad”. Según la mama Ana Graciela ésta “es uno de los factores fundamentales que nos ayuda a nosotros como seres humanos a mantenernos en equilibrio” (Entrevista, 2017). De allí, la imposibilidad de traducir las normas Misak al sistema jurídico estatal.⁹²

Ahora bien, el derecho mayor y la justicia Misak se encuentran directamente relacionadas con la construcción histórica del territorio, no solo como lugar de lo material sino como basamento del proceso normativo. Así, el espacio y el lugar de la justicia adquieren una materialidad y una subjetividad propia que se construye, de-construye y re-construye como resultado de las relaciones y tensiones entre lo global, lo nacional y lo local las cuales adquieren expresión en las prácticas localizadas de justicia indígena.

5.3 Principios y fuentes del derecho: tensiones jurisdiccionales en lo local

El reconocimiento de la justicia indígena Misak y la tradición jurídica eurocéntrica plasma la arquitectura de la justicia que territorializa el poder del Estado. Cuando nos acercamos a los jueces que administran la justicia ordinaria (estatal) en el territorio Misak se escuchan expresiones como: “estos indiecitos qué van a saber de derecho”. El silencio se impone ante las preguntas que buscaban indagar acerca de la justicia indígena Misak y las tensiones que se derivaban de su relación con la justicia ordinaria.

⁹² En la sentencia de la Corte Constitucional C-463 de 2014 Luis Fernando Arias representate de la Organización Nacional Indígena de Colombia manifiesta, en defensa de la jurisdicción especial indígena y de las justicias indígenas, que “mientras el derecho positivo (es decir, el derecho nacional) se divide en ramas como penal, agrario, familia, el derecho propio de las comunidades indígenas no está dividido en materias, de manera que la autonomía se extiende a todos los posibles conflictos que puedan surgir en el ámbito territorial”.

La intención es clara: deslegitimar la justicia Misak por parte de juristas que actúan en el ámbito local quienes, formados bajo los parámetros de la cultura jurídica dominante y de los cánones del pensamiento eurocéntrico y pese al reconocimiento constitucional, descartan y descalifican la existencia y la viabilidad de otras racionalidades y de otros conocimientos jurídicos dado que su prácticas se inscriben en un discurso hegemónico del derecho que se soporta en el modelo civilizatorio occidental que se estructuró a lo largo de la colonia y la república.

En efecto la justicia indígena Misak es impugnada por los jueces locales porque tensiona dos principios del derecho eurocentrado: el de soberanía y el de unidad que, como herencia del positivismo jurídico, se expresa en el sistema de administración de justicia Estatal.⁹³

Ahora bien, el principio de soberanía estatal es hoy uno de los más cuestionados, pues la globalización y el neoliberalismo han creado múltiples factores que confrontan al Estado como garante de dicho principio. Al respecto, Santos (2012) pone en entredicho la idea de que la “justicia indígena sea el más serio problema” pero lo es más el incumplimiento del Estado-nación en la protección de este principio.

En el plano de la teoría del derecho y de la sociología jurídica, la justicia indígena Misak genera tensión sobre el monismo jurídico, pues esta es territorializada por los Misak originando conflictos jurídicos y territoriales. La justicia Misak puede ser considerada, entonces, como “derecho consuetudinario”, quizás en el intento de acercarla al sistema de fuentes del

⁹³ El positivismo jurídico es la corriente del derecho expuesta en 1934 por Hans Kelsen que convierte el positivismo jurídico en el siglo XX en la corriente más influyente en América Latina y en particular en Colombia. Este tipo de positivismo propone eliminar de la jurisprudencia todos los elementos no jurídicos, es decir: “derecho y Estado han de ser entendidos en su pura realidad jurídica” (Bodenheimer, 1993, p. 322), desterrando ciencias como la psicología, la política, la sociología y la ética de la ciencia del derecho.

derecho occidental en donde la costumbre, después de la ley, ha sido estimada como la fuente más importante en el sistema de jurídico colombiano.

El término costumbre jurídica no puede ser visto como un capricho semántico, pues esta categorización de la justicia y del derecho originario o mayor ha suscitado debates académicos en torno al reconocimiento de la justicia y el derecho indígena como sistema jurídico. Mientras Durand (1998) argumenta que el perfil histórico de la normatividad jurídica indígena “dimensiona su historicidad dentro del margen de la costumbre (p. 199), Stavenhagen (1990), lo caracteriza como “un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad” (pp. 29-30).

Contrario los planteamientos de estos dos autores, la antropóloga Esther Sánchez (1999) considera que el término consuetudinario tiene como “referente a la veterata consuetudo” (pp. 43-44), expresión romana que alude a la repetición secular e inmemorial, de una serie de prácticas que con el tiempo, al ser aceptadas, se convierten en obligatorias por una comunidad determinada. Al respecto ella anota que:

El uso del término “derecho consuetudinario” no resulta adecuado para calificar los sistemas de derecho propio de los pueblos indígenas, dado que estos últimos no siguen invariablemente una misma pauta secular, sino que son sistemas con gran capacidad de adaptación y cambio (Sánchez, 1999, p. 43).

Cercano a la concepción de Sánchez (1999), Zinder (1981) sostiene que la denominación de derechos consuetudinario no es simplemente una versión transformada o adaptada del derecho indígena, sino una nueva forma creada en el contexto del Estado colonial. Para el autor llamarlo consuetudinario es ubicarlo como anterior al derecho del colonizador y como producto de prácticas jurídicas otras que le sirvieron al colonizador de instrumento para su campaña colonizadora, en palabras de Zinder (1981) la denominación de otros sistemas jurídico como consuetudinarios no es mas que una estrategia de la “ideología

de la dominación colonial” (pp. 74-76) que tuvo como finalidad subordinar un derecho propio al derecho colonial.

La negativa a considerar el derecho mayor y la justicia Misak como derecho consuetudinario produce la tensión del segundo principio del derecho moderno que según el positivismo jurídico Kelseniano, remite a la unidad territorial del Estado.

La unidad del derecho se articula con las fuentes que tienen como función homogenizar el sistema jurídico del Estado, y salvaguardar su validez jurídica y aplicabilidad en una dimensión espacio/temporal determinada a través de un orden jerárquico normativo que conlleva al sometimiento de las actuaciones jurídicas de los jueces. En estos términos “el imperio de la ley es el derecho estatuido por los órganos del Estado a los que la Constitución otorga potestad legislativa o potestad reglamentaria (principio de legalidad y principio de juridicidad” (Sierra, 1998, p. 67).

Ahora bien, una primera tensión entre la jurisdicción especial indígena Misak y la jurisdicción ordinaria surge de considerar al derecho mayor y la justicia Misak como un sistema de derecho consuetudinario y no como una estructura formal que organiza y ordena la vida social de la comunidad a partir de su territorialidad, entendida esta como el conjunto de creencias y representaciones de principios, espacios y lugares, cuyo centro armónico es la naturaleza (territorio), que permite a los miembros del pueblo Misak hacer parte de una comunidad orgánica y solidaria en la que cada sujeto es considerado como integrante del una memoria ancestral que los une con su territorio y con la naturaleza.

Esta definición de derecho mayor y de justicia Misak puede comprenderse como una concepción del orden y de conciencia de estar en la tierra que responde a una disposición cosmológica y colectivista (Cabedo, 2012). En efecto, la visión del orden Misak rompe con la noción antropocéntrica propia del derecho moderno occidental, pues las personas no se sitúan por encima

de la naturaleza, sino que parte de un sistema cuyo fin es mantener la armonía entre el ser humano y la naturaleza. De allí que la resolución de conflictos para este tipo de justicia consiste en restablecer la armonía y el equilibrio, tal como lo expresó la mama Ana Graciela:

Para el derecho y la justicia Misak, “el ser humano no está aislado del agua, del fuego, de la tierra y del aire, elementos que representan ejes fundamentales en la subsistencia del ser humano y en principios de respeto que se les debe infundir a todos los miembros de la comunidad”.

Por su parte la mama Clara Inés, precisa:

El agua, para nosotros, es un factor de armonización, porque el agua cuando nosotros ejercemos justicia y vemos que las personas se están portando mal, que una persona está enferma, se ha equivocado, que cometió X o Y delito, se utiliza el agua como medicina ancestral, que viene de nuestros lugares sagrados, las lagunas, los páramos, eso le da fortaleza a nuestra gente. El agua significa armonía, también significa limpieza, la salud misma. La armonía en nuestra justicia es tanto física como espiritual (Entrevista, 2017).

Mientras que en el derecho y la administración de justicia Estatal prima el imperio de la ley el castigo, para la administración de justicia Misak el fin último es el equilibrio del flujo de la vida en armonía. Visto de esta manera la principal fuente del derecho occidental es la ley, entendida como norma-jurídica, para el campo jurídico territorial Misak la fuente principal del derecho mayor es la “memoria”. La mama Ana Graciela, autoridad del resguardo de Guambia, dice:

La relación de la justicia con la memoria es muy importante, porque desde la memoria es como nosotros desarrollamos nuestro pensamiento, nuestras prácticas, nuestra forma de vida, nuestra cosmovisión; pero sobre todo uno de los elementos fundamentales de la memoria es la espiritualidad porque la espiritualidad es uno de

los factores fundamentales que nos ayuda a nosotros como seres humanos a mantener el equilibrio (Entrevista 2017).

Ahora bien, la memoria, como fuente del derecho mayor y de la justicia Misak, confronta el conocimiento jurídico de los jueces para quienes la ley, enmarcada en el positivismo, es la fuente principal del sistema jurídico y el espacio de aplicación de la norma jurídica “el territorio en el que dicha norma se aplica” (Suñé 2006, p. 196).

Al respecto cabe plantear que el ámbito territorial de la norma permite, según el autor, lograr “consistencia política”, es decir, la “integración del territorio y de la población a una organización estatal” (p. 196). En efecto, el Estado logra ser soberano, a partir de una “organización jurídica” que tiene como referentes fundamentales de aplicación el territorio y población.

Por lo tanto, el soporte de la estructura jurídica-territorial del Estado-nación se fundamenta en la validez de la norma jurídica en el espacio y tiempo propios del derecho estatal, que propone como marco de dominio territorial, como se ha mencionado antes, los principios de personalidad y territorialidad. El primero responde a la “identidad de una nación” (Suñé, 2006, pp.196-199) y el segundo, al poder sobre el territorio del Estado, el cual le permite imponer su soberanía, pues sí “ejerce su jurisdicción, con mayor efectividad puede ejercerla sobre sus ciudadanos” (Suñé, 2006, p. 199).

Para los Misak la memoria como fuente principal del derecho y de la justicia propia, no consiste en la simple evocación de vivencias del pasado, sino en la construcción de un presente, que como memoria revitaliza la insumisión Misak, la cual se representa en el territorio ancestral a través de espacios y lugares que otorgan fuerza a su lucha.

Para las autoridades Misak la memoria hace parte de las “energías positivas y negativas” de tal modo que, cuando se equivocan, cometen errores-delitos es porque están “desarmonizados, es una desconexión, tanto de

nosotros que nos dejamos llevar muchas veces de la rabia o muchas veces nos dejamos llevar de nuestra imaginaciones” (Entrevista, 2017).

Además, la memoria como fuente del derecho mayor representa la vida y se constituye en enseñanza, que inicia “a través del ciclo de la vida, tiene que empezar desde la mamá cuando tiene el niño en el vientre, todo un proceso en el que hacen diferentes rituales, armonizaciones a través de la vida, pero precisamente, siempre pensando en el bien” (Entrevista, 2017).

La memoria Misak como fuente fundante del derecho mayor y de la justicia opera en otro espacio-tiempo y en otro lugar diferente al de la justicia estatal. Para ellos “la memoria se convierte en palabra, alrededor del fogón” (Entrevista a mama Ana Graciela, 2017). El “nachak”- espacio del fogón- se constituye en lugar ancestral de la justicia Misak.

Alrededor del nachak, las autoridades se sientan con los mayores en un ritual que significa construir su justicia, creando una profunda relación entre justicia y educación a partir del “latá-latá principio de justicia que implica compromiso de “recibir y compartir siempre en igualdad en todas las relaciones sociales” (Entrevista Omar, 2017). Por lo tanto, es un concepto de vida, que cimienta el derecho mayor, dado que de él nace la obligación “que no permite preferir a nadie, porque haciéndolo se viola el derecho de los demás, se les deja sin derecho” (Entrevista, Omar, 2017).

En suma, el latá-latá contiene también el principio de autoridad que se liga al de justicia y al de ser justos, el cual sirve de “guía a los cabildos como guardianes de la nación Wampia” (Entrevista a mama Clara Inés 2017), pues “obliga a nuestro mayores y autoridades a un tratamiento humanitario de los errores humanos, promoviendo “el Wachip (advertir, prevenir), seguido del Kosësrep (aconsejar, orientar) y si es necesario del pinørep (castigo físico), para terminar, haciendo el pishimarøp (refrescamiento) para equilibrar a quienes violen las normas de convivencia” (Entrevista a mama Clara Inés 2017).

El nachak conforma el espacio-tiempo y se considera el lugar más importante para la comunidad Misak, porque en él se construye “el educar, el enseñar, nacen nuestros principios, nuestros valores” (Entrevista, tata Omar 2017). Así mismo resalta que allí nace el tiempo, que se une al espacio de manera circular:

“Por el camino de la espiral, en donde usted a medida que va creciendo va abriendo camino, va abriendo brecha. Y a medida que va abriendo brecha, usted va aprendiendo, va enseñando, va practicando lo que usted aprende en el hogar. Y eso es lo que se enseña aquí cuando la gente llega, la justicia no son calabozos” (Entrevista a tata Omar Echemé, 2017).

De esta manera, el espacio-tiempo para los Misak se constituye en práctica social y jurídica y de acuerdo con Peña (2009) permite configurar la identidad. En particular el tiempo se relaciona con un modo de hacer y ser, por consiguiente, el espacio-tiempo es colectivo y heredado, define, fija las aspiraciones, las nociones de bienestar, sus planes de vida y las relaciones con el territorio, como soporte de su existencia:

...en la fogata, queda el círculo, donde se quemó el fogón, cierto. Aquí decíamos que quedaba un gris y que quedaba un negro ¿cierto?, el gris es la ceniza y el negro es el que deja la huella. Eso para nosotros significa tiempo y espacio. El gris es el tiempo, es el tiempo sobre el tiempo, o sea el tiempo sobre el tiempo quiere decir que vienen tiempos inmemorables, que viene desde la palabra Misak que significa desde siempre para siempre y que es un tiempo que no se cuenta, que está fuera de nuestro planeta y que está en el cosmos y que ese tiempo, siempre va ser tiempo sin contar minutos, horas sino el tiempo sobre el tiempo. Y lo negro, es para nosotros la huella, la memoria, lo que queda ahí, lo que no se borra, por eso cuando nuestro abuelos mueren o las personas mueren, ¿qué pasa? Nosotros siempre los recordamos, los miramos, no está presente pero ahí está en nuestras vidas (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

Pregunta ¿Ese espacio-tiempo también es el espacio-tiempo de la justicia Misak? Así lo expresó la mama Ana Graciela contesto “claro, esa es la justicia” y agregó: la relación de justicia con memoria, es el fogón, esa es la justicia que nosotros impartimos alrededor. Por eso son los consejos, la medicina ancestral; ahí esta el diálogo, ahí esta regalar la palabra, de ahí nosotros decimos te regalo la palabra (entrevista autoridades ancestrales, 2017).

Para los Misak “regalar la palabra” es dar cariño, amor, aprecio, con el fin de educar con justicia; dejar que el otro la “reciba con agrado o simplemente lo deseche” (Entrevista autoridades ancestrales, 2017). Además, regalar la palabra, trasmite sabiduría, para que la persona que la recibe “la entienda, la comprenda, la analice, la cambie, la transforme, la convierta en vida” (Entrevista autoridades ancestrales).

El encuentro entre el espacio-tiempo de la justicia Misak con el espacio-tiempo de la justicia institucional del Estado, genera una tensión producto de dos concepciones del tiempo diferentes: entre el *chronos* de la cultura occidental y el *kairos* de la cultura Misak.⁹⁴ El primero es el tiempo lineal, industrial, y normativo, el que impone la condena, aquel que solo “le interesa el futuro, porque el pasado ya fue y porque el presente ya no existe” (González, 2015, p. 34). Este es el tiempo del capitalismo, el colonialismo y la colonialidad que excluye al otro, tiempo que impone el ritmo de lo hegemónico.

Por su parte, el *kairos* Misak, es el tiempo plural, espontáneo, que se bifurca y reconfigura en cada decisión de la justicia, el tiempo del derecho sin códigos, de lo oral y de lo construido colectivamente. En palabras de Gonzales (2015)

⁹⁴ El *chronos* en los griegos es el tiempo sucesivo, abstracto, el del destino porque es eterno, inmutable (Marramao, 2008). En cambio, el *kairós* es el tiempo oportuno, en el que convergen todas las condiciones para que algo ocurra; es cíclico y abigarrado. Además, es premonitorio, porque es recurrente en circunstancias nuevas.

“el tiempo que siempre llega y siempre se va, es el presente justo, es el instante acorde con el espacio” (p. 36).

Es una concepción del tiempo cíclica y no lineal: “no tiene verbo, ni sujeto, ni predicado”, así lo explica el exgobernador Jeremías Tunubalá. Además, agrega que en el tiempo Misak “no se habla desde un individuo, sino desde una colectividad, no hay expresiones individuales sobre el ser y el estar, pues en el tiempo de nuestra comunidad siempre existe el nosotros” (Entrevista, 2017).

En suma, el tiempo es acción, el indicador de movimiento, de trabajo, puesto que se vive haciendo y en ese hacer que se construye la memoria del pueblo, la cual enseña. De allí que la noción de tiempo cíclico es representada, en los Misak, a través de los mayores quienes siempre que caminan van adelante, “los niños tienen que caminar detrás de los mayores, esa es la garantía de la existencia del espacio-tiempo de la justicia Misak” (Entrevista exgobernador Jeremías Tunubalá, 2017).

Por el contrario, el espacio-tiempo de la justicia estatal se ubica en cánones universales y por lo tanto, entra en conflicto con la particularidad de la justicia Misak, del derecho mayor. Así lo expresa el exgobernador antes citado con un ejemplo:

Cuando era gobernador llegó al territorio una funcionaria del Instituto de Bienestar Familiar, quien cuestionó que los niños de la comunidad no deberían estar trabajando, sino estudiando, cuando el trabajo para los Misak hace parte de recobrar la memoria, el coger pala, es estar en contacto con la memoria, entonces cómo me van a decir, a mi como autoridad que al permitir esto estoy violando la Constitución y las normas del Estado (Entrevista, 2017).

De otra parte, el tiempo-espacio del derecho mayor y de la justicia emerge como materialización de la territorialidad Misak, que, tensionando el orden

jurídico estatal, pues al no construir un derecho codificado, la verdad jurídica que nace de la justicia Misak es cuestionada por la verdad jurídica absoluta y universal del Estado, al ser observada por éste como ambigua, contradictoria.

En efecto las prácticas del derecho mayor y de la justicia como representación del espacio-tiempo Misak se contraponen a las prácticas de justicia del Estado-nación, dado que el espacio jurídico moderno occidental en virtud de “la competencia jurídica” que se le atribuye, considera que es el único con capacidad para administrarla.

Por su parte, la concepción del espacio-tiempo de la justicia Misak, como se ha planteado antes, proviene del movimiento, del lenguaje del cuerpo, del territorio, de la memoria, y del “pishinte waramik” que denota equilibrio/estabilidad del ser. En suma, el lugar de la justicia Misak puede ser entendido como defensa de su orden territorial que confronta los significados metafóricos y políticos del derecho occidental dando lugar a nuevas definiciones del lugar de la justicia.

De allí que el reconocimiento de la jurisdicción Misak evidencia respecto al derecho o sistema jurídico del Estado-nación la tensión espacio-tiempo y la dicotomía inclusión-exclusión que da cuenta del espinoso encuentro con la alteridad y con la emergencia de una identidad territorial basada en el lugar.

Ahora bien, la interseccionalidad entre jurisdiccionalidad, identidad del lugar y diferenciadores de raza, etnia, género, espiritualidad y clase, se constituyen en las bases más importantes para la movilización política y progresiva del reconocimiento de la justicia y del derecho mayor Misak. Es precisamente allí, donde la justicia Misak se muestra como espacio y lugar de resistencia y re-existencia contra el universo simbólico y normativo del derecho estatal.

5.4 Prácticas de la justicia Misak en el marco jurisdicción especial y alcances de la autonomía indígena

Para la justicia ordinaria y sus operadores de justicia, las normas y métodos aplicados por las autoridades indígenas como control social territorial, no son claras. Es por ello que la justicia, como se ha mencionado en los anteriores capítulos, se inicia en casa al lado del “fogón” y cualquier contradicción al derecho mayor es percibido por la comunidad Misak como una enfermedad que atenta contra el equilibrio de toda la comunidad.

El derecho mayor, crea prácticas de justicia que regulan la conducta de los comuneros-Misak, que les permite establecer una relación profunda con el agua, el fuego, el aire y la tierra, uniendo de esta manera el espacio de la justicia con el territorio ancestral. Para las autoridades ancestrales estos cuatro elementos son “fundamentales en la subsistencia del ser humano”, pues de allí emergen como símbolo de la comunidad “el respeto que se le debe infundir y tener todos los seres humanos y a la naturaleza” (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

El agua se constituye en elemento fundamental de la justicia, pues a partir de ella se unen los espacios de la justicia, con la medicina y la educación ancestral. Por lo tanto, la práctica, del refrescamiento o armonización, tiene como finalidad limpiar la enfermedad y representa para quienes cometen un delito o violación al derecho mayor “encontrar nuevamente como esa frescura cuando uno se baña, que uno se quita todo eso de encima o ese peso. Es mucho más espiritual, (...) pues eso es lo que muchas veces la gente no entiende” (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

Pero también en la justicia Misak se impone como castigo las penas corporales para quienes cometen infracciones las cuales son consideradas

como elemento purificador. Los castigos como: el juete, el cepo, el destierro y entrar desnudo a lagunas y ríos permiten limpiar el cuerpo y el alma; prácticas que han sido criticadas por algunos magistrados de la Corte Constitucional y por partidarios del multiculturalismo liberal, por estimar que estas prácticas provienen de estructuras coloniales, generando fuertes tensiones externas e internas que han conducido a reclamar el reconocimiento de los derechos fundamentales por parte de las autoridades del cabildo. Además, esto ha conducido a que algunos integrantes de la comunidad recurran o prefieran la justicia ordinaria.⁹⁵

Por lo tanto, a raíz de este conflicto de intereses, los Misak transgreden los límites de su jurisdicción en búsqueda de una solución de sus conflictos y tensiones. Ahora bien, estas tensiones internas comunitarias para la mama Ana Graciela, autoridad ancestral Misak, no necesariamente se dan por la implementación de la justicia Misak.

La mama Ana Graciela (entrevista 2017) plantea que la necesidad de conciliar, que para ella implica “(un) trabajo de concienciación”. Ahora bien, la justicia indígena Misak toma forma a partir de prácticas y del diálogo con las autoridades ancestrales, pues al carecer de una forma escrita-codificada, que prescriba los delitos, las conductas, los procedimientos técnicos y en general de un metalenguaje que incluya términos como caducidad, preclusión y prescripción, las autoridades ancestrales responden a cada situación particular con decisiones, correctivos y sanciones según los casos.

⁹⁵ Si bien, el “juete” es una práctica heredada del pasado colonial, los indígenas Misak lo relacionan con la naturaleza, asimilándolo al “rayo”, fenómeno que para su cultura sirve mediador, de elemento purificador. Si bien el cepo se ha utilizado en la comunidad Misak, la utilización de este instrumento de castigo se ha modificado, pues la comunidad empezó a reconocer dicha práctica como una violación de los derechos fundamentales, a los derechos humanos y a la vida misma.

Pese a las tensiones entre las dos justicia las autoridades Misak consideran que el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena les ha permitido proteger el territorio y conservar la identidad. Así lo expresan:

(...) el reconocimiento de la jurisdicción especial para nosotros ha sido muy importante porque de alguna u otra forma nos ha permitido ejercer nuestra autonomía (...) Y la autonomía pues ya dentro de la Autoridades y de lo que nosotros somos nos permite, una parte, fortalecer nuestra identidad, de manera general por ejemplo la lengua materna, nuestros usos y costumbres. También la jurisdicción especial nos permite (...) nuestra autonomía pues también manejar nuestro territorio (...), inclusive la misma ampliación de los territorios (...) (Entrevista mama Ana Graciela, 2017).

La jurisdicción especial indígena no solo circunscribe al indígena dentro de un territorio, sino que también le permite defender su territorialidad la cual trasciende el territorio del resguardo. Ahora bien, la ampliación del territorio se ha traducido en un ampliación de su poder jurisdiccional, en un dispositivo de reterritorialización que permite la defensa de lo comunitario y de lo étnico.

Por lo tanto, el derecho mayor y la justicia Misak ejerce un poder extra-territorial, que le otorga a la jurisdicción especial indígena Misak la posibilidad de reajustar los límites territoriales impuestos por la jurisdicción y la justicia ordinaria estatal.

Desde esta perspectiva es posible plantear que el reconocimiento de la jurisdicción indígena ha implicado ejercer control territorial. Ha sí lo expresó la gobernadora del resguardo de Guambia “(la jurisdicción especial) ha sido importante porque de alguna u otra forma nos ha dejado conformar la nación Misak. Entonces, nos permite ejercer ese, (...) el control territorial dentro y fuera del resguardo” (Entrevista, 2017).

Por consiguiente para las autoridades Misak, la discusión constitucional respecto al límite de la jurisdicción trasciende el asunto de la justicia, dado que remite a la discusión sobre aspectos político-territoriales que frente al el poder gubernamental hace valer su derecho al subsuelo: “para nosotros lo que hace valer el reconocimiento de nuestro territorio, es la jurisdicción, pues es con ella con la que nosotros nos movemos, pues eso nos ha permitido también no dejar entrar cosas externas, nos ha permitido tener un límite” (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

De allí que la jurisdicción como límite territorial, ha generado intensos debates que han conducido a la Corte Constitucional, a desarrollar a partir del año de 1994, con la sentencia T-254, una línea jurisprudencial sobre los límites a la autonomía indígena. La mencionada línea jurisprudencial se articula con las sentencias: SU-510 de 1998, la T-514 de 2009 en la que se efectúa una actualización de la jurisprudencia y las sentencias T-1253 de 2008 T-617 de 2010, y C-463 de 2014, en las que se discute la pertinencia de la intervención del juez de tutela en conflictos particularmente intensos que amenazan con la división de las comunidades, así como los factores, alcances y límites de la autonomía indígena.

Es importante señalar que el desarrollo jurisprudencial ha situado la autonomía indígena como un derecho fundamental de estas comunidades, lo que ha permitido resolver algunos conflictos de competencia que se presentan entre las autoridades del sistema jurídico nacional y las autoridades indígenas.

Con relación a la autonomía indígena, la sentencia C-463 de 2014 antes mencionada dispuso los “criterios generales de interpretación, en conflictos constitucionales que involucran la autonomía jurisdiccional indígena”. y estableció el “principio de maximización de la autonomía de las comunidades indígenas”, que determinó los límites de la autonomía indígena: “(i) Cuando sean necesarias para salvaguardar un interés de mayor jerarquía, en las circunstancias del caso concreto; (ii) sean las menos gravosas, frente a

cualquier medida alternativa, para el ejercicio de esa autonomía y (iii) la evaluación de esos elementos debe llevarse a cabo teniendo en cuenta las particularidades de cada comunidad (C-463/2014)".

De igual manera la Corte Constitucional formuló otros dos principios. El de mayor autonomía para la decisión de conflictos internos, que "advierde que la autonomía es más amplia cuando el conflicto jurídico es entre dos miembros de la misma comunidad, que cuando afecten a miembros de culturas diferentes" (C-463/2014) y el que señala "a mayor conservación de la identidad cultural, mayor autonomía", pronunciamiento que se enuncia por primera vez en la sentencia T-254 de 1994, que trató el tema del destierro como práctica ancestral. En suma, esta sentencia limita la autonomía indígena en el marco de los derechos fundamentales.

Si bien, la Corte Constitucional ha mostrado un gran avance respecto a la autonomía como límite de la jurisdicción especial indígena, que denota el paso de una postura conservadora a una más liberal. Por su parte, las autoridades indígenas Misak observan que estos límites la autonomía actúa como un límites a su identidad.

Para la mama Clara Inés es como si "el indígena solo pudiera ser indígena dentro del resguardo" mientras que para la mama Ana Graciela las autoridades estatales deberían considerar la autonomía indígena de manera más integral, a partir de la relación entre la justicia indígena con su concepción del territorio:

Para nosotros el territorio es nuestro territorio, así usted esté en cualquier lugar, el territorio es parte de nosotros. El hecho es que desde la Constitución lo delimitan, Porque miran que el territorio para el indígena es donde vive, ¿no? Entre comillas donde vive y que como yo me salgo de aquí, entonces yo dejo de ser lo que soy o a mi no me dejan ser lo que tal vez quisiera ser, ¿no? Y nos delimitan el espacio. Pero para nosotros el espacio-tiempo como le digo es territorial, es mundial. Es muy importante porque usted donde esté sigue siendo Misak, esté donde esté, lleva sus

prácticas, lleva su identidad, lleva su lengua, lleva su pensamiento y que donde quiera que esté, usted sea reconocido como que es, por lo que es (Entrevista mama Ana Graciela, 2017).

La tensión en torno los límites de la jurisdicción, radica según ellos en la intencionalidad de la gubernamentalidad de circunscribirlos a un territorio delimitado por la figura del resguardo. Además, señalan que:

...para nosotros todo es nuestro territorio, inclusive los límites mismos no existen (...)” y finalmente agregan: “(...) desde nuestro pensamiento, el territorio para nosotros es el cuerpo, la casa es nuestro territorio, la comunidad es el territorio y este gran globo en el que nosotros vivimos (Entrevista mama Clara Inés, 2017).

Pese a que estiman que el resguardo es una imposición, las autoridades ancestrales estiman que éste cumple con la función de protección del indio. Al mama Ana Graciela plantea:

nos ha servido también de alguna manera para protegernos, de alguna u otra manera para mantenernos en el tiempo porque el hecho de estar aquí unidos, el hecho de estar en comunidad, viendo, practicando y desde nuestro pensamiento colectivo, nos ha servido también para fortalecernos en ese espacio que tal vez es reducido (...) pero a la vez nos sirve mucho para fortalecernos y mantenernos y sobre todo estar en el tiempo y en el espacio (Entrevista, 2017).

De igual modo el cabildo, precisan, la mama Ana Graciela, la mama Clara Inés y el tata Omar, es ante todo una figura jurídica y política importante dado que desde allí se defiende el autogobierno y la jurisdicción especial indígena Misak. Finalmente, la mama Ana Graciela dice:

(...) así sean palabras prestadas, nos lo dan desde la misma época colonial y desde la Constitución, pero tal vez la diferencia entre la época

colonial y el ahora es que hoy tenemos conciencia y ya los miramos con otros ojos (Entrevista Ana Graciela, 2017).

Así mismo algunas autoridades plantean que el asunto de las jurisdicciones es crucial “pues desde ahí es la pelea y muchas veces nos corresponde o digámoslo así, nos toca utilizar esos conceptos ya cuando entramos en confrontación, cuando queremos aplicar o implementar nuestras normas en el territorio” (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

De igual manera, las autoridades hacen referencia a la dificultad para generar diálogo entre las dos jurisdicciones. Con el fin de acercarse a la jurisdicción ordinaria, los Misak crearon el “centro de justicia Santiago” que opera más como un “centro de armonización” donde “no se señala, no se juzga, ni se sanciona”. Para nosotros la justicia propia (...) debe ir más allá de las raíces, del por qué pasan esas cosas, cuáles son las causas, cuáles han sido las consecuencias, entonces nosotros hemos hecho en este tiempo es llevar también eso a la jurisdicción ordinaria, que no es solamente señalar, que no es solamente juzgar y dejarlo allá y decir que se pudra o que lo que mucha gente que dice: cadena perpetua, etc. Sino que es mirar más allá, los sentimientos, más allá de la conciencia de la persona, el por qué ... a menos de que sea una enfermedad o cualquier otra cosa (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

La justicia Misak, tiene como fines: la “promoción y (la) prevención para que esos casos que son difíciles como los homicidios y las violaciones de niños y niñas se puedan prevenir” (Entrevista mama Clara Inés, 2017). Es en este contexto donde entregar la palabra resulta de vital importancia, pues como práctica de justicia “se habla, se recomienda y se hace conciencia en la gente”.

De conformidad con la gravedad de los delitos, las sanción más recurrente es el trabajo comunitario realizado en “Potrerito”, una finca de más de 20 hectáreas en la cual, “se trabaja en la producción de la caña, más que

todo en la producción de panela” (Entrevista, autoridades ancestrales, 2017). Allí los detenidos purgan penas que van desde los 3 meses hasta 6 años.

Los casos de violencia intrafamiliar, son frecuentes y por ello el cabildo construyó un plan social denominado el “programa de la mujer”. Liliana, como mujer y gobernadora, reconoce que en la comunidad Misak se mantiene una fuerte estructura patriarcal y machista que se exagera con el problema del alcoholismo que padecen ciertos hombres de la comunidad. La violencia física contra la mujer y el incesto y la infidelidad se consideran una infracción al derecho mayor, y en este caso las autoridades Misak utilizan la “critica” que es una forma de repudiar los actos cometidos.⁹⁶ Se puede pensar que este es un correctivo que tiene como fin el rechazo a una conducta que la comunidad considera como desviada. El rechazo es acompañado la advertencia práctica realizada por las autoridades en compañía de la comunidad en general.

Esta clase de delitos comunitarios ha provocado una especie de solapamiento consensuado, evidente en la coordinación que han realizado las autoridades Misak con la policía. Frente a esto las autoridades Misak indican:

Nosotros hacemos el trabajo dentro del territorio, lo que nos compete, y la policía lo hace dentro de su jurisdicción, pero nos entregan a personas y si es un comunero, me llaman. Inclusive ayer no más tuve un caso, me llamaron de un joven que lo cogieron con marihuana. Entonces para que nosotros entremos a trabajar con ellos (Entrevista a mama Clara Inés, 2017).

Las personas pasan 72 horas dentro del cuarto de meditación y durante este tiempo el retenido no recibe comida, “son tres días en que usted tiene que

⁹⁶ Para las autoridades indígenas, los casos más frecuentes que contradicen el equilibrio de la comunidad, son: violencia intrafamiliar, el abuso sexual a niños y niñas (incesto), la inasistencia alimentaria, drogadicción, conflictos por linderos, homicidio, infidelidad y hurto, las peleas entre comuneros, los chismes y las groserías.

reflexionar. Ahí es solamente líquido para no deshidratarse y en esos tres días, usted día y noche, usted no ve comida, no ve sol, no ve nada. Simplemente espera esos días se cumplan y tiene que salir” (Entrevista mama Clara Inés, 2017).

Esta “concienciación” como lo denominan las autoridades Misak, lleva consigo todo un proceso de imposición de la cultura, a partir del cual para ellos la “ropa negra” que llevan los jóvenes cuando hacen referencia a la cultura es borrada. Este borramiento es realizado en otro espacio que resulta muy importante dentro del territorio Misak como es la “Casa Payan”, el lugar donde se cultiva y se práctica la medicina ancestral. En este lugar la palabra se les regala a aquellos jóvenes que han dejado la cultura Misak atrás; allí se “regaña” y se da “consejos” para luego pasar a la desintoxicación y después a la armonización mediante la “mazamorra”, una comida especial que no tiene nada de sal ni de dulce, solamente plantas medicinales con la cual se limpia el espíritu.

Este procedimiento de justicia indígena Misak es llevado a la “casa del infractor”, logrando con ello a través de un ritual en el fogón dejar en ese lugar lo que los Misak denominan como las “energías negativas”, es decir, “empezar hacer conciencia”. El nivel de conciencia parte de que el infractor conozca la luna en que nació, de qué sol es, por qué cometió la infracción y por qué actúa de esa manera. Esta práctica ha transformado prácticas consideradas por los Misak como ancestrales, ejemplo de ello el “juete” o “fujete” el cual consistía en flagelar el cuerpo del infractor mediante un látigo de cuero anudado en la punta.

Las autoridades Misak del resguardo de Guambia admiten, a raíz de lo anterior, que la comunidad en muchas ocasiones veía la justicia propia como “una justicia muy drástica” que atentaba contra sus derechos, castigos como “el cepo”, “el destierro” y la exposición pública han sido abandonados al asumir la práctica de “transformación de la conciencia de la persona” pues en términos

de Ana Graciela, Clara Inés y Omar (2017) “uno acá no puede venir solamente a juzgar sin saber que hay de fondo”.

Lo anterior, lo explican a la luz de un caso en particular que fue puesto en contexto a escala nacional a través de un programa de televisión en el cual se mostró a la justicia indígena, y de manera particular a la justicia Misak, como inoperante asociando este tipo de justicia a la expresión de máxima impunidad dentro del Estado-nación colombiano. El caso presentado desde este contexto hace referencia al homicidio de unos menores edad dentro del resguardo de Guambia. Frente a este caso en particular, las autoridades representadas por Ana Graciela, Clara Inés y Omar, expresan lo siguiente:

Pero nadie sabe, ni nosotros podemos entrar a juzgar que había en el fondo de esa familia. Entonces acá antes de decirle a uno que aplique 30, 60 años, es entrar a trabajar con la familia, a trabajar con la joven qué es lo que ha venido pasando. Porque si se habla de sanción, entonces no solo se debe sancionar a la mamá de los menores, sino la familia también. Lo que nos dimos cuenta es que la mama se intento suicidarse (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

Para la justicia Misak llegar al fondo, que no es otra cosa que todo un trabajo con la familia y la misma comunidad, lo han denominado como debido proceso. Para ellos, este concepto esta ligado a la igualdad que tienen los Misak ante el derecho mayor y la justicia que se imparte en el resguardo por el cabildo. Esta igualdad ante el derecho mayor y la justicia Misak no tiene diferencia de sexo ni de edad, es decir, para ellos en los casos de justicia no hay diferenciación entre niños y mayores. Para Ana Graciela (2017) como autoridad indígena Misak la “justicia tiene que ser para todos por igual. Porque si usted no la aplica y le dice a uno menos y a otro más, entonces allí va haber inconformidad de la comunidad”.

De este modo, la “justicia tiene que ser para todos y así debería ser la justicia aquí en Colombia y precisamente, por todas las falencias que nosotros

hemos visto” (Entrevista a las autoridades ancestrales, 2017). Si bien, las autoridades sostienen desde el discurso la existencia de una igualdad ante la ley Misak y lanzan una fuerte crítica frente a la igualdad ante la ley que proclama la justicia ordinaria, dentro de la comunidad Misak hay fuertes cuestionamientos, dado que también existen relaciones de poder dentro del gobierno Misak.

Parte del traslape jurisdiccional se desprende del argumento de que los mismos miembros de la comunidad no creen en la justicia indígena, es por ello por lo que se indaga a las autoridades Misak frente a la apropiación de la justicia Misak por parte de la misma comunidad, ante lo cual plantean:

Uno se da cuenta de que es muy poca la población que va y pone su demanda en la justicia ordinaria, es muy poca. Más llegan aquí. Digamos, que acá recibimos 10 casos, dos se van para la justicia de allá (justicia ordinaria) y 8 se vienen para acá (justicia Misak). Si hay creencia en la justicia indígena, pero como dice la mama “eso es como todo”, hay gente que cree y hay gente que no cree. Igual, aquí estamos. El problema de la gente que no cree, es la gente que está en las cárceles. Una violación, homicidio, pues, o sea, nosotros no tenemos un sitio acá para hacer trabajo grande con ellos y inclusive, para el sancionado que va debe hacer un trabajo para la familia, para la víctima y para su sustento de él (Entrevista autoridades ancestrales, 2017).

Este traslape entre la jurisdicción especial indígena y la jurisdicción ordinaria, no solo tiene una ilustración jurídica, sino que demanda una explicación política y de relaciones de poder. Es un secreto a gritos que las comunidades indígenas, y de manera particular la Misak, son estructuras jerarquizadas donde predomina el estatus social, político y económico de ciertas familias que han ejercido su condición de poder de manera histórica dentro del territorio, lo cual les ha permitido asumir cargos de representación tanto en el interior como en la exterioridad del territorio comunitario guambiano.

Por lo tanto, los lazos de parentesco juegan un papel importante en la selección y vinculación de gobernadores, alcaldes y demás cargos del cabildo, a lo cual le debemos agregar que es el gobernador de turno quien elige las autoridades que administran justicia y, como lo mencionan las autoridades Misak del 2017, “el cabildo acá es rotativo cada año”. Adicionalmente es importante considerar las relaciones de poder que se han establecido con otros actores políticos tanto regionales como nacionales. Al respecto Rodrigo Tombé, un joven matemático indígena hijo de líder histórico Misak el taita Segundo Tombé Morales, determinaría que la “justicia Misak del momento es para los de ruana”, expresión muy utilizada por el ciudadano de la cultura mayoritaria para mostrar su descontento con la administración de justicia estatal.

Para Tombé (2017), los actuales líderes Misak no siguen los pasos de los tatas que lucharon en décadas pasadas bajo el lema “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. La conversación que se tiene con Rodrigo Tombé en su casa, muestra su descontento ante las políticas administrativas de las autoridades que para el 2017 ejercían los cargos del autogobierno indígena Misak. Para Tombé se necesita regresar a la memoria de los tatas y mamás que lucharon por la recuperación de sus derechos, es por eso, que manifiesta la necesidad de recuperar el pensamiento de su padre, el tata Segundo Tombé Morales, quien dejó el legado histórico de alimentar y caminar colectivamente el territorio “haciendo posible más allá de lo que nos permite el sistema”.

De allí que, Rodrigo Tombé (2017) sacara un pequeño periódico bajo el título “un legado que nos desafía y convoca”. Este legado que desafía y convoca parte de la necesidad de regresar al territorio mirando retrospectivamente, es decir, desde las antiguas luchas del pueblo Misak para recuperar la tierra para así recuperar su cultura. En palabras de Segundo Tombé el triunfalismo por lo logrado en la Asamblea Nacional Constituyente de 1990 convoca a pensar de manera crítica que:

La constituyente era nuestra salvación. El error fue entregarle nuestras banderas al Estado, pero la grave confusión es que a través de los Estados todas las organizaciones se han sentado a negociar. Hoy las mesas de negociación son la compra y venta de los pueblos indígenas. Llegamos a eso (Un legado que nos desafía y convoca, 2017).

Para Rodrigo, el pueblo Misak esta pasando por un momento histórico que señala y resalta desafíos, contradicciones, errores que por diversas razones se ocultan. Estos silencios, como los llama Tombé (2017), “pesan como cárceles para nuestra sabiduría y libertad. Son cargas que conducen a complicidades, mal entendidos y resentimientos” (Entrevista, Rodrigo Tombé, 2017).

Rodrigo, siendo un hombre joven, expresa con dolor que en los últimos años, “muchos tatas están siendo vetados por el cabildo de Guambia, cabalgado en el lomo de las circunstancias, ausentes de procesos de lucha” (Entrevista, 2017). La visión de Tombé presenta a una “nueva generación de autoridades” que no tienen en cuenta a los tatas y mamas, dejando atrás la experiencia acumulada de la lucha histórica del pueblo Misak, así como tradiciones que guardan profundas relaciones con el derecho mayor y la justicia originaria. Tombé expresa: “la situación en mi territorio es complicada, justamente con relación al interior” (Entrevista Rodrigo Tombé, 2017).

Las tensiones y conflictos internos dentro de la comunidad Misak, empieza a configurar una seria desconfianza hacia los nuevos líderes y líderes indígenas, quienes se han denominado como los “guambianos del siglo XXI”. Esta desconfianza, que se traduce ante los ojos de los mayores tatas y mamas como pérdida de la identidad Misak, se traduce en algunas ocasiones en una profunda desconfianza de sus instituciones originarias, como lo son el autogobierno y la justicia propia.

En un café con el tata Julio Tumiña, quien es uno de sabios de la comunidad Misak y unos de los autorizados por la misma comunidad en la

práctica de la salud ancestral, decía: “estábamos dormidos, pero estamos despertando”, haciendo referencia al silenciamiento al que estaban siendo sometidos por quienes tenían el poder gubernamental de la comunidad.

Este aislamiento de los mayores de la comunidad Misak, conduce a que los nuevos líderes y líderes Misak se conviertan en “cascarones de indio”, expresión utilizada por Luis Guillermo Vasco como crítica a los nuevos líderes y líderes que encabezan los procesos de gobierno y justicia propia. Si bien estos “nuevos gobernantes indígenas” mantienen y guardan las apariencias y los discursos, para Rodrigo Tombé con sus acciones deslegitiman una identidad Misak que fue reafirmada al proclamarse en la lucha sociohistórica Misak como los “hijos del agua y del aroiris”, afirmación que para Tombé (2017) parece “pasada de moda, no científica y hasta supersticiosa. En lo cual, vale la contradicción, tiene el completo respaldo de actores externos que empiezan a ejercer ciertos poderes dentro del resguardo”.

Si bien, la jurisdicción especial indígena ha sido para la comunidad Misak unos de los principales derechos, este reconocimiento no solo ha traído consigo un proceso autonómico frente al Estado-nación colombiano, sino una serie de tensiones tanto a nivel interno como externo de la comunidad. Es importante observar que estas tensiones plantean diversos debates frente a la autonomía indígena, debates que pasan por la gubernamentalidad, por los organismos multilaterales y por los miembros de la comunidad que en algunas ocasiones desconfían de su justicia a raíz de las relaciones de poder que se establecen dentro del territorio Misak.

En el fuero interno de la comunidad observamos un sector que mira la jurisdicción especial indígena Misak, como un proceso autonómico que ha permitido que el mundo indígena Misak pueda expresar su cultura como visión de mundo dentro de escenarios políticos de representación estatal, aunque también piensan que el reconocimiento constitucional a la justicia propia y al

derecho mayor ha contribuido para que la sociedad mayoritaria crea que su cultura solo puede estar suscrita a los límites territoriales del resguardo.

Algunos miembros de la comunidad Misak, consideran haber constituido durante estos treinta años de reconocimiento constitucional su propia nación, lo cual debe llevar a disputar con el Estado-nación el concepto que éste tiene de nación unitaria, es decir, trascender, las tensiones de ciertas competencias en el ámbito económico, de justicia, de orden territorial comunitario y en la explotación de recursos naturales permitiéndose que la nación pubenense goce de una mayor autonomía indígena. Lo anterior implicaría una transformación en el modelo de Estado unitario y pensar en un Estado plurinacional, teniendo como ejemplo al Estado Boliviano.

Otros miembros de la comunidad ven la necesidad de regresar a los postulados de las luchas de los años 80, dado que, el Estado-nación colombiano se mantiene bajo los principios de una cultura neoliberal-capitalista, lo cual va en contra de la misma autonomía indígena Misak. Desde esta perspectiva, algunos miembros de la comunidad Misak, presentan la necesidad de radicalizar la tensiones y la lucha indígena, argumentando que la defensa de la autonomía Misak no solo debe pasar por el desarrollo de las formas de gobierno y los sistema de justicia y sistemas legislativos propios, sino por la defensa y el logro de una autodeterminación real para su cultura.

5.5 Del pluralismo jurídico multicultural liberal a la justicia Misak territorial e intercultural

Para los Misak, derrumbar el mito de la democracia racial en Colombia y posicionarse en contra del colonialismo y la colonialidad del poder, del ser y del saber es una cuestión persistente hasta nuestros días. El sujeto histórico Misak no solo se articula con el sufrimiento sino con las exigencias cada vez

más claras de dignidad, de participación y de satisfacción más justa e igualitaria” (Wolkmer, 2002, p. 142). De allí que, romper con la “matriz de poder colonial”, ha implicado al movimiento indígena Misak cruzar la totalidad de la juridicidad estatal.

Ahora bien, sin desconocer la importancia de las diversas iniciativas logradas en los últimos treinta años en el campo jurídico-legislativo, resulta necesario evaluar de manera crítica los límites reales de sus alcances, en términos del derrumbamiento del mito de la democracia racial y de la estructura jerárquica social-colonial, así como en relación a la existencia del pluralismo jurídico multicultural establecido en Colombia en tanto genera tensiones territoriales irreconciliables.

Al acercarnos a las instituciones jurídicas estatales en Silvia-Cauca y a las autoridades indígenas del resguardo Guambia, se percibe la existencia de una coyuntura política que favorece la multi-pluri-inter-culturalidad a partir no solo de la existencia de una comunidad mayoritariamente indígena, sino a las tensiones que se presentan cuando estas comunidades manifiestan de manera expresa sus prácticas de justicia, así como los otros derechos consagrados en el texto constitucional. Como lo expresa el líder indígena Feliciano Valencia en la visita de la “Comisión de la verdad” al Cauca en mayo de 2020:

Si nos dan derechos es para gozarlos de manera plena, es para que los ejerzamos. Pero se vuelven un problema, cuando salimos a ejercer nuestros derechos, miren la tirria que le tienen a la jurisdicción especial indígena, cuando hacemos justicia nos tratan de atrasados, de una justicia que va en contra de los derechos humanos, pero no ven que es una justicia que actúa en contra de todo lo que desarmonice el territorio y eso es lo que no le gusta a la gente, el ejercicio de los derechos indígenas incomoda a una parte de la población [colombiana]; entonces lo que uno ve, es que,

cuando salimos a gritar nuestros derechos nos matan a: bala, señalándonos, estigmatizándonos (Comisión de la verdad).

Es a partir de dichas tensiones que se legitima y se cuestiona el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural por el Estado-nación, dado que, es en la escala local donde se conflictúa aquello que aparece plasmado e interpretado por la jurisprudencia de la Corte Constitucional. Corte que desde sus inicios se ha mostrado como el lugar progresista de la gubernamentalidad colombiana, demostrando su compromiso con los derechos indígenas establecidos en la Constitución Política 1991 a través de una visión que intenta mostrar y aceptar la posible existencia de una “ciudadanía étnica o cultural” (Walsh, 2012, p. 1) dentro de los marcos jurídicos y políticos del Estado-nación colombiano.⁹⁷

Pese a que en Colombia se ha presentado una alta producción de normas y de jurisprudencia en torno al reconocimiento y la defensa de lo propio y de lo distintivo del mundo indígena como sustento de que somos un Estado que se enmarca dentro del multiculturalismo y la pluriculturalidad, en la escala local, las tensiones surgen de la negación de una juridicidad que como Misak que se presenta como un una variante de justicia-distinta que atenta con lo que fue instituido como mandato obligatorio y burocratizado por la Constitución Política 1991.

Por lo tanto, “esa variante [que] se basa en otro procedimiento normativo no convencional, distinguiéndose así de lo formalmente impuesto por el poder oficial del Estado” (Wolkmer, 2017, p. 184), es vista por algunos jueces locales

⁹⁷ Para autores del pluralismo jurídico como Antonio Carlos Wolkmer (2017), esta visión progresista como la expresada por la Corte Constitucional Colombiana, se enmarca en lo que él ha denominado como: hermenéutica judicial alternativa, lo cual implica que los jueces de estos altos tribunales que se sitúan en el progresismo jurídico exploren de forma crítica y democrática “las contradicciones, ambigüedades y las crisis del derecho legislado en beneficio de las comunidades menos favorecidas, víctimas de injusticias y excluidas” (p. 190).

como discordancia entre la pluralidad y la posible interculturalidad política y jurídica, puesto que, para ellos, esa disyunción entre prácticas y procedimiento no permiten una unidad dialéctica.

Esta discordancia o distancia la podemos comprender con mayor claridad, cuando vemos que significa tejer desde la interculturalidad, por eso resulta importante definirla. Para Walsh (2002), la interculturalidad se funda en la “necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar las relaciones de poder” (p.91).

Dar paso a la interculturalidad implica, dar un lugar distinto a las culturas indígenas que se encuentran dentro de la lógica del Estado multicultural, pues éste delata todavía el síndrome colonialista, que “consiste en creer que “existe una cultura superior a las otras (una metacultura) en condiciones de ofrecerles una hospitalidad benévola y condescendiente” (Panikkar, 2006, p. 35), que llamamos tolerancia.

De este modo, la interculturalidad se presenta como desafío al mismo multiculturalismo que se precia en cuanto tolera muchas culturas, siendo estas tratadas como formas “subculturales, folclóricas o accidentales” (Panikkar, 2006, p. 35), reduciéndolas a manifestaciones externas que tienen que aceptar las leyes del Estado-“leyes que tienen sentido en el interior de una determinada cultura y de un determinado estilo de vida” (Panikkar, 2006, p. 35), en otras palabras, la interculturalidad es la ruptura del monopolio de una sola cultura como patrimonio de la humanidad.

Bajo esta perspectiva, podemos plantear que el eurocentrismo investido de multiculturalismo que desde sus lógicas asume al derecho se puede como un instrumento que legaliza y legitima no solo las tres formas de la colonialidad (poder, ser y saber), sino, que termina siendo decisivo en la legitimación de una cuarta colonialidad expuesta por Walsh (2012) como es “colonialidad

cosmológica o de la madre naturaleza” (p.101). Esta última colonialidad expuesta por la autora mencionada con anterioridad

Bajo esta última colonialidad expuesta por Walsh (2012), el sistema jurídico occidental y de manera particular el colombiano ve la necesidad de mantener al sistema jurídico Misak bajo la dicotomía binaria naturaleza/sociedad. De cierta manera, el derecho mayor y la justicia indígena Misak, termina siendo descartado por el sistema jurídico estatal y sus operadores por ser considerado como mágico-espiritual, es decir, la relación milenaria entre derecho mayor-justicia-naturaleza que nace entre mundos biofísicos, humanos y espirituales son considerados como ausentes de racionalidad, o en otros casos como evidencia de lo no civilizado, de lo no moderno y en un grado aún más excluyente como menos humano.

De este modo, durante el trabajo de campo se intentó realizar entrevistas en los juzgados promiscuos de Silvia con la intención de dialogar con los jueces. En la primera visita (que fue la última porque el silencio esquivo de estos funcionarios cerró la posibilidad de cualquier diálogo), encontré que los conceptos asociados a lo pluri y lo multi son utilizados como términos descriptivos, como enunciados constitucionales y normativos que no han sido asumidos e interiorizados por quienes administran justicia.

Cuando indagué acerca de su conocimiento sobre la casa de la justicia Misak la respuesta fue un tímido “No”. Su desconocimiento de los lugares de la justicia y del derecho mayor Misak me llevó a informarles sobre dichos espacios. No obstante, mi intervención fue cortada por la expresión “usted conoce más que nosotros que trabajamos aquí” y me solicitaron que volviera otro día y les dejara las preguntas... pero las respuestas nunca llegaron.

Su silencio y evasivas indican que después de treinta años de reconocimiento constitucional de la jurisdicción especial para los pueblos indígenas, los jueces de Silvia mantienen la pretensión de que el Estado goza del monopolio, exclusividad de la creación y producción del derecho,

confirmando con ello, lo que años después afirmó el único fiscal que entrevisté: “se trata de egolatría jurídica” (Entrevista, 2019).

Esta egolatría puede entenderse como la incapacidad de los jueces para romper con la “ideología del centralismo jurídico”, la cual se construye entorno a la idea de que, en el derecho estatal, los jueces, abogados y demás operadores de justicia son los únicos agentes que están facultados para ordenar jurídica y territorialmente al Estado-nación; idea que le es propia al positivismo jurídico donde la ley escrita es considerada como un axioma acabado.

Lo anterior permite señalar que el reconocimiento jurisdiccional si bien se constituye en una práctica institucional que permite afirmar la diversidad cultural no elimina las asimetrías ni promueve relaciones equitativas dado que dicho reconocimiento solo agrega la particularidad étnica a la matriz jurídica existente, pero sin buscar su transformación.

La coexistencia de las prácticas jurídicas de la justicia ordinaria y de la justicia indígena reproduce la imagen de una sociedad parcelada que perpetúa la noción de que los pueblos indígenas están “destinados a vivir, en el campo, en las comunidades y territorios étnicamente homogéneos y en cierta medida apartados de la modernidad” (Walsh, 2012, p. 2).

Respecto a la situación anterior, el exgobernador del Guambia, Jeremías Tunubalá, agrega que la “jurisdicción no solo es límite en términos geográficos, sino también límite de la misma justicia, reduciendo al indígena a la tierra a la cual pertenece” (Entrevista, 2017). La justicia indígena Misak reclama un lugar equitativo e intercultural que permita la “construcción de nuevos marcos conceptuales analíticos, los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones y nuevas prácticas, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad” (Walsh, 2012, p.2).

El reconocimiento de los derechos reclamados por el movimiento indígena, deben abordarse desde una perspectiva intercultural, que a diferencia de las políticas multiculturales permita confrontar “la colonialidad de la estructura social de carácter monocultural, hegemónico y moderno-occidental-colonial, tanto del Estado como de la razón misma” (Walsh, 2012, p. 104).

Es precisamente en este escenario que la interculturalidad cobra relevancia a fin de comprender las tensiones que se originan en la matriz de poder colonial, en el Estado-nación colombiano que procuren por “reconceptualizar y refundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, razonar, actuar y vivir” (Walsh, 2012, p. 104).

El diálogo intercultural debe ir más allá de la diversidad, del reconocimiento y la inclusión y revelar el lugar de inferioridad de la justicia indígena que, como en el caso de los Misak, es el resultado del racismo institucional que no solo separa las dos, sino que deslegitima las prácticas de justicia indígena a partir de visiones esencialistas que brindan soporte a la estructura jurídica del Estado-nación, y del orden territorial estatal.

Ahora bien y pese a la existencia de un discurso que reconoce la justicia y al derecho mayor Misak como parte de lo que se denomina como pluralismo jurídico, diálogo intercultural entre ambos tipos de justicia se constituye en una necesidad a fin de romper con el silencio de los jueces, y con universalismo jurídico global que reproduce el colonialismo con el pretexto de proteger la herencia jurídica del Estado-nación.

El reconocimiento de la pluralidad jurídica concebida esta como diálogo intercultural entre dos sistemas jurídicos diferentes le podría permitir el reconocimiento del lugar de la justicia Misak, como enunciación de un movimiento político-social-ancestral-epistémico, que según Walsh (2012) “contrasta lo que encierra el concepto de la multiculturalidad” (p.104) y lo deslinda de “la lógica y la significación de aquello que por ser pensado desde

arriba tiende a sostener los intereses hegemónicos-dominantes y a mantener los centros de poder” (Walsh, 2012, p. 104).

A diferencia del pluralismo jurídico multicultural blanco-mestizo de corte conservador,⁹⁸ ejecutado por los jueces de Silvia, el pluralismo jurídico intercultural crítico se debe entender como una manifestación de la lucha indígena que en el caso Misak y en su condición de pueblo históricamente subalternizado le ha posibilitado fundamentar un nuevo paradigma de juridicidad generada a partir de sus prácticas de justicia y como resultado de intereses, creencias y necesidades vitales, lo que le ha permitido a la comunidad, moverse entre lógicas y racionalidades distintas confrontado la noción “abstracta de inclusión y la práctica concreta de exclusión”(Walsh, 2012, p. 105), que durante tres siglos se ha orientado a uniformar lo diverso, lo alternativo y lo múltiple.

Visto de otro modo, el pluralismo jurídico intercultural, no debe ser observado como una razón operacional, predeterminada y sobrepuesta a la vida comunitaria Misak, sino que debe partir de la totalidad de la vida y de sus necesidades históricas. Según Wolkmer (2017) “se trata de la construcción de una racionalidad que sea expresión de una identidad en tanto exigencia y afirmación de la diferencia, la liberación y la autodeterminación” (p.214).

Mientras los jueces como operadores del sistema de justicia del Estado Nación “se meten en urnas de cristal”, los Misak despliegan una práctica intercultural jurídico-territorial que les permite potencializar su relación con el

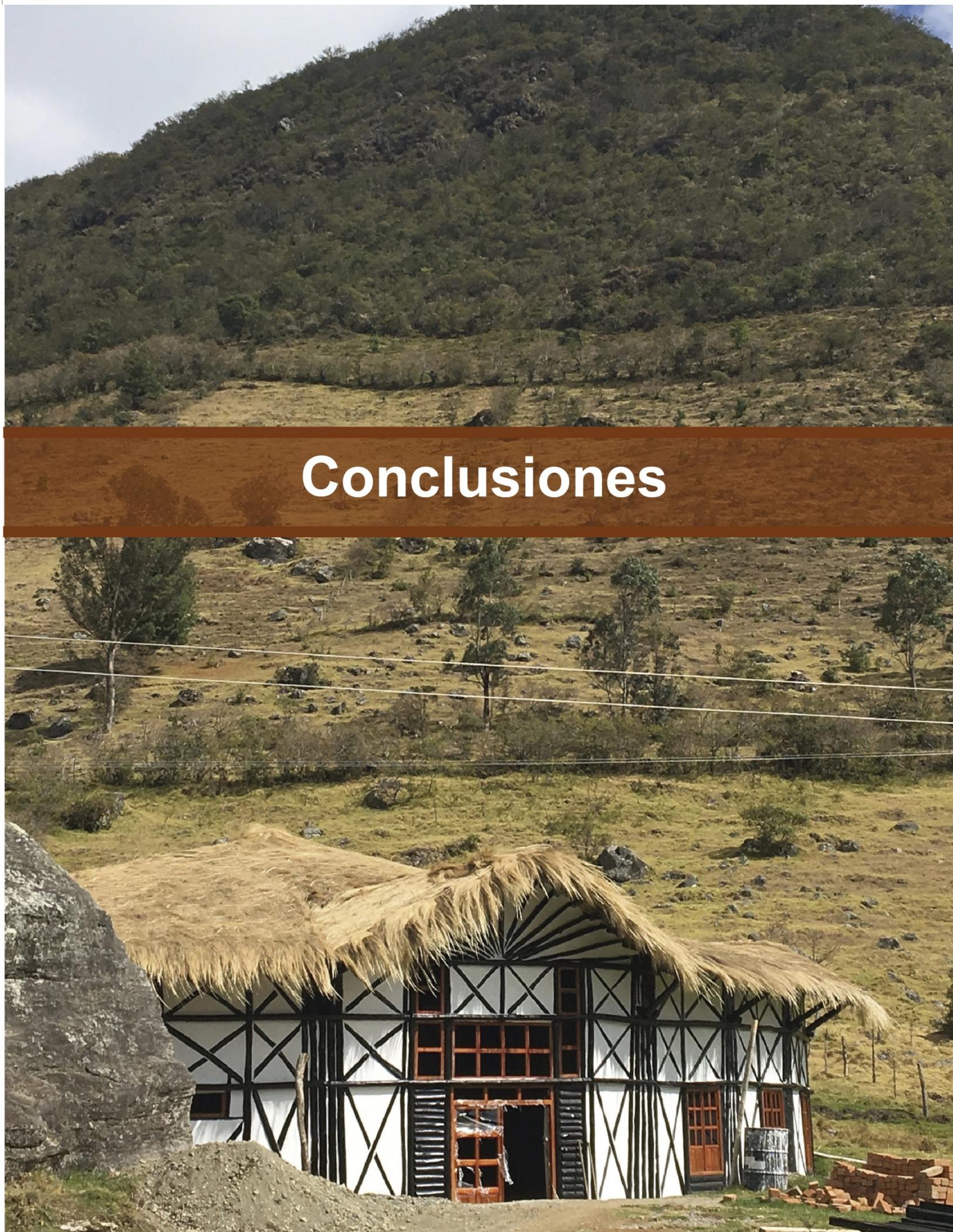
⁹⁸ Para Wolkmer (2017), existe también un pluralismo jurídico de corte conservador, que nace de tradición burguesa de la mitad del siglo XX, siendo introducido según este autor a las Constituciones Políticas como estrategia del nuevo ciclo de capitalismo mundial-incluyendo “la descentralización administrativa, la integración de mercados, la globalización y acumulación flexible del capital, la formación de los bloques económicos, las políticas de privatización, la informalización dirigida de servicios, la regulación social reflexiva y supranacional” (p. 208).

territorio en el marco de un movimiento socio-territorial y socio-espacial que emerge a través de su lucha y del reconocimiento constitucional.

El movimiento social Misak como movimiento socio-territorial y socio-espacial, permite romper con la visión del pluralismo jurídico multicultural que aboga por la existencia de único espacio territorial y que ignora al derecho mayor y la justicia Misak. De otra parte, la tensión entre derechos individuales y derechos colectivos otorga al pluralismo jurídico intercultural crítico la posibilidad de incorporar un conjunto de prácticas que admiten la juridicidad indígena como un campo jurídico-territorial que conforma el territorio (Mançano, 2005, p. 275).

Por consiguiente, la jurisdicción especial indígena Misak, como orden jurídico-territorial, es territorio y es al mismo tiempo “una convención y una confrontación” (Mançano, 2005, p. 275). El territorio Misak contiene límites y frontera, además es un espacio de conflictos que a lo largo del tiempo en razón a su condición de exclusión y discriminación. Desde esta perspectiva, las prácticas de la justicia indígena Misak pueden ser abordadas como procesos sociales y geográficos, que producen espacios, lugares, territorios, regiones y paisajes.

Finalmente, es importante puntualizar el reconocimiento de la pluralidad de ordenes jurídicos en Colombia a partir de la Constitución Política de 1991 permitió la emergencia del territorio y de las territorialidades indígenas que tensionan el Estado-nación, consolidando sus espacios de justicia y del derecho mayor en territorio. Por lo tanto, el pluralismo jurídico como el derecho vivo como espacio y lugar de la resistencia convierten la justicia y el derecho mayor Misak es una práctica ontológica política que confronta y tensiona las actuales fórmulas legales de la vida republicana que son el resultado de las alianzas entre las herencias coloniales y los intereses de clase.



Conclusiones



6 Conclusiones

Los Misak, en los inicios del XX se presentan como una nación en rebelión frente al Estado colombiano intentando ir más allá del estado de derecho. En efecto, la lucha indígena en el Cauca ha confrontado al sistema constitucional colombiano como modelo de unidad, demostrando que el proceso constitucional implantado desde 1886 como visión de modernidad estatal condujo a los pueblos indígenas a una posición de subordinación no sólo porque fueron ubicados en los márgenes del territorio nacional, sino que fueron sometidos a una autoridad gubernativa concentrada y centralizada fundamentada en el monismo jurídico, delimitando el territorio y sometiendo a los ciudadanos a único sistema y a una ley general a fin de asegurar el orden y el control jurisdiccional.

Si bien, esta forma de organización se esgrimía como garantía de la igualdad ante la ley, la población indígena fue excluida de este principio constitucional al no ser considerados como ciudadanos, lo que llevó a reproducir la práctica colonial de la “tutela indígena” que se fundamenta en una visión de estos pueblos como incivilizados, salvajes y de los indígenas como menores de edad.

Los pueblos originarios, y en particular el Misak, a partir de su lucha geosociohistórica comprendieron la necesidad de crear rupturas paradigmáticas que se orientaron a confrontar el cerco jurídico-político creado por el constitucionalismo monista como un modelo hegemónico y excluyente.

Su participación en la Asamblea Nacional Constituyente de 1990 condujo a proponer cambios constitucionales que permitieron el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena lo que generó tensiones en la estructura jurídica y territorial del Estado.

Por lo tanto, el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena, trajo consigo la emergencia de un campo jurídico-territorial, que confronta la organización jurisdiccional estatal, dado que a las comunidades indígenas se les otorgó, en el marco del Estado-nación, la posibilidad de crear su propio derecho y de administrar justicia. De allí que la jurisdicción se considere como un conjunto de espacios, lugares y prácticas que definen la autonomía, la autodeterminación y la preservación de los pueblos originarios. Por lo tanto, el concepto de jurisdicción debe ser abordado como una relación que configura un campo a partir del cual se establece una estrecha interacción entre identidad y la territorialidad

En estos términos cabe plantear que la noción de jurisdicción indígena Misak no puede abordarse desde una visión centrada en lo funcional entendida esta como la competencia que adquirieron las comunidades para crear derecho y administrar su propia justicia, sino como el reconocimiento a subjetividades políticas que construyen autonomía territorial a partir de la jurisdicción, que como prácticas de justicia situadas, permiten recuperar un lugar en el entramado socio-político y jurídico estatal y al mismo tiempo confrontar la matriz de poder colonial, como expresión del colonialismo y la colonialidad del poder, que como bien lo plantea Aníbal Quijano (2000) impone, una clasificación racial/étnica de la población.

En efecto, la relación entre la jurisdicción y la autonomía territorial para el caso de los Misak, no solo es resultado de procesos geosociohistóricos, sino que develan las limitaciones de las prácticas jurídico-territoriales estatal, y del poder judicial para tratar los conflictos puesto que, éste se deriva de un modelo que se sustenta en una visión en liberal-positivista y en una cultura normativa lógico-formal.

Por lo tanto, el reconocimiento de la jurisdiccionalidad y juridicidad indígena conduce, en el marco del monismo jurídico, a la emergencia del campo derecho y la justicia propia que denota desde el Estado el surgimiento de un pluralismo jurídico con profundas raíces en el “pluralismo jurídico clásico” que trajo como consecuencia la coexistencia de un sistema jurídico otro con un sistema jurídico que se soporta en el poder hegemónico-territorial-colonial del Estado-nación.

Es precisamente en este contexto que el pluralismo jurídico se constituye para el Estado-nación colombiano, en un nuevo paradigma que tensiona el campo jurídico estatal puesto que la emergencia y consolidación de prácticas de justicia comunitaria interpelan al Estado-nación y al orden jurídico y territorial que lo sustenta, pues al crear su propia concepción de juridicidad transforma el ámbito jurídico Estatal en las escalas nacional y local así como las prácticas de justicia entendidas estas como manifestaciones localizadas de Otro derecho no petrificado en los códigos ni en los espacios de la justicia.

Este nuevo campo jurídico-territorial indígena no debe ser considerado como una forma de negar o minimizar el derecho y el orden territorial estatal, sino como la expresión de la multiplicidad de ordenes jurídicos y territoriales que coexisten en la sociedad, cuyo sentido está dado por la producción del territorio y de normas autónomas que generan relaciones y prácticas que confrontan el Estado como centro único del poder político y del sistema de fuentes del derecho.

Relaciones y tensiones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria estatal: emergencias y transformaciones en la territorialización y la territorialidad indígena

Las prácticas de justicia indígena como expresión de un nuevo orden jurídico que denota autonomía territorial, derecho propio y autogobierno, generan tensiones y conflictos al confrontar los principales postulados del Estado-nación como: la soberanía territorial estatal, el sistema de fuentes del derecho, la producción centralizada de las normas jurídicas y el dominio territorial que sustentan la arquitectura institucional de la justicia ordinaria estatal.

En efecto, y en el marco Constitución Política de 1991 se introduce el debate sobre la existencia de un derecho otro, que, al manifestarse como distinto al estatal, produce tensiones en la manera cómo el Estado construye su relación con el territorio y ejerce dominio-jurídico y jurisdiccional. Lo anterior, podría interpretarse como la no existencia de una adecuada conaviabilidad entre la justicia ordinaria e indígena, lo cual conlleva una suerte de instrumentalización de las dos de acuerdo con las conveniencias mediáticas que presentan los miembros de la comunidad. A esto se suma el desconocimiento de las autoridades occidentales locales sobre ámbito de competencia, lugares y espacios, así como de las prácticas de justicia producidas dentro del orden jurídico Misak.

Mientras espacios como Nupirau (espacio común), Yak tull (cementera), Pikap (ojo de agua) y Nachak (fogón), configuran la morfología física y simbólica del territorio Misak y se constituyen en lugares de memoria y en fuentes del derecho mayor y de la justicia Misak, el sistema de justicia ordinaria estatal, por el contrario, se cimenta en ley como fuente principal del sistema jurídico eurocéntrico.

De este modo, el encuentro de estos dos sistemas radicalmente distintos produce en el orden jurídico-territorial estatal, la necesidad urgente

de generar diálogos permanentes entre la justicia indígena y la ordinaria, en el ámbito local, la brecha entre estos dos sistemas es cada vez más amplia, situación que se expresa en la exacerbación de la “egolatría jurídica” por parte de los jueces quienes continúan operando con base en un paradigma wetsfaliano que se caracteriza por su incapacidad para extender la inclusión política y jurídica al territorio y por sus limitaciones para incorporar los derechos de los sujetos y colectivos que desafían los criterios de universalidad en los que se fundamenta el Estado-nación.

La incapacidad histórica del republicanismo moderno de extender la inclusión jurídica y política unida al reconocimiento de la jurisdicción especial indígena, permitió a comunidades indígenas como la Misak, a revitalizar su sistema de fuentes jurídicas, y a partir de allí generar un proceso de re-etnización de la justicia que les permitió configurar un nuevo espacio-tiempo e introducir nuevas prácticas de administración de justicia, mostrándole al Estado colombiano y a sus operadores, la materialización del pluralismo jurídico.

Este proceso de re-etnización de las fuentes y de las prácticas de justicia Misak, generan tensiones en la justicia ordinaria las cuales han persistido como respuesta al denominado “nacionalismo jurídico-metodológico” que impuso el Estado moderno a fin de lograr la convergencia entre autoridad política, territorio y eficacia jurídica.

Por lo tanto, las prácticas de administración de justicia estatal, son confrontadas y dan lugar a un traslape jurisdiccional que se territorializa en lo local. Lo anterior, conduce a plantear que el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena, transformó el ordenamiento jurídico del Estado colombiano, dando lugar a un complejo entramado normativo y de fuentes del derecho que coexisten en las diferentes escalas territoriales.

Es de anotar, que las tensiones jurisdiccionales, por el traslape jurisdiccional se presentan cuando las prácticas de la justicia indígena Misak

se perciben dentro de la comunidad como violatorias a los derechos fundamentales y humanos de sus miembros o en algunos casos como ejercicio abusivo de aquellos que ostentan el poder en el marco del mandato del gobierno propio.

De este modo, quienes se ven sometidos a abusos de poder por parte del gobierno Misak o consideran que la justicia ordinaria garantiza sus derechos constitucionales y su acceso real a la justicia, traspasan el límite jurisdiccional provocando con ello un enfrentamiento entre dos concepciones de justicia y derecho que como campos jurídicos diferentes entran en conflicto y en competencia en términos de lo que Pierre Bourdieu (2000) denominó como la lucha por el monopolio de la verdad jurídica que conlleva a la justicia.

Si bien, el Estado reconoce la existencia de diferentes sistemas de fuentes del derecho, la persistencia de un orden jurídico-político racializado fundamentado en la idea de inferioridad del indígena, conlleva a que muchos actores de la justicia ordinaria, tales como jueces, fiscales y abogados, no solo cuestionen la competencia jurisdiccional y la validez jurídica de los procedimientos y autoridades indígenas sino que reproducen un discurso de subalternización de la justicia indígena por considerar sus prácticas como contrarias a los derechos fundamentales expresados en la Constitución Política.

En efecto, lo que produce el racismo institucionalizado es una defensa de la soberanía política asumida por los jueces o las autoridades de la justicia ordinaria en lo local mediante la inferiorización de la justicia indígena, sus fuentes y sus prácticas lo que no ha permitido acercar a justicia indígena a la justicia ordinaria. Lo anterior, se ha configurado en una limitación para una efectiva coordinación entre las dos jurisdicciones.

Al desconocimiento del derecho propio, de sus fuentes y de las prácticas de justicia Misak por parte de los jueces de Silvia Cauca, se agrega

otra tensión entre los dos sistemas jurídicos que surge de una concepción diferente del espacio-tiempo.

Mientras el espacio-tiempo en la justicia Misak se simboliza en el “Nachak o fogón”, como lugar fundante del derecho mayor, en el que convergen lo identitario, lo histórico y lo relacional, como experiencia de un ser- indígena situado y en relación con la naturaleza y la comunidad, en la justicia occidentalocéntrica, el espacio tiempo se caracteriza por una visión geométrica y lineal, que centra la noción de justicia en lo procedimental, más que en lo practicado, que como lo plantea Michel de Certeau (1990) se deriva del cruce de elementos en movimiento.

Ahora bien, el denominado “constitucionalismo de la diversidad”, condujo al encuentro entre dos sistemas jurídicos que entraron en tensión, sin lograr la construcción de un proyecto ético-político, que, sustentado en la interculturalidad, reconozca la otredad y otras prácticas de justicia con capacidad para confrontar el orden moderno-colonial.

En suma, las tensiones existentes entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria han generado un estancamiento del pluralismo jurídico multicultural, fracturado el diálogo entre dos culturas jurídicas con soportes y tradiciones diferentes, lo que ha agudizando en el ámbito local las tensiones entre las dos jurisdicciones.

En efecto, las tensiones jurisdiccionales que se territorializan en lo local, muestran el arraigo del constitucionalismo monocultural que se creía abolido por el constitucionalismo multicultural y pluriétnico de los años 90, de forma que los avances representados en el desarrollo de líneas jurisprudenciales de escala nacional que buscan acercar a las dos justicias y a sus operadores en diferentes ámbitos territoriales, terminan siendo ineficaces.

Del pluralismo jurídico multicultural liberal a la justicia Misak territorial e interculturalidad: Retos y limitaciones

No existe un modelo ideal para repensar, reconstruir y refundar los sistemas de derecho y de justicia en Colombia, pero lo que es evidente es la importancia de los estudios territoriales críticos para abordar la persistencia de los legados coloniales que han sido puestos en tensión a partir del reconocimiento constitucional de la jurisdicción especial en materia indígena.

De allí que, el enfoque multicultural que ha caracterizado el Estado-nación colombiano a partir de la década del 90 del siglo XX, aunado al reconocimiento jurídico-territorial indígena, exige establecer un diálogo entre los estudios territoriales y la interculturalidad crítica a fin abordar la diversidad cultural y de los sistemas jurídicos como un asunto que conlleva a la transformación de racionalidades ancladas en herencias coloniales.

Por lo tanto, el abordaje que se propone debe trascender la lógica cartesiana que se ha abstraído a todo sujeto. Siguiendo a Raimon Panikkar (2006) es necesario construir un diálogo intercultural crítico entre dos campos jurídico-territoriales en tensión que requieren ser transformados mediante prácticas de resistencia y de luchas ofensivas que confronten del sistema jurídico instituido e instituyente.

De igual modo, es necesario que los pueblos indígenas, y entre ellos el Misak, fortalezcan las prácticas de justicia propia, entendiendo que desde allí pueden aportar a la reconceptualización del derecho occidentalocéntrico y a la transformación del orden territorial colombiano.

Finalmente es importante advertir que el abordaje de lo jurisdiccional no sólo es objeto de la ciencia jurídica, sino también un problema de investigación que concierne a los estudios territoriales dado que, la conformación, su coexistencia y traslape de diferentes ordenamientos jurisdiccionales conducen a situar en el centro de la discusión los derechos territoriales como un asunto

que compromete al Estado-nación, la sociedad y a las comunidades indígenas. De allí que las tensiones y los conflictos que caracterizan a la nación colombiana, remiten a los derechos jurisdiccionales/territoriales como expresión de autonomía y condición de alteridad.



7 Referencias

- Acosta, A. (2013). *El buen vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Agamben, G. (2014). *Estado de excepción*. Barcelona: Adriana Hidalgo editora.
- Agudelo, M. (2007). Jurisdicción. *Revista internauta de práctica jurídica*, 19, 1-25.
- Alarcón, J. (2015). La hermenéutica como anclaje epistémico del método etnográfico. *Revista de Comunicación Vivat académica*. No 133. (pp. 1-11). DOI: <http://dx.doi.org/10.15178/va.2015.133.1-11>
- Alarcón, E. (2013). *Las primeras Constituciones democráticas en Colombia (1810-1815)*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Amengual, G. (2018). *Mantener la memoria*. Barcelona: Editorial Herder.
- Anderson, B. (2011). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Arciniegas, G. (1954/2005). *América, 500 años de un nombre. Vida y época de Amerigo Vespucci*. Bogotá: Villegas Editores.
- Ardila, É. (2018). *Las fronteras judiciales en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ariza, L. (2009). *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ariza, L. & Bonilla, D. (2007). *Pluralismo jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Autoridad Autonomía Nu Nachak (2014). *El derecho mayor. Antiguo, preexistente y vigente de los Misak. Plan Salvaguarda*. Silvia-Cauca: Autoridad Autonomía Nu Nachak.
- Badia, A., Cebollada, A., Ortiz, A. & Vera, A. (2016). *Espacios globales y lugares próximos. Setenta conceptos para entender la organización territorial del capitalismo global*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Barona, G. (1993). *Legitimidad y sujeción: paradigmas de la invención de América*. Bogotá: Colcultura.
- Bautista, J. (2015). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2007). *Sobre el concepto de la historia*. Madrid: Editorial Abada.
- Benjamín, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- Benton, L. (1999). Colonial law and cultural difference: jurisdictional politics and formation of the colonial state. *Comparative Studies in Society and History*, 41(3), 563-588.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- Bobbio, N. (1980). *contribución a la teoría del derecho*. México: Editorial Fondo de Cultura Económico.
- Bodenheimer, E. (1993). *Teoría del derecho*. México: Editorial Fondo de Cultura Económico.
- Bodin, J. (1997). *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos.
- Boiser, S. (1991). La descentralización un tema difuso y confuso. En D. Nohlen (Ed.) *descentralización política y consolidación democrática*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Bonfil-Batalla, G. (1987). Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. En E. Canclini (Ed), *Políticas culturales en América Latina* (pp. 89-123). México: Grijalbo.
- Bonilla, D. (2006). *La constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Bonilla, V. (1969). *Siervos de Dios y amos de los indios. el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Bonilla, V. (1982). *Historia política de los Paeces*. Bogotá: Colombia Nuestra Ediciones.
- Bonilla, V. (2012). Resistencia y luchas en la memoria Misak. En *informe de memoria histórica* (pp. 121- 165). Bogotá: Editorial Taurus. Fundación Semana y Centro de Memoria Histórica.
- Bonnemaison, J., & Cambrézy, L. (1996). Le lien territorial: entre frontières et identites. *Géographie et cultures. Le territoire*, 20, 7-18.
- Borah, W. (1996). *El juzgado general de indias en la nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borja, J. (2017). Un territorio imaginado. Del Virreinato de la Nueva Granada a la Gran Colombia (1740-1830). En *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber* (pp. 123-164). Bogotá: Editorial Penguin Random House.

- Borrero, C. (2018). *Territorialidad, organización política y etnicidad en Colombia. Normas, jurisprudencia y categorías jurídicas aplicables a las poblaciones étnicas en Colombia*. Bogotá: Instituto de Historia y Antropología de Colombia.
- Borrero, C. (2014). *Derechos multiculturales (étnicos) en Colombia. una dogmática ambivalente*. Bogotá, Colombia. Editorial Universidad Nacional.
- Bourdieu, P. (2000). *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder.
- Bustamante, U. & Yáñez, C. (2016). *El proceso civilizatorio en América Latina*. Manizales: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Butler, J. Laclau, E y Zizek, S. (2017). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Cabedo, V. (2012). *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*. Barcelona: Icaria.
- Capel, H. (2013). La fuerza de los ideales. Creación de Estados liberales, constituciones políticas y transformación democrática. En Q. Bonastra & G. Jori (eds.) *Imaginar, organizar y controlar el territorio. Una división geográfica de la construcción del Estado-nación*. Barcelona, España: Editorial Icaria.
- Cardoso, J. (2015). La topografía política. La aplicación de las coordenadas espaciales a los lenguajes e imaginarios políticos. En F. Colom y Á. Rivero (eds.). *El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política* (pp. 21-40). México: Editorial Anthropos.

- Carreño, G. (2008). Análisis a algunas representaciones monstruosas del indígena americano. *Revista chilena de antropología*, 12, 127-146.
- Castillo, G. (1987). *Liberation theology from below: the life and thought of Manuel Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Castro, S. (2010). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana.
- Castro, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América, Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Chevallier, J. (2011). *El Estado posmoderno*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Chiba, M. (1998). The intermediate variable of legal concepts. *Journal of legal pluralism*, 41, 131-143.
- Clavero, B. (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional*. México: Siglo XXI Editores.
- Colmenares, G. (1999). *Historia económica y Social de Colombia. Popayán: Una sociedad esclavista. 1680-1800. Tomo II*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1997). *Of revelation and revolution (Vol. 2)*. Chicago: University of Chicago Press.
- CONPES 2773. (1995). *Programa de apoyo y fortalecimiento de los pueblos indígenas 1995-1998*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Constitución Política de Colombia (1991). Editorial Legis.

Corte Constitucional (30 de mayo de 1994). Sentencia T- 254 [MP Eduardo Cifuentes Muñoz].

Corte Constitucional (9 de abril de 1996). Sentencia C-139 [MP Carlos Gaviria Díaz].

Corte Constitucional (16 de septiembre de 1998). Sentencia SU- 501 [MP Carlos Gaviria Díaz].

Corte Constitucional (31 de enero de 2002). Sentencia T-048 [MP Álvaro Tafur Galvis].

Corte Constitucional (12 de diciembre de 2008). Sentencia T- 1253 [MP Manuel José Cepeda Espinosa].

Corte Constitucional (30 de julio de 2009). Sentencia T-514 [MP Luis Ernesto Vargas Silva].

Corte Constitucional (5 de agosto de 2010). Sentencia T- 617 [MP Luis Ernesto Vargas Silva].

Corte Constitucional (9 de julio de 2014). Sentencia C- 463 [MP María Victoria Calle Correa].

Cuchumbé, J. (2012). *El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas*. Cali: Universidad del Valle.

Dagua, A., Aranda, M., & Vasco, L. (2015). *Guámbianos hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Fundación Alejandro Ángel Escobar y Fondo de promoción de la cultura del Banco Popular.

Dávila, C. (2007). Derecho de la técnica a lo social. *Revista Ambiente Jurídico* 9, 214-220

Dávila, C. (2016). Reconocimiento de derechos indígenas: construcción de una nueva geopolítica de la diversidad para y desde América Latina. *Revista de investigaciones UCM*, 16(28), 138-150.

- Dávila, C. (2018). Despertar territorial colombiano: De la región a la eco-región del eje cafetero. En C, Munevar. C, Dávila y R. Giraldo (Ed). *De los conflictos socioambientales a las resistencias territoriales* (pp. 69-122). Manizales: Universidad de Manizales.
- De la Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Decreto 1953. (2014). *Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de l*. Bogotá: El Presidente de la República de Colombia - Ministerio del interior - Diario oficial 49.297.
- Decreto 4635. (2011). *Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: El Presidente de la República - Diario oficial 48278.
- Decreto 840. (1995). *Por el cual se modifica parcialmente el Decreto 1809 de septiembre 13 de 1993 y se dictan otras disposiciones*. Bogotá: Presidente de la República de Colombia - Diario oficial 41860. 1995.
- Decreto-Ley 4633. (2011). *Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas*. Bogotá: Presidente de la República de Colombia - Ministerio del interior - Diario Oficial No. 48.278.
- Durand, C. (1998). *Derecho nacional, derechos indios y derecho consuetudinario indio*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Dussel, E. (1992). *El descubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (1994). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. México: Trotta.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2010). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Dworkin, R. (2012). *El imperio de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Echeverri, M. (2009). Los derechos de indios y esclavos realistas y la transformación política en Popayán. Nueva Granada (1808-1820). *Revista de Indias*, 246, 45-72.
- Elias, N. (2002). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Engle, S. (2007). *pluralismo jurídico*. Bogotá: Editorial Siglo del Hombre.
- Engle, K. (2018). *El desarrollo indígena, una promesa esquivada. Derechos, cultura, estrategia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Escobar, A. (2012). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Desde abajo.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Espinoza, M. (2000). *El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional del Cauca 1970-1990*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.
- Espósito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Editorial Herder.
- Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreira, J. (2014). Antecedentes políticos de la relación Estado-territorio en el mundo moderno. En A. Tuiran (Ed). *El territorio. Un análisis desde el derecho y la ciencia política* (pp. 3-23). Barranquilla: Universidad del Norte.
- Figuroa, I. (2014). Soberanía nacional, pueblos indígenas y trauma civilizatorio en Colombia y Ecuador. *Jurídicas*. 11(1), 181-205.
- Figuroa, A. y Zambrano, L. (2001). Recursos Hídricos. En G. Barona y Gneco, C. (Ed). *Historia, geografía y cultura del Cauca. Territorios posibles*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Forero, N. (2009). Nacionalismo, constitucionalismo y Estado-nación emergente en Colombia. *Revista Vía Iuris*, 6, 33-53.
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI editores.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *La verdad y las formas Jurídicas*. Buenos Aires: Editorial gedisa.
- Foucault, M. (2017). *Los anormales*. México: Editorial Fondo de Cultura Económico.
- Galeano, E. (1995). *Memoria del fuego I. El siglo del viento*. Madrid: Siglo XXI.
- Galimidi, J. (2002). El leviatán de Hobbes y la legitimidad moderna. En F. Naishtat (Comp). *La acción política: perspectivas filosóficas* (pp. 53-76). Barcelona: Gedisa.
- Gayol, V. (2007). *Laberintos de la justicia. Procuradores, escribanos y oficiales de la Real Audiencia de México. 1750-1812*. (Vol. 2), Zamora: Colegio de Michoacán.
- Giddens, A. (1987). *Sociology: A Brief but Critical Introducción*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Gluckman, M. (1995). *Custom and conflict in Africa*. Nueva York: Barnes & Noble.
- Gnecco, C. (2006). Territorio y alteridad étnica: fragmentos para una genealogía. En D. Hernández & E. Piazzini. (Eds), *(des) territorialidades y (No) lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio* (pp. 221-246). Medellín: La Carreta.
- Gómez, H. (2015). *Pueblos mísak. Concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia*. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura.
- González, M. (2008). *Regímenes autonómicos desde el Estado en América Latina. Taller construyendo el Estado multiétnico. Desde Sitios*

- Políticos: Seminario sobre regímenes de autonomía en América Latina.*
Quito: Editorial Abya Yala.
- González, M. (2015). *Tiempos intoxicados en las sociedades agendadas. Sospechar un poco del tiempo educativo.* Bogotá: Editorial desde abajo.
- Gottmann, J. (1973). *The significance of territory.* Virginia: Universidad de Virginia Charlottesville.
- Gramsci, A. (2017). *Odio a los indiferentes.* Barcelona: Ariel.
- Griffiths, J. (2007). *¿Qué es el pluralismo jurídico?.* Bogotá: Siglo del Hombre.
- Griswold, E. (1995). State Hegemony Writ Large: International Law and Indigenous Rights. *Polar (Political and Legal Anthropology Review)*, 19(1), 91-104. DOI: 10.1525/plar.1996.19.1.91.
- Grosfoguel, R. (2012). *Colonialidad del poder y dinámica racial: notas para la reinterpretación de los latino-caribeños en Nueva York.* Bogotá: Editorial Universidad Javeriana.
- Grueso, D. (2009). *Caldas y Caro. Los roles del catolicismo y la ciencia en la negación de la diversidad de la nación colombiana.* Cali: Universidad del Valle.
- Grueso, D. (2015). La recuperación de Hegel por parte de Axel Honneth. En D. Grueso. (Comp.), *Reconocimiento y democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas.* Cali: Universidad del Valle.
- Guerrero, A. (2017). Tradición y cambio político en provincia: Popayán, Nueva Granada y la redacción de la Constitución de 1814. *Precedente*, (2), 63-98.
- Guerrero, P. (2002). *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Guillén, F. (2015). *El poder político en Colombia*. Bogotá: Colombia. Editorial Ariel.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Han, B.C. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Harvey, D. (2017). *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Madrid: Editorial Akal.
- Harvey, D. (2019). *La lógica geográfica del capitalismo*. Barcelona: Icaria.
- Héller, H. (1995). *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández de Alba, G. & Tumiña, F. (2019). *Nuestra gente. Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Herrera, M. (2009). *Popayán, la unidad de lo diverso, territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán siglo XVII*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatan*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Hobswaum, E. (1981). *Naciones y nacionalismos desde 1878*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Hookers, M. (1975). *legal pluralisms: An introduction to colonial and neocolonial law*. Oxford: Clarendon Press.
- Hopenhayn, M., & Sojo, A. (2011). *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Ibáñez, P. (2011). *Cultura constitucional de la jurisdicción*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Jaramillo, M. (1991). La retórica en el discurso mesiánico de Manuel Quintín Lame. *Revista texto y contexto*, (17), 113-124.
- Jaramillo, U. (1996). *Etapas y sentido de la historia en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Jiménez, C., & Novoa, E. (2014). *Producción social del espacio: el capital y las luchas sociales en la disputa territorial*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Jimeno, M. (2012). *Etnografías contemporáneas. Trabajo de campo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M., & Triana, A. (1985). *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos el Jaguar.
- Kaufmann, A. (2002). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Kelsen, H. (2011). *Teoría pura del derecho. Introducción a los problemas de la ciencia jurídica*. Madrid: Trotta.
- Kelsen, H. (2014). *Teoría general del derecho y del Estado*. México: Editorial Universidad Autónoma de México.
- Knight, A. (1990). *Racims, revolution, and indigenismo*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Kohn, H. (1949). *Introducción: La naturaleza del nacionalismo*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Kymlicka, W. (2006). *ciudadanía multicultural. una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

- Kymlicka, W. (2007). *las odiseas multiculturales. las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Lander, E. (2001). *Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo*. Caracas: Clacso.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Editorial Capitán Swing.
- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Lezama, L. (2005). *Teoría social, espacio y ciudad*. México: El Colegio de México.
- Locke, J. (1994). *El segundo tratado del gobierno civil*. Barcelona: Altaya.
- Lomné, G. (1993). Las ciudades de la Nueva Granada: teatro y objeto de los conflictos de la memoria política (1810-1830). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 21, 114-135.
- López de Rey, A. (1992). *Un líder y su causa: Quintín Lame*. Popayán: Academia de Historia del Cauca.
- López, G. (2004). *Autonomías. Democracia o contrainsurgencia*. México: Editorial Era.
- Luxemburgo, R. (1967). *La acumulación del capital*. México: Grijalbo.
- Lynch, J. (1992). The institutional framework of colonial spanish América. *Journal of Latin American Studies. Quincentenary suplement: The colonial and post colonial experience. Five centuaries of spanish and portuguese América*, 24, 66-81.
- Maldonado, N. (2008). Religión, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. En M. Mesteri & R. Grosfoguel (Eds). *Islamophobie dans le monde moderne* (pp. 205-238). Paris: IIIT.

- Mançano, B. (2005). Movimientos socioterritoriales y socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales. *Revista observatorio social de América Latina (OSAL)*, 16, 273-281.
- Mançano, B. (2011). Territorios, teoría y política. En Calderón G, León E. (Coord.). *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 21-51). México: Editorial Itaca.
- Margarita, S. (2005). *El revés de la nación, territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Marquardt, B. (2011). *El bicentenario del constitucionalismo moderno en Colombia*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Mariátegui, J. (1994). *Ética y socialismo*. Bogotá: Editorial El Buho.
- Marramao, G. (2008). *Kairós - apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez, J. (1998). *Historia del derecho indiano*. Cáceres: Zigurat.
- Martuccelli, D. (2010). *¿Existen individuos en el sur?* Santiago de Chile: LOM - ediciones.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *El manifiesto del partido comunista*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Marzahl, P. (2018). *Una ciudad en el imperio. El gobierno, la política y la sociedad de Popayán en el siglo XVII*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Massey, D. (2012). *Un sentido global de lugar*. Barcelona: Editorial Icaria.

- Mayorga, F. (2016). La propiedad territorial indígena en el Cauca. En O. Cruz (Ed). *Historia del derecho. Tomo 1* (pp. 151- 189). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- McFarlane, A. (1997). *Colombia antes de la independencia: economía, sociedad y política bajo el Imperio Borbón*. Bogotá: Banco de la República.
- Melgarejo, M. d. (2008). Trazando las huellas del lenguaje de la regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional. En S. Castro y E. Restrepo (Ed). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecno* (pp. 279-306). Bogotá: Universidad Javeriana.
- Mèlich, J. (2019). *La religión de ateo*. Barcelona: Editorial Fragmenta.
- Mèlich, J. (2015). *La lectura como plegaria. Fragmentos filosóficos I*. Barcelona: Editorial Fragmenta.
- Merry, E. (2007). *Pluralismo jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Molina, G. (1970). *Las ideas liberales en Colombia 1849-1914*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Monnet, J. (2013). El territorio reticular. En B. Nates (Coor), *Enfoques y métodos en estudios territoriales*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Moraña, M. (2010). *La escritura del límite*. Madrid: Editorial Vervuert.
- Moraña, M. (2018). *Filosofía Crítica en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.
- Muelas, L. (1991). *Exposición general del constituyente Lorenzo Muelas Hurtado en la plenaria de la Asamblea Nacional Constituyente del 19 de febrero de 1991*. Bogotá: Gaceta Constitucional No. 19.

- Muelas, L. (1991b). *Proyecto de acto reformativo de la Constitución Política de Colombia* No. 83. Bogotá: Asamblea Nacional Constituyente.
- Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas*. Bogotá: Planeta.
- Muñoz, F. (2014). De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal (1850-1885). *Historia crítica*, 55, 153-177.
- Nates, B. (2010). *Desterritorializar y gentrificar: acercamiento teórico y epistemológico*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Nora, P. (2008). *Les Lieux du mémoire*. Paris: Trilce.
- Obando, N., & Dagua, A. (2016). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: la historia de un intelectual indígena Misak*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Olivera, A. (2014). Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Revista anuario de antropología social y cultural*, 12, 139-153.
- Ors, E. (2010). La paradoja del nacionalismo. En G. López & V. Sanfélix (Coord.) *cosmopolitismo y nacionalismo: de la ilustración al mundo contemporáneo*. Valencia: PUV.
- Ortiz, R. (1998). *Otro territorio*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Osorio, C., Portela, H., & Urbano, M. (2018). *Desplazamiento forzado y vulnerabilidad territorial en el Cauca indígena*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Padilla, S., Arellano, M., & González, A. (1979). *La encomienda en Popayán. Tres estudios*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Editorial Herder.

- Patarroyo, S. (2017). *Democracia en América Latina. Debates y reflexiones sobre la subalternidad, la interculturalidad y la decolonialidad*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Peña, J. (2009). En las voces del pishiMisak: apuntes etnográficos sobre el tiempo Misak. *Maguaré* 23, 343-369.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power, eurocentrims and Latin Amaerica. *Neplanta: Views from south*, 1(3), 533-580.
- Quijano, A. (2006). *Movimientos sociales y gobiernos en la región*. Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social*. Madrid: Akal.
- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar
- Raffestin, C. (2011). *Por una geografía do poder*. México: Colegio de Michoacan.
- Raffestin, A. (2018). *territorio, frontera y poder*. Barcelona: Icaria
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista colombiana de antropología*, 43, 197-229.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Renán, E. (2010). *¿Qué es una nación?* Buenos Aires: Hydra.
- Restrepo, E. (2015). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Rivera-Cusicanqui, S. (2019). *Un mundo ch`ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Editorial Tinta limón. Colecciones Nociones Comunes.
- Rodríguez, A. (2017). *Conquista y colonia en el nuevo reino de granada (1492-1740)*. Bogotá: Penguin Random House.
- Romero, F. (2006). *Manuel Quintín Lame. El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Rousseau, J. (2012). *El contrato social*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Rumak, E., & Soares, M. (2006). Tribunales de justicia en Brasil, nuevas prácticas de justicia participativa comunitaria. *El Otro Derecho*, 35, 167-186.
- Saavedra, K. (2015). Taylor y Honneth: perspectivas genealógica y Crítico-social del reconocimiento hegeliano. En D. Grueso (Coord.) *Reconocimiento y democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas*. Cali: Universidad del Valle.
- Sack, P. (1996). Law, lenguaje, culture, verbal acrobatics and social technology. *Journal of legal pluralism*, 45, 15-35.
- Sack, R. (1986). *Human territoriality: its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salas, M. (2018). El control territorial como recurso de dominación política: Un enfoque de análisis planteado desde la geografía. En J. Montoya (Ed). *Temas y problemas de geografía humana. Una perspectiva contemporánea* (pp. 231-243). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, E. (1999). *La jurisdicción especial indígena*. Bogotá: Procuraduría General de la Nación.

- Sanders, D. (1999). Indigenous peoples: Issues of Definition. *International Journal of Cultural Property*, 8(1), 4-13.
- Santos, B. d. (1991). *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. d. (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regularización y emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos, B. d. (2003). *La caída del angelus novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos, B. d. (2009). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Obtenido de CLACSO: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>
- Santos, B. d. (2009). *Pensar el Estado y la sociedad: Desafíos actuales*. Buenos Aires: Editorial Waldhuter y Clacso.
- Santos, B. d. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Santos, B. d. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Santos, B. d. (2014). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Madrid: Akal.
- Santos, B. d. (2019). *El fin del imperio Cognitivo*. Madrid: Trota
- Santos, B., & García, M. (2002). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Santos, M. (1996). *A natureza do espaço*. Sao Paulo: Editorial Huitec.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Akal.

- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado plurinacional en Bolivia. Etnografía de una Asamblea Nacional Constituyente*. La Paz: Plural-Clacso.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo. De las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sempio, C. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. México: Anthropos.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación, territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Editorial Universidad de los Andes.
- Sierra, H. (1998). *Conceptos y tipos de ley en la Constitución Colombiana*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Solórzano, J. (1972). *Política indiana*. Madrid: Atlas.
- Spivak, G. (2015). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.
- Stavenhagen, R. (1990). *Derechos consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Stavenhagen, R. (2011). La identidad indígena en América Latina. En M. Hopenhayn & A. Sojo (Eds). *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global* (pp. 229-241). Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Suarez, Z. (2012). Etnografía crítica. Surgimiento y repercusiones. *Revista Comunicación*, 21(33), 16-24.
- Suñé, E. (2006). *Teorías estructuralistas del Estado*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- Tamanaha, B. (2007). *La insensatez del concepto científico social del pluralismo jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Tapia, L. (2010). *El Estado en condiciones de abigarramiento*. La Paz: Muela de diablo editores - Clacso.
- Tattay, P. (2012). *Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca*. Bogotá: Editorial Tauros.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1997). *La política del reconocimiento*. Barcelona: Paidós.
- Tello, P. (1983). *Vida y lucha de Manuel Quintín Lame*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Tirado-Mejía, Á. (1980). *El Estado y la política en el siglo XIX*. Bogotá: Áncora, Editores.
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América*. México: Siglo XXI.
- Touraine, A. (2000). *Critica de la modernidad*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Ulloa, A. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa*. 13, 73-92.
- Uribe, R. (1979). Reducción de salvajes. En R. Uribe, *Obras selectas, tomo 1, colección de pensadores políticos colombianos*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Valarezo, A. (2013). Los orígenes jurídicos del sistema político imperial español y su influencia en las Américas. *Procesos - revista ecuatoriana de historia*, 37, 6-34.

- Valencia, A. (1988). *Estados soberanos del Cauca. Federación y regeneración*. Bogotá: Banco de la República.
- Valencia, A. (2008). *Marginados y sepultados en los montes. Orígenes de la insurgencia social en el valle del río Cauca (1810-1830)*. Cali: Universidad del Valle.
- Valencia, H. (1987). *Cartas de batalla*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco, L. G. (1997). Quintín Lame y su pensamiento de liberación indígena. *Vita-Cora*, 1(2), 335-338.
- Vasco, L. G. (2017). *Misak, Misak del siglo XXI ¿hijos del agua o cascarones de indios? Charla en el Museo Arqueológico del Banco Popular*. Bogotá.
- Vega, C. (2002). *Gente muy rebelde. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Bogotá: Ediciones pensamiento crítico.
- Velasco, J. (2015). *Justicia para los vasallos de su majestad. Administración de justicia en la villa de San Gil, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Wade, P. (1997). *Race and ethnicity in Latin América*. Chicago: Pluto Press.
- Wade, P. (2002). *Race, Nature and Culture. Anthropolological perspective*. London: Pluto Press.
- Waldman, G. (2009). *El rostro en la frontera*. México: Anthropos.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona, España: Editorial Kairos.
- Walsh, C. (2002). *Derechos colectivos y administración de justicia indígena: interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

- Walsh, C. (2010). *Seminario de pluralismo jurídico: interculturalidad crítica y pluralismo jurídico*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (2012). *La interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wilches, G. (2001). El cauca en todos los sentidos. En G. Barona y C. Gnecco (Eds.) *Historia, geografía y cultura en el Cauca. Territorios posibles T. 1* (pp. 23-42). Popayán: Universidad del Cauca.
- Winch, P. (1956). Social science. *The British journal of Sociology*, 7(1), 18-33
- Wolf, E. (2016). *Europe and the People Without History*. Berkely: University of California Press.
- Wolkmer, A. (2017). *teoría crítica del derecho desde América Latina*. Madrid: Editorial Akal.
- Wolkmer, A. (2002). *Sociedad civil, poder comunitario y acceso democrático a la justicia*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Justicia Alternativo. ILSA.
- Wolkmer, A. C., & Rivera, C. F. (1998). *Direito, justiça na América indígena: da conquista à colonização*. Porto Alegre: Livraria do advogado.
- Wynter, S. (1995). 1492: a New World View. En V. L. Hyatt & R. Nettleford (eds) *Race, discourse and the origin of the American: a New world view* (pp. 5-57). Washington: Smithsonian Institution Press.
- Yrigoyen, R. (2003). *Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Justicia Alternativa - ILSA.

- Yrigoyen, R. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En Rodríguez, C. (Coord). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (pp. 139-159). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Zabaleta, R. (1986). *La nacionalidad-popular en Bolivia*. La Paz: Editorial Plural.
- Zambrano, C. (2006). *Ejes políticos de la diversidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Zambrano, C. (2017). Referentes construens. Memoria colectiva, actualización territorial y comunidad política, México y Colombia. En B. Nates (Coord). *Memoria y territorio*. (pp. 133-149). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Zapata, M. (2016). *Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Zarka, I. (1995). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Editorial Herder.
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Zorraquín, R. (1948). La función de justicia en el derecho indiano. En *conferencias y comunicaciones, vol. III. No. XXIII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Instituto de Historia del Derecho.

Manizales, agosto 24 de 2020

**Doctorado en Estudios Territoriales
Universidad de Caldas**

Referencia: Consentimiento informado

Por medio de la presente declaro y hago constar que todas las entrevistas, fotografías y material recogido en el trabajo de campo que sirvió para el desarrollo de la tesis que tiene como título: **tensiones jurisdiccionales: emergencias y transformaciones en la territorialidades de los pueblos indígenas y el Estado-nación colombiano. El caso de los Misak 1991-2018**, fueron autorizadas por las personas e instituciones mediante consentimiento informado para ser utilizados en el desarrollo de la investigación.

Atentamente



Carlos Alberto Dávila Cruz



FCJS

FAH

FCA