

EL IMAGINARIO DE UNA NACIÓN PLURALISTA:

los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia

JOANNE RAPPAPORT

GEORGETOWN UNIVERSITY

rappapoj@georgetown.edu

Resumen

LA CONSTITUCIÓN DE 1991 LE DA DERECHO A LAS COMUNIDADES INDÍGENAS A TENER un sistema legal basado en sus propios “usos y costumbres”. El artículo explora el papel de los intelectuales indígenas en la reconstrucción del derecho consuetudinario, indagando cómo han interpretado los activistas indígenas el pluralismo legal al analizar el significado de los neologismos creados al traducir la constitución al idioma nasa. Luego analiza un caso legal en el que los derechos constitucionales de ciertos individuos como ciudadanos colombianos entran en conflicto con los derechos de las comunidades indígenas –recientemente reconocidos– como actores legales colectivos, tratando de entender los múltiples niveles en los que debe negociarse el pluralismo legal.

PALABRAS CLAVE: ley consuetudinaria, movimientos étnicos, intelectuales subalternos, política cultural, nasa.

Abstract

THE 1991 CONSTITUTION GIVES INDIGENOUS COMMUNITIES THE RIGHT TO HAVE A legal system based upon their own “uses and customs”. I explore the role of indigenous intellectuals in the reconstruction of customary law, inquiring how indigenous activists have interpreted legal pluralism by analyzing the meanings of neologisms created during the translation of the constitution into the Nasa language. I then turn to a court case in which the constitutionally-mandated rights of individuals as Colombian citizens come into conflict with the newly-recognized rights of indigenous communities as collective legal actors, in an effort to understand the multiple levels on which legal pluralism must be negotiated.

KEY WORDS: customary law, ethnic movements, subaltern intellectuals, cultural politics, nasa.

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, LOS ESCRITOS ANTROPOLÓGICOS Y LEGALES SOBRE la jurisdicción especial indígena han florecido en trabajos sobre la descentralización de autoridades judiciales hacia las comunidades indígenas bajo la constitución de 1991 y sobre sistemas jurídicos en comunidades indígenas (Gómez Valencia, 2000; Ocampo, 1997; Perafán Simmonds, 1995; Roldán, 2000; Sánchez, 2001; Sánchez Botero, 1998, 2001). Por medio de esos trabajos ha empezado a comprenderse cómo opera en Colombia el pluralismo jurídico en la teoría y en la práctica, es decir, cómo imaginan las organizaciones indígenas y el estado colombiano la interacción entre sistemas legales múltiples y qué asuntos se destacan a medida que se negocia en el campo jurídico. No obstante, falta analizar las negociaciones y luchas complejas que se entablan dentro del movimiento indígena en relación con la construcción e implementación de la ley consuetudinaria. Una mirada más cercana a este asunto arroja luz para comprender la naturaleza general de nuevos movimientos sociales y, en particular, los procesos de organización étnica.

* Traducción del inglés por Drisha Fernández, revisada por Juan Andrés Valderrama y Marta Zambrano. Este artículo se basa en una investigación realizada entre 1999 y 2002 con el apoyo de una beca internacional de la Wenner-Gren Foundation para la investigación antropológica. Es el capítulo de un libro en preparación, *Utopías interculturales: intelectuales públicos e innovación cultural en el movimiento indígena colombiano*, escrito entre 2002 y 2003 mientras estuve en el Centro Nacional de Humanidades como becaria de la Fundación Nacional para las Humanidades. Estoy en deuda, sobre todo, con Adonías Perdomo, Susana Piñacué, Herinaldy Gómez, David Gow, Henry Caballero y Leoxmar Muñoz, cuyas conversaciones me iluminaron en mi apreciación sobre la jurisdicción especial indígena. Abelardo Ramos y Graciela Bolaños me animaron a pensar mi análisis sobre el movimiento indígena desde una perspectiva intercultural. Agradezco también a Donna Lee van Cott por proporcionarme una copia de la carta Passú-Fiscue y de la decisión del juzgado menor, y a Carlos Ariel Ruiz por prestarme la grabación de la asamblea pública de Jambaló. Rob Albro, Susan Hirsch y un evaluador anónimo de la *Revista Colombiana de Antropología* hicieron críticas agudas a borradores de este artículo.

La investigación académica sobre el pluralismo jurídico tiene como telón de fondo el surgimiento de un discurso cultural que articula la imaginaria de un sector social indígena que emerge políticamente. Se trata de un discurso creado por y para las organizaciones étnicas y formulado por personas a quienes llamaré “intelectuales indigenistas”*. Estos activistas –quienes por lo general no emplean el término “intelectual” debido a su connotación elitista, pero cuya inserción en las organizaciones indígenas puede entenderse a partir de la noción de intelectual orgánico en el sentido gramsciano– son miembros de resguardos, generalmente criados en áreas rurales, son líderes, regionales, zonales o locales del aparato político de las organizaciones indígenas, o participan en los

programas educativos, legales y de salud del movimiento indígena. Algunos también son chamanes con conciencia política. Cada vez con más frecuencia, esos intelectuales tienen educación secundaria y, varios, universitaria. De hecho, la demanda creciente por líderes indígenas que conozcan los procedimientos administrativos de la sociedad colombiana y que elaboren discursos de política y ley alternativos, ha llevado a hombres, mujeres y jóvenes a posiciones de importancia, ocupadas antes por varones mayores que ascendían, en el curso de sus vidas, por la jerarquía del cabildo. A pesar de la educación formal que este nuevo sector ha recibido, su primer lugar de entrenamiento es la organización indígena misma, donde las habilidades y conocimientos adquiridos por medio de la educación formal se canalizan hacia preocupaciones comunales, adaptándose a formas locales de análisis y a los discursos del movimiento. Muchos de estos individuos –entre ellos profesores, planeadores educativos y chamanes– se dedican al trabajo etnográfico y al análisis de la estructura de lenguas indígenas, con el fin de construir epistemologías que les aporten una perspectiva privilegiada sobre su propia cultura. Están resueltos, en particular, a darle sentido a las cosmovisiones indígenas, a desarrollar categorías conceptuales que incorporen comportamiento secular y espiritual, esquemas míticos y experiencia histórica en un conjunto de preceptos y narrativas útiles políticamente. Por medio de esta cosmovisión están configurando la base conceptual para la construcción de nuevos sistemas jurídicos indígenas¹.

Este artículo busca evaluar cómo las sofisticadas construcciones culturales de los intelectuales orgánicos se implantan en el mundo de la política local en el Cauca, donde los líderes pragmáticos deben equilibrar sus afirmaciones sobre la diferencia cultural con las realidades complejas de comunidades heterogéneas. Me interesan en particular las tensiones inherentes al proyecto del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), una de las organizaciones indígenas más antiguas de Colombia, que agrupa a los nasa, los guambiano, los kokonukos, los yanacóna y otros grupos étnicos en un proyecto político único, que traspasa localidades y etnicidades; me ocupo principalmente de los nasa. Las comunidades indígenas del Cauca no sólo son la cuna de los chamanes y partidarios de los discursos culturalistas que produjeron las nociones

I. Para un desarrollo detallado del grupo al que llamo "intelectuales indígenas", véase Rappaport (2003b).

de cosmovisión que nutren las representaciones legales; son también espacios en los cuales líderes políticos articulan discursos de soberanía y por medio de un lenguaje universal exigen autonomía para sus comunidades. Aun cuando la cultura y la soberanía son dos caras de la misma moneda (Albert, 1995; Field, 1999), su uso tiende a limitarse a sectores específicos del movimiento, promoviendo una polarización que obliga a los actores sociales a negociar un equilibrio entre las dos, de acuerdo con el contexto político.

Los escenarios etnográficos que examinaré se relacionan con las luchas por implantar las leyes consuetudinarias, contextos en los que pueden percibirse con mayor claridad las tensiones inherentes a la superposición de discursos sobre soberanía y cultura. Estos también son espacios en los que pueden observarse las tensiones que surgen entre múltiples actores, incluyendo intelectuales culturalistas, políticos indígenas comprometidos en la consecución de la soberanía, representantes de organizaciones regionales, zonales y locales, y varios funcionarios estatales que en desarrollo de su trabajo intervienen en las disputas locales. En otras palabras, la jurisdicción especial indígena proporciona un escenario privilegiado para examinar la heterogeneidad del movimiento y, en consecuencia, las negociaciones complejas por medio de las cuales emerge el ejercicio político indígena.

El estado no está ausente en las comunidades indígenas del Cauca. Aunque es cierto que las instituciones estatales y sus representantes no siempre han desempeñado un rol constructivo en la vida rural, ni han ofrecido los servicios que las comunidades exigen, su presencia se ha sentido de manera constante en el último siglo² por medio de la Iglesia católica, en una región donde la administración de la educación indígena se dejó tradicionalmente en manos del sector religioso. Phillip Abrams (1988) muestra convincentemente que los científicos sociales idealizan de manera errónea al estado, tratándolo como un ideal estructural que todo lo abarca o como una entidad autónoma que existe separada,

de algún modo, de la sociedad civil, en lugar de entender cómo funciona empíricamente y dónde opera dentro de estructuras sociales e instituciones específicas. La etnografía, por el contrario, proporciona un lugar para comprender de qué manera

2. Si examinamos los nexos de los caudillos indígenas con los políticos regionales, los ejércitos y las compañías contratistas del estado en el Cauca en el siglo diecinueve me veo obligada a considerar la ausencia total del estado durante ese periodo (Findji y Rojas, 1985; Rappaport, 2000).

experimenta la gente al estado en el ámbito local, por medio del estudio de las actividades de sus representantes locales, como en el caso de los burócratas que tienen impacto sobre la vida diaria mediante sus trámites y reglas sobre las actividades de la población local (Ferguson y Gupta, 2002; Gupta, 1995; Herron, 2003). Según esta comprensión del estado, es evidente que no está ausente en el Cauca y que, por el contrario, se manifiesta de manera muy tangible. En décadas recientes se ha hecho presente por medio de los funcionarios del Banco Agrario, que proporciona préstamos a cultivadores; de la división de asuntos indígenas del Ministerio del Interior, que ha supervisado las actividades de los cabildos; del sistema judicial, que ha juzgado a indígenas infractores; y, sobre todo, del Ejército, que en su lucha contra las guerrillas ha atacado a las comunidades. De hecho, está presente, incluso, en los políticos indígenas elegidos a las alcaldías, quienes deben compaginar las exigencias de la burocracia nacional con las demandas de los cabildos.

Sin embargo, es imperativo recordar que en el campo colombiano hay, simultáneamente, varias estructuras estatales incipientes, cada una con sus propias reglas de justicia y guías de comportamiento público. Las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc) y las del Ejército de Liberación Nacional (ELN), además de los paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) tienen sus ejércitos que vigilan los territorios indígenas y entran en conflicto con las autoridades locales y con el Ejército colombiano. Las guerrillas también tienen su sistema de justicia propio (Aguilera Peña, 2001; Molano, 2001) que se intersecta de forma compleja con los sistemas de justicia indígena y colombiano, así como su propio proyecto de estado. De esta forma, aunque las organizaciones armadas no son legítimas en el mismo sentido del estado colombiano, en las regiones donde tienen control se ocupan de actividades que los pobladores locales experimentan como *estatales*. Por otro lado, los pronunciamientos de las organizaciones indígenas colombianas tratan a estos grupos armados como agentes externos, similares al estado, particularmente en relación con su capacidad para inhibir el ejercicio de la autonomía de las autoridades indígenas (Onic, 2002: 12-17). Aunque desde un punto de vista internacional o incluso desde Bogotá parece como si el estado colombiano estuviera luchando contra numerosas insurgencias, desde una perspectiva local los diversos actores armados

—legítimos e ilegítimos— tratan de imponer su propia noción del estado sobre la población indígena. Pero las poblaciones locales no carecen por completo de poder frente a la toma de poder de los armados: mientras algunos se oponen a la hegemonía de varias estructuras del estado de manera activa mediante la participación en los cabildos, otros promueven la existencia continua de ellas.

Bajo tales circunstancias, los intelectuales indígenas enfrentan un dilema: las nociones de cosmovisión como las que se están desarrollando dentro del movimiento con el fin de crear una perspectiva cultural específica no pueden ser importadas de manera mecánica a las disputas locales. De hecho, como he dicho antes (Rappaport, 2003a), estas construcciones culturales son utópicas, trazan direcciones futuras para la planeación, no son descripciones de formas culturales existentes. Es decir, son utópicas por naturaleza, entendiendo utopía como una meta alcanzable más que como un sueño imposible. Además, la introducción de estas propuestas de reforma cultural debe reevaluarse a la luz de los múltiples conflictos internos y externos en los que están involucradas las comunidades. Por estas razones, y como lo demostraré, estas construcciones culturales aparecen sólo sigilosamente en el discurso de los políticos nasa; sin embargo, la búsqueda de esencias culturales reaparece de manera amplificada en el lenguaje de los agentes del estado que intervienen en las áreas indígenas. Los magistrados de la Corte Constitucional han estado, desde sus inicios, especialmente preocupados por definir a las culturas indígenas en virtud de su alteridad extrema. Algunos jueces han querido limitar el campo de la jurisdicción especial indígena a las comunidades que exhiben constelaciones reconocibles de características culturales de naturaleza primordial (Sánchez, 2001), mientras que otros han querido identificar cosmologías en unos referentes culturales precarios, en un esfuerzo por conceder autonomía judicial a los cabildos. En un giro irónico, el estado interviene en el diálogo entre activistas culturalistas indígenas y políticos para respaldar propuestas puristas como representativas del pluralismo legal, una movida que cambia de manera significativa lo que está en juego en la jurisdicción especial indígena.

LA JURISDICCIÓN ESPECIAL INDÍGENA

LAS COMPLEJIDADES DEL FUNCIONAMIENTO DEL ESTADO EN LOS RESGUARDOS del Cauca se han ahondado desde la expedición de la constitución de 1991, que dispuso la sustitución de códigos legales nacionales por la ley consuetudinaria –“de usos y costumbres”– en los resguardos, donde el cabildo sustituye al juez –y, por tanto, al estado– en investigaciones y decisiones legales (República de Colombia, 1991, artículo 246; Van Cott, 2000a). De un momento a otro, los cabildos se vieron obligados a asumir el control del sistema penal, cuyo ejercicio había sido reprimido desde el periodo colonial y reemplazado más tarde por el derecho escrito y su aplicación por parte del estado-nación. Aun cuando los cabildos han controlado siempre la distribución comunal de la tierra y han mediado sobre las disputas de tenencia de tierras, y han supervisado la moral pública –en casos de adulterio, obligaciones de los padres y otros aspectos de la ley de familia–, antes de 1991 estuvieron en libertad para remitir a los acusados de delitos penales a los juzgados nacionales, cosa que hicieron en la mayoría de los casos de asesinato y en algunos de robo. Después de cuatro siglos de dominación europea, los usos y las costumbres locales en la esfera penal se atrofiaron a tal punto que tendrían que ser ajustados e, incluso, concebidos de nuevo, a la luz de la introducción de la jurisdicción especial indígena. En conclusión, la esfera limitada de las operaciones legales del cabildo dejó a las comunidades en fuerte desventaja frente a los conflictos territoriales complejos que han surgido durante la última mitad del siglo.

Las organizaciones indígenas respondieron a este dilema con el establecimiento de comités para explorar la posibilidad de reintroducir los usos y costumbres, haciendo uso de asesores legales externos, incluidos los antropólogos jurídicos. Este proceso ha avanzado particularmente en el norte de Cauca, pero de manera poco sistemática en la mayoría de las otras comunidades nasa. Los políticos indígenas han participado también en numerosos seminarios en los que sus autoridades y los juristas nacionales han intercambiado conocimientos y experiencias (República de Colombia, 1997). En los inicios de la jurisdicción especial indígena, el estado colombiano financió el estudio etnográfico de varios grupos indígenas, incluidos los nasa, en un esfuerzo por promover la codificación escrita de sus usos y

costumbres (Perafán Simmonds, 1995). Es decir, el estado supuso que existía un cuerpo coherente de reglas susceptibles de ser clasificadas por escrito en las comunidades indígenas, similar a la jurisprudencia occidental. Buena parte de la investigación involucra la recolección etnográfica de descripciones de disputas y la identificación de penas pagadas por crímenes específicos en un solo resguardo. Este sistema jurídico local –por llamarlo así en los albores de la devolución de poderes judiciales a los resguardos– se presentó como emblemático de un sistema nasa imaginado. Fue codificado de acuerdo con un marco que reproduce la organización de las leyes nacionales, en códigos administrativos, civiles y penales, aunque tal tipología fuera un artefacto de la jurisprudencia occidental y no de la nasa. No sorprende, entonces, que algunos juristas colombianos (Sánchez, 2001) y algunas autoridades indígenas criticaran el proyecto.

Muchos líderes indígenas rechazan categóricamente cualquier intento por codificar sus sistemas legales por escrito, con el argumento de que son inherentemente consensuales, orales y mucho más flexibles que los códigos legales nacionales (Morales, 1997)³. Tal y como lo han afirmado algunos activistas, la resolución de disputas no es sólo competencia de las autoridades

3. No obstante, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (Acin) ha logrado el apoyo provisional del Consejo Superior de la Judicatura para establecer una Escuela jurídica indígena en la cual se estandarizarán los procedimientos de la ley consuetudinaria, para uso general entre los nasa (Gómez López, 2003: 15).

políticas indígenas, sino también de chamanes que usan métodos no comparables con los de los jueces, porque emplean nociones de causalidad diferentes a las de la jurisprudencia occidental (Piñacué, 1997: 32-33). Es importante señalar el avance logrado por los líderes indí-

genas al enfatizar en que los procedimientos jurídicos indígenas están enmarcados por una cosmovisión propia y que, por lo tanto, funcionan de acuerdo con una lógica diferente a la de la ley colombiana. Este avance, particularmente entre los nasa, ha involucrado una noción de armonía cósmica que abarca no sólo a seres humanos, sino también al mundo de los espíritus, lo cual constituye el propósito de base del sistema jurídico indígena. Pero la expresión de estos sentimientos generalizados de diferencia cultural, generados al recurrir a una noción de cosmovisión, no implica necesariamente que los políticos indígenas entiendan o les resulte familiar la lógica de un sistema legal autóctono nasa. Las autoridades indígenas apenas comenzaron a

apropiarse, recientemente, de la investigación de intelectuales orgánicos sobre el procedimiento de enjuiciamiento del cabildo (Perdomo, 2002, 2003) y del trabajo de académicos no indígenas sobre la base cosmológica de la ley nasa (Gómez Valencia, 2000). En su mayoría, los debates en las comunidades nasa se han centrado en la aplicación de las formas de castigo corporal, vistas como restauradoras de la armonía cósmica, para el caso del cepo y fueite en público, y han dejado de lado el análisis de los métodos para juzgar a los infractores.

Los mismos políticos deben equilibrar la lógica incipiente de armonía cósmica que están construyendo algunos investigadores, con las exigencias de un estado que no ha cedido por completo su control judicial sobre las áreas indígenas. Como reza la constitución:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la constitución y leyes de la república. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional (artículo 246).

De esta manera, la ley del estado abarca los sistemas de usos y costumbres actualmente en construcción, porque el artículo de la constitución que reconoce el pluralismo étnico está subordinado al artículo previo, que dispone los derechos básicos para todos los ciudadanos colombianos. En última instancia, las proyecciones legales indígenas no pueden contradecir los preceptos fundamentales de la constitución. La autonomía judicial que las organizaciones indígenas esperaban alcanzar por medio del proyecto constitucional sigue siendo difícil de alcanzar, porque sus proyectos legales se debaten en el ámbito nacional⁴.

Este es, precisamente, el problema que surge una y otra vez cuando

4. No hay espacio suficiente en este artículo para explorar las complejidades del concepto de autonomía del movimiento indígena. Los activistas indígenas no buscan sustituir por completo el estado colombiano, sino asegurar un grado de autodeterminación para los ciudadanos indígenas de Colombia dentro de sus territorios ancestrales, representados por sus autoridades tradicionales. En tanto las principales organizaciones indígenas trabajan dentro del sistema jurídico colombiano —en realidad, contribuyeron a la redacción de la constitución de 1991— hay elementos dentro del liderazgo que rechazan por completo el derecho colombiano, como se evidenció en la refriega por la alcaldía municipal entre los cabildos de Caldon y el gobernador guambiano de Cauca, Floro Alberto Tunubalá (Rappaport, 2004). Exploraré algunas de las contradicciones que surgen entre la búsqueda de autonomía indígena y la ciudadanía indígena.

los miembros de las comunidades indígenas interponen tutelas contra sus autoridades tradicionales, con el argumento de que sus derechos individuales como ciudadanos colombianos han sido violados por usos y costumbres comunales. Aquí podemos identificar las fallas que han surgido en el curso de la implementación de la jurisdicción especial indígena; en estos casos empiezan a destacarse los discursos en conflicto usados por los denunciantes indígenas, autoridades, organizaciones étnicas y magistrados del estado. Es en este *caldo* donde se construyen las nociones sobre control jurídico indígena: en los comités legales de base, en las reuniones del cabildo y en la Corte Constitucional. Antes de continuar, haré una breve consideración sobre cómo se generaron algunos de los principios legales usados en la jurisprudencia nasa, ya que este proceso nos ayudará a comprender cómo perciben los intelectuales culturalistas su rol en la promoción del pluralismo jurídico.

RECONCEPTUALIZACIÓN DEL ESTADO POR MEDIO DE LA TRADUCCIÓN

LA TRADUCCIÓN PROPORCIONA UNA ESTRATEGIA INDISPENSABLE PARA LOS activistas nasa en la apropiación de conceptos de la sociedad dominante y en el proceso de su reconfiguración en el marco de las categorías indígenas. Siguiendo el trabajo de Rey Chow (1995) quiero sugerir que la traducción de las ideas al nasa yuwe *mejora* la terminología original del español, dándole un significado nasa. Chow dice que la traducción es más que el movimiento unidireccional de un idioma original a uno menos auténtico, y que es, por el contrario, un proceso en el que las prioridades lingüísticas se confunden. Aunque el texto original esté en un idioma, la traducción se escribe en el idioma *nativo* del traductor. En este sentido, ella dice: “El idioma nativo es el punto de referencia ‘original’” (Chow, 1995: 189). En otras palabras, según Chow la traducción podría entenderse mejor como un movimiento bidireccional entre o a través de idiomas (1995: 183; Liu, 1995). Siguiendo a Walter Benjamin (1968, en Chow, 1995), propone que la traducción involucra el acto de suplir el “original” y, de esta manera, liberarlo de sus limitaciones originales (1995: 186). Según ella, necesitamos dejar de lado nociones de

traducción que remiten a una versión imperfecta en un segundo idioma de los contenidos de un texto compuesto en otra lengua, para entenderla como una negociación dinámica entre idiomas.

Las afirmaciones de Chow son muy útiles para entender cómo han ligado los intelectuales culturalistas nasa la traducción a sus representaciones políticas. Su metodología se desarrolló durante el proceso de traducción de los artículos pertinentes a los asuntos indígenas en la constitución de 1991 a varios idiomas indígenas, incluyendo el nasa yuwe (Ramos y Cabildo Indígena de Mosoco, 1993; cf. Rojas Curieux, 2000). El proceso de traducción brindó a los traductores –las autoridades tradicionales del resguardo de Mosoco– la posibilidad de reconceptualizar las nociones de justicia y patria. Esto es, no tradujeron la constitución en sentido estricto, sino que *reimaginaron* sus preceptos fundamentales desde una posición del sujeto nasa, construyendo así una crítica nasa del estado colombiano. Según esto, no estaban buscando la proporcionalidad sino, más bien, una manera de llegar a sus propios preceptos políticos que, eventualmente, pudieran entrar en diálogo con los del estado. No se trataba de traducción tal y como la conocemos, sino que se convirtió en una metodología subalterna para asumir los nuevos desafíos políticos que enfrentaba el movimiento. Las deliberaciones del equipo traductor se basaron en una jerarquía de valores políticos muy diferente a los del texto original de la constitución, valores que en parte son “nasa”, en el sentido que son culturalmente diferentes, y en parte se definen como contestatarios, ya que los comparte una amplia gama de críticos del sistema político colombiano. Así pues, el proceso de traducción involucró la articulación de posiciones *culturalistas* dentro de discursos de soberanía. Resulta interesante ver cómo los dos se combinaron para crear valores políticos que podrían, posteriormente, sustentar la creación de usos y costumbres.

La expresión de la oposición política por medio de la diferencia cultural es particularmente enfática en el uso, por parte de los traductores, de nociones de rectitud política y de autoridad legítima. Ellos tradujeron “constitución” como *eç ne’hwe’sx* o “el libro principal o fundamental” (Ramos y Cabildo Indígena de Mosoco, 1993: 116). La raíz de *ne’hwe’sx* viene de los seres primordiales, Tay y Uma –los *Ne’hwe*– descritos en la historia sobre los orígenes que surgió de la investigación chamánica sobre cosmovisión que el Cric llevó a cabo durante la última década.

Ne'hwe'sx—el plural de *ne'hwe*— puede traducirse como “autoridad principal” y se usa también para denominar a los miembros del cabildo moderno (1993: 115). El término contrasta con *npicthê'*, acuñado para designar a funcionarios elegidos (1993: 115). Como me explicó el lingüista Abelardo Ramos, *npicthê'* diferencia a los funcionarios que sólo fueron elegidos, de *ne'hwe'sx*, cuya autoridad está basada en su mérito intrínseco. En otras palabras, en esta traducción los funcionarios colombianos elegidos popularmente, y el estado que representan, son considerados transitorios y una autoridad menor, en contraste con la de la nación como un todo —o un cabildo indígena—. Esta es una crítica implícita a la comprensión que la sociedad colombiana más amplia tiene sobre lo que constituye un estado o una nación. Por un lado, la desvaloración del proceso electoral como el motor que está detrás del estado surge de una política contestataria del movimiento indígena, que clasifica a la mayoría de los funcionarios elegidos como politiqueros. Por otro, las escogencias léxicas de los traductores expresan los valores inherentes en la cosmovisión, dado que la nación se equipara al primordial *ne'hwe*.

El equipo traductor se preguntó por las consecuencias de dejar la justicia en manos de *npicthê'*, o los funcionarios colombianos elegidos. *Eena'eena'kafxize'nxi*, su neologismo para “justicia”, significa “estar permanentemente en la luz” (1993: 118). Como me explicó el lingüista nasa Abelardo Ramos, miembro del equipo de traducción:

Interpretamos que justicia es hacer permanecer en la luz a alguien... Con esto se está pensando que nosotros tenemos un valor cultural que es usual en el consejo de la familia, en el consejo del cabildo, en el discurso del cabildo, en la justicia. Porque el consejo, en el discurso del capitán o del gobernador... es lo que allí comunitariamente se está expresando con [la] categoría de autoridad. Entonces, la autoridad es la que hace que la gente viva y permanezca en la luz. Y nosotros, como valor cultural...decimos...que un nasa auténtico, con todo su esfuerzo de identidad nasa, debe ser-es-un nasa *eena'*. Entonces, por...principio cultural, nosotros...somos llamados a ser transparentes en nuestras actitudes, en nuestras conductas, en nuestro espíritu, ...a ser dignos porque somos transparentes. La dignidad expresada por nosotros en estas categorías de luz. Entonces, la transparencia para nosotros no puede ser solamente un eslogan, un discurso, una cosa ideológica-política. La luz es vivencial y deben vivirla.

Esta es una declaración compleja que da señales del proyecto político utópico que le ha preocupado íntimamente a los intelectuales nasa, cuyas vidas se han dedicado a la lucha por una autoridad transparente orientada por lo que proyectan como lógica primordial.

En el corazón de la explicación de Abelardo está la relación que establece entre la claridad de la justicia en la familia y en el cabildo. En los escritos de Adonías Perdomo en relación con el sistema de justicia de Pitayó (Perdomo, 1999, 2002, 2003) se dedica una cantidad inusual de espacio a señalar el funcionamiento de la autoridad en la familia, entre chamanes, en el cabildo y en otros espacios de la vida diaria. Así pues, la autoridad es más que una manera de ejercer poder político; es una *vivencia*, un modo de vida que permea las actividades diarias de todos en la comunidad nasa, ya sea en el espacio familiar, en la oficina del cabildo o en la asamblea regional. La naturaleza de la autoridad, dice Adonías, se genera dentro de la familia, de modo que la autoridad política del cabildo no se ejerza aisladamente de la unidad básica de la sociedad nasa. Esta es la conexión que busca la ley nasa contemporánea, ya que entiende que la autoridad legítima es un sueño utópico. De hecho, los chamanes nasa, o los *thé' wala*, están siendo criticados constantemente por cobrar honorarios exorbitantes a sus pacientes; los cabildos están siendo acusados de politiquería, y las familias se han convertido en entidades frágiles de cara a la migración laboral, la pérdida del idioma y la violencia política. Son las mismas demandas de la situación política, económica y social actual en la cual la población indígena del Cauca se encuentra, que ha forzado a los cabildos a participar en cada vez más esferas de acción, donde las conexiones entre la esfera doméstica y la pública deben volverse a trazar. Los significados locales de justicia y la esperanza de un sistema jurídico que pueda resolver los dilemas de las comunidades nasa se entrelazan con la creación de neologismos derivados de la constitución, pero todavía deben ser trabajados en la práctica.

Las metáforas de luz y claridad son conceptos emergentes claves en la justicia nasa, y mediante su análisis podemos empezar a percibir la manera en que la traducción de la constitución interactúa con la construcción de convenciones legales prácticas en las localidades. Uno de los conceptos cruciales que ha sido foco de exégesis es la noción de *tardecer* –una pronunciación nasa de

atardecer-. Este es un término que aparece en el neologismo nasa para “justicia”. La glosa para *eena’ eena’ kafxi’ze’nxi* es “estar permanentemente en la luz”. Pero una traducción palabra por palabra que fue publicada en el glosario de la constitución en nasa yuwe dice: “claridad/claridad/atardecer” (Ramos y Cabildo Indígena de Mosoco, 1993: 118). A medida que una situación se aclara por el paso de la luz del día es posible trazar las conexiones, que no siempre pueden corroborarse con evidencia o explicarse por vía de causalidad. *Tardecer* permite a los cabildos imputar culpa sobre una de las partes porque sus acciones –aunque no tengan relación con un impacto directo sobre el crimen cometido– en últimas, llevaron a ese acto (Gaviria Díaz, 1997; Muñoz Alvear, 1997; Passú y Fiscué, 1997; Van Cott, 2000b: 219-220). Esta teoría de justicia implica las acciones de todos, obligando a toda la comunidad a ser transparente siempre, ya que sus acciones pueden enmarañarse, en cualquier momento, en una red de consecuencias. *Tardecer* es una expresión lúcida de cómo la actividad criminal puede interpretarse como una alteración de la armonía de la comunidad.

EL JUICIO Y LA SENTENCIA DE FRANCISCO GEMBUEL

EN 1997, FRANCISCO GEMBUEL INTERPUSO UNA TUTELA ANTE LA CORTE Constitucional alegando que el cabildo de Jambaló había violado sus derechos fundamentales como ciudadano colombiano. Gembuel es guambiano y como muchos otros guambianos que migraron a las comunidades nasa, era aparcerero de la hacienda Ambaló. Ha vivido por décadas en Jambaló y con el transcurrir del tiempo se convirtió en un miembro activo del resguardo, trabajando en el cabildo e, incluso, asumiendo la presidencia del Cric. En 1996 perteneció al movimiento cívico que hizo campaña electoral para la alcaldía. Su grupo se opuso a otro partido del movimiento, cuyo candidato, Marden Betancur, ganó las elecciones a la alcaldía de Jambaló.

El 19 de agosto de 1996, en medio de una celebración municipal, Betancur fue asesinado a bala. Posteriormente, el Ejército de Liberación Nacional asumió la responsabilidad por el asesinato, alegando que el alcalde se había aliado con los paramilitares: lo

llamaron *pájaro*, un asesino a sueldo. Poco tiempo después Francisco Gembuel y varios de sus asociados nasa y guambiano fueron llamados y acusados de ser los autores intelectuales del asesinato. Se dijo que ellos se habían estado reuniendo con el ELN y que durante la campaña a la alcaldía su grupo político había acusado a Betancur de ser *pájaro*, lo cual, en retrospectiva, los asociaba con el discurso de la guerrilla. El cabildo convocó a una comisión investigadora que determinó que Gembuel era culpable de *tardecer*, sentenciándolo a sesenta fuetazos, al exilio de Jambaló y a la inhabilidad para ocupar cargos de elección en el territorio nasa. El castigo se impondría en una asamblea pública en Jambaló, el 24 de diciembre de 1996; sin embargo, fue interrumpido por la hija de Gembuel y por mestizos del concejo municipal, quienes bloquearon físicamente al cabildo después de que el defendido hubiera recibido ocho fuetazos (*El Tiempo*, 10 de enero de 1997).

Gembuel llevó su caso a los tribunales colombianos. A principios de 1997 apeló ante el juzgado penal municipal de Santander de Quilichao –municipio vecino de Jambaló–, donde alegó que en las deliberaciones del cabildo no había tenido el debido proceso, porque no se le permitió contra-interrogar a los testigos. Sostuvo también que sus derechos fundamentales como ciudadano colombiano habían sido violados por el castigo corporal al que lo había sentenciado el cabildo, que para él constituía una forma de tortura (Muñoz Alvear, 1997). El juez del caso, Leoxmar Muñoz, es un hombre políticamente avanzado, interesado en dialogar con el movimiento indígena, pero también con un fuerte sentido de lo que constituye la definición universal de los derechos humanos, por lo que el castigo corporal no entra en su concepción de la justicia. Aunque mantuvo el derecho del cabildo de adelantar una investigación sobre el asesinato y la culpabilidad de Gembuel, Muñoz falló a favor de los acusados porque no habían tenido debido proceso y los fuetazos eran, para él, tortura (Muñoz Alvear, 1997). Según la experta jurídica Beatriz Sánchez (2001: 85) la corte enfrentó un dilema: Gembuel no podía haber sido procesado en una corte colombiana por un asesinato que no cometió, ni siquiera en el caso de que hubiera conspirado para cometerlo. Aun así, desde la perspectiva de los usos y costumbres nasa él era culpable, porque sus acusaciones contra Marden Betancur habían provocado las acciones de la guerrilla: era culpable de *tardecer*. El juez de Santander escogió

fallar sobre el caso de acuerdo con la lógica jurídica occidental y el discurso de los derechos humanos, rechazando las formas nasa de jurisprudencia, y como sostiene Sánchez (2000: 76-82), fallando como había hecho hasta entonces la Corte Constitucional.

La afirmación más peligrosa de Gembuel fue “...que no existe tradición ni uso o costumbre relacionada con la investigación del homicidio, la que siempre la ha realizado la justicia ordinaria” (Muñoz Alvear, 1997: 2). De esta manera puso a la jurisdicción especial indígena a prueba, forzando al juzgado a pronunciarse sobre diversos asuntos. Cuestionó sobre todo la existencia de condiciones para el reconocimiento oficial de los usos y costumbres, desafió la habilidad de los cabildos, miembros anteriores del cabildo y chamanes para resolver casos penales (1997: 4) y puso en duda su autoridad para establecer normas y procedimientos. Muñoz mantuvo el derecho de la comunidad para juzgar a Gembuel según los usos y costumbres nasa hasta cierto límite, reconociendo sus derechos para procesar el caso, pero no los procedimientos que usó o el castigo que seleccionó, que según me dijo encontraba “desmedido”. Pero la imputación de culpabilidad por *tardecer* no pudo ser homologada por el sistema legal colombiano. Por tanto, el caso llegó a la Corte Constitucional.

Una vez en la Corte Constitucional, su presidente, Carlos Gaviria Díaz, anuló algunos aspectos significativos de la decisión del juzgado menor. Su sentencia (Gaviria Díaz, 1997: 1-3) divergió de decisiones anteriores de la Corte, porque sostuvo que el estado colombiano no sólo debe garantizar la coexistencia de visiones diferentes del mundo –en sus palabras, “formas de ver el mundo”– sin reparar en su falta de proporcionalidad, sino que sostuvo que conceptos tales como “derechos humanos”, “debido proceso” y “tortura” sólo pueden ser definidos desde una cultura específica. Estableció, así, la base para una aceptación amplia por parte del estado colombiano de los valores y procedimientos indígenas. Gaviria consideró que los procedimientos usados por el cabildo de Jambaló constituían usos y costumbres legítimos que no podían ser invalidados por las nociones occidentales de “debido proceso”, y que el uso del fuele estaba de acuerdo con la cosmovisión nasa y, por tanto, no era un instrumento de tortura. En otras palabras, no tomó la responsabilidad de decidir si Gembuel era culpable o no, sino que dejó que el sistema jurídico indígena tomara esta determinación y actuara de acuerdo con sus usos y costumbres. Su trabajo como jurista consistió en reconocer la legitimidad de ese sistema.

Lo interesante de la decisión de Gaviria fue su divergencia radical con la práctica anterior de la Corte Constitucional, que imponía sobre la población indígena una definición de cultura estática y modernista y empleaba formas de jurisprudencia occidentales para analizar los conflictos sobre usos y costumbres indígenas. En otras palabras, Gaviria "... le quitó el peso de probar 'pureza cultural' que había sido establecido por decisiones anteriores..." (Van Cott, 2000b: 221). En la perspectiva del magistrado, la tradición es un proceso dinámico, no un juego estático de procedimientos y valores. Esto es muy evidente en la siguiente cita:

Es obvio, que este límite no exige que las prácticas y procedimientos deban ser llevadas a cabo de la misma manera como lo hacían los antepasados, porque el derecho de las comunidades indígenas, como cualquier sistema jurídico, puede ser dinámico. Lo que se requiere, es el cumplimiento de aquellas actuaciones que el acusado pueda prever y que se acerquen a las prácticas tradicionales que sirven de sustento a la cohesión social (Gaviria Díaz, 1997: 12).

La autenticidad, entonces, no implica fidelidad a normas antiguas, sino que surge de una conciencia de la especificidad cultural, que en el contexto nasa ha llevado a un proceso de revitalización cultural (1997: 9). Es decir, para Gaviria tradición y autenticidad son proyectos políticos en curso.

Desde este punto de vista, Gaviria sentó las bases para señalar el espíritu, si no la letra, de la tradición legal nasa. La justicia nasa, dice, gira en torno a deliberaciones con respecto a "... los hechos que rompieron el equilibrio, a través de la palabra de sus miembros" (1997: 10). La armonía se asegura por una actitud hacia la justicia que no busca la venganza, sino el equilibrio:

En el primero, se castiga *porque* se cometió un delito, en el segundo se castiga *para* restablecer el orden de la naturaleza y *para* disuadir a la comunidad de cometer faltas en el futuro. El primero rechaza las penas corporales por atentar contra la dignidad del hombre, el segundo las considera como un elemento purificador, necesario para que el mismo sujeto, a quien se le imputa la falta, se sienta liberado (Gaviria, 1997: 14).

Aunque las prácticas utilizadas para asegurar la armonía, tales como el fueite, han sido apropiadas desde formas culturales

occidentales, Gaviria sostuvo que adquirirían un significado particular en el curso de su interrelación con la cosmovisión nasa:

...[El fueite,] que consiste en la flagelación corporal con un ‘perrero de arriar ganado’, aun tratándose de una práctica heredada de los españoles, tiene un significado propio, el del rayo, que es pensado por los [nasa] como mediador entre lo claro y lo oscuro, es decir, como un elemento purificador (1997: 14).

Evidentemente este fue un punto de partida, bien recibido por el cabildo de Jambaló, en relación con la posición tomada por decisiones anteriores de la Corte y que aseguró, finalmente, la prevalencia de las autoridades indígenas.

La decisión de la Corte dejó a planeadores legales indígenas en la incómoda posición de mantener un sistema de usos y costumbres cuyos preceptos se volvieron aceptables sólo después de haber sido legitimados por un agente externo. Además, Gaviria sólo pudo legitimar la ley nasa al enfatizar su alteridad mediante una apelación directa a la cosmovisión, algo que está casi ausente de los discursos que emplean los políticos indígenas, quienes tienden a quitarle importancia a referencias a la armonía *cósmica* en favor de apelar a la armonía *social*. La alteridad defendida por Gaviria es, probablemente, el resultado de la información que le proporcionaron líderes indígenas y testigos expertos en antropología, ansiosos por validar los usos y costumbres nasa mediante el recurso a la cosmovisión, en un esfuerzo por apoyar procesos que conduzcan hacia una autonomía jurídica indígena. La cosmovisión constituyó un argumento persuasivo para definir la naturaleza de los usos y costumbres nasa, particularmente dadas las decisiones previas de la Corte, que promovían definiciones de “lo indígena” que en primer término hablaban de alteridad, pero que definían la identidad cultural por medio de sentimientos primordiales y no de construcciones políticas contemporáneas. Gaviria, en contraste, se inclinó hacia la última interpretación.

No obstante, aunque hay una faceta claramente chamánica en el proceso jurídico nasa, esto no significa que toda la población indígena haya aceptado o interiorizado por completo el discurso que se ha generado en los últimos años sobre la cosmovisión, ni que este aspecto sea, necesariamente, la base de desempeño público de la ley. Por el contrario, en los discursos

muy pragmáticos de los políticos nasa en relación con el caso Gembuel los referentes cosmológicos están matizados, casi ausentes. Se dirigen más a fortalecer la autoridad indígena de cara a intrusos armados –esto es, un discurso de soberanía–, que a mantener un equilibrio cósmico entre los nasa mismos –o un discurso cultural⁵–. Además, cuando se trata de las relaciones con la sociedad dominante resulta políticamente aconsejable salirse de un discurso basado en la cosmovisión. Los políticos indígenas se ven en un dilema cuando se hacen “otros” en el mundo jurídico: cuando defienden procedimientos legales basados en la cosmología de manera autónoma de los de la sociedad dominante problematizan las bases para la soberanía indígena que presupone la participación de los nasa en la vida política de la nación colombiana en su capacidad como ciudadanos étnicos y no como “otros” autónomos. Según la argumentación contundente de Van Cott (2000: 222), la decisión de Jambaló pone a las organizaciones indígenas en un dilema sobre su relación con el estado y con la comunidad internacional:

la posición de ‘total autonomía’ pone a las organizaciones indígenas en la ambigua posición de rechazar el control de una constitución sobre la cual sus propios representantes elegidos dejaron una marca tan indeleble; una constitución que reconoce a las autoridades indígenas como autoridades públicas legítimas y, por tanto, parte del estado colombiano.

INTELECTUALES NASA E IMAGINERÍAS LEGALES

AUNQUE LAS DECISIONES DE LA CORTE EN RELACIÓN CON EL DESTINO de Francisco Gembuel y el sistema de justicia nasa resultan iluminadoras, sólo nos llevan hasta cierto punto en la comprensión de los matices de la construcción del pluralismo jurídico en Colombia. Las decisiones de la Corte Constitucional no

5. Henry Caballero, anteriormente secretario de Gobierno del gobernador Floro Alberto Tunubalá (2001-2003), me dijo que Gembuel se había aliado con el Partido Liberal local. Fue una decisión política que lo llevó a una oposición polarizada con las autoridades del cabildo local y la organización regional, Cric, que alguna vez lideró. En la documentación del caso en la Corte y en su resolución local no existen referencias a los partidos políticos mayoritarios, aunque en disputas posteriores los cabildos del norte de Cauca acusaron al senador indígena Jesús Enrique Piñacué de tales trasgresiones. Finalmente, Piñacué fue sancionado y forzado a tomar un baño ritual en un lago sagrado en Tierradentro.

proporcionan una imagen adecuada de los argumentos que los litigantes indígenas aducen para ser tomados en cuenta por los magistrados. Tampoco le prestan atención al proceso interno de construcción de usos y costumbres indígenas que nutre las declaraciones que los representantes indígenas llevan a la Corte. Apropiándonos de la metáfora de Boaventura de Sousa Santos (1987), la “visión cartográfica” a gran escala que obtenemos del estudio de las decisiones de la Corte no es tan detallada como para apreciar los matices del papel de los intelectuales orgánicos indígenas en la creación de un sistema jurídico reconocido recientemente. A esto trataré de acercarme, en un esfuerzo por reconsiderar el caso de Jambaló desde la perspectiva de los indígenas participantes.

Inmediatamente después del fallo en Santander de Quilichao, el gobernador del cabildo de Jambaló, Alberto Passú, en compañía de Luis Alberto Fiscué, presidente de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (Acin), escribió una respuesta a la sentencia de Leoxmar Muñoz en el juzgado menor (Passú y Fiscué, 1997). Parece que algunas secciones de este largo documento hubieran sido preparadas en colaboración de un consultor legal, quizá Carlos César Perafán, el autor de la codificación de la ley consuetudinaria de los nasa. La respuesta del cabildo expone la teoría que hay detrás del procedimiento empleado para juzgar a Gembuel y señala la participación de la organización zonal, la Acin, en el proceso local que se hizo necesario tanto por la posición de Gembuel –un político regional muy conocido–, como por el hecho de que el caso hubiera salido en los medios de comunicación nacionales e iba a ser enviado a la Corte Constitucional.

De acuerdo con la carta del cabildo, tres órganos tenían el poder para dirimir la disputa. Una comisión investigadora había sido nombrada y había completado su trabajo con Cristóbal Secue a la cabeza. Secue, ex presidente del Cric, fue seleccionado con base en su larga experiencia en el movimiento indígena y su familiaridad con los usos y costumbres en su resguardo de Corinto. La sentencia fue pronunciada por el cabildo de Jambaló con la asistencia de la Acin, sobre la base de la evidencia reunida por la comisión de investigación; posteriormente, la asamblea general de los miembros del resguardo de Jambaló llegó a un fallo (Passú y Fiscué 1997: 2). Tal y como los autores de la carta enfatizan, la organización del proceso difirió de un proceso adelantado por la justicia occidental en los aspectos que generalmente se asocian

con el debido proceso –contra-interrogar a los testigos y tener un abogado entre otros– para aparecer sólo en etapas posteriores del caso. En otras palabras, la investigación, la sentencia y el castigo vendrían sólo después del periodo dedicado a la preparación del acusado para su confesión pública (1997: 15).

En un discurso que recuerda la escritura antropológica, Passú y Fiscué explican que la justicia nasa crece a partir de las redes de reciprocidad basadas en lazos de parentesco que se extienden a la comunidad y al cabildo (1997: 6-7). Si los conflictos no pueden resolverse en el escenario familiar, como ocurre generalmente, deben llevarse a la esfera de lo público. El objetivo de la audiencia pública es prevenir la cadena de violencia que surge con frecuencia de tales casos, asunto al que la Corte Constitucional no dio importancia: “Como ud. puede verlo, nuestro procedimiento está construido como estrategia para prevenir la violencia interna en nuestras comunidades y proteger la vida de los afectados” (1997: 16). La confesión pública, sostiene, precede a las sanciones, enfocándose tal y como lo hace el sistema, en la seguridad futura de la comunidad. Passú y Fiscué usan metáforas de luz para explicar la lógica del proceso como una extensión de la autoridad en el núcleo familiar: “Porque la sociedad requiere ahora del individuo que se haga la claridad que antes se manejaba en privado. Con ella el individuo demuestra su ‘afiliación’ a la parcialidad como un todo y permite que su castigo se maneje como se manejaría en su propia casa” (1997: 8). La confesión es el objetivo fundamental del proceso, no en el sentido de extraerle información al infractor, a la fuerza, sino para que “...reo abre su corazón a la comunidad para iniciar el camino de los consejos (1997: 8)”.

En el corazón del procedimiento estaba la noción de *tardecer*, la conexión de eventos en una secuencia no causal. La esperanza de que el cabildo de Jambaló induciría la confesión de Gembuel para detener la cadena de eventos que podrían llevar a una retribución violenta posterior era un objetivo que se expresaba mediante el recurso al *tardecer*:

Los dos hechos de los cuales se acusa a [Gembuel]... en sí mismos contravenciones a nuestro juicio hacen parte del mencionado *tardecer*... Su visita al grupo armado, de una u otra manera, tratándose de una persona de alto status, es un componente del proceso de legitimación del grupo en nuestros territorios... Lo anterior, no

constituye una acusación adicional a las contravenciones sino la constatación de que se han involucrado en un camino de un proceso que puede llevar a “tardeceres” graves. No es en sí una acusación, porque el procedimiento que genera persiguen fin principalísimo aquel de impedir o contribuir al impedimento para que la secuencia de hechos siga su curso. El de “parar” el proceso de esta secuencia para que no “tardezca” (1997: 11).

En este sentido sostienen que la confesión es un “proceso terapéutico”, un esfuerzo conjunto entre el acusado y la comunidad (1997: 11) en el que Gembuel se niega a participar.

Sin embargo, en el caso Gembuel la confesión pública y el castigo responden también a una función didáctica:

En el caso de tardeceres grave [*sic*], de afectación social amplia, la participación del acusado consiste en “dar ejemplo”, convirtiéndose en “testimonio viviente” de los hechos de la secuencia, con el fin didáctico de inducir a sus parciales a evitar celosamente actos u omisiones que podrían darle dinámica a un determinado tardecer. En el caso que nos ocupa, a cuidarse de difundir especies sobre las cuales pueda la guerrilla concatenar acciones de poder y abstenerse de trato y familiaridad que legitime su presencia, amén de observar estrictamente la prohibición de demandar sus servicios para dirimir conflictos. Se trata entonces, de una labor didáctica, ejemplarizante en la medida en la cual se reconoce como error actuaciones circunstanciales, sin nexo aparente de causalidad con el efecto “de la tarde” y cuya abstención se puede convertir en una estrategia viable para impedir el ‘tardecer’ de la secuencia. En especial en este caso que puede calificarse como de importancia para la supervivencia étnica del pueblo [nasa] (1997: 11).

Los líderes indígenas buscan explicar una lógica que no pueden expresar con suficiente detalle en el discurso de un escrito legal. No están inventando el *tardecer* para este documento, ni es una innovación en el caso Gembuel. No obstante, en esta disputa se vieron obligados a explicar su importancia por las circunstancias inusuales en las que se encontraban. Estaban obligados a entablar conversación en un delicado proceso de traducción cultural, y no en la dirección productiva del español al nasa yuwe que el movimiento ha usado como herramienta conceptual, sino en una dirección mucho más arriesgada, como lo es del nasa yuwe al español. Por una parte, debían hacer etnografía de sí mismos enfatizando su alteridad cultural como opuesta a su membresía a

la nación colombiana, a pesar de que su participación en la redacción de la constitución, en el proceso de tutela y en la construcción del pluralismo jurídico los conectan íntimamente a las nociones de ciudadanía indígena. Por otra, en un doble proceso de traducción debían convertir esta alteridad basada en la etnografía en una regulación legal. Apropiándonos del lenguaje de activistas culturales, debían traducir una *vivencia* en un “uso y costumbre”, transformando un *habitus* dinámico y experimental en una práctica codificada.

El embrollo Gembuel es un caso que involucra una gran cantidad de diálogo intercultural e interlegal: entre el acusado guambiano y los jueces nasa; entre la comunidad local y la organización regional; entre el cabildo indígena y la corte colombiana; entre el sistema jurídico indígena y el código de justicia de la guerrilla. Según esto, los asuntos que están en juego son mucho más complejos que lo que se esconde en la simple ecuación de los usos y costumbres nasa frente a la ley nacional. Lo que está en juego es la legitimidad de la autoridad indígena frente a otros sistemas que usurpan su lugar. Este es el problema central de la imaginaria indígena contemporánea tanto en el campo jurídico como en el político: la construcción de una autoridad legítima en un mundo en el que el estado colombiano y los proyectos de estado de las guerrillas y los paramilitares están en disputa, empleando el territorio indígena como su campo de batalla. El intento de los políticos nasa por forjar usos y costumbres debe, entonces, ir más allá de las categorías culturales de la etnografía jurídica modernista, para tener en cuenta las consecuencias de patrones de migración indígena en la sierra caucana, que trajeron a los guambianos a Jambaló; las rivalidades entre organizaciones zonales y el centro regional que determina la inserción de líderes en la disputa; las transformaciones ideológicas que ha tenido el Cric en las últimas dos décadas y que informan sobre discursos de alteridad cultural y soberanía; y las estrategias que las comunidades nasa han usado para defenderse de las depredaciones de los actores armados que ocupan sus territorios en contra de sus deseos.

Lo anterior debe lograrse dentro de un discurso que privilegie la autonomía cultural, en un contexto en el que la autonomía es muy esquiva. Los políticos indígenas están obligados a volver sobre una lógica binaria que contrasta los sistemas legales indígenas con la ley colombiana, en una situación en la que es poco claro cuál de los múltiples sistemas legales que afecta a

las comunidades locales es hegemónico. Por consiguiente, el cabildo de Jambaló no está ocupado en codificar una lógica legal distinta que separa al mundo nasa de la sociedad dominante, sino que está interesado en hacer que esa lógica intervenga en un conflicto intercultural intenso y violento. Por eso, al final del párrafo citado los autores enfatizan en que una resolución exitosa al asunto Gembuel es “de importancia para la supervivencia étnica del pueblo [nasa]”. Al aplicar la noción de *tardecer* en la situación global en la que se encuentran, insisten en que lo que está en juego en este caso es la vida y la muerte, tanto de los individuos como de la autonomía nasa.

Un mes después se llevó a cabo una asamblea pública en Jambaló, con varios miles de asistentes, presidida por las autoridades locales indígenas. También estuvieron presentes los representantes de todos los cabildos nasa del Cauca. Esta sesión, muy vituperiosa, contradice la seguridad con que las formas nasa de jurisprudencia fueron explicadas en la carta por Passú y Fiscué, y, al mismo tiempo, señala los profundos intereses que tenía el movimiento en la resolución de la disputa Gembuel. Una transcripción de la reunión sugiere que los líderes de la asamblea tuvieron grandes dificultades para encontrar un procedimiento que intersectara con las teorías legales que habían defendido y que fuera aceptable a los participantes⁶. No era tarea fácil dado que el cabildo nunca antes se había visto obligado a juzgar una disputa que, simultáneamente, estudiaban tribunales nacionales. Más aún, cuando la disputa llegó a la asamblea se permitió que todos los

6. Como estoy citando una transcripción que hice de una asamblea pública, no puedo citar referencias por página.

miembros del resguardo participaran, sin importar las posiciones que tuvieran en torno al caso. Representantes de otros cabildos nasa también los acompañaron, algunos con opiniones divergentes sobre la Acin, la asociación de cabildos del norte que había desempeñado un rol tan significativo en el proceso. En tal escenario, los límites teóricos de la jurisprudencia nasa se vieron muy presionados; estaban en juego lealtades entrecruzadas a las veredas, al cabildo y a las organizaciones supralocales como la Acin y el Cric.

La asamblea pública fue un evento que combinó el *performance* oral con la lectura de documentación escrita, durante todo un día; incluyó presentaciones de líderes locales y regionales que habían estado involucrados en la investigación, así como en el

interrogatorio a los testigos y la discusión del proceso. Un aspecto central fue el reporte de los hallazgos de la comisión investigativa que contenía evidencia de que Gembuel y sus asociados se habían reunido, poco después de la muerte de Marden Betancur, con la guerrilla y que su rol específico en el asesinato tenía que ver con la acusación de que era *pájaro*.

El comité que debía dirigir el proceso judicial tuvo dificultades considerables para mantener a sus miembros, entre los que debía haber ex gobernadores del resguardo de Jambaló y, posteriormente, se amplió para incorporar a autoridades indígenas vecinas. Varios de los nombrados declinaron su participación, citando su “desconocimiento de la normativa legal y dificultad para entender el proceso adelantado”. En otras palabras, tenían dificultades para leer el testimonio escrito de los testigos y sentían que no tenían la experiencia para juzgar un caso de asesinato. Sus preocupaciones abrieron la brecha entre políticos jóvenes y sus predecesores. Julio Dagua, ex gobernador de Jambaló que sirvió en el cabildo de 1977, declaró incluso que pensaba que el cabildo no tenía suficiente experiencia para juzgar un caso de asesinato: “Para eso el estado tiene sus empleados públicos, están los jueces. Ese asesinato le corresponde a ellos, no al cabildo, porque nosotros no estábamos en capacidad”. Enfatizó en la necesidad de que la Acin se involucrara porque “no sabemos leer al corriente, no sabemos firmar bien”. Dagua, quien pertenece a Zumbico –la misma vereda del acusado– se preocupó también porque los vecinos interpretaran en su contra su participación en las deliberaciones.

Lo más problemático para la comisión fue la red inusualmente amplia que se tendió con la investigación. Varios individuos habían sido acusados de complicidad en el crimen, y los cargos en su contra sólo se retiraron cuando no apareció evidencia para declararlos culpables. No hubo consenso sobre cómo debía rehabilitarse públicamente su reputación, dado lo inusual de las circunstancias de este caso. La noción de *tardecer* envolvió en su “abrazo legal” a personas inocentes, dada la libertad de acción que ofrecía para conectar eventos dispersos e intenciones en una red de culpabilidad. Marden Betancur era de la parte norte de Jambaló, una zona que había ingresado recientemente en el movimiento indígena, en contraste con los habitantes de Zumbico, quienes habían estado involucrados en reclamos de tierras por décadas bajo el auspicio del Cric y por un tiempo por

parte de un precursor de las Autoridades Indígenas de Colombia (Aico)⁷. Los investigadores recogieron testimonios que se remontaban hasta los inicios del movimiento, cuando las veredas del norte tuvieron un conflicto violento con los militantes de Zumbico, quienes los acusaron de haber facilitado *pájaros* a los terratenientes, cuyos actos de violencia debilitaron

7. Para conocer más sobre la historia de Aico en Cauca, véase Findji (1992).

la unidad de la comunidad. En la lógica del *tardecer* tales actos eran significativos, dado que el ELN había asesinado a Betancur por ser un presunto *pájaro* y organizador paramilitar. Así declaraba el reporte de la comisión, que se leyó en voz alta durante la asamblea:

Las declaraciones, por su ampliación, hacen que los testigos relaten hechos de violencia en la comunidad, ya prescritos –años setenta y ochenta– o que se han quedado olvidados, lo cual los convierte en cómplices de muchos delitos, quienes por su silencio también deberían ser considerados como culpables. Pues al parecer, todo esto ha contribuido a la zozobra que vive la comunidad.

Algunos de los que habían participado en esos eventos casi olvidados y que, por lo tanto, no pudieron incidir en el proceso, eran los mismos ex gobernadores a quienes el cabildo solicitaba su ayuda. Los nombres de estos hombres aparecieron en viejos panfletos políticos que condenaban a los *pájaros* –denuncias escritas a finales de la década de 1970, cuando un sector significativo de Jambaló se separó temporalmente del Cric y se alió a la organización indígena rival, es decir a Aico–. Así pues, el juicio de Francisco Gembuel se transformó en un espacio donde se airearon las rivalidades históricas entre veredas y organizaciones regionales, destacando asuntos que no están contemplados en las decisiones de la Corte Constitucional, pero que resonaron entre los habitantes de Jambaló a medida que deliberaban sobre el futuro del acusado.

Algunos actores regionales que participaron en la asamblea hicieron alusión a otros enfrentamientos y conflictos. Cristóbal Secue, de Corinto, quien fue llamado a dirigir la investigación, señaló el hecho de que las decisiones autónomas del cabildo eran esenciales para desactivar la influencia de las Farc en el territorio indígena:

Yo, el día de mañana, yo no voy a estar. Yo voy a retirarme mañana en la madrugada, porque reconozco que en el resguardo que yo pertenezco y que actualmente es el resguardo donde se hacen más daños, tenemos que jetear a unas personas que robaron un carro en Santander y de allí, unas autoridades de Guavito los decomisaron y están con prueba y mañana vamos a castigar a esa gente por ladrones. ¿Por qué el cabildo los castiga? ¿Por qué? Si el cabildo no los castiga, llega un grupo armado y los mata. Entonces tenemos que castigarlos pa' que el grupo armado no se meta.

Aunque los jueces colombianos que consideraron este caso enmarcaron sus decisiones en términos de la relación entre los usos y costumbres nasa y la constitución política, los líderes regionales incluyeron al ELN, a las Farc y a la justicia guerrillera como parte del problema, pues para ellos esto era un asunto primordial para la región. En 1999 Jambaló lideró la firma de un acuerdo entre los cabildos del Cauca que repudiaba la legitimidad de todos los actores armados –las guerrillas, los paramilitares y, también, el Ejército colombiano– en sus territorios y que imponía sanciones a los habitantes del resguardo que facilitaran sus actividades (Onic, 2002: 12-16). En consecuencia, los presuntos contactos de Gembuel con el ELN fueron de interés más allá de las fronteras del resguardo de Jambaló, y ya habían provocado respuestas regionales, acentuando de esta manera la necesidad de que la Acin participara en lo que en otras circunstancias se habría considerado una disputa local.

Pero el caso Gembuel no puede entenderse, simplemente, como un acto de defensa de los indígenas de las guerrillas como fuerza externa a la comunidad. Los resguardos del norte del Cauca tienen una larga historia de múltiples tipos de relaciones con las organizaciones guerrilleras. En ocasiones los cabildos han resistido a su influencia y han pagado fuertemente por sus actos de resistencia; pero en otros momentos los miembros del resguardo –y los líderes indígenas– han establecido relaciones bastante cercanas con las organizaciones armadas, hasta el punto en que en muchas familias indígenas del norte del Cauca hay quienes han estado afiliados de alguna manera con las Farc u otras organizaciones, en ocasiones como guerrilleros de tiempo completo, en otras como milicianos que ofrecen apoyo local como “ojos y oídos” de las Farc y, en últimas, como simpatizantes. Así que cuando Cristóbal Secue señala los peligros de dejar entrar a la guerrilla en las comunidades, él los ve como una amenaza tanto interna como externa a la autonomía indígena.

CONCLUSIÓN

EL CASO GEMBUEL PLANTEA UN SINFIN DE PREGUNTAS RELACIONADAS con la jurisdicción especial indígena, con el impacto de las decisiones de la Corte Constitucional sobre la práctica jurídica local y con el ejercicio de la ciudadanía indígena en una nación pluralista. En general, ha habido un vacío entre el trabajo de estudiosos del derecho que han analizado las decisiones de la Corte y sus consecuencias para deliberaciones posteriores en el ámbito nacional, y el de los antropólogos que han examinado el ejercicio de la jurisdicción especial indígena en el terreno. Existe la necesidad imperiosa por tender un puente entre estas búsquedas separadas pero relacionadas, tarea que podría comenzar con el análisis de las consecuencias locales que tuvo la sentencia sobre Gembuel. Sin embargo, tal tarea debe traspasar, necesariamente, la especulación: debe basarse en una investigación de campo prolongada –que incluya trabajo de campo en zonas de conflicto–; significaría seguir los avances de los comités zonales que trabajan por establecer instituciones judiciales entre los nasa y otros grupos indígenas; implicaría la observación cercana de las instituciones locales que las comunidades están creando de frente a las confrontaciones, en aumento, entre guerrillas, paramilitares, el Ejército y la Policía en territorio de resguardos, y debería compilar información sobre los casos que han sido fallados luego del embrollo Gembuel.

Sin embargo, mi interés en este caso tiene que ver con el rol de los intelectuales indígenas en la definición del ámbito de autonomía indígena. He tratado de usar la controversia Gembuel con estos fines específicos y no con el de una discusión general sobre la jurisdicción especial indígena. Así pues, mi conclusión se enfocará sobre lo que este caso nos dice sobre la génesis del discurso político y jurídico indígena, y sobre la manera en que este discurso se negocia en un movimiento heterogéneo y con representantes del estado. Quiero subrayar, en particular, cómo expresan los discursos de soberanía y cultura en un grupo heterogéneo de actores sociales, en ocasiones, los actores más insospechados. En el proceso quiero mostrar también que los discursos indígenas –en este caso en relación con la jurisdicción especial indígena– son producto del diálogo y la confrontación intercultural y no, simplemente, la recuperación de formas de vida ancestrales por parte de actores indígenas. En este sentido, la negociación de formas

culturales indígenas autónomas representa una estrategia para comprometerse en hacer política pluralista.

Vuelvo momentáneamente al proceso de traducción mediante el cual se definieron nociones nasa sobre justicia y legitimidad del estado y sus funcionarios. Aunque, en últimas, la traducción fue un proceso que involucró una reflexión profunda por y entre los oradores nasa, también fue un proceso intercultural en cuanto a que reunió a un grupo dispar de actores en el diálogo. Por una parte, abogados no indígenas y lingüistas entablaron conversaciones con los hablantes nasa, aclarando la naturaleza de las construcciones jurídicas colombianas, para que los traductores se las apropiaran de acuerdo con sus prioridades. Pero, por otra, dentro del campo nasa se inició un diálogo entre intelectuales culturalistas indígenas, particularmente lingüistas y maestros, y el cabildo de Mosoco, una corporación de intelectuales indígenas preocupada más por el ejercicio de la autonomía política, económica y legal. El proceso de traducción involucró también la yuxtaposición y el diálogo entre ideas y prácticas culturales muy diferentes. De esta manera, los lingüistas académicos se convirtieron en una herramienta para el interés específico de los intelectuales nasa en teorizar desde una posición culturalista. En consecuencia, el proceso de traducción permitió una metodología para hallarle sentido a las ideas que provienen de la cultura dominante –en este caso de conceptos legales– y permitió apropiarlos dentro de una filosofía indígena del estado. La traducción resultante puede, entonces, pensarse como un diálogo de ideas entre actores heterogéneos que dan lugar a un texto, que después del hecho aparece como homogéneamente nasa.

Un proceso similar ocurre en el ámbito de la jurisdicción especial indígena. En el caso de Francisco Gembuel, el diálogo entre activistas indígenas y colaboradores no indígenas llevó a redactar documentos que se sirvieron de estudios académicos sobre leyes consuetudinarias nasa, así como de nociones legales explícitas por primera vez en la traducción constitucional. Estos documentos no son ejemplo de voz nasa “pura”; por el contrario, representan actitudes pluralistas e interculturales profundamente enraizadas que nutren el proyecto político indígena contemporáneo, cuya búsqueda de autonomía está enmarcada, necesariamente, por la exigencia de crear nuevas formas de democracia. Prácticas mediante las cuales la ciudadanía indígena pueda expresarse eficazmente.

Irónicamente, aunque los referentes cosmogónicos a los que se recurrió en el caso Gembuel se originaron en investigaciones de estudiosos indígenas, los intelectuales indígenas no los utilizaron durante esta disputa. Los políticos nasa que cumplieron un rol central en el juicio a Gembuel y en la defensa de la autonomía del cabildo ante el sistema de justicia colombiano sólo expresaron sus valores cosmológicos de forma callada y prefirieron, en cambio, enfatizar en su derecho a la soberanía frente a los tribunales colombianos y frente a los grupos guerrilleros que buscaban insertarse en la vida local. Por el contrario, en el caso Gembuel la cosmovisión se trajo a colación por actores externos –el magistrado Carlos Gaviria y los antropólogos expertos llamados a testificar a favor de la ley consuetudinaria nasa–. Este escenario parece poco probable a primera vista dado que la cosmovisión es una expresión de la visión del mundo indígena, y no de un juez de Bogotá. Además, el magistrado en cuestión no explicó la cosmovisión como un sistema filosófico estático –como hubieran hecho la antropología modernista y otros magistrados– sino que la vio como una utopía política, en concordancia con los intelectuales culturalistas. La intervención de Gaviria nos demuestra claramente que apelar a usos y costumbres indígenas en un sistema pluralista no es prerrogativa exclusiva de actores minoritarios, sino un aspecto fundamental en el diálogo intercultural. En últimas, ahí nace la jurisdicción especial indígena. También nos muestra que en ese diálogo no se trata solamente de esencias culturales, sino de propuestas para el futuro, no sólo de los nasa, sino de Colombia; una conversación en la que deben participar todos.

EPÍLOGO

LA REUNIÓN PÚBLICA DESCRITA ARRIBA, QUE SE LLEVÓ A CABO EN JAMBALÓ, fue la última que se convocó en relación con Francisco Gembuel. Desde entonces, las organizaciones y cabildos lo han rechazado y él se retiró a su finca en el municipio de Pienadamó. Sin embargo, los asuntos que rodearon su juicio no han desaparecido. A medida que las autoridades locales intentan crear una jurisdicción especial indígena en el campo caucano, continúan confrontando las disparidades entre la elaboración

de teoría jurídica nasa y la capacidad que tienen para implantar la ley consuetudinaria y para mantener la autonomía en su territorio. Las disputas entre localidades, y entre las localidades y las organizaciones supralocales, continúan afectando el proceso legal, y constituyen parte vital del mismo. Las contradicciones entre los sistemas legales de los actores armados y la justicia nasa continúan recrudeciéndose. Cristóbal Secue, quien se convirtió en el primer coordinador del comité de la Acin encargado de implantar la jurisdicción especial indígena en el norte del Cauca, fue asesinado a bala en 2001 por sujetos identificados por el Cric como aliados de las Farc. El líder que tomó su lugar, Aldemar Pinzón, fue asesinado por guerrilleros un año más tarde.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, PHILIP. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology*. 1 (1).
- AGUILERA PEÑA, MARIO. 2001. "Justicia guerrillera y población civil, 1964-1999". En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Volumen 2. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- ALBERT, BRUCE. 1995. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". *Serie Antropológica*. 174. Departamento de Antropología. Universidad de Brasilia.
- BENJAMIN, WALTER. 1968. "The Task of the Translator". En Hannah Arendt (ed.). *Illuminations*. Schocken. Nueva York.
- CHOW, REY. 1995. *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. Columbia University Press. Nueva York.
- FERGUSON, JAMES Y AKHIL GUPTA. 2002. "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality". *American Ethnologist*. 29 (4).
- FIELD, LES. 1999. "Complicities and Collaborations: Anthropologists and the 'Unacknowledged Tribes' of California". *Current Anthropology*. 40 (2).
- FINDJI, MARÍA TERESA. 1992. "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". En Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Westview. Boulder.

- FINDJI, MARÍA TERESA Y JOSÉ MARÍA ROJAS. 1985. *Territorio, economía y sociedad páez*. Editorial Universidad del Valle. Cali.
- GAVIRIA DÍAZ, CARLOS. 1997. "Diversidad étnica y cultural-reconocimiento constitucional". Sentencia T-523/97. Corte Constitucional. Bogotá.
- GÓMEZ LÓPEZ, ANA MARÍA. 2003. "Legitimacies of Justice: Nasa Communities, the State, and Legal Pluralism in Northern Cauca, Colombia". Undergraduate thesis in Anthropology. University of Pennsylvania.
- GÓMEZ VALENCIA, HERINALDY. 2000. *De la justicia y el poder indígena*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- GUPTA, AKHIL. 1995. "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Power, and the Imagined State". *American Ethnologist*. 22 (2).
- HERRON, JAMES. 2003. "The Embodied State: Discourse Genres in the Caja Agraria, Guambía, Colombia". Doctoral Dissertation. Department of Anthropology. University of Michigan-Ann Arbor.
- LIU, LYDIA H. 1995. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900-1937*. Stanford University Press. Stanford.
- MOLANO, ALFREDO. 2001. "La justicia guerrillera". En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Volumen 2. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- MORALES TUNUBALÁ, ÁLVARO. 1997. "Sistema tradicional de juzgamiento en el pueblo guambiano". En República de Colombia-dirección general de asuntos indígenas (ed.). "Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas". *La jurisdicción especial indígena*. Ministerio de Justicia y del Derecho-Ministerio del Interior. Bogotá.
- MUÑOZ ALVEAR, LEOXMAR BENJAMÍN. 1997. "Acción de tutela impetrada por el señor Francisco Gembuel Pechené, en contra de los señores Luis Alberto Passú, gobernador del cabildo indígena de Jambaló y Luis Alberto Fiscué, presidente de la Asociación de Cabildos de la Zona Norte del departamento del Cauca". Sentencia del juzgado primero penal municipal, Santander de Quilichao (Cauca). 8 de enero de 1997.
- OCAMPO, GLORIA ISABEL. 1997. "Diversidad étnica y jurisdicción indígena en Colombia". *Boletín de Antropología*. 11 (27).
- ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). 2002. *Los indígenas y la paz: pronunciamientos, resoluciones, declaraciones y otros documentos de los pueblos y organizaciones indígenas*

sobre la violencia armada en sus territorios, la búsqueda de la paz, la autonomía y la resistencia. Ediciones Turdakke. Bogotá.

- PASSÚ, LUIS ALBERTO Y LUIS ALBERTO FISCOUÉ. 1997. "Carta al doctor Leodxmar [sic] Benjamín Muñoz Alvear, juez primero municipal de Santander de Quilichao". 13 de enero.
- PERAFÁN SIMMONDS, CARLOS CÉSAR. 1995. *Sistemas jurídicos paez, kogi, wayúu y tule*. Colcultura-Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- PERDOMO DIZÚ, ADONÍAS. 1999. "Autonomía, autoridad y justicia interna en los resguardos de Pitayó Silvia, Pioyá Caldon y Pat Yu' Cajibío". Manuscrito. Pitayó.
- . 2002. "La justicia interna y sus prácticas en el resguardo indígena de Pitayó". Manuscrito. Pitayó.
- . 2003. "Actores de autoridad: una mirada desde el pueblo nasa de Pitayó". En Joanne Rappaport (ed.). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- PIÑACUÉ, JESÚS ENRIQUE. 1997. "Aplicación autonómica de la justicia en comunidades paezes (una aproximación)". En República de Colombia-dirección general de asuntos indígenas (ed.). *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas*. La jurisdicción especial indígena. Ministerio de Justicia y del Derecho-Ministerio del Interior. Bogotá.
- RAMOS, ABELARDO Y CABILDO INDÍGENA DE MOSOCO. 1993. *Ec ne'hw'e's': Constitución política de Colombia en nasa yuwe*. CCELA-UniAndes. Bogotá.
- RAPPAPORT, JOANNE. 2000. *La política de la memoria: interpretación histórica nativa en los Andes colombianos*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- . 2003a. "El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de educación bilingüe". En Daniel Mato (ed.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Faces, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- . 2003b. "Los nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca indígena". En Joanne Rappaport (ed.). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- . 2004. "Between Sovereignty and Culture: Who is an Indigenous Intellectual in Colombia?". *International Review of Social History. Supplement 2004*.

- REPÚBLICA DE COLOMBIA. 1991. *Nueva constitución política de Colombia*. Minilibrería Jurídica Moral. Pasto.
- REPÚBLICA DE COLOMBIA. Dirección general de asuntos indígenas. 1997. “*Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas*”. *La jurisdicción especial indígena*. Ministerio de Justicia y del Derecho-Ministerio del Interior. Bogotá.
- ROJAS CURIEUX, TULLIO. 2000. “Transportar la cosa hablada a otra lengua: la experiencia de la traducción de la constitución de la república a lenguas indígenas”. En Felipe Castañeda y Matthias Vollet (eds.). *Concepciones de la Conquista: aproximaciones interdisciplinarias*. Ediciones UniAndes. Bogotá.
- ROLDÁN ORTEGA, ROQUE. 2000. *Pueblos indígenas y leyes en Colombia: aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente*. Coama-The Gaia Foundation-OIT. Bogotá.
- SÁNCHEZ, BEATRIZ EUGENIA. 2001. “El reto del multiculturalismo jurídico: la justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena”. En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Volumen 2. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- SÁNCHEZ BOTERO, ESTHER. 1998. *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, facultad de derecho, ciencias políticas y sociales. Bogotá.
- . 2001. “Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas”. En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Volumen 2. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA. 1987. “Law: A Map of Misreading: Toward a Post-Modern Conception of Law”. *Journal of Law and Society*. 14 (3).
- . 2001. “El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena”. En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Volumen 2. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- VAN COTT, DONNA LEE. 2000a. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.
- . 2000b. “A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia”. *Journal of Latin American Studies*. 32.