



Representaciones entorno a la comunidad indígena Kamentsá contenidas en las decisiones de la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura. Una mirada desde la Antropología Política

Camilo Andrés Morales Ortiz

Trabajo de grado presentado para optar al título de Antropólogo

Asesor

Sneider Hernán Rojas Mora, Doctor (PhD) en Antropología

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Antropología
Medellín, Antioquia, Colombia
2024

Cita

(Muñoz Zapata & Martínez Naranjo, 2018)

Referencia

Morales Ortiz, C. (2024). Representaciones entorno a la comunidad indígena Kamentsá contenidas en las decisiones de la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Estilo APA 7 (2020)



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

Dedico este trabajo de grado a la comunidad Kamentsá, a sus autoridades tradicionales y, por supuesto, a su excelsa comunera, Andrea Carolina Arteaga Juajibioy. Sin ellos, este trabajo sería impensable.

Agradecimientos

A Andrea Carolina Arteaga Juajibioy, y a la comunidad Kamentsá, por permitirme soñar con la culminación de mi pregrado en Antropología. A mis padres, quienes siempre me apoyaron en mi permanencia en la Universidad de Antioquia y, además, creyeron en que algún día alcanzaría el grado de antropólogo. Al profesor, Sneider Hernán Rojas Mora, por sus atinados aportes dentro del presente trabajo de grado.

Tabla de contenido

Resumen	7
Abstract	8
Introducción	9
Capítulo 1: Nosotros los Kamentsá.....	17
1.1 Lenguaje	19
1.2 El saber	20
1.3 Organización política	21
1.4 Estructura social	23
1.4.1 La familia	23
1.4.2 Figura de Bakó y Bata.....	23
1.4.3 Trabajo colectivo	24
1.4.4 Bëtsknaté.....	25
1.4.5 Uakjnaite.....	25
1.5 Espacios colectivos	25
Capítulo 2: Teoría antropológica para comprender al otro indígena	28
2.1 La política y lo político	33
Capítulo 3. El otro indígena en las decisiones de la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura	37
Conclusiones	48
Referencias	49

Lista de tablas

Tabla 1 Decisiones adoptadas por el Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, asociadas a la comunidad Kamentsá	15
--	----

Siglas, acrónimos y abreviaturas

APA	American Psychological Association
Cms.	Centímetros
CSJ, SJD	Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria
ERIC	Education Resources Information Center
Esp.	Especialista
MP	Magistrado Ponente
MSc	Magister Scientiae
Párr.	Párrafo
PhD	Philosophiae Doctor
PBQ-SF	Personality Belief Questionnaire Short Form
PostDoc	PostDoctor
UdeA	Universidad de Antioquia

Resumen

Este trabajo aborda las representaciones del otro indígena Kamentsá contenidas en las decisiones del Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. Para tal efecto, se abordarán los principales planteamientos atinentes a la antropología política, así como también la distinción entre *la política* y *lo político*. Ambas categorías son medulares para comprender que la citada corporación judicial es una instancia de *la política* y en tal sentido su funcionalidad se entiende en el marco del agonismo. Pese a esto, para el caso Kamentsá, se observa una dinámica situada en el antagonismo. Esta situación determina que esta comunidad indígena sea entendida, mediante las sentencias judiciales, como un factor entrópico del orden establecido por el Estado Colombiano. Debido a las anteriores consideraciones, el presente trabajo de grado trazó como objetivo general analizar las decisiones del CSJ-SJD entorno a la comunidad Kamentsá, lo cual permitió estructurar la siguiente pregunta de investigación: ¿En las sentencias proferidas por el Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, que niegan el reconocimiento, en materia penal, de la Jurisdicción Especial Indígena del Pueblo Kamentsá existen patrones etnocentristas que segregan la identidad de dicha comunidad? Efectivamente, y a modo de conclusión, dichas providencias replican excluyen al otro indígena mediante representaciones que lo asocian con lo irracional.

Palabras clave: la política y lo político, justicia propia, jurisdicción especial indígena, antropología política, pluralismo jurídico

Abstract

This paper addresses the representations of the Kamentsá indigenous other contained in the decisions of the Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. For this purpose, the main approaches related to political anthropology will be addressed, as well as the distinction between politics and the political. Both categories are essential to understand that the aforementioned judicial corporation is an instance of politics and, in this sense, its functionality is understood within the framework of agonism. In spite of this, in the Kamentsá case, a dynamic situated in antagonism is observed. This situation determines that this indigenous community is understood, through judicial sentences, as an entropic factor of the order established by the Colombian State. Due to the above considerations, the general objective of this graduate work was to analyze the decisions of the CSJ-SJD regarding the Kamentsá community, which allowed the structure of the following research question: In the judgments issued by the Superior Council of the Judiciary that deny the recognition, in criminal matters, of the Special Indigenous Jurisdiction of the Kamentsá People, are there ethnocentric patterns that segregate the identity of this community? Effectively, and by way of conclusion, these rulings replicate the exclusion of the indigenous other through representations that associate it with the irrational.

Keywords: the politics and the politics, self-justice, special indigenous jurisdiction, political anthropology, legal pluralism

Introducción

En Colombia la Constitución Política de 1991, irrumpió en un momento histórico donde el etnocentrismo concitaba disyunciones raciales, es así como la hegemonía de una civilización occidental, como estándar de la vida social (Sánchez, 2005), en apariencia se derruye mediante principios que presuponen integrar una sociedad disímil entre sí debido a la coexistencia de población indígena, africana y la europea (Gómez, 2018). Para este momento, internacionalmente existían muchos referentes normativos, para interrumpir el statu quo del Estado Colombiano, ejemplo de esto el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), que indefectiblemente, reconoce la participación social de muchos grupos humanos naturalmente segregados. Esto en términos de Sánchez (2005) significó lo siguiente:

1) El paso de un Estado de Derecho a un Estado Social de Derecho; se partió de la desigualdad real de los colombianos para configurar la igualdad como un propósito. Aquí se cuestiona el principio de igualdad que sin duda representa un cambio sustantivo. 2) El paso de un Estado Monocultural a un Estado Multicultural y Pluriétnico, afirma la equivalencia de las culturas. 3) El reconocimiento de un sujeto colectivo de derecho afirma la presencia de un sujeto de derecho distinto al sujeto individual. 4) Acciones afirmativas para que ese sujeto pueda ser y pueda fortalecerse como distinto que es. (p.227)

Estas tesis conllevan a considerar formalmente la diferencia como algo consustancial a la sociedad colombiana, por cuanto la Constitución Política de 1991 establece como axioma no sólo el respeto, sino también la protección de la diversidad étnica y cultural de la nación, tal como es el caso de las comunidades indígenas del país. Esta postura edificó las bases del Estado Social de Derecho actual caracterizado por la unidad, donde todos habitantes del territorio nacional son considerados ciudadanos con derechos, deberes y garantías, que inevitablemente permiten la convivencia armoniosa al interior de dicho contrato social, así como también la asunción de lo anterior como proyecto político de nación (Gómez, 2018).

En el caso indígena, y a pesar de dicha unidad, la Constitución Política de 1991 les permite a dichas comunidades, mediante sus artículos 246 y 330, crear sus propias políticas de autogobierno, así como también de investigar y sancionar las faltas perpetradas por sus integrantes, esto es lo que se denomina Jurisdicción Especial Indígena (en adelante JEI), la cual pasa a integrar

a la Rama Judicial del poder público mediante la Ley 270 de 1996. Es así como las decisiones de las autoridades o instituciones nativas ostentan el mismo carácter vinculante ínsito a la decisión de un juez de la república, considerando sus normas y procedimientos como verdaderos sistemas jurídicos. Esto último es lo que Gómez (2018) denomina el otorgamiento de una facultad, y no de una mera función, para que los pueblos indígenas se gobiernen según su cosmogonía.

Lo novedoso de la carta magna no fue tanto la creación de la JEI, en la medida que desde la Ley 89 de 1890 estaba su simiente, sino que su aporte fundamental se halla en su reconocimiento e importancia dentro de la sociedad (Arbeláez de Tobón, 2004); así como también compendiar y otorgarle al indígena, que hasta ese momento era un ilota y un quídam, una serie de derechos y deberes, mismos que prístinamente fueron esquivos debido a la naturaleza “salvaje” de éste.

Producto de estas consideraciones, la Constitución Política de 1991 es mostrada por diversos autores (Núñez, 2018) como la panacea respecto a los conflictos que desde antaño se han presentado entre el Estado-Nación y los pueblos indígenas. Esta postura se soporta (o ampara) en que el conflicto encuentra una satisfactoria solución en la Carta Magna, por el reconocimiento y protección que ella hace de la diversidad étnica, así como el respeto por la autonomía de las comunidades indígenas para gestionar y resolver sus propios asuntos.

Respecto a los derechos de los pueblos indígenas, muchos actores sociales han celebrado la promulgación en el año 2007 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y, a su vez, en el año 2016, la asunción de la Declaración Americana sobre Derechos de Pueblos Indígenas. Esto inevitablemente permite generar de forma superflua una intelección destinada a considerar la importancia de los derechos étnicos conseguidos, asigna sus movimientos reivindicatorios, luchas, y postulados. No obstante, dicha aseveración no es una adiáfora, más bien es una proposición sui generis, por cuanto para el reconocimiento de este marco normativo no bastó con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y demás disposiciones análogas. Algunos dirán que esto es anejo a las corrientes postmodernas del pensamiento (Correia, 2008); otros como Van Dijk (2009) enfocarán sus análisis en considerar si lo antes planteado es un ardid que reproduce discursos racistas y sectarios, por cuanto diferencian los derechos de los indígenas con los del hombre. Esto es lo que Correia (2008) denomina "las formas en que la ley, el espacio y el poder están indisolublemente vinculados" (p.74).

Se pensaría que los derechos indígenas encontrarían su cúspide con la teorización de su Jurisdicción especial, por cuanto materializaría los postulados de autogobierno y la conservación

de sus tradiciones ancestrales atesoradas desde tiempos inmemoriales. No obstante, y a pesar de lo llamativo de esta afirmación, en el reconocimiento étnico aún persisten patrones etnocentristas y raciales que sostienen las relaciones de poder con dichas comunidades, que imposibilita ejercer en el plano jurídico su derecho propio. Esto en palabras es inefable sino es abordado desde la casuística jurídica, como, por ejemplo, el hecho que la aplicación JEI no es absoluta per se y su concesión está asignada a un órgano como el Consejo Superior de la Judicatura.

La Ley 89 de 1890 muestra que la justicia indígena necesariamente no obedece a cuestiones actuales, sino a planteamientos inveterados que en nuestra legislación datan desde dicha norma jurídica. Esto significa que este tema no es producto de reflexiones contemporáneas ni mucho menos de adelantos progresivos en el derecho, actualmente caracterizado por la una perorata discursiva más formalista, menos profunda, y más restrictiva (Ferrajoli, 1995).

Precisamente la praxis judicial permite analizar si en la misma existen, o no, patrones sectarios producidos por historiografías post-coloniales, esto dado a que:

Los pueblos y comunidades indígenas experimentan una diversidad de tipos de discriminación y experimentan una serie de violaciones de derechos humanos que, en última instancia, se reducen a una amenaza para su correcta existencia como grupo y para el desarrollo social, económico y cultural de su propia elección. (Aikman, 2011, p.15).

Esto último permite señalar que en la lóbrega de las discusiones en torno a la JEI prorrumpen tensiones relacionadas con la identidad, misma que tiende consolidarse unitariamente para el correcto funcionamiento del Estado Social de Derecho.

Varios autores convergen y afirman que la razón más importante para explicar el no reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena radica en la ausencia de una Ley de Coordinación con la Jurisdicción Ordinaria. Si se revisa el artículo 246 de la Constitución Política de 1991 se encuentra que el mismo señala que, "...La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional". A pesar de la importancia de esta normatividad, este trabajo pretende analizar otras variables situadas en el plano de las relaciones desiguales de poder en un contexto hegemónico, esto en términos de Gramsci y Foucault, que desconoce los postulados de la Corte Constitucional y los derivados del derecho internacional.

El artículo 246 de la norma superior es toral en los conflictos jurisdiccionales dirimidos por el Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, en adelante CSJ-SJD. Los elementos descriptivos de dicho precepto constitucional pretenden ser omnímodos respecto a la justicia indígena; sin embargo, los mismos, lejos de propender su intelección, se muestran problemáticos en su significación. Para Barona y Rojas (2007) esta situación obedece al lenguaje empleado que se asocia a una “gramática de la subordinación” (p. 21). Esta sujeción es producto de los términos utilizados en el artículo 246, donde es común encontrar palabras como, normas y procedimientos propios, autoridad, coherencia constitucional y legal, funciones jurisdiccionales, y coordinación.

La funcionalidad de estas palabras es procurar la asimilación del otro indígena mediante la adopción de un discurso común. Lenguaje que impone la presencia de autoridades dentro de las comunidades autóctonas, cuyo funcionamiento está mediado por normas y procedimientos propios; esta potestad se entiende que es un ejercicio jurisdiccional con una doble connotación, por un lado, armónico con la norma constitucional y legal, mientras por el otro, coordinado con otros sistemas. Sobre esto último es dable preguntar, ¿por qué una sociedad originaria, como los Kamentsá, debe coordinarse con un sistema jurídico ajeno?

Visto así, el artículo 246 constitucional contiene los presupuestos esenciales sobre los cuales se entiende la sociedad no indígena. Esta también se denomina, siguiendo a Lande (2000), como “sociedad occidental”, caracterizada por no considerarse a sí misma como una más de las existentes; la diferencia entre ambas radica en la representación de la naturaleza por parte de estas última, en contraposición a la occidental que ha logrado la maleabilidad natural.

El artículo 246 resulta problemático en su contenido y con el ánimo de ambientar esta situación, como ejemplo se puede indicar lo relacionado con las normas y procedimientos propios, así como también lo atinente a la coordinación entre la jurisdicción especial indígena y la ordinaria. Sobre lo primero, la doctrina de la Corte Constitucional y la del CSJ-SJD significan que la normatividad interna obedece a usos y costumbres. Ambas palabras en apariencia inocuas y armónicas a un lenguaje incluyente esconden procesos de inculturación dirigidos a la asimilación cultural.

Esta asimilación se explica cuando una cosmogonía ancestral y originaria se reduce a usos y costumbres. Importante es señalar que estas categorías no son comparables y, más aun, no significan lo mismo. Las palabras “usos y costumbres” son las expresiones foráneas para nombrar

particulares cosmovisiones, y su principal función fue – y ha sido- sustraer la justicia de las sociedades indígenas y conducirla a la sociedad no nativa, pues la costumbre es una fuente de derecho siempre que sea *secundum legem* (Yrigoyen Fajardo, 2004). Como consecuencia de esto se obtiene, en primer lugar, que el derecho no indígena, también llamado nacional, decide si un determinado asunto es del resorte de la JEI o de la jurisdicción ordinaria. Mientras, en segundo lugar, en el lenguaje común la cosmogonía ancestral pierde toda su significación al momento de nombrarla como usos y costumbres. Esto último no es un fenómeno nuevo para los Kamentsá., Al respecto el Taita Santos Jamioy (comunicación personal, 12 de marzo de 2022) señala que la fiesta tradicional del Bëtscnate se conoce como el “carnaval del perdón” (Gómez, 2020, p.2) (Fajardo, 2006, p. 401), pero dicha expresión es una invención que conculca la cosmovisión propia. En este punto es ineludible no citar el pensamiento del Taita Santos Jamioy, quien agrega:

(...) [fiesta del perdón] así lo llamó el colono para tratar de entender lo que ocurría ahí, para nosotros es el BËTSCNATE, ese es el día grande, lo que ocurre es que en ese día por tener un familiar, amigo, tío de bastante importancia dentro de la comunidad le daba el saludo en venia o se hincaba (arrodillarse), entonces quien lo interpretó dijo que era pidiendo perdón. (Comunicación personal, 12 de marzo de 2022)

Este trabajo intentará explicar que los principales problemas para el reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena no radican, primariamente, en la ausencia de una Ley de Coordinación con la Jurisdicción Ordinaria; dicha norma debería ser el resultado final de conocimientos y prácticas sobre dicha finalidad, más no su inicio porque se convertiría en una tautología. Lo importante sobre dicho asunto no consiste en crear normas carentes de significado y significante que enarbolan la legalidad de un ordenamiento jurídico, sino en aplicar el marco interpretativo que reconoce la divergencia de la JEI con ausencia de patrones discriminatorios, donde inevitablemente se discutirá si en la praxis jurídica existe un Estado Monocultural, uno Pluriétnico, o la simbiosis de ambos.

La Jurisdicción Especial Indígena es el término mediante el cual el Estado colombiano asimila y reconoce que las comunidades nativas, de forma extraordinaria, administren justicia. Esta excepcionalidad encuentra su justificación en la Constitución Política de 1991 que consagra a Colombia como una república unitaria, y consecuencia de esto se obtiene que El Estado es el único

legitimado para proveer justicia en cuanto es su función pública. Entonces, la justicia estatal es la ordinaria, es la habitual; en cambio, la indígena es poco frecuente, es especial.

Esta asimilación y reconocimiento implica para justicia propia la adopción del discurso homogéneo de los derechos humanos. Importante es resaltar que este punto de encuentro es denominado por la Corte Constitucional como una “ética universalista” (Colombia. Corte Constitucional, 1996); en tanto, el CSJ-SJD, lo consagra como una “ética dominante” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012a).

El numeral 2 del artículo 112 de la Ley 270 de 1996 otorgó la competencia a la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura para dirimir los conflictos de competencia entre la justicia indígena y la jurisdicción ordinaria. En tal sentido, el pueblo Kamentsá bajo el artículo 246 de la Constitución Política, ha reclamado ante el Consejo Superior de la Judicatura que sus autoridades tradicionales sean las encargadas de investigar y juzgar a los miembros de su comunidad que han incurrido en un delito. En la tabla 1 se muestra que la comunidad Kamentsá solicitó en veinte (20) oportunidades el reconocimiento de su justicia propia, donde en una sola oportunidad se reconoció la misma. De esta cantidad sólo una decisión resultó favorable.

Las diecinueve (19) decisiones que han negado la justicia Kamentsá se sustentan en una fundamentación jurídica que escapa a los objetivos de este trabajo. Sin embargo, lo jurídico está muchas veces alineado a imaginarios sociales que denotan categorías absolutas referente al otro indígena, cuya consecuencia principal es la creación de escenarios que denotan discriminación étnica. Producto de este aserto, este trabajo se trazó como objetivo general analizar las representaciones del otro indígena contenidas en las providencias proferidas por el CSJ-SJD.

Lo anterior nos permite formular la siguiente pregunta: ¿En las sentencias proferidas por el Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, que niegan el reconocimiento, en materia penal, de la Jurisdicción Especial Indígena del Pueblo Kamentsá existen patrones etnocentristas que segregan la identidad de dicha comunidad?

Esta pregunta de investigación se estudiará metodología cualitativa de tipo inductiva, cuyo alcance es descriptivo y analítico. El corte en el tiempo es transversal. Debido al alcance socio-jurídico, los datos se recolectarán a través del enfoque interpretativo-comprensivo mediante el análisis de contenido. A su vez, se empleará la triangulación y la aplicación del software Atlas ti para analizar la información obtenida.

Este trabajo se desarrollará en tres capítulos. En el primero se efectúa una descripción de la comunidad Kamentsá desde el ámbito social, político, familiar, económico, entre otros. En el segundo se abordarán algunos planteamientos atinentes a la Antropología Política que permitirán fundamentar teóricamente los análisis efectuados en la sección siguiente. Por su parte, en el capítulo tercero se estudiarán las decisiones del Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, que permitirán entender el otro indígena construido en dichas sentencias.

Tabla 1

Decisiones adoptadas por el Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, asociadas a la comunidad Kamentsá

Año	Radicado	Delito	Decisión
2012	110010102000201202614	Tráfico, fabricación o porte de estupefacientes	Niega
2012	110010102000201202654	Acceso carnal con menor de 14 años	Niega
2012	110010102000201500181	Actos sexuales con menor de 14 años	Niega
2016	110010102000201503731	Proceso ejecutivo de alimentos	Niega
2016	110010102000201600935	Tráfico, fabricación o porte de estupefacientes	Niega
2017	110010102000201701230	Tráfico, porte o tenencia de arma de fuego, accesorios, partes o municiones Violencia contra servidor público Violencia intrafamiliar	Niega
2018	110010102000201700337	Acto sexual con menor de catorce años	Niega
2018	110010102000201800896	Acceso carnal abusivo en menor de 14 años	Niega
2018	110010102000201802685	Actos sexuales con menor de catorce años	Niega
2019	110010102000201802818	Demanda ejecutiva con título hipotecario instaurada por el banco Agrario de Colombia	Niega
2019	110010102000201902081	Tráfico, fabricación o porte de estupefacientes Destinación ilícita de muebles o inmuebles	Concede

2019	110010102000201902128	Acceso carnal abusivo con menor de catorce años	Niega
2020	110010102000202000354	Acceso carnal abusivo con menor de catorce años	Niega
2020	10010102000202000979	Trafico, fabricación o porte de estupefacientes	Niega
		Destinación ilícita de muebles o inmueble	

Capítulo 1: Nosotros los Kamentsá

La comunidad kamentsá, o Kamsá, se inserta en la amazonia colombiana, la cual está conformada por los siguientes Departamentos: Amazonas, Cauca, Caquetá, Guainía, Guaviare, Meta, Nariño, Putumayo, Vaupés, y Vichada. En esta región se asientan aproximadamente 52 etnias, así mismo se distinguen 14 familias lingüísticas (Marín y Pulido, 2002). Para ser un poco más precisos el pueblo kamentsá encuentra su historia en el Departamento del Putumayo, puntualmente en el Valle de Sibundoy, lugar que se conoce como el alto putumayo y que está constituido administrativamente por los municipios de Sibundoy, San Francisco, Colón, y Santiago. En lengua autóctona este territorio es nombrado como “Bëngbe wáman lwar” (Chindoy, 2019, p. 18), palabras que significan “nuestro sagrado lugar” (Chindoy, 2019, p. 18). Precisamente sobre el territorio Marín y Pulido (2002) señalan que el mismo es la base material y espiritual de la cosmogonía del pueblo Kamentsá, así mismo es un elemento que garantiza su sobrevivencia y pervivencia cultural.

En el Valle de Sibundoy, a parte de los Kamsá, se asientan los skená, que en lenguaje propio son personas no indígenas y también denominados como colonos (Ávila, 2004), quienes llegaron a dicho territorio provenientes de las migraciones evangelizadoras, industriales, y del narcotráfico, que han propiciado la entrada de foráneos en suelo ancestral. Precisamente en el departamento del Putumayo se caracteriza por la presencia de varios grupos étnicos, tales como: Kofán, Awa, Nasa, Siona, Inga y Kamëntza. Significa esto que en esta zona de país aproximadamente habitan 45.000 mil personas que se consideran a sí mismas como indígenas (Chaparro, 2015).

El Valle de Sibundoy se encuentra localizado en una “zona montañosa que forma parte de la cordillera de los Andes” (Ramírez & Pinzón, 1987, p. 212), puntualmente “el flanco oriental de la cordillera Oriental hasta el piedemonte amazónico” (Gómez, 2020). Esta especial ubicación es un punto de encuentro entre comunidades con afiliaciones andinas y amazónicas (MRT, 2014).

Esto último permite indicar los Kamentsá se ubican, en menor proporción, en municipios como Mocoa, Villagarzón, Orito y San Miguel (Movimiento Regional por la Tierra [MRT], 2014), lugares que conforman el medio y bajo Putumayo, puesto que su mayor presencia se registra en el municipio de Sibundoy, por cuanto allí hay “6.029 indígenas Kamentza distribuidos en 1476 familias, que corresponden al 58% de la población total Kamentza, así como al 42% de la población

del municipio.” (MRT, 2014, p.2). Esta cifra no parece coincidir con los datos aportados por Ávila (2004), quien sostiene que el censo poblacional no supera los 5000 mil habitantes. Ya sea uno u otro valor lo cierto es que Sibundoy es el territorio donde los Kamsá han desarrollado su cultura material y cosmogonía desde tiempos inmemoriales. Es por esta razón que esta comunidad integra lo “ceremonial, familiar, social, política, cultural, económica, bienestar, salud, nutrición y medicina ancestral” (Taita Mavisoy Juajibioy, 2021, p. 4).

Desde la óptica política administrativa la comunidad Kamentsá cuenta con cabildos en los municipios de Sibundoy, San Francisco, Mocoa, Orito, Villa Garzón, San Miguel y Bogotá (MRT, 2014). La palabra cabildo está regulada en la Ley 89 de 1890 para referirse a la institución encargada de administrar el gobierno económico de la comunidad indígena. Así mismo en términos de Chindoy (2019) la figura de cabildo representa una forma de organización política, que a consideración de este trabajo es ajena a la cosmogonía tradicional y opera como una institución jurídica producto de la aculturación implantada por el emergente Estado unitario de Colombia, pues nótese que la norma jurídica antes referenciada data de 1890.

La comunidad Kamentsá muestra un acentuado arraigo a sus valores, mismos que se materializan en sus prácticas sociales. Cadena (2013), afirma que esta situación le permite a este colectivo afirmar su derecho a la posesión y a la propiedad de sus territorios, esto mediante su “pensamiento social tradicional transversalizado por lo simbólico, lo consuetudinario, lo espiritual” (p.10). Estos elementos forman una identidad colectiva contrapuesta a la pretendida en la Constitución Política de 1991.

Otro punto importante es destacar que dentro del municipio de Sibundoy el pueblo Kamentsá es sobre todo rural, pues entre 85 y 90% de su población se distribuye en esta zona, en tanto el resto de sus integrantes ocupan espacios en la urbanidad (Ávila, 2004). Lo antes señalado perfila el ámbito agrícola de esta comunidad, lo cual será lacónicamente abordado en líneas posteriores.

A continuación, se abordarán lacónicamente aspectos que permiten entender las dinámicas sociales y la cosmogonía de la comunidad Kamentsá, tales como, el lenguaje, el saber, su estructura social y política.

1.1 Lenguaje

La lengua Kamsá no tiene un tronco en común (MRT, 2014) (Ministerio de Educación [MEN], 2020), como es el caso de los Inga cuya procedencia se relaciona con los quechua (Ávila, 2004). El lenguaje propio es empleado por la población mayor, mientras que el español es utilizado tanto por este segmento poblacional como por los jóvenes que son influenciados por las redes sociales y las instituciones educativas. Significa esto que en la comunidad Kamentsá se presenta el bilingüismo (Ávila, 2004).

La oralidad es como se transmite la palabra para los Kamsá, razón por la cual la escritura propia es casi inexistente relegándose esta competencia al español, empero destinada a la creación de documentos que permita la relación con los no indígenas. Precisamente esta situación permite indicar “en términos generales un 60% de la población Kamentsá maneja la lengua materna para la comprensión y para la producción” “mientras que el 100% de la población Kamentsá maneja la lengua española en mayor o menor grado de fluidez.” (Ávila, 2004, p. 40).

Lejos de la cultura material y su estructura organizativa, los Kamsá se identifican mediante la palabra transmitida mediante su lenguaje eminentemente oral (Ávila, 2004), que como se aseveró anteriormente su lengua es original en la medida que no proviene de ningún troco común. Son tan importante las formas de comunicación propias que los Kamentsá señalan que son “Kamuentsá Yentsang, Kamentsá Biyang”, es decir que son "Hombres de aquí, con pensamiento y lengua propia" (Ávila, 2004, p. 49). El “aquí” está ligado al territorio que ocupan los Kamsá, pues éste es el que permite y sustenta la vida, mientras el “pensamiento” y “lengua propia” señalan el origen mismo de los Kamentsá asociado a su territorio.

Debido a la incidencia del español, la comunicación vernácula no permea con suficiencia la vida de los Kamentsá, pues en primer lugar sólo los mayores tienen un dominio de la misma, mientras que las generaciones inferiores sólo están familiarizadas con el español; en segundo lugar, el lenguaje propio parece a asociarse a ciertos momentos comunicativos dados en el entorno “familiar, escolar, ceremonial, trabajo comunitario, y administración (cabildo)” (Ávila, 2004, p. 46).

1.2 El saber

El conocimiento Kamsá se puede definir en una “concepción holística del ser, saber, y ser Kamentza” (MRT, 2014, p.11.). Aquí el ser y el saber devienen de la estrecha vinculación con el territorio y su entorno, pues son éstos quienes detentan el conocimiento y no el Ser Humano, en la medida que éste es un mero intérprete mediante la observación traducida en palabra y en acción, ambas obtenidas de la relación antes señalada y materializadas en diferentes escenarios sociales, como la minga, la tulpa, las festividades, y el lenguaje. Sobre éste es importante acotar que no es fragmentado con el territorio, sino conectado al mismo en la medida que suministra lo necesario para la vida y es fuente de conocimiento (Chindoy, 2019).

Se observa que dentro de los Kamsá la palabra y la acción deben ser coherentes, pues ambos son producto del conocimiento proveniente del territorio y su entorno. Los relatos, mitos, historias, y espacios sociales, cumplen precisamente con esta función de armonización.

El conocimiento no es lineal ni mucho menos evolutivo es sobre todo cíclico (MRT, 2014) (Chindoy, 2019), tal como sucede con los ciclos de vida originados dentro del territorio. Por esta razón el saber es tal en la medida que se acerca al origen y a la ley natural (MRT, 2014). Este conocimiento es producto de la observación realizada por los ancestros, quienes mediante interpretaron el lenguaje de la naturaleza y como consecuencia de esto emergió la lengua autóctona trasmisible por la palabra oral, porque en aquellos tiempos no existían ni el español ni la escritura.

La palabra es la forma como los Kamsá lograron relacionarse con su entorno, por ello es inevitable que para ellos la misma sea un elemento de su identidad y, paralelamente, el vehículo mediante el cual se conserva su cosmogonía. Llegados a este punto, es posible afirmar que el lenguaje Kamsá deviene de la interpretación dialógica con el territorio y su entorno natural. Entonces es así como la forma comunicativa autóctona es inter-relacional y no pretende superponerse como los discursos no indígenas.

En párrafos precedentes y posteriores la palabra territorio ocupará, o concentrará, varias líneas. De otro lado, esta etnografía no utilizará sinónimo alguno para referirse a este término, pues en la literatura su usanza refleja la identidad de los Kamentsá, razón por la cual utilizar palabras equivalentes cercenaría la misma.

Precisamente el término territorio reviste capital importancia para los Kamsá, dado que configura su identidad descrita en una “dimensión simbólica y espiritual” (Chindoy, 2019, p 56). Por esta razón, e interpretando a Chaparro (2015), es posible afirmar que en la cosmogonía nativa

el territorio no es susceptible de apropiación, como tampoco de explotación ni mucho menos de privatización, por cuanto es una sola fuerza o espíritu tan sublime que crea, sostiene, e elimina la vida, con unas leyes propias que el Ser Humano no puede controlar sino conocerlas y dialogar con las mismas. Esto es lo que Chaparro denomina una visión “ecocéntrica” (2015, p 105).

Coherente con lo antes expresado es importante indicar que los Kamentsá denominan a su territorio como “tabanok que significa: lugar de partida y llegada, volver, devolver o retornar” (MRT, 2014, p 7). Significa esto que el cuerpo Kamsá siempre estará vinculado con el territorio, pues nace de éste y debe su supervivencia al mismo. De la misma forma contiene el origen del universo y custodia la memoria de la comunidad nativa (MEN, 2020). Bajo estos postulados, acorde a la cosmogonía ancestral, es que emerge el concepto de colectividad entendiendo que el territorio es indivisible, porque contiene la misma fuerza que genera y elimina la vida dentro de un principio cíclico. Es tal la conexión que en el ritual “shinyak (...) se entierra la placenta con el oblijo del recién nacido junto a una piedra “shachekbé”. Ritual inicial que busca que este ser volverá siempre a su madre tierra y continuará el legado de los mayores” (MRT, 2014, p 7).

El territorio, a parte de su connotación material, reviste un imaginario que podríamos aparejar al vientre materno, por cuanto ambos generan y sustentan la vida: el territorio recibe semillas y el vientre alberga al Ser Humano (MEN, 2022). Por esta razón el conocimiento ancestral Kamsá considera que una persona está enferma cuando olvida o violenta su origen, es decir, su vientre, o mejor dicho su territorio.

1.3 Organización política

Como se anotó anteriormente, la comunidad Kamentsá cuenta con diferentes cabildos según el lugar donde están asentados. Éstos son instituciones político administrativas creadas mediante la Ley 89 de 1890, las cuales mediaban entre la administración y la comunidad aborígen (Ramírez & Pinzón, 1987). Según, Correa, Pinzón, Garay, Jaramillo, y Turbay (1996), el cabildo está conformado por el gobernador quien preside el mismo, así mismo se destaca la presencia de un alcalde mayor y cuatro alguaciles.

En cuanto a la justicia propia para esta comunidad no existe, dentro de su lengua vernácula, el término delito, sino la noción de “comportamiento indebido, o una cosa mal” (Taita Justo

Juajibioy Jamioy, comunicación personal, 12 de marzo de 2022) que ocasiona un desequilibrio (Taita Mavisoy Juajibioy, 2021).

Las autoridades Kamentsá no aplican estrictamente la razonabilidad en sus decisiones, puesto que la razón no es una fuente primaria de su conocimiento. La raíz de su saber reside en la “expresión de los mayores, donde desde su sabiduría orienta al pueblo, cuyo consejo o expresión, a la persona lo ubica desde el origen natural, como nos posee la madre naturaleza.” (Taita Mavisoy Juajibioy, 2021, p. 96). Significa esto que el saber empírico es el principal referente dentro de la cosmogonía Kamentsá, puesto que es el medio más expedito para conseguir el “entendimiento de la Ley de Origen, Ley Natural, el Derecho Mayor, desde la relación con Tsbatsanamamá (territorio propio-madre naturaleza) y el universo” (Taita Mavisoy Juajibioy, 2021, p. 6). Con esto es posible aseverar que los líderes Kamentsá no son representantes de la razón sino de la sabiduría.

En principio, y acorde a lo anterior, los mayores revisten la calidad de autoridad, porque son receptores de respeto debido a su capacidad para ofrecer un consejo o un conocimiento especial. A igual conclusión se arribó el CSJ-SJD, donde se expresó que, “En relación con las Autoridades Tradicionales que imparten justicia dentro del Pueblo Kamentsá, se indica que lo hacen los padres y/o abuelos, los padrinos, los mayores” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2019a). Pese a esto, debido a la premura de ordenación de la sociedad no indígena que exigía una autoridad para relacionarse con las comunidades nativas se comenzó a implementar la figura de gobernador, tal como se indicó en el capítulo uno. Para los Kamentsá esta palabra no hace parte de su lengua nativa, igualmente no reviste el mismo significado ni mucho menos significante; la autoridad para esta comunidad no se basa en el poder sino en el respeto hacia sus mayores. Paulatinamente la figura de gobernador se fue incorporando dentro de la estructura social de los Kamentsá y en la actualidad esa calidad la ostenta un taita, o gran padre, figura autóctona que desde antaño es visto como “el papá de toda la comunidad y las familias son consideradas los hijos, es por eso por lo que se tiene la concepción de decir, vamos al cabildo donde el papá para que nos aconseje, corrija, oriente” (Taita Justo Juajibioy Jamioy, comunicación personal, 12 de marzo de 2022). El punto de este planteamiento estriba en indicar que dentro del lenguaje foráneo el taita no es visto a partir de su función ancestral, sino desde las atribuciones jurídico-administrativas asignadas por la sociedad no indígena. Esta razón explica el fenómeno a través del cual un tercero pregunta por el gobernador y no por el taita.

1.4 Estructura social

Mediante este ítem se intentan abordar aquellos tejidos sociales, traducidos en instituciones funcionales y estructurales, que cohesionan a la comunidad Kamentsá y que permiten el desarrollo de su cosmogonía, mismos que relacionan así:

1.4.1 La familia

En otrora la familia extensa era la forma básica de organización social donde la autoridad provenía de los hombres mayores, como el padre y el abuelo Correa y colaboradores (1996). Empero, producto de la colonización se transitó, como lo sostiene Ramírez & Pinzón (1987), de una familia patrilocal hacia una neolocal eminentemente nuclear y principalmente monógamas (Correa et al., 1996).

La familia es uno de los pilares de la comunidad Kamentsá, por cuanto se consolida como la estructura donde se cimienta y pervive la cosmogonía tradicional, la cual es transmitida por la palabra. Según Chindoy (2019) la familia es nuclear y abierta a conformarse por relaciones con otras etnias. La familia en varios escenarios simbólicos, como la tulpa, es representada como la estructura básica del pueblo Kamentsá.

1.4.2 Figura de Bakó y Bata

Bakó y Bata significan tío y tía respectivamente (Chindoy, 2019), no obstante, para los Kamsá las palabras tío y tía tienen otro significado y significante, pues para ellos representan figuras de respecto que mediante la palabra orientan a los demás sin que exista algún parentesco consanguíneo. En otros términos, son personas identificadas como mayores, que en esencia son los líderes reconocidos como tales por la comunidad. Estas personas dominan con suficiencia la lengua vernácula, convirtiéndose así en los llamados a cohesionar la comunidad mediante la transmisión de los saberes y conocimientos ancestrales (Ávila, 2004), adquiridos mediante la estrecha relación con el entorno.

Los mayores en lengua vernácula se denominan, según el Taita Justo Juajibioy Jamioy (comunicación personal, 12 de marzo de 2022), como “si es mujer se le dice batá que significa tía y si es hombre bacó que significa tío, es porque la comunidad se considera una familia.” Por su parte si un integrante es menor en edad a otro se le denomina “sobrino” (Taita Santos Jamioy,

comunicación personal, 12 de marzo de 2022). Esta familiaridad, precisa el Taita Santos Jamioy, no es consanguínea sino social propia de la comunidad Kamentsá, puesto que individuos sin ningún tipo de parentesco biológico utilizan entre sí los sustantivos tío y sobrino. Por otra parte, el término taita también alude a la palabra mayor y es un calificativo para denotar respeto hacia un saber valorado dentro de la comunidad, por eso es dable la combinación taita bacó. Entonces, la autoridad no se funda como concesión del poder público en consideración a una determinada función, sino en el respeto hacia quienes son más avanzados en edad y aquellos que practican una sabiduría. Una u otra circunstancia son importantes porque legitiman la concesión del consejo.

El consejo es de total importancia para los Kamentsá, puesto que es el catalizador de sus relaciones sociales. Precisamente el consejo se conforma por la palabra, misma que en términos del Taita Santos Jamioy (comunicación personal, 12 de marzo de 2022) “la parte oral ha sido fundamental, la transmisión del conocimiento a través de la palabra ha sido siempre importante”. Esta oralidad confluye, según el Taita Mavisoy Juajibioy (2021), en la metodología propia de “conversar conversando” (p. 62), pues itera este mayor que la “palabra es fuerza de vida, es ejemplo vivo que enseñaron nuestros ancestros y de la cual honramos y guardamos un profundo respeto” (p. 6).

1.4.3 Trabajo colectivo

El trabajo comunal es una característica de los Kamsá, pues entienden que lo colectivo permite el desarrollo de su supervivencia, pues mediante el grupo es posible realizar actividades de siembra, cosecha, y la construcción de viviendas, así como también permiten el desarrollo del Bëtsknaté y del Uakjnaite (MRT, 2014). Estos últimos términos están asociados a la fiesta, ya que por medio de ésta se posibilita el re-encuentro con otros comuneros (Chindoy , 2019). Lo antes expresado representa uno de los ejes articuladores de la cosmogonía Kamentsa, donde el otro, lejos de ser un contendiente, es un compañero con quien se crece, aprende, y enseña mutuamente, esto último se representa en palabras autóctonas como: “enajabuachenan” (ayuda mutua), “jenëbuatëmbam” (prestar la mano, acompañarse y enseñarse mutuamente en el trabajo), “enabuatambayëng” (grupos de trabajo comunitario), y “mengay” (actividad específica de trabajo comunitario) (MRT, 2014, p.10.)

1.4.4 Bëtskнатé

Es el día grande para los Kamenstá donde se festeja “la alegría, la reconciliación, el agradecimiento, la abundancia en la medida que constituye el fin y el inicio de un ciclo agrícola” (Chindoy, 2019, p. 24). El referido ciclo agrícola es básicamente el inicio de la siembra y la culminación de la cosecha (Ramírez & Pinzón, 1987). Acorde a esto el Bëtskнатé constituiría ese periodo de transición entre un estadio al otro, así como un imaginario sobre el tiempo cuya característica es que es cíclico. Esta celebración se caracteriza por el trabajo comunal en los preparativos, visible mediante danzas, música, comida, y la propia ritualidad. En este agasajo se comparte a través de la palabra ancestral con el otro Kamsá.

Chindoy (2019) sostiene que en el Bëtskнатé los Kamsá visitan sus hogares entre sí, esto con el ánimo de intercambiar memorias, experiencias, y reconciliarse si es el caso, esto es lo que se denomina el “caseo” (Chindoy, 2019, p. 44). Cuando el contacto en la residencia se produce por otro motivo opera el “agrado” (Chindoy, 2019, p. 44), consistente en la entrega de víveres dirigidos al anfitrión.

1.4.5 Uakjnaite

Es el día de las ofrendas donde se realiza “actividades de esparcimiento, juegos tradicionales y demás actividades manuales” (MRT, 2014)

1.5 Espacios colectivos

Dentro de esta categoría se designan aquellos escenarios que permiten la re-producción mancomún Kamsá, esto en términos del MRT (2014) significa que la cultura se recrea. Uno de estos es la minga, que son momentos de diálogo, reflexión, y trabajo, orientados en lengua Kamsá (Ávila, 2004).

La tulpa es otro espacio a destacar donde se preparan los alimentos, la cual está conformada por tres piedras alargadas y proyectadas en vertical que vistas concatenadamente forman un triángulo, cada una de estas representa la unidad existente entre “el taita (padre), la máma (mamá) y el uaquiña (hijo/a)” (MRT, 2014, p.10.) Este punto de encuentro, según Chindoy (2019), paulatinamente se ha reemplazado por el escenario suministrado por el televisor, no obstante, aún

dentro de la comunidad se preserva como un momento para vincular a los integrantes de la familia, para con ellos intercambiar íntimamente y en confianza experiencias mediante la palabra propia (MRT, 2014), así como afianzar y compartir leyendas, relatos, valores, e historias, que han constituido y reforzado la cosmogonía Kamentsá.

La chagra es un espacio de tierra dentro de la comunidad Kamsá destinado a la producción de alimentos que posibilitan la seguridad alimentaria (MRT, 2014). La práctica y cultivo dentro de la chagra es un saber ancestral producto de la relación con el territorio; así mismo, es un eje cohesionador de la cosmogonía Kamentsá porque, por un lado, afianza el trabajo comunitario orientado a generar productos que garantizan la pervivencia del grupo étnico, mientras por el otro, reafirma la utilización del lenguaje y saber propio como única herramienta para interpretar las relaciones ambientales acaecidas en la chagra.

La chagra, también denominada “jajañ” (MRT, 2014, p 8), como se dijo anteriormente permite la seguridad alimentaria de la comunidad Kamentsá, así como también la generación de plantas medicinales y elementos maderables, pues en este espacio se siembran y cultivan productos que directa e indirectamente están relacionados con la pervivencia de la comunidad tanto en términos biológicos como culturales (Chaparro, 2015). Entre los cultivos encontramos:

šboachán (maíz), tsēmbe estranjeríy (fríjol tranca), joměšá (cuna o barbacuano), miyá (ñame), quelbasěš (calabaza), beshá (coles), ingó (arracacha), juatsěmbesh (chachafruto o chaporoto), sidrěshá (cidra), shajushá (chauchilla), bē tsajěshá (palmito), tsětšá (ají), mashacbé (lulo o naranjilla), chěmbalbé (tomate de árbol), tětíeš (chilacuán), šěš (caña de azúcar), shěbtá (uvilla), cochmajash (pepino), limonbé (limón), matěngajbe (granadilla), tšabebé (ciruela), nýenentšá (moquillo), bēbiá (achira), boendenděsh (palo mote), bongó (helecho), tšenajtiy (motilón), pacayěsh (palmito), juinýnanašebj (juco), entre otros (MRT, 2014, p 9)

A parte de esto, es en la chagra donde se cultiva el yagé, el cual es considerado una medicina que proviene del territorio y del conocimiento que los ancestros interpretaron del mismo. Los rituales para su toma son dirigidos por un mayor conocido como “tatšěmbuá” que significa “taita” o “maestro” (MRT, 2014, p. 12). Este experto debe contar una experiencia de dieciséis (16) años (Gómez, 2020) acompañando a otro tatšěmbuá en dicha ceremonia, así mismo la comunidad debe

identificarlos por sus excelsas cualidades en la curación mediante las plantas y habilidades comunicativas con las mismas y el entorno (MRT, 2014), esto en la medida que el yagé es utilizado para “conocer el mundo” (Ramírez & Pinzón, 1987, p. 220). Adicionalmente, según Chindoy (2019), la formación como taita debe iniciar en la niñez acompañado con el continuo consumo de yagé, por cuanto con esto se procura un enteramiento que permita al futuro maestro conectarse con fuerzas naturales, mismas que son imperceptibles sino media yagé. En resumen, este diestro opera como un “conocedor y mediador del cosmos” (Chindoy, 2019, p 29).

La función medicinal del yagé permite a los miembros de la comunidad “alinearse con las fuerzas y espíritus de la naturaleza” (MRT, 2014, p12), ya que se entiende que éstas identifican al Kamentsá en la medida que deben relacionarse armónicamente con la acción individual y colectiva. Aquí podríamos interpretar que la cotidianidad enferma al ser y puede corroer su saber, a esto podríamos denominarlo como los efectos de la cultura como contrapuesta a la naturaleza, o como se conoce en ciencias sociales la dualidad entre nature y nurture.

Es en esta dicotomía donde el yagé afianza el retorno, o lo cíclico, como principio rector del conocimiento Kamsá, esto por cuanto esta medicina es producto del territorio, de la naturaleza, y del saber que ambos permitieron a los Kamentsá crear un lenguaje propio para interactuar con el yagé. Es en este sentido que el progreso para los Kamentsá no es avanzar sino siempre regresar al origen, y esto sólo se logra mediante el saber ancestral.

El yagé, a parte de su función medicinal, cumple por un lado un rol cohesionador, mientras por el otro reafirman el lenguaje, los mitos, las historias, y los relatos, que conforman la cosmogonía Kamentsá (Chindoy, 2019). Esto en términos del MRT (2014) consiste en recrear la cultura. Empero lo más importante es que la práctica del yagé permite el aprendizaje e intercambio de saberes (Chindoy, 2019).

Capítulo 2: Teoría antropológica para comprender al otro indígena

Swartz, Turner, y Tuden, (1966) plantean que la obra de Meyer Fortes y Evans-Pritchard denominada, “Sistemas políticos africanos”, es un punto de referencia para comprender el objeto de estudio de la antropología política. La importancia de este texto estriba en que se encargó de proponer una taxonomía de los sistemas políticos, para con ello desagregar la estructura y función de los mismos. A pesar de este aporte, el referido texto con el tiempo se convirtió en una perspectiva convencional que impidió describir las dinámicas propias de la política y considerar, a la vez, que los diversos contextos culturales no obedecían a una única estructura. Contrario a esta pretendida uniformidad, las sociedades constantemente deben resolver tensiones relacionadas con adoptar decisiones, como también la resolución de conflictos y asuntos políticos.

La antropología política en el decurso del tiempo ha variado de las teorías estructurales sincrónicas a las dinámicas Swartz, Turner, y Tuden, (1966). Precisamente este último cambio es lo que Swartz, Turner, y Tuden (1966) conocen como la “dimensión procesual de la política” (p. 101). Esta característica permite comprender que los cambios en torno a la política son graduales, más aún tienden a acopiarse para posibilitar su repetición agregando nuevos discursos.

A parte de este viraje, Berdichewsky (1998) muestra que la antropología política presenta una doble connotación como proyecto y especialidad. Lo primero recalca en la búsqueda de un conocimiento ecuménico tendiente describir y homogeneizar los sistemas políticos tribales; como propósito se plantea reducir el "provincialismo de los politólogos" (Berdichewsky, 1998, p. 74). Entonces como proyecto, la antropología política busca estructurar teorías abstractas dirigidas a reducir el relativismo imperante en la politología. En esta etapa se visibilizan para teorías que pretenden la referida unificación; un ejemplo de esto, son los aportes que establecieron la existencia de la sociedad y del Estado como formas primarias de asociación. Estas categorías difieren entre sí, encontrando que la primera se fundamenta en un elemento subjetivo basado en relaciones interpersonales; mientras, la segunda, se cimienta en un componente objetivo como el territorio mediado por la propiedad. De tal distinción, Berdichewsky (1998) concluye que la sociedad política estaba conformada por dichos elementos.

La antropología política como proyecto feneció cuando generó la “división entre sociedad civil y sociedad política o estatal, que llevó a la ciencia política a desconocer la existencia de lo político en las sociedades tribales no estatales” (Berdichewsky, 1998, p. 76). Este contexto concitó la emergencia de la segunda etapa, a saber, la especialidad.

La teoría estructuralista explica la política como un elemento que engrana las relaciones tendientes a la consecución de poder, sea éste consensuado o no. La finalidad pretendida no es su adquisición sino su dominio mediante la sujeción a una autoridad y el establecimiento y/o conservación de un determinado esquema de valores. Esta postura es rebatida por Swartz, Turner, y Tuden (1966), quienes sostienen que los ámbitos políticos no necesariamente obedecen al determinismo de una estructura, porque los “campos políticos se extienden más allá de las fronteras de una sociedad; y las luchas de poder intersociales se llevan a cabo entre grupos políticos que no reconocen a ninguna autoridad, y tienen muy poco, o casi nada, de consenso” (p. 103)

Swartz, Turner, y Tuden (1966) plantean que la antropología política se centra en estudiar los siguientes fenómenos dentro de la práctica política: “el cambio político radical y repetitivo, los procesos en la toma de decisiones y la resolución del conflicto, como la agitación y la solución de asuntos políticos en una gran variedad de contextos culturales” (p. 101). Se entiende, entonces, que el conflicto es un punto de total importancia debido a los des-encuentros de intereses y valores, circunstancia que a fin de cuentas permite identificar que el campo de la política es condigno a la emergencia de tensiones.

Por lo anterior, definir la política resulta una empresa indeterminada, puesto que tal finalidad requiere la concurrencia de varios factores, esto pese a la usanza del término y su aparente diafanidad. Tal afirmación es compartida por Krader y Rossi (1982), quienes argumentan la inexistencia de consenso alguno sobre un particular significado. Estos autores, en lugar de ofrecer un sentido denotativo, consideran que la antropología política se funda en varios interrogantes, a saber, “¿Tienen sistema político todas las sociedades? ¿Cuál es la relación entre la sociedad política, el gobierno y el Estado?” (p.8)

Estas preguntas encuentran respuesta en los elementos constitutivos de la Antropología Política, tales como: su esencia pública, consensuada, y colectiva; la fijación de objetivos grupales que riñan con otros de la misma entidad o individuales; la resolución de las contrariedades mediante la celebración de acuerdos, aunque esta cualidad es bifronte porque puede conllevar a la cohesión o la escisión grupal y estos posibles efectos pueden dirigirse “tanto al desarraigo de las estructuras existentes, los mecanismos y alineamientos, como a su preservación” (Swartz, Turner, & Tuden, 1966, p. 104)

Visto esto, es importante anotar que pese a la característica colectiva de la política no siempre existe la tendencia a la armonía del conglomerado. Esta situación permite explicar la

conformación de subgrupos derivados del mismo grupo, así como también la existencia de varios alienados en unos puntos y dispares en otros. Por otra parte, el grado de semejanza y diferencia permite determinar la a-simetría relacional. En esto subyace la última característica de la política y es lo atinente al poder, cualidad que implica tanto una taxonomía como también “involucra la existencia de conductas diferenciadas relacionadas con las metas públicas” (Swartz, Turner, & Tuden, 1966, p. 104).

Una salvedad respecto al poder es que en el hogaño no necesariamente conlleva a la fuerza. Esto significa que las relaciones intra y extra grupales no se basan únicamente en la coacción; por su parte, las fundamentadas en tal hecho dependen “de relaciones interpersonales que se basan en algo más que la fuerza.” (Swartz, Turner, & Tuden, 1966, p. 105). La fuerza es un mecanismo de apoyo, pero no el único dentro de la política, en igual sentido se encuentra la legitimidad. Este concepto emerge como contrapuesto al anteriormente citado, y se enfoca en la axiología inmersa en los procesos apuntalados por los grupos, aspecto último generador de expectativas que motivan las acciones grupales entendidas éstas como legítimas. Esta especificidad permite afirmar que los sistemas políticos se desarrollan en dos ámbitos enfocados a la consecución de obediencia, uno basado en la fuerza y el otro en el poder, siendo este último donde se presenta la dinámica de la política e inevitablemente enfatiza la antropología política (Berdichewsky, 1998).

Mejor aún, se encuentra que el poder encuentra sustento en la legitimidad y no en la fuerza, tal característica permite diferenciar el poder basado en el consenso del fundamentado en la coerción (Swartz, Turner, & Tuden, 1966). De esta distinción emerge la cualidad cambiante e intensa de la política proveniente de los diferentes grados de legitimidad alcanzados a través de la satisfacción e incumplimiento de las expectativas.

Este poder consensuado es determinante para establecer los contornos de movilidad desde los cuales se justifican los discursos para aprobar o infirmar valores. Swartz, Turner, y Tuden, entienden esta particularidad como “la flexibilidad de sistema” (1966, p. 109) para adoptar una u otra postura. Transitar de un espacio a otro depende del marco de valores enarbolados dentro de la sociedad y de la posición ocupada en la misma. Esta circunstancia describe el aspecto discontinuo y conflictivo de la política, debido a esto el consenso es cimentado desde la tensión y simultáneamente es generador del mismo.

Para ser más precisos, la política es un conflicto que busca la hegemonía de determinados valores, y por eso su resolución no se efectúa mediante la imposición de verdades universales. Más

bien, lo interesante de la dimensión política es que las tensiones están abiertas a tramitarse mediante diferentes perspectivas. Esta ductilidad propuesta por Swartz, Turner, y Tuden (1966) es compartida por Franzé (2017), pues éste considera, por un lado, que la “la política es una lucha por el sentido o lucha de valores” (p. 222); mientras, por el otro lado, la señalan como consecuencia de procesos históricos. Pese a esta convergencia, los primeros autores se inclinan por la perennidad de las disputas, en tanto, el segundo, favorece la contingencia.

La continuidad o no de los conflictos, sin lugar a dudas, depende del grado de homogeneidad de los actores. Entre más heterogéneas sean las partes, más se propicia el enfrentamiento. Esta fórmula es de capital importancia para entender las cuestiones actuales de la política y la conformación de sus instituciones. Si esto es así, se entiende que la sociedad colombiana se caracteriza por su diversidad, lo que a su vez crea un orden político diáfano y disputado.

Swartz, Turner, y Tuden (1966), citando a David Easton (1957), identifican tres escenarios donde se desenvuelve la actividad política dentro de la sociedad. El primero de estos es la comunidad política, caracterizada por configurarse como una sociedad supraordenada donde se transan las discrepancias sin que medie la fuerza. En segundo lugar, se encuentra el régimen, espacio dedicado a determinar la forma cómo se superan los conflictos y se autorizan las retóricas enmarcadas dentro de un contexto de legalidad, es decir, de la ley. Por último, está la institución del gobierno representada por funcionarios y la entidad administrativa en sí, sus “roles están relacionados básicamente con la toma e instrumentación de decisiones políticas.” (Swartz, Turner, & Tuden, 1966, p. 106).

Smith (1960), citado por Swartz, Turner, y Tuden (1966), considera que el gobierno se subdivide en las categorías de administración y política, ambas expresadas en forma de acción. Debido a esto, entiende la acción administrativa como aquella que autoriza las relaciones dentro de un determinado marco de valores; en tanto, la política, pretende incidir en las decisiones que fundamentan esta axiología. Puntualizar sobre estas diferencias permite ubicar la importancia de una pretensión sobre otra.

Swartz, Turner, y Tuden (1966) centran el estudio de la antropología política en la actividad realizada por los grupos que intervienen en ella, puesto que en los mismos se desarrolla la dinámica procesual de la política permitiendo su ampliación y retracción. De esto se colige que el enfoque de la antropología política reside en los procesos desarrollados dentro de los grupos, que permiten

la cohesión o el cisma de los mismos hasta la confrontación o asociación con otros. Por esta razón, las colectividades no son un fin en sí mismo de esta disciplina porque tal aserto implicaría comprender las sociedades como una totalidad, y esta completitud sólo es posible cuando se entienden los procesos del conglomerado.

Los estudios actuales de la antropología política gravitan, según Laclau y Mouffe (1985), en las confrontaciones tendientes a la generación de significados, esto por cuenta de las disputas históricas por la hegemonía que concitan la configuración de orden social. Esta perspectiva deja relucir que, acorde a los planteamientos de los autores antes citados, la política se sustenta en la triada dialéctica Hegeliana. A partir de esto, es natural encontrar una postura hegemónica y otra que la impugne, ambas se desarrollan en el contorno de lo político. Como resultado de dicha coexistencia se obtiene una síntesis, misma que se materializa en el estadio de la política.

Cierto es que las dualidades hegemónicas constituyen un espectro muy amplio de la antropología política. Respecto al caso Kamentsá, las solicitudes incoadas ante CSJ-SJD no evidencia pretensión alguna que amenace el “significado estabilizado” (Frazé, 2017, p. 222). El objetivo de estas peticiones es el ejercicio de su justicia propia que permita la perdurabilidad de su identidad. La citada corporación judicial asume que la retórica de esta comunidad indígena se dirige a impugnar el discurso que legitima el estado social de derecho.

Las tensiones entre la postura hegemónica y la no oficial ocupan una proporción considerable en los estudios de la antropología política. Esta tendencia se advierte, de un lado, como consecuencia de la implementación de los estados de derecho con sus respectivos sistemas de gobierno; del otro lado, la existencia de identidades rotuladas como diferentes dentro de un orden que configura las “reglas del juego y los valores que organizan la comunidad política” (Frazé, 2017, p. 223), y esta estructuración cataliza la prevalencia de relaciones antagónicas y/o adversariales.

Las sociedades actuales parecen gravitar entre antagonismos y escenarios que favorecen la correspondencia entre adversarios, precisamente en dicho punto es donde emerge el estudio de los sistemas de gobierno efectuado desde la antropología política. Éstos últimos pueden clasificarse desde la prevalencia o no de la democracia. Sí esta última está presente, la diferencia es gestionada a partir de una estructura estatal, razón por la cual “las demandas contrahegemónicas no son incompatibles con el orden democrático, sino que caben en él dada precisamente su democraticidad” (Frazé, 2017).

Un sistema de gobierno democrático garantiza, teóricamente, la existencia de la otredad dentro la comunidad. En cambio, la ausencia de la democracia tiende a afianzar sentimientos chauvinistas, tanto en el ámbito interno como externo.

2.1 La política y lo político

Un enfoque estructural de la política parte de la uniformidad de las relaciones entre las partes que participan en ella. Esta situación permite asimilar como iguales *lo político* y *la política*, además impide observar que esta última adopta varias formas, o estructuras, dependiendo de los actores y del escenario donde se desenvuelven. En este punto resulta inevitable no ofrecer consideraciones respecto a las categorías precedentes. Es así como lo político encuentra su explicación en los intereses personales dirigidos a una finalidad formando así un “campo político” (Swartz, Turner, & Tuden, 1966, p. 117), fines generalmente asociados a factores económicos; por su parte, la política son los valores ínsitos defendidos dentro la sociedad.

En este momento existen dos palabras en el discurso de la antropología política, tales son, *la política* y *lo político*. Ambos términos se caracterizan porque no son sinónimos ni mucho menos antónimos, más bien, son complementarios entre sí. Esto último es apoyado por Mouffe (1999), quien afirma que la política consiste en los elementos que conforman y organizan las sociedades siempre caracterizadas por sus tensiones, o agonismos; por su parte, lo político engloba las relaciones sociales inmersas dentro de la misma sociedad.

La concepción actual de la política encuentra su origen en el pensamiento griego, según el cual el conocimiento sobre dicha materia no está en el plano de la episteme, sino que gravita en la doxa. De este modo, las cuestiones políticas se deberían justificar en el ámbito de la palabra y no en el racional. Sobre este antecedente, Díaz (2003) afirma que el mismo se inspiró en “el modelo de ciudadano de la poli ateniense, complementado con el modelo de la res publica, la cosa pública de los romanos” (p. 51)

Contrariamente al origen próximo de *la política*, *lo político* se remonta al primer acercamiento entre las especies insertadas en género *homo*. Para ser más preciso, *lo político* reviste una mayor antigüedad respecto al humano mismo. Sobre estos encuentros, Díaz (2003) afirma que la principal consecuencia fue “el reconocimiento de la otredad, el surgimiento del alter ego, la mirada de lo diferente” (p. 50). Estos contactos concitaron la generación de des-acuerdos necesarios para la convivencia social. De este modo se entiende que la función de *la política* es

organizar la sociedad desde la diferencia y, de manera simultánea, se obtiene que la distribución resultante responde a determinados momentos históricos.

La complementariedad entre *la política* y *lo político* se muestra, precisamente, cuando las relaciones sociales son antagónicas y esta situación conlleva a su diversificación. Esta contrariedad delimita el orden social, o, en otras palabras, la política. En consideración de Díaz (2003), lo político “es una cualidad que se construye, que emerge en toda interrelación humana” (p. 50). Como consecuencia de estas interacciones surgen, en un primer momento, las diferencias y, por el otro, resaltan las individualidades. Ambas variables propician escenarios que conllevan a diversos des-acuerdos. En palabras de Franzé (2017), esto último concita al “reconocimiento del antagonismo como rasgo ontológico de lo político” (p. 223)

Como cualidad, la política se concibe desde la acción discursiva que posibilita sus tres aspectos estructurales, tales como, las formas de gobierno, la institucionalidad, y los procedimientos (Díaz, 2003). Estos aspectos permiten comprender que la política es una manifestación humana caracterizada por el dinamismo, la historicidad, y el colectivismo. En virtud de esta consideración, Díaz (2003) concluye que la política “es una expresión de lo político en tanto tiene que ver con lo procedimental de éste” (p. 21)

Este atributo procedimental permite considerar *lo político* como el factor fenoménico que dinamiza la política, y esto es así porque lo primero es la expresión procesual de la segunda. Si consideramos que *la política* se encarga de estudiar las formas de gobierno, la institucionalidad, y los procedimientos; entonces, *lo político* debe asumirse en el énfasis en diversos conceptos, tales como: “libertad, legitimidad, concepciones políticas, acciones (prácticas), discursos (imaginarios, identidades), pluralidad, subjetividad, alteridad, reflexibilidad, mismidad” (Díaz, 2003, p. 52)

La alteridad, los discursos, y la pluralidad, por lo tanto, son ínsitos para comprender la antropología política, por cuanto la conformación de las sociedades se basa en la convivencia con el otro. Es precisamente en *lo político* donde entran en tensión las afinidades, los valores y los ideales. Como producto de esto se obtiene que en *la política* se fija la “condición relacional entre sujetos” (Díaz, 2003, p. 52). Esto permite entender que este segundo concepto busca el agonismo más no el antagonismo, por cuanto tal finalidad se refleja en lo político.

Franzé (2017) ofrece una distinción entre antagonismo y agonismo. Para este autor, el primer término, se sustenta en relaciones entre enemigos; en cambio, el segundo, enfatiza en la calidad adversarial. En este sentido, se entiende que en la esfera de *lo político* se desarrolla la

animadversión y, por lo mismo, son visibles los comportamientos recíprocos de impugnación entre las partes. En tanto, en *la política*, es natural el reconocimiento de las contradicciones, en este espacio no se pretende la refutación sino la administración de la diferencia.

La gestión de la divergencia consiste en el consenso y disenso de la misma, de modo que su efecto inmediato es la generación de discursos tendientes a salvaguardar determinados valores. Respecto a esta discursividad, Franzé (2017) la asocia no sólo al ámbito escritural, sino también “a lo lingüístico y extralingüístico: la capacidad de producir y asignar sentido.” (p. 221). Siendo así, en el estadio de *la política*, no deberían existir definiciones previas sobre el otro, pues la existencia de éstas adquiere significado cuando se insertan en el ámbito social y se les atribuye sentido.

Se entiende, entonces, que en un sistema de gobierno democrático la esfera de *la política* propicia relaciones agonistas, situación que neutraliza la existencia de fronteras internas dentro de la misma sociedad, esto como efecto de las pautas de acción ofrecidas por la estructura estatal. Para Franzé (2017), el agonismo es un interludio del consenso y del mismo antagonismo; del primero, se obtiene puntos de encuentro derivados, no acuerdo de voluntades, sino provenientes del conflicto; por parte del segundo, emerge la misma contradicción.

En las decisiones del CSJ-SJD se observa una dinámica diversa de *la política*, porque el discurso no requiere de su inserción en la esfera social para modular las relaciones con los Kamentsá. Bajo esta óptica, los signos, siendo o no lingüísticos, producen sentido antes de proferirse la sentencia, puesto que los actores y circunstancias están previamente delineados por una retórica jurídica. Significa esto que las relaciones con dicha comunidad indígena no se materializan desde el momento de la providencia judicial.

Esta dinámica diferente se encuentra en el lenguaje dicotómico ofrecido por las sentencias judiciales del CSJ-SJD. Esta retórica ubica a la comunidad Kamentsá y a la sociedad no indígena en las siguientes dualidades: estado-tribu, razón-espiritismo, protección de los derechos humanos-vulneración de libertades, y sistema punitivo-ausencia de punibilidad. Estas relaciones legitiman, por una parte, una forma de organización estatal respecto de otra considerada a como un estadio natural; por otra parte, se privilegia una unívoca intelección de la realidad.

Este tipo de dicotomías son usuales en los sistemas de gobiernos sean o no democráticos, esto como efecto de la exigua frontera entre *la política* y *lo político*, de modo que es fácil que cada una se solape sobre la otra. Al respecto, Franzé (2017) plantea que este tipo de situaciones son estratagemas de recurrente usanza cuando las partes no logran “identificación político-ideológica”

(p.227). Dicho esto, se espera que en los escenarios judiciales no se presenten este tipo de mecánicas ínsitas a los sistemas de gobierno. Pese a este aserto, las decisiones del CSJ-SJD muestran una situación diferente que permite concluir que los dualismos se presentan en dicho ámbito, lugar donde se proyecta y defiende una determinada identidad política.

El problema con esta filiación es que “traza una frontera que define una amistad y una enemistad políticas” (Franzé, 2017, p. 227). La ubicación en una u otra categoría depende de la afinidad hacia los valores inherentes al estado social de derecho y a los mismos derechos humanos. A parte de esto, el referido límite también se muestra problemático en la medida que universaliza una moral y un logos, aspectos últimos que demarcan un ethos para la comunidad Kamentsá y la no indígena.

Capítulo 3. El otro indígena en las decisiones de la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura

La Sentencia T-196 de 2015 de la Corte Constitucional al parecer se convierte en un punto de inflexión respecto al discurso que el CSJ-SJD utilizaba en sus decisiones para referirse a la JEI, lo cual se divide en dos etapas diáfananamente diferenciables que sustentan su ratio decidendi de forma diferente: la primera comprende aquellas providencias producidas antes del fallo de tutela aludida; en tanto en la segunda encontramos los conflictos de competencia dirimidos posteriores a éste.

En lo que hemos denominado primera etapa encontramos decisiones que concitan cierto paternalismo e infravaloración de la justicia propia Kamentsá. Aquí el lenguaje es beligerante en el sentido de resaltar las falencias, que, analizadas en su conjunto, conllevan al no reconocer las particularidades de una comunidad. Sobre esto, es común el empleo de expresiones que asemejan esta jurisdicción especial como un elemento entrópico que riñe con el sistema normativo no indígena, por cuanto éste último posibilita una convivencia pacífica y ordenada producto del Estado unitario implantado en Colombia. Al respecto, el CSJ-SJD, se señaló:

de esta forma queda claramente establecido que Colombia como Estado Social de Derecho se encuentra organizado en forma de República unitaria, y por ende las jurisdicciones que operan en el sistema judicial nacional, no pueden considerarse una rueda suelta dentro de dicho engranaje sistémico, creando una desestabilización para la sociedad colombiana, so pretexto de la cultura y de la cosmovisión de dichos pueblos. (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012a)

De la anterior cita podemos observar una posición que disiente de la axiología constitucional contemplada en el artículo 6 de la Constitución Política, porque un Estado que se nombra así mismo pluralista no puede considerar que lo ajeno a su sistema normativo entraña una desestabilización. Esto último se concatena con los asertos del CSJ-SJD respecto a considerar la JEI y el fuero indígena como una prerrogativa que limita casi con la impunidad, en la medida que es una jurisdicción “más flexible y benigna” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012b) trasgresora del derecho a la igualdad, puesto que en el sistema ordinario las sanciones son más racionales y drásticas.

Precisamente esta racionalidad es la base para que el CSJ-SJD afirme que la jurisdicción ordinaria detente una cláusula general de competencia, pues en materia penal la protección de los bienes jurídicos pareciera lograrse en el sistema no indígena, debido a la precariedad o ausencia institucional de la JEI. Esto último, para el CSJ-SJD, significa una “suma de factores dentro de las cuales, se insiste, cobra enorme importancia el proceso de aculturación del sujeto agente investigado, y serias falencias en cuanto a la institucionalidad de la Comunidad indígena para el juzgamiento de sus pares” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012b).

Denominar la JEI como una prerrogativa escinde una serie de tradiciones ancestrales persistentes en la comunidad Kamentsá, ubicando su justicia propia como una mera excepción y un apéndice de la jurisdicción ordinaria, susceptible de ser permeada por grupos ilegales para la comisión de conductas punibles debido a la debilidad de sus instituciones y la flexibilidad de su marco punitivo, porque “se conoce que en la jurisdicción indígena su capacidad punitiva y hasta carcelaria es bastante limitada y busca otros objetivos diferentes a la jurisdicción ordinaria” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012a). Esta última situación debe ser conjurada por el Estado cuya deontología es servir a la comunidad, incluida la indígena, mediante la protección y consecución de un orden justo. Este cometido únicamente se logra considerando la justicia común desde una regla indefectible de competencia general, significando esto que la jurisdicción indígena es una excepción.

La JEI y el fuero indígena en esta primera etapa son excepcionales, puesto que se argumenta por un lado que inciden negativamente en el derecho a la igualdad como consecuencia de la precariedad punitiva que representan respecto de la justicia ordinaria; mientras por el otro son una prerrogativa aneja a un derecho subjetivo dirigido a “perjudicar o sencillamente sin un fin serio y legítimo, o bajo forma objetiva, cuando el daño proviene de exceso o anormalidad en el ejercicio del derecho” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012a). Expresiones como “anormalidad” y “exceso” muestran que el CSJ-SJD, consideró en esta primera etapa que la aplicación de la justicia propia conllevaría un a la teoría del abuso del derecho.

Aparte de la excepcionalidad antes mencionada, el CSJ-SJD explícitamente asemejó la JEI y el fuero indígena a un derecho subjetivo, es decir, como aquella facultad que posee el nativo para solicitar ser investigado y juzgado por sus autoridades tradicionales. Y se argumenta, además, que esta potestad debe ser limitada por cuanto puede representar afectaciones a terceros, quienes no encontrarían en la jurisdicción especial indígena un espacio respetuoso de sus derechos sino un

entorno desfavorable para los mismos. Esto, en consecuencia, se enmarca en la teoría del abuso del derecho.

La protección es un corolario del Estado colombiano, que deriva en la preservación de la comunidad Kamentsá mediante la negación de su justicia propia, pues ésta no muestra la misma racionalidad ni la sinergia institucional de la jurisdicción ordinaria. Entonces, estas carencias se traducen en factores de riesgo, los cuales, según este enfoque, son utilizados por actores delincuenciales para determinar a las autoridades tradicionales a solicitar la competencia para conocer y juzgar conductas punibles que el sistema propio tramitaría sin una debida sanción.

El término protección deriva en dos matices indistintos: el primero como un axioma de un Estado pluralista donde existe coincidencia entre su discurso y sus acciones para reconocer a la comunidad Kamentsá; mientras el segundo presenta como base un paternalismo sustentado en la carencia, donde se elaboran relatos excelsos sobre la diversidad, cuya finalidad en sí no es la protección sino sostener relaciones asimétricas de poder para no reconocer al otro justificando su preservación, pues “el Estado debe a todas luces propender para que esos pueblos puedan estar aislados de esa contaminación e inversión axiológica a la que pueden ser sometidos por la delincuencia organizada” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012a)

Esta primera etapa discursiva del CSJ-SJD se caracterizó por una lógica enfocada en el lenguaje del no reconocimiento hacia la comunidad Kamentsá, esto como consecuencia de una visión paternalista y protectora que considera anodina su justicia propia, lo cual se evidencia mediante el señalamiento reiterado y directo de sus falencias punitivas que conllevan a la superposición de una jurisdicción sobre otra.

Ahora bien, la segunda etapa se caracteriza por un discurso indirecto que tiene como centro destacar las carencias de la justicia propia Kamentsá, utilizando para tal fin el garantismo que supone la jurisdicción ordinaria. El centro discursivo y argumentativo gravita sobre el particular, pero esto no significa que en las providencias posteriores no continúen considerando la JEI y el fuero indígena como una prerrogativa excepcional y como un derecho subjetivo. En esta lógica garantista, entonces, se agregan elementos que estaban ausentes en la etapa antes indicada, como por ejemplo, los bienes jurídicos tutelados en materia penal, la víctima, y hasta el mismo procesado.

Sobre los bienes jurídicos y, por supuesto, la víctima, los asuntos analizados por el CSJ-SJD, tal como se muestra en la tabla 1, se circunscriben en gran proporción a conductas punibles que conculcan la salud y la seguridad pública, así como también la libertad, integridad y formación

sexual. Además, encontramos como factor común que los sujetos pasivos de dichos comportamientos son los niños, niñas, y adolescentes, e igualmente la sociedad como tal.

En esta etapa discursiva encontramos providencias que morigeran el discurso respecto a las decisiones de la primera etapa. El lenguaje empleado igualmente señala carencias pero de forma más discreta, donde sobresale el garantismo de la jurisdicción ordinaria cuya finalidad es mostrar implícitamente las falencias de la justicia tradicional. Esto se materializa mediante el empleo de normas jurídicas nacionales e instrumentos internacionales que hacen parte de la *ratio decidendi* de las decisiones del CSJ-SJD. Dentro del primer grupo encontramos referencias al artículo 54 de la Ley 906 de 2004, y la Ley 1257 de 2008; del segundo grupo se emplea con mayor usanza: la Convención sobre los derechos del niño; la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer de Belem do Para; Declaración y Plataforma de Acción de Beijing; el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribunales de la OIT; y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

La citación de estas normas internas, así como de los instrumentos internacionales, persigue dos finalidades; una de estas es visibilizar las diferentes garantías que en apariencia se encuentran en la justicia ordinaria, lo cual se traduce en mayor ámbito de protección; la otra es mostrar, sobre todo mediante el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribunales de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que la JEI y el fuero indígena no son absolutos en la medida que no pueden contrariar los derechos fundamentales ni los derechos humanos, mismos que a criterio del CSJ-SJD se garantizan en la jurisdicción ordinaria.

En estas etapas encontramos cambios lexicográficos donde se intercambian unos términos por otros más ajustados al derecho internacional, a la norma superior, y a la doctrina especializada sobre el tema. Sin embargo, retóricamente encontramos la misma finalidad enfocada a evidenciar las carencias de la jurisdicción indígena, para con ello mostrar la superioridad de la justicia ordinaria y argumentar la exclusión de la primera.

Estos cambios lexicográficos han propiciado que al indígena no se le denomine como salvaje, incivilizado, y hasta menor de edad, tal como lo hacía la Ley 89 de 1890. No obstante, si analizamos los términos de antaño con los contemporáneos encontramos la misma infravaloración y, por qué no, segregación étnica. Este fenómeno lo podemos comprender con lo que Foucault (1976) conoce como “principio de cálculo” (p. 85), mismo que permitió cambiar las prácticas de dominación de unas enfocadas en la aculturación a otras dirigidas a la inculturación.

Revisadas ambas etapas es importante indicar que éstas, a pesar de las diferencias antes expuestas en su *ratio decidendi*, exponen argumentos semejantes en su *obiter dictum* mismos que podemos clasificar en las siguientes variables: primera, defensa de la diversidad cultural; y segundo, esencialismo de la JEI y del fuero indígena propiamente dicho.

Como rasgo común en las providencias del Consejo Superior de la Judicatura no es ajeno encontrar una citación prolija sobre la diversidad cultural, obtenida de la Constitución Política y de las sentencias provenientes de la Corte Constitucional, donde se destaca entre otras cosas lo siguiente: “los pueblos indígenas tienen derecho a ejercer funciones jurisdiccionales y, precisamente ello obedece al interés del Estado en garantizar la existencia, conservación, respeto y reconocimiento de las comunidades indígenas, protegiendo la diversidad cultural aceptando su autonomía” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2019b). A pesar de la basta usanza encontramos sólo una decisión que está en armonía con lo referenciado. Aquí es preciso preguntar, ¿cuál es la finalidad de reconocer discursivamente la diversidad cultural cuando materialmente no existe una correspondencia con lo decidido?

La respuesta a esta pregunta no sería posible bajo un enfoque dogmático sino desde la óptica socio-jurídica. Una posible solución a dicho interrogante podría estar en la diferenciación entre una Constitución de papel y una Constitución real propuesta por Ferdinand Lasalle (1999). Precisamente esta última se diferencia de la primera en la medida que contiene los factores reales de poder sobre los cuales se fundó el Estado colombiano, y aquí es palpable que la cosmogonía indígena no hace parte de los mismos.

Por esencialismo entendemos aquellos argumentos que empleó el CSJ-SJD en las decisiones que negaron la competencia a la comunidad Kamentsá. Podemos definir esta categoría como las afirmaciones tendientes a limitar la jurisdicción indígena sólo a asuntos ocurridos dentro de su resguardo. Sobre el particular, el CSJ-SJD plantea que la función de la jurisdicción indígena se basa en: “resolver los conflictos internos de las comunidades aborígenes para que, en su ámbito territorial interno, se preserve su cosmovisión o forma de vida.” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012a)

La anterior citación corresponde al arquetipo de las primeras decisiones del CSJ-SJD y permite observar una postura reduccionista con fines monistas por parte de esta corporación, en la medida que limita y encasilla la justicia propia Kamentsá a temas internos. Empero tales

afirmaciones surgen de la analogía entre la jurisdicción especial indígena y la penal militar, pues se entiende que ambas son excepcionales y deben limitarse a unos fines delimitados y en “en ese ámbito el fuero debe aplicarse exclusivamente a las conductas que pueden perjudicar la prestación del servicio, en la jurisdicción especial indígena, el fuero debe limitarse a los asuntos que conciernen únicamente a la comunidad” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012b)

Esta analogía es un rasgo común en las primeras providencias del Consejo Superior de la Judicatura que resolvieron el conflicto de competencia suscitado entre la jurisdicción ordinaria y la justicia Kamentsá. A partir de esto surgen varios interrogantes difíciles de soslayar: ¿son constitucionales este tipo de analogías?, ¿realmente la voluntad del constituyente era que la jurisdicción indígena se limitara a conocer sus propios asuntos?, ¿esta postura encarna el pluralismo consagrado en la Carta Magna? Si nos ubicamos temporalmente en la expedición de dichas decisiones podemos asentir negativamente, es más, podemos observar directamente una postura excluyente sin tamiz jurídico alguno. El CSJ-SJD en el decurso de sus providencias fue ajustando y alineando más sus sentencias a la Constitución Política. Producto de esto encontramos un discurso que remite al artículo 1 de la norma superior, especialmente el principio de la prevalencia del interés general.

El interés general, aparte de servir como regla de interpretación, es transversal en las decisiones que niegan la competencia a la justicia Kamentsá, pues mediante su usanza se constituye en una justificación constitucional para aseverar que la protección de los bienes jurídicos, como la vida, la salud, la libertad, integridad, y formación sexual, entre otros, deben ser del conocimiento de toda la sociedad y no limitarse al territorio indígena. Esto significa que ante una conducta punible que atenta contra la convivencia pacífica encontramos una superposición de la jurisdicción ordinaria sobre la indígena, donde esto inevitablemente niega una coordinación que permita un diálogo de saberes y el reconocimiento del otro como posible solución.

Además de esto encontramos que la alusión al interés general también persigue otra finalidad, a saber, reafirmar que lo contrario a éste condignamente conlleva a un abuso del derecho, mismo que es consecuencia de la comparación del fuero indígena como derecho subjetivo que impide, en últimas, el desarrollo general, el orden justo e igualitario. Sobre el interés general, el CSJ-SJD lo define como:

también llamado bien común, puede decirse está basado en un conjunto de condiciones o patrones de vida en sociedad, que permiten a cada uno de los asociados que la integran,

alcanzar su mayor desarrollo posible, de acuerdo a sus propias pautas, siendo los derechos de los demás y el orden jurídico el primer deber de toda persona, lo cual conlleva necesariamente a respetar los derechos ajenos y no abusar de los propios. (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2016a)

Esta definición se convierte en la estrategia discursiva de índole constitucional para sustraer la competencia de la justicia Kamentsá y radicarla en la jurisdicción ordinaria. Aquí el interés general reviste un principio fundante en el Estado Colombiano y un universalismo que absorbe cualquier particularidad bajo el imaginario de neutralidad y consenso; al mismo tiempo esconde la fragmentación de una sociedad que apela a intereses generales y no a un mismo bien común.

Por otra parte, el CSJ-SJD considera que existe sinonimia entre interés general y bien común. Al respecto es importante señalar que ambos se diferencian entre sí. Sobre esta distinción Marco (2008) plantea que bien común es cuando un derecho es de uno y todos simultáneamente, constituyéndose una participación solidaria que obliga a los demás en la medida que existe una unívoca realidad. Aquí lo resaltante es la inexistencia en la consecución de una determinada teleología, porque se entiende existe en lo que es compartido. Por su parte el interés general reviste una usanza técnica, por ello optimiza a la obtención de resultados eficientes capaces de satisfacer a una pluralidad de individuos que intentan representar el todo.

La distinción entre la política y lo político es de capital importancia para comprender el escenario donde se resolvieron los conflictos jurisdiccionales entre la justicia indígena y la ordinaria. En el campo antropológico, tal diferenciación permite entender que el CSJ-SJD es la instancia de *la política* donde es palpable la tríada integrada por la forma de gobierno, institucionalidad, y procedimientos. Por su parte, las solicitudes de la comunidad Kamentsá se insertan en *lo político*, y de este modo se muestra el antagonismo entre la justicia propia y la ordinaria. Con esto es claro que tanto *la política* como *lo político* se tramitan situaciones diferentes: en la primera, el conflicto; y en la segunda, la oposición.

El Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, a través de sus decisiones, enfatiza en una visión unitaria de justicia, y esto conlleva a la fijación de una identidad universal. Contrario a esta postura, Díaz (2003) puntualiza que la finalidad de la antropología política es fomentar la “constitución de identidades colectivas en torno a posiciones diferenciadas” (p. 55). En línea con el citado autor, se encuentra que lo resuelto por el CSJ-SJD afianza el antagonismo entre la comunidad indígena y no nativa.

Esta situación desnaturaliza el escenario eminentemente agonista de *la política*, pues en este espacio se difuminan las diferencias mediante decisiones con una inequívoca visión unitaria. En últimas, las sentencias del CSJ-SJD no asumen al otro indígena Kamentsá “en su diferencia constructora” (Díaz, 2003, p. 55), sino desde una óptica asociada a la entropía del sistema judicial.

Díaz (2003) plantea que *la política* se funda en tres elementos distintivos, estos son: “se basa en, trata de, y nace en” (p. 51). Lo primero hace mención a la existencia plural de individuos en un determinado entorno social; por su parte, lo segundo enfatiza en la unidad reconociendo lo diverso; en cuanto a lo último, se alude a la inexistencia de una esencia intrínseca que explique la coalescencia entre el sujeto y la política, por tal motivo ésta surge cuando el primero se relaciona con sus semejantes. Por esta razón, el referido autor, señala que *la política* requiere de unos reguladores que aseguran la coexistencia desde la diferencia, y dicha función es asumida por principios como, “la igualdad, la solidaridad, la equidad, las relaciones simétricas” (Díaz, 2003, p. 50).

De consuno con lo que antecede, las decisiones adoptadas por el CSJ-SJD, como instancia estructural de *la política*, carecen de reguladores tendientes a garantizar una convivencia que integre la cosmovisión Kamentsá. De conformidad con esto, en estas sentencias judiciales se evidencia una postura que pretende salvaguardar la integridad del Estado Republicano, cuya administración de poder está centralizada en una base racional que excluye el conocimiento nativo.

Sobre los reguladores y su preponderancia, Díaz (2003) sostiene que la operatividad de los mismos para un determinado momento y son una mera discrecionalidad, motivo por el cual éstos se convierten en imaginarios deontológicos. Dicho de otro modo, los reguladores siempre están presentes en *la política*, lo único cambiante será su contenido. Respecto a las sentencias del CSJ-SJD, se encuentra que estas decisiones gravitan sobre el monismo jurídico y en la conservación de la unidad estatal, esto en contraposición al pluralismo jurídico.

La unidad jurídica cataloga al otro indígena como un factor desestabilizador de la armonía causada por el Estado, de suerte que no es fortuito encontrar un lenguaje que considera que existe una “sociedad mayoritaria” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2016b) y una “ética dominante” (Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, 2012a). De manera simultánea estas categorías son convalidadas por la Corte Constitucional, pues en su jurisprudencia no es accidental encontrarse con términos similares, tales como, “cultura mayoritaria” (Colombia. Corte

Constitucional, 1996a), “comunidad mayoritaria” y “cosmovisión mayoritaria” (Colombia. Corte Constitucional, 1996B).

Del citado discurso, nótese como las referidas corporaciones convergen en emplear un lenguaje que divide la cosmovisión Kamentsá respecto de la no indígena, donde esta última se asume como una fuente universal para la generación de principios y valores. Esta situación conlleva a la radicalización de los antagonismos acaecidos en la esfera de lo político. En otras palabras, las decisiones del CSJ-SJD, como instancia de la política, exacerbaban las diferencias ontológicas entre el pensamiento Kamentsá y el denominado así mismo como el mayoritario. Entonces, se puede colegir que la política “permite vivir juntos en la diferencia, en la otredad” (Díaz, 2003, p. 52), dicha finalidad únicamente se obtiene desde el consenso y la concertación de un lenguaje común incluyente.

Como se dijo anteriormente, las sentencias judiciales proferidas por el Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria, son una manifestación estructural de la política. La democracia también es una instancia de la misma, empero es “imperfecta, procesual y en construcción, por lo tanto, frágil y de condición relacional entre sujetos” (Díaz, 2003, p. 53). Las dos especies deberían comportarse de forma homogénea debido a que derivan del mismo género, sin embargo, presentan inevitables diferencias sustanciales.

La principal divergencia consiste en la uniformidad de las decisiones del CSJ-SJD. Esto evidencia un discurso preconstituido e inveterado que disiente de la característica procesual de la democracia, como también de *la política*. Por otra parte, es necesario destacar que dichas sentencias judiciales diluyen cualquier condición relacional con la comunidad Kamentsá, debido, en parte, a su notorio discurso excluyente entretejido a través de un lenguaje jurídico.

Díaz (2003) sostiene que una condición relacional se caracteriza porque su fundamento es un discurso con la potencialidad de reconstruirse, esto es, que integre las cosmovisiones de la otredad para consolidar un lugar común. Esto último es ausente en las decisiones del CSJ-SJD, porque en este espacio impera un lenguaje totalizador. Hall entiende esto último como el “regreso de la etnia como signifiante resbaladizo y ambivalente en las políticas culturales” (2019, p.111).

Esta retórica universal opera como instrumento discursivo y legitimador de los fundamentos de *la política*; a propósito, sobre los mismos, Díaz (2003) señala que son los derechos humanos. Este marco normativo se sustenta en una trilogía de derechos personalísimos, los cuales se erigen como el soporte antropológico, jurídico, y filosófico, de los actuales estados democráticos. Dicha

triada está conformada por: la inviolabilidad de la persona, la autonomía de la persona, y la dignidad de la persona. Estos presupuestos se centran en la esfera del individuo y, por ende, su funcionamiento se adecua en el ámbito de la democracia. Pero esta misma operatividad no se observa en la instancia del CSJ-SJD, porque carece, como se dijo anteriormente, de reguladores enfocados en el pluralismo jurídico.

Se parte, entonces, del presupuesto que *la política* es el escenario donde se privilegia el agonismo, mediante la generación de valores que permiten la participación de la diferencia. Acorde a esta consideración, Franzé (2017) sostiene que en dicho estadio existen determinantes que condicionan el significado del discurso, esto como efecto de la acumulación histórica del conflicto sostenido entre las partes interesadas por la hegemonía del sentido. Pese a este aserto, para el caso del CSJ-SJD, es importante acotar que las sentencias proferidas por esta corporación no son coherentes con esta estructura, porque la comunidad Kamentsá en el decurso de la historia nunca ha pretendido dicha finalidad sino, más bien, conservar su identidad. Tal pretensión encuentra asidero ante los diferentes acontecimientos que en su momento propiciaron el colonialismo y, ahora, conllevan a diferentes formas de colonialidad.

Las decisiones del CSJ-SJD obedecen a determinantes ontológicos, y esta circunstancia estriba en las diferentes referencias empleadas por esta corporación para desleír la cosmogonía Kamenstá. Además de esto, no es fortuito que se exprese que la justicia de dicha comunidad es débil porque, en un primer momento, carecen de instituciones basadas en la razón y de sistemas punitivos que priven de la libertad, y, en segundo momento, no respetan los derechos humanos.

La retórica de los derechos humanos es fundamental para comprender las sentencias del CSJ-SJD. Dicho entendimiento permite colegir que dichas libertades únicamente pueden garantizarse bajo la organización estatal, puesto que esta forma representa el orden; lo demás, es considerado como manifestaciones tribales que no encarnan la defensa ni la protección de los derechos humanos.

Sobre esto último, Franzé (2017), citando a Laclau y Mouffe (1985), plantea que “lo central de un discurso no es la intención del enunciador, sino el efecto que la enunciación tiene en términos de asignación de sentido a los hechos sociales” (p. 222). Esta afirmación nos permite reputar que la justicia propia Kamentsá opera como un significante que contraría los derechos humanos, dado que las decisiones del CSJ-SJD asignan dicho significado.

El enunciado de Franzé (2017) hace peregrino el aspecto subjetivo del emisor para centrarse más en los efectos materiales del discurso. Este trabajo, contrario a dicho planteamiento, no puede escindir ambas esferas; la intención del enunciator permite dilucidar precisamente las representaciones que conllevan a la construcción del otro indígena, creación que indefectiblemente configura los significados alrededor de la comunidad Kamentsá, circunstancia que deriva en una situación “negadora de identidad propia” (Franzé, 2017, p.223).

A parte de negar el arraigo étnico, las decisiones del CSJ-SJD no separan la esfera de *la política* y *lo político*, es más, este último escenario se solapa sobre el otro. De esto se entiende que la retórica jurídica de las sentencias judiciales de la susodicha corporación no propone valores mancomunados, dicho de otro modo, esta instancia judicial no se comporta como un ámbito de *la política*. Esta circunstancia, después de todo, no es visible debido al lenguaje jurídico que establece que Colombia es una nación plural y protectora de la diversidad cultural, esto en atención a los artículos 1 y 7 de la Constitución Política.

En la práctica, el CSJ-SJD no es una estancia de *la política* sino de *lo político* y, como tal, el lenguaje jurídico invisibiliza el estatus de quien decide. Respecto a esto último, esta retórica esconde al enemigo político para mostrar al garante de una moral y un logos omnímodo (Franzé, 2017). Por su parte, la comunidad Kamenstá es mostrada como la impugnadora de dicho *statu quo* mediante su asimilación con la naturaleza. Como producto de ambas situaciones se obtiene que *lo político* diseña el orden social, esto bajo la égida institucional que en nada representa *la política*.

Conclusiones

El CSJ-SJD es una instancia de *la política*; las decisiones proferidas por esta corporación no consolidan el agonismo pretendido en esta esfera, en vez de esto, promueven relaciones antagónicas con la comunidad Kamentsá. Esta dinámica permite la eclosión de dos posturas: una que defiende el Estado Social Derecho y otra que disiente de la justicia nativa. Ambas perspectivas son disímiles entre sí. La primera defiende un ordenamiento jurídico centrado en la razón, escenario donde se privilegia la organización estatal como único medio que garantiza la vida y la convivencia. Esto último es legitimado por el discurso de los derechos humanos, cuya función, además, es operar como referente moral; una u otra funcionalidad conlleva a invisibilizar la cosmogonía Kamentsá.

Las decisiones del CSJ-SJD representan al otro indígena Kamentsá desde una postura maniqueísta, esto es, entre lo racional y natural. Esta primera categoría abarca un sistema de derecho basado en los valores de los derechos humanos, esto conlleva a que connaturalmente se maneje un discurso centrado en la protección de la vida y de las garantías judiciales. Por su parte, la segunda clasificación, relaciona la cosmogonía de este grupo nativo con la naturaleza y su consecuente irracionalidad.

La gramática de las sentencias del CSJ-SJD, denota un ente hegemónico denominado así mismo como *bien común, sociedad mayoritaria, ética dominante, o simplemente Estado*. Este sujeto dicta los lineamientos ecuménicos sobre la moral, la estética, la vida, la muerte, lo racional, y lo natural. Al respecto, la cosmogonía Kamentsá se percibe como un elemento perturbador del orden estatal, su reconocimiento nacional depende del grado de aculturación e inserción de la retórica de los derechos humanos.

El discurso de los derechos humanos no promueve el pluralismo jurídico, por el contrario, desnuda la visión unitaria y monista del Estado Colombiano. Esta perspectiva representa al otro Kamentsá desde una óptica no evolucionada del derecho, esto en la medida que su justicia propia no adopta los estándares derivados de los derechos humanos.

Referencias

- Aikman, S. (2011). Educational and indigenous justice in Africa. *International Journal of Educational Development*. <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2010.05.007>
- Ávila Mora, M. (2004). Una mirada a la vitalidad de la lengua indígena Kamentsá a través de la descripción sociolingüística. *Forma y Función*, 34-56. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/17282/18123>.
- Barona Becerra, G., & Rojas Curieux, T. (2007). *Falacias del Pluralismo Jurídico y Cultural en Colombia: Ensayo Crítico*. Editorial Universidad del Cauca.
- Berdichewsky, B. (1998). La antropología política. *Política*. *Revista De Ciencia Política*, 36, pp. 73–93. <https://revistapolitica.uchile.cl/index.php/RP/article/view/54516>
- Cadena Chicunque, Oscar Hernando (2013) Conflicto socio-ambiental en torno a la construcción de la variante San Francisco – Mocoa. Caso comunidad indígena Kamentsa Sibundoy-Putumayo. <https://sired.udenar.edu.co/3167/1/89718.pdf>
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales (1989, junio 27) [Convenio C-169]. Organización Internacional del Trabajo. <https://acortar.link/Msj7Aa>
- Correa Rubio, F., Pinzón, C., Garay, G., Jaramillo, S., & Turbay, S. (1996). *Geografía humana de Colombia Región Andina Central Tomo IV Volumen III*. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2824/>.
- Correia, J. (2008). Indigenous rights at a crossroads: Territorial struggles, the Inter-American Court of Human Rights, and legal geographies of liminality. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2018.10.013>
- Chaparro, A. (2015). *Visión de futuro indígena y su incidencia en el desarrollo en Colombia El caso de las comunidades inga y kamëntza (Putumayo) ante la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (Iirsa)*. https://cider.uniandes.edu.co/sites/default/files/publicaciones/capitulos-de-libros/30_Visión%20de%20futuro%20indígena.pdf.
- Chindoy, T. (2019). *Los kamëntsa y el legado visual de la diócesis de Mocoa-Sibundoy*. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7124/1/SM253-Chindoy-Los%20kamentsa.pdf>.
- Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. (2012a). *Sentencia con radicado 10010102000201202614: Conflicto Penal Indígena-Definición de Competencia*. M. P. Henry Villarraga Oliveros. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria.
- Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. (2012b). *Sentencia con radicado 110010102000201202654: Conflicto Penal Indígena-Definición de Competencia*. M. P. Angelino Lizcano Rivera. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria.

- Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. (2013a). Sentencia con radicado 110010102000201601116: Conflicto Penal Indígena-Definición de Competencia. M. P. Pedro Alonso Sanabria Buitrago. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria.
- Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. (2016b). Sentencia con radicado 110010102000201503731: Conflicto Penal Indígena-Definición de Competencia. M. P. Julia Emma Garzón De Gómez. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria.
- Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. (2019a). Sentencia con radicado 110010102000201902081: Conflicto Penal Indígena-Definición de Competencia. M. P. Pedro Alonso Sanabria Buitrago. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria.
- Colombia. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria. (2019b). Sentencia con radicado 110010102000201802818: Conflicto Penal Indígena-Definición de Competencia. M. P. Fidalgo Javier Estupiñán Carvajal. Consejo Superior de la Judicatura, Sala Jurisdiccional Disciplinaria.
- Colombia. Corte Constitucional. (1996a). Sentencia C-139 de 1996: Demanda de inconstitucionalidad contra los artículos 1, 5 y 40 de la Ley 89 de 1890. M. P. Carlos Gaviria Díaz. Corte Constitucional.
- Colombia. Corte Constitucional. (1996b). Sentencia T-496 de 1996: Alcance del Fuero Indígena. M. P. Carlos Gaviria Díaz. Corte Constitucional.
- Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016, junio 14). Organización de los Estados Americanos. <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007, septiembre 13). Naciones Unidas. <https://acortar.link/KeC70s>
- Díaz Gómez, A. (2003). Una discreta diferenciación entre política y político. <https://www.redalyc.org/pdf/110/11000904.pdf>
- Fajardo, J. (2006). El carnaval del perdón. <https://acortar.link/R2MhRG>
- Franzé, J. (2017). La trayectoria del discurso de Podemos: del antagonismo al agonismo. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6089211>
- Foucault, M. (1976). Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Siglo XXI.
- Ferrajoli, L. (1995). Derecho y razón. Teoría del garantismo penal. Trotta.
- Gómez Montañez, P. (2020). Violencias históricas en Sibundoy y Putumayo: transiciones y acomodamientos. <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/34117/Parte2etnografiacapitulo1violencias2020pablogomez.pdf?sequence=1>.
- Gómez Velásquez, A. (2018). La jurisdicción especial indígena en el sistema jurídico Colombiano. www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2070-81572018000100021

- Hall, S. (2019). El triángulo funesto: raza, etnia, nación. Traficantes de Sueños.
- Krader, L., & Rossi, I. (1982). Antropología Política. Anagrama.
- Laclau, E., Mouffe, C (1985). Hegemonía y estrategia socialista Hacia una radicalización de la democracia. Siglo XXI
- Lande (Compilador), E. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf
- Lasalle, F. (1999). ¿Qué es una constitución? https://norcolombia.ucoz.com/libros/Lassalle_Ferdinand-Que_Es_Una_Constitucion.pdf
- Ley 89 (1890, noviembre 25). Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Congreso de la República [Colombia]. <https://acortar.link/U1QsdK>.
- Marín Rodríguez, J., & Pulido Chaparro, A. (2002). Los indígenas del putumayo buscan recuperar la sustentabilidad de su cultura. Sobreviviendo al impacto del mercado energético en la Amazonia colombiana. www.mamacoca.org/docs_de_base/Cifras_cuadro_mamacoca/Indigenas_Putumayo_buscan_recuperar_su_cultura_2002.pdf
- Mavisoy Juajibioy, M. (2021). Gobernabilidad, Justicia e Identidad-Pueblo Indígena Kamëntšá Biyá.
- Ministerio de Educación [MEN]. (2020). Kamëntsábe ainán y biáněj. https://www.colombiaaprende.edu.co/sites/default/files/files_public/2020-12/Libro_Kamensta.pdf.
- Mouffe, C. (1999). El retorno de lo político. Paidós.
- MRT (Movimiento Regional por la Tierra). (2014). Pueblo Kamëntšá y su R-existencia territorial: De Pueblo en vía de extinción a pueblo que fortalece su pensar y hacer propios como “Primer Territorio”. <https://porlatierra.org/docs/5ce7a92094c2b423b80b430d846b23a4.pdf>.
- Núñez Ávila, M. (2018). El reconocimiento de “la justicia indígena” como agente de la reivindicación de los pueblos indígenas en el marco del pluralismo jurídico. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/anidip/article/view/7162/6573>
- Ramírez de Jara, M., & Pinzón, C. (1987). Indígenas del Valle de Sibundoy. En M. d. Nacional, Introducción a la Colombia Amerindia (págs. 212-226). <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2811/rec/8>.
- Sánchez Botero, E. (2005). Reflexiones en torno de la jurisdicción especial indígena en Colombia. Obtenido de Corte Interamericana de Derechos Humanos: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r08062-9.pdf>
- Swartz, M., Turner, V., & Tuden, A. (1966). Antropología política: una introducción. Obtenido de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1231/1225>

Van Dijk, T. (2009). *Discurso y Poder*. Gedisa.

Yrigoyen Fajardo, R. (2004). Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. <https://cejamericas.org/wp-content/uploads/2020/09/128elotrdr030-06.pdf>