

**EL SENTIDO DE LAS JUSTICIAS EN LAS COMUNIDADES KAMENTSÁ E
INGA DEL VALLE DE SIBUNDOY**

IVAN DARIO TOBAR QUITIAQUEZ

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
SAN JUAN DE PASTO
2008**

**EL SENTIDO DE LAS JUSTICIAS EN LAS COMUNIDADES KAMENTSÁ E
INGA DEL VALLE DE SIBUNDOY**

IVAN DARIO TOBAR QUITIAQUEZ

Trabajo de Grado

**Asesor (a)
Olga Ortiz
Magíster**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
SAN JUAN DE PASTO
2008**

Nota de aceptación

Firma del Presidente del Jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

San Juan de Pasto, 26 de septiembre 2008.

Las ideas y conclusiones aportadas en este trabajo de grado son
responsabilidad exclusivas de su autor

Art. 1. Del acuerdo No 324 del 4 de octubre de 1966, emanado del Honorable
Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	9
1. TABANOK- PACHA- MAMA: UN ESPACIO DE ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS	14
1.1 TERRITORIO Y LUGAR	14
1.2 BETIYEGUAGUA Y AMMARÚN: MITO-GRAFÍAS DE LA MEDIACIÓN Y LA DIFERENCIA	16
1.3 CLESTRINÿE Y KALUSTURINDA: MITO-GRAFÍAS SOBRE LOS CARNAVALES	23
1.4 TERRITORIALIDADES, LENGUAS Y ESPACIOS DEL ACONTECER DIARIO	32
2. LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA UNIVERSALIZACIÓN DEL DERECHO	42
2.1. LA COLONIALIDAD DEL PODER EN EL SISTEMA JURÍDICO COLONIAL DEL NUEVO MUNDO	43
2.2. GOBERNAR AL OTRO DESDE SU TERRITORIO Y SUS POBLACIONES	53
2.3. LA VISITA COMO LA MIRADA PROLONGADA DEL PODER SOBERNANO Y LA MITA COMO INSTITUCION ENCARGADA DE REGULAR EL CUERPO COMO FUERZA LABORAL PRODUCTIVA	56
2.4. EL RESGUARDO COMO INSTITUCIÓN DE SUJECIÓN TRIBUTARIA Y COMO MECANISMO DE DOMINIO TERRITORIAL.	61
2.5. GOBERNAR AL OTRO DESDE SU CUERPO Y SU ALMA	67

2.6. EL PODER PASTORAL Y LA ECONOMÍA TRIBUTARIA EN LA ENCOMIENDA	69
3. LA “COLONIALIDAD JURÍDICA”: DEL TERRITORIO SALVAJE AL ESTADO ORGANIZADO	83
3.1. FORMACIÓN JURÍDICA DEL ESTADO: ENTRE SOBERANÍA Y VIOLENCIA	84
3.2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE, LAS CONSTITUCIONES EN LA REPUBLICA Y LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICAS	95
3.3. LAS TIERRAS DE LOS RESGUARDOS COMO TERRITORIOS NACIONALES Y LA CONSTRUCCIÓN DE LOS INDÍGENAS COMO CIUDADANOS DEL ESTADO.	108
3.4. EL CABILDO INDÍGENA DE LA COMUNIDAD KAMENTSA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA	115
4. ENTRE EQUILIBRIO Y JUSTICIA: UN CUIDADO DE SI PARA CON EL OTRO	126
4.1. DE LA INJUSTICIA A LA JUSTICIA, DEL CAOS HUMANO AL ORDEN SOCIO NATURAL Y SOCIO CULTURAL DEL AMBI-UASKA	127
4.2. EL CUIDADO DE SI PARA CON EL OTRO: LA CASA, LA SANGRE, LA FAMILIA, LA VIDA Y LA JUSTICIA.	132
4.3. LA POÉTICA DEL JUICIO: CHUMAR, VIGILAR, VOMITAR, LIMPIAR, AJUICIAR, CURAR	136
4.4. CARNAVALEANDO EN CLESTRINYE: DON, PERDON Y JUSTICIA.	143
BIBLIOGRAFIA	149

RESUMEN

La presente monografía analiza el sentido de las justicias en las comunidades Kamentsa e Inga del Valle de Sibundoy en la época contemporánea. Sentido de justicias que es analizado a través de las siguientes categorías: la justicia indígena entendida como interioridad y singularidad y, la justicia indígena concebida como exterioridad e historicidad. La primera toma como referente fundamental la tradición oral de las comunidades Kamentsa e Inga del Valle de Sibundoy y la segunda se basa en textos o corrientes que han abordado esta temática.

Desde su tradición oral las comunidades Kamentsa e Inga han manifestado que el sentido de sus justicias puede ser comprendido a través de las diferentes prácticas socio-culturales que durante siglos han guardado de generación en generación y que en la actualidad las conservan como una filosofía de la vida misma. Prácticas socio-culturales como los trabajos colectivos en las chagras, las cuadrillas y las mingas, evidencian sentidos de justicia indígena porque en dichos espacios se colocan en práctica principios como la reciprocidad, la dualidad, la complementariedad, el don y la justicia en general. El Carnaval del perdón y las tomas ancestrales de Yagé también son prácticas socio-culturales donde se manifiestan sentidos de justicias diferentes a la univocidad Jurídica del Estado de Derecho.

Los textos y las corrientes que han abordado esta temática se los ha retomado desde una perspectiva de carácter interdisciplinario. A partir de ellos se analiza los planteamientos de los estudios poscoloniales y las posturas de filósofos como Michel Foucault, Jacques Derrida, Paul Ricoeur entre otros. Estos Estudios y planteamientos de orden filosófico permitieron analizar categorías como la colonialidad del poder y la universalización del derecho y “la colonialidad jurídica” y la formación del Estado. Estas a su vez permitieron analizar la justicia indígena como exterioridad e historicidad, la cual puede considerarse como una violencia de orden epistémica y jurídica hacia el otro, la cual ha sido justificada en el decurso histórico a través del Derecho y el Estado.

Palabras claves: Justicia indígena, interioridad, singularidad, exterioridad, historicidad, reciprocidad, dualidad, la complementariedad, carnaval del perdón, Yagé, colonialidad, derecho y estado.

ABSTRACT

The present monograph analyzes the sense of the justices in the communities Kamentsa and Inga of Sibundoy's Valley in the contemporary epoch. Sense of justices that is analyzed across the following categories: the indigenous justice understood as interiority and singularity and, the indigenous justice concebida like outward appearance and historicity. The first capture like fundamental modal the oral tradition of the communities Kamentsa and Inga of the Valley of Sibundoy and the second one is based on texts or currents that have approached this subject matter.

From his(her,your) oral tradition the communities Kamentsa and Inga have demonstrated that the sense of his(her,your) justices could be understood(included) by me across the different sociocultural practices that for centuries they have guarded from generation to generation and that at present they preserve them as a philosophy of the life itself gift and the justice in general. The Carnival of the pardon and Yagé's ancient captures also are sociocultural practices where demonstrate senses of justices different from the Juridical univocidad of the Constitutional state.

The texts and the currents that have approached this subject matter they have been recaptured from a perspective of interdisciplinary character. From them the expositions(approaches) of the studies are analyzed poscoloniales and the philosophers' positions(attitudes) as Michel Foucault, Jacques Derrida, Paul Ricoeur between(among) others. These Studies and expositions(approaches) of philosophical order allowed to analyze categories as the colonilidad of the power and the universalization of the right and " the juridical colonialidad " and the formation(training) of the State. These in turn allowed to analyze the indigenous justice as outward appearance and historicity, which I could be considered to be a violence of order epistémica and juridical towards other one, which has been justiciada in the historical course across the Law and the State.

Key words: indigenous Justice, interiority, singularity, outward appearance, historicity, reciprocity, duality, the complementarity, carnival of the pardon, Yagé, colonialidad, right and condition(state).

INTRODUCCIÓN

La presente monografía se encuentra mediada por la confrontación y armonización de algunas fuentes desde las cuales se abordaría el problema. Soy consciente del riesgo que depara el intento de brindar una explicación del sentido o los sentidos de justicia indígena apoyada en fuentes ajenas a su razón de ser, mis citas son un elemento más de traducibilidad, una herramienta heurística para brindar una interpretación, una traducción, un entendimiento. Cada cita corresponde a un texto y a un contexto determinado, intentare ser cuidadoso a la hora de entrelazar textos y contextos que incluso podrían llegar a excluirse, asumo la responsabilidad que se desprende de este riesgo.

En tal sentido, en esta monografía se hablará sobre la justicia indígena entendida como interioridad y singularidad y, historicidad y exterioridad. Metodológicamente se abordó a través del encuentro inter-disciplinario de áreas de orden académico como el derecho, la antropología, la historia, la filosofía y los estudios post-coloniales. Igualmente, se incursiona en la dialógica de Bajtin para entrar en conversación con las voces que me brindaron con grata generosidad los integrantes de la comunidad Kamentsa y las palabras alentadoras de Taita Víctor Jacanamejoy.

Por lo tanto, la arquitectura del presente se ha organizado en cuatro capítulos que corresponden a igual número de ensayos. El primero y el último capítulo se fundamentan en la tradición oral de las comunidades Kamentsa e inga del Valle de Sibundoy, la cual a su vez, es armonizada con citas de la palabra escrita. Estos, y de manera específica el último, hablará de la justicia indígena concebida como interioridad y singularidad. Al contrario de estos, el segundo y el tercer capítulo se basan en el análisis y la lectura de textos de diversa índole que han abordado esta temática, los cuales se complementan con algunas entrevistas realizadas a integrantes de las comunidades

* Me refiero especialmente a dos fuentes: la tradición oral y la palabra escrita. La tradición oral y la puesta en práctica sería el texto o el pilar fundamental de la justicia indígena. La palabra escrita correspondería básicamente a los libros y corrientes (jurídicas, filosóficas, antropológicas, históricas y estudios post-coloniales) que han abordado esta temática. Estos textos y corrientes no son la fuente fundamental, pero pueden considerarse como una importante fuente auxiliar: “la palabra escrita (en castellano o en quechua) no es la fuente principal para la reflexión filosófica andina, sino más bien un medio auxiliar”. En: ESTERMAN, Josef: Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito. Abya-Yala, 1998.p.66.

indígenas Kamentsa e inga. Estos hablaran de la justicia como exterioridad e historicidad.

En cuanto a la titulación y contenido de los capítulos el orden es el siguiente: 1. Tabanok- pacha- mama: un espacio de encuentro entre dos mundos, 2. La colonialidad del poder y la universalización del derecho, 3. “La colonialidad jurídica” y la formación del estado, 4. Entre equilibrio y justicia: un cuidado del si para con el otro.

En el primer capítulo se trata de evidenciar como el Valle de Sibundoy, más que una ubicación cartográfica dada desde una geopolítica, es ante todo, un espacio de encuentro entre dos mundos, espacio que ha estructurado diversas mediaciones simbólicas: el arriba y el abajo, el adentro y el afuera, lo andino, los andes y lo selvático, el frío y el calor. Espacio que además es morada donde se han creado y gestado a través de mitos, tradiciones culturales, territorialidades, prácticas sociales y lenguas, su filosofía y sentimiento sobre la vida y el mundo.

En el segundo capítulo, siguiendo el análisis de los estudios pos-coloniales y los planteamientos del filósofo Michel Foucault, se intenta analizar como la colonialidad del poder, además de ser un dispositivo constitutivo de la modernidad, que según Aníbal Quijano, clasificó el imaginario de los subyugados a través de diferentes categorías como raza, conocimiento, religión, entre otros, también puede considerarse como un sistema que sirvió de base para la universalización del Derecho en América.

Esto se llevó a la práctica a través y a partir de la introducción de nuevas formas jurídicas y técnicas de gobierno empleadas por los españoles para gobernar, controlar, disciplinar y vigilar el territorio, la población, el cuerpo, y las “almas” de los nativos en el nuevo mundo.

En lo concerniente a las nuevas formas jurídicas que los españoles implementaron desde su llegada al nuevo mundo se encuentra el Derecho, el cual funcionó en el nuevo mundo a través de un sistema jurídico colonial reflejado en instituciones, normas, leyes, discursos, dispositivos y demás. Estas técnicas constitutivas del sistema jurídico colonial se expandieron a lo largo y a lo ancho del territorio y su población nativa, incluido, el “Valle de Sibundoy”.

En este Valle, instituciones como la mita, técnicas de vigilancia como la visita, mecanismos de sujeción tributaria como los resguardos y los cabildos fueron definitivos, de un lado, para gobernar territorios, poblaciones, cuerpos y almas y, de otro, para consolidar el Derecho y su sistema jurídico como mecanismo legal de administración de justicia. Este afianzamiento del Derecho ha negado y ocultado históricamente otras alteridades jurídicas que cada grupo indígena asentado en dicho valle tiene para sentir y pensar su justicia.

El tercer capítulo se analiza las consecuencias de orden jurídico que ha tenido y tiene la universalización de ese derecho en Colombia, concretamente, en la comunidad Kamentsa del Valle de Sibundoy, consecuencias que generaron lo que se ha denominado en este capítulo “la colonialidad jurídica del Estado”, la cual es una violencia de carácter jurídico hacia las comunidades indígenas y sus sistemas de justicia. Violencia que si bien es cierto, se empezó a articular en el periodo colonial, se materializa a través de un hecho histórico concreto: la universalización de los derechos del hombre.

Esta universalización del derecho y su posterior traducción, se constituye como una forma de violencia para con el otro, en la medida en que está, sólo concibe al hombre como portador de derechos, negando otras alteridades jurídicas que conciben al hombre como ser perteneciente a la naturaleza. Derechos del hombre que sirvieron de ejemplo para los líderes criollos para crear mecanismos legales como las constituciones, las cuales pueden ser consideradas como la voz escrita y oficial del monojurismo y el monolingüismo del Estado. Igualmente en este capítulo se realiza una breve reseña histórica del cabildo Kamentsa del Valle de Sibundoy.

Finalmente, en el último capítulo, realizado con cierta prudencia y respeto, se analiza dos prácticas culturales que las comunidades Kamentsa e Inga han tenido y tienen en la actualidad para sentir y pensar su justicia. La primera de ellas es el carnaval del perdón celebrado por la comunidad Kamentsa y la segunda es la ingesta o la toma ancestral de Yagé. El carnaval del perdón, es una forma de justicia de carácter Inter.-subjetivo, donde el perdón, el don, el intercambio, la amistad y la justicia como tal son puestas en práctica durante y después de la celebración del Clestrinyé. La toma ancestral de Yagé, es una forma de justicia indígena que según el palabreo de Taita

Víctor Jacanamejoy, se siente en la interioridad del cuerpo, la sangre, la familia y el territorio.

Las tomas ancestrales de Yagé, hacen parte y se constituyen como una filosofía, donde la categoría de realidad no acaba en los objetos físicamente visibles, más bien, se amplía a dimensiones que habitan seres invisibles, poderes, espíritus o animas que actúan con el mundo humano y simbólico y que con su acción configuran la vida cotidiana de las normas culturales que regulan las relaciones sociales de convivencia y los conflictos en la relación individuo, sociedad, naturaleza.

Para finalizar, se puede decir que la justicia indígena en estas comunidades no solo se dirige a la comprensión humana, sino que aboga por un entendimiento de la justicia que se extiende a plantas, animales y a especies de diversa índole. Es por eso que en esta monografía se apunta por una alteridad jurídica y lingüística que reconozca la pluralidad de lenguas naturales, pues quizás, el derecho y la teoría constitucional, a dejado de ser justo con el otro en el momento en que se decidió no escuchar la lengua de la cascada, la lengua de la montaña, la lengua de la piedra. En una lengua, como diría Derrida, habitan una pluralidad de lenguas, es por ello, que esta monografía tratará de escribir sobre las lenguas que con tanto aliento me enseñaron un sentido de lo justo y de la justicia y que esperó no traicionar.

1. TABANOK- PACHA- MAMA: UN ESPACIO DE ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS

Lingüísticamente somos diferentes, tenemos algunas tradiciones comunes y otras no, pero en nuestra lengua Kamentsa, cuando una línea marca la vecindad entre dos personas se dice je-na-je-banam, que quiere decir ir y volver, es línea de encuentro; la línea que une a dos pueblos, entonces nosotros no tenemos una línea que separa sin un espacio de encuentro.

Miguel Chindoy.

1.1. Territorio y Lugar

Ubicado al sur occidente de Colombia, el departamento del Putumayo es un territorio ancestral donde coexisten y se relacionan la diversidad cultural y la variedad natural. Como territorio cultural, en este departamento conviven y dialogan diversas formas de sentir, vivir y pensar, entre ellas, los pueblos indígenas, las comunidades afro descendientes y los mestizos. Estas comunidades, en especial los mestizos por ser mayoría, se encuentran diseminados en trece municipios*, los cuales se encuentran distribuidos en tres zonas de vida: Andes, Pie de monte Amazónico y Selva.

Como territorio natural, dicho departamento, también es un espacio geográfico cubierto y entretejido por la variedad de pisos térmicos y suelos fértiles, los cuales son escoltados por la presencia del clima tropical lluvioso de selva. Clima que, de acuerdo a sus zonas de vida, varía entre el frío de los Andes y el calor Selvático. Con relación a sus ríos, dos venas hidrográficas vitales lo recorren en su espacio: Río Caquetá al norte y Putumayo al sur. Estos, a su vez, alimentan a ríos como el Juanambú, San Miguel y Mocoa, entre muchos otros.

Es, precisamente, en este territorio cultural y natural, entre las cejas de los Andes y los talones de la Selva, donde se encuentra situado el Valle de Sibundoy. Es este Valle, perteneciente desde la geografía cartográfica al territorio del Putumayo y sentido y pensado por las comunidades Kamentsa

* Mocoa, Puerto Asís, Colon, Santiago, Orito, Puerto Guzmán, Puerto Leguisamo, San Francisco, San Miguel, Sibundoy, Valle de Guamuez y Villagarzon.

e Inga como tabanok y pacha-mama, el lugar de encuentro entre dos mundos.

Geográficamente, el Valle de Sibundoy es un territorio biodiverso circundado por el cordón montañoso del Bordoncillo, Patascoy y Portachuelo. Además, este territorio morfológicamente presenta tierras planas, llanuras amazónicas, zonas de pie de monte que acogen ríos como el Putumayo, San Pedro, San Francisco y Quinchoa.

La población de Sibundoy, cabecera municipal del valle del mismo nombre, se encuentra situada al sur de Colombia, a 2224 metros sobre el nivel del mar, con una temperatura promedio de 16.2 grados centígrados y a 67 kilómetros de la ciudad de Pasto, capital del Departamento de Nariño. Hoy, Sibundoy es catalogado como la capital cultural del Departamento del Putumayo.

Según estudios del Instituto Colombiano de Hidrología, Meteorología y Adecuación de Tierras (HIMAT), este territorio denominado el Alto Putumayo, dadas sus características topográficas, es considerado una de las regiones más húmedas del país, con un promedio mensual de lluvias entre 75 y 194 mm durante el tiempo de invierno que comprende los meses de mayo, junio, julio y agosto.

Como lugar de encuentro, el Valle de Sibundoy es morada donde han convivido y dialogado históricamente las comunidades indígenas Kamentsa e Inga. Morada que en la actualidad se sitúa en municipios como Sibundoy, Santiago, Colón, San Francisco, San Pedro y en otras veredas aledañas. Además este lugar de encuentro, también es y ha sido umbral (Piedemonte) o frontera que históricamente y culturalmente ha permitido comunicar a los moradores de las cejas de los Andes con las habitantes de los talones de la Selva.

Gracias a esta posición mediadora o de frontera, el Valle de Sibundoy ha guardado entre sus entrañas el recorrido y el transitar de múltiples viajeros y comerciantes. Andariegos que con el devenir de sus pasos han entrelazado la diversidad Andina con la Amazónica, han estructurado oposiciones, dualidades y diferencias. Herederos de estas huellas, los Kamentsa y los Inga hacen que el Valle de Sibundoy sea un lugar de encuentro donde cohabitan tradiciones culturales y tejidos humanos envueltos por la densidad histórica.

El Valle de Sibundoy para el sentir-pensar de dichas comunidades no es un territorio meramente físico construido desde una geopolítica de poder que lo ubica en una determinada cartografía geográfica; es, ante todo, un lugar o un espacio de relación mutua y hermandad, donde las palabras de lo propio y lo ajeno, de la mismidad y la alteridad, dialogan constantemente de manera polifónica. Acudir a este lugar de encuentro es comprender que la filosofía de estas comunidades se encuentra ligada a territorialidades, a prácticas culturales, y sobre todo, a mitos, los cuales, son aliento de vida que indican cosmovisión y pensamiento.

Por lo tanto, dado que respetarlos es no negarlos y más aun valóralos es escribirlos, a continuación se hará una breve descripción analítica sobre los mitos, las tradiciones culturales, las territorialidades, las prácticas sociales y laborales, pues son éstas el fundamento y la base de la filosofía de las comunidades indígenas Kamentsá e Inga, la cual es conservada en su memoria y pensamiento como el recuerdo del ayer que es al mismo tiempo la escritura del mañana.

1.2. Betiyeguagua y Ammarún: Mito-Grafías de la Mediación y la Diferencia

Ese misterio profundo que es el tiempo, se encarga de conservar, relegar u olvidar todo lo que sucede en el espacio que nos fue dado; sin embargo, el mismo tiempo que fue el responsable de guardar en sus entrañas la sucesión de la vida, también se confunde, y más si se lo precisa como historia, pues ella articula el pasado como hecho histórico o acontecimiento significativo para “algunos” que hicieron historia, que son historia.

En este tipo de historia, que podría catalogársela como occidental, el pasado es una sucesión de acontecimientos anecdóticos que han transcurrido linealmente; el presente es el reflejo y el resultado de la línea episódica, y el futuro es la huella que está por trazar en el destino cuyo fin es el progreso. Historia documental, lineal-episódica, cuyos trazos y grafías han sido totalizados, negando otras miradas alojadas en la polifonía de las palabras. Polifonías donde la diversidad de relatos simbólicos que cada cultura tiene para representar sus arquetipos se han transformado en simples ecos de una alteridad excluida del proceso histórico. Ecos errantes que divagan detrás de la cronología histórica.

Concebida de esta manera la historia occidental, ella se ha consolidado como referente único mediante el cual se explica el devenir del tiempo, y por lo tanto de cualquier acontecimiento humano que suceda en su temporalidad. La historia como articuladora del tiempo representa una realidad que muchas veces corresponde al discurso de los dominantes, discurso que a su vez es considerado como verdad universal. De esta manera, la historia como portadora de la “realidad” y la “verdad” ha negado filosofías de vida, cosmogonías, y en especial los mitos.

Según el teórico Rumano Mircea Eliade, al mito o a “mithos” se lo ha considerado como opuesto al logos y a la historia, como lo que no puede existir en realidad. Por lo tanto, el mito ha sido desterrado del logos y de la historia, pues él es simplemente un relato fabuloso, o una mera ficción que no corresponde a los criterios razonables de hacer la historia en la tradición occidental. Tradición que sólo tiene en cuenta narrativas lineales, positivas y científicas. Sobre ellas, ha edificado discursos que representan la historia de “algunos” sobre “otros”.

Como discurso legitimado, la historia occidental se enreda en una serie de conjeturas y relaciones de hechos sobre los que no siempre tiene conocimiento directo y real. Se vuelve un discurso que no puede ser leído ni refutado por los sujetos con que se relaciona en sus elaboraciones teóricas, especialmente, si esos sujetos que “historiza” son subalternos o marginales; grupos que han sido atrapados entre las líneas sobre lo que se plasma su historia.

No obstante, muchos teóricos han elaborado diversas maneras de refutar a la historia occidental su hegemonía, uno de ellos, Gilbert Durand, quien retoma al mito no como el producto o el resultado de la historia, sino más bien como el fundador y el modelador de la misma. En palabras de este autor se puede caracterizar al mito como: “Un sistema de símbolos y arquetipos, un sistema dinámico que tiende a formar un relato. El mito es ya un esbozo de racionalización pues utiliza el hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas.”¹

El mito como relato fundador o como módulo de la historia, en palabras de Durand, teje significados y símbolos diversos; todo depende de la textualidad que cada cultura elabore para pensar y sentir su imaginario. Tejidos

¹ DURAND, Gilbert. Las Estructuras Antropológicas del Imaginario. Madrid: Taurus. 1982. p.61.

simbólicos que se entrelazan y se urden con la palabra para apropiarse de la realidad; apropiación que se fortalece a partir de la tradición, de su repetición y transmisión.

Cada palabra en su movimiento y dinámica contiene la posibilidad de fecundar nuevas generaciones, donde la pluralidad es armonía y diferencia de voces que hablan con aliento propio de su acontecer en la vida. De este modo, pensar la historia desde el relato mítico que desborda la linealidad es morar en la palabra y el pensamiento del “otro existente”

Palabras y pensamientos que en las comunidades indígenas Kamentsa e Inga se conciben a través del pensamiento Andino / amazónico, el cual articula la unidad en la diversidad. Esta concepción se extiende en un espacio amplio, entre los Valles de Sibundoy, Guamués y de Pasto, lugares donde el espacio y el tiempo no son categorías separadas sino complementarias, o más bien holísticas. Cada comunidad indígena asentada en esta zona guarda en su memoria la tradición heredada por sus antepasados, transformándola en el horizonte en el cual encaminan su existencia.

El mito-pensar de las comunidades Kamentsa e Inga corresponde a esa existencia, a ese hilado que se ha entretejido con el desenvolverse y el envolver del tiempo, con las mutuas relaciones entrelazadas entre los moradores del Pie de Monte Amazónico. Relaciones desarrolladas a partir del intercambio entre Andes y Selva, donde los nativos del Valle de Sibundoy eran mediadores y articuladores del lugar donde la diferencia se complementa.

Como territorio de frontera, de umbral, de chaupi*, en el Pie de Monte la palabra ha transitado entre diferentes lenguas, el vocablo Betiyeguagua así lo indica; palabra mítica que ha sido hilada por las comunidades Kamentsa e Inga como portadora de la diferencia y la complementariedad:

Desde esta misma perspectiva de complementariedad puede entenderse la versión de que, Betiyewawa (el yagé?) nació el sol, cuyas tonalidades en los colores y melodías originaron diversos seres y hombres de la claridad, entre ellos los Inga; los cuales se unieron o alteraron con los hijos de la nube, del agua, de la penumbra, de la luna o el lucero. Los

* Chaupi, para comunidad Inga es su territorio y, según su aliento significa centro.

San Andresanos y/o los Kamentza, cuya convivencia, en la diferencia, hasta hoy los caracteriza.²

En el mito de Betiyeguagua se entrelazan dos lenguas, su etimología así lo indica: Betiye en lengua Kamentsa significa árbol, tronco, cuyos hijos son las ramas, las hojas y los frutos. Guagua en quechua o en Inga traduce niño, cuyo significado simboliza la alteridad del hijo que nace como un fruto de una nueva generación y re-generación. Betiyeguagua, árbol de la vida, ser injerto que posibilita la apertura, las relaciones, la pluralidad que se diseminó en cada uno de sus hijos:

El primer indígena Kamentsa que vivió en este mundo fue Betiyeguagua... Al primer hombre que fue Betiyeguagua, sus dioses le enseñaron todo. Betiyeguagua fue uno de los que más vivió. Tuvo 205 años. Tuvo varios hijos y de hay toda la generación actual. En la edad media, Betiyeguagua y su esposa tenían nietos, bisnietos quienes, cultivaban la tierra poco a poco y se extendían en este territorio.³

El mito del Betiyeguagua es complemento en la diferencia, pues sobre él se han difundido varios horizontes cuyos destinos y destinatarios no son iguales, son de alguna manera, un abanico de lo plural, pluralidad que nació por la estrecha relación que existe entre los moradores del Pie de monte, quienes han sido estructuradores de un lugar fronterizo: los Andes y la selva. De ahí que el mito Betiyeguagua narre la posibilidad de relacionarse con el otro: "Todos somos Betiye, usted es Betiye, yo soy Betiye. Betiye, es árbol, tronco. Los hijos son las ramas, las hojas, los frutos."⁴

Desde esta misma perspectiva de complementariedad y familiaridad que se da entre los grupos Kamentsa e Inga del Valle de Sibundoy, se sitúa otro relato que evidencia el encuentro con la alteridad, relato que es palabra

² MAMIAN, Dummer. Tiempos de encanto y desencanto en los Andes Sur Colombianos. En: BARONA, Guido y ZULUAGA, Francisco. 1er Seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y el sur de Colombia. Cali: Facultad de Humanas, 1995. p.239.

³ JACANAMEJOY, Pastora. Entrevista. En: TOBAR, Javier. Rostros y arrugas del tiempo Kamentsa. Popayán, 1998., 21p. Trabajo de grado (Antropólogo). Universidad del Cauca. Facultad de Humanidades. Programa de Antropología.

⁴ *Ibíd.*, p.21.

diseminada en la diversidad multicolor de la diferencia. Relato que a su vez es complemento y diferencia, voz múltiple en la comunidad:

Según el relato de mis abuelos mayorcitos, el Imperio Inca llega antes del año 1500, al Valle de Sibundoy por el afán de conquistar tierra y se instalan en el “cascajo”. Luego con problemas de la madre Naturaleza porque el “kuku helecho” se los tragaba y los pobres para defenderse quemaban sinche, kopal, incienso y laurel, como no pudieron vencerlo entonces dicen que bajaron acá a Santiago. Los de san Andrés llegan por el sector de la villa Amazónica, siguiendo el curso de ascenso del río Putumayo, viviendo en el porotal, según nuestros mayores la culebra Ammarun se los estaba comiendo todos en el Porotal.

Esta culebra es que era de boca grande. Cuando trabajan en una minga apareció un niña desnuda y ellos aparecieron a burlarse, le tiraban frijoles, maíz en la vagina, entonces la dueña de casa que hacía la minga les dijo que no se burlen, pero ellos seguían.

La niña comía frijoles con todo cáscara. Ellos hojas de achira para guardar la Guaya. Cuando ellos entran a la pieza desaparecían, y no salían porque se los había comido la niña convertida en culebra, la señora les dijo a los demás, que esto había sucedido por la falta de respeto y por eso los mató, por eso ellos dicen que se bajaron a San Andrés para allí seguir viviendo.⁵

El relato entrelaza varios significados que difieren de nuestras concepciones racionales, uno de ellos, representa el encuentro y el complemento, símbolo que une las dos mitades: la culebra, la cual, ligando opuestos, es la productora del equilibrio entre el mundo del arriba y el mundo del abajo, entre el adentro y el afuera. Ella es un animal que muda, que cambia, va de un lugar a otro conectando los opuestos. La culebra Ammarún, representa de alguna manera la época de la errancia: “Interiorizar y exteriorizar mundos o equilibrar mundos interiores y exteriores es la función del amarun. O interiorizar unos y dejar otros por fuera como sombras.”⁶

⁵JACANAMEJOY, Mercedes. En: CHINGLA, Halbert y CHINGLA, Jaime. El simbolismo del bastón de mando en la integración del cabildo Inga y Kamentsa del municipio de San Francisco. Pasto, 1998., 13p. Tesis (Magíster). Universidad de Nariño. Maestría en Etnoliteratura.

⁶MAMIAN, Op.cit., p.246.

El Porotal como la culebra Ammarún, también tiene para la comunidad Inga un significado mítico-simbólico, debido a que en tiempos de penetración incaica vienen escapando de la culebra Ammarún que tragaba y diezmaba a su población. La madre naturaleza ante este hecho se compadeció haciendo aparecer en este sitio un bosque a cuyas dádivas denominaron poroto, que en lengua Inga traduce frijón grande. Este producto es fuente de alimento espiritual y corporal, de él se desprende el nombre porotal; lugar que representa el punto de llegada y el punto de partida, el ir y el venir, lugar del eterno retorno:

Según el relato de nuestros mayores, el nombre de Porotal lo pusieron ellos, porque cuando venían huyendo del dragón o la culebra Amarrun que venía devorando y acabando a gente. Ellos dizque venían aguantando hambre y entonces la madre naturaleza les dio un bosque con un fruto que ellos llamaron Poroto que es como un frijón grande.⁷

Así, cada relato en su movimiento posibilita el encuentro entre el ayer, el hoy y el porvenir, entre las generaciones que ya no están pero que viven y perviven en el corazón y en la tradición de su cultura. Tradición que les permite convivir con sus mitos, con las raíces de su pasado, con el aliento que sopla el fuego para abrigar a las nuevas descendencias: “Nuestras tradiciones y costumbres son el pensamiento de nuestros mayores que han heredado la fuerza de los mitos.”⁸

El mito convive en las comunidades Kamentsa e Inga, mora en ellas, su habitación es la memoria colectiva, abrir la puerta de su morada es escuchar la palabra en su desenvolvimiento, en su telar, cuyo tejido son las voces donde se cruzan y entrecruzan los ecos de muchas generaciones. Mito es la palabra envuelta y entretejida, es el hilo conductor que permite que una cultura no desaparezca, no muera, de ahí la importancia de retomar el mito del Betyeguagua, y el mito de la culebra Ammarún, pues ellos entre muchos otros, representan las tonalidades de la diferencia, la fuerza que les permite estar unidos: el mito es como una fuerza, que le da a uno valor y fortaleza para tener a toda nuestra comunidad unida*

⁷ CHASOY, Domingo, Op., p.14.

⁸ *Ibid.*, p.59.

* ENTREVISTA con Santos Jamioy. Miembro de la comunidad Kamentsa. Sibundoy, 13 de octubre del 2004.

La unidad que el mito profesa en estas culturas es el hecho de ser uno con todo lo viviente, con todo lo que existe y da sentido a su cosmovisión, a su forma particular de ver el mundo y de explicar y justificar lo que sucede en él. Para cada comunidad asentada en este valle, y para la mayor parte de las culturas indígenas que comparten el pensamiento Andino, la dualidad y la complementariedad, son algunos de los aspectos más importantes de su cosmovisión, de su visión de mundo, a partir de ellas explican el sentido del tiempo-espacio, del territorio y demás componentes que contienen el sentido del buen vivir.

En cuanto a la complementariedad, ésta se expresa y materializa en el lenguaje simbólico del dar y el recibir, en el sentido de que uno u otro opuesto da de lo que tiene y recibe de lo que carece, en capacidades o cualidades. También se la entiende como el complemento en la diferencia, o la capacidad que tienen los opuestos de vincularse en el lazo de la unidad. Por otra parte, la dualidad tiene diferentes manifestaciones, de un lado, ésta se presenta en el patrón de asentamiento territorial, y por otra, en su organización política y en sus aspectos socio-culturales: “El que Ingas y Kamsá presenten rasgos de organización dual al compartir el mismo territorio, así como por su interrelación y aspectos socio-culturales semejantes, dentro de una unidad de opuestos complementarios, a pesar de tratarse de grupos lingüísticos diferentes.”⁹

La complementariedad y la dualidad son el desenlace de la armonía que se presenta entre los residentes del Pie de Monte, ellos con el devenir del tiempo se han transformado en mediadores de diversas contradicciones, son el punto medio de dos rostros opuestos: los Andes y la selva; de ahí que presenten rasgos culturales tanto andinos como selváticos y que simbólicamente estén representados en categorías espacio-temporales.

Así, los Andes representan el afuera, al que corresponde el mundo de arriba, lo alto o el mundo de los poderes del cielo, el aire, lo frío, lo masculino. La Selva representa el adentro, que está relacionado con el mundo de lo salvaje, a lo profundo o a lo de abajo, a lo femenino o a lo oscuro: en la Selva está el adentro, está la vida, afuera está lo claro, el aire.*

⁹ RAMIREZ DE JARA, María. Frontera fluida entre Andes, Pie de Monte y Selva: el caso del valle de Sibundoy, siglo XVI-XVIII. Colombia: ABC, 1996.p.28.

* ENTREVISTA con Salvador Chindoy, miembro de la comunidad Kamentsa. Vereda de San Francisco, 23 de septiembre de 2006.

Continuando con la dialéctica dual de estos Andes, podemos reconocer cómo el territorio de las comunidades Kamentsa e Inga y ellas mismas son el punto medio, el umbral que comunica lo opuesto: el adentro con el afuera, el arriba con el abajo, los andes con la selva, el sedentarismo con el nomadismo. Esta mediación simbólica de su territorio, de la cual los Kamentsa e Inga hacen parte, se declara como uno de los mayores elementos de resistencia y disidencia cultural, lo cual ha permitido la existencia de imaginarios que no corresponden necesariamente al sistema social de cultura dominante.

Además, también les ha permitido mantener en justo equilibrio lo semejante y lo diferente, la mismidad y la alteridad, logrando para sí mismas una fraternidad indispensable para vivir con plenitud de acuerdo con los principios fundamentales de su mito-pensar. Este es la base de su cosmovisión, de su visión de mundo, gracias a él identifican su origen, su nacimiento cuya raíz es el encuentro que se da en el cruce de caminos, produciendo el equilibrio de su mundo cambiante que transita en la oposición:

Esta noción de errancia o nomadismo parece una constante de los pueblos; así lo resaltan las historias y las mitologías (...) Al oriente los Kamentsa son hijos de allí, del Valle de Sibundoy, del agua, de la laguna, o de adentro, del amazonas, mientras que sus vecinos o pareja, los Ingas, son venidos del sol o de los Andes del sur.¹⁰

1.3. Clestrinje y Kalusturinda: mito-grafías sobre los carnavales

Clestrinje y Kalusturinda son algunos de los tantos vocablos con los cuales las comunidades Kamentsa e Inga designan a sus principales fiestas: El Carnaval del Perdón y el Carnaval en honor al Arco Iris*. Estos también se han situado o posicionado en el umbral de la diferencia, la semejanza y el complemento. Posición que se evidencia al analizar los múltiples significados otorgados por los miembros de dichas comunidades respecto al origen de

¹⁰ MAMIAN, Dummer. Los Pastos, en la danza del espacio, el tiempo y el poder. Pasto : Unariño, 2004.p.52.

* Entre los diversos vocablos encontramos los siguientes: cabengbe baschco, cabengbe betsnate y aun puncha. La traducción es: “nuestro día grande del entorno”, el día “más grande”, “fiesta y carnaval”.

sus carnavales, el uso de los vestidos y la música correspondiente, la organización de los participantes, juegos, rituales y demás prácticas sociales y culturales relacionadas con el o los sentidos de justicia^{**} que uno y otro pueblo piensan y sienten.

Con relación al origen de sus carnavales, las dos comunidades se remontan a los mitos para explicar en la actualidad la procedencia de Clestrinÿe y Kalusturinda. Así, primeramente, Clestrinÿe, según algunos de los relatos de la comunidad Kamentsá, es el nombre de un arbusto que florece durante el tiempo en que se celebra el carnaval y cuyos pétalos y flores son regados en la cabeza del prójimo como signo de saludo, alegría, perdón y reconciliación.

Este significado actual, como se decía, tiene un origen y un sentido mítico, el cual ha sido recordado, narrado, conmemorado, recreado y vivido a través de múltiples relatos y prácticas que han transitado de generación en generación. Precisamente, uno de aquellos relatos andariegos es el del Taita Martín Agreda, quien recuerda que antes no había nada en absoluto, era un tiempo cubierto de tristeza, pues la fiesta y la música estaban ausentes, sólo existía aquel tiempo donde la melancolía habitaba: “Antes no había nada (...) solamente vivían así, sin alegrar, sin fiesta, sin nada (...) sin música ni nada (...) nada en absoluto.”¹¹

Esta nada absoluta era un tiempo melancólico habitado por un sol negro que irradiaba tristeza sobre el rostro colorido de la alegría, la danza y la embriaguez. Tiempo sombrío que enlutaba la fiesta para hacerla desfallecer, para evitarla y acabarla sin que exista su resurrección. Al ver que se vivía así, diría don Alberto Juajibioy, un ser sobrenatural en forma humana los visito y les aconsejó la alegría y la fiesta para desterrar aquel luto que los cubría: “Al ver que se vivía así, un ser sobrenatural en forma humana- pero vestido- es que se presentó, que los visitó y les dijo: Que era muy necesario la alegría, que vivían muy tristes y por consiguiente que debían por lo menos una vez al año tener una fiesta propia.”¹²

^{**} Esto último, debido a su complejidad y ambigüedad será analizado con detallan el último capítulo de la presente monografía

¹¹ AGREDA, Martín. En: TOBAR, Javier. Rostros y arrugas del tiempo Kamentsá. Popayán, 1998. ,63p. Tesis. (Antropólogo). Universidad del Cauca. Facultad de Humanidades, programa de Antropología.

¹² JUAJIBIOY, Alberto. Op.cit.,p.64.

El personaje mítico o ser sobrenatural en forma humana visitó aquel tiempo donde moraba la tristeza y la oscuridad. A su llegada ofreció la alegría y la fiesta como valores indispensables para transformar aquel tiempo habitado por el sol negro de la melancolía, valores que deben ser acompañados con instrumentos que él mismo prometió traer para poder enseñar, crear, tallar e interpretar:

Entonces, él les prometió que iba a traer los instrumentos para poder tocar y enseñarles la manera como se toca el tambor, la flauta, el rondador, el cacho y el cascabel y todo (...) Y dijo: tal día yo llegaré con la música (...) y se fue (...) llegó con flautas y bombos y les dijo que tenían fiesta y que deberían tener una fiesta, una gran fiesta una vez al año, un gran día para perdonar.¹³

Enseñar a tallar, forjar e interpretar los diversos instrumentos que harían posible la celebración de la fiesta, serían entonces los primeros mandatos que el personaje mítico ofrecería. Además de éstos, él ofrecería el perdón como el don fundamental que hace posible la reconciliación con el otro, la reproducción de la convivencia social, el olvido de la falta y el perdón de la culpa. Personaje mítico que, según Pastora Jacanamejoy, era Clestrinÿe, que después de haber enseñado tantas cosas, moriría para renacer cada año como la flor del carnaval y el perdón.

Clestrinÿe, después de enseñarles, primero a divertirse, les enseñó a tejer mantas, sayos, rebozos (...) vivió Clestrinÿe muchos años juntos con su esposa después de haber enseñado muchas cosas, murió. Lo enteraron en la tierra y desde su piel al descomponerse, nacieron bellas flores a las cuales les dieron el nombre de Clestrinÿe. De allí sacaron muchas semillas. Cada año las utilizaban en todos los carnavales, en cada carnaval florecía (...) Clestrinÿe, nunca reveló de donde vino pero se cree que vino desde la misma tierra.¹⁴

Clestrinÿe es enterrado en la tierra para nacer desde ella en forma de flor cada año. Es como si la muerte se volviese flor, y con ella se adjuntara un

¹³ *Ibíd.*, p.64.

¹⁴ JACANAMEJOY, Pastora. *Op.cit.*, p.65.

nuevo tiempo cargado de alegría, música, perdón y reconciliación, tiempo que en la actualidad es denominado como: “carnaval del perdón”, “el día más grande”, “la fiesta del maíz o la alegría”, “los carnavales de Dios”, “la gran fiesta” y “el amanecer de un nuevo año”.

Esta diversidad de denominaciones por medio de las cuales se ha designado a relato mítico de Clestrinÿe, indica que éste no puede ser observado desde una óptica unidimensional y unidireccional. Esta negaría la pluralidad y la heterogeneidad de los hilos discursivos que forman textualidades activas en el tiempo y en el espacio. Al contrario de ello, dichas asignaciones señalan la riqueza de significados atribuidos al festejo mítico, los cuales fueron producto de los avatares y cambios generados con y por las relaciones con el mundo de los blancos y con el mundo de sus vecinos: los Ingas.

Ellos, al igual que los Kamentsá, también acuden a los relatos míticos para explicar el origen de su “gran día”, el Atun Puncha o kalusturinda o “fiesta en honor al arco iris”. Uno de aquellos relatos es el comentado por Francisco Tandioy Jansasoy y Alonso Mafla:

Los abuelos Ingas al hacer referencia a un cuento denominado Atun Puncha IAIA comenta que fue el Kuichi (arco iris) convertido en abuelo Inga quien protegió la vida del IAIA o jefe de un Atun Puncha quien venía siendo objeto de persecución por parte de una especie de hombre monstruoso que como los animales tenían patas y cola.¹⁵

El relato del IAIA señala de manera metafórica la llegada de los españoles, la protección hecha por el Kuichi ante este hecho y la persecución o la huida del IAIA o jefe del Atun Puncha. Con respecto a lo primero, la mayor parte de las culturas andinas vinculan la llegada de los españoles con un tiempo oscuro o un periodo de imágenes sombrías. Los Incas por ejemplo, a través del poema denominado “A PUINKA”*, describen como un “arco iris negro” (llegada de los españoles) comenzó a levantarse sobre la alegría multicolor

¹⁵ TANDIOY, Francisco y MAFLA, Alonso. Simbolismo de los Carnavales Inga y Kamentsá del Valle de Sibundoy. Pasto: Hechos y proyecciones, sd. p.9.

* Algunos fragmentos del poema dicen lo siguiente: ¿Qué arco iris (es) este negro arco iris (que) comenzó a alzarse (...) Dicen que las nueve vienen a habitar la tierra, anocheciendo; Dice que la madre luna se entristece, se vuelve pequeña (sensible); también todas las cosas ya se ocultan lamentándose.

de la fiesta para opacarla y oscurecerla. Arco iris negro que además se relaciona con la muerte de Atahualpa y la tristeza sentida por los Incas ante este hecho trascendental.

Este negro arco iris también se levantó entre los Ingas, quienes, según Francisco Tandioy y Alonso Mafla, siendo descendientes directos de los Incas, fueron defendidos por el Kuichi (arco iris) convertido en abuelo Inga. Gracias a esta defensa y en honor a la valentía de Kuichi se festeja el carnaval: “En honor a esta singular hazaña se inicia el festejo de los carnavales con chicha de maíz, música de tambor, flauta, bututu, rondador, loina, cascabel (...) El cuento de IAIA muestra de manera metafórica, la llegada de los españoles y, a su vez, cómo un cacique organizó la defensa del pueblo Inga.”¹⁶

El Kuichi según el mito se convirtió en abuelo Inga para defender y proteger al IAIA (jefe) de un Atun Puncha (fiesta grande o carnaval) del ataque provocado por un hombre o un tiempo oscurecido, protección que significó el triunfo del Kuichi o el arco iris multicolor sobre el arco iris negro, de la alegría sobre la tristeza, del carnaval sobre la opacidad y el orden.

Así, los kamentsá y los Inga acuden a los mitos (Clestrinÿe y el IAIA) para explicar, cada una a su modo, el origen de sus principales fiestas o carnavales. Fiestas que hoy son denominadas, entre otros nombres, como el Carnaval del Perdón y el Carnaval en Honor al Arco iris. Este carácter mítico otorgado al origen de dichos carnavales, indica que estos son una suerte de mandatos o mandamientos que han de ser cumplidos por los miembros de estas comunidades a través de la celebración anual de sus fiestas. Celebración que es realizada los días lunes y martes que preceden al miércoles de ceniza en los municipios de Sibundoy, Santiago, Colon, San Francisco, San Andrés y veredas aledañas.

En el día lunes, los Kamentsa de Sibundoy y sus vecinos de San Francisco dan apertura a su día más grande: Clestrinÿe o Cabengbe baschco. De igual manera, en el día martes, los Inga de Santiago, Colón, San Andrés y veredas aledañas celebran su fiesta o carnaval en honor al arco iris: Kalusturinda o Atun Puncha. Estos días están cargados de diversas y diferentes prácticas culturales, juegos, rituales, festejos y todo lo que concierne, como diría Bajtin, al lenguaje carnavalesco. Lenguaje que debido a su ambigüedad y densidad sólo será descrito brevemente.

¹⁶ *Ibíd.*p.9.

En el día lunes, es propio de la comunidad kamentsá la personificación de los San Juanes, los Saraguayes y el Matachín. Los primeros, son los encargados del ritual de enjale de gallo, ritual que se realiza frente a la casa de cabildo en un castillo hecho de ramas, juncos de totora y arreglos florales. En este, se cuelga boca abajo al ave solar para ser sacrificado por los San Juanes, quien en medio del juego, la competencia, la risa y los gritos sacrifican o decapitan al gallo como símbolo de muerte al tiempo lineal e inicio del tiempo de carnavales.

Los hombres pertenecientes y escogidos por la comunidad Kamentsá son los que se disfrazan de San Juan hombre o San Juan Mujer. Ellos con sus ropas de paño negro desgastado y sucio, sus cabezas cubiertas con pieles de animales de monte, sus pelucas alborotadas y trajes de corte español puestos al revés, representan la burla y la ironía que este personaje hacía a los españoles. Su máscara de color negro parece esta vinculada a la muerte, el suicidio o al sacrificio:

Los San Juanes van haciendo burlas, señas, gestos, para desquitarse con los españoles. Se dice que ellos son suspicaces, que los antiguos al no hablar español hacían muecas y gestos. Ellos sacan la lengua. Las máscaras de los San Juanes se representan con la lengua afuera, que significa el resentimiento de los indígenas, que por muchos motivos se ahorcaban.¹⁷

Los Saraguayes con sus trajes blancos, capas rojas y sus sombreros triangulares adornados con espejos, son los danzantes de Clestrinje, su danza de ritmo lento y pasos que triangulan en zigzag, representan la opresión y el hostigamiento que han padecido los grupos indígenas asentadas en el Valle de Sibundoy.

La coreografía de los Saraguayes y las danzas carnavalescas aluden a una concepción de tiempo-espacio diferente a la linealidad histórica de occidente. Concepción que se relaciona con el devenir, el eterno retorno, el gran espiral: “en Clestrinje, en batsnate es volver, es danza de Saraguayes, danza

¹⁷ DAZA, William. La alegría con todos y el acuerdo con el mundo. En: TOBAR, Javier y GOMEZ, Herinaldy. Perdón, violencia y disidencia. Popayán: Universidad del Cauca. 2204. p.97.

envolvente y desembolvente, danza de serpiente retornante, del gran espiral, símbolo cíclico del regresar, del eterno retorno, ir y venir infinitamente.”¹⁸

Quien dirige el ritmo de los personajes que aparecen anualmente en la celebración de Clestrinÿe es el Matachín. Él es la figura pregonera que enmascara la alegría del nuevo tiempo de carnaval. Vestido de capisayo, chaquiras, collares elaborados por frutos secos y dientes de animales, máscara de color rojo adornada con penachos y plumas multicolores cuyo significado se asocia con los curacas de la región, el matachín es quien abre y dirige el festejo para celebrar el Clestrinÿe.

Por otra parte, el día martes, los juegos con chilacuanes arrojados, ortigas restregadas, muñecos desparramados y banderas coloridas son un conjunto de practicas o acciones vivénciales que hacen parte del Kalusturinda celebrado por los Inga de Santiago. Prácticas o acciones vivénciales que según su sentir-pensar tienen diversos significados simbólicos relacionados con los distintos valores socio-culturales practicados durante y después de la celebración del carnaval.

Estos juegos, en tanto practicas o acciones vivénciales, son celebrados en la plaza central de Santiago y calles aledañas, a este lugar de raigambre popular llegan a muy tempranas horas propios o extraños, todos o su gran mayoría traen en sus manos o en un canasto cargado a la espalda los chilacuanes, ramas y ortigas y muñecos hechos de paja para poder participar en la contienda. Una vez reunidos y concentrados los diversos rostros en la plaza se desenlazan en su efervescencia los juegos con sus respectivos significados.

Los chilacuanes arrojados vertiginosamente desde distintos puntos de la plaza, hacia arriba o de un extremo al otro, permiten integrar y unificar a los distintos y diferentes rostros que participan del juego. Hombres, mujeres, jóvenes, viejos, colonos, indígenas, Kamentsas e Ingas comulgan en la acción del juego con chilacuanes. Todos ellos participan, ya sea lanzando los chilacuanes hacia arriba o arrojándolos intencionalmente contra la espalda de algún desprevenido que concurra en el festejo. Sobre el significado otorgado al lanzamiento de los chilacuanes, Don Florentino Tandioy explica: “Florentino Tandioy, el gobernador electo, cuenta que antes solían lanzarlas hacia arriba, y que si de vuelta le caía a alguien, debería tomarlo como un llamado de atención por algo malo que hubiera cometido.”¹⁹

¹⁸ *Ibíd.*, p.130.

Las ramas de ortiga son restregadas en el rostro, las piernas o los brazos de quienes participen en el agasajo. Propios y extraños recorren la plaza de un lado al otro para recibir o ser recibidos por la picazón causada por esta hierba vivaz, cuya utilización en el festejo simboliza saludo, respeto, confianza y amistad. De ahí que quien sea ortigado en la celebración del Kalusturinda no debe disgustarse ni mucho menos enojarse, al contrario, debe dar gracias porque según los taitas inganos la ortiga influye positivamente en la circulación de la sangre y ayuda a espantar la pereza del cuerpo. Al respecto, Taita Víctor Jacanamejoy diría:

La ortiga se la utiliza cuando tomamos yage, un momento especial. Pero también se ortiga hoy en señal de respeto, de confianza y amistad, nadie puede ponerse bravo, si a usted lo ortigan tiene que dejarse, usted no puede esquivarse, ni enojarse, ni ponerse bravo. Un momento especial que hay que hacerlo y lo hacemos específicamente para la circulación de la sangre, para que se quite la pereza, se vuelva más abierto, más vivo*

El juego con los muñecos también es festejado en la plaza central de Santiago. Los muñecos son elaborados con hojas de maíz seco y su juego consiste en tirar y pisotear festivamente a los muñecos contra el suelo, el aire o la espalda de un amigo o visitante. El juego termina cuando los muñecos son destruidos y reducido a pajas y a basuras, en ese momento los participantes que hicieron parte de dicho juego se dirigen al cabildo a continuar con su festejo. Según lo comentado por Don Mateo Chasoy, el juego con los muñecos representa los juegos que los niños practicaban anteriormente para divertirse.

Los bandereros nombrados por el gobernador electo son los encargados de elaborar los muñecos de hojas de maíz y de competir en el juego de banderas. Competencia que es realizada en la plaza central de Santiago. En ésta cada banderero se instala en un extremo y aguarda la señal o el grito correspondiente para salir a toda marcha al otro extremo de la plaza. Gana precisamente quien llegue al punto de partida.

¹⁹ TANDIOY, Florentino. En: SANCHEZ, Carlos y MEJIA, Eliza. Santificar las Fiestas: Ministerio de Cultura, 1998.p.31.

* ENTREVISTA con Víctor Jacanamejoy, Ex gobernador y medico tradicional de la comunidad Inga. Santiago, 8 de febrero de 2005.

Ahora bien, todos estos juegos festejados durante la celebración del Kalusturinda, toman como escenario principal la plaza central de Santiago. Esta, como diría Bajtin, es la arena principal de acciones carnavalescas a través de la cual es posible el contacto y el encuentro con el otro. Contacto que en la efervescencia del kalusturinda se interpreta como un chilacuanazo arrojado al cuerpo o una ortiga restregada sobre el rostro desnudo del otro. Encuentro que en la algarabía de los juegos y en el festejo mismo del Kalusturinda permite integrar o unir a los rostros distantes. Con relación a ello, Taita Víctor Jacanamejoy manifiesta:

Yo vine a reencontrarme con mi familia, a ver mis terrenos, a ver a mi mamá, a mis hermanos, ósea, que es un día de encuentro, de reconciliación, de paz, de alegría, de danzar, de festejar.*

Así, expuestas brevemente algunas de las prácticas culturales y acciones vivenciales realizadas durante la conmemoración del carnaval Kamentsa e Inga se puede decir que la procedencia de dichos festejos reposa en el mito como relato fundador. Mito que cada año revive durante la celebración de las fiestas en forma de flor (Clestrinÿe) o arco iris (Kalusturinda), para fracturar aquella linealidad propuesta por la historicidad del logos que funda la historia.

Clestrinÿe para los Kamentsa es el gran día o el pétalo de una flor que renace cada año para contagiar de aroma musical y colocar en práctica los diversos valores socio-culturales relacionados con el don, el perdón, la unión y la justicia. Kalusturinda para los Inga es el día o la fiesta en honor al arco iris. Fiesta que significa danza, baile, unión, preparación y festejo. Así lo explica Taita Víctor:

Kalusturinda, término quechua que significa danzar y bailar, no con música grabada, cada quien hace su música, ejecuta el bombo, los cuernos, los cascabeles, flautas, rondador y dulzainas. Es un momento especial por que cada quien tiene que portar un traje, la kuma, el llaugtu, capisayo, las chaquiras, la corona de plumas. Estos días hay que prepararnos: preparar chicha significa que toca trabajar todo el tiempo sembrando maíz para hoy

* ENTREVISTA con Víctor Jacanamejoy, Ex gobernador y medico tradicional de la comunidad Inga. Santiago, 8 de febrero de 2005.

salir. Un momento especial, es toda una preparación, prácticamente todo el año.*

En ese sentido, la celebración del carnaval Kamentsa e Inga es precedida por un tiempo de preparación. Tiempo en el cual los miembros de dichas comunidades colocan en práctica las distintas concepciones o principios que tienen sobre la vida. Principios como la reciprocidad, el intercambio, el diálogo y el encuentro son sentidos a través de la estrecha relación que guardan con su territorio y lugar de origen.

1.4. Territorialidades, Lenguas y Espacios del Acontecer Diario.

Cada paso o trazo que una determinada cultura expresa en su acontecer diario, debe ser entendido como una diversidad de costumbres donde se manifiesta la materialización de su ser, de su pensar y actuar, son estas revelaciones las que dibujan en su movimiento la filosofía de la vida misma, es allí donde el lenguaje del otro se desnuda para revelar su cosmovisión, su visión de mundo y es allí donde precisamente mora la diferencia.

Aceptar esa diferencia es reconocer la filosofía del otro, la cual, según la tradición de las comunidades Kamentsa e Inga, tiene su punto de partida en la concepción que guardan sobre su territorio, es decir, en su territorialidad. Así para los kamentsa, el territorio o la tierra es semejante a la madre: binyoca que significa territorio, binyáng que simboliza estar unidos a tsbatsána mama (madre responsable). La tierra es la madre, de ella deviene el sustento material y espiritual de los hombres, en su interior se nace y a él se debe volver, pues ella es bêngbe wóman, el lugar sagrado de origen.

Como el lugar sagrado de origen, continuamente hay que ir y volver, transitar por el sendero que los kamentsa sienten como tabanok, que según su cosmovisión simboliza el punto de origen propio, donde salían y regresaban, un naciente retorno a la madre; es decir, kamontsa yentsóng, que significa los hombres que nacen de aquí mismo.

La tierra como madre es, a su vez, el mundo-centro, chapui según la tradición ingana, la cual simboliza la mediación o el umbral entre el cielo y el

* ENTREVISTA con Víctor Jacanamejoy, Ex gobernador y medico tradicional de la comunidad Inga. ntiago, 8 de febrero de 2005.

infierno, el arriba y el abajo, el adentro y el afuera. En este espacio de mediación, el hombre Inga ha dialogado recíprocamente, desde tiempos inmemorables, a través de los ritos de la siembra:

Nosotros los indígenas desde los tiempos de nuestros mayores, hemos tenido en cuenta para el cultivo de la tierra varios puntos que nosotros llamamos ritos de la siembra. Esto lo hacemos para que la naturaleza nos ayude en estas siembras. Como primera: se desgrana el maíz bien seco y se lo coloca a las ánimas benditas la noche de la ofrenda para que ellas vengan y bendigan estas semillas. Como segundo tenemos: era costumbre llevar ochenta pares de maíz a regalar a las parroquias como pago de diezmo, de allí se traía seis pares para la siembra, ya venían benditos, según nos decía el padrecito y eso nos daba muchos frutos. Como tercera: se colocaba la semilla desgranada en un canasto y en el centro se preparaba una vela encendida. Esto era bueno para tener buenas cosechas. Cuarto: se siembra teniendo en cuenta la luna, ella es nuestra segunda madre, por lo tanto se busca su lado como está, entonces se siembra.²⁰

La tierra es la matriz que engendró a sus habitantes, los cuida y protege, alimenta y sostiene en su regazo para poder donarles la sabia que se encuentra en su centro, en el chapui. De él nacen las dádivas y los frutos de los que vive la comunidad, por ello, hay que agradecerle, comportarse o cuidarse de buena manera para mantener el equilibrio entre los poderes del arriba y del abajo; porque, se sabe, que las acciones de la comunidad satisfacen o disgustan a las entidades telúricas, a los santos o mamitas.

Así, para mantener la armonía o el equilibrio entre los poderes sobrenaturales y el hombre, es necesaria la ofrenda, el don, el cual es brindado al tiempo de antes, a las ánimas y a los muertos, pues ellos están presentes en su ausencia, ellos vigilan y bendicen a las nuevas generaciones. A ellos se les ofrenda chicha, el mote, el baile, pues si la vida es trabajo, importa que muerte sea descanso, y que las almas gocen graciosamente de los manjares cuyo disfrute tanto esfuerzo les costó un día sobre la tierra:

²⁰ CHINDOY, Apolinar. Op.cit.,p.34

El día de las ánimas es como un recordatorio de los gustos que tenían nuestros seres queridos que hoy son difuntos, entonces en honor a ellos se preparan alimentos para ofrecerles: la chicha, el mote, cosas por el estilo, todo lo de alimentación, cosas que les guste, para ofrecerles e ir al cementerio, echarles agüita y antes bailaban bambuco, a partir de mañana que es el día de la ofrenda ya prácticamente empiezan los preparativos del día grande, el carnaval.*

La reciprocidad entre el hombre y el mundo sagrado es para estas comunidades la esencia que les permite estar unidos, estar en comunión con todo lo que existe en su mundo natural y sobre natural. Gracias a esa fraternidad que se ofrece en los ritos de la siembra, en el día de las animas, la tierra donde residen los vivos se transforma en un lugar que define la existencia de los hombre que la habitan.

Esta reciprocidad también se manifiesta en el diario vivir de las comunidades, en ello que Don Alberto Juajibioy denomina: wabwatmban, es decir, el préstamo de trabajo o de brazo, donde la ayuda mutua entre los miembros de la comunidad es un compromiso que se tiene frente al otro; pues para ellos como para la mayor parte de las etnias que comparten el pensamiento Andino, nadie puede existir aislado o por si solo, siempre se necesita de la alteridad o de su complemento

El trabajo prestado es una actividad comunal o una forma de reciprocidad que vincula a los hombres de la comunidad en el lazo de la participación colectiva, donde cada miembro como participante brinda su mano como un acto de generosidad, de igualdad y justicia. Para estas comunidades, cada trabajo colectivo que implique préstamo de brazo debe estar acompañado de la boda, la cual es brindada a quienes prestan su esfuerzo y su tiempo. A ellos por su compromiso se les convida la chicha, el mote y demás, se les agradece por su ayuda prestada, logrado así el en-bema, es decir, el hacerse amigos, el estar unidos en comunidad y colectividad.

Generalmente estas actividades recíprocas se evidencian en diversos lugares como la minga, la chagra y las cuadrillas. En la primera, el “mingero” prepara el troncho (pedazo de gallina, de carne o de res) para retribuir a quienes colaboraron con el trabajo y agradecerles por su voluntad prestada. La minga es temporal y se convoca cuando cualquier miembro de la

* ENTREVISTA con Pastora Juajibioy. Miembro de la comunidad Kamentsa. Sibundoy, 28 de octubre de 2004.

comunidad requiere el préstamo de brazo. Esta es una forma de trabajo asociativo donde prevalece la reciprocidad como medio de retribución social, la cual fortalece las relaciones de parentesco y familiaridad de los participantes: “La chicha, el mote y el troncho es lo que se necesita para la boda, para compartir con nuestros amigos que nos vienen ayudar en las mingas para arreglar los caminos, puentes, preparar la tierra y la cosechas. Esto es como un trabajo prestado que tenemos.”²¹

En la chagra se nutren las diversas relaciones que se tienen con el otro; allí conviven en reciprocidad el hombre como ser social y la tierra como madre. La Chagra es universo y filosofía que se gesta en el acontecer diario, en cuya matriz se teje el jajañ, es decir, el trabajo en la chagra. En este lugar de trabajo se comparte el esfuerzo colectivo y se aprende de manera mutua. De ahí que las actividades de la siembra y el deshierbe de la chagra sean ocupaciones complementarias: los hombres hacen la limpieza y las mujeres realizan la siembra:

Cuando era joven me tocaba trabajar en la chagra, desyerbar y rastrear junto con la cuadrilla andaba todos los días, eso sí, siempre fue duro, tenía que aguantar sol y agua, tenía que sacar el guacho de cuatro metros de ancho y cincuenta de largo. Todos colaboraban en la chagra, todos se prestaban la mano

La chagra como célula vital es despensa donde se siembra diversidad de tubérculos (papá, olluco, frijol) y cultivos autóctonos o apropiados (cebolla, calabaza, habas, tomates, entre otros). Uno de los más sembrados e importantes es el sbochan (maíz), el cual y según lo expresado por Don Alberto Juajibioy, es la visión de Dios y alimento para toda la vida, por ello, se le tiene respeto, no se le pisa por que se estaría enceguedando la mirada divina.

El sbochan se siembra en las chagras tradicionales, su ritmo de maduración depende del ciclo agrícola manejado por estas comunidades. Así, entre los meses de abril a junio, preferencialmente en luna llena, se constituye el periodo de la siembra, después de ocho a diez meses, es la cosecha, época que generalmente coincide con la celebración del carnaval. El ciclo agrícola determinado por la siembra y la cosecha, hacen del maíz una dádiva que

²¹ CHINDOY, Silvestre. Op. Cit., p.29.

*ENTREVISTA con Miguel Chindoy, ex gobernador del cabildo Kamensá. Las cochas 29 de Octubre del 2004.

permite integrar las diversas tonalidades que constituyen el sentido de comunidad: el trabajar, el compartir y el conversar se hacen más fortificantes gracias al maíz:

El maíz es la vida misma, es la subsistencia. Alrededor de él se une la gente en el rastrojo, en la siembra, en el deshoje, en la cosecha y en la preparación de alimentos y la chicha, por eso es un elemento integrador. Si no hay maíz no hay carnaval, por que no hay mote ni chicha. Nosotros no tenemos la costumbre de vender el maíz*

La cuadrilla, enabuatembayeng, es una forma de trabajo asociado y un espacio para el aprendizaje: ena es entre unos y otros, buat es enseñar, aprender a vivir en comunión con el otro a través del trabajo, biyeng es varios, gente o comunidad. Anteriormente, cada cuadrilla elegía un caporal, él dirigía estableciendo horarios de trabajo y distribuyendo obligaciones, era, según Taita Salvador, la mano derecha del gobernador:

El Caporal era el brazo derecho del gobernador [...] la cuadrilla se compone de veinte y cinco, treinta o setenta personas, mi papá era Caporal, a mi me tocó trabajar en el guacho, y alcanzamos a tener setenta personas, entonces cuando eran trabajos comunitarios el gobernador no era quien dirigía, sino el Caporal, y todo el mundo salía a los trabajos comunitarios, era la manera de gobernarse muy bueno, desafortunadamente venido en decadencia**.

En ese sentido, el territorio para las comunidades Kamentsa e Inga es el lugar donde se entrelazan prácticas cotidianas y principios de reciprocidad. Prácticas cotidianas como el trabajo, entendido no simplemente como actividad en la cual el hombre busca su sustento diario, sino como el valor fundamental que determina principios de reciprocidad y socialización. Principios de reciprocidad que se configuran en las distintas formas de organización de trabajo: cuadrillas, mingas y chagras.

Estas prácticas cotidianas y principios de reciprocidad, sumados a los distintos rituales y festividades (el carnaval del perdón, rituales de siembra, el día de los difuntos, y las tomas ancestrales del yagé) son los que fortalecen su filosofía, su mundo, son ellos donde se puede leer los códigos o leyes

* JACANAMEJOY, Mercedes. Op. Cit., p.23.

** ENTREVISTA con Salvador Jacanamejoy, ex gobernador del cabildo Kamensa. Sibundoy, 27 de Octubre de 2005.

fundamentales que sostienen un orden ecológico, un orden social, un sentido de lo justo y de la justicia* .

Otras actividades que complementan el diario vivir de estas comunidades son: la ganadería, el comercio y la artesanía. La primera de ellas, es una actividad habituada que progresivamente va tomando auge por la producción de leche, la cría y el mejoramiento de las razas de ganado. Generalmente, estas actividades se realizan en pequeñas parcelas donde se tienen de una a tres cabezas de ganado, las que se destina una o dos hectáreas de tierra sin seguir patrones de explotación tecnificada.

El comercio es una actividad realizada por estas comunidades desde tiempos inmemorables, andar y caminar sin perder el camino de la unidad fueron las huellas trazadas por los antiguos moradores del valle de Sibundoy. Sus constantes movimientos entre el bajo y el alto Putumayo, sus continuos desplazamientos entre las cejas de los Andes y la espesura de la Selva, hacen que ellos sean unos verdaderos caminantes de su territorio.

Los Kametnsa salen a vender sus productos artesanales y textiles a los pueblos y ciudades, sin embargo, son los Ingas los comerciantes por excelencia desde épocas pre-hispánicas. Su ritmo de desplazamiento ésta ligado a sus conocimientos, caminar y viajar es para ellos una forma de aprender a compartir la sabia que brota de las plantas medicinales. Sus continuos contactos con los de adentro: los Kofán, Huitoto, y Sionas, quienes se encargan de iniciar a los chamannes en el conocimiento sagrado de la planta del yagé, hacen que los Inga sean los andariegos del Valle de Sibundoy.

La artesanía es el resultado del oficio por medio del cual se expresa a cabalidad la sensibilidad cultural de la comunidad. Oficio porque en él existe una extraña mezcla entre la vocación y la paciencia, entre la intimidad de la labor y la devoción del conocimiento, son ellas en sus enlazamientos la esencia del oficio, de los oficios como el tejer y el tallar.

El tejer como oficio o labor es una de las expresiones de sensibilidad cultural que estas comunidades desarrollan diariamente. El tejer es un oficio realizado por las mujeres, ellas son las encargadas de tejer historias e hilar recuerdos, desenvolver mitos y trenzar con sus manos soberanas el devenir y el acontecer de su comunidad. Para ello y según sus tradiciones, la mujer

* Asunto analizado con detalle en el último capítulo del presente escrito.

debe estar en un estado de purificación antes de realizar su primera puntada en el tejido.

Además el tejido, o más bien el ritmo de la tejedora, está relacionado o asociado con los ciclos de la luna: “el tejido Kamensá está sujeto de esta manera a ciclos, a fases, a los de la mujer o a los de la luna. Se había dicho que cuando una mujer está en periodo de menstruación, ella no puede trasquilar, ni teñir la lana, pues corre el riesgo, el peligro de debilitarse, de dañarse esta mancha es veneno.”²²

En el tejido se encuentran escritas no una sino varias historias, relatos que han sido hilados en la paciencia de quien los elabora, cuyo significado muchas veces está relacionado con los efectos visionarios producidos por el Yage. Los colores del capisayo, por ejemplo, según la palabra de los mayores, son los colores que más se manifiestan en estados de chuma, como dicen, sus líneas paralelas con sus diversas tonalidades representan, según taita Víctor Jacanamejoy, lo siguiente: “capi, angosto, unido y sayo paralelo. Saya para nosotros es parado, una especie de columna. Estas rayas son paralelos infinitos que no se juntan. Las hay de distintos colores, fondo blanco con rayas azules y rojas, o de color crema, propio de lana virgen, con rayas negras o moradas.”²³

La convivencia de la palabra en su diferencia es otra de las manifestaciones culturales que estos grupos comparten. Así los kamentsa, si bien hablan su lengua tradicional que, según Don Alberto Juajibioy, es de origen oceánico, también acogen y hablan la lengua de sus vecinos (Inga) y colonos (castellano). De igual manera, los Inga que hablan la lengua del mismo nombre, la cual es de origen quechua, también dominan el castellano y en algunos casos el kamentsa. Esta manera de hospedar y hablar la palabra del otro fue fruto del devenir, el transitar y el andar, pues ellos desde tiempos inmemorables han compartido su lengua para poder comercializar sus productos, conformando así un cierto bilingüismo. Al respecto, Ramírez de Jara explica:

²² TOBAR, Javier. *Hermenéutica del saber Kamentsá*. Pasto, 2002., 24p. Tesis. (Especialista). Universidad de Nariño. Docencia Universitaria

²³ JACANAMEJOY, Víctor. *La savia medicina de la naturaleza*. En: *voces de la memoria*. Bogota: Bat, 2004.p.246.

Siendo los Inga del Pie de Monte colombiano hablantes del quechua y comerciantes especializados, se podría considerar que comparten las mencionadas características señaladas por Whitem con los grupos del Pie de Monte ecuatoriano, la cual apunta a confirmar su estrecha relación con los grupos quechuas del este de los Andes ecuatoriano. Cabe anotar además, que los Inga entienden el kamsa, lo cual significa que también comparten la condición de bilingüismo.²⁴

En ese sentido, el Valle de Sibundoy es un barniz de tonalidades donde las lenguas dialogan. Así, la lengua Kamentsa es hablada aproximadamente por 2500 indígenas, y su lugar de emergencia es el municipio de Sibundoy. De igual manera, el Inga o quechua es hablado a lo largo y a lo ancho del Putumayo, especialmente en los pueblos de Santiago, San Andrés y Colón.

Para finalizar, el espacio de encuentro entre estos grupos se hace latente por la convivencia y la mutua relación de sus lenguas, cada comunidad en su diferencia, en su palabra, permite el acercamiento de la lengua del otro; provocando la apertura de la alteridad y el desgarramiento de la identidad. La apertura y el desgarramiento como tales, son el latido de la reciprocidad y hermandad. De ahí que la convivencia en encuentro y en diferencia pueda igualmente activar facetas desconocidas de lo propio o enriquecer tradiciones contextuales.

No obstante, este espacio de encuentro denominado por los kamentsa y los Inga como Tabanok y Pacha-Mama, ha sido históricamente y geográficamente construido y representado desde y por una perspectiva de orden hegemónico. Perspectiva que según los estudios poscoloniales ha subalternizado y negado las diversas diferencias del otro. Esta visión o perspectiva hacia al otro ha generado lo que Aníbal Quijano denomina colonialidad del poder, la cual a continuación será analizada ampliamente para visualizar cómo a través de ella se “universalizó el Derecho” y se legalizó las distintas relaciones de poder derivadas de la misma.

²⁴ RAMIREZ, María Clemencia. Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: El caso del Valle de Sibundoy XVI- XVII. Bogotá: ABC, 1996.p.56-57.

2. LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA UNIVERSALIZACIÓN DEL DERECHO

“La historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propios y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no menos decisiva: su identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo con América primero y con Europa después; en adelante era en el pasado”

Aníbal Quijano

En el presente capítulo se analiza como la colonialidad del poder, además de ser un elemento constitutivo de la modernidad, que según Aníbal Quijano, clasificó el imaginario de los dominados a través de categorías como raza, conocimiento, religión, entre otros, fue también una estructura que sirvió de base para la universalización del Derecho en América.

Lo anterior se llevó a cabo a partir de la introducción de nuevas formas jurídicas y técnicas de gobierno utilizadas por los ibéricos para gobernar, controlar, disciplinar y vigilar el territorio, la población, el cuerpo, y las “almas” de los nativos en el nuevo mundo.

En cuanto a las nuevas formas jurídicas que los ibéricos implementaron desde el “descubrimiento” de América se encuentra, precisamente, el Derecho, el cual, operó en el nuevo mundo a través de un sistema jurídico colonial reflejado en instituciones, normas, leyes, discursos, dispositivos y demás. Estos elementos constitutivos del sistema jurídico colonial se expandieron a lo largo y a lo ancho del territorio y su población nativa, incluido, el “valle de Sibundoy”.

En este valle, instituciones como la mita, técnicas de vigilancia como la visita, mecanismos de sujeción tributaria como los resguardos y los cabildos fueron determinantes, de un lado, para controlar y construir territorios, poblaciones, cuerpos, almas y, de otro, para consolidar el Derecho y su sistema jurídico como único mecanismo legal de administración de justicia. Esta consolidación del Derecho ha negado y ocultado históricamente otras alteridades jurídicas que cada grupo indígena asentado en dicho valle tiene para sentir y pensar su justicia.

2.1. La Colonialidad del Poder en el Sistema Jurídico Colonial del Nuevo Mundo

La colonialidad del poder como categoría elaborada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, permite comprender la historia desde la visión del otro, el excluido, silenciado y diezmado, aquel hombre que fue considerado por el etnocentrismo europeo como “raza” inferior. Señalamiento que se produjo en una fecha cumbre para la historia: 1492, año de la presencia y el contacto del hombre europeo con la alteridad de su rostro, con su diferencia, la cual será subyugada desde el momento en que se impone la bandera de modernidad sobre el suelo de la “barbarie”:

La colonialidad es un elemento constitutivo de la modernidad, ya que ésta se representa así misma, desde un punto de vista ideológico, sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo (centros y periferias) es legítima porque se funda en una división ontológica. De un lado, es la “cultura occidental”, representada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es llevar o “difundir” la modernidad por todo el mundo; del otro, están todas las demás culturas, representadas como elementos pasivos, receptores de conocimiento, cuya misión es “acoger” el progreso y la civilización que vienen desde Europa. Lo característico de “occidente” será la racionalidad, el pensamiento abstracto, la disciplina, la creatividad y la ciencia; el resto de las culturas, por el contrario, son vistas como pre-rationales, empíricas, espontáneas, imitativas y dominadas por el mito y la superstición.²⁵

La colonialidad del poder fue el resultado de la violencia epistemológica ejercida por los colonizadores españoles para sujetar la diferencia, cara que se ocultó bajo la bandera de modernidad para dominar y disciplinar formas de pensamiento alternativo; mitos, costumbres y formas de interpretar la vida fueron ocultadas y erradicadas del imaginario de la otredad, por ser considerados por el etnocentrismo europeo como creencias supersticiosas que no tenían nada que ver con los criterios razonables propios del hombre occidental.

²⁵ CASTRO, Santiago. La postcolonialidad explicada a los niños. Colombia: Universidad del Cauca. 2006 .p.9.

El etnocentrismo europeo fue tejiendo una basta red de relaciones de dominación / explotación, a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América. Esta red tejida por los colonizadores europeos articula mecanismos de control y clasificación como: la universalización del conocimiento, la idea de raza, la explotación del trabajo, el adoctrinamiento religioso y la “universalización del derecho”^{*}. Esta red tiene por nombre colonialidad del poder y se sitúa en el “imaginario de los dominados”, como lo comenta Quijano:

Consiste, en primer termino, en una clasificación del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] la represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada. Intelectual o visual [...] Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimiento y significaciones.²⁶

La basta red de relaciones de saber-poder fue utilizada por Europa para consolidar la modernidad como fuente universal de poder y condenar América a la colonialidad. En consecuencia, destejer lo que occidente ha hilado en su linealidad es bordar los efectos producidos por esta red que atrapó la alteridad en el laberinto llamado colonialidad. Efectos causados desde el momento en que el descubrimiento del nuevo mundo se transformó en “encubrimiento” de diversidad y pluralidad de formas de pensar y de abordar el mundo; de esta manera, tejer las consecuencias producidas desde el encuentro de dos mundos es la tarea que se debe abordar.

La primera consecuencia de la colonialidad del poder es creer en la idea de “raza” como instrumento biológico natural y no como herramienta de dominación colonial, la cual sujeta al hombre a una supuesta identidad racial

* La universalización del Derecho en América es entendida como la prolongación fallida de la normatividad jurídica vigente en su tiempo en España, la cual, tuvo que ajustarse las diferencias de orden cultural existentes en el nuevo mundo para funcionar como un elemento que le legalizaba las relaciones de poder entre conquistadores y conquistados.

²⁶ *Ibíd.*, p. 28.

creada por los europeos como criterio básico de clasificación social. Este instrumento creó nuevas identidades geoculturales, como lo expresa Quijano: “impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: “indio”, “Negro”, “Asiático” (antes “Amarillos y “Aceitunados”), “Blanco” y “Mestizo”. De la otra: “América”, “Europa”, “África”, “Asia” y “Oceanía.”²⁷

La idea de raza ocultó el rostro del “otro” envolviéndolo con la tonalidad de colores que dispuso para encubrirlo y clasificarlo, prototipo de diferenciación que busca ver en el “otro” el estigma que permita reducir su condición humana a la impureza; es decir, se teje la fantasía y el terror sobre el “otro”, el extraño, que empieza a ser visto desde el etnocentrismo europeo como raza inferior, el otro lado de la civilización.

De la noción de “raza” y la clasificación de los hombres, se desprende la explotación del trabajo, surgiendo lo que Aníbal Quijano denomina la división racial del trabajo*. La articulación de la idea de raza con la explotación del trabajo edificó nuevas identidades geoculturales entre los grupos dominados, sujetos y clasificados dentro de la pirámide o jerarquía racial propuesta por occidente. La cumbre de esta escala racial será Europa, identificada como, “blancos”; identidad geocultural de los dominadores, contrapuesto a “negro” o “indio”, identidad geocultural de los dominados.

La división racial de trabajo condenó a las comunidades indígenas en América, quienes extenuados y cansados por el trabajo no pudieron recibir beneficio alguno por su labor, puesto que ellas eran “razas” inferiores no meritorias de recibir paga por el trabajo encomendado. En consecuencia, “negros” e “indios” fueron condenados a trabajar en la servidumbre ante el colono; quien dirigía y administraba los cuerpos de los conquistados y empezaban a constituirse en raza superior, capaz de controlar las relaciones sociales de producción que darían como fruto el naciente capitalismo.

El capitalismo se imponía en cuanto forma específica de control del trabajo a escala mundial, y Europa occidental se consolidaba como la capital comercial

²⁷ QUIJANO, Aníbal. ¡Que tal Raza!. <http://rioabierto Perú.org/boletín/11/articulo9.htm>. 23 de octubre del 2005.

* La división racial del trabajo entendida como la asociación de la idea de raza con la explotación del trabajo. En ese sentido las razas inferiores serán explotadas laboralmente por parte de las razas superiores.

del mundo, debido a la concentración de las riquezas obtenidas en las colonias explotadas; en este sentido se empieza a construir lo que Inmanuel Wallerstein considera el “moderno sistema-mundo”.

La idea de raza, la explotación del trabajo y la consolidación del capitalismo como única economía, constituyeron a Europa como centro hegemónico / moderno y el resto de la población fue considerada como la periferia “colonial” del eurocentrismo. En especial, el nuevo continente, que fue señalado no sólo como diferente, sino como atrasado, primitivo y premoderno. Por ende, la vieja y sabia Europa corrigió los saberes de América, imponiéndole a la fuerza las costumbres propias del civilizado.

La condición de “raza” inferior, primitiva y salvaje, fueron sinónimos utilizados por el euro centrismo para designar a los moradores de América, estrategia válida para el ojo occidental que empieza a ensamblar mecanismos de poder disciplinario para condicionar al diferente, y así reducirlo a la mismidad, es decir, a la civilización como fuente de desarrollo, en la cual el primitivo tenía que beber de sus aguas para salir del estado salvaje en el que vivía.

El ejercicio de poder disciplinario ejecutado por los ibéricos para controlar las comunidades indígenas en América se reflejó a partir del colonialismo, donde se edificaron instituciones y administraciones coloniales como la encomienda, los resguardos, las mitas, entre otros. Estas instituciones coloniales fueron creadas con el objetivo de extender el poder soberano de España en el nuevo mundo, es decir, se crea la soberanía española institucionalizada encargada de administrar los territorios encontrados y las riquezas que de ahí se extrajeran. En cambio, la colonialidad del poder es el resultado de ese proceso traumático de dominación / explotación, que surgió en el colonialismo, se instala en el capitalismo y se desarrolla en la presente globalización, así:

Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado al colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación / explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es

obviamente más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo.²⁸

En ese sentido, la colonialidad del poder echó su raíces sobre el colonialismo, de él surgió y se alimentó para luego separarse y diferenciarse, pues la colonialidad del poder se concentra y se reproduce en la interioridad del cuerpo y en el imaginario del otro, incidencia provocada por la religión y el conocimiento, fuentes de verdad universal en occidente.

La verdad universal se articuló en la interioridad del otro, incidencia llevada a cabo por los evangelizadores que llegaron al nuevo mundo a imponer la religión católica sobre las creencias que las comunidades indígenas tenían, por ello, el adoctrinamiento religioso realizado por los evangelizadores provocó un sentimiento de inferioridad y culpabilidad en el cuerpo del indígena, que tenía que estar sumiso a la palabra de Dios emitida por los sacerdotes.

Por otro lado, el conocimiento se manifiesta como una singular manera de ver las cosas, fuera de los parámetros de esta singularidad no existe conocimiento, es decir, fuera de los lugares donde nació (Grecia y Francia: Tradición occidental) no existe el conocer; en ese sentido, el conocimiento es desconocimiento de diferencias y pluralidad de saberes que se encuentran ocultos por el conocimiento europeo. Conocimiento que fue concebido como verdad universal y que se reproduce con el nacimiento de las ciencias sociales y humanas.

En síntesis, la colonialidad del poder es la imagen que proyecta el espejo ofrecido por Europa hacia América, en la que se captura y ordena en un solo retrato la diversidad de imaginarios que las comunidades indígenas guardaban en su matriz cultural. Reflejo que construyó la llamada identidad americana como resultado de un proceso que duro alrededor de quinientos años, en los cuales se privó lo ajeno para producirlo; después de esto, se regó en el “otro” aquello que se denominó conocimiento; agua que purifica la barbarie del indio, la cual fue juzgada en el tribunal de la razón y de la religión. Finalmente, la imposición de una lengua sobre la diversidad de lenguajes y la “universalización del Derecho” fue clave para controlar y negar

²⁸ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. [http://jusr.ucr.edu.jo/vinal of vard-cistemsresearch](http://jusr.ucr.edu.jo/vinal%20of%20vardsystemsresearch), VI.2.summer/fall2000,342/386.

las “justicias” o códigos culturales que cada comunidad indígena guardaba antes del “descubrimiento”:

El efecto es, no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico con la expulsión de cualquier otro, ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene sitio ninguno sino se muestra dispuesto a abandonar sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir al único mundo constitucionalmente concebido del derecho.²⁹

La universalización del derecho en América fue determinante para la reproducción de la colonialidad, que fue justificada y legalizada a través de un sistema jurídico colonial impuesto por los ibéricos desde el descubrimiento. Sistema jurídico que operó a través de sujetos, instituciones, normas, leyes, discursos, dispositivos, técnicas, los cuales fueron creando o construyendo lo que Walter Mignolo considera como “sujeto colonial”: “La idea de sujeto colonial; es decir, la colonialidad del ser y, por lo tanto, del saber. Esto es, el sujeto marcado, lastimado y erigido sobre la herida colonial.”³⁰

El sistema jurídico colonial en el nuevo mundo empezó a edificarse sobre la base del Rey*, un yo soberano que atraviesa casi todos los momentos administrativos de la época, él mediatiza toda apropiación particular por parte de colonos y soldados, es decir, el rey es el encargado de autorizar y legitimar a través de la escritura cualquier descubrimiento que fortalezca su poder, y que se concretó en América a partir de las capitulaciones:

Las capitulaciones, la primera de ellas concedida por los reyes católicos a Cristóbal Colón el 17 de Abril de 1492 en Santa fe, nombrándolo almirante, virrey y gobernador de las islas y tierras firmes halladas y por hallar, y le otorgaban autoridad en materia civil y criminal, en lo referente

²⁹ BARTOLOME, Clavero. Derecho indígena y cultura constitucional en América, citado por LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: Saberes coloniales y euro céntricos. Clacso, 2003.p.16.

³⁰ MIGNOLO, Walter. Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Akal, 2006.p.

* El Rey es, por decirlo de algún modo, la cúspide de la pirámide de las instituciones del sistema jurídico colonial del nuevo mundo. Él, junto a su soberanía real conservaran el naciente Derecho en América, y será, por lo tanto, el que monopoliza y centraliza el derecho indiano.

al nombramiento y cese de los funcionarios, etc., todo con carácter histórico. Las capitulaciones de Santa fe, en tanto que tratados entre la corona y Colón, puede ser considerado como el primer documento destinado a organizar administrativamente a los indios, aun antes que los descubrieran³¹

Las capitulaciones fueron instrumentos jurídicos de corte medieval que funcionaban en España mucho antes del "descubrimiento " de América. Este tratado era un requisito previo a toda empresa descubridora, que contemplaba un acuerdo entre la corona y particulares, donde los últimos se encargaban de financiar, organizar y llevar a cabo un descubrimiento o conquista, que de llegar a un éxito pertinente, esto es, de lograrse que los territorios descubiertos fueran incorporados a la corona, recibirían a cambio grandes recompensas dadas por la misma.

En ese sentido, las capitulaciones funcionaron en América como tratados escritos, en los cuales se legitimaba el poder soberano de la corona sobre los territorios encontrados por los particulares. Poder soberano que administró las riquezas y los recursos de los territorios encontrados por los capitulantes, a los cuales les correspondía cierta parte de ese poder.

El poder autorizado de los capitulantes y particulares se materializó en la propiedad privada de tierras descubiertas y en los repartimientos de indios*. Estas "recompensas" fueron consideradas por la corona española como mecanismo de dominio territorial, el cual concretaba su patrimonio real.

El mecanismo de dominio territorial propuesto por la corona española fue legalizado a partir de 1503, donde se regula la propiedad de tierras como bienes privados, dando como resultado los repartimientos y las encomiendas, los cuales funcionaron en el nuevo mundo para someter a una servidumbre laboral a las comunidades indígenas que se ubican en los territorios encontrados por los conquistadores:

³¹ FERNANDES, Op.cit.,p.140.

* Los repartimientos, la primera forma de desterritorializar el trabajo colectivo, se impuso como una manera de remunerar a los funcionarios reales, atender compromisos cortesanos y garantizar la mano de obra que demandaban las minas y las grandes haciendas de los reyes.

El repartimiento de indios así establecido fue la base de funcionamiento de la encomienda. El conquistador recibía de la corona la fuerza laboral y una vez en posesión de ésta podía utilizarla, casi sin límites y en forma directa, en la explotación de los objetos económicos. Sobra decir que por esta vía, los indios repartidos, primero a un individuo y sucesivamente a otros, quedaban condenados a permanentes trabajos forzados y, por tanto, a una rápida extinción.³²

El poder excesivo de los conquistadores, encomenderos y demás afectó directamente las alteridades colectivas que se hospedaban en el nuevo mundo, porque sobre ellas recae la violencia del Derecho* que diezmó en gran parte a las poblaciones nativas del nuevo continente. Violencia ejercida por medios coactivos que con el devenir del tiempo fueron remplazados por “políticas de protección”, creadas por la corona española para proteger su patrimonio terrenal y preservar las poblaciones como fuerza laboral productiva.

El nuevo rumbo dado a la conquista dio como resultado las leyes de Burgos** (1512). Esta ley pretende reformar el sistema de encomiendas en el nuevo mundo, pues esta institución fue un “sistema” de explotación y violencia contra los indígenas. Entre las reformas estipuladas se busca encaminar al “indio” como vasallo libre del rey, y no de un particular o encomendero; además, esta institución introducía una nueva noción en la empresa de conquista: el adoctrinamiento religioso que se concentra en la conversión de las poblaciones nativas hacia los valores morales y espirituales de la religión católica, es decir, un gobierno de las almas como lo plantea Foucault:

En el momento en que los estados están planteándose, el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y los medios por los cuales podría ponerse efectivamente en acción ese poder, la iglesia, por su lado, elabora una técnica de gobierno de las almas, que es la pastoral...

³² GONZALES, Margarita. El Resguardo en el nuevo Reino de Granada. Bogotá: la carreta, 1979. p. 36.

* Esta violencia del derecho fue la primera etapa de la universalización del Derecho, la cual será analizada con detalle en el próximo capítulo.

** Las leyes de Burgos en su tiempo admitían la encomienda, no como sistema de explotación, sino como régimen tutelar para los indios, que por naturaleza - se consideran - como “inmaduros” y “perezosos”, por lo que han de ser vigilados por los Españoles.

Dentro de esta pastoral, como técnica de gobierno de las almas, la penitencia, por supuesto, tiene una importancia fundamental, y diría casi exclusiva³³

Después de la ley de Burgos, la encomienda sufre otra reforma a partir de la leyes nuevas (1542). En ellas se intenta suprimir el régimen de la encomienda, o, cuando menos a su flexibilidad, en vista de la imposibilidad de suprimirlas. Las leyes nuevas tienen como propósito buscar la “libertad” del indio y su condición de vasallo del rey, en perfecta “igualdad” con los españoles.

Con las leyes mencionadas se buscó centralizar el poder soberano de la corona española a través de instituciones y autoridades reales. Estas también operaron a través del sistema jurídico colonial para extraer el poder de los particulares, en segundo momento dominar el territorio americano, en tercera instancia controlar las poblaciones nativas y, finalmente, vigilar el cuerpo y el alma del otro

La centralización del poder soberano se articuló en el consejo de Indias*, una institución real de gobierno radicada en España, su función fue la de asesorar al rey; además de poseer facultades legislativas, ejecutivas, judiciales, debía controlar a los funcionarios establecidos en América, autorizando nombramientos, cédulas y ordenanzas.

De igual modo, los virreyes eran nombrados por el Rey, y tenían atribuciones y poderes casi totales, con la autoridad política, administrativa y judicial, tenían el título de capitanes generales y presidían las audiencias, debiendo preocuparse sobre todo por la administración de la tierra, el cobro de la real hacienda y el buen trato a los indios, fomentando su conversión. También habían de hacer cumplir las cédulas y ordenanzas y crear los llamados virreinos:

³³ FOUCAULT, Michel. Los anormales. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 168.

* El consejo de Indias aparece el primero de agosto de 1524, él debía encargarse de legislar y sobre todo, debía por todos los medios posibles mantenerse informado de los asuntos de las indias, los lugares para los cuales se legislaba y las leyes anteriores, con el fin de que toda actuación estuviera basada en el conocimiento de las cosas que acontecían en el nuevo mundo

En cuanto a las indias, los primeros virreinos se crearon el 20 de noviembre de 1542, en Barcelona, desde donde Carlos I promulgó una ley recogida en el título III, libro XXXI de la recopilación que dice: "Establecemos y mandamos que los reinos del Perú y nueva España sean regidos y gobernados por virreyes que representen nuestra real persona y tengan el gobierno superior, y hagan administrar justicia a todos nuestros súbditos y vasallos."³⁴

Posteriormente el sistema jurídico se concentraba en las Audiencias^{**}, que eran organismos judiciales y administrativos más importantes radicados en América. Las audiencias estaban compuestas por un presidente, y un número variado de oidores y fiscales según el caso correspondiente. Entre las audiencias más importantes se encontraban la Audiencia de Quito y la Audiencia de Santa fe.

La concentración y centralización del poder por parte de estas instituciones consolidaron el sistema jurídico en América; sistema que se edificó como piedra angular de la colonialidad del poder y que fue desarrollada por el conjunto de individuos que llegaron al nuevo mundo, sujetos como: capitanes, autoridades reales, encomenderos, evangelizadores y visitadores. Estos utilizaron técnicas de registro, actos de enunciación, dispositivos y demás elementos para sujetar la alteridad:

A través de estas técnicas de registro se produjo el traspaso más o menos voluntario de la soberanía indígena a los encomenderos y autoridades españolas y se procedió a establecer los tributos, a destruir los antiguos modos de producción, a desplazar poblaciones para fundar pueblos y asimilar encomiendas. En su simplicidad estos procedimientos aparentemente sencillos de escritura de notaría y de contabilidad irrigan todo el campo social recodificándolo en su repetición como actos de enunciación que van directamente del yo a la facultad de las cosas, imponen una forma de subjetivación que puede explicar en buena parte lo

³⁴ FERNANDES, Op. cit ,p.158.

^{**} Las audiencias abarcaban dos ámbitos: Judicial y administrativo. En el ámbito judicial, los oidores, por turnos, habían de efectuar visitas por las provincias de las audiencias y también asesorar a los funcionarios reales para el buen funcionamiento de la jurisdicción colonial de la época. En el ámbito administrativo, las audiencias debían inspeccionar la gestión y presupuesto de los ciudadanos, nombrar a los funcionarios reales y, sobre todo, velar por el cumplimiento de las leyes, en especial por el buen tratamiento del indio y su protección ante la codicia de los encomenderos.

excesos en cuanto al culto a la propiedad y las precariedades en cuanto las formas de autogobierno de los proyectos de conformación un sujeto en Hispanoamérica.³⁵

En consecuencia, la universalización del Derecho en América, puede considerarse como un dispositivo que legalizó y justificó las relaciones de poder derivadas de la colonialidad planteada por Quijano. Dicha universalización empezó a articularse en el nuevo mundo sobre la base de la violencia física que se ejercía sobre el otro a manos de la milicia española. Posteriormente, se concentró en la centralización del Derecho soberano de la corona española, donde, la puesta en funcionamiento de un sistema jurídico colonial fue determinante tanto para la negación de cualquier otro sentido de justicia diferente al que se universalizaba, como para la representación de ese “otro” que de alguna manera se estaba conquistando y descubriendo.

Dicho sistema jurídico operó en el nuevo mundo a través de instituciones reales y coloniales, entre las primeras se encontraban el Rey, el Virrey, el consejo de Indias, las audiencias entre otras. Las segundas, y las que más contribuyeron a representar la autoridad y a construir lo que Walter Mignolo considera un sujeto colonial fueron la visita, la mita, las reducciones de indios, la encomienda, y el cabildo. Estas instituciones coloniales se concentraron en el gobierno del territorio, la población, el cuerpo y el alma, las cuales a continuación se analizan tomando como referencia las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy.

2.2. Gobernar al Otro desde su Territorio y sus Poblaciones.

Pensar la historia desde la colonialidad es entender que socialmente ésta es una representación o construcción hegemónica que se materializa en hechos históricos concretos, y que para el caso de las comunidades kamentsa e Inga del Valle de Sibundoy se desarrolla cuando se marcan pasos ajenos a su propio andar. Estas huellas trazadas en la tierra mítica de tabanok fueron las de Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, el año señalado fue el de 1535, cuando Sebastián de Belalcazar envió a los nombrados en busca del dorado: “salió por el mismo lugar, Juan de Ampudia,

³⁵ CHAPARRO, Adolfo. “la construcción del sujeto en Hispanoamérica”. En: S.d. Ponencia realizada en el Banco de la republica. Pasto: S.d, 2006.p.S.d.

con mayores refuerzos de gente y llegó en junio de 1535, unidos continuaron su expedición al norte; se situaron veinte días en Sibundoy.”³⁶

El anterior encuentro o desencuentro entre dos modos de ver la vida es la apertura a la historia, la cual narra su andar ajeno caminando y construyendo historias sobre las comunidades del valle de Sibundoy. Este caminado lineal reaparece cuando la historia atestigua la llegada de Hernán Pérez de Quesada, quien acompañado de los capitanes Montalvo, Martínez y Maldonado arribaron al Valle de Sibundoy en el año de 1542: “Envió Pérez a Maldonado con que fuese a descubrir si había algún camino por donde salir de aquellas montañas, Maldonado caminó tres días sin saber dónde, al cabo de los cuales atravesando la cordillera y la cumbre de la sierra, dio en un valle de caballos y mucha poblazon llamada Sibundoy.”³⁷

La travesía de acontecimientos pasados que la historia recorre para representar la “realidad” de los moradores del Valle de Sibundoy, fue tejiendo mecanismos de identificación para designar y situar en un determinado tiempo histórico y espacio geográfico a las comunidades indígenas “descubiertas”. Así, se fueron designando nombres, territorios y pueblos, que ocultaron y negaron la validez y la verdadera representación de aquellos lugares míticos de las comunidades Inga y Kamentsa.

Para el caso de los moradores del valle de Sibundoy fue el capitán Francisco López de Quesada procedente de Bogota, quien recorrió las tierras de los “sibundoyes” y mocoas en el año de 1557 en búsqueda del Dorado. Además, con la exploración de estas tierras “descubrió” el alto Putumayo, y con su firme convicción de hombre civilizado incursiono en las aldeas indígenas que se asentaban en el Valle de Sibundoy.

Descubrir, fundar y nombrar fueron mecanismos utilizados por los colonos para ocultar y negar los imaginarios colectivos de los grupos étnicos del valle de Sibundoy. Imaginarios que han sido arrastrados por historias impuestas desde la linealidad histórica, sucesión del tiempo que ha negado el lugar y que privilegia las denominaciones dadas por los colonizadores.

³⁶ GUEVARA, Rubén Darío. La mujer Inga, proyección histórica, genérica y de identidad cultural. Bogota: Colciencias, 1997.p.47.

³⁷ BONILLA, Víctor, Siervos de Dios y Amos de Indios. Colombia: Tercer mundo, 1968.p.16.

En este caso, el lugar para los Kamentsa será Tabanok: espacio del retorno, del ir y dar vuelta, lugar de hospedaje que se encubre con el nombre de Sibundoy de igual manera, Pachamama como madre tierra por los Ingas, será el Valle de Sibundoy y muchos nombres hispánicos con los cuales fueron bautizadas las cosmogonías ancestrales. Nombramientos hispánicos se extienden a lo largo del Valle de Sibundoy para negar las palabras ancestrales como: Huaira-Sacha, que viene a ser el actual San Francisco; Manoy significa Santiago, y el vigente San Andrés tenía como nombre Patascoy. De este modo, se fue negando la capacidad que cada grupo étnico tiene para representar su territorialidad, su vida y su cultura.

Los nombres hispanos inventados por los colonos para señalar los espacios míticos de estas comunidades, fueron instrumentos de clasificación utilizados para crear un orden civilizado, el cual no tuvo en cuenta las cosmovisiones y mitos, por ser considerados por etnocentrismo del civilizado, como historias fantasiosas que no correspondían a sus criterios razonables. Denominaciones que a largo del tiempo han ido cambiando, como lo comenta María Clemencia Ramírez

La denominación de los habitantes de la "provincia de la montaña", actual Valle de Sibundoy, varía a lo largo de los siglos. Durante los siglos XVI-XVII se denominan Quillacingas de la montaña, durante el siglo XVII, Sibundoyes y ya para el siglo XIX-XX se diferencian los Inga Kamentsa. Los españoles no distinguieron los dos grupos étnicos que compartían este territorio sino unificaron las denominaciones de los habitantes del Valle de Sibundoy, obviando la distinción interna.³⁸

Con la imposición del nombre inicia el destino de las comunidades Kamensa e Inga del Valle de Sibundoy, pues con esta marca se instala el primer dispositivo para la construcción de la colonialidad del ser y la representación del otro, como lo plantea Enrique Dussel para el destino de nuestra América: "Nuestro destino se juega antes de comenzar, porque en vez de llegar a esta tierra y preguntar a sus habitantes como se llamaba la isla, o quienes son los que la habitan, Colón le puso un nombre. En el sentido bíblico poner el nombre es dominar su ser."³⁹

³⁸ RAMIREZ, María Clemencia, *Frontera Fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: El caso del Valle de Sibundoy XVI XVIII*. Bogotá: A B C, 1996.p.44.

³⁹ DUSSEL, Enrique. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. En: *Cosmos, hombre y sacralizado*. Lecturas dirigidas de antropología religiosa. Ecuador: Abya-Yala, 1997.p.306.

En las historias contadas y trazos marcados por el otro hegemónico, se identificó a las comunidades del Valle de Sibundoy como Quillacingas de la montaña, versión fundada por el visitador Tomas López en el año de 1558, quien elabora una historia desde su labor como representante de la audiencia de santa fe en el distrito de Pasto*, a la cual pertenecían las tierras altas del putumayo.

2.4. La visita como la mirada prolongada del poder soberano y la mita como institución encargada de regular al cuerpo como fuerza laboral productiva

Con la llegada del visitador Tomás López al distrito de Pasto la corona española utilizó una técnica de vigilancia que tenía por nombre la “visita” que se la puede considerar como la mirada prolongada del poder soberano sobre su territorio, que debe ser creado y custodiado por límites geográficos para facilitar la tarea de gobernarlo, de manera que los recursos existentes en su espacio sean explotados por los nativos reducidos en forma de encomienda:

Las visitas nos enseñan que una vez vencido el obstáculo de los significados, los símbolos y las equivalencias, propios de los sistemas de medir de los indígenas, los europeos procedieron a codificarlos conforme a sus propios parámetros. Esto les permitió dictar, reglamentar tributos y diseñar las políticas que regulaban las nuevas obligaciones de los naturales con respecto a sus encomenderos.⁴⁰

Fue así como el visitador López “agrupó” la diversidad de comunidades indígenas que se alojaban alrededor del valle de Atriz y Sibundoy en dos

* Según Calero hubo seis visitas al distrito de Pasto, durante los siglos XVI y XVII. Todas ellas, con la excepción de la visita de Armenteros y Henao, cubrieron la mayor parte del área bajo la jurisdicción de Pasto. La expansión adelantada por López fue despachada desde Santa Fe y el resto administradas desde Quito. El número de visitadores en su orden fue: Tomas López 1558-1559, García Valverde 1570-1571, Diego de Armenteros y Henao 1606, Luis Quiñones 1616, Diego de Inclan Valdés 1638-1639 y Antonio Rodríguez de San Isidro Manrique 1688.

⁴⁰ TOVAR, Hermes. La conquista del saber indígena y la administración colonial. En: BARONA, Guido y ZULUAGA, Francisco. Ier Seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y el sur de Colombia. Cali: Facultad de Humanas, 1995. p.187-188.

provincias: los Quillacingas interandinos y los Quillacingas de la Montaña. La primera provincia estaba compuesta por los Quillacingas camino a Quito, Quillacingas camino a Popayán, Quillacingas del valle de Pasto. La segunda provincia estaba conformada en su mayoría por asentamientos indígenas del Valle de Sibundoy,

Estas agrupaciones facilitaron la tarea para los futuros encomenderos, cuyo sendero de dominación cautivó la diferencia hacia el abismo creado por aquel visitador que llegó con normas explícitas (ordenanzas) de reducir en la mismidad a la mayoría de asentamientos indígenas que habitan en el telar mítico para representar su procedencia. Una vez "descubierto" el telar ancestral por la maquinaria discursiva se procedió a ejecutar en nombre de la corona la ruptura del monopolio encomendero.

La ruptura del poder encomendero se llevó a cabo a través de técnicas de registro utilizadas por López para afianzar el poder real sobre estas tierras. Estas técnicas de registro determinaron la localización de comunidades indígenas, logrando contabilizar el número de habitantes en cada una de ellas, una vez contabilizadas se disponía la cantidad de tributo que tenía que pagar de acuerdo al área:

El inspeccionó bajo la jurisdicción de la villa de Pasto que más o menos correspondía a las tierras altas de Nariño y Putumayo, desde el río Carchi en el sur hasta el río Mayo al norte. Su inspección reveló la existencia de 21.767 tributarios o aproximadamente 80.000 indígenas, número que constituiría la mayor concentración en la provincia de Popayán. López encontró unos 70 pueblos o repartimientos a los cuales agrupó en 32 encomiendas.⁴¹

La contabilización y numeración fueron dispositivos de control para clasificar a los indios, y facilitó la tarea de instruir la otredad hacia el camino de la civilización, destino que tuvo como mayor logro la instrucción en la fe católica suministrada por los doctrineros y encomenderos. Además del adoctrinamiento religioso, estas agrupaciones de indígenas en forma de encomienda buscaban guiar el cuerpo del indígena a la producción del trabajo, es decir, al pago de tributos que las comunidades nativas tenían que

⁴¹ CALERO, Luis Fernando. Pastos Quillacingas y Abades 1535-1700. Bogota: Banco popular,1991.p.68.

ofrecer al encomendero, el quinto para el rey y lo acordado para el doctrinero.

El horizonte trazado por el visitador Tomas López fue un destino tortuoso para los habitantes de dicho valle, destino que se proyecta como modelo de civilización, sueño utópico del blanco, que observa cómo la diferencia se acopla a su mismo horizonte, es decir, a la idea de una sujeción del indígena, quien es diezmado en sus creencias y lacerado en su ser, “sujeto colonial” que pese a su resistencia cayó bajo los dominios de hombres civilizados.

La sujeción del cuerpo del indígena a la maquinaria productiva de trabajo fue intensificada con la llegada del visitador García Valverde (1570), comisionado por la recién formada audiencia de Quito para reconstruir un tejido social y económico en las nuevas tierras. Esta reconstrucción social implicó la decadencia y sumisión de la alteridad; reconstrucción que se la puede calificar como la invención de un orden de tipo colonial.

El “orden colonial” se empezó a edificar cuando Valverde trasladó asentamientos indígenas a nuevas poblaciones, creadas para homogenizar la diferencia bajo el nombre de reducciones. Consecuencia de ello, las comunidades indígenas fueron en gran parte diezmadas en su población por los traslados forzados a las que eran sometidas. Valverde viajó hacia la región aurífera de Sibundoy donde apoyó las medidas de repoblamiento adelantadas por el capitán Rodrigo Pérez de Guzmán, un encomendero de la localidad, quien ya había empezado a traer los nativos de las montañas cercanas para asentarlas en el piso del Valle.

Después del repoblamiento Valverde propuso la mita* (de origen incaico) como forma única de trabajo, dividiéndola en dos formas específicas de expropiación, según la cuantía que se encontrara en dichos distritos. En el valle de Sibundoy, la búsqueda del oro fue la piedra angular para implementar la mita de minas, en ella los mitayos debían pagar el tributo en forma de trabajo en las minas: “vido este testigo que tienen minas de oro en

* Consistía en el establecimiento de turnos de trabajo por sorteo mediante el cual, los indios deben estar al servicio de los españoles para el desempeño de diferentes tareas: Servicio domestico, trabajo en las minas, servicio agrícola, entre otras. Para el caso del Valle de Sibundoy la mita en las minas se estableció con la llegada del visitador Valverde, donde los mitayos fueron “piezas trabajadoras”, al servicio de la “maquinaria productiva” de los Españoles.

el propio valle junto a las casas yndios que por esto pueden dar oro de tributo, las cuales la manda a labrar a “tajo limpio.”⁴²

Con la imposición decretada por Valverde hacia aquellas comunidades que se asentaban en dicho Valle, ajustaron la vida del otro a la maquinaria productiva del trabajo, edificándose la base de relaciones de poder. Al respecto Quijano: “así, cada forma de control de trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/ explotación, en este caso raza / trabajo, se articuló de manera que apareciera como normalmente asociada.”⁴³

Tecnología de dominación / explotación que fue ajustada en el cuerpo del otro, quien a causa de su “raza” fue transformado en mano de obra barata, fuerza laboral que trabajó al servicio del encomendero, quien miraba cómo el cuerpo del indígena podía ser controlado por su vista; control de su cuerpo y de su tiempo como garantía de no rebelión. En el tiempo de servidumbre, los mitayos no recibieron pago alguno por sus servicios, a cambio el encomendero les entregaba parte de su civilización, es decir, mantas, porciones de comida, ropa y demás utensilios que fueron uniformizado y arrojando el cuerpo del otro.

El trabajo minero realizado por los mitayos del valle de Sibundoy fue el combustible indispensable para la explotación de riquezas minerales en la región que generaron ingresos para el sustento social de los residentes españoles en dicho valle.

Finalmente, Valverde consolidó prácticas e instituciones que los colonos utilizaron para controlar la otredad, estas prácticas consistían en reutilizar formas tradicionales de gobierno que las comunidades indígenas tenían para representar su autoridad; en ese sentido, los caciques como autoridades tradicionales fueron eximidas de la servidumbre por servir como intermediarios entre dominados y dominantes. Valverde al ver el éxito de estas prácticas promovió y consolidó los cabildos:

⁴² VALVERDE, García. Citado por RAMÍREZ María Clemencia. Frontera Fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: El caso del Valle de Sibundoy XVI XVIII. Bogota: A B C, 1996.p.80.

⁴³ QUJANO, Aníbal. La colonialidad del poder: Euro centrismo y América Latina. En: La colonialidad del saber Euro centrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clacso, 2003.p. 205.

Valverde creó un consejo o cabildo en cada una de las comunidades indígenas, copiada del cabildo español, pero restringiendo a los asuntos locales de los pueblos indios. Dependiendo del tamaño del grupo, el cabildo tuvo unos alcaldes, varios regidores y probablemente dos alguaciles. Los alcaldes fueron elegidos por los regidores cada año, como en el caso del cabildo español.⁴⁴

Estas visitas en el Valle de Sibundoy se extendieron durante los siglos XVI y XVII, siendo las más importantes las de Tomas López y Garcia Valverde, visitantes que a través de ordenanzas y decretos reales fueron universalizando el derecho en el distrito de Pasto al cual pertenecía el Valle de Sibundoy. La visita como instrumento de inspección, de “indagación”, de examen, de vigilancia logró en parte su objetivo, el cual fue poner en práctica técnicas de registro para extraer el saber de los naturales, recaudar tributos, canalizar la energía de estos pueblos para la productividad del trabajo. Todas estas técnicas utilizadas por los visitantes nombrados reprodujeron relaciones de dominación, donde el otro fue condenado a los patrones de la cultura dominante

El lapso histórico que la historia registra como época colonial tuvo una marcada incidencia en la pasividad de la alteridad, tiempo donde se edificaron las bases de la invención del derecho en América y en consecuencia en el Valle de Sibundoy. Bases creadas con la mezcla de actos de enunciación, técnicas de registro, normas, instituciones entre otras.

Estos dispositivos de poder permitieron a los visitantes, encomenderos y demás autoridades españolas “conocer” prácticas tradicionales que las comunidades indígenas guardaban; formas de organización, cosmovisiones, mitos y demás fueron tomadas por el civilizado como objetos de conocimiento para poder reproducir las relaciones de dominación y explotación.

⁴⁴ CALERO, Luis Fernando. Pastos Quillacingas y Abades 1535-1700. Bogota: Banco popular, 1991.p.74.

2.3. El Resguardo como Institución de Sujeción Tributaria y como Mecanismo de Dominio Territorial

A finales del siglo XVI, el poder soberano de la corona española creó en América una institución colonial para afianzar su patrimonio real sobre estas tierras, su nacimiento data en la legislación de 1561, donde se define y se le da el nombre de resguardo a las tierras que deben otorgárseles a los indios por medio de títulos. Sin embargo, su institucionalización definitiva aparece mediante cédula del 22 de agosto de 1584, donde se ordena a la audiencia de Quito el reconocimiento por parte de la corona española de porciones de tierra a las comunidades indígenas en calidad de propiedad colectiva (que no podía ser enajenada), para que permanecieran allí bajo el cuidado de autoridades eclesiásticas y civiles.

En compensación, las comunidades indígenas quedaban forzadas a pagar tributo y aportar mano de obra en beneficio del sistema económico de la corona española. Una vez decretadas las cédulas y ordenanzas para el buen funcionamiento de los resguardos en la Nueva Granada, las tierras americanas consideradas hasta el momento por las autoridades reales como territorios jurídicamente vacíos adquieren un nuevo significado, un nuevo valor relacionado con la propiedad privada y colectiva de la tierra.

Este nuevo valor que adquirió la tierra como propiedad privada y colectiva significó para las autoridades reales y la corona española la elaboración de una nueva visión frente al otro, visión que le reconocía cierta racionalidad y ciertos atributos de orden religioso: “Tal organización de los indios en comunidades exigió una larga tarea de orden teórico, encaminada a demostrar que los pobladores originarios de América poseían alma y por tanto la racionalidad indispensable para la existencia de la vida social y del gobierno.”⁴⁵

Este nuevo reconocimiento adjudicado a las comunidades indígenas y a su territorio se justificó en gran parte por las acciones que venían realizando los encomenderos y doctrineros, quienes estaban a cargo del proceso “de aculturación” de los naturales, es decir, de proyectar la cultura de los dominantes en el imaginario de los dominados. Sin embargo, el excesivo abuso de poder y explotación de los encomenderos y las continuas caídas

⁴⁵ GONZALES, Margarita. El resguardo en el nuevo reino de Granada. Bogota: La carreta, 1997. p.20.

demográficas de la población nativa, obligaron a la corona española a crear las reducciones de indios, las cuales y por la legislación en la Nueva Granada se “convirtió” en resguardo, cuyo objetivo primordial fue precisamente proteger o resguardar a la población indígena de los continuos abusos cometidos por los encomenderos en cuanto a expropiación de tierras y explotación de mano de obra indígena.

No obstante, esta medida teóricamente protectora adoptada por la corona española sirvió en la práctica para mantener en la servidumbre a las comunidades indígenas; puesto que, con esta nueva institución se dio inicio a una nueva forma de sometimiento frente al otro, esta vez sobre el territorio que lo vio nacer pero que ahora tenía que hacerlo producir para beneficio de las autoridades reales, quienes recaudaban el tributo de los indígenas recluidos en esta nueva institución.

En ese sentido, los resguardos indígenas aparecen en el nuevo Reino de Granada en el año de 1596, pero es sólo en 1621 cuando se da apertura verdadera a las “políticas de protección” de los naturales mediante los resguardos, época en la que el visitador Luís Quiñones, encontró que los indígenas del Valle de Sibundoy tributaban de manera exagerada, situación que lo motivó a crear los resguardos de Aponte y Sibundoy:

Don Luís Quiñones no sólo hizo esas observaciones: procedió a corregir los abusos más notorios y a dotar a los nativos de los Valles de Aponte y Sibundoy de sendos resguardos. Este proceder de don Luís habría de rescatar su nombre para la posteridad. El alojamiento de los resguardos y el mandato de amparo que les expidió, haría que los indígenas conservaran su recuerdo hasta nuestros días.⁴⁶

Los visitadores, como se señaló anteriormente, eran la vista o la mirada prolongada del poder soberano sobre el territorio americano, en este caso el visitador Luís Quiñones como representante de ese poder realizó una visita de manera general, en el sentido estricto del término, y abarcó todo el territorio bajo la jurisdicción de Pasto. Desafortunadamente la escasa información relacionada con los procedimientos jurídicos utilizados por el visitador Luís Quiñones para la entrega de tierras en calidad de resguardo en el Valle de Sibundoy, no nos permite determinar como y por qué se

⁴⁶ BONILLA, Víctor. Siervos de Dios y amos de indios. Bogota: tercer mundo, 1968.p.26.

distribuyeron las tierras, y, sobre todo, a qué grupos de indígenas les correspondió cierta cantidad de terrenos.

Sin embargo, y teniendo en cuenta las investigaciones realizadas por diversos autores con relación a la creación de los resguardos en la época colonial, se puede decir que para el caso de las comunidades Kamentza e Inga, la entrega de tierras se hizo posible porque, en primera instancia, fueron consideradas como grupos demográficamente densos; situación que favoreció la entrega de los mismos: “Por regla general, los grupos demográficamente más densos fueron los primeros escogidos por dicha asignación. El resguardo también operó como un sistema de concentración de grupos indígenas exiguos numéricamente y situados de forma dispersa.”⁴⁷

El último aspecto señalado por Gonzáles, es decir, el resguardo como un sistema de concentración, funcionó en el Valle de Sibundoy cuando se obligó en el siglo XX a las familias indígenas a trasladarse de sus lugares de origen a nuevos territorios resguardados por autoridades reales y eclesiásticas. Así lo explica Carlos Juajibioy:

La creación de resguardos requería el traslado masivo de contingentes de indios que eran obligados a concentrarse en pueblos construidos a la usanza peninsular, de ahí la explicación de los asentamientos del pueblo Kamentsá, al principio obligado a habitar el casco urbano. Por otra parte, de acuerdo a los relatos de los taitas mayores su ubicación en la parte plana fue el resultado de la presión ejercida por los misioneros Capuchinos quienes amenaza del castigo terrenal y divino “propiciaron las primeras migraciones de familias, haciendo que estas se ubicaran en la parte alta montañosa; vivían en casas hechas de bareque, pisos de tierra y techos de paja.”⁴⁸

En consecuencia, la distribución de tierras de resguardo en el Valle de Sibundoy en la época colonial se la puede considerar como un sistema de clasificación, donde se separó a la población indígena de los pobladores de la colonia: blancos, mestizos y españoles. Sin embargo, esta separación

⁴⁷ GONZALES, Op. cit., p.29.

⁴⁸ JUAJIBIOY, Carlos. El estudio del poder político en el pueblo indígena Camentsá a partir de la constitución política de 1991. Popayán, 2006., 42p. Trabajo de grado (político). Universidad del Cauca. Facultad de derecho, ciencias políticas y sociales. Departamento de Ciencias Políticas.

implicó para las autoridades reales la utilización de técnicas de registro donde los visitantes contabilizaron de manera detallada a la población indígena que salía separada.

Una vez determinado el número y la cantidad de indígenas, se procedió a concentrarlos en un determinado territorio, que para el caso de las comunidades Kamentsa e Inga fueron los resguardos de Aponte y Sibundoy. Este sistema de clasificación de tierras y de población indígena fueron medios indispensables para el establecimiento de los resguardos, que en primera instancia favoreció los intereses de la corona española, porque con la aparente entrega de las tierras como medida proteccionista lo que se pretendía era convertir en forma definitiva el tributo indio en patrimonio real, hecho que se hace latente en la composición interna de un resguardo.

Así, la organización interna de las tierras de resguardo comprendía parcelas para el usufructo individual de cada familia india y, por otra, extensiones considerables que debían ser explotadas colectivamente; de ellas provenía la producción agraria destinada a conformar el tributo en especie. La organización territorial de un resguardo estaba concebida para que la inversión mayor de la energía de trabajo se hiciera en el campo de tributación, es decir, en las llamadas tierras de comunidad, que eran, por decirlo así, el centro de la economía de resguardo.

El cultivo de estos campos fue siempre objeto de la más rigurosa reglamentación y tasación, cuyos procedimientos jurídicos fueron ejecutados por las autoridades reales, en especial por los visitantes y corregidores. Ellos se encargaron de vigilar y controlar la población indígena resguardadas a través del funcionamiento de técnicas y métodos, los cuales les permitieron conocer el comportamiento de los indígenas con relación a la ocupación de su territorio. Uno de estos métodos utilizados por las autoridades reales, según Margarita Gonzáles, consistía en:

El visitador solía salir con sus acompañantes a pie, caminando por todo el límite de las tierras que los indígenas del pueblo visitado decían ser suyas desde tiempos “inmemoriales” y que habían heredado de sus antepasados. En este reconocimiento personal fue muy frecuente de hacer un interrogatorio separado y secreto tanto a los indígenas como a los vecinos blancos con el fin de elucidar las posibles contradicciones o engaños maliciosos. Esta parte de la información de las visitas

constituida por los mencionados interrogatorios es la que contiene los datos referentes a la población blanca, indígena y mestizo, las tasas de tributación, los modos de producción agrícola, minera, etc.⁴⁹

Además, los visitadores registraron datos correspondientes al número de indios tributarios en cada resguardo, se anotaba también una relación sobre la extensión de tierras ocupadas por los indios en el momento de practicarse la visita y sobre la clase de producción que allí tenían. Todos estos procedimientos jurídicos autorizados por las autoridades reales tenían una doble finalidad que era característica de la época colonial.

Por un lado, los métodos y técnicas empleadas por las autoridades reales eran mecanismos de gestión administrativa que los funcionarios del poder soberano en América practicaban regularmente para controlar la producción agraria que se realizará en los campos de tributación real, es decir, en las tierras de donde provenían los tributos para el soberano.

De manera paralela y simultáneamente, estas técnicas y métodos también funcionaron como una modalidad de saber, en especial, aquellos métodos considerados como interrogatorios, que se les puede considerar, en términos foucaultianos, como una suerte de indagación, donde los visitadores ejercían el poder mediante preguntas realizadas generalmente a caciques e indios designados como principales, cuya información sobre el estado del resguardo, su extensión territorial y producción era de vital importancia para el conocimiento de los funcionarios reales.

Sin embargo, la indagación practicada por los visitadores a los indios principales además de cumplir funciones administrativas y ser fuente de saber, también funcionó como un modelo espiritual, utilizado generalmente por las autoridades eclesiásticas en las iglesias construidas dentro de los resguardos, cuyo propósito era precisamente controlar y cuidar el comportamiento espiritual de los naturales. En ese sentido, la indagación cumplió funciones de carácter administrativo, religioso y político, además de ser una práctica para el ejercicio del poder. Al respecto Foucault afirma:

El modelo-espiritual y administrativo, religioso y político, manera de gestionar, vigilar y controlar las almas-se encuentra en la iglesia:

⁴⁹ GONZALES, Op. cit., p.44.

indagación entendida como una mirada sobre los bienes y las riquezas como sobre los corazones , los actos, las intenciones, etc. (...) la indagación deriva de un cierto tipo de relaciones de poder de una manera de ejercer el poder. Se introduce en el derecho a partir de la iglesia y está, en consecuencia, impregnado de categorías religiosas.⁵⁰

En síntesis, se puede decir que con esta nueva institución se garantizaba, por una parte el sustento y el usufructo individual de familias indias, y por otra el pago de tributos y demoras a las autoridades reales. Sin embargo, los resguardos desde su nacimiento funcionaron como una institución de sujeción tributaria, donde se agrupó a la población indígena en un determinado territorio como fuerza laboral disponible a los intereses de la corona española.

En otros términos, resguardar a la población indígena significó la explotación de su cuerpo como pieza trabajadora y desde su territorio como materia prima. Estos dos elementos constitutivos del discurso propietario operaron como dispositivos de seguridad que justificaron, de alguna manera, su accionar. Por otra parte, y de manera sucinta, esta institución trajo consigo nuevas relaciones de poder, donde el otro era custodiado y vigilado por aquella mirada que regulaba y disciplinaba su comportamiento, transformándolo en un “sujeto colonial”.

En última instancia y paradójicamente al asegurar la conservación de tierra a las comunidades indígenas a través de los resguardos, algunos grupos indígenas pudieron preservar su identidad, readecuando sus expresiones culturales y resistiéndose a la dominación de manera constante. Por esta razón, los resguardos indígenas sean considerados en la actualidad como uno de los organismos más representativos de la jurisdicción indígena. Sin embargo, lo que hay que analizar en las comunidades indígenas Kamentsa e Inga es cómo han adoptado y refuncionalizado* esta institución (asunto analizado con detalle en el próximo capítulo).

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Gedisa, 2003.p.85, 87.

* Según Gómez, de la jurisdicción de la época colonial surgió el carácter imprescriptible de las tierras de los resguardos; institución que fue adaptada y luego adoptada o refuncionalizada por los indígenas de la región andina en particular, hasta el punto de haberlos convertido, de un lado, en aspectos importantes de su organización social y política.

2.4. Gobernar al Otro desde su Cuerpo y su Alma

¿Con qué derecho la ley española pretende dominar a los nativos del nuevo mundo recién descubierto? Con esta pregunta se cuestiona la acción dominante del colonizador sobre el colonizado, se busca determinar por qué el derecho se fundó en el nuevo mundo con cierta fuerza, inclusive con cierta “legalidad” argumentada en criterios propios del hombre occidental. Criterios que consideran al derecho como propiedad individual de sujetos capaces de gobernarse a sí mismos, es decir, sujetos guiados por una racionalidad apoyada en creencias de carácter Judeo – cristiano:

La negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador; lo es de un derecho colectivo por un derecho individual. Locke en el segundo tratado de gobierno, concibe más concretamente ese derecho como derecho de propiedad, como propiedad privada, por una razón muy precisa. La propiedad para él es derecho ante todo del individuo sobre sí mismo. Es un principio de disposición personal, de esta libertad radical. Y el derecho de propiedad también puede serlo sobre las cosas en cuanto que resulte del ejercicio propio de disposición del individuo no sólo sobre sí mismo, sino sobre la naturaleza, ocupándola y trabajándola.⁵¹

El derecho de conquista y colonización que los Ibéricos asumieron para gobernar el territorio americano y las poblaciones alojadas en él, se argumentó en su tiempo por dos tradiciones básicas de la civilización occidental: la tradición griega personificada en Aristóteles y la tradición Judeo – cristiana. A través de ellas, se buscó justificar el dominio de los territorios encontrados por los conquistadores, además de fijar o determinar la condición jurídica de las poblaciones nativas, siendo esta última parte esencial para el desarrollo de técnicas de gobierno creadas para controlar el cuerpo y vigilar el alma del dominado.

Las técnicas de gobierno puestas en práctica por los Ibéricos tuvieron como objetivo primordial “humanizar” las costumbres de la alteridad americana,

⁵¹ BARTOLOME, Clavero. Citado por LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: Euro centrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: FLACSO, 2003. p.17.

humanizar significó proyectar valores propios de la civilización occidental, valores que fueron suministrados por el poder pastoral de los evangelizadores, y que de alguna manera permitieran controlar aquellas poblaciones alejadas de la mano de Dios:

Durante el tiempo de la conquista y el inicio de la colonia: La evangelización del indio se entendió más como un proceso de humanización que como un cambio cultural. Esta es una diferencia importante: si la evangelización del indio supone su humanización, se lo asume en principio con un fuerte componente de bestialidad, de animalidad. Desde este punto de vista, la aculturación que implicó la evangelización se entendió más bien como un proceso de domesticación, de desbestialización; así como la interculturación como una especie de crianza en humanidad.⁵²

Humanizar al otro, aquel hombre cuya humanidad parece ser irracional, inhumana, infiel, aquel indio condenado por sus prácticas tradicionales, y que según los pensadores de la época debería ser un siervo por naturaleza al que hay que civilizar, o mejor controlar, pues sus costumbres pueden contagiar la racionalidad humana a tal punto de repensar o reformular la concepción del hombre en general, o por lo menos, tener que cuestionar la forma de pensamiento vigente. Para evitar ese cuestionamiento, los colonos optaron por la humanización del indio, es decir, por la transformación radical del imaginario del otro, donde instituciones como la encomienda fueron determinantes para alcanzar tal objetivo:

Para lograr este objetivo civilizatorio, el estado español creó la encomienda, cuya función era integrar al indio a los patrones culturales de la etnia dominante. El papel del encomendero era velar diligentemente por la conversión integral del indio mediante la evangelización sistemática y el duro trabajo corporal. Ambos instrumentos, la evangelización y el trabajo, se dirigían hacia la transformación de la intimidad, buscando que el indio pudiera salir de su

⁵² CASTAÑEDAS, Felipe. El indio entre el bárbaro y el cristiano, ensayo sobre la filosofía de la conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta. Colombia: Alfa omega, 2002.p.108.

condición de menor de edad y acceder, finalmente, a los modos de pensamiento, versiones propias de la vida civilizada.⁵³

2.5. El Poder Pastoral y la Economía Tributaria en la Encomienda

La encomienda como institución jurídica de orden colonial tuvo una doble finalidad: por una parte, económica (referida al cobro de tributos) y, por otro, civilizadora y misional, referida al deber de los encomenderos de encargarse de la instrucción de los indios en la fe cristiana y en las costumbres europeas. Esta última, es la intención esencial de la encomienda en su función social, pues al optar por la instrucción de esos valores, se busca vincular al indio a la vida social, o mejor, al orden colonial que se le imponía. Orden que ajusto la vida de los nativos al régimen del trabajo como dispositivo clave para vigilar el cuerpo del otro.

De igual manera, una vez vinculado su cuerpo como pieza fundamental de ese orden, era necesario crear técnicas de gobierno o dispositivos de poder que gobernarán su alma, pero a su vez vigilará su conducta cotidiana, sus riquezas y sus cosas. Ese dispositivo según Michel Foucault fue la pastoral: “El poder pastoral- y esta es una de sus características fundamentales... así como una de sus paradojas- solo se ocupa del alma de los individuos en la medida en que esa dirección de las almas implica también una intervención, y una intervención permanente, en la conducta cotidiana y el manejo de la vida, pero igualmente en los bienes, las riquezas, las cosas. Conciérne no sólo a los individuos sino (también) a la colectividad.”⁵⁴

¿Cómo se ejerció ese poder pastoral para gobernar las almas de las poblaciones nativas del nuevo mundo?, ¿para que lo utilizaron y qué dispositivos fueron creados?, y sobre todo ¿qué efectos produjo en la mayor parte de las comunidades indígenas en América? Responder a estas inquietudes en el contexto analizado, significa situarse en la historia, recorrerla, ver en ella los procesos acontecidos a lo largo del tiempo, y así determinar la incidencia provocada por ese poder pastoral, que en el nombre

⁵³ CASTRO, Santiago. La postcolonialidad explicada a los niños. Colombia: Universidad del Cauca. 2006. p.26.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. Seguridad, territorio y población. Argentina: Fondo de cultura económica, 2006.p.185.

de Dios fue reduciendo y disciplinando prácticas ancestrales que nacían desde el fogón de la costumbre.

El poder pastoral en el Valle de Sibundoy se manifiesta con la llegada de la civilización a las faldas de los Andes, Hernán Pérez de Quesada y sus acompañantes encarnaron fielmente la misión civilizadora en estas tierras. Misión llevada a cabo por los evangelizadores: Vicente Requejada (Agustino), Juan Vendejo (Dominico) y Antón Lescamez. Ellos fueron los primeros en pronunciar el discurso sobre la fe cristiana, discurso que atrajo la voluntad individual de los indígenas, y que puede entenderse como una estrategia para consolidar esta forma de poder pastoral argumentada por Foucault. Poder que reaparece con la llegada de los primeros encomenderos al Valle de Sibundoy, siendo el primero, Rodrigo Pérez de Guzmán, quien arribó en el valle de Sibundoy en el año de 1559.

En la época colonial fueron varios los encomenderos* y doctrineros** que arribaron a aquellas “tierras olvidadas por la historia”, doscientos años de encomienda terminaron con su olvido, con su ausencia en lo histórico, pues sólo a partir de la llegada de los primeros pasos de la civilización es como nace su historia, o mejor como se representa la misma.

Representación histórica que a lo largo del tiempo se identifica como realidad; realidad que muchas veces es observada por la historia como el triunfo de la vida civilizada sobre la muerte o el silencio del relato, de voces diseminadas, de creencias y costumbres. Realidad histórica que narra sobre el acontecer de los misioneros que penetraron en las entrañas del remoto paisaje llamado Sibundoy: “El más antiguo relato sobre ellos es el de Fray Bartolomé de Alcano, conservado en el archivo Franciscano de Quito. En él, afirma el autor que los primeros religiosos de Sibundoy y alto Putumayo fueron sus compañeros de orden. Ellos habían iniciado, en 1547, la cristianización del Valle, emprendiéndola contra las impías creencias de los naturales.”⁵⁵

Así, los doctrineros llegaron a las tierras marginadas de las manos de Dios para dar cumplimiento a los mandatos dictados por las leyes nuevas. Su

* Rodrigo Pérez de Guzmán(1559), Gaspar Diez de Fuenemayor(1615), Martín Diego Diez de Fuenemayor(1675), entre otros.

** Vicente de Requejada(1542-1543), Juan Verdejo(1543), Pedro de Rodeñas y Gaspar Valverde(1547), entre otros.

⁵⁵ BONILLA, Víctor. Siervos de Dios y amos de indios. Colombia: Tercer Mundo, 1968.p.17.

labor como misioneros fue la de encaminar a los nativos hacia el sendero de la salvación, para ello colocaron en funcionamiento técnicas de adoctrinamiento que se concentraron en la cristianización de las costumbres de los naturales.

Cristianizar significaba normalizar cada uno de los aspectos de su vida cotidiana, sus conductas, sus costumbres, es decir todo el universo representativo que el indígena tenía que estar materializado dentro de los códigos sagrados del cristianismo. Por otra parte, los doctrineros además de cumplir con su labor de cristianizar la conducta de los naturales tenía que organizar y darle otro rumbo a la encomienda; recolectando tributos y realizando actividades propias de los encomenderos:

La enseñanza de la doctrina cristiana recibió prioridad en la organización de las encomiendas. Buscando la seguridad de los doctrineros, Valverde decretó que ellos deberían recibir los primeros tributos colectados, incluso antes que los mismos encomenderos. Los doctrineros también deberían recibir tributo en especie (maíz, papa, puerco) para garantizar su bienestar y su permanencia en las poblaciones indígenas. Aunque a raíz de la visita de Valverde, los encomenderos guiaron recibiendo la mayor parte del tributo total de sus encomiendas, en este momento no fueron los exclusivos receptores de este tributo. De aquí en adelante el tributo se divide en tres, el doctrinero, encomendero y el caique, una alteración que trajo consigo un importante cambio en la intención original de la encomienda. La encomienda, tal como fue implementada por Valverde, ya no existió para el solo provecho del encomendero y su familia, sino también para el sustento de las doctrinas.⁵⁶

Esa duplicidad del poder que los doctrineros iban adquiriendo en cuanto a la organización de encomiendas y cristianización de las conductas se la puede considerar como un dispositivo de seguridad utilizado por la corona española para favorecer sus propios intereses, es decir, la corona intervino por medio de los doctrineros y visitadores para romper con el monopolio del poder de los encomenderos y consolidarse como la única fuente de poder de la época.

Con la intervención de la iglesia y del estado español frente al abuso de la elite encomendera, el indígena dejó de ser “un esclavo para algunos” y se

⁵⁶ CALERO, Fernando. Pastos, Quillacingas y Abades 1535-1700. Bogota: Banco Popular, 1991.p.72.

transforma en vasallo libre del rey. La nueva condición jurídica dada a los indígenas de la mayor parte del territorio colombiano, incluido el Valle de Sibundoy fue determinante para articular a las poblaciones nativas hacia dispositivos precisos de producción.

Sin embargo, hay que resaltar que la intervención de la corona y de la iglesia en “favor” de los naturales no logró quebrantar el poder de los encomenderos, en cambio, se sumó a ellos para explotar a su manera a las poblaciones nativas del alto y bajo Putumayo, lugar considerado como la encomienda más numerosa de todo el sur Andino. En consecuencia, la encomienda en estas tierras significó el enriquecimiento personal para los encomenderos, el fortalecimiento del poder económico de la corona y la iglesia y sobre todo la servidumbre laboral del indígena.

Diversas congregaciones religiosas llegaron al valle de Sibundoy para propagar los nuevos valores cristianos, cada uno de ellos con distintos métodos, técnicas o estilos de evangelización, todo dependía de las órdenes medicantes a las cuales pertenecían: dominicos, franciscanos, agustinos, Jesuitas, entre otros.

Cada una de las congregaciones religiosas vulneraron la intimidad de las poblaciones nativas, sus métodos consistían en conformar pequeños poblados en donde les enseñaban los sacramentos de la religión y a vivir de acuerdo con los patrones culturales europeos en cuanto a vivienda, vestido, organización social y política. Todos estos elementos otorgaron un sentido de gobernabilidad a la pastoral cristiana y le permitían avalar un determinado régimen disciplinario, que tuvo como base los sacramentos de la religión católica, como lo expresa Adolfo Chaparro:

Al modernizar el sacramento de la confesión, preparando a los curas en legua Chibcha en el caso de la conquista en la Nueva Granada, y elaborando manuales de confesión con alto contenido etnográfico se va a constituir un saber gobernar, cuyos ámbitos, técnicas y objetivos coinciden en casi todos los puntos con los dispositivos de la máquina productiva y las medidas de control estatal. Lo que había funcionado en el período de la conquista como un aparato inquisitorial, violento, puramente exterior, ahora se va a interiorizar y va a tener que inventar un alma para indagar en ella, en esa alma que se empieza a inventar en los indios, la persistencia de las rutas, los paisajes, las imágenes de una

geografía sagrada, que ha sido proscrita oficialmente como idolatría y que sólo puede aflorar en la indagación individual para ser puesta en cuestión por medio de versión moral.⁵⁷

En ese sentido, la cristianización de las costumbres iba dirigida no sólo a imponer un cuerpo de creencias, de devociones y sacramentos entre los indígenas, sino que incluía un esfuerzo sistemático por crear relaciones de servidumbre, obediencia y dependencia integral en los naturales, fruto del ejercicio del poder pastoral de los evangelizadores y autoridades reales.

En consecuencia, las relaciones de sumisión, obediencia y dependencia integral se fueron articulando en la medida en que los doctrineros se relacionaban con los indígenas; relaciones donde el sacerdote dirigía la conducta espiritual y material de los naturales, encaminó su conciencia por los caminos de la verdad, y en el transcurrir de estas enseñanzas creó una dependencia integral entre la santidad divina de sus preceptos y la conducta pagana de los naturales.

Sin embargo, el entramado de relaciones de servidumbre entre el individuo que dirige (sacerdote) y el otro que es dirigido (indígena) se suscribió a lo que Foucault considera un “estado de obediencia”; es decir, la renuncia de la voluntad de quien es dirigido: “Si la obediencia tiene un fin, entonces, ese fin, es un estado de obediencia definido por la renuncia definitiva de la voluntad propia. El fin de la obediencia es mortificar la propia voluntad, hacer que ésta, como tal, muera: Que no hay otra voluntad que la de no tenerla.”⁵⁸

¿Qué significaba la renuncia de la voluntad para las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy?, ¿acaso no significó la renuncia a las prácticas y costumbres ancestrales que las comunidades tenían para representar su universo? Por otra parte, ¿de qué manera los indígenas aceptaron la voluntad del otro, existió sumisión frente a esa voluntad que se le imponía o por el contrario resistencia y resignificación? Se puede decir, que el estado de obediencia impuesto a los indígenas fue el resultado de la aplicación de las técnicas de adoctrinamiento utilizadas por los misioneros para gobernar de forma individual, colectiva a los nativos.

⁵⁷ CHAPARRO, Adolfo. “la construcción del sujeto en Hispanoamérica”. En: S.d. Ponencia realizada en el Banco de la república. Pasto: S.d, 2006.p.S.d.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. Seguridad, territorio y población. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.p.216.

Técnicas que buscaban transformar el universo representativo de la diferencia, sobre todo de aquellos “seres” considerados como bárbaros, salvajes e infieles. Ellos encarnaron el lado oscuro de su civilización, el caos, el desorden, lo opuesto, el “mal”. Se puede decir, con Taussig, que esos “seres” fueron producto de la imagen construida colonialmente por las proyecciones de los colonizadores; imágenes que fueron justificadas para implementar el orden en ese caos turbulento del salvajismo:

El salvajismo es reclutado incesantemente por las necesidades del orden (y ciertamente esta es una de las tareas y de los aportes con que la antropología contribuye al orden social). Pero subsiste el hecho de que al tratar de domesticar de esta manera el salvajismo, de tal manera que le pueda servir al orden como una contraimagen, el salvajismo forzosamente tiene que conservar su diferencia. Si al salvajismo no se le acredita con su fuerza, realidad y autonomía propias, entonces no puede funcionar como sirviente del orden. Las implicaciones de esta paradoja están sumergidas en un acto violento de domesticación.⁵⁹

De esta manera, los doctrineros emprendieron por la domesticación de las costumbres de los naturales, para ello tenían que descender hacia el abismo de su civilización, penetrar en lo profundo de su diferencia, ser aquel pastor en busca de sus ovejas perdidas en lo más remoto de la selva. Si bien para Foucault el pastor es quien busca la salvación total del rebaño, y que de alguna manera se sacrifica para ello, podríamos decir que para el caso de las comunidades del valle de Sibundoy esa salvación significó su condena, su culpa, su peso; pues no fue precisamente el doctrinero quien “debe aceptar cargar sobre los hombros el pecado de las ovejas” sino el mismo indio fue quien soportó el peso del pecado que se le impuso, el orden al que se le establece.

A través de esta noción, el indígena es puesto en cuestionamiento por los doctrineros, o, mejor y de manera anticipada, condenado. La condena a la que fueron sometidos la mayor parte de las poblaciones del alto y bajo

⁵⁹ TAUSSIG, Michel. Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje, un estudio sobre el terror y la curación. Bogotá: Norma, 2002.p.218

Putumayo (en especial, las poblaciones indígenas que se agrupaban en las zonas bajas o de difícil acceso) es causada por la visión que tenían los misioneros sobre las costumbres que los nativos poseían para representar su universo, y que atentaban contra los mandatos divinos (idolatría, brujería, herejía y demás conductas). Por otra parte, la misma noción de pecado utilizada por los misioneros como ejercicio de poder fue interiorizada en el cuerpo del indígena, en su “alma”, de tal manera que sea el mismo indígena quien se sienta culpable por practicar sus antiguas creencias, ritos y devociones.

En consecuencia, la doble finalidad del poder pastoral de los misioneros excluye la diferencia en su condena; la alteridad es lo temido y por lo tanto la resistencia, lo otro que debe ser castigado, pero a su vez al crearle las mismas nociones (pecado, culpa, alma) de la mismidad incluye la diferencia bajo el signo del orden, del dominio, de la sujeción y el control:

No se debería decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico, pero sí que existe, que tiene una realidad que esta producida permanentemente en torno en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general, sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y se corrige, por ejemplo, sobre los locos, los niños, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia.⁶⁰

Con la creación e imposición de nociones cristianas, las comunidades indígenas articularon en gran parte sus conductas hacia dispositivos disciplinarios, donde cada uno de los cuerpos tenía que ser guiado por la voz divina de los sacerdotes y por la fuerza de los funcionarios reales. Ellos, en pro de la “salvación” de los naturales, desplazaron a la mayor parte de las agrupaciones indígenas de su morada natural hacia los nuevos patrones de organización del tiempo y el espacio; organizaciones que con el devenir del tiempo se fueron identificando como pueblos. Fue así como el pueblo grande, Sibundoy, Santiago, San Andrés y demás pueblos fueron los nuevos espacios ordenados y trazados para la salvación de los naturales.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. Citado por CHAPARRO, Adolfo. En conferencia dictada en el banco de la Republica, Pasto 2004.

De esta manera, la población indígena debía reunirse en los nuevos pueblos para enmarcar su vida dentro de los nuevos valores y normas de la civilización; valores que se fueron edificando sobre la base de un cristianismo que buscaba la unificación y masificación de los cultos y de los sacramentos. Intentaba acabar con las diversas prácticas tradicionales para generalizar una sola forma de culto, imponiendo un espacio privilegiado para la celebración: el templo. En adelante, este se constituiría como un nuevo centro sagrado, y a su vez en piedra angular de la vigilancia y el control del poder pastoral de los sacerdotes sobre los nativos:

En las doctrinas franciscanas se enseñaba el catecismo a todos los indios, niños y adultos, los domingos y días de fiesta. Llegados al templo, antes de comenzar la misa, se pasaba lista a todos los indios de cada capitania. Y no sólo se castigaba con azotes a los que por decidía dejaban de asistir, sino a los caciques y capitanes por su descuido en hacerlos venir... Al templo entraban todos, paganos y cristianos, y se daba comienzo a la misa. Al llegar al prefacio; se hacía salir a los no bautizados. Terminado el santo sacrificio, tornaban a entrar para aprender con los demás el catecismo. Al final se les predicaba un sermón. A los niños se les enseñaba diariamente el catecismo por la mañana y en la tarde en el atrio de la iglesia o al frente de la casa cural. Debían aprenderlo de memoria, repitiéndolo en voz alta.⁶¹

Los espacios modificados para la construcción de templos se transformaron en nuevos sitios sagrados, templos de la fe cristiana que con el replicar de la campana convocaban y concentraban sus nuevos "fieles". En este espacio discursivo, los indígenas fueron sometidos al silencio, la única voz que podían escuchar era la que emanaba desde el púlpito, desde ahí, la mirada del sacerdote contabilizaba cuerpos, vigilaba comportamientos, una forma de poder individual que a su vez tenía un alcance totalizante.

Esta doble finalidad del poder fue determinante para crear una relación entre cada individuo y la población, como lo plantea Foucault: "la multiplicación de los objetivos y de los agentes del poder pastoral permitió que el desarrollo del saber sobre la gente se centrara alrededor de dos polos: el uno, globalizante

⁶¹ CORDOBA, Álvaro. Historia de los kamsa se Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981. Bogotá, 1982., 96p. Tesis (Doctor en historia). Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de historia y geografía.

y cuantitativo, concernía a la población; el otro, analítico, concerniente al individuo.”⁶²

Así, la cristianización de los indígenas presumía una forma de sometimiento de los cuerpos, de los espacios, de los tiempos y del mundo simbólico. En los cuerpos, este sometimiento se reflejaba en la piel lacerada por el castigo, cada golpe de látigo simbolizaba obediencia y sumisión ante Dios. En los espacios se manifestaba en la asistencia obligatoria a los templos y en las nuevas edificaciones creadas para adorar a Dios. En los tiempos se materializaba en los nuevos ritmos del calendario católico, que imponía días de descanso, fechas para entregar tributos, horas del día para la doctrina, horas para rezar y demás. En el mundo simbólico se reflejaba en la persecución del mundo profano, de prácticas paganas donde se condenaba la idolatría y a su vez al idólatra

En síntesis, el poder pastoral de los evangelizadores en el Valle de Sibundoy desarrolló técnicas de gobierno que se concentraron en la “transformación integral del imaginario del otro”. Dichas técnicas, en primera instancia, buscaban erradicar y cambiar al universo representativo de la diferencia, considerado como el mal al que combatir y transformar con los mandatos divinos. Posteriormente, la cristianización de las costumbres normalizó cada uno de los aspectos de la vida de los indígenas, desde la vida doméstica, los espacios comunales o la vida íntima.

Así, cada cuerpo tenía que suscribirse al nuevo orden impuesto en sus vidas, donde el discurso cristiano fue como un recetario de normas para toda ocasión, para el trabajo, para la vida en los pueblos, para la higiene de los cuerpos, es decir, diversidad de reglas creadas por los misioneros para controlar cada momento de la existencia de los naturales.

De esta manera, los evangelizadores en el Valle de Sibundoy fueron cumpliendo su labor misionera al imponer la religión católica dentro del imaginario del otro; suscribiéndola como única verdad que ilumina la existencia de quien la recibe. Verdad que debe ser enseñada pero a su vez vigilada, pues cada momento de la vida cotidiana de los naturales debe ser observada por la mirada silenciosa del sacerdote, quien a partir de sus observaciones forjara un saber perpetuo sobre el otro, un poder que de alguna manera le permitirá encasillar o clasificar la diferencia, su alteridad:

⁶² FOUQUALT, Michel. El sujeto y el poder. En: Texto y contexto. Bogota: unan, 1998.p.17.

Tratándose de indios semisalvajes como son los de Sibundoy... tiene un valor más que de regular importancia para quien va siguiendo con escrutadora mirada la evolución lenta pero segura que está operando en estos seres primitivos. Sin temor de extralimitarnos podemos decir que comienzan a posesionarse de las verdades del catolicismo; que comienzan a evolucionar de un modo muy pronunciado su mentalidad a lo que se refiere a lo sobrenatural...conserva todavía el indio, es verdad, ciertas costumbres que no se las han podido quitar, como la celebración silenciosa de sus carnavales; el uso de vestidos indecentes...cierto es que podemos creer muy fundadamente que los indios del Valle de Sibundoy están del todo asegurados a la vida civilizada. No es que pretendamos dar a entender este hecho ya en ese sentido, no; pues indios que todavía están aferradas a las ridículas tradiciones prescritas por la venerada costumbre, recibida de sus mayores y conservada particularmente por los ancianos como depósito sagrado, y de un modo especial en todo aquello que tiende a perpetuar externamente el sello especial de la raza; a indios como estos, decimos, no pueden dárseles la patente de civilizados sino solamente de iniciados en la civilización.⁶³

Para finalizar, se puede decir que la incidencia provocada por los evangelizadores en el Valle de Sibundoy en la época colonial se la puede entender, retomando a Enrique Dussel, como una "cristianidad colonial", es decir, que el cristianismo hace parte cultural de un todo: "la cristianidad. Significa una cultura donde el cristianismo es "parte". Con esto esta todo dicho y ahí se encuentra todo el equívoco, "parte", pero parte cultural de un "todo"; de tal manera que junto a lo militar, a lo cultural, a lo económico está la iglesia como parte de un todo."⁶⁴

Sin embargo, en esa totalidad, donde el cristianismo significaba a su vez civilizar, donde las funciones de corte religioso se fueron fusionando con prácticas políticas y económicas, donde si bien los misioneros actuaron de acuerdo con lo suscrito por las leyes y ordenanzas creadas por las

⁶³ las misiones católicas en Colombia, labor de misioneros en el caquetá y Putumayo Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919. Bogota: Nacional, 1921.p.25.

* Según, Enrique Dussel somos la única cristianidad colonial, de tal manera que, en que sentido somos "colonial", es teológica, filosófica e históricamente descubrir que es lo que somos como cristianos latinoamericanos.

⁶⁴ DUSSEL, Enrique. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. En: Cosmos, hombre y sacralizado. Lecturas dirigidas de antropología religiosa. Ecuador: Abya-Yala, 1997.p.306.

autoridades y funcionarios reales, en especial por el consejo de indias, su labor fue adquiriendo cierta “autonomía” con respecto a lo decretado, al punto de cumplir funciones de orden político, social y económico.

Funciones que estuvieron impregnadas, claro está, por sus devociones. Se podría hablar de “políticas religiosas”, de “economías celestiales” a las acciones realizadas por los sacerdotes para organizar y administrar las poblaciones indígenas, pero lo importante es que en esa duplicidad del poder, en esa implicación de lo político y lo religioso, de lo espiritual y lo productivo se fueron interiorizando en el otro normas que de alguna manera y con el devenir del tiempo se las ha tomado como “propias”, como decretos o mandatos divinos que se suscriben dentro de la justicia indígena:

La Cruz era el símbolo de Cristo quien hace justicia, el rejo era la sanción para cualquier delito cometido, la corona era la recompensa de quien se había comportado bien, pues en la otra vida iba a obtener recompensa. Estos eran presencia de Dios: la justicia y la recompensa, la justicia para todas las personas y su comportamiento sería recompensado allá en el cielo, esa era la presencia de Cristo. La justicia para quienes recibían el castigo o quienes merecían la recompensa *

Concluyendo las técnicas de sujeción, formas de control y relaciones de poder creadas a partir del nacimiento de la colonialidad en el nuevo mundo fueron reproducidas y legalizadas con el sistema jurídico de la colonia. Sistema que tuvo como base el poder soberano de la corona española y el poder pastoral de los evangelizadores. Duplicidad del poder que configuró una forma de individualidad de alcance totalizante; es decir, cada uno de los cuerpos, de las almas y las poblaciones indígenas fueron sujetadas a dispositivos precisos de producción, donde las leyes de indias incorporaron a cada indígena en calidad de vasallo libre del rey como pieza trabajadora de la máquina “estatal”.

Por otra parte, con la llegada de los encomenderos, doctrineros y demás autoridades reales, las comunidades indígenas se fueron familiarizando (en especial las nuevas generaciones) con los métodos utilizados por los forasteros para ejercer su derecho. Al acudir al derecho de los visitantes para solucionar las problemáticas de lo cotidiano, los nativos se alejaban de

* Entrevista realizada a Don Alberto Juajibioy. Valle de Sibundoy, septiembre del 2004

formas tradicionales de poder y autoridad. Sin embargo, el entramado de los diversos elementos utilizados por las autoridades coloniales para gobernar a los naturales se creó, una identidad en los indígenas, es decir, sujetos como el indio idolatra o cristiano, tributario, o esclavo fueron sin duda una invención colonial para representar la alteridad.

Finalmente, con la creación de nociones cristianas (pecado, culpa, alma) en el cuerpo y el imaginario del otro, se fue configurando un saber gobernar en los sacerdotes y misioneros, donde las relaciones de su misión y servidumbre jugaron un papel determinante en la construcción de un sujeto colonial. Si bien es cierto, para Adolfo Chaparro la noción de libre albedrío, de culpa, de pecado y de castigo empiezan a convertirse en un paradigma moral que hoy desde luego esta vigente, y que para muchos, es la última instancia de si mismos como sujetos, lo que hay que analizar es que, hasta este punto, esa interiorización se la entiende como una resignificación o como una recepción jurídica** por parte de las comunidades indígenas del valle de sibundoy.

el fute) con otro sentido, con otro significado. Elementos e instituciones que se intentará analizar en el próximo capítulo.

** Según Herinaldy Gómez, la recepción jurídica ocurre cuando un derecho autóctono, libremente o por razones de dominación, asimila o acepta prácticas jurídicas provenientes de otros derechos que le son ajenos o diferentes.

3. LA “COLONIALIDAD JURÍDICA”: DEL TERRITORIO SALVAJE AL ESTADO ORGANIZADO

“En numerosos países, en el pasado y todavía hoy, una de las violencias fundamentales de la Ley o de la imposición del derecho estatal fue la imposición de una lengua a las minorías nacionales o étnicas reagrupadas por el Estado”.

Jacques Derrida

Después de haber analizado la colonialidad del poder en el sistema jurídico de América en la época colonial y haber recorrido brevemente la genealogía de las formas jurídicas y las técnicas de gobierno utilizadas por los ibéricos para universalizar el derecho en el nuevo mundo, es necesario examinar desde una perspectiva histórico hermenéutica que incluya a su vez el diálogo con el otro, las implicaciones de orden jurídico que ha tenido y tiene la universalización de ese derecho en Colombia, concretamente, en la comunidad Kamemsa del valle de Sibundoy.

Implicaciones y consecuencias que tienen su punto de partida en la violencia a través de la cual se fundó el derecho al universalizarse en América. Violencia que fue encubierta y ocultada por ciertos relatos históricos para mantener el orden y el poder de las clases dirigentes de la época. Entre esos relatos históricos que algunos historiadores denominan coyunturales, se encuentra la aparición de una técnica de gobierno que ayudó, de alguna manera, a borrar las huellas de esa violencia con que se fundó el derecho; ésta técnica de gobierno fue sin lugar a dudas: el Estado.

Esta institución, en el proceso mismo de su formación en Colombia retomó y consolidó ciertos elementos constitutivos del derecho, los cuales, incidieron por una parte, a su transformación (derecho, Estado de derecho, Estado social de derecho) y por otra, generaron y justificaron otras formas de violencia tanto de carácter epistémico como de carácter jurídico. Esta última puede ser traducida como -claro está con las implicaciones del término- “colonialidad jurídica” del Estado*.

Por lo tanto, se pretende esclarecer que detrás de toda fundación de Estado existe una violencia anterior, un exceso de fuerza que lo legitima y lo

* Una de las principales implicaciones de la universalización del derecho es principalmente la colonialidad jurídica.

antecede, la cual ha sido enmascarada por la misma historia. En ese sentido, la tarea a seguir es en primera instancia, observar como en el proceso histórico de la formación de los Estados que se encuentra precedido por la violencia del derecho, se reinterpretaron antiguas Instituciones coloniales* para gobernar y conducir a las comunidades indígenas; además se colocó en funcionamiento ciertos mecanismos legales** para “desconocer” y “reconocer” los derechos de las minorías étnicas. En segunda instancia, analizar como en ese proceso traumático de la formación de los Estados, en este caso en Colombia, se generó lo que se ha llamado “colonialidad jurídica” del Estado.

Dicha colonialidad creó una incertidumbre que, aún existe, acerca de los límites topográficos, jurídicos y culturales de ésta nueva técnica de gobierno en formación. Finalmente, se hace énfasis sobre las incidencias e implicaciones de dicha “colonialidad” jurídica en las Instituciones coloniales y mecanismos jurídicos utilizados en la época republicana y que en la actualidad se mantienen.

3.1 Formación Jurídica del Estado: Entre soberanía y violencia

La génesis de los Estados en América puede entenderse a través de dos posturas diferentes y a la vez complementarias. La primera de ellas, consiste en concebir que la formación de esta institución como el resultado de la centralización del poder soberano de la corona española en el nuevo mundo. La segunda de ellas, se puede interpretar teniendo en cuenta que el origen de esta “técnica de gobierno” fue fruto de una violencia y de manera general de una constante guerra. Estos dos planteamientos que exponen diversos autores justificarán, en gran medida, lo que se denomina “colonialidad jurídica” del Estado.

Así, entre los autores que plantean la primera afirmación, es decir, la centralización del poder soberano de la corona española como preámbulo de la formación de los Estados modernos en América, se encuentra Beatriz

* En ese sentido examinaremos con detalle el funcionamiento del resguardo y el cabildo indígena de la comunidad Kamentsa del Valle de Sibundoy, instituciones que si bien es cierto tiene un origen colonial, en la actualidad son consideradas como Instituciones de jurisdicción indígena.

** Si bien para Francisco Guerrero existieron en la época colonial un total de 20 Instituciones y 6.400 leyes, analizaremos con detalle la Constitución de 1986 y la de 1991.

Fernández. Ella, en su texto la utopía de la aventura Americana considera que, la formación del los primeros Estados en América, es fruto de los cambios políticos e ideológicos ocurridos en la época:

Efectivamente, el cambio político seguido en el nuevo mundo, desde las capitulaciones, secuelas de la edad media, hasta la centralización del poder por parte de la corona mediante personas designadas por ellos es fruto de la influencia ejercida por los misioneros[...] y también es fruto del cambio de mentalidad y época que posibilita toda utopía, es decir, el paso de los señoríos medievales a la formación de los primeros estados centralistas modernos de Europa, que llegará a ser uno de los mayores inventos de la época.⁶⁵

Con relación al cambio político ocurrido en la América colonial, Fernández sugiere que este hecho fue posible en su momento por dos razones fundamentales: la centralización del poder por parte de la corona española y el intervencionismo del poder pastoral de la época a favor de los naturales.

La primera razón se la entiende de la siguiente manera: al comienzo de la conquista de América el poder se encontraba fragmentado en una serie de sujetos (conquistadores, encomenderos, clérigos y demás) que desembarcaron en el nuevo mundo gracias al carácter privado de su empresa aventurera. Este poder que se lo puede catalogar como poder de manos privadas fue adquiriendo mayor importancia en el nuevo mundo a medida que aprovechan los beneficios otorgados por la corona española a través de las capitulaciones*, entre los que se encontraban cargos de orden político (gobernadores, adelantados, etc.), económico (propiedad de tierras, encomiendas, mitas) administrativo (posibilidad de hacer repartimientos de indios), entre otros.

Los anteriores beneficios otorgados al poder de manos privadas generaron diversas consecuencias que favorecieron la centralización del poder de la corona española en América. Entre ellas se encontraba que, debido al

⁶⁵ FERNÁNDEZ, Op.cit., 140.

* Al principio de la conquista y colonización de América, a la corona española le resultaba imposible asumir el costo de la empresa, delegando su autoridad a la iniciativa privada, en forma de capitulaciones, como ocurrió con Colón, Cortes, Pizarro, entre otros.

excesivo poder que adquirieron los particulares, estos empezaron de manera violenta a diezmar y esclavizar a las poblaciones nativas del nuevo mundo, sobre todo, aquellas que se hallaban en forma de repartimientos, encomiendas y demás.

En consecuencia, pueblos enteros fueron arrasados a medida que el proceso de descubrimiento y conquista avanzaba desde la costa al interior del continente. Este hecho provocó que la corona interviniera a través de las llamadas políticas de protección* hacia los naturales, las cuales fueron elaboradas para darle otro rumbo a la conquista de América, en este caso, de orden religioso.

En el nuevo rumbo que adquirió la conquista de América, las misiones fueron uno de los recursos que se emplearon con mayor éxito en esta tarea. Las congregaciones religiosas contaban con las técnicas necesarias para conducir a las poblaciones indígenas particularmente más “salvajes” y controlar sus ritos y costumbres. Las técnicas de acción eran similares en casi todos los momentos: los misioneros agruparon a los indígenas en poblados, pues de esta manera era más fácil cristianizarlos. Así mismo, los religiosos tomaron a su cargo la educación de los naturales, desarticulando el empleo de las lenguas vernáculas y promoviendo el abandono de los ritos y las prácticas tradicionales. Esta estrategia de emplear el poder pastoral a favor de las comunidades indígenas del nuevo mundo fue determinante para centralizar el poder soberano de la corona española.

De esta manera, la duplicidad del poder, por una parte, religiosa y por otra, centralizador en la corona española, generaron en el nuevo mundo lo que Beatriz Fernández considera el estatuto jurídico de Indias, el cual, estaba compuesto por las leyes de indias y el Derecho Indiano**. Este último funcionó a través de diversas instituciones (Virreinos, Consejo de Indias, Audiencias, entre otras), las cuales, le permitieron al poder centralizado de la corona española organizar y administrar los territorios del nuevo mundo, y

* Estas políticas de protección eran un sin número de leyes, ordenanzas, cédulas, etc. Entre ellas se destacaban la leyes de Burgos y las leyes Nuevas, las cuales fueron creadas para proteger a los naturales a través del poder pastoral de la época.

** Al respecto del Derecho Indiano, Fernández:” La corona pretendió imponer en América las leyes e instituciones vigentes en Castilla; aunque esto no siempre fue posible y hubo que adecuar el Derecho Castellano a particularidades territoriales, económicas y raciales del nuevo mundo. Se constituyó así el Derecho propiamente Indiano, que legislaba en América permaneciendo donde éste no alcanzaba, el Castellano, Op.cit., p. 165-166

sobre todo, gobernar a las poblaciones indígenas. Este hecho dio las bases para la fundación del Estado en América:

La corona centraliza los poderes que anteriormente estaban dispersos, sometiendo a la nobleza e iniciando el tránsito de la época medieval a la moderna, al implementar el sistema de estado-nación en lugar del anterior estado feudal (...) y esto lo consigue asumiendo así misma la organización y administración de los nuevos territorios, ya ejerciendo sus poderes desde

España, ya creando instituciones específicas en la propia América: en definitiva, dando origen al Derecho de Indias.⁶⁶

Desde esta misma perspectiva, Anderson en su texto *El Estado Absolutista* ha intentado establecer, desde su visión Marxista, las características de esta forma particular de organización política propia de la transición del feudalismo al capitalismo mercantil, precursor de los Estados Modernos. Anderson apunta como una de sus principales características, la unificación de extensos territorios en cabeza del Monarca, en oposición a la fragmentación feudal de la autoridad en una multitud de señoríos y varios estamentos representados de la nobleza, y la disolución del feudo como la unidad política fundamental. Así mismo, tal unificación tuvo un carácter económico, administrativo y militar: “las monarquías absolutas introdujeron unos ejércitos y una burocracia permanente, un sistema nacional de impuestos, un derecho codificado y los comienzos de un mercado unificado.”⁶⁷

Dicha explotación económica de América con miras exclusivas a la expansión Europea del imperio trae consigo la implantación de relaciones políticas con rasgos feudales en el nuevo mundo. No es arriesgada la imagen de un imperio español que tras el objetivo de su consolidación en Europa mina su autoridad política en las tierras descubiertas, lo que hace necesario centrar la atención en la aparente contradicción y mientras la península avanzaba gracias a la consolidación de la autoridad absoluta del rey como superación de la fragmentación medieval de la autoridad entre distintos señores feudales, el nuevo mundo parecía convertirse en el lugar donde pervivirían tales prácticas erosionadoras del absolutismo monárquico, como

⁶⁶ FERNÁNDEZ, Op.cit., p.151.

⁶⁷ ANDERSON, Perry. *El Estado Absolutista*. México: siglo XXI, 1996.p.11.

señala Kontzke: “tanto en Castilla como en Portugal la nobleza feudal debió doblegarse ante la voluntad del soberano. Se impuso el estado moderno, con su poder e instituciones que sentó las premisas para regir enormes reinos en alta mar.”⁶⁸

Así, una vez vistas de manera somera las ideas expuestas por los anteriores autores con relación a la formación de los estados en América, se puede determinar algunas conclusiones con el animo de especificar las características de esta institución.

En primer lugar, los anteriores planteamientos tienen ciertas analogías con determinados conceptos teóricos relacionados con la definición de Estado, en este caso, de Thomas Hobbes* y Max Webber**. Visto de esta manera, el derecho en la América colonial, concretamente el derecho indiano, fue el resultado de la centralización del poder soberano de la corona española, el cual a su vez, sentó las bases para la fundación del Estado. Por lo tanto, este hecho nos hace pensar que el vínculo entre Estado y derecho (Estado de Derecho) es evidente, y en últimas, es al Estado el que se le ha encargado el monopolio de la producción jurídica, el cual establece el paso de la sociedad feudal- caracterizada por la ausencia de un poder centralizado y más bien singularizada por la dispersión administrativa- a la sociedad burguesa en la que el Estado termina de configurar su racionalidad burocrática.

En segundo lugar, la idea de la centralización del poder soberano de la corona española como antesala de la formación de los estados en América se encuentra enmarcada por una visión positivista. Visión desde la cual, el Estado es una organización de poder político soberano de una sociedad humana establecida en un territorio determinado bajo un régimen jurídico.

Finalmente, el Estado así entendido supone la consolidación de una racionalidad centralizadora donde la voluntad soberana dirige y controla tanto el territorio como la población. En consecuencia, esta institución engloba los

⁶⁸ KONTZKE, Richard. América latina. La Época Colonial. Madrid: siglo XXI, 2001.p.99.

* Así, define Hobbes al Estado: “El Estado surge como un mal necesario a fin de garantizar paz y seguridad, así como para terminar con el estado natural de guerra perpetua entre los hombres. En: “El Leviatán”, Omega, 1982.p.149

** De igual manera, Webber: “El Estado, lo mismo que las demás asociaciones políticas que lo han precedido es una relación de dominio de hombres sobre hombres basado en el medio de coacción legítima (es decir considerada legítima). Así, pues, para que subsista ese menester que los hombres dominados se sometan a la autoridad de los que dominan en cada caso. En: Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México.1987.p.1057.

pueblos sometidos a él y borra sus diferencias: Solo él es fundamento y única fuente capaz de crear derecho; es la “fuerza de ley” autorizada.

Ahora bien, a continuación se analiza otros planteamientos que difieren y a la vez complementan lo expuesto hasta el momento. Entre ellos, se encuentran las posturas de los filósofos: Michel Foucault, Jacques Derrida y Adolfo Chaparro, quienes dan a entender que, la formación de los estados fueron el producto de una violencia (violencia fundadora y conservadora del derecho) y de manera general, de una constante guerra (lucha entre las razas). Posturas que se intentara comprender e interpretar en el contexto americano, específicamente, en la formación del Estado de la Nueva Granada.

Al analizar la historia de América desde las posturas de los filósofos anteriores, se puede determinar cierto tipo de discursos* que, de un lado, justificarán y fortalecerán tanto la soberanía real como el derecho estatal. Y por otro lado, ocultarán la violencia de la universalización del derecho en América y la fundación de los Estados. Discursos de poder que una vez revelados indicaran el rostro enmascarado de estas instituciones.

Entre los discursos analizados, se encuentra el discurso histórico, en él, Foucault nos señala que la historia, o más bien, el discurso de los historiadores, en tanto práctica que consiste en contar la historia, a permanecido por mucho tiempo emparentado con los rituales de poder. Este hecho ocurre porque, según el filósofo, existe una doble función del discurso histórico en la edad media. Discurso que contiene tres ejes o funciones tradicionales que hacen de él una técnica mediante la cual el poder se fortalece. Estos ejes o funciones de la historia son: El eje genealógico del relato histórico, la función de memorización y la puesta en circulación de los ejemplos.

La función del eje genealógico del relato histórico consiste en narrar las hazañas de los héroes fundadores de los imperios, sus victorias, su particular manera de alcanzar la gloria y su consagración; al hacerlo se intensifica el brillo o la grandeza de los acontecimientos o de los hombres pasados y así garantizan el valor del presente. Esta forma de relatar la historia expresa la antigüedad del derecho soberano y a su vez la fuerza que posee en el presente. En palabras de Foucault:

* Estos discursos surgieron en la época colonial, pero siguen funcionando en la época republicana y en la actualidad, entre los más importantes se encuentran el discurso histórico, el discurso jurídico y otros.

Este eje genealógico de la historia (...) debe expresar la antigüedad del derecho; debe mostrar el carácter interrumpido del derecho del soberano y, por consiguiente, poner con ello de relieve la fuerza inextirpable que posee aún en el presente; y por último la genealogía tiene que realzar el nombre de los reyes y los príncipes con respecto a todas las celebridades que los precedieron. Los grandes reyes, por lo tanto, fundan el derecho de los soberanos que los suceden y transmiten también su fulgor a la pequeñez de sus sucesores. Allí reside lo que podríamos denominar la función genealógica de relato histórico.⁶⁹

La función de memorización consiste en que, la historia no padezca de una amnesia que le impida recordar aquellos acontecimientos gloriosos vividos por los reyes, los soberanos, los héroes en cambio, su finalidad es conservar perpetuamente sus recuerdos a través del registro practicado permanentemente por los redactores de los anales. Así, la historia recuerda su pasado glorioso en un presente memorable, y al hacerlo inscribe y reafirma los rituales de poder.

Finalmente, la puesta en circulación de los ejemplos, hace referencia a las características que contiene un ejemplo en donde, por una parte, se la considera desde la perspectiva de Foucault como la ley resucitada que permite juzgar al presente. Por otra, el ejemplo es la gloria hecha ley que funciona como una especie de aspecto, de elemento mediante el cual el poder va a fortalecerse.

Ahora bien, ¿en que medida estas funciones que Foucault analiza, en especial la función genealógica de relato histórico se encuentra presentes en la historia de nuestra América? Al estudiar el corpus documental de la historia de América, en especial aquellos documentos de orden jurídico, se puede considerar que varios textos cumplen en gran medida la función genealógica de relato histórico. La razón obedece a que, los escritos jurídicos de la época relataron acontecimientos donde se resalta, por una parte, el derecho soberano de la corona española sobre las nuevas tierras encontradas por determinados particulares, y por otra, se demuestra a través de la doctrina religiosa la legitimidad del accionar de los funcionarios reales.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. Defender la Sociedad. Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2000. p.68.

Uno de estos documentos jurídicos que más causo polémica en la época por la forma como se utilizó y que nos puede servir de ejemplo, fue el llamado requerimiento, cuya parte del contenido es el siguiente:

Por ende, como mejor puedo vos ruego y requiero que entendays bien esto que os he dicho, y tomeys para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la yglesia por señor y superiora del mundo, y al sumo pontífice, llamado Papa, en su nombre y al Rey y a la Reyna nuestros señores en su lugar, como a superiores e señores y reyes de estas yslas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintáys y deys lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho.

Sy ansy lo hizierdes, hareys bien, y aquello a que soys tenidos y obligados, y sus altezas, y yo en su nombre, vos recibirán con todo amor y caridad y vos dexaran vuestras mugeres, hijos, y haciendas libres sin servidumbre para que dellas hagays libremente (...) sy no lo hizierdes, o en ello dilación maliciosamente pusierdes, certificaos que con la ayuda de Dios yo entrare poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las parte y maneras que yo pudiere, y vos subyeteré al yugo y obediencia dela yglesia y su Alteza, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré dellos⁷⁰

Así, el requerimiento fue uno de los tantos documentos jurídicos empleado por los ibéricos para certificar y justificar su dominio soberano sobre las nuevas tierras encontradas. La certificación y justificación de este documento tuvo como fundamento dos elementos claves. El primero de ellos, consiste en narrar la supremacía divina del papa como cabeza de todos los hombres, al que Dios autorizó colocar su trono en cualquier parte del mundo para gobernar a todas las gentes de cualquier raza sin importar sus diferencias. El segundo consiste en describir la donación que el Papa hizo a los reyes de España de las islas y tierras del nuevo mundo, las cuales a su vez, quedarían amparadas por la soberanía real.

En consecuencia, el requerimiento funcionó como un documento jurídico que si bien es cierto, no tuvo cierta continuidad cuando se lo utilizó para ocupar

⁷⁰ Requerimiento de López de Palacios Rubios. Citado por FERNANDEZ Beatriz. La Utopía de la Aventura Americana. Barcelona: Antrophos. p. 202

nuevas tierras, si expresó tanto la autoridad divina como el derecho soberano de la corona española.

Sin embargo, si se examina no simplemente los documentos jurídicos que se emplearon en la época, sino también la historia de América, se encontrará que gran parte de ella se limitó a narrar y a expresar ciertos acontecimientos que realzaron el poder soberano de la corona española, o más bien, que lo legitimaron a través de su discurso. Este hecho se hace evidente al estudiar la retórica épica de la mayoría de crónicas de la época, donde, por una parte, se nota la insistencia de los textos en intensificar la gloria de los caudillos y su astucia al alcanzar el poder. Y por otra parte, el esfuerzo sistemático que tuvieron que hacer los adelantados y los funcionarios reales para centralizar el poder soberano en América.

Esta forma de narrar los acontecimientos ocurridos en América cumple con esa ceremonia legitimadora que refuerza los hechos introduciéndolos en la historia. Hechos que fueron escritos en su tiempo por los frailes y escribanos de la época, quienes cumplieron a cabalidad con el principio genealógico, según el cual, al relatar la historia se legitima un derecho, un orden y una ley. Esta forma de relatar/legitimar, hace que la historia en términos de Foucault, sea un discurso de poder que fortalece la soberanía:

La historia es el discurso del poder, el discurso de las obligaciones mediante las cuales el poder somete; es también el discurso del fulgor, por medio del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza. En síntesis, al atar e inmovilizar el poder es fundador y garante del orden; y la historia es, precisamente, el discurso por el cual esas dos funciones que aseguran el orden van a ganar intensidad y eficacia. De una manera general, podemos decir, por lo tanto, que la historia, hasta un momento ya bastante avanzado de la sociedad, fue una historia de la soberanía, una historia que se despliega en la dimensión y la función de la soberanía.⁷¹

En consecuencia, el carácter legitimador de la historia de América como discurso que relata ciertos hechos que resaltaron el poder soberano de la corona española ha cumplido en gran parte su labor al mantener y conservar tanto un orden soberano como un derecho. Sin embargo, y siguiendo a

⁷¹ FOUCAULT, Op cit., p.70.

Foucault, esta forma de relatar la historia a ocultado ciertos acontecimientos que son, de alguna manera, constitutivos de la misma. Estos acontecimientos demuestran que detrás de la soberanía, del discurso de los poderosos, los reyes y los héroes, existe una lucha, una guerra, un tipo de violencia que fue ocultada entre las líneas de la historia para mantener el poder. Acontecimientos que en el contexto americano fueron: la violencia de la universalización del derecho en América y la guerra como preámbulo de formación del Estado en la Nueva Granada

Ahora bien, para dar más claridad al primer acontecimiento señalado anteriormente, es necesario retomar los planteamientos del filósofo Jacques Derrida. Así, este filósofo, nos recuerda que el derecho es una fuerza autorizada que se justifica al aplicarse; aplicabilidad que contiene en sus entrañas una fuerza directa o indirecta, física o simbólica, discursiva o brutal; es decir, no existe derecho sin la fuerza que lo autoriza, lo funda y lo justifica. Además, Derrida analiza la palabra alemana *gewalt*, cuya traducción denota dos significados que son: Violencia y poder legítimo, autoridad o fuerza pública; es decir *gewalt* es a la vez violencia y poder legítimo, al respecto Derrida señala:

Hay en primer termino la distinción entre dos violencias del derecho, dos violencias en cuanto al derecho: La violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (*dierechtsetzende gwalt*) y la violencia conservadora, la que mantiene, confirma y asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho (*dierechtserhltent gwalt*) por comodidad conservamos la traducción de *gwalt* por violencia pero ya hemos mencionado las precauciones que reclama esta traducción. *Gwalt* puede significar también la dominación o la soberanía del poder legal, la autoridad autorizadora o autorizada: La fuerza de ley.⁷²

En consecuencia, y siguiendo a Derrida, el derecho detenta una violencia fundadora y una violencia conservadora, las cuales a su vez, mantienen un vínculo que no les permite separarse o desvincularse; es decir, depende en el sentido que no hay “pura violencia fundadora” o “violencia permanentemente conservadora”. Por lo tanto y teniendo en cuenta lo anterior, se puede decir que, la universalización del derecho en América fue

⁷² DERRIDA, Jaques. *Fuerza de Ley*. “El Fundamento Místico de la Autoridad”. Madrid: Tecnos, 1997.p.82.

el resultado de la imposición del derecho de los invasores; derecho que se “fundó”, en primera instancia, a través de una violencia física que se ejerció sobre el otro, la cual a su vez se “conservó” bajo otros sentidos con la creación del sistema jurídico colonial en América.

Con relación a la violencia física que se ejerció sobre el otro, se debe tener en cuenta que, desde los inicios de la conquista española sobre el nuevo mundo, esta “violencia física” fue una de las acciones más recurrentes y a la vez más criticadas que utilizaron los colonizadores de la época para fundar los derechos que obtuvieron gracias a los beneficios otorgados por la corona por medio de las capitulaciones. Violencia que puede ser traducida, en un lenguaje jurídico como un pluri-etnocidio o, en un lenguaje técnico, como el agudo descenso demográfico de la población indígena en América durante el siglo XVI. Descenso que, según el antropólogo Darcy Ribero, oscila entre: “La población de América antes de la conquista era entre 70 y 80 millones, un siglo y medio después, y debido a su impactó, aquellas poblaciones se habían reducido a 3.5 millones en todo el continente.”⁷³

En consecuencia, la fundación de los derechos otorgados a los primeros conquistadores y capitulantes estuvo acompañada por la violencia física que se ha ejercido sobre el otro, la cual, fue la primera etapa de la universalización del derecho en el nuevo mundo. Sin embargo, estos derechos particulares por estar vinculados precisamente con la violencia física que se ejerció sobre el otro y por estar diseminados a lo largo del continente fueron substituidos por los diversos agentes del único derecho que en su tiempo se imponía, es decir, el derecho soberano:

De este modo, veremos cómo, tras los primeros viajes de Colon, se envió a Nicolás de Obando con instrucciones precisas de gobierno (1501), en calidad de nuevo gobernador, y cómo, a continuación, se fue sustituyendo el poder militar, consecuencia de la conquista, por el poder civil; emanado del Rey: En 1526-1527, fue retirado Cortes y colocado en su lugar Estrada como gobernador de la provincia de Nueva España; en

⁷³ RIBERO, Darcy, citado por Reynaga. En ILICH, Paulo. Del Pluralismo Jurídico al Monolingüismo Constitucional: Un Acercamiento al Reconocimiento Constitucional de la diversidad étnica y cultural en Colombia. Bogota, 2005., 21. Trabajo de Grado. Universidad Nacional. Especialización en Derecho Constitucional.

1544, ocurrió lo mismo en Perú, con el nombramiento del Virrey Blasco Núñez de Vela.⁷⁴

Esta centralización del derecho soberano de la corona española fue la segunda etapa del proceso de la universalización del derecho en el periodo colonial. Derecho que es considerado por algunos autores como el Derecho Indiano, propiamente, dicho, el cual una vez organizado en un sistema jurídico sirvió de base para implementar la organización política del Estado moderno en lugar del anterior Estado feudal. Sin embargo y siguiendo la obra genealógica de Foucault y la colonialidad del poder de Quijano se puede decir que, este derecho, también funcionó en el nuevo mundo como un dispositivo constitutivo de dicha colonialidad, el cual, legalizó y justificó las relaciones de poder derivadas de la misma. Relaciones de poder que operaron mediante la puesta en funcionamiento del sistema jurídico colonial.

Ahora bien, dicho sistema jurídico colonial, que si bien es cierto, no será el mismo que funcionó en la época republicana, si tendrá cierta continuidad, en especial, aquellas instituciones coloniales (encomienda, resguardo y cabildo) y discursos (discurso histórico, discurso jurídico, discurso biológico-racista) que de él hicieron parte; de hecho, estos fortalecerán el ordenamiento jurídico del Estado (Estado de Derecho). Ordenamiento jurídico que creará nuevos aparatos legales* que, de un lado, buscarán convertir a los indios en los nuevos ciudadanos del Estado Nación, y de otro lado, acabarán de construir aquel “sujeto colonial” que se venía representando desde el descubrimiento de América. Sin embargo, para analizar con detalle este proceso, es necesario recorrer nuevamente las páginas de la historia, que esta vez, será puesta en tela juicio por la tradición oral de la comunidad Kamentsa del Valle de Sibundoy.

3.2. Antecedentes Históricos de la Declaración de los Derechos del Hombre, las Constituciones en la Republica y las Ideologías Políticas

Desde la llegada de Jiménez de Quesada al Altiplano de los muisca en el año de 1537- donde se fundan las ciudades de Tunja y Santafé de Bogotá,

⁷⁴ FERNANDEZ. Op., cit.139.

* Desde las Constituciones hasta los decretos, pasando por las leyes, y procesos judiciales contra sujetos étnicos.

que servirán de eje productivo y burocrático al futuro Virreinato- hasta la llegada de los últimos visitantes al distrito de Pasto, a mediados del siglo XVIII, el nuevo reino de granada se verá envuelto en una continua guerra*, que es al mismo tiempo, la expresión sangrienta de la génesis del nuevo Estado.

Guerra que, como sucedió en la mayoría del continente, a pesar de la superioridad numérica de las poblaciones nativas, el imperio español terminaría por ganar. Victoria que es asumida por diversas crónicas y documentos históricos como el triunfo de la civilización española y la derrota de la irracionalidad indígena. Esta forma de asumir la historia -como anteriormente se analizó- contiene un eje genealógico que encubre por medio de su discurso histórico tanto la violencia a través de la cual se universalizó el derecho en América como las relaciones de poder derivadas de esa primera confrontación violenta.

Relaciones de poder que se consolidaron en gran medida por las diversas instituciones que hicieron parte del sistema jurídico colonial creado en América. Instituciones como la encomienda, la mita, el resguardo, el cabildo, la visita y los individuos que la dirigieron, fueron la base para la universalización del derecho en América, cuyas consecuencias fundamentales eran en primera instancia, el aniquilamiento y la negación de formas o sentidos de justicia diferentes al que se universalizaba.

Posteriormente, dicha universalización, impuso con su fuerza autorizada nuevas categorías de orden jurídico, penal, moral, entre otras, las cuales fueron interiorizadas en el imaginario de la otredad a través de actos de enunciación, técnicas de vigilancia, dispositivos de control y demás. Finalmente al otro como tal se le creó una supuesta identidad e individualidad donde se afirmaba la voluntad del derecho impuesto.

Con relación a la continuidad de estas instituciones coloniales, cada una de ellas atravesó por un proceso histórico que, en algunos casos, las hizo desaparecer (la encomienda, la mita y la visita) y otras mantener (resguardo y cabildo). Proceso que si bien las eliminó como instituciones pertenecientes

* Al respecto, Adolfo Chaparro manifiesta: “la fuerza de la historia enseña que, a gran escala, la guerra genera y regenera continuamente al Estado y, como es el caso del Imperio Español en América, el cuerpo estatal conserva y reproduce en diversas formas de dominación, los diagramas de flujo y los dispositivos biopolíticos implícitos en el tipo de guerra sobre el que se ha construido el “sentido común” de la civilización occidental”.

al sistema jurídico colonial heredado por los ibéricos, no las afectó en lo más mínimo -en especial a los diversos agentes de poder que hacían parte de esta institución- como organismos de subjetividad y construcción de la alteridad; de hecho, dichos agentes seguirán presentes con otra racionalidad pero con el mismo propósito, en el aparato jurídico de la época republicana.

Así, el proceso padecido por la encomienda, inicia en mayo de 1710, cuando el rey declaró vacante a esta institución, su disolución definitiva aparece con cedula real el 3 de enero de 1711. De esta manera y obedeciendo lo estipulado, Felipe Pérez de Zúñiga, alcalde de Pasto, notificó en abril de 1711 al gobernador y alcaldes principales y demás ancianos del llamado San Pablo de Sibundoy para que realizarán uno de los últimos censos practicados para esa época. El resultado de la puesta en práctica de dicho registro dejó los siguientes datos demográficos: “Resultaron 309 personas en San Pablo de Sibundoy, 243 en Santiago de Sibundoy, y 78 en Obonuco y Patascoy.”⁷⁵

Sin embargo, y a pesar de lo decretado, los últimos encomenderos que arribaron al Valle de Sibundoy continuaron gozando de los beneficios de esta institución hasta finales del siglo XVIII, siendo los más importantes: Cristóbal Manuel de Salazar y Santacruz (1712-1721), Tomás Miguel de Salazar y Santacruz (1721-1769), y Margarita Caicedo (1769-). En este lapso histórico, las autoridades reales siguieron utilizando las técnicas de registro y los dispositivos de control para clasificar y regular el comportamiento de las poblaciones nativas del Valle de Sibundoy.

Dichas técnicas de registro –utilizadas generalmente por los visitadores, encomenderos, doctrineros, corregidores, entre otros- además de contabilizar el número de pobladores en cada región del Valle de Sibundoy, también funcionó para determinar tanto el número de tributarios como las características que debían tener estos. Así por ejemplo, entre los años 1722 y 1727, San Pablo de Sibundoy contaba con 57 tributarios cuyas características debían estipularse de la siguiente manera: “Eran indios tributarios los que habían cumplido los 18 años hasta los 50; más entre ellos no se incluía a los hijos naturales o legítimos de mestizo o blanco en India, ni a los de India en mestiza o blanca, si bien los naturales de negro mulata se consideraban como tributarios requinteros.”⁷⁶

⁷⁵ BONILLA, Víctor. Siervos de Dios y amos de indios. Colombia: Tercer Mundo, 1968.p.24.

⁷⁶ *Ibid.*, p.25.

De igual manera, en la clasificación de los indios también estuvo presente en las llamadas numeraciones, donde se designó de una manera categórica las atribuciones que debían tener estos. Así, en primer lugar, figuraban los indios designados como principales:, caciques, gobernadores y alcaldes. Posteriormente vienen los útiles tributarios de más de 18 años, después los reservados (ancianos más de 50 años, liceados y ausentes) y finalmente, las indias casadas, viudas y solteras.

Esta forma de clasificar a los indígenas tributarios se articula con la división racial de trabajo propuesta por Quijano, donde cada cuerpo condicionado como raza inferior es obligado a trabajar conforme a las asignaciones que estipula el otro hegemónico. De ahí que, el pago de tributos, en especial de la llamada demora, que incluía el tributo para el encomendero, el quinto para el rey, lo propio para el cura doctrinero y el sueldo para el corregidor y cuyo pago se hacía dos veces al año, en el día de San Juan y en Navidad, puede ser considerada como un dispositivo de control que acrecentaba la sujeción tributaria de los indígenas.

Pago de tributos que en el Valle de Sibundoy se dio de la siguiente manera: “cada uno dos pesos, medio puerco y una gallina por tributo, de lo que se sacaba el estipendio del cura, que era el dominico Fray Alberto de Montenegro, de 52 pesos y 15 para el camarico, 2 pesos para la cera del santísimo, 1 para el monumento del jueves santo, y 6 con 6 reales para el corregidor.”⁷⁷

Con el pago de tributos, el indígena era considerado como vasallo libre del rey; condición jurídica que a largo plazo garantizaría su incorporación al régimen del trabajo. Dicho régimen fue necesario para el indio en el sentido en que solo así podría dejar de ser considerado bárbaro y solo así podría incorporarse al sistema social que se pretendía incorporar en el valle de Sibundoy. Por lo tanto, el trabajo así entendido, haría salir a los indígenas de su minoría de edad jurídica, integrándolos en la civilización, por lo que han de ser obligados a él; de ahí, la intención de que el indígena fuera tributario.

Ahora bien, el tributo tiende a centralizarse en la encomienda, como una forma de proteger la fuerza de trabajo y garantizar la sujeción de los indígenas a largo plazo. Posteriormente, esta forma colectiva de sujeción tributaria de centraliza en el resguardo. En él, el tributo es pagado a los

⁷⁷ QUIÑONES, Luís. En: BONILLA, Víctor. Siervos de Dios y amos de indios. Colombia: tercer mundo, 1968. p.26.

funcionarios de la corona y no al encomendero, de esta manera, el indio independiente, es conectado a las formas de producción y registro de la maquina social puesta en experimentación por el imperio hispano.

Estas instituciones (encomienda, mita, visita y resguardos) y las técnicas que hicieron parte de ellas son los dispositivos que garantizaran, a largo plazo, la estructura de sujeción y la producción de sujetos en la época colonial. Instituciones que en la época republicana desaparecieron en su mayoría , más no sus técnicas y dispositivos; estos servirán de base para el ordenamiento jurídico del estado, donde se edificó lo que se ha llamado la colonialidad jurídica estatal.

A inicios de la llamada época republicana y al finalizar el periodo colonial, el Valle de Sibundoy no es ajeno de lo que aconteció en la desgarrada Nueva Granada, sus pobladores aún fieles a los mandatos suscritos por las instituciones coloniales sienten la desidia de los funcionarios reales que las integraron. Visitadores, encomenderos y doctrieros abandonaron de manera periódica las tierras del “Valle de Gran Poblazon”; la poca rentabilidad de la economía tributaria en instituciones como la encomienda, y la nueva legislación republicana que se concentraba en la eliminación de cualquier vestigio del colonialismo español, fueron algunas de las razones del éxodo de los funcionarios reales.

El abandono de los funcionarios reales de las tierras del Valle de Sibundoy fue también la discontinuidad de la historia que hasta el momento se venía representando sobre los naturales de dicho valle. Historia que según Víctor Daniel Bonilla, giró en torno, a la desaparición de los documentos históricos, y a la memoria diseminada de una colectividad aborigen. De ahí que, en el llamado periodo republicano, los naturales del Valle de Sibundoy, se han vistos por el lente del citado historiador desde una óptica que entrelaza lo “real” y lo “ficticio”.

Dentro de aquella “realidad” histórica, enmarcada temporalmente entre los años 1810 y 1890, la problemática jurídica sobre el otro deja de ser observada por la mirada colonial española y empieza a ser examinada por el conjunto de hombres ilustrados que generaron la supuesta independencia de la naciente republica del imperio español. Hombres que en su mayoría fueron considerados como criollos, los cuales compartieron una ideología basada en las ideas de la ilustración y en los principios de la revolución francesa.

Ideología que puede ser concebida, siguiendo los planteamientos de Stuart Hall y Van Dijk como:

Entiendo por ideología las estructuras mentales –los lenguajes, los conceptos, las categorías, las imágenes de pensamiento y los sistemas de representación- que diferentes clases y grupos sociales despliegan para encontrarle sentido a la forma en que la sociedad funciona, explicarla y hacerla inteligible (...). Las ideologías son construidas, utilizadas y cambiadas por los actores sociales como miembros de un grupo, en practicas sociales especificas y, frecuentemente, discursivas. No son constructos individuales, idealistas, sino constructos sociales compartidos por un grupo.⁷⁸

Es, precisamente, en aquella ideología, en ese conjunto de ideas y estructuras mentales construidos por los adelantados de la época y reproducidas mediante sus discursos, donde se edificara nuevamente un tipo de violencia de carácter epistémico (colonialidad del saber) y jurídico (“colonialidad jurídica”) sobre el otro, que esta vez será representado dentro del marco constitucional y legal del naciente Estado en formación.

Dentro de ese conjunto de ideas de la elite independista, se encontraba una en especial, tal vez seria esta la base por medio de la cual surgirían nuevos dispositivos de control, y principios de emancipación social para regular la conducta del otro, esta fue: el proyecto de la modernidad*. Modernidad que según la visión de los estudios poscoloniales trajo consigo –como en el anterior capitulo se analizó- la colonialidad del poder y del saber, la cual también puede considerarse de carácter jurídico. Esta última, es decir, la “colonialidad Jurídica”, si bien es cierto, comenzó a configurarse a partir de la colonialidad del poder en el sistema jurídico colonial hispánico, tuvo un campo referencial cuando se declaró en Francia en 1789, los derechos del hombre y del ciudadano.

⁷⁸ HALL, Stuart. En: VAN DIJK, Teun. Ideología, una aproximación multidisciplinaria. Barcelona: gedisa, 1998.p.22-23.

* Al respecto puede verse: CASTRO, Santiago: Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En: la Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Buenos Aires: FLACSO, 2003.p.146.

La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 de agosto de 1789) constituyó en su tiempo y en su contexto el triunfo de una ideología burguesa que centraba sus intereses en el hombre como ser racional. Ideología que para muchos líderes independentistas de la Nueva Granada era el camino a seguir para salir del atraso en el que se encontraban, y así garantizar el acceso de la naciente República a la tan anhelada modernidad. Entre aquellos líderes independentistas, se encontraba el ilustre Antonio Nariño, quien tradujo en 1793 los 17 artículos de los derechos del hombre y del ciudadano para que sean fuente de inspiración y el modelo a seguir a la hora de formar los ciudadanos y las constituciones de la naciente República.

Ahora bien, la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y su posterior traducción realizada por Antonio Nariño puede considerarse como el campo referencial donde actuó la “colonialidad jurídica” sobre el otro. La razón de ello se entiende porque, con dicha declaración y posterior traducción se concibe al hombre en su singularidad racional como ser independiente de la naturaleza y por tanto como único portador de derechos. Esta concepción de los derechos del hombre difiere de otras alteridades jurídicas que conciben al hombre en su integralidad como ser perteneciente y dependiente de la naturaleza. Al respecto taita Víctor Jacanamejoy manifiesta:

En la declaración de los derechos del hombre se separó al hombre de la naturaleza. Entonces aquí nos han castrado, porque solo se habla de derechos humanos, solo se habla del ser humano, en cambio, en los pueblos indígenas es integral, es todo. No se puede entender la vida del ser humano sino se entiende el ambiente natural.*

La separación del hombre de la naturaleza fue uno de los principales fundamentos ideológicos del proyecto de la modernidad en el cual, se concibió al hombre como el único ser que posee conocimiento y que, por tal posesión, ya no depende de la voluntad divina emanada por Dios. De esta manera, el hombre como poseedor de conocimiento es el centro de la creación (antropocentrismo) y por ende quien controla y ordena a la naturaleza. Esta última es observada por el hombre como el rival a vencer, como la bestia que se debe domar y controlar a través de la razón. A este proceso de racionalidad humana Max Weber lo denominó “desencantamiento del mundo”.

* ENTREVISTA con Víctor Jacanamejoy, ex gobernador y médico tradicional de la comunidad Inga. Santiago 5 de febrero de 2008

Este tipo de hombre racional e independiente de la naturaleza adquirió con la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano un cierto tipo de legalidad universal, la cual, significó a su vez, la puesta en escena de la “colonialidad jurídica” sobre el otro. Legalidad universal porque estos derechos del hombre y del ciudadano fueron el modelo a seguir por parte de las elites criollas en la naciente república. De ahí que, la traducción de sus diecisiete artículos realizada por parte de Antonio Nariño fue un intento para llegar a ser de una forma legal ese tipo de hombre libre y racional que surgía en el antiguo continente.

En ese sentido, la ideología puesta en experimentación por parte de los líderes de la independencia tuvo como hilo conductor la formación de ese tipo de hombre (ciudadano) requerido por el proyecto de modernidad. Ideología que no se quedaría simplemente en el campo abstracto de un conjunto de ideas o sistema de creencias compartido por un grupo dominante, sino que, sería de alguna u otra forma, generalizada y materializada en técnicas de gobierno como el Estado, instituciones estatales (las constituciones, las escuelas, hospitales, entre otras) como coloniales (resguardos y cabildos) y en discursos (discurso jurídico, discurso biológico-racista). Estos elementos se constituyeron en dispositivos fundamentales tanto de la colonialidad del poder y el saber como de la “colonialidad jurídica” sobre el otro.

Una de las principales técnicas de gobierno que se edificó en la naciente República y la cual justificaba la organización racional de la vida en aras de la modernidad fue el Estado. Este fue formado por los líderes independentistas siguiendo un modelo que correspondiera a las ideas de la revolución francesa y del liberalismo clásico. Además, fue concebido como una estructura de poder centralizada sobre un territorio y una población que además de monopolizar la violencia, dirigió la conducta de los ciudadanos. Con relación a esto último, Santiago Castro manifiesta: “El estado moderno no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para “dirigir” racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo a criterios establecidos científicamente de antemano.”⁷⁹

De esta manera, el Estado así concebido se ocuparía de modelar las formas de organización social de su territorio y de conducir a los individuos que harían parte de su dominio, es decir, su población. No obstante, para alcanzar dichos objetivos, el estado debía organizarse jurídicamente

⁷⁹ CASTRO, Op. Cit. p.147.

conforme a un solo tipo de normatividad legal que justificaría su accionar, lo cual, dio como resultado el monojurismo* del Estado. Este monojurismo no permitiría que dentro de los límites territoriales del Estado coexistieran sistemas jurídicos diferentes a que esta institución detentaba (Estado de Derecho) debido a que colocarían en duda la legitimidad soberana que el Estado representa.

Ahora bien, el monojurismo estatal se materializó en el periodo republicano en la mayor parte de las constituciones y decretos normativos que se establecieron –desde los decretos dictados en 1810 hasta la Ley 89 de 1890– en la naciente República. La razón de ello se entiende por que dentro de aquellas constituciones y decretos, existió un cierto tipo de legislación relacionada con los indígenas, la cual, de un lado, en su afán de reconocer los derechos otorgados por el estado a los naturales, negó nuevamente la posibilidad de vislumbrar sentidos de justicia diferentes a la univocidad jurídica del Estado. Y por otra, buscó los medios para encaminar a los indígenas dentro de los límites topográficos y legislativos del Estado, es decir, pretendió que ellos fueran una suerte de nuevos ciudadanos.

En consecuencia, la legislación sobre los indígenas, constituciones y decretos empleados durante el periodo republicano pueden considerarse como una parte constituyente de la ideología puesta en experimentación por los líderes criollos, la cual, una vez materializada en el Estado debía reproducirse por medio de instituciones estatales (coloniales) y manifestaciones discursivas. No obstante, para dar claridad a lo anterior, es necesario precisar el sentido que se le otorgó a la constitución como tal y analizar de forma detallada cada una de las constituciones y decretos –en caso particular la legislación indígena– empleadas en el periodo reconocido como Republicano (1810-1890).

Además, ver como estos mecanismos legales por una parte, representaron a través de su discurso jurídico la gran parte de las comunidades indígenas que habitaron y habitan el territorio colombiano, y por otro, funcionaron como dispositivos a través de los cuales continuó operando la “colonialidad jurídica” sobre el otro.

* El monojurismo es entendido cuando el Estado adquiere el monopolio de la producción jurídica, es decir, el Estado es el único poder legitimado para producir derecho; fuera de esa legitimidad no existe derecho o justicia que valga.

El sentido que le otorgaron los letrados criollos a la constitución y a sus respectivas reformas y decretos tuvo diversos significados. El primero de ellos, estuvo determinado por un hecho histórico concreto: la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Este acontecimiento coyuntural resultado del pensamiento filosófico-político de los intelectuales europeos y de la revolución francesa fue de vital importancia a la hora de escribir y redactar las primeras constituciones que regirían en la naciente República; de hecho, dichas constituciones y el mismo acto de hacerlas estarán animadas por el espíritu revolucionario francés y los ideales de los pensadores europeos. De ahí que, las constituciones que se redactaron durante el periodo republicano resalten ideales y principios emancipatorios propios de la vida social del ciudadano europeo, entre los cuales se destaca: La libertad, el orden, la igualdad, la democracia y demás.

En lo concerniente al significado legal que se le dio a la constitución, puede decirse que esta fue la Ley de leyes por excelencia, la voz oficial del Estado o la herramienta legal que utilizó dicha institución para dictar las normas constitucionales a aquellos ciudadanos que hicieron parte de su territorio soberano. La constitución dictó un orden sobre las cosas y exigió obediencia, trazó lo que es permitido y lo prohibido fue, en términos concretos: la materialización oficial del monojurismo estatal cuya legalidad reposo en la escritura y que tuvo por fin la construcción o formación del ciudadano. Al respecto, Beatriz Gonzáles Stephan:

Las estrategias que abraza el proyecto de construcción nacional, incluyendo las del ciudadano, guardan una implícita relación con el poder de la escritura, la escritura se erige en el espacio de la Ley, de la autoridad, en el poder fundacional y creador de las nuevas entidades. Como práctica social, genera un espacio adecuado (ideal) donde el mundo informe de la “barbarie-mundo extraño a la escritura-entrar en el orden del discurso en términos de la deseada “civilización”.⁸⁰

Continuando con el análisis realizado por Beatriz Gonzáles, la constitución operó como un dispositivo disciplinario o una tecnología de subjetivación

⁸⁰ GONZALES, Beatriz. Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: Del espacio público y privado. En: GONZALES Stephan, J, Lasart; G, Montalvo, M.J Daroqui esplendores y miserias del S XIX. Cultura y Sociedad en América latina. Caracas: Monteavila. P. 435.

que contribuyo a formar al ciudadano Latinoamericano en el S XIX. Dicha formación fue posible según Gonzáles, porque tanto las constituciones como los manuales de urbanidad estuvieron enmarcadas dentro del campo de la “legalidad escrituraria”.

La palabra escrita y el acto mismo de escribir además de elaborar leyes, instaurar una lógica de la civilización y crear identidades nacionales va dirigida a la construcción del nuevo sujeto exigido por el proyecto de modernidad. Es decir, va dirigida al ciudadano y no al sujeto ordinario, el campesino o el indígena. Estas denominaciones humanas quedaran excluidas de las márgenes de la ley y recluidas en el campo de la ilegalidad, en otras palabras, fueron lo otro, o lo atrasado, lo que hubo que representar también en los términos de la barbarie.

En este mismo sentido, Santiago Castro considera que la formación del ciudadano como sujeto de derecho solo es posible dentro de la escritura disciplinaria y espacio legal instituido por la constitución. Además sostiene que la función jurídica de esta es inventar la ciudadanía: “La función Jurídico-política de las constituciones es precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad.”⁸¹

En síntesis, las constituciones desde una perspectiva legal y jurídica fueron la materialización oficial del monojurismo estatal; representaron la voz del Estado, la cual, decreto y dictó lo prohibido y lo permitido, de igual modo, funcionaron también como tecnologías de subjetivación cuyas funciones jurídicas fueron de un lado, formar al ciudadano y a su territorio, y por otro lado, inventar la ciudadanía como dispositivo de homogeneidad.

Con relación a los primeros y más importantes mecanismos legales (decretos, leyes, constituciones y reformas) que se concentraron en la problemática jurídica sobre los indígenas se encuentran: Los que van desde 1810 hasta 1852* y los de 1880 hasta 1890**. Históricamente

⁸¹ CASTRO. Op., cit. P.149.

* Decreto del 24 de sept. de 1810, la Constitución de la República de Tunja de diciembre de 1811, la constitución de la República de Cundinamarca de 17 de abril de 1812, decreto del 5 de julio de 1820, la ley 11 de octubre de 1821 artículo 15, de la constitución de Cúcuta de 1821, ley 30 de julio de 1824, decreto 27 de octubre de 1824, decreto 8 de marzo de 1825, decreto 11 de julio de 1825, decreto de abril 29 de 1826, decreto 11 de julio 1826, decreto de 10 de julio de 1828, decreto 11 de julio de 1828, resolución 15 de octubre de 182, ley de marzo 6 de 1832, ley de junio 2 de 1834, ley de 23 de junio de 1843, decreto de 29 de marzo de 1948, ley de 22 de junio de 1850, ley 41 de 1879

ubicados, dichos mecanismos legales estuvieron diseñados según los intereses particulares de las corrientes ideológicas que en su tiempo se disputaban el trono del poder político, es decir, el partido liberal y el partido conservador.

Dichos partidos políticos centraron sus intereses en dos aspectos que en su tiempo fueron fundamentales para alcanzar el trono del poder político: el dominio del territorio y el control de los ciudadanos. Estos dos elementos, el territorio y los ciudadanos en tanto representaciones, fueron los objetivos políticos de orden liberal y conservador; de hecho, el problema fundamental en términos políticos durante el siglo XIX fue el dominio de la tierra como territorio y la legislación y control del otro como ciudadano.

Ahora bien, las diferencias ideológicas de dichos partidos políticos con relación al dominio del territorio y la legislación y el control de los ciudadanos, sumado al periodo durante el cual Colombia fue un país de orden federal donde cada Estado soberano expidió sus propias constituciones y leyes, explican porque existió tanta diversidad y complejidad a la hora de redactar y sobre todo, aplicar las normas y decretos constitucionales al otro.

Así por ejemplo, entre las diferencias existentes entre las corrientes de orden liberal y conservadora con relación al dominio del territorio se encontraba que, los liberales centraron sus ideales políticos en la liberación de tierras, en el movimiento libre del mercado y en la circulación del capital. En cambio los conservadores fieles a sus creencias dogmáticas establecieron dispositivos que sujetaron las tierras al Estado, a la iglesia y a las mismas comunidades indígenas.

Del mismo modo, en lo concerniente a la legislación y al control de los ciudadanos, los liberales y conservadores tuvieron ciertas diferencias ideológicas que por sus finalidades los llevó a enfrentarse constantemente. Así, los liberales buscaron la formación de un ciudadano libre y racional, un sujeto urbano, moderno, que cumpliera con las necesidades que demanda el desarrollo de las relaciones sociales de producción derivadas del capitalismo. En cambio los conservadores, contrarios al proyecto de emancipación liberal, profesaron por la construcción de un ciudadano que

** Constitución de 1886, ley 153 de 1887, ley 89 de 1890, ley 13 de 1892, decreto 74 de 1898, ordenanza No 47 de 1898 de julio 14.

tuviera en consideración los valores tradicionales, el dogmatismo y tienda a oponerse a todo cambio radical de las estructuras sociales.

No obstante, y a pesar de las diferencias, los liberales y conservadores compartieron ciertas analogías a la hora de considerar la problemática jurídica sobre el otro. Problemática que, si bien es cierto, tuvo ciertas divergencias en lo concerniente a la repartición o conservación de las tierras de resguardo, tuvo similitudes a la hora de tratar y controlar a los indígenas. Es decir, los partidos políticos coincidieron en lo siguiente: la formación del otro como ciudadano. Este objetivo, independientemente bajo que corriente ideológica se logró, fue de vital importancia en el momento de redactar y aplicar los mecanismos legales, los cuales y en especial las constituciones, contribuyeron a la construcción del ciudadano.

Por lo tanto, a continuación se analizara de modo concreto, las constituciones, decretos y leyes relacionadas con la tenencia colectiva de las tierras del resguardo y sus implicaciones jurídicas y culturales. De igual modo, aquellos mecanismos legales que contribuyeron a la formación del ciudadano. Esto permitirá corroborar de una manera más clara lo anteriormente expuesto y considerar como la legislación sobre los indígenas forman parte de la ideología puesta en experimentación por los letrados criollos y de la “colonialidad jurídica”.

Esta última, de un lado, representó a través de su discurso jurídico tanto al otro como a su territorio. Por otro lado, en el deseo de la formación del ciudadano por parte de las corrientes ideológicas de orden liberal y conservadora, actuó como un dispositivo silencioso que negó la posibilidad de reconocer sentidos de justicia diferentes a la univocidad jurídica del Estado de Derecho. No obstante, para aclarar y profundizar el campo de acción de dicha colonialidad, a continuación se analizará con detalle los mecanismos legales relacionados con los territorios indígenas y la construcción de los ciudadanos.

3.3. Las Tierras de los Resguardos como Territorios Nacionales y la Construcción de los indígenas como Ciudadanos del Estado.

Los mecanismos legales utilizados por los letrados criollos durante el periodo Republicano se concentraron en una de las instituciones coloniales más

importantes respecto al uso y la tenencia colectiva de tierras: el resguardo. Esta institución implementada por los ibéricos a finales de siglo XVI para afianzar su patrimonio real y sujetar al indígena tributario como vasallo libre del rey, generó diversas discusiones políticas e interpretaciones ideológicas a la hora de redactar y aplicar los mecanismos legales. De igual manera, estos mecanismos legales también se concentraron en la construcción del otro como ciudadano y sujeto de derecho, lo cual provocó múltiples contradicciones ideológicas con respecto a la legislación y administración jurídica sobre los indígenas.

Así, el decreto del 24 de septiembre de 1810 fue la materialización legal de la política criolla con respecto a los indígenas y a las tierras de resguardo. Uno de los abanderados de esta política fue el ilustre Miguel de Pombo, quien teniendo en cuenta las contradicciones entre terratenientes y resguardos, entre el atraso de la agricultura y las urgencias del proyecto modernizador, y entre la ideología liberadora del ciudadano propietario y el temor a perder el control sobre los indígenas, manifestaba lo siguiente:

Solución del problema de la tierra, democratizando la propiedad por vía llamada americana (...) la división de las tierras, su libre circulación en el comercio, su bajo precio y la multiplicación de propietarios cultivadores debe ser uno de los primeros objetivos de un gobierno que trata de sofocar el monstruoso monopolio y de abrir los manantiales de la riqueza y la propiedad pública.⁸²

Sutilmente, Pombo dirigía su discurso a los llamados indios principales o caciques de las comunidades que eran dueños de extensiones amplias de tierras de resguardo, a los terratenientes que tenían grandes extensiones de tierras sin utilizar, y a las congregaciones religiosas que eran propietarias de los llamados territorios pastorales. Esto lo hacía con el fin de convencer a los diferentes propietarios (indígenas, terrateniente, grupos religiosos y demás) de las tierras otorgadas por los españoles para conformar una supuesta unidad e igualdad nacional de los ciudadanos pertenecientes a la nueva República.

⁸² TRIANA, Adolfo. Legislación Indígena Nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina. Colombia: América Latina.1980.p.13.

Para que se haga posible dicha unidad e igualdad nacional, Pombo plantearía la democratización de la tierra. Democratización que debía empezar en primer lugar por las tierras de resguardo y “principalmente en aquellos pueblos en donde el número se halla muy reducido”. La democratización de la tierra como propiedad generaría un aumento de la población y por lo tanto, de las fuerzas del nuevo régimen. Tomando en cuenta estas ideas, la junta Suprema Provincial y Gubernativa del Reino dictó el decreto del 24 de septiembre de 1810, donde se destaca lo siguiente:

Consiguiente a la referida igualación y ciudadanía concedido a los indios con restitución plena de sus derechos en cuyo goce van a entrar, se les repartirán en propiedad las tierras de resguardos distribuyéndoselas en cada pueblo según su justo valor y en suerte separadas con proporción a sus familias para que las disfruten aprovechándose de todas sus condiciones naturales e industriales, con la sola condición de que ahora no pueden enajenar, donar o desprenderse por otra vía de la porción de tierras que les tocara en la distribución has que pasados veinte años hayan tomado apego al dominio y versándose en la administración de modo que no sea fácil engañarlos y reducirlos ni reducirlos valiéndose de su natural sencillez.⁸³

Esta igualdad concedida a los indios a través de la categoría de ciudadano implicaba que ellos ya eran propietarios legales de las tierras de resguardo. Así los indios como propietarios podían vender sus tierras después de 20 años, cuando ya tuviesen la suficiente destreza para negociar, comerciar y vender lo que el decreto o ley considere como tierra democráticamente distribuida y repartida. Esto se hacía con el fin de transformar al indio tributario o vasallo del Rey en el ciudadano que requería el proyecto de modernidad.

El decreto que reforzaba y seguía en la misma línea del citado decreto fue el del 5 de julio de 1820. Este fue firmado por Bolívar con el anhelo de corregir los abusos cometidos contra los indígenas por parte de las instituciones pastorales de origen español. Además dicho decreto permitiría someter y controlar a las comunidades religiosas, especialmente, a los llamados curatos de indios. Así sentenciaba el decreto:

⁸³ *Ibíd.*, p.14.

Cesarán absolutamente desde este momento (...) las costumbre de no administrar los sacramentos a los feligreses, mientras no hayan pagado los derechos de cofradía y congrua; la de obligarles a que hagan fiestas a los santos; y la de exigirles derechos parroquiales que están exentos los naturales por el estipendio que da el estado a los curas. Los curas que contravinieren este artículo continuando los mismos abusos, sufrirán en un juicio severo, y al efecto los jueces políticos velarán la conducta de los curas (...).⁸⁴

El decreto señala en cierta medida las contradicciones existentes entre la nueva administración republicana y los intereses económicos del poder pastoral de la iglesia. Esta pugna entre el poder estatal y el poder pastoral, entre las clases que dominan en el nuevo Estado y luchan por legitimar su dominación sobre los habitantes y el poder espiritual por defender sus bases tributarias fue ganada por la ideología liberal de las clases dirigentes del Estado. Ideología que se basaba en la libertad de vender y comprar, ser propietario y alcanzar el estatus de ciudadano moderno.

En este orden de ideas y para ganar aún más rápidamente a los indígenas a la causa republicana se estableció la ley del 11 de octubre de 1821. Esta ley pretendía que los indígenas fueran iguales a los ciudadanos y se rigieran por las mismas leyes que regulaban a estos últimos. Esto implicaba que, los indígenas, en la medida que eran considerados como ciudadanos en igualdad de condiciones a los demás miembros de la sociedad, quedarían sometidos e incluidos a las leyes y normas decretadas por el monojurismo del Estado. De ahí que, el citado decreto suprimiera el Impuesto: “conocido con el degradante nombre de tributo, ni podrán ser destinados al servicio alguno sin pagárseles el correspondiente salario.”⁸⁵

Al suprimir los tributos y al otorgarles salarios, los indígenas eran adoptados e incluidos a los nuevos patrones y conductas de orden moderno. Es decir, los indígenas dejaban de ser sujetos tributarios que prestaban su mano de obra a los intereses de la corona española y empezaban a constituirse como sujetos modernos (ciudadano) que debían interiorizar los intereses del nuevo Estado en Formación. No obstante, para que estos nuevos “ciudadanos” sean considerados como tales, era necesario eliminar y controlar cualquier

⁸⁴ *Ibíd.*, p.16.

⁸⁵ *Ibíd.*, p.17.

tipo de diferencia que pudiera contagiar o cuestionar al nuevo cuerpo social por las influencias de las costumbres indígenas heredadas.

En ese sentido, se derivaron muchas constituciones, leyes, decretos y medidas tendientes a eliminar y controlar la diferencia, estableciendo, como diría Foucault, una suerte de “normalización de la sociedad”. Una de estas fue la Constitución de la República de Tunja de 9 de diciembre de 1811, la cual señaló la necesidad de igualdad de las personas y de terminar con las designaciones que diferenciaban a los grupos raciales. Así reza alguno de sus artículos: “ni en las escuelas, ni en las de la capital habrá preferencias ni distinciones entre blancos, indios, u otra clase de gente.”⁸⁶

La normalización de la diferencia apuntaba por la formación del ciudadano. La constitución de la República de Cundinamarca estableció los primeros principios de igualdad consagrados constitucionalmente, indicó que los “indios gozan de todos los derechos de ciudadanos, y tienen voz y voto en todas las elecciones, como los demás en la República.” Esta normalización del cuerpo social buscó integrar e incluir al otro en la mismidad, siempre y cuando, éste niegue su diferencia y afirme o asimile la nueva identidad Nacional, es decir, se lo incluía en la medida en que excluyera su alteridad.

La inclusión del otro como mismidad y no como diferencia y diversidad fue uno de los dispositivos para lograr la homogeneidad y la unidad Nacional de las poblaciones indígenas que habitaron en la naciente República. Una de las leyes de mayor relevancia creada para este fin fue la ley del 30 de julio de 1824. Esta hizo explícita la necesidad de “proteger la propagación de la fe en Cristo”, y promover la civilización de las tribus indígenas. También ordenó la enseñanza de la doctrina religiosa y el establecimiento de las misiones indígenas en ciertos territorios indígenas y señaló que los sacerdotes serían los encomendados de educar a los indígenas en el catecismo y en los principios políticos de la constitución; además, estipuló la necesidad de enseñar el castellano como única lengua. Así estipulan dos de sus principales artículos:

Será obligación de los misioneros instruir a los indígenas, no solamente en el catecismo eclesiástico, sino también en los principios conforme a la constitución y leyes de Colombia. (Art.8) (...) Los misioneros y los socios

⁸⁶ *Ibíd.*, p.18.

propendrán a la instrucción del idioma castellano entre los indígenas, informando las disposiciones que tenga cada parroquia para el establecimiento de escuelas de él y de las primeras letras. (Art. 21).⁸⁷

Al restablecer las misiones como técnicas pastorales que permitieron instruir al otro en los principios políticos de la constitución y al enseñarle el castellano como única lengua, dicha ley busco integrar e incluir a los indígenas en el orden territorial y nacional del Estado de una forma violenta. Es decir, el otro tuvo que negar y ocultar sus lenguas y verse sometido a la imposición de la lengua nacional (el castellano) del Estado de Derecho. Además, tuvo que aprender e interiorizar lo que esta lengua decretaba, para posteriormente, hablara y escribirla de una forma educada y correcta. Una vez el otro aprendiera a cabalidad la lengua del estado de derecho sería incluido en su territorio, constituyéndose como ciudadano, de lo contrario, sería excluido de las márgenes del orden nacional.

Ahora bien, la imposición de la lengua nacional del Estado de Derecho, devino en un cierto monolingüismo del otro*, en tanto la alteridad lingüística de los indígenas, fue ocultada y silenciada por la supuesta superioridad de la lengua nacional del Estado, la cual a su vez, era enseñada por los misioneros en las escuelas e instituciones creadas para “castellanizar y civilizar a los indios”. Este ocultamiento de la lengua del otro fue al mismo tiempo la negación de su justicia, pues como bien lo plantea Paulo Ilich, el otro piensa y siente su justicia desde la pluralidad de sus lenguas:

La hipótesis central de este artículo, es que existe una relación inescindible entre lengua y justicia, y que en tal sentido, solo sería posible entender y sentir la justicia de un pueblo indio, si llegara a pensar y a soñar en la lengua de dicho pueblo. (...) Es aquí también pertinente

⁸⁷ *Ibíd.*, p.84-85.

* El monolingüismo del otro es definido por Jacques Derrida de la siguiente manera: “El monolingüismo sería en primer lugar esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la ley. Y la ley como lengua. Su experiencia sería aparentemente autónoma, por que debo hablar esta ley y adueñarme de ella para entenderla como si me la diera a mí mismo; pero sigue siendo necesariamente- así se lo quiere, en el fondo, la esencia de toda ley- heterónoma. En: *El Monolingüismo del otro o la Prótesis del Origen*, Manantial, 1997.p. 58.

señalar que más de una lengua india se debe hablar de una pluralidad de lenguas indias.⁸⁸

En ese sentido, el monolingüismo o lengua del estado de Derecho, de un lado incluyó al otro, en tanto éste, hable su lengua y ley nacional y por otro, lo excluyó porque no se le reconoció a los indígenas su alteridad lingüística, su lengua y justicia. Este sistema de inclusión y exclusión de la diferencia fue y es una de las políticas de mayor importancia utilizada por la “colonialidad jurídica del Estado” para controlar y gobernar al otro. Sistema que claramente se vio reflejado en la ley 89 de 1890 y la ley 72 de 1890.

La ley 89 de 1890 legisló durante más de cien años las relaciones entre el estado y las comunidades indígenas. Esta ley incidió por una ideología evolucionista de carácter etnocentrista, dividió y clasificó a los indígenas en dos categorías: “Los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (art.1) y “las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil (art.2).”⁸⁹

Para los salvajes “que vayan reduciéndose a la vida civilizada” esta ley decreto que “no regirá la legislación general de la República” sino los acuerdos entre el gobierno con la autoridad eclesiástica. Para los indígenas “ya reducidos a la vida civil” la ley de 1890 estableció que “tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de resguardos”. Esta clasificación, desde lo jurídico estableció una diferencia importante: los salvajes, al no ser regidos por la legislación de la República, quedaran excluidos de la administración nacional del Derecho estatal; en cambio, esta si incluyo y rigió para los “ya reducidos a la vida civil”, ya que para ellos “rigen las leyes de la República solo en asuntos de resguardos”.

Por lo tanto, esta ley estableció que si algunas comunidades indígenas mantenían sus costumbres bárbaras, economías tradicionales, uso de lenguas vernáculas y si se negaban al comercio y al uso del dinero debían ser reducidas por el poder pastoral de la iglesia y mantenidas al margen de las leyes nacionales; por el contrario, si las comunidades ya habían adoptado el modelo nacional basado en la agricultura, la vida en poblados, el uso del

⁸⁸ ILICH, Paulo. Del Pluralismo Jurídico al Monolingüismo Constitucional: Un Acercamiento al Reconocimiento Constitucional de la diversidad étnica y cultural en Colombia. Bogota, 2005., 21. Trabajo de Grado. Universidad Nacional. Especialización en Derecho Constitucional.

⁸⁹ Ibid.,p.122.

castellano y el ejercicio de la religión católica era factible que sobre ella operara la jurisdicción nacional.

Esta clasificación entre indígenas civilizados o “reducidos ya a la vida civil” y no civilizados o “salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” decretada por la ley 89, puede considerarse como uno de los dispositivos, por medio de los cuales, operó el sistema de inclusión y exclusión como una de las políticas de la “colonialidad jurídica” del estado. La función jurídica de ésta fue, precisamente, distinguir entre las diferentes diferencias aquellas que deben ser objeto de inclusión y asimilación. O, por lo contrario, objeto de exclusión, segregación o exterminio. Al respecto del sistema de exclusión del estado, Boaventura de Souza Santos, diría:

El estado tiene que intentar validar socialmente esta repartición, apoyándose en ciertos criterios: el loco o el criminal peligroso y el que no lo es; el buen o mal inmigrante, el pueblo indígena bárbaro y aquel que es asimilable; la etnia hibridizable y la que no lo es; el desvió y la orientación social tolerable e intolerable. En fin, criterios entre los civilizables y los y los incivilizables; entre las exclusiones demonizadas y las apenas estigmatizadas, entre aquellos en relación con las cuales la mixofobia es total y aquellos en que se admite hibridación a partir de la cultura dominante (...).⁹⁰

Con respecto y en relación a lo anterior, la ley 72 de 1892 dispuso y delegó a los misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales “hasta que, saliendo del estado salvaje, a juicio del poder ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ella (art.2).”⁹¹

De este artículo se desprenden distintos elementos que hacen parte del sistema de inclusión y exclusión de “la colonialidad jurídica del estado”. En primer lugar, el legislador (civilizado) atribuye al indígena (no civilizado) una incapacidad que él también tiene pero no puede observar: El “salvaje” no esta en condiciones de entender las leyes del “civilizado” y por ello no esta

⁹⁰ DE SOUZA SANTOS, Boaventura. La caída del ángelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política. Colombia. Universidad Nacional de Colombia. 2004.p.129.

⁹¹ Ibid.,p.166.

en condiciones de reconocer y ver las leyes del “salvaje”. Ante esta imposibilidad de entendimiento por parte del indígena y de no reconocimiento por parte del civilizado, se optó en la legislación Republicana por conceder potestad en dichas materias a la iglesia (poder pastoral), es decir, la legislación continuo con la tendencia pastoral instaurada desde la colonia pero justificada bajo otros matices jurídicos y culturales.

En tal sentido, no se trató de que el poder pastoral de la iglesia hiciera las veces del estado o juez en aspectos de legislación entre los indígenas, sino que el estado le delegó la función de aculturarlos, civilizarlos mediante la evangelización “hasta que estén en condiciones de ser gobernados por las leyes de la República” y en consecuencia pudieran acceder a los derechos que estos otorgan a los civilizados.

Por lo tanto, a la pastoral de la iglesia le correspondió moldear la mente y la conducta de los indígenas y el estado se ocupó de modelar las formas de organización social de los territorios y de regular los derechos sobre ellos. Esta finalidad de la iglesia y el estado, instaurada a partir de la ley 89 de 1890 y la ley 72, se verá materializada en una de las instituciones más importantes de administración de justicia indígena: El cabildo.

3.4. El Cabildo Indígena de la Comunidad Kamentsa entre 1890 y 1991

Los Cabildos indígenas en América fueron fundados aproximadamente en el 1550 y eran considerados como una prolongación de los Cabildos españoles, en el sentido en que sus funciones fueron desde el principio muy restringidas y limitadas en relación con las que tenían los Cabildos mayores o españoles. Estimados por el sistema jurídico colonial como intermediarios directos entre el poder soberano de la corona española y la comunidad indígena a la cual se debían imponer, tenían como función principal gobernar a los indígenas en todos los aspectos de la vida misma.

Además de esta función, los cabildos eran los encargados de la recepción de tributos y la regulación de la mano obra india, ya sea para las diferentes labores requeridas por las autoridades reales, o para responder a las necesidades internas de la comunidad. Para su funcionamiento interno, las obligaciones se encontraban estipuladas de una forma más o menos clara para cada uno de los integrantes del cabildo.

Estas funciones delegadas a los Cabildos en el periodo colonial fueron en gran medida transformadas por la ley 89 de 1890. Esta ley reconoció la existencia de los Cabildos Indígenas como formas autónomas de gobierno de las parcialidades y le señala las reglas para su constitución, período de duración y forma de posesión (Art. 3º).

Igualmente, les asigna como funciones, entre otras, la de repartir las tierras comunes (numerales 4 y 5 del Art. 7º) ejercer el gobierno económico de la respectiva parcialidad (Art. 49), la realización y custodia de censos (numeral 19, art. 7º), intervenir en la venta, hipoteca o arrendamiento de tierras del Resguardo (numeral 7º, Art. 7º) la potestad de imponer sanciones correccionales a los miembros de la comunidad (Art. 5º) y llevar la representación judicial y extrajudicial de los asuntos del Resguardo (Art. 23, 24 y' 25).

Con base en esta ley y el decreto 74 de 1890, Fray Fidel de Montanclar expidió en octubre de 1908, “la forma como deben ser gobernados los indígenas del Putumayo y Caquetá”. Formas de gobierno que fueron recopiladas en 47 artículos que establecían el nombramiento de autoridades indígenas y la forma como debían ser vigiladas sus funciones, determinó además que el reparto de las tierras comunales sería hecho por el perfecto apostólico.

Posterior a estas leyes, los gobiernos indigenistas en Colombia debían organizarse de acuerdo a la ley dictada el 23 de diciembre de 1914, con decreto 1484, la cual dictaba como deben gobernarse a los indígenas. Además, dicha ley otorgaba autoridad a los misioneros para integrar los consejos del pueblo que en su tiempo fueron conformados por un comisario y 6 vice comisarios:

Artículo 1º En cada uno de los pueblos indígenas del Caquetá y Putumayo, habrá un comisario y seis vicecomisarios, que serán nombrados por el respectivo comisario especial, de ternas presentadas por la primera autoridad eclesiástica de la misión. el comisario tendrá un sueldo mensual de \$500. y cada sub.-comisario de \$200.mensuales.

Artículo 2º: al comisario y los subcomisarios, presididos en todo caso por el padre misionero del lugar compondrán el Consejo del Pueblo.”⁹².

De igual manera, el articulado que la constitución política* de 1.991 dedicó a la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana y a las jurisdicciones especiales indígenas, dentro de la formula política del estado social de derecho, plantea la necesidad de un balance en cuanto a las diferentes ramas del poder político se refiere. La aptitud de la rama ejecutiva y legislativa, después de más de una década de la expedición del 91, dan cuenta de un desinterés generalizado, por la problemática de los grupos indígenas y por las reivindicaciones sociales que ellas mismas han buscado.

El congreso de la república, cuando ha incorporado el factor étnico en sus normas, lo ha hecho desde una marcada concepción occidental de carácter antropocéntrico, caracterizada por concebir a la sociedad homogéneamente sin soportar la diferencia, los avances que se han conseguido en lo que a está materia se refiere radican en la “inclusión” de los grupos indígenas en lo que se ha denominado la sociedad mayor, pero jamás en el reconocimiento del otro y de su vida interior en medio de la pluralidad.

El desarrollo más importante se ha presentado en la rama del poder público, siendo la corte constitucional la impulsora de avances doctrinales que han representado importante sendero en medio del desdibujado formalismo con que se había tratado esta temática, sin embargo, siguen existiendo grandes desproporciones interpretativas que dan cuenta de la indiferencia del estado social de derecho con respecto a las alteridades jurídicas de las comunidades indígenas existentes en Colombia.

Todas estas funciones y leyes dictadas desde la colonia y transformadas en el periodo republicano y en la época contemporánea por el mojurismo del Estado en alianza con el poder pastoral de la iglesia, han incidido en la jurisdicción indígena de la comunidad Kamentsa, provocado lo que Herinaldy Gómez considera como “recepción Jurídica” o “paralelismo jurídico”

⁹² FRAY Jacinto, M. De Quito: Miscelánea de mis treinta y cinco años de Misiones de Caquetá y Putumayo. 1938, primera parte.

* Dada la ambigüedad de esta constitución y sus repercusiones hacia el otro, es necesario, realizar, otra investigación que abarque en el formal sentido de la palabra todos los aspectos concernientes al multiculturalismo y la jurisdicción indígena.

Según Aida Chindoy, la jurisdicción indígena de la comunidad Kamentsa ésta mediada por la palabra obenam, es decir, el ejercicio del poder de mando, el cual es la forma de dirigir a la comunidad en todos sus aspectos. (Político, familiar, cultural, laboral). Este poder de mando, políticamente esta conformado por el gobernador y su cabildantes, familiarmente por los padres, culturalmente por médicos tradicionales y taitas mayores, y laboralmente por los caporales o jefes de las cuadrillas.

Además del obenam, la jurisdicción de la comunidad indígena se fundamenta en Tsabe Juabna, el cual implica el ejercicio de un comportamiento, de unas funciones y principios del gobernante y gobernado, Miguel Chindoy diría que Tsabe Juabna es el principio de Justicia que rige en su comunidad: “éste encierra aspectos políticos, jurídicos, espirituales e implica comportamiento, espiritualidad, buen obrar, rectitud, transparencia”*

Políticamente el poder de mando se ejerce desde el Cabildo indígena. En éste, Uaishanyá (Gobernador) y Arcanye (Alcalde mayor) mayor watecma (alguacil mayor) sabia watecma (alguacil primero) watecma (alguacil) además de ejercer el poder, administran justicia. Las funciones que cada uno de ellos cumplen están medidas por su cargo.

Familiarmente el obenam es ejercido por los beabatëng, es decir, los padres, ellos desde la interioridad de la morada son quienes corrigen a las nuevas generaciones que integran la familia. Taita Salvador Chindoy Jacanamejoy manifestaría, que antes de corregir las faltas en el cabildo mayor, eran los padres a través de los consejos y el empleo de la ortiga como ellos enderezaban algún dezmado o desjuicio de un hijo o familiar.

Laboralmente el poder de mando era ejercido por Utbana, es decir, el caporal, éste era el encargado de organizar los trabajos comunitarios, los enabuatambayan, en lengua Kamentsa. Estos consistían en el intercambio de conocimiento y en el préstamo de brazo con la obligación recíproca de devolver la misma cantidad de trabajo prestado. Esta forma de trabajo colectivo vinculado con el acto de reciprocidad era una forma de unidad en común, donde cada integrante de la comunidad era parte fundamental de los enabuatambayan.

* ENTREVISTA con Miguel chindoy, Ex gobernador de la comunidad Kamentsa. Sibundoy, 9 de septiembre de 2007

Culturalmente el obenam es administrado por el Tetusmbua, el curaca o medico tradicional. El Tetusmbua es el encargado de curar, cuidar, limpiar, tanto física como espiritualmente, a los integrantes de la comunidad. Él a través de del uso y manejo de las “plantas sagradas” y hierbas tradicionales y los continuos cuidados brindados asía las mismas, es uno de los principales autoridades de la comunidad Kamentsa.

Estas autoridades tradicionales son los que dirigen a la comunidad en todos sus aspectos, ellos como diría Higidio Muchavisoy, son el tronco, la raíz y las ramas de un solo árbol. Como pertenecientes a un mismo árbol, todos ejercen el obenam y por tanto no están separados, como si lo está el poder político del Estado de derecho, donde lo judicial, lo legislativo y lo ejecutivo está separado y fragmentado. Cabe resaltar que anteriormente hacian parte fundamental de estas autoridades tradicionales el o los caciques, siendo unos de los mas importantes Carlos Tamabioy y Luis Agreda, quienes cumplieron diversa funciones que en la actualidad son realizadas en gran medida por los gobernadores del cabildo

Así, el Uaishanyá (gobernador) es la autoridad que administra, desde el cabildo indígena, la justicia y la jurisdicción en su comunidad. Además es el encargado de vigilar y velar por el comportamiento de los integrantes de la comunidad, solicitando buen juicio, el cultivo de las chagras, la honradez, la obligación de cultivar maíz. Al respecto, Don Alberto Juajibioy:

Este era encargado de vigilar a la comunidad y era elegido por un año, después de tomar posición tenía que hacer visitas a la vivienda de la comunidad, solicitando el buen comportamiento moral, la honradez, la obligación de cultivar maíz, que es la base del alimento de la comunidad Kamentsa, antes el gobernador debía tener recursos económicos para ser gasto en el carnaval, luego tenía que ser bien en la parte moral, saber dar consejos*

Anteriormente el Uaishanyá tenía que cubrir los gastos de las festividades que se celebraban en la comunidad, en especial, el carnaval, Actualmente el gobierno nacional designa un presupuesto para ayudar al cabildo indígena de la comunidad kamentsa en la celebración del carnaval. Continuando con las funciones que desempeña el gobernador, esté debe recibir las demandas, las

* ENTREVISTA con Alberto Juajibioy, Ex gobernador de la comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2005.

multas, y corregir los distintos delitos que cada uno de los miembros de la comunidad cometan:

Quien corrige el delito es el gobernador con la ayuda de los subalternos y la autoridad que él posee, es porque Dios le brinda la inteligencia para corregir el mal comportamiento de los miembros de la comunidad.

Los delitos y los conflictos están presentes en diversas formas, los cuales se presentan en la familia, los grupos de amigos, organizaciones de trabajo y demás. Estas no están alejadas de las discordias, peleas, discusiones y altercados. Conflictos que se ven reflejados en las distintas demandas que el gobernador del cabildo tiene que atender para brindarles solución.

Para resolver los conflictos que se presentan en la comunidad Kamentsa, el cabildo de esta región ha incorporado mecanismos que no son tradicionales, pero que han sido recepcionados jurídicamente y refuncionalizados culturalmente. Entre los más destacados se encuentran el Cepo (actualmente no es utilizado) y el Fuede.

El Cepo era un instrumento de corrección que fue introducido por los misioneros y los colonizadores para corregir los malos comportamientos de los naturales. Mecanismo de corrección que, según Bonilla, fue incorporado a la comunidad Kamentsa por los misioneros y conquistadores, el cual subsistió hasta a mediados del siglo pasado, cuando fue abolido por la comisaría del Putumayo: “la comisaría del Putumayo expidió la Resolución No. 21/12 de marzo de 1931, prohibiendo la cárcel en los cabildos de indígenas y la aplicación de cepos, e instrumentos semejantes. Sin embargo, las autoridades indígenas del Putumayo solicitaron su restablecimiento por tratarse de instrumentos propios.”⁹⁵

Existen varias versiones acerca del por que dejaron de utilizar este instrumento de corrección y en qué año. Según el taita ex gobernador Crispín Chindoy, lo dejaron de utilizar en el año 1939, cuando él era mensajero del convento, Bonilla afirma que el cepo había sido abolido por la Ley 5ª de

*ENTREVISTA con Martín Agreda , Medico tradicional de la Comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2005.

⁹⁵ Córdoba Chávez Álvaro, Evangelización en el Putumayo, Historia de los Kamentsa de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981, Bogotá, 1982.

1931 y Chávez y el Ministerio de Gobierno, con su representante Gustín Morales Olaya respondió que era conveniente la supresión porque era considerado como un instrumento de tortura. Pero el año siguiente se decidió seguirlo usando, finalmente y por resolución única del 3 de Marzo de 1939, se dictó abolición definitiva de los cepos para el Valle del Sibundoy.

El fuate es el instrumento de corrección que actualmente esta vigente, además de los instrumentos de carácter estatal (calabozo, multa y demanda). Al igual que el cepo, este fue un aparato de corrección implementado por los colonos y en especial por los evangelizadores. Según Chávez, tanto dominicos, franciscanos, capuchinos, utilizaban el fuate para castigar a los indígenas que no iban a la misa dominical “la asistencia era obligatoria y quienes faltaban eran castigados con multas o azotes.”⁹⁶

Cabe destacar que éstas comunidades evangelizadoras lo utilizaron para castigar a los niños que no asistían a la escuela, implementadas por los misioneros para adoctrinar a los naturales. El fuate actualmente es utilizado para corregir faltas menores como: peleas cotidianas, robos, discusiones familiares etc. Quien utiliza éste instrumento para castigar es el alguacil mayor, quien coloca al individuo de pie o de rodillas, incluso boca abajo, y empieza flagelar el cuerpo de quien cometió la falta, y el número de latigazos depende de que tan grave sea el delito que éste haya realizado. Al respecto Ángel Jacamejoy: “lo cogen los señores alguaciles de las manos y de los pies y al suelo boca abajo y luego allí está el alguacil mayor con el rejo listo para darle” *

Para los Kamentsa castigar es integrar y apreciar más a su comunidad y representantes de su familia y autoridades. Los azotes mantienen entre los Kamentsa el principio de autoridad, la docilidad de carácter y la pureza de las costumbres, que son la base de Tsabe Juabna.

⁹⁶ ibid.p.123.

* ENTREVISTA con Ángel Jacanamejoy, Ex alcalde de la Comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2005.

* ENTREVISTA con Alberto Juajibioy, Ex alcalde de la Comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2005.

* ENTREVISTA con Alberto Juajibioy, Ex alcalde de la Comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2005.

El fueite es un instrumento de corrección que es utilizado por los indígenas como mecanismo de castigo y que solo se implementó en la jurisdicción de algunas comunidades indígenas de Colombia, como en el caso de la comunidad Kamentsa, que ven en este instrumentos algo sagrado que debe ser respetado: “cepo como cosa sagrada, existía una cruz, símbolo de Cristo quien hace justicia, el rejo que era la sanción, la corona la recompensa. Estos eran símbolos de justicia que estaban en el Cabildo” *

Estos símbolos o instrumentos de corrección son empleados si se atenta con diversos principios de orden cultural. Uno de estos principios es el jetsenabaye-añ-an, es decir, hacer nacer el bien, cuando un miembro de la comunidad Kamentsa no hace el bien, o no lo hace nacer a través de un comportamiento que equilibre diversos aspectos de orden político, laboral familiar y espiritual estaría atentando con jetsenabaye-añ-an

Otro de los principios fundamentales es el respeto así mismo, huatgañan, en lengua Kamentsa. Este principio permite al individuo conocerse y la vez reconocer a la madre naturaleza como donadora de conocimiento. El huatgañan sería el respeto de si para con el otro. Finalmente el guadgañan, el cual es lo explicado de la siguiente manera: “El guadgañan es el guardar hoy algo para comer mañana, quien tiene ese principio come dos veces, porque uno lo que le dan hoy no lo acaba, siempre lo sostiene para compartir con su familia.” *

En consecuencia, esta recepción jurídica y su re funcionalización ha generado un sistema integral que no sólo abarca el tema penal, sino todo lo concerniente a la cultura, autonomía, biodiversidad, territorio, derechos y cosmovisión. Al contrario de otras comunidades indígenas cuya imposición del derecho estatal y de la cultura dominante significo la desaparición total de su justicia ancestral o aborígen, en la comunidad kamentsa se ha producido un paralelismo o un recepción jurídica y mas aun, disidencia de practicas culturales como el carnaval del perdón y la ingesta de yagé, las cuales a continuación serán analizadas.

* ENTREVISTA con Alberto Juajibioy, Ex alcalde de la Comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2005.

* ENTREVISTA con Alberto Juajibioy, Ex alcalde de la Comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2005.

4. ENTRE EL EQUILIBRIO Y LA JUSTICIA: UN CUIDADO DE SI PARA CON EL OTRO

Curando, tomando Ambi-Uaska hemos ejercido Justicia

Víctor Jacanamejoy

Escribir obedeciendo los relatos y acogiendo las palabras de quienes hicieron posible la realización de esta monografía es lo que este capítulo intenta exponer y procura no traicionar. Palabras que sumadas a las experiencias vividas durante estos últimos años en el seno cultural de las comunidades kametnsa e Inga del Valle de Sibundoy dieron como fruto su escritura

Entre aquellas palabras del recuerdo y voces de la memoria se encuentran las de Taita Víctor Jacanamejoy, Taita Ángel Jacanamejoy, Taita Martín Agreda, Crispín Chindoy, Salvador Jacanamejoy, Miguel Chindoy, Carlos Juajibioy y, el ya fallecido Don Alberto Juajibioy. A ellos, agradezco por su atención a la ahora de palabrear sobre el o los sentidos de la justicia que gobiernan en sus respectivas comunidades.

Sentidos sociales de justicia que los miembros de la comunidad Inga y la comunidad Kametsa han construido, sentido y pensado a través de diversas prácticas culturales. En entre ellas se encuentran las tomas ancestrales de Yagé, el carnaval, espacios cotidianos y de trabajo como la casa, la chagra, la cuadrilla, entre otros. Estas prácticas culturales se encuentran relacionadas mutuamente en el diario vivir de estas comunidades y para escribir sobre ellas es necesario hacer de la escritura un encuentro de saberes y palabras donde el dialogo polifónico y transdisciplinario sea el hilo conductor de la grafía y la trama.

En lo concerniente al ritual ancestral de la toma del Yagé, Ayahuasca (Banisteriopsis cappi) o Ambi-Uasca, se acudirá a la palabra alentadora de Taita Víctor Jacanamejoy, Medico tradicional y Ex gobernador del cabildo de Santiago de la comunidad Inga. Él hablará de este ritual como una práctica cultural donde la justicia indígena se piensa y siente, ya sea como una forma de equilibrio, cuidado, medicina, limpieza o palabra. Igualmente se intentará escribir desde la experiencia padecida con ésta “medicina” o “alimento sagrado” y su relación con la justicia.

Con respecto al carnaval se escuchará de la forma más atenta los relatos y las voces diseminadas que hablarán sobre él y su relación existente con la justicia y demás espacios cotidianos. Además, se tomará como referente las investigaciones realizadas por Bernardo Javier Tobar en el seno de la comunidad Kamentsa, las cuales se encuentran plasmadas en textos como: Perdón, violencia y disidencia y Representaciones Legales de la alteridad Indígena. En ellos, el autor analiza el perdón, el don, practicas sociales de trabajo como la chagra, la cuadrilla y la justicia en general

No obstante, antes de dar apertura a las voces diseminadas que hablarán de lo anteriormente expuesto y a su respectivo análisis, se examinará brevemente como dichas practicas culturales y rituales chamánicos han sido atacados y estigmatizados históricamente por la ley, la religión y el Estado de la cultura dominante, por ser considerados y representados como lo contrario a ellos, es decir, lo salvaje, el caos, el desorden y el mal en general.

4.1. De la injusticia a la justicia, del caos humano al orden socio natural y socio cultural del Ambi-Uaska

En los anteriores capítulos fue necesario escribir sobre la justicia entendida como exterioridad, la cual cometió una suerte de injusticia hacia el otro en el decurso histórico y genealógico de la universalización del Derecho en América y en la formación del Estado en la Nueva Granada. Ahora, es necesario escribir sobre la ambivalencia existente entre la injusticia y la justicia, entre el orden y el caos, entre la opresión y disidencia.

Así, en las páginas preliminares, la justicia en tanto exterioridad e Injusticia cometida hacia el otro, pudo ser sintetizada a través de categorías como la colonialidad del poder y el saber, violencia epistémica y coactiva o, lo que se ha denominado, “colonialidad jurídica”. El empleo de dichas categorías en el contexto analizado permitió clasificar y explicar su campo de acción en tres grandes periodos (periodo colonial, republicano y contemporáneo).

En estos periodos históricos, el derecho en tanto ley universalizada por el otro hegemónico y fuerza autorizada conservada por la historia y el Estado, ha sido el único mecanismo jurídico que históricamente se ha encargado de monopolizar y administrar la justicia de las comunidades Kamentsa e Inga del Valle de Sibundoy. No obstante, cabe resaltar que durante dichos periodos,

también se ha producido lo que Herinaldy Gómez considera como “recepción jurídica”, “híbridos jurídicos” y “paralelismo jurídico”, o inclusive, disidencia de algunas prácticas culturales que no han sido reconocidas constitucionalmente por el derecho hegemónico (el carnaval y el ritual de la ingesta de Yagé).

Esto último, se hizo evidente al analizar el Cabildo indígena de la comunidad Kamentsa, donde coexisten formas jurídicas tanto de herencia colonial y republicano (el fueite, el cepo, el sistema de multas, y las varas de justicia) como de procedencia contemporánea (el calabozo, la constitución y demás) que han sido recepcionadas y refuncionalizadas jurídica y culturalmente por esta comunidad.

Ahora bien, el derecho en tanto ley del otro hegemónico al monopolizar y administrar la justicia de las comunidades Kamentsa e Inga ha atacado, ocultado y “reconocido” ciertas prácticas tradicionales que históricamente siguen existiendo como formas jurídicas diferentes a la univocidad judicial del derecho occidental. Entre aquellas prácticas y rituales se encuentra la toma ancestral del Yagé, prácticas de curación, rituales, carnavales y todos los aspectos ligados a este tipo de manifestaciones culturales.

La arremetida o el ataque cometido por el otro hegemónico al imponer su derecho y su cultura dominante en general se manifestó de diversas maneras y tuvo múltiples implicaciones paradójicas que históricamente afectaron al otro en su diferencia y diversidad cultural. Este ataque, ya sea a través de un forma violenta, o de manera técnica o táctica, se concentró en la aniquilación o en la transformación de dichas prácticas ancestrales y rituales chamánicos ejercidas por el otro.

Así, en primer lugar, dicha arremetida, sobre todo, durante el periodo colonial, se presentó de una forma violenta. La violencia física a través de la cual los funcionarios reales impusieron y aplicaron el derecho hegemónico a las comunidades indígenas Inga y Kamentsa diezmó a gran parte de sus integrantes, entre ellos, a los considerados como brujos, magos o infieles. Investigadores como Luís Fernando Calero, Víctor Daniel Bonilla, María Clemencia Ramírez de Jara, demuestran a través de datos estadísticos y documentos históricos tanto las continuas caídas demográficas sufridas históricamente por el otro en el proceso de conquista y colonia del Valle de Sibundoy, como los métodos o técnicas utilizados por los conquistadores y colonizadores.

Además de la violencia física, las técnicas de extirpación, vigilancia y control e instituciones coloniales, fueron algunos de los dispositivos y siguen siendo los elementos fundamentales utilizados por los sujetos de la cultura dominante para aplicar el derecho hegemónico al otro de una forma más táctica, técnica o epistémica. Precisamente con el empleo de dichas técnicas, no solo se impuso al otro representado como bárbaro o salvaje nuevas formas jurídicas, creencias y sacramentos, si no, y sobre todo, incluyo un esfuerzo sistemático para negar, construir, o inventar nociones como el alma y el cuerpo (negando sus propias formas de sentir y pensar su cuerpo y alma).

Ahora bien, ¿Qué consecuencias tuvo la negación, la construcción y la invención de estas nociones para las comunidades indígenas Kamentsa e Inga del Valle de Sibundoy?, ¿acaso no significó la aniquilación o el ocultamiento de sus prácticas y costumbres ancestrales que dichas comunidades tenían para sentir y pensar su universo? Por otra parte, ¿de qué manera los indígenas aceptaron esto, hubo sumisión frente estas imposiciones o por el contrario resistencia, disidencia o resignificación?

Responder a estas inquietudes es reconocer que históricamente el otro ha sido negado, extirpado, o estigmatizado colonialmente como diferencia cultural. Pero también es reconocer que, el otro a pesar de las “marcas” o “huellas” que le han construido colonialmente en el decurso de la historia para señalarlo y representarlo como la diferencia absoluta, como el salvaje o como el mismo mal, ha resistido culturalmente la arremetida o el ataque cometido por el otro hegemónico al imponer su derecho y cultura en general.

Precisamente, una de las prácticas culturales a la que más se atacó por ser considerada como un ritual pagano o como una práctica diabólica fue el “chamanismo” o el “curanderismo”, el cual y paradójicamente, además de la actividad comercial practicada por estos grupos étnicos, resistió de una forma disidente a dicho ataque. Al respecto, Ramírez de Jara:

Los grupos indígenas se resistieron a la conquista tanto de forma activa, a través del enfrentamiento con los misioneros y autoridades españolas, como pasiva, a través del aferramiento a tradiciones culturales que permanecen y les permite sobrevivir como grupo étnico: se trata de la actividad comercial y del curanderismo y la brujería. Ser “salvaje”,

“Indómito” y no bautizado (auca), es afirmarse como indio, como conocedor de tradiciones a las cuales le teme el blanco.⁹⁸

De esta manera, la opresión, negación y estigmatización cometida hacia los considerados como brujos, hechiceros o idolatras (Chamanes) fueron las tácticas empleadas por el otro hegemónico para imponer el derecho occidental y todos los elementos asociados a éste. Esta imposición implicó, de un lado, la transformación y el control de los rituales chamánicos que las comunidades indígenas Kamentsa e Inga poseían y en la actualidad conservan para pensar y sentir su universo. Por otro lado, en estos procesos de transformación, de adoctrinamiento, y sobre todo de control, se generó, paradójicamente, formas o maneras de resistencia, resignificación y disidencia por quines ejercieron estas prácticas y rituales culturales.

Con relación a estas implicaciones paradójicas, Michel Taussig considera al terror como un elemento fundamental que permite explicar la coexistencia histórica, tanto de tácticas opresoras, técnicas de sometimiento, transformación y control de la diferencia cultural del otro, como formas de resistencia, de resignificación y disidencia del mismo. El terror que causaba el otro salvaje al otro hegemónico, y este último al primero, se constituyó como un imaginario o una “realidad” que les fue atribuida a los habitantes del Pie de Monte. Ellos, y en especial, aquellos “seres” (chamanes) que habitaban en lo más oscuro de la selva encarnaron y representaron el caos, el desorden, y lo opuesto a la civilización occidental.

A estos “seres” se les atribuyeron poderes mágicos descomunales y macabros asociados al uso y el manejo del yagé; cercanos a los secretos de la naturaleza y distanciados de los límites de la civilización, dichos “seres” - que fueron la imagen construida colonialmente por las proyecciones de los colonizadores- eran utilizados y estigmatizados para implementar el orden y el derecho hegemónico al terror y al salvajismo que ellos representaban.

La imposición del orden y el derecho hegemónico se efectuó a través de diversas técnicas y tácticas, siendo una de las más importantes, la pastoral o el poder pastoral. A través de ella, los misioneros, doctrineros y demás grupos religiosos, emprendieron por la transformación de los rituales y las prácticas culturales. Éstas fueron consideradas como costumbres pecaminosas y prácticas paganas, eran el terror mismo o el Diablo en

⁹⁸ RAMIREZ. DE Jara. Op., cit. P. 130.

persona que atentaba contra los mandatos divinos emanados por Dios. La utilización e invención de nociones cristianas como “pecado”, “alma”, o “cuerpo”, fueron de vital importancia a la ahora de condenar, culpar y castigar al otro, es decir, a la ahora de juzgar al otro como terror y diferencia.

No obstante, siguiendo los relatos de los mayores de la comunidad Kamentsa sobre el adoctrinamiento religioso y el poder pastoral ejercido por las congregaciones mendicantes que arribaron al Valle de Sibundoy para transformar y cristianizar el terror que el otro representaba, y el análisis realizado por Michel Taussig respecto a la religión y la magia en el Nuevo mundo, puede decirse que dicho adoctrinamiento religioso no transformó ni eliminó de una manera radical y total aquellas “prácticas paganas”, en cambio, si generó una suerte de “convivencia”, “hibrido o “mezcla” entre lo considerado como sagrado o profano. La razón de ello se entiende por las siguientes razones.

En primer lugar, el terror que se le imputó al otro, ya sea en una forma “real” o en una forma ficticia, le permitió a éste valerse de él para ocultar sus prácticas culturales y rituales chamánicos como una forma de resistencia y disidencia. Al hacer clandestina sus prácticas y rituales, los mal llamados brujos y hechiceros del valle de Sibundoy, quienes, como bien lo señala Ramírez de Jara, forman parte del “complejo chamánico” que se extiende por todo el Pie de Monte Amazónico, desde el Alto Putumayo hasta el Alto Caquetá, resistieron y por tanto conservaron históricamente su filosofía y cosmovisión sobre el mundo, claro está, con una clara incidencia de orden religioso:

Si bien la Conquista Española del Nuevo Mundo despojó a la religión indígena de su fachada institucional formal, no destruyó su base conceptual. La religión nativa se clandestinizó y se convirtió en magia, especialmente magia curativa. Los curanderos y shamanes actuales mantienen este sistema conceptual, el cual está tan vinculado al pasado precolonial, como mezclado con la religión de los conquistadores.⁹⁹

En ese sentido, los rituales chamánicos, a pesar de los continuos y diversos ataques realizados por el otro hegemónico, se han conservado en el decurso histórico para ser sentidos y pensados en la actualidad como

⁹⁹ TAUSSIG, Michel. Magia y Curanderismo popular. p. 565

prácticas culturales que manifiestan no sólo sentidos de justicias diferentes a la univocidad jurídica del Estado, si no formas de vida, de ética y existencia que cada una de estas comunidades indígenas sienten desde y en su interioridad.

4.2. El Cuidado de Si para con el Otro: la Casa, la Sangre, la Familia, la Vida y la Justicia.

Según lo expresado por Taita Víctor Jacanamejoy, el Yagé o Ambi-Uaska es una forma de justicia indígena que los hombres de conocimiento pueden sentir, pensar y ejercer a través del continuo cuidado o cuidados de su cuerpo, alma y espíritu, para posteriormente, palabrear sobre ella y ofrecerla a su comunidad. Hombres que son llamados en lengua Inga: Yachac(s)-Runa o Sinchi(s)-Taita. Ellos, desde el nacimiento del vientre materno, son portadores de la memoria-pensamiento que llevan en su sangre. Éste don que es conocido como fuerza, era sentido por los Taitas mayores a través del pulsar a los niños que anteriormente eran llevados por sus padres a las tomas de Yagé.

El pulso es el ritmo de la sangre cuyo palpito era sentido por los Taitas mayores para saber quienes estaban capacitados en el arte del yacahar, es decir, quienes por su sangre nacían Yachas y por ello tenían que recorrer los difíciles caminos del Ambi-Uaska. De ahí que el nacimiento de un Yachac-Runa esté predestinado por el sentir de su sangre, y su bienvenida a éste mundo sea bendecida, sahumada y enterrada su placenta en la tierra:

“Cuando nací, me bendijeron, me sahumaron (kushnichii) y enterraron mi placenta en la tulpá de mi casa. Nací en casa al igual que mis tres hermanos nos atendió una tía que es partera.”¹⁰⁰

Taita Víctor nació con el don de la fuerza, nació para ser Sinchi-Taita. Su alumbramiento fue bendecido y su placenta enterrada en la tulpá de su morada como símbolo de unión y comunión entre la familia, la sangre y la tierra. La fuerza es la sangre heredada del árbol genealógico de la familia y el

¹⁰⁰ JACANAMEJOY, Víctor. Yagé es vida. Revista: “Vision chamanica”. En: www.visionchamanica.com

cuerpo Yacha que la lleve, debe por ello, nacer en el abrigo de la casa para ser cuidada. El cuerpo es el refugio de esa sangre y la partera es quien lo recibe en la hospitalidad y en la interioridad de la morada.

La vitalidad de la sangre-fuerza depende de los continuos encuentros* que un Sinchi-Taita tenga con el Yagé o Ambi-Uaska. Encuentros que la familia de Taita Víctor Jacanamejoy le enseñaron desde muy temprana edad para poder pintar o atar su sangre a la energía de sus ancestros. Su madre Francisca Jajoy Potosoy, cuenta que sus padres y sus abuelos se curaban con plantas y tomando Ambi Uaska, es decir, era y es una familia de “yageceros”. Encuentros que además le fueron enseñados en el abrigo de la casa, de ahí, uno los sentidos de la justicia indígena:

La justicia se ha ejercido desde la casa, por ejemplo, es normal en nuestra cultura médica del Ambi Uaska que, desde muy chiquitos y en la casa misma, se les dé Yagé. Una forma de administrar justicia.

La morada es cuna de alumbramiento y en el abrigo de ella se ejerce justicia para la vida. El abrigo es su tulpa y encima de ella, las mujeres cocinan los distintos alimentos que son sembrados en las chagras tradicionales para ser servidos y compartidos. Igualmente, alrededor de la tulpa, los Taitas Mayores enseñarían a las nuevas descendencias a pintar su sangre a través de las tomas de Ambi Uaska como una forma justicia.

Así, la preparación de los iniciados como Yachas se realiza en la casa, y a través de los constantes encuentros con el yage, cuyas dosis van siendo mayores cada vez que los Taitas encargados de su formación así los sientan. Además de dichos encuentros, se emplea Yagé crudo para endurecer la memoria de los iniciados, logrando así la conservación de las palabras que los taitas entregan en las constantes tomas de Yagé.

Plantas como el borrachero, la chagropanga, la chichaja preparan a los iniciados para el encuentro con los espíritus y la gente-ambe (la gente del

* Según Reineira Argüello y Graciela Romo las tomas de yagé son el espacio ritual por excelencia a través del cual entran en contacto con la palabra mayor de los Taitas. Este espacio es definido como un encuentro con lo sagrado de la memoria-pensamiento inga, los taitas y la gente-ambe, como denominan a la gente de yagé.

* ENTREVISTA con Víctor Jacanamejoy, Ex gobernador y medico tradicional de la comunidad Inga. Santiago, 5 de febrero de 2008.

Yagé). Toda ésta preparación y los continuos encuentros con el yagé, provocan cambios en su cuerpo, obligándolos a establecer una formas de relación y reciprocidad con el entorno soci-natural, que los inganos conocen como cuidados, los cuales son activados para proteger la fuerza que el cuerpo de los iniciados va adquiriendo a medida que se adentra en los encuentros con el yagé.

Los cuidados o cuidados hacia el cuerpo y sobre todo hacia la sangre-fuerza que éste posee, permiten a los Yachas adentrarse en el camino del conocimiento que se encuentra enraizado en la naturaleza, a la cual tan bien se cuida por que desde el vientre de ella germina el bejuco del Yagé y demás plantas de conocimiento. Por ello Taita Víctor Jacanamejoy antes de ir a la escuela tenía que conocer los distintos sitios sagrados de la naturaleza y al mismo tiempo cuidarla:

“Antes de conocer la escuela, recorrí sitios sagrados: ríos, montañas, lagunas, cuevas, ciénagas. Taita Francisco Chasoy, enseña que la Naturaleza es conocimiento, ella guarda sus secretos y que nosotros debemos cuidarla.”¹⁰¹

En tal sentido, los cuidados o el cuidado de sí no implican el cultivo del yo individual por que también se debe cuidar a la naturaleza como madre donadora de conocimiento. Por ello se puede decir que estos cuidados son un cuidado de sí para con el otro. El sí ya implica al otro, es decir, me cuido y a la vez protege a la naturaleza que me cuida y me brinda conocimiento.

El cuidado de sí activa una actitud ética y estética hacia la vida, una suerte de éthos que debe ser protegido a medida que el Yacha avanza por el sufrido camino del Ambi-huasca. En este recorrido el hombre de conocimiento sólo puede comer alimentos preparados en la casa, no puede tomar chichas preparadas por otra mujer, ni consumir algunos alimentos como ají maduro y ciertas carnes de animales; no debe exponer su cuerpo al calor corporal de una mujer, un animal o parejas respectivas, sí una mujer ésta en embarazo tampoco debe acercarse al calor del recién nacido o al excesivo frío que pueda poseer un cadáver, un terreno o una planta.

¹⁰¹ JACANAMEJOY, Víctor. Op.cit.,p.1.

Estos cuidados le permitirán al Yacha incrementar la fuerza de su sangre, algún descuido, desjuicio o desmando con su cuerpo, le haría perder la fuerza que ha adquirido durante los años andados por los senderos del yagé. Descuidos que conllevarían a su enfermedad, la cual es percibida a través de la “pulseada” y es concebida como un cambio de color y temperatura de la sangre. Enfermedad que además dañaría las pintas que el Yagé ha dejado en su cuerpo y sangre.

La sangre sería el principal fluido que el Yacha debe cuidar, pues ella guarda la memoria de la familia y la comunidad. La sangre para los ingas no sólo distribuye los nutrientes, también contiene los sentimientos, el carácter; una persona vive, piensa y siente de acuerdo a su sangre. Así como debe cuidar de ella, también debe cuidarse de sus derramamientos, de su fluidez por fuera del cuerpo, de su contaminación y mancha. De ahí que a una mujer en periodo de menstruación no le sea permitido tomar yagé, ni mucho menos acercarse a las chagras o lugares donde se cultive.

Además de esto, los Yachas deben evitar el derramamiento de sangre, ya sea por una venganza desencadenada o por un conflicto o altercado que implique muertos o heridos. Para evitar estos derramamientos de sangre o formas de violencia, Taita Víctor Jacanamejoy expresaría que los Inga utilizan el palabreo para evitar y prevenir estos hechos de orden violento. Además también lo utilizan como un mecanismo conciliador que evita el castigo con el fuste. Igualmente se emplea el auto castigo a través de la toma de Ambi-Uska:

El palabreo existe entre nosotros, siempre se habla, se aconseja a los menores, cuando la gente es caprichosa, y así la idea es evitar que le peguen a la gente, que no se les de fuste, para eso se suele hablar (...) Auto castigo. Kai uambrata ambingapam chaiaku, nuestros abuelos enseñan que antes de cualquier castigo se debe curar –ambii- se entiende que cuando una persona se comporta mal, es algo que no está bien en su cuerpo, en su mente, su espíritu. Curando, tomando ambi uaska hemos ejercido justicia.¹⁰²

El Kai uambrata ambingapam chaiaku, es decir, auto castigo a través de la toma de Ambi-uska es una suerte de juzgamiento consigo mismo, el cual es padecido durante las tomas de Yagé por el paciente a través de diversos

¹⁰² JACANAMEJOY, Víctor. Op.cit.,p.1.

síntomas (bostezo, sudor, escalofrío, vomito, defecación) que la injección de el yage produce y que actúa en la interioridad de su cuerpo para curarlo, limpiarlo, juzgarlo, corregirlo y equilibrarlo. De ahí que la toma ancestral de yage sean otro sentido de justicia indígena ejercido por los ingas.

Ahora bien, las continuas tomas de Yagé y los cuidados que éste depare en el lugar donde se siembra o en el cuerpo y la sangre que lo siente, hacen que el Yacha sea un mediador, hombre que equilibra y armoniza las fuerzas y energías presentes en la naturaleza, animales, espíritus, hombres, comunidades; hombre que a la vez cura, juzga, sirve, aconseja y palabrea. De ahí que el Yacha deba cuidarse y a la vez cuidar al otro:

El acto de tomar Yagé, es procurar cuidar la vida, hay que cuidar los recuerdos, las maticas, tanto los alimentos de consumo como los medicinales. Son normas para la cosecha, son normas para el cocinado son normas de la vida misma, la vida es delicada por eso hay que cuidarla.*

4.3. La poética del juicio: chumar, vigilar, vomitar, limpiar, ajuiciar, curar

La relación que puede existir o se puede hacer extensiva entre Yagé y justicia habría que encontrarla en lo que Taita Víctor denomina Kai uambrata ambingapam chaiaku, es decir, el ajuiciamiento consigo mismo, el cual sentencia: “antes cualquier castigo se debe curar –ambii-”.

Más que suavidad, más que un estado de sosiego, la chuma producida por el Yagé es la dislocación de la identidad, del yo y la ley a través del ajuiciamiento o quiebre del cuerpo, el bostezo, los estados que alteran la conciencia y el vomito

Vomitarse es contraer y dilatar los músculos estomacales, es acceder al ritmo, al Takii en lengua Inga, es decir, el acto de armonía y equilibrio a través del ritmo de la música. No hay vómito que no tenga en su raíz en el ritmo. Si el cuerpo se quiebra, como veremos, es porque en su centro está obrando el

* ENTREVISTA con Víctor Jacanamejoy, Ex gobernador y médico tradicional de la comunidad Inga. Santiago, 5 de febrero de 2008.

ritmo. Hay una relación implícita y cercana entre vomitar y escuchar el ritmo de la música; ambos nos informan o dejan ver la desfiguración del cuerpo. Ambos nos dicen que una exterioridad ha sido alojada.

Vomitamos y al hacerlo, debemos aceptar que aquello que es más próximo –el cuerpo- ha dejado de pertenecernos. Su desfiguración es el comienzo del ajuiciamiento, de su quebrantamiento. Vomitar de alguna manera se convierte en renuncia de cualquier propiedad, incluido nuestro cuerpo. Incluso, cuando expulsamos el yo que dictamina al sujeto el centro, el rumbo, debemos aceptar que este desfallecimiento, que este desastre no tiene consecuencias, no tiene un fin. Tal vez si se busca un resultado, éste tendrá carácter escatológico. Vomitar y/o defecar nombran las ruinas del cuerpo, y, así mismo, la huella perecedera.

Pues hasta cierto punto, quien sobra la tierra defeca y/o vomita traza el desastre, habla el desamparo. No en vano esta fuera del lugar, es decir, por fuera de cualquier posibilidad de reposo. Como si para trazar la huella que ya no nos pertenece fuese necesaria la previa renuncia al sueño, estar en vigilia. Quien vomita, quien defeca escribe su desaparición, su desastre, señala el piso a condición de perderlo, de señalar su propia piel.

Que el cuerpo quede señalado es una de las posibilidades, una de las formas desde las cuales el cuerpo pierde su estatus de corpus. Es una de las manifestaciones por las cuales el cuerpo se quiebra. Aquí, el Ayahuasca*. Por ejemplo, ha cumplido su función; ha separado el cuerpo de la cabeza. Quien lo ha vomitado lo ha hecho a sabiendas de este riesgo; ponerse la soga al cuello, ajuiciarse, morir (debemos recordar que Richards Evans Shultes traduce ayahuasca como el cordón de los ahorcados), la pérdida de la cabeza.

Para vomitar, lo hemos dicho, el cuerpo se quiebra, su centro se anula, pierde su contorno, se desfigura. Se torna irreconocible hasta para el mismo sujeto.

* Sustantivo que según Ferigcla proviene de los términos:

“Quichua aya, “cuerpo muerto” o simplemente “muerto”, ayahuasca que significa cordel gordo y soga. Según el diccionario de Diego Goncalvez, publicado en 1952 por el Instituto de Historia de Lima (Perú), la expresión literal cuerpo muerto en Quichua es ayahuañuk yccu, y, “muerte” es huañuy, por lo que ayahuasca viene a significar la “soga (liana) que permite ir al lugar de los muertos” (Fericgla, 42)

Vomitarse y quebrarse son, entonces, actos simultáneos que descalabran la identidad del bebedor. De ahí que acceder a esta suerte de ebriedad o intoxicación, como dijera la palabra de Taita Víctor Jacanamejoy, implique la muerte. Si el cuerpo se quiebra, se fracciona, ya la unidad no tiene sentido; la unidad del yo del nombre, de lo que cotidianamente se cree maneja (derecho la norma y la ley)*. Solo por esta invasión sorpresiva de la chuma y el vómito la trasgresión es posible. Vomitarse, para luego existir, sentenciaría Taita Víctor:

Man unguug kanga munaspa uaska upiangui, si no quiere estar enfermo púrguese, tomar Yagé es un acto de limpia. Vomitando y cagando curamos. Es nuestra tradición purgarnos. Si estamos limpios prevenimos enfermedades, estar limpio es pensar bonito. Vomito luego existo.

Quien esta chumado es lúcido hasta el desgarramiento, existe. De otro modo no se produce el quiebre del cuerpo. De otro modo no hay fragmentación. De otro forma lo que sobre el suelo trazamos –vómito o excremento- no talla nuestra piel. Es necesario, de cierta manera, que quien sufra su muerte, vigile, por decirlo así, el acto de decapitación, o asista al viaje que en el transcurso de la ebriedad se enreda cada vez más.

Vigilar puede significar atraer a la muerte para sufrirla, para lucirla. Vigilar es entregarse, someterse a un mandato, sobrellevarlo, ser pasivo, irremediablemente.

Una vez la chuma nos invade, una vez nuestro cuerpo ha sufrido el quiebre, ya el sueño es imposible. Quien a la embriaguez se entrega olvida el reposo; este es el mandato, la vigilia y a ella nos somete. Por ello, vigilar es asumir nuestro rostro fragmentado, despertar y en la traza que se escribe sobre el piso. No hay escritura sin vigilia, no hay escritura que no sea vigilante, no hay un requisito previo, a parte de la vigilia, que anteceda al verbo escribir:

El insomnio es el desgarramiento de este reposo en el idéntico. Este es el carácter irreducible del insomnio: el otro en el Mismo, que no enajena al mismo sino que lo despierta (y, como hemos visto, este debe

* En otras palabras acceder a la chuma es transgredir lo establecido trasgrediendo primero la línea del propio cuerpo: Más específicamente, chumarse es transgredir, quebrar el cuerpo de la norma y de la ley. Y no con intención, pues si así fuese, esa trasgresión sería y haría parte implícita o explícita del corpus de la ley. Para que ésta sea rota, la chuma ha de sorprender intencionadamente el sujeto.

entenderse como diacronía del tiempo. Un despertar que es una exigencia, un más en el menos, un en que debe estar entre comillas porque es, al mismo tiempo, afuera.¹⁰³

La escritura es la vigilia misma, la vigilancia por excelencia. No porque ella exija ser cuidada como patrimonio o ser recibida como en herencia, sino que en su esencia ella es o está contaminada de la exterioridad.

En otras palabras, no hay traza que se haga en un adentro, en una territorialidad autónoma: la vigilia propicia su apertura, y vigila para que esa apertura siga abierta. Por eso, de alguna manera, vigilar es violar, romper el ensimismamiento, procrear la distancia, la separación. El que vigila no sólo el reposo ha perdido, sino que tiene la responsabilidad de propiciar dicha violación.

A la falta de sueño le sobreviene, pues, una ineludible responsabilidad. Permitir que lo otro invada al mismo. Donde lo otro, en la embriaguez, es visceral: “tenemos la impresión de que la mentalidad primitiva – o al menos la interpretación que de ella ha presentado Levi- Bruhl- quebranta los cimientos de nuestros conceptos porque parece comportar la idea de una existencia transitiva. Tenemos la impresión de que mediante la participación, el sujeto no solamente ve lo otro, sino que es lo otro.”¹⁰⁴

La sobriedad de la chuma, entonces, no es sentida en este caso como un viaje de invitaciones o contemplaciones fáciles. Este viaje empieza a enredarse con la pérdida misma de nuestra cabeza. Inicia, si una iniciación tiene, con este descabezamiento; el ayahuasca, repetimos, empieza a realizar a cabalidad su oficio, empieza a circular por el cuerpo como una enfermedad, pues lo trastorna, lo altera, lo fragmenta, para expulsarlo posteriormente, al afuera, a la exterioridad vigilante de la escritura –vómito y/o excremento.

De este modo, lo que ha debido experimentarse como remedio o cura, una vez ingerido por el cuerpo adquiere un carácter nocivo; si el yajé disloca la identidad, el mandato del yo, y permite que la alteridad la invada, esta fractura no viene sin violencia, sin cierto aire de muerte para el cuerpo que lo ingiere. Para que el yajé vivifique, dé la fuerza necesaria al sujeto es

¹⁰³ LEVINAS. Emmanuel. Totalidad e infinito. Sígueme: Salamanca.p.208.

¹⁰⁴ ibid.p.209.

necesario que, simultáneamente, dé la muerte, es necesario que el sujeto tome ese remedio como diría Taita Víctor Jacanamejoy, para envenenarse, huasquearse. Remedio o veneno a la vez, el fármakon, diría, Derrida:

No existe remedio inofensivo. El fármakon no puede ser simplemente benéfico.

Por dos razones y dos profundidades distintas. En primer lugar porque la esencia o la virtud benéficas de un fármakon no le impide ser dolorosa. El Protágoras clasifica a los farmaca entre las cosas que pueden ser al mismo tiempo buenas (ágaza) y lamentables (aniara) (354^a). El fármakon se encuentra siempre cocido en la mezcla (simmeikton) de que hablaba también el filebo (46^a), por ejemplo a esa hibris, es exceso violento y desmesurado en el placer que hacer gritar a los intemperantes como a los locos (45e), y “el alivio que alivia que proporciona a los sarnosos la fricción y todos los tratamientos similares sin que haya necesidad de otros remedios (uk ales deomenta farmakeös)”. Ese doloroso goce, ligado a la enfermedad tanto como a su apaciguamiento, es un fármakon en sí. Participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O más bien es en su masa donde se dibujan sus oposiciones.¹⁰⁵

Esta conjunción paradójica de la vida y la muerte por parte del yajé es lo que permite pensar en él como remedio y veneno, como motor que permite juzgar en justo equilibrio entre la vida y la muerte.

Así mismo, por el juicio de la muerte en la vida que desencadena el yajé habría que pensar que la risa y lo lúdico, adquieren a su vez carácter mortal; pues no hay juego, posibilidad lúdica, mientras en la toma no se asuma que se pone en juego la cabeza, mientras no se asuma que es el juego con la muerte y que la vida, a su vez, la preña, la feminiza. Según Taita Martín con el soplo:

“Se chupa la enfermedad, se siente al otro que puede ser diablo o ángel”.

Gracias a este juicio y “durante” este juicio, el chumado ésta –puede decirse- de luto; luce ebrio, la muerte y embriaga a la muerte. ¿Qué la muerte esté chumada, que la muerte calme, no es ya un efecto simultáneo que el yajé –

¹⁰⁵ DERRIDA, Jaques . La diseminación

remedio o veneno- trae inscrito en su cuerpo?, ¿no es acaso este su fin –si un fin tiene- primordial?

El rostro del chumado es un rostro desfigurado. Su rostro ha sido visitado por los estragos de la muerte, por los estragos de lo otro (intihuaska, culebra huaska), de ahí que sólo una actitud le quede a alguien que se ha entregado a la chuma; la completa pasividad.

Efectivamente, el yajé, en su doble faz de veneno y/o remedio, sume al bebedor en una completa inutilidad: sólo de este modo le llega la muerte, sólo por ese desarme lo extraordinario le acontece.

Pero lo extraordinario mide la pasividad no por lo que llega o no a partir de lo que llega, sino a partir de la paciencia que se ha de mantener para que ello – muerte, vida, escritura, vómito- llegue. En otras palabras, lo que el yajé permite es instaurar una relación paciente con el tiempo; que aquello ocurra, que aquello sobrevenga importa por su asalto, no por su llegada. Es decir, una vez que el desastre se ha producido por la llegada de aquello, el sujeto sigue esperando que el vómito llegue, que el tiempo y el veneno den.

Esto es lo que torna pasivo al chumado, esta no –llegada es lo que lo relaciona con el infinito del tiempo: Por este carácter temporal nada finaliza, nada comienza, todo está inconcluso. El sujeto, por ello, permanece abierto, vulnerable a la llegada de la exterioridad, dispuesto una vez más al trastorno.

La lentitud desajusta y la paciencia deja inconclusa cualquier obra de la intención. Lo que se creía asegurado, invulnerable e inamovible, son por ellos puestos en cuestión. Para ser más exactos y paradójicos, diremos que la lentitud y la pasividad son, han debido ser los primeros efectos trastornados por y en la chuma, toda vez que lo primero o lo que se modifica o se experimenta con la toma del yajé es la experiencia que se tiene del tiempo.

A partir de esta modificación del tiempo, partir de la pasividad asumida, la conciencia del sujeto empieza a ser, a su vez modificada y limpiada. Pues, en primera instancia, el sujeto ya no obedece a un fin, es decir, a una intención, a algo de antemano establecido y buscado en la ebriedad. Para que algo ocurra, debe establecerse por asalto; solo así desajusta el sujeto, lo descuartiza.

Esta primera incomodidad aceptada por el sujeto, es la primera modificación hecha a la conciencia. De ahí que el yajé no sea una sustancia adaptógena como propone Ferigcla, sino una sustancia que permite ajuiciarse no como un aditivo que provoque dependencia o vicio, a ha nadie le gustaría estar cagado, vomitando y sufriendo, diría Taita Víctor:

Una vez que el sujeto ha ingerido yajé, el retorno al mismo es imposible. Efectivamente, la chuma pone de manifiesto la otredad que llega a quedarse en el yo. El sujeto, entonces vuelve transformado en otro, ha de reconocerse que varios lo asaltan, y la relación que establece con ellos es similar a la relación entre semejantes.

Esta segunda modificación – la que propicia el semejante con su llegada- nos pone ante ese hecho inevitable: el asilo de la lejanía en la conciencia del sujeto. Mejor aún, con la llegada del semejante lo que el sujeto ha de trastocar es la noción de distancia.

El otro llega, pero cuando lo hace, la separación del yo se produce, separación con el mismo, hiato en su nombre. Sin embargo, nadie está más cerca del sujeto que el semejante, nadie como él lo acerca al mundo, lo armoniza con su entorno. Llegar, aquí, es procrear la distancia en el sujeto, escindirlo, sumirlo, por decirlo así, en un estado melancólico: esta es la tercera modificación de la conciencia que el sujeto debe sufrir en su pasividad.

La cuarta, esta señalada, precisamente, por las múltiples vías que a la conciencia se le ofrece en este distanciamiento. Que la conciencia se pierda por ello o en ello es síntoma de que en la chuma a la ebriedad le sucede un estado de locura, un estado en que la conciencia se pierde, o se fragmenta y disloca. Cuando retorna, el lugar de origen ya se ha desplazado, y en su lugar quedan las trazas en el piso en las que el sujeto reconoce a un extraño, aquel que lo invade, el espíritu que provoca el mal-estar consigo mismo.

4.4. Carnavaleando en Clestrinye: don, perdón y justicia.

El lunes que antecede al miércoles de ceniza no es un simple día para la comunidad kamentsa. En este celebran su principal fiesta la cual es llamada en su lengua: Clestrinye.

Clestrinye es el nombre de un arbusto que florece durante el periodo en que se celebra el carnaval y con cuyos pétalos floridos eran regados en la cabeza del prójimo o de la persona a quien se quisiera ofrendar un gesto de concordia. No sólo por olvidar las ofensas pasadas, sino también para volver a hablar con aquellos a quienes por determinadas circunstancias ya no se les habla, o como prueba de afecto a los familiares y amigos que hace tiempo no se ha visto y que a merced del carnaval vuelven a encontrarse.

El carnaval tiene diferentes asignaciones, algunas de las cuales en gran parte corresponden a los cambios e incorporaciones a las que la comunidad Kamentsa ha debido acomodarse. Así, entre los nombres que revisten la fiesta se hallan: “los carnavales de Dios “, “el día mas grande “, “la fiesta del maíz o la alegría “, “el carnaval del perdón “.

Bajo la denominación “carnaval del perdón “quizá alguien podría observar resonancias con las ideas del perdón católico, sobre todo teniendo en cuenta la influencia marista y capuchina ejercida sobre la población indígena de esta zona del Putumayo. Incluso se dice que la iglesia llamo día del perdón a esta celebración, con el fin de generar una suerte de sincretismo o híbrido entre en ritual del perdón que practican los Kamentsa durante el carnaval y el llamado perdón católico.

Ahora bien, cada año un personaje denominado matachín, abre el carnaval Kamentsa, convocando con su campanilla y gritos de júbilo a carnavalear. Su mascara deja ver el gesto de un soplo o silbido. Su llamado es transgredir la norma. Otro personaje que aparece enmascarado es el san juán, cuya lengua salida y desenroscada encara a los españoles la incomprensión de su lengua y se refiere al dolor causado por la decapitación del gallo en el ritual del enjale, realizado públicamente en un castillo de ramos, juncos de totora y arreglos florales colocando frente al cabildo mayor. En este ritual los sanjuanés sacrifican a un gallo y el verdugo que logre arrancarle la cabeza se dirige hacia el gobernador del cabildo para exponerle su trofeo.

Esta forma de violencia ritual aquí desencadenada permite la prevención de una violencia que devendría en comportamiento de venganza o radicalmente de matanza. El enjale del gallo corresponde a un ritual de destronamiento, que intenta derrocar la paternidad o una ley que puede ser subvertida, trasformada o resignificada. Como Bajtin Señala: “El carnaval es la fiesta del tiempo que aniquila y renueva todo...es más, precisamente en el rito de destronamiento se manifiesta con una particular claridad el pathos carnavalesco de cambios o renovaciones, la imagen de la muerte creativa.”¹⁰⁶

En las mascararas del carnaval se encuentran tallados los grito sin voz, los gestos dolorosos, las marcas en la memoria de los avatares históricos soportado y asumidos por los kamentsa. La mascara del san juan esta atravesada por el negro poder de la muerte aludiendo con su lengua colgante y moribunda al suicidio; Al respecto Maria:

Las historia de las mascararas de los sanjuaneros proviene porque en el hogar se presentan muchos problemas y los mayores cuando tenían muchos disgustos agarraban los lasos o con el mismo ceñidor que llevan puesto se iban al campo y se colgaban cuando ya la señora iba a buscar la leña o a buscar al esposo lo encontraban ahorcado con la lengua afuera; de ahí el señor Bacilio se baso para sacar la mascara del san juan, hombre con lengua salida.¹⁰⁷

Pero también pudo ser que el sucedió al que se refiere, se halla dado como una acto de protesta contra la evangelización ya que con ella sobrevino un cierto desequilibrio en el modo de vida natural, siendo una de sus consecuencias un perdida del deseo de vivir, pues el negror de la represión inquisidora se había propuesto hasta colmarlo todo, que la única expresión de libertad humana posible, consistía en el acto de negarlo todo, el trágico acto de afirmarse en la vida solo bajo la condición de tener que perderla.

Así, la máscara del san juan manifiesta la capacidad de la Kamentsa para simbolizar, pensar y asumir semejante sufrimiento armado de ardiente paciencia. Tal parece como si la vida misma hubiese depositado en las

¹⁰⁶ BAJTIN, Mijail. Estética de la creación verbal, siglo XXI: México.1989.p.102

¹⁰⁷ JANSASOY, Maria. En: TOBAR, Javier y GOMEZ, Herinaldy. Perdón, violencia y disidencia. Universidad del Cauca: Popayán.2004.p.109

máscaras, capa por capa, las arrugas sucesivas de la experiencia, en la cuales es imposible distinguir la risa de las lágrimas.

El ropaje, la máscara y la danza de los sanjuanés suscitan imágenes sombrías entre los kamentsá inspiran tristeza y su parentesco con el suicidio hace que evoque una honda melancolía cuyas tinieblas parecen a ser recordar aquel tiempo de tristeza que narra el mito de Clestrinye como anterior al carnaval.

Cuando el espíritu de la muerte vuelve insípida la vida y lo ineludible de la muerte borra al provenir, sembrando en su lugar abatimiento, entonces, el hombre se empecina en replegarse a su herida, ahogándose en un monólogo con ella. De sus palabras desaparece cualquier rastro de llamado al otro, el cual es reducido a la indiferencia al olvido. Cual es el panorama cuando en lugar de sobreponerse a la melancolía se tiende al resentimiento, al abandono al padecimiento “el mal de ausencia”, al acusamiento que se refiere a la pérdida de la vida.

Así mismo, el causato implica una parálisis en la dinámica de la energía vital, y con la sumisión a la pesadez llega la desidia y despasiamiento, el trabajo se rehúsa, el sentimiento se cierra el saber se limita. El error de sentirse extraño en tierra propia se torna aplastante. No obstante el causato tiene algo así como su otro lado, pues el verbo transitivo ingano *ceaugsachly* significa revivir, resucitar.

Lo cual podría relacionarse con el carnaval en la medida que aquel señala unir y venir de los ciclos, un desaparecer y un volver, un partir y un retornar que interactúan. Cuestión que en el marco del carnaval recuerda la movilidad que se da gracias al ritual del perdón.

De tal forma que el carnavalear sería una actitud de responsabilidad frente a la existencia, que consiste en saberla afrontar, con sus azares y altibajos, sin rendirse a las crisis y con la firme esperanza del errante para que en el porvenir no deja de gestarse, entre las entrañas inmemoriales de un tierra, que jamás ha dejado de removerse, y cuyos frutos esperan en su vientre para volver a nacer.

El carnaval hace eco con su incesante temblor de las vibraciones que la tierra emana, en señal de devenir y renovación. Negarse al carnaval es negarse al cambio, cediendo a la inercia y ahogando el corazón en bilis

negra, por el contrario con el carnaval la sangre vuelve a correr y sin dejar de asumir la melancolía, la negra imagen de la muerte es arrastrada y cambiada por una vida multicolor, creativa, danzante.

El carnaval enseña a sobreponerse ante la pérdida, deja ir. Acoge lo irreductible de las distancias, su fuego abriga la espera, dice ven. Promueve el lenguaje múltiple, es una zona de traducción y diseminación donde se da un incesante tránsito de significantes, en cuya intensidad se movilizan las energías vitales, al aliento de la diversidad, aliento que refresca las heridas de aquellos espíritus que cargan la herida y el dolor.

El carnaval forja un espacio-tiempo privilegiado para el reconocimiento de las ofensas, llamado a asumir los actos y a responder por ellos para luego enmendar las conductas mal vistas por la comunidad. En ocasiones también se busca sanear de alguna manera aquellas faltas que no fueron plenamente llevadas a cabo, pero de las cuales existió la intensión aunque el ofendido no lo haya sabido. La práctica social del perdón no espera la realización, de la falta al altercado, sino que se anticipa, para prevenirlos y fortalecer las relaciones de amistad entre las personas.

De tal manera el perdón puede ser vivido como una forma de justicia intersubjetiva, al apelar al otro y reconocer su profundo sentido de vida, en su cara a cara que no consisten en una relación de poder, que al exponerse, compromete tanto a ofensor como a ofendido a responder por el otro, a despertar la consciencia del otro, consciencia dormida bajo el precio de su propia soberanía, despertar que es unir al otro, cuando el ser es abierto a lo humano, reconocer la humanidad del otro hombre, sin olvidar la existencia de estar pendiente a la indiferencia.

El ofensor no sólo es responsable respecto al ofendido sino frente a la realidad social que lo incluye y sobrepasa. Encara tanto al rostro del ofendido como el de la comunidad. Por ello al solicitar el perdón en la misa, en la calle o en la casa del cabildo, en ocasiones se lo hace públicamente, exponiéndose a la comunidad, reconociendo las faltas y comprometiéndose a renovar al actitud frente a la vida personal y ante la vida social en lo que respecta al trabajo, la familia, los valores y demás:

Todos nos consideramos de una raíz común. Ello hace que todo sea una sola familia y eso hace que la falta sea mas grave, por tanto se debe hacer algo para que no se quede ahí. Ello no quiere decir que si anoche nos dimos

garrote por lo que sea, al otro día se este bebiendo juntos tranquilos. No, hay un tiempo de sufrimiento, eso es como pagar la falta.

Dicho tiempo de sufrimiento no sólo se detiene en el remordimiento, sino que implica un cuestionamiento de si mismo, donde prima el sentimiento frente al otro. Podría decirse que al asumir la falta es ponerse en el lugar del otro por que los dos pertenecen a la comunidad. A demás entre los Kamentsa se concibe que si deja pasar el tiempo sin hacer algo para reparar la falta cometida los conflictos tienden a complicarse, llegando en ocasiones, a desencadenarse una situación de venganza y rencor hacia al otro.

Ante ello, el ritual del perdón busca evitar que los conflictos se endurezcan y abre el espacio para restitución y las relaciones personales, cuando el ofensor acepta su falta y al exponerse al otro se limpia de ellas: “esta concepción se diferencia de la lógica jurídica estatal para la cual el odio y la venganza no son objeto de su quehacer y practica, solo se preocupa de ellos cuando se materializan en violencia.”¹⁰⁸

Durante el carnaval, el ritual del perdón, permite que el ofensor se abra al otro entorno a la palabra y al don. Así lo expresa Juan Jacanamejoy: “Cuando uno comete una falta se lleva regalos, eso significa que mi ser quiere estar en contacto, en comunicación con el otro ser. Que aquella falta que separe la relación la amistad no debe progresar por este hecho, por ello ofrece esto que es parte de mi vida, acéptelo por favor.”¹⁰⁹

En lo anterior se puede resaltar el perdón, don o el hospedaje, exige que el ser atienda el llamado del otro para si hacer visible un mundo en común. El perdón que es una dar de más que ofrece la posibilidad de un nuevo encuentro, de rehacer el camino, de despertar el porvenir, de restablecer la palabra con el otro. Con el perdón vuelve la vida, aparece una alternativa ante el sufrimiento y la melancolía, al enfrentar la voz, el rostro, la mirada y el otro retorna al movimiento, el intercambio de energías con él. La diferencia vuelve a perdurar.

El carnaval permite una relación hacia el otro hasta ese momento desconocido, donde el tiempo de los actos se suspende tras ese don que alguien le hace al otro de no juzgar sus actos, de disponerse a escuchar su

¹⁰⁸ Ibid.p.112.

¹⁰⁹ Ibid.p. 68.

verdad y recibir su aliento en el corazón, como lo expresa Julia Kristeva: “el perdón es una plenitud de justicia mas halla del juicio.

El carnaval inscribe una justicia para la cual es menos importante el juicio del otro que la responsabilidad de ese otro, donde el don y el exceso, la absolución y la ofrenda escapan a la devolución, al cálculo económico de un perdón condicionado al mero valor sublimatorio que representa. Pues sucede que el perdón es incondicional, ilimitado, capaz de perdonar, clementina Jujibioy; se pide perdón así no haya existido la falta.

A merced del perdón, la amistad y la paz que a pesar de no haber sido alcanzadas plenamente, tratan de ser recreadas en torno a la relación hacia el otro, para los kamentas solo entonces un puede vivir en libertad, Perdonar e alcanzar una libertad que solo en la apertura hacia el otro se es capaz de merecer. Entonces por que no decir que carnavalear es la reafirmación de la vida ante lo ineludible de la muerte.

Para concluir, el carnaval del perdón insta una lógica diferente a la del derecho constitucional. La lógica de este ultimo procede por un racionamiento de proporcionalidad que integra tres elementos necesarios: un sujeto que cometa una falta, un sujeto que sufra las consecuencias de esa falta, y una norma que estipule que tipo de acciones se consideran prohibidas (constitucionalmente) o malas (moralmente).

Así la norma, que puede estar sustentada por la tradición, por el derecho positivo o por la religión, cumple una doble función: señala la acción delincinencial y prevé una pena para dicha acción, es decir, toda falta debe ser castigada, todo delito debe ser penalizado. Esta lógica difiere absolutamente de aquella que permite el perdón.

En cambio, en la “lógica” del carnaval del perdón y de este ultimo como tal, actúa para remediar la falta, para olvidarla sin dejar de lado su pasado, pues el perdón, como diría Levinas, conserva el pasado en el presente purificado. El carnaval del perdón en tanto mandato de orden mítico insta una lógica de la reconciliación, donde el sujeto que comete la falta acepta públicamente su acto indebido, y al hacerlo, el rostro del ofendido riega en él las flores de clestrinÿe para remediar su falta y enderezar su conducta, posibilitando en el victimario una reivindicación, un renacer, o como diría doña Pastora Juajibioy un amanecer: “esta fiesta se hace con el fin de reconciliarse con las personas, que uno ha tenido problemas, dificultades, enemistades, en este

día se debe reconciliar, pedir perdón, por ello, se la considera la fiesta del perdón, de la reconciliación y de la unión”.*

En tal sentido, no se pretende presentar a la justicia indígena ubicada en un nivel superior respecto a la tradición en que se ubica el derecho occidental, pero si reconocer a una y a otra como diferente y singular. Cada una de ellas, responde a historias y fuentes diferentes, así, una y otra configuran su propio tiempo, una y otra tienen su propia lengua, una y otra manejan sus propias lógicas y códigos que son propios de sus leyes o principios.

Los pueblos ancestrales durante mucho tiempo han manifestado la necesidad de que el Estado a través de las diferentes instituciones conozca el Sistema de Jurisdicción Indígena; “solamente en la medida que conozcan, respetaran nuestro sistema y en la medida que respeten podemos hacer un ejercicio de coordinación”, diría Miguel Chindoy:

Nos hemos apropiado mucho de las normas externas; hablamos de la ley 89, de la constitución política, de la ley 21, del convenio 169 de la OIT... pero, y ¿nuestras normas propias?; debemos y necesitamos fortalecer las normas propias, los principios propios, nuestra constitución ancestral, es lo primero que debe estar fuerte para orientarnos en lo que nos ofrece nuestra constitución ancestral o para complementarnos en al constitución política de Colombia.¹¹⁰

De igual manera, Taita Víctor Jacanamejoy manifestaría con respecto a su justicia:

Es mi legado, me siento orgulloso de pertenecer a mi pueblo, haber nacido en el Valle del conocimiento, Santiago-Valle de Sibundoy, Putumayo. Antes que cualquier medicina, fe religiosa, antes que el derecho romano, antes de la colonización, antes que se inventaran la

* ENTREVISTA, con Pastora Juajibioy, integrante de la comunidad Kamentsa. Sibundoy, 7 de febrero de 2006.

¹¹⁰ JACANAMEJOY, Víctor. Yagé es vida. Revista: “Vision chamanica”. En: www.visionchamanica.com

democracia, antes de la república, antes del Plan Colombia; Tomamos Yagé.¹¹¹

¹¹¹ Ibid.p.1.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Perry. El Estado Absolutista. México: siglo XXI, 1996.

BARTOLOME, Clavero. Derecho indígena y cultura constitucional en América, citado En: LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: Saberes coloniales y euro céntricos. Clacso, 2003.

BAJTIN, Mijail. Estética de la creación verbal, siglo XXI: México.1989.

BARONA, Guido y ZULUAGA, Francisco.1er Seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y el sur de Colombia. Cali: Facultad de Humanas, 1995.

BONILLA, Víctor. Siervos de Dios y amos de indios. Colombia: Tercer Mundo, 1968.

CALERO, Fernando. Pastos, Quillacingas y Abades 1535-1700. Bogota: Banco Popular, 1991.

CASTAÑEDAS, Felipe. El indio entre el bárbaro y el cristiano, ensayo sobre la filosofía de la conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta. Colombia: Alfa omega, 2002.

CASTRO, Santiago. La postcolonialidad explicada a los niños. Colombia: Universidad del Cauca. 2006.

CHINGLA, Halbert y CHINGLA, Jaime. El simbolismo del bastón de mando en la integración del cabildo Inga y Kamentsa del municipio de San Francisco. Pasto, 1998, Tesis (Magíster). Universidad de Nariño. Maestría en Etnoliteratura.

CORDOBA, Álvaro. Historia de los kamsa se Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981. Bogota, 1982. Tesis (Doctor en historia). Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de historia y geografía.

DE SOUZA SANTOS, Boaventura. La caída del ángelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política. Colombia. Universidad Nacional de Colombia. 2004.

DERRIDA, Jaques. Fuerza de Ley. "El Fundamento Místico de la Autoridad". Madrid: Tecnos, 1997.

DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas del imaginario. Madrid: Taurus. 1982.

DUSSEL, Enrique. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. En: Cosmos, hombre y sacralizad. Lecturas dirigidas de antropología religiosa. Ecuador: Abya-Yala, 1997.

FOUCAULT, Michel. Defender la Sociedad. Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2000.

FOUCUALT, Michel. El sujeto y el poder. En: Texto y contexto. Bogota: unan, 1998.

FOUCAULT, Michel. La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Gedisa, 2003.

FOUCAULT, Michel. Los anormales. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

FOUCAULT, Michel. Seguridad, territorio y población. Argentina: Fondo de cultura económica, 2006.

FRAY Jacinto, M. De Quito: Miscelánea de mis treinta y cinco años de Misiones de Caquetá y Putumayo. 1938, primera parte.

GONZALES, Margarita. El resguardo en el nuevo reino de Granada. Bogota: La carreta, 1997.

GUEVARA, Rubén Darío. La mujer Inga, proyección histórica, genérica y de identidad cultural. Bogota: Colciencias, 1997.

ILICH, Paulo. Del Pluralismo Jurídico al Monolingüismo Constitucional: Un Acercamiento al Reconocimiento Constitucional de la diversidad étnica y cultural en Colombia. Bogota, 2005. Trabajo de Grado. Universidad Nacional. Especialización en Derecho Constitucional.

INSTITUTO COLOMBIANO DE NORMAS TÉCNICAS. Normas colombianas para la presentación de trabajos escritos. Quinta actualización. Santa Fé de Bogota DC.: ICONTEC, 2006-2007. NTC1486

JACANAMEJOY, Víctor. La savia medicina de la naturaleza. En: voces de la memoria. Bogota: Bat, 2004.

JACANAMEJOY, Víctor. Yagé es vida. Revista: "Visión Chamanica". En: www.visionchamanica.com

JUJIBIOY, Carlos. El estudio del poder político en el pueblo indígena Camentsá a partir de la constitución política de 1991. Popayán, 2006. Trabajo de grado (político). Universidad del Cauca. Facultad de derecho, ciencias políticas y sociales. Departamento de Ciencias Políticas.

KONTZKE, Richard. América latina. La Época Colonial. Madrid: siglo XXI, 2001.

LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: Euro centrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: FLACSO, 2003.

LEVINAS. Emmanuel. Totalidad e infinito. Sígueme: Salamanca.

MAMIAN, Dummer. Los Pastos, en la danza del espacio, el tiempo y el poder. Pasto: Unariño, 2004.

MAMIAN, Dummer. Tiempos de encanto y desencanto en los Andes Sur Colombianos. En: BARONA, Guido y ZULUAGA, Francisco. 1er Seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y el sur de Colombia. Cali: Facultad de Humanas, 1995.

MIGNOLO, Walter. Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Akal, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. <http://jusr.ucr.edu.jo/vinalofvardcistemsresearch,VI.2.summer/fall2000,342/386>.

QUIJANO, Aníbal. ¿Que tal Raza!.<http://rioabierto.org/boletín/11/articulo9.htm>. 23 de octubre del 2005.

QUIJANO, Aníbal. La colonialidad del poder: Euro centrismo y América Latina. En: La colonialidad del saber Euro centrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clacso, 2003.

RAMIREZ DE JARA, Maria. Frontera fluida entre Andes, Pie de Monte y Selva: el caso del valle de Sibundoy, siglo XVI-XVIII. Colombia: ABC, 1996.

RICOUER, Paul. Amor y justicia. Madrid: Capparros editores, 2001.

SANCHEZ, Carlos y MEJIA, Eliza. Santificar las Fiestas: Ministerio de Cultura, 1998.

TANDIOY, Francisco y MAFLA, Alonso. Simbolismo de los Carnavales Inga y Kamentsá del Valle de Sibundoy. Pasto: Hechos y proyecciones.

TAUSSIG, Michel. Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje, un estudio sobre el terror y la curación. Bogota: Norma, 2002.

TOBAR, Javier. Rostros y arrugas del tiempo Kamentsá. Popayán, 1998. Tesis. (Antropólogo). Universidad del Cauca. Facultad de Humanidades, programa de Antropología.

TOBAR, Javier y GOMEZ, Herinaldy. Perdón, violencia y disidencia. Universidad del Cauca: Popayán.2004.

TOBAR, Javier. Hermenéutica del saber Kamentsá. Pasto, 2002. Tesis. (Especialista). Universidad de Nariño. Docencia Universitaria

TRIANA, Adolfo. Legislación Indígena Nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina. Colombia: América Latina.1980.

VAN DIJK, Teun. Ideología, una aproximación multidisciplinaria. Barcelona: gedisa, 1998.

VERNANT Jean-Pierre, Entre Mito y Política. Fondo de Cultura económica. 2002.